LUND UNIVERSITY

# Om förhållandet mellan etik och estetik

Egonsson, Dan

2018

*Document Version:*
Annan version

Link to publication

*Citation for published version (APA):*
Egonsson, D. (2018). Om förhållandet mellan etik och estetik.

*Total number of authors:*
1

*Creative Commons License:*
Ospecificerad

**General rights**
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

**Take down policy**
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

# Om förhållandet mellan etik och estetik

(arbetsmaterial 2016)

Inledning 2 • Estetik 6 • Nivåer av värdetänkande 8 • Värdegruppernas logik 11 • Implikatur 15 • Olika betydelser av moralens överordning 16 • Viktade moralvärden 30 • En tänkt dialog 33 • Från värden till normer 35 • Slutsats 45 • Den filosofiska metoden 49 • Opraktiskhet 56 • Självskapande 58 • Fiktion 63 • Litteratur 71 • Aristoteles, Nussbaum och skönlitteraturen 75 • ”Själva tanken på hästen såsom verkligen springande” 81 • Förbindelselänkarna mellan romanen och moralfilosofin 86 • Allmänt om litteraturen och moralfilosofin 109 • ”Vi har kapitulert, men det tar ikke fra mig lysten til å leve” 120 • Polyfoni 124 • Moraliska kategoriseringar 130 • Den empiriska vändningen 135 • Mer om att lära sig från litteraturen 140 • ”Simuleringsteorin” och ”teoriteorin” 142 • Normativ kunskap 153 • Tunna, tjocka och öppna användningar av litteraturen 159 • Litteraturen och livskvaliteten 168 • Taxonomiskt mellanspel 183 • Estetisk affinitet 186 • Det estetiska, sköna och artistiska 214 • Platon och konsten 226 • Kant och skönheten 238 • Taxonomi över möjliga intrinsikala samband mellan konsten och moralen 242 • Argumentet om moralisk skönhet 258 • Gauts motargument 278 • Argumentet om berättigad respons (”merited respons”) 286 • Himmler och fredspriset 297 • Carroll kontra Gaut och Gauts variant av argumentet om berättigad respons 305 • Dygdetiken och estetiken 309 • G. E. M. Anscombe 311 • Fördelen med dygdetiken 318 • Åter till Anscombe 336 • Nussbaums argument mot att se dygdetiken som en egen kategori 356 • Doris argument mot förutsättningarna för en dygdetik 393 • Diskussion 435 • Fyra element i dygdbegreppet 450 • Odysseus och sirenerna 458 • Det etiska och det själviska hos Aristoteles 463 • Dygdetiken är inte främst en teori om livskvalitet 467 • Kritik av Merritt 469 • Dygdetikens kluster 476 • Dygdetiken som odemokratisk 481 • Tre skikt av dygder 492 • Om de centrala elementen i dygdetiken 506 • Affiniteten mellan dygdetiken och estetiken igen 523 • Kodifierbarhet 587 • En utvikning om den estetiska kodifierbarheten 591 • Tre slags estetiska koder 601 • Två passager 629 • Livskvalitet 654 • Eudaimonism 685 • Vad *eudaimonia* kräver 715 • Hur man har det och hur man tar det 721 • Albert Speer 742 • Intellektuell förståelse 755 • Empatisk förståelse 756 • Emotionell förståelse 809 • Utvikning om slut och avslut 827 • Katharsis och mer om empati 878 • Vad är det som speglas? 894 • Tre centrala delar i empatin 910 • Subjektiv förståelse 950 • Integrerad eller levande förståelse? 953 • Avsiktsförklaring 957 • Narrativitetsteser och jagupplevelser 972 • En estetisk eller romantisk teori eller idé om livskvalitet 1029 • Litteraturens värde för livsestetiken jämfört med dess moraliska värde 1059

*Bilder*: Id-kort Volvo Olofströmsverken 100 • Romanmanus 147 • Hagar Olsson 183 • Etikfigur 185 • Hitler 253 • Nelson Mandela och Naomi Campbell 555 • *Blue Poles* 598 • ”Pollockizer” 598 • Harry och Josef 665 • Platon med boxarnäsa 688 • Müller-Lyer-illusionen

706 • ”Checker shadow”-illusionen 707 • *Sommarbord 2* 724 • Edith Södergran på en skogsväg 800 • Ur *Sommarboken* 803 • Stugteckningar 888 • Thomas Bernhard och hans morfar 975 • Ivar Conradson 1071

**Inledning**

Jag har svårt att tänka mig en människa helt utan moral, det vill säga en människa som varken bedömer sina egna eller andras handlingar utifrån om de kan ges ett moraliskt rättfärdigande och inte heller lägger ett moraliskt perspektiv på hur de själva och andra är som människor. Vi skiljer oss åt vad gäller hur *viktigt* det moraliska perspektivet är för oss och i hur vi tänker på moralfrågor, och inte minst skiljer vi oss åt i hur vi talar om moralfrågor. Människor är upptagna av moralfrågor utan att veta att det är moralfrågor vi sysslar med. Människor som tror sig leva utanför både moralen och lagen är i själva verket hårdare styrda än de flesta andra av mer eller mindre tysta regler och hederskodexar om hur man måste uppföra sig mot de andra i gruppen och vad man inte talar om med människor utanför gruppen. Detta är visserligen gruppmoral, men moral likafullt, och en paradox i sammanhanget är att gruppmoralen ofta verkar vara strängare än den mer universella moralen. Dessa människor förkastar den konventionella och mer opartiska moralen men inte moralen som sådan, de sitter tvärtom fast i den som i ett skruvstäd. Det är inte av ondska eller brist på känsla för det rätta som man i dessa grupper straffar den som bryter reglerna. Det är snarare av rättspatos. Den som tror mer på den universella moralen skulle säga att det handlar om ett mer primitivt rättspatos, men ett rättspatos är det likväl.

Amoralisterna, de som inte alls tänker i moraliska begrepp och omsorgstermer, är förmodligen mycket få.

Det är också svårt, tycker jag, att göra sig föreställning om en människa som aldrig funderar över eller tänker på vad det liv hon lever har för värde, det vill säga som inte på något sätt berörs av den andra stora livsfrågan inom etiken – hur man ska leva för att ens liv ska ha så högt värde *för en själv* som möjligt. Samma sak gäller för denna fråga som den förra, att man kan sysselsätta sig med den på ett mer eller mindre reflekterande och intensivt sätt.

I sitt försvarstal säger Sokrates:

> … detta är just den högsta lyckan för en människa att dagligen samtala om dygden och dessa andra ämnen, som I han hört mig tala om och där jag rannsakar mig själv och andra, under det att däremot ett liv utan dylik rannsakan ej är värt att leva… (1984, s. 38)

Det oreflekterade livet, alltså ett liv där man inte varje dag tänker på etiken, saknar alltså mening, enligt Sokrates. Han talar visserligen om dygden, men det låter förmodligen mer snävt moraliskt i våra öron än Sokrates menade. De dygder han talar om omfattar varje slags värdefull egenskap i ens personlighet, oberoende av om de involverar andra människor eller bara en själv. Tittar man på Platons lista (som presenteras av Sokrates) av kardinaldygder,

nämligen rättrådigheten, visheten, modet och behärskningen, så är det uppenbart att det inte handlar om egenskaper som främst är mellanmänskliga. När Sokrates säger att den största av alla frågor handlar om hur man ska leva sitt liv, så tänker han på det som en etisk fråga i en vid bemärkelse, som en fråga om vad man ska göra mot andra och om värdet som det liv man lever har för en själv.

Om man blir lycklig av att rannsaka sig själv (och andra) angående de stora meningsfrågorna i livet behöver vi inte gå in på nu. Men man bör inte tolka Sokrates tal om ”lycka” här som ett snävt subjektivt tillstånd. Den som reflekterar över livsfrågorna *känner* inte nödvändigtvis mer lycka i sitt liv än den som absorberas av någon annan sysselsättning. Det är väl till och med ganska uppenbart *inte* fallet att intensiv och långvarig reflektion om livets mening gör en människa lycklig i en traditionell bemärkelse – det är i alla fall inte min upplevelse att den typen av liv skulle ge det största känslomässiga utbytet eller den rikaste affektiva belöningen [1] Jag tror snarare att man ska förstå Sokrates lycka i det här sammanhanget som intimt knuten till det *värde* han talar om i den sista meningen i citatet. Den människa som kan ägna sig åt självreflektion är *lyckligt lottad* därför att hon lever livet *på ett värdefullt sätt*, för att inte säga på det mest värdefulla sätt som man kan tänka sig.

Vad är det för ett slags för tänkande som har ett så unikt värde?

För det första handlar det om att *reflektera*. Det räcker inte att man strävar efter att ha det så bra som möjligt och leva ett så bra liv som möjligt. En sådan strävan kan man vara föremål för och absorberad av på ett helt oreflekterat sätt. Detta gäller uppenbart för den som identifierar det goda livet med ett liv med yttre framgång och ägodelar: en människa kan dagligen och stundligen vara upptagen av tankar på och bekymmer över sin egen förmögenhet och dess betydelse för hennes livs värde eller tankar på hur hon ska manövrera på sin arbetsplats för att avancera i hierarkin eller på hur hon ska leva och vad hon ska underkasta sig för att få en vacker kropp. Det är helt klart inte om dessa människor Sokrates talar, eller det är i varje fall inte de som är modellerna för honom. Det framgår tydligt när han beskriver den egna filosofiska verksamheten på följande sätt:

> Jag går nämligen omkring och gör ingenting annat än söker få eder, unga som gamla, till att ej bekymra sig om eder kropp eller edra ägodelar utan först och främst om att själen skall bli så god som möjligt (1984, s. 30).

Men även tankar på den egna själen kan vara oreflekterade och ofilosofiska. Jag kan vara upptagen av ambitionen att tänka positivt om mig själv och andra människor och att leva i nuet och öppna min själ för skönheten omkring mig utan att jag är det på ett speciellt medvetet och eftersinnande sätt. Jag kan sträva efter allt detta utan att på allvar ha frågat mig *varför* jag ska göra det och vad det finns för skäl att tro att det är bättre för mig att vara

[1] Det är inte heller Predikarens syn på saken: ”De visas hjärta äro i sorgehus och dårarnas hjärta i hus där man glädes” (7:5).

upptagen av nuet än av tankar på vad som har varit och vad som kommer. För att leva på det mest värdefulla sättet krävs ett *praktiskt filosoferande*, det vill säga att man filosofera just över hur man ska leva sitt liv.

För det andraräcker det heller inte med att tänka på de filosofiska grunderna för det ena eller andra sättet att leva, man måste också ständigt *pröva* och *ifrågasätta* sin position. En av de främsta dygderna för Sokrates var bristen på förmätenhet och villigheten att erkänna sin egen okunskap i det mesta, och inte minst i den sokratiska frågan om hur man bör leva sitt liv. Att vara beredd på att pröva och ompröva sin ståndpunkt i livsfrågorna är ett värdefullt sätt att leva (men hur kan man veta det?) och motsatsen att tro och hävda att man har sanningen är i motsvarande grad ett ovärdigt sätt.[2]

Det här är ingenting annat än en variant av det vi i Skandinavien beskriver som ”Jantelagen”[3] – ”Du ska inte tro att *du* vet något”, ”Du ska inte tro att *du* är något” och Sokrates ger uttryck för den till och med i det som betraktas som hans sista ord till sina anklagare:

> När mina söner vuxit upp, bören I, mina herrar, taga hämnd på dem genom att plåga dem på samma sätt som jag har plågat er, ifall I tycken, att de ej sätta dygden högre än både pengar och allt annat. Och om de tror sig vara något utan att vara det, bören i banna dem, såsom jag bannar eder, för att de ej beflita sig om det de böra, och därför att de tror sig vara något, fastän de ingenting duga till. Om I gören så, handlen I rätt både mot mig och mot mina söner. Dock – nu är det tid att vi går härifrån, jag för att dö, I för att leva. Vem av oss, som går mot det bättre ödet, vet ingen utan gud allena (1984, s. 41, 42).

För det tredje, även om Sokrates när han talar om reflekterandet över dygden som nödvändigt i ett värdigt liv inte enbart tänker på dygden som något snävt moraliskt och mellanmänskligt utan också som det som rör det värde livet har för personen själv, handlar det förstås *också* om det traditionellt moraliska och sedliga, det vill säga att bete sig gott mot

---

[2] Mary Wollstonecraft kallar den ovärdiga attityden för ”inbilskhet” och hon menar att man hittar den här formen av viktighet och uppblåsthet hos barn som föräldrarna varit alltför ivriga att uppfostra till kloka och förståndiga människor, samt hos personer med ”måttliga färdigheter”. Hon skriver: ”De upprepar sådant de hört från en respekterad anförvant eller god vän utan att begripa den fulla innebörden i det de så ivrigt återger. De hävdar emellertid dessa åsikter så hårdnackat, att till och med upphovsmannen skulle bli förvånad” (2003, s. 175). Alltför stort mått av klokhet och förstånd kan alltså leda till en inskränkthet som är oförenlig med ”visdom eller dygd”.

[3] Jantelagen beskrevs av Aksel Sandemose i den självbiografiska (sägs det) *En främling korsar sitt spår*, som kom ut i början av 1930-talet. Man brukar beskriva dess kärnidé som att man inte ska försöka sticka ut och tro att man är mer märkvärdig och bättre än någon annan. Och vissa av paragraferna handlar om just det, till exempel ”4. Du skall inte tro att du är bättre än vi” och ”6. Du ska inte tro att du är förmer än vi”. Här är det kollektivet som varnar för eller snarare brännmärker hybris – man vill ta ner uppstickarna till samma nivå som den man själv befinner sig på. Men det finns paragrafer som går längre än så, och som snarare går ut på att kollektivet mobbar och trycker ner de människor i skorna som tror att de är något, som alltså handlar om att kollektivet vill *sänka* människor till en nivå som är lägre nivå än den de själva befinner sig på, till exempel: ”2. Du ska inte tro att *du* är lika klok som vi”, ”7. Du ska inte tro att *du* duger till något” och ”9. Du ska inte tro att någon bryr sig om *dig*”. Jag har alltid tänkt mig att den första egalitära tolkningen har mycket som talar för sig och går att försvara trots att den är förtalad i folkmun (vilket förstås är paradoxalt: i Jante upprätthålls en Jantelag av en allmänhet som samtidigt baktalar den). Den andra förtryckande tolkningen eller delen av lagen anser jag inte att man ska försvara.

andra. Det praktiska filosoferandet uppehåller sig både vid frågan om vad det betyder att vara en bra människa och vad det innebär att leva ett bra liv. Det är inget bra liv, skulle Sokrates säga, att mest grubbla över hur man ska förverkliga sig själv.

Att Sokrates talar om etikens hela spektrum framgår tydligt i *Försvarstalet*, exempelvis i den utstuderade hämnd han ger sina anklagare genom sin profetia över hur det kommer att gå för de människor som dömer honom till döden. Det är ett stort misstag, menar han, att tro att man kan eliminera den kritik som han levererar genom att eliminera *honom*. Sokrates domare tror att de kan slippa från att dras till räkenskap för det sätt de levt genom att döda Sokrates. I själva verket kommer motsatsen att inträffa – de människor som Sokrates hållit sysselsatt med filosofiska diskussioner om livets mening och dygdens natur kommer att vända sig mot Sokrates angripare och rannsaka dem på samma sätt som Sokrates i sina diskussioner rannsakat dessa människor. Eftersom de är fler och yngre kommer de att bli besvärligare att ha att göra med för makthavarna än vad Sokrates någonsin varit. De som dömer Sokrates till döden hamnar ur askan i elden:

> Ty om I inbillen er, att I genom att döda människor kunnen hindra folk från att klandra eder för edert onda liv, så tan i fel. Det är ej alls rätta sättet att undgå klander – varken rätt eller vackert är det. Nej, det bästa och vackraste sättet är att ej täppa till munnen på andra utan arbeta på att man själv blir en så bra människa som möjligt (1984, s. 39).

Här är det uppenbart att diskussionen inte handlar om huruvida Sokrates domare levt välbetänkta liv i den personliga bemärkelsen, utan om de var varit moraliskt bra människor. Ungdomen kommer att ställa domarna till svars för att de dömt Sokrates till döden. Det riktiga i den typen av handlingar och alla andra handlingar av betydelse för andra människor jämsides med hur man också förövrigt ska leva, det är de frågor som man dagligen måste sysselsätta sig med i ett liv som är något värt.

De filosofiska problemen i samband med frågan om livskvalitet är alltså många: vilket och vad för slags värde har det att filosofera om värdefrågorna? Vilka är värdefrågorna och hur förhåller de sig till varandra? Kan man avgränsa moralen i den snäva bemärkelsen från etiken i den snäva bemärkelsen, det vill säga det mellanmänskliga från det personliga? Om man i någon mening kan det så kan man också fråga sig: hur upptagna är vi av att analysera grunderna för värdet av våra egna liv?

Jag gissar att fler människor tänker i moraltermer men relativt få gör det på ett djupare plan, medan däremot meningstänkandet är mindre utbrett fast mera intensivt där det förekommer. [4] Därmed inte sagt att meningsgrubblet alltid är så systematiskt och analyserande.

[4] Vilket inte utesluter att det intensivaste moraliska grubblet är mer förtärande för en människa än det intensivaste meningsgrubblet. Så kan det vara: vi tänker *mer* på moral än mening, mer *intensivt* på mening än moral, men mer *extremt intensivt* på moral än mening. I det sistnämnda fallet gissar jag också att det handlar om moralgrubbel där personen själv är inblandad – grubblet gäller hennes egna moraliska brister och misstag.

Jag fortsätter gissa: I en mening tror jag att meningsfrågorna för oss människor är reella och handlar om värdet av en sorts liv *rent konkret* jämfört med en annan sorts liv. Att grubbla är att vara fast i ett slags upprepat tänkande och i mitt eget fall finns det ett sådant grubbel som från och till i kortare eller längre perioder har besvärat mig under de senare 30 åren, nämligen vad det egentligen har för värde för mig att syssla med akademisk filosofi och om jag inte i stället borde leva ett enkelt liv i min stuga i skogen och försörja mig på kroppsarbete. På ett sätt tror jag att man kan beskriva den här konflikten och splittringen inom min person på ett ganska enkelt sätt – man kan se det som två starka dragningar och preferenser som jag inte kan förena och tillfredsställa samtidigt. Jag tror inte att jag är ensam om att tänka och känna så: människor som ägnar stor tid åt sin karriär tänker att det hade varit ett bättre liv att vara med sina barn, människor som är med sina barn känner att de inte får utveckla andra sidor hos sig själv, människor känner sig kluvna mellan staden och landet, mellan hustrun och älskarinnan och så vidare.

I en mening är detta ett konkret tänkande där man grubblar över om livets mening är det ena eller andra rent påtagliga objektet. Men för att återigen göra en gissning baserat på mitt eget och nära vänners fall, så tror jag att de mer grundläggande frågorna också ofta finns med i den här typen av huvudbry. Det handlar inte bara om en konflikt mellan påtagliga objekt utan också mellan två olika grundinställningar till hur man (eller i alla fall man själv) bör leva sitt liv. Ska man *vara* och må bra av att slippa den inre pressen eller ska man *göra* och kosta på sig att må mindre bra på grund av den inre pressen? Detta är en mer generell fråga och den filosofiska frågan om hur man kan avgöra värdet av den ena eller den andra formen av liv är heller inte så långt borta – är det viktiga hur det känns medan det pågår eller är det vad jag kommer att tacka mig själv för när jag ser tillbaka på mitt liv? Och det här menar jag är att reflektera och att filosofera. Att man inte använder sig av den fackfilosofiska teoribildningen eller kopplar de olika positionerna till historiska filosofer är ovidkommande i sammanhanget. Det viktiga är att man känner att konflikten inom en är av ett djupare slag än en konflikt mellan två preferenser för två konkreta objekt som inte kan föreligga samtidigt. Och den konflikten tror jag är djupt känd av många människor.

**Estetik**

Jag ser vissa sociologiska likheter och skillnader mellan å ena sidan estetiken och moralen och å andra sidan estetiken och etiken. (Nu handlar det om de *sociologiska* eller *psykologiska* likheterna, de mer strukturella och värdefilosofiska ska vi återkomma till.)

Estetikens likhet med moralen är att på samma sätt som med den tänker jag att vi människor ofta är upptagna av estetiken och låter den spela en väsentlig roll i våra liv utan att vilja tänka på den som estetik. Estetik är något som andra sysslar med på samma sätt som moral är det. Både estetik och moral ses som något ytligt och inskränkt, som mer form (eller princip) än innehåll, och som något som mer sansade människor ger ett visst men långt ifrån

avgörande utrymme åt i sina liv. Den som ger en för stor plats åt moralen är en moralist och den som gör det åt estetiken är en estet, och inget av detta har en särskilt positiv klang.

Men jag menar att oberoende av vår subjektiva inställning till moralism och esteticism som fenomen under de beteckningarna spelar både moralen och estetiken en roll i de flestas liv, även om vi ännu kanske inte hittat ett sätt att tala om dem som gör att vi inser och vill erkänna det. ”Moralen” leder tankarna till rigida regler och livsfientliga pekpinnar (i allmänhet riktat mot det som gör livet härligt och spännande och i synnerhet mot sexuella utsvävningar) ”Estetiken” å andra sidan leder tankar och associationer till förkonstling och snobbism – till ett sätt att vara som självt tror sig överlägset men i själva verket bara är fjantigt. Vi är väl alla allergiska både mot det moraliskt och det estetiskt självgoda.

Det är sant att vad som styr våra associationer i det här sammanhanget också beror på ordval – det är en sak att vara moralist och göra livet surt för andra och en annan sak att vara etiskt engagerad, även om skillnaden inte behöver vara stor eller ens någon alls. På samma sätt är det en sak att se på livet som konst och en annan sak att se skönheten i livet, även om heller inte den skillnaden behöver vara så stor. Båda dessa skillnader *kan* vara väsentliga, och därav de olika associationerna, men vi har på något sätt överdrivit den möjligheten.

Det paradoxala i sammanhanget är att samtidigt som beteckningen estetik har låg eller åtminstone tveksam status i våra ögon så tror jag att fenomenet är centralt i våra liv. Estetiken har en subjektiv status som liknar moralens, men den har trots detta en väsentlig plats i våra liv och i vår världsbild. Jag tror att estetiken är den värdegrupp som har störst betydelse för de flesta människor åtminstone kvantitativt räknat – skönhetsbedömningarna är *fler* än de moraliska och etiska. Från det att vi stiger upp på morgonen till det att vi lägger oss på kvällen och däremellan när vi ligger vakna på natten är vi esteter och tänker på världen och livet i skönhetsbegrepp: när vi vaknar på morgonen noterar vi att världen är vacker när solen lyser på den. Vi sätter på oss kläder som de flesta av oss har något slags estetiskt förhållande till, även om vi inte säger det. Proffs har layoutat och formgivit den tidning vi läser och redigerare har bearbetat texten i den utifrån skönhetsideal (vem anser inte att ogrammatikaliskt språk fullt med stavfel är fult även när vi begriper vad det försöker förmedla?). Vi lämnar vår bostad, som de flesta väl har gjort interiöra och exteriöra skönhetsbedömningar av, för att ge oss i väg till jobbet. Bussen vi stiger upp på behöver tvättas och det noterar vi (eftersom det smutsiga är fult och det rena vackert). Vi ser också att de flesta i bussen ser trista, gråa och småfula ut (eftersom solen gått i moln), just så som vi själva känner oss, men också att det finns undantag som liksom går omkring och utstrålar skönhet som verkar lysa upp till och med luften omkring dem. En talar en vacker skånska medan en annan talar en ful variant. Vi känner ett styng i bröstet när vi tänker på att vi inte fick den tjänst vi sökt och som hade varit snyggt att ha på vårt CV men tröstas av tanken att inte behöva flytta till en mindre och fulare stad. I nästa ögonblick känner vi ännu ett lätt behag inom oss när vi får ögonen på den C-uppsats vi ska ha ett handledarsamtal om under dagen, som var överraskande välskriven och

snillrik … Så kan man hålla på och då handlar det bara om ett urval av alla tankar med skönhetsberöring som uppstår i en normal människas hjärna under hennes första vakna timme en helt vanlig dag i hennes liv.

Kan moralen matcha detta? Hur många av våra tankar sysselsätter sig med moraliska problem under en normal dag? Vissa gör det: vi läser en debattartikel som argumenterar mot förbudet mot syskonsex i svensk lag och funderar över vad som är en rimlig hållning i frågan och på vägen till bussen sitter det en människa som sträcker fram en pappersmugg och vi tänker på ett ställe i *Så talade Zarathustra* där Nietzsche säger: ”Men tiggare borde man fullständigt avskaffa! Sannerligen, man förargar sig över att giva dem och förargar sig över att icke giva dem” (1980, s. 83). Det är ungefär så man själv har alltid känt – att man gör fel vad man än gör när man råkar på en tiggare. Man känner sig obekväm om man ställer sig och rotar i plånboken men lika obekväm om man går förbi och låtsas som ingenting. Men för den sakens skull är det inte rätt att avskaffa dem Och på samma sätt kan man råka i grubbel om vad meningen med ens liv egentligen är när man tänker på den förlorade tjänsten. Men varken moralen eller etiken har normalt sett denna förmåga att genomsyra *det mesta* av vårt tänkande, vad det än har för objekt. Estetiken är i den meningen en värdegrupp med världsherravälde.

Moralen kommer förmodligen därnäst – i både våra observationer av andra människor och i våra interaktioner med dem har de flesta av oss en ständigt påkopplad känslighet för om det är bra, hyggliga och pålitliga personer vi har att göra med. Och inte så få av oss har dessutom en känslighet och inte sällan överkänslighet för de egna moraliska misstagen. Men, återigen, den upptagenhet vi har av moralen och estetiken är mer sällan en filosofisk upptagenhet. Vi grubblar mer sällan på hur man ska *förstå* detta med att göra fel mot en annan människa och på samma sätt finns det inget i den uppräkning jag gjorde nyss som ger belägg för att vi är osäkra på själva skönhetsbegreppet. Vi är osäkra på hur vi ser ut och skäms kanske över det på samma sätt som vi skäms över något som vi gjort. Vi är osäkra på skönheten i konkreta och påtagliga ting på samma sätt som vi är osäkra på moralen i det påtagliga. Det är alltså mer en reell osäkerhet än en existentiell och alltså mer en kvantitativt central upptagenhet än en kvalitativ. Estetiken och moralen är våra huvudsakliga värdeperspektiv.

**Nivåer av värdetänkande**

Är det så? Är inte i själva verket de flesta av oss egoister och ser på världen med själviska glasögon och är inte därför det *etiska* perspektivet (i motsats till det moraliska) det som dominerar oss, alltså det *personliga* värdeperspektivet?[5]

Jag tror inte det. Jag menar att de personliga värdena är de som vi känner den största filosofiska osäkerheten inför. Men vad handlar det personligt värdefulla om: att leva gott och att må bra, att göra rätt saker, att uppnå det man önskar sig eller något annat? Få människor har ett säkert svar på den frågan. Men jag tror att det finns en skillnad i den rena egoismen

[5] Jag gör inte i det som följer skillnad mellan de personliga värdena och livskvalitetsvärdena (eller livsvärdena).

som en drivkraft å ena sidan och vår moraliskhet och esteticism å den andra.

(1) Ett förhållningssätt kan vara ursprungligt i oss i den meningen att det är vår drivkraft och vår motivationsgrund om det så att säga får lov att vara ostört. I den meningen tror jag vi alla har ett självviskt perspektiv – vi är spontant attraherade av det som framstår som fördelaktigt för oss själv och spontant repellerade av det som verkar vara nackdelar. Så förhåller sig också barn till världen och förmodligen även djur. Men det här förhållningssättet är inte *tankedrivet*. Vi har inte lärt oss att tänka så på samma sätt som vi har lärt oss att tänka i moraliska eller estetiska begrepp. Vi tänker inte på det personliga perspektivet *som* något, vi kallar det inte för något som vi har lärt oss, åtminstone inte på samma sätt som vi har kategorier och benämningar för det moraliska (även om det går under andra beteckningar för oss) eller för det estetiska (som också vanligtvis går under andra beteckningar). Det personliga eller självviska perspektivet är i den meningen *konstitutionellt* medan de andra perspektiven (i synnerhet det moraliska) i mycket större utsträckning är *kulturellt*. Vår omgivning utvecklar och styr vår syn på moral och estetik och begränsar samtidigt vårt ursprungliga personliga perspektiv.

(2) Samtidigt som kulturen och den sociala gemenskapen begränsar den första nivåns ursprungliga personliga perspektiv menar jag att dessa är grundläggande för hur vi på ett mer aktivt sätt hanterar världen med vårt tänkande. Detta är den andra nivån av tänkande, det förhållningssätt till världen som verkligen är tankedrivet och ett resultat av begrepp och tänkesätt som till stor del har ett externt ursprung. Detta tänkande är medvetet begreppsligt och kategoriserande – vi ser på moralfrågorna *som* en speciell slags frågor, de *är* något för oss och det har de blivit som ett resultat av eget aktivt tänkande och begreppsanvändande, som från början kommit utifrån. Det är på denna nivå som vi klassificerar människor på moraliska grunder eller klassificerar städer på estetiska grunder. Det är inte bara så att vi medvetet attraheras av vissa människor för att de har vissa egenskaper utan vi tänker dessutom på dessa egenskaper som egenskaper av ett visst slag. Och det är inte så att vi bara dras till städer med vissa egenskaper, utan vi gör det för att vi är medveten om betydelsen av dessa egenskaper.

På den första nivån kan vi vara varse om vår dragning till det som framstår som fördelar för oss, men där handlar det främst om att det är själva attraktionen eller dragning som är drivkraften och som pekar ut för oss vad vi kan se som fördelaktigt för oss själva. Vi kan klassificera även på den nivå (alltså tänka i termer av ”fördelar”) men det är inte den klassifikationen eller det tänkandet som styr vårt förhållningssätt. På den andra nivån är det just det: klassifikationerna och det att vi tänker på egenskaper som egenskaper av ett visst slag är det primära.

Detta betyder inte att skillnaden mellan det personliga perspektivet å ena sidan och det moraliska och estetiska å den andra är absolut. Moralnormer kan som sagt implanteras i själva vår motivationsapparat så att de styr oss oberoende av våra begrepp och vårt tänkande och på samma sätt är det med estetiken – vi vänjer oss vid att vår omgivning ska se ut på ett visst sätt

och för många av oss är det den omgivningen vi dras till och så småningom upptäcker att vi ser som vacker. Men detta är så att säga bara en väg in i det begreppsliga moral- och estetiktänkandet. En annan väg in är undervisning och uppfostran och när vi väl har en moralisk och estetisk föreställningsvärld, oberoende av vilka vägar som lett oss dit, så är moral- och estetiktänkandet mer av ett *tänkande* än det självviska värdeperspektivet är – det personliga värdeperspektivet stannar oftast vid att vara just ett *perspektiv*. Det var aldrig mer från början och moraltänkandets funktion är i stor utsträckning både att förhindra att det blommar ut i ett regelrätt tänkande och helst också att krympa det som ett perspektiv.

(3) Skillnaden mellan den andra nivån och tredje nivån av tänkande handlar om en skillnad mellan tänkande och metatänkande. På den andra nivån tänker man termer av medvetna begrepp, ser man på människor som hyggliga personer och vackra människor, kan man förklara vilka egenskaper hos en person som ligger till grund för att man vill samarbeta med henne, kan man klargöra att en text är dålig för att den är torftig och startar alltför många meningar på samma sätt. Detta är alltså en tanke- och begreppsdriven process. Men det finns inget som säger att man också reflekterar över sitt tänkande. Det att man tänker medvetet betyder att man i en mening är medveten om sitt tänkande, men det betyder inte nödvändigtvis att man gör sitt egna medvetna tänkande till ett *objekt* för sitt eget tänkande. Jag kan medvetet tänka på en person som beundransvärd och en stad som vacker och jag kan också vara medveten om vilka egenskaper hos personen och staden som gör dem beundransvärda respektive vackra, men jag måste inte samtidigt tänka på att det är så jag tänker. Jag måste inte förstå att det finns andra sätt att tänka och andra sätt att förhålla sig till världen. Jag måste i och för sig förstå skillnaden mellan att basera sina omdömen på de och de egenskaperna och att basera dem på helt andra egenskaper för att det ska vara fråga om ett medvetet tänkande, men jag behöver aldrig tänka på möjligheten att basera mina omdömen på andra egenskaper som en reell *möjlighet*. För att jag ska kunna det måste jag alltså göra mig så pass medveten om det att jag också kan distansera mig från det.

Det vill säga: åtminstone distansera mig halvvägs i bemärkelsen att jag kan se mitt eget tänkande på avstånd som ett av flera möjliga tänkanden. I den här meningen tror jag att både vår moral och vår estetik är föremål för ett metatänkande: vi vet att andra människor och andra grupper bedömer människor på andra grunder än vad vi gör och vi är också medvetna om att andra människor och grupper har andra uppfattningar om vad som är vackert och fult. Ju större vår kontaktyta mot andra människor och kulturer är desto större är också denna medvetenhet. Men för de allra flesta människor stannar det vid en medvetenhet om att det egna synsättet är ett bland flera och går inte över till en medvetenhet om att det egna synsättet kan behöva rättfärdigas – det tas för givet som rätt och andra synsätt tas för givna som felaktiga.[6]

[6] Ett undantag från den regeln är studenter som läser historia, sociologi, antropologi, etnologi och i viss mån filosofi. Här gäller kulturrelativismen som nästintill en absolut sanning. Vad det beror på kan vi lämna därhän,

(4) På den fjärde nivån har man nästan distanserat sig fullt ut – närmare bestämt till ungefär tre fjärdedelar. Man är medveten om att ens moral eller ens skönhetsuppfattning är en bland flera möjliga, och dessutom att man inte kan ta den för given rakt av, utan att man måste rättfärdiga den. Men man sätter den inte på spel, utan man försöker just rättfärdiga den.

(5) Fullt ut har man distanserat sig på den femte *kritiska* nivån, där man också undersöker sina egna uppfattningar. På denna nivå är man inte bunden av sina egna föreställningar, åtminstone inte dem som man sätter på spel. Jag tror att det är vanligare att man sätter sina uppfattningar om vad som är ett gott liv på spel än både sina uppfattningar om vad som är rätt att göra (med hänsyn till andra) och vad som är vackert – den existentiella osäkerheten om livets värde och hur man ska förstå det värdet har en mer central roll i våra *kriser* än både moralen och estetiken.[7] Det kan vara så att denna tro är en övergeneralisering från mina egna erfarenheter, men jag vill gärna tro att det åtminstone också är något annat, nämligen den bästa förklaringen till att inte bara jag men även de flesta andra har det som de har det och lever sina liv på det sätt som de gör. Den femte nivåns existentiella osäkerhet förklarar våra upplevelser av livet.

Alltså (1) är ett förhållningssätt som knappast kan betecknas som tänkande utan som snarare är ett slags ursprunglig drivkraft som verkar i oss när vi *inte* låter oss påverkas av annat tänkande. På denna nivå ligger, tror jag, normalt sett vår självviskhet. Denna självviskhet eller egoism är oftast inte tankedriven (och aldrig tankedriven på denna nivå) utan snarare spontan och känsloburen, och den kan därför knappast räknas som en del av etiken som värdegrupp. Det här är över huvud taget inte ett *kognitivt* värdeperspektiv. (2) Nästa nivå är kognitiv och begreppslig. Vi använder oss av både moraliska och estetiska begrepp när vi hanterar världen och vi kan göra det mer eller mindre självmedvetet. (3) På den tredje nivån är jag medveten om att jag tänker i moraliska och estetiska begrepp och jag förstår också att det sätt jag bildar dessa begrepp på är ett av flera möjliga. (4) På den fjärde nivån försöker jag rättfärdiga min begreppsbildning och (5) på den femte ifrågasätter jag den och sätter mina värdeuppfattningar på spel.

Så till min sociologiska gissning: det personliga värdeperspektivet är företrädesvis representerat på de extrema nivåerna, det vill säga antingen som en tämligen primitiv drivkraft eller som ett fullfjädrat ifrågasättande. Estetik- och moraltänkandet dominerar på nivåerna (2)–(3) och förmodligen dominerar estetiken stort. På den fjärde nivån härskar, som jag ser det, moralen.

## Värdegruppernas logik

Förra sektionen berörde främst de tre allmänna värdegruppernas (-kategoriernas, -områdenas)

---

men poängen är bara att jag inte tror att en sådan relativistisk syn, åtminstone inte på moral, är lika utbredd bland alla människor.

[7] Än en gång: jag håller inte för osannolikt att de *allra* djupaste personliga kriserna är moraliska.

sociologi och inte deras inbördes eller relativa logik och karakteristik. Ett påstående som ofta görs, inte minst inom moralfilosofin, är att moralen som värdegrupp är *överordnad* de två andra värdegrupperna.[8] Detta betyder att om det skulle uppstå en konflikt mellan ett moraliskt värde och ett etiskt eller estetisk värde så har det moraliska företräde. Moralen sägs vara den dominerande eller den viktigaste värdegruppen. Denna egenskap menar R. M. Hare finns med i själva vår förståelse av vad ett moralomdöme är – det är definitoriskt ett omdöme som har denna dominerande ställning. Detta betyder inte bara, säger Hare, att vi faktiskt handlar utifrån denna typ av omdömen utan att vi tror att vi *bör* göra det. Om det uppstår en konflikt mellan två värderingar, till exempel en moralisk och en estetisk, så bör den senare ge vika för den förra. Hare illustrerar detta på följande sätt:

> … suppose that I have in my room in my College a scarlet sofa, and that my wife gives me for my birthday a magenta cushion to go on it; and suppose that I am, so far as aesthetics go, vehemently of the opinion that one ought not to juxtapose scarlet and magenta. I may nevertheless think that I ought to keep the cushion on the sofa; because I may think, so far as morals go, that one ought not to hurt the feelings of, or lie to, one's wife (1963, s. 168).

Det är inte svårt att på samma sätt fundera ut liknande exempel där det uppstår en konflikt mellan moralen och etiken, säg om jag har fått en handstickad tröja av min fru, som jag inte utseendemässigt har något emot (tröjan alltså) men som är lite för trång och stickig. Ska jag trots detta ha den på mig för att inte såra hennes känslor? Ja, även här kan jag förstås tänka att jag moraliskt sett bör offra min personliga bekvämlighet åtminstone ibland för att glädja min fru.

Men frågan är bara hur man ska tolka detta. För så som Hare formulerar sig tänker vi alltså att vi moraliskt sett bör handla enligt vad vi uppfattar som det moraliskt riktiga. Men betyder inte detta bara att det att det är så här vi vanligtvis tänker och kanske också handlar? Det tycks fullt möjligt att tänka sig en människa som menar att *estetiskt sett* bör man *inte* använda den lila kudden till den scharlakansröda soffan och som är beredd att betala det moraliska priset som ligger i att frun känner sig sårad av att han stoppat undan kudden i garderoben. Det tycks också möjligt att man låter de personliga värdena köra över de moraliska och menar att man ska tänka på sig själv och sin egen trivsel och inte släpa med sig en massa kläder och prydnadssaker genom livet som man fått av människor man tycker om men vars gåvor man inte tycker om.

Och detta är inte bara logiskt möjliga ståndpunkter utan ståndpunkter som man gett uttryck för i historien. Kanske är det en myt, men det sägs att den romerska kejsaren Heliogabalus lät

[8] Jag gör det enkelt för mig när jag tänker på tre huvudsakliga värdegrupper: den etiska övergruppen, som innehåller så väl livskvalitetsvärdena (livsvärdena) som de moraliska värdena, och den estetiska värdegruppen. Om det finns andra grupper går jag inte in på, exempelvis om det finns rationalitetsvärden, kunskapsvärden etc, som inte ryms inom de tre grupper jag diskuterar. (I en senare not spekulerar jag om det möjligen är så att det finns rationalitetsnormer utan att det finns rationalitetsvärden.) Men jag tänker mig att de tre nämnda grupperna är de större grupperna. Under alla omständigheter är det förhållandet mellan dem som upptar mitt intresse i denna text.

halshugga kristna på gräsmattor bara därför att han ansåg att det röda blodet stod sig vackert mot det gröna gräset.[9] Det är inte alls konstigt att tänka sig att Heliogabalus mycket väl var medveten om att *moraliskt sett* borde man inte göra på det här sättet men att han struntade i moralen och menade att det viktiga i stället var vad som var rätt *estetiskt sett*. Och är det någon avgörande skillnad mellan synsättet att man moraliskt sett inte bör låter estetiken köra över moralen och att man estetiskt sett inte bör låta moralen köra över estetiken?

Samma frågeställning kan man göra när moralen står mot etiken. Trasymakos i Platons dialog *Staten* argumenterar för orättrådigheten och mot rättrådigheten eller moralen, inte för att moralen kommer i konflikt med estetiken utan för att en människa blir lyckligare av att inte bry sig om att försöka vara rättrådig. Trasymakos säger:

> Ty människorna smäda orättrådigheten, ej därför att de frukta att begå den, utan därför att de frukta att bli offer för den. Och därför, Sokrates, är orättrådigheten, om den blott drives i tillräckligt stor skala, starkare friare och mäktigare än rättrådigheten. Och som jag från början yttrade, rättvisan är det som gagnar den starkare, under det att var och en har för egen del gagn och fördel av det orätta (1984, s. 36).

Jag har förstått detta som att Trasymakos menar att moralen är ett instrument i händerna på makten för att hålla nere och kuva folket (vilket är ungefär samma syn på moralen som Marx hade). Folkets strävan efter moraliska värden som till exempel rättvisa gynnar bara den som har makten över dem. Lyckan ligger i stället i att göra orätt, i att stjäla och bedra och förtrycka människor. Idealet är envåldshärskaren som inte som en småtjuv ägnar sig åt att ta småbitar då och då av andras egendom utan tar allt i ett enda slag – ”hemligen eller med våld, utan att göra åtskillnad på vad som är heligt eller profant, enskilt eller allmänt”. Paradoxalt nog, menar Trasymakos, uppfattar omvärlden den som begår brott i det enskilda fallet som skurk medan den som ”ej blott bemäktigar sig sina medborgares egendom utan även gör dem själva till slavar” (1984, s. 36), alltså envåldshärskaren, ses som en hjälte och en lycklig och välsignad människa!

Det tycks alltså inte finnas någon avgörande logisk skillnad mellan värdegrupperna när det gäller vilken av dem som har den yttersta auktoriteten: esteten kan utan att säga mot sig själv hävda att moraliskt sett är ett visst beteende förkastligt men att det har en estetisk legitimitet och därför rättfärdigar beteendet. Esteten kan också utan motsägelse välja det estetiska alternativet trots att han menar att det skadar honom själv. På samma sätt kan egoisten välja bort både det moraliska och det estetiska perspektivet för att i stället välja det som gör hans eget liv till ett bättre liv. Det verkar alltså inte omedelbart finnas något i moralvärdena som ger den en särställning i förhållande till de andra värdegrupperna.

Om detta stämmer bör man alltså inte förstå moralen som att den föreskriver vad som

[9] Denna uppgift om Heliogabalus nämns *inte* i Edward Gibbons *Romerska rikets nedgång och fall*. Myt eller ej så gick det honom själv illa på slutet. Han mördades och ”hans lemlästade kropp släpades genom stadens gator och slängdes i Tibern, säger Gibbon (1977, s. 147).

allmänt och med allt taget i beaktande är rätt att göra, det vill säga att den så att säga summerar alla skäl för och emot en handling. Den summerar de *moraliska* skälen på samma sätt som livskvalitetsetiken summerar de personliga eller prudentiella skälen och estetiken de estetiska skälen.

Men detta gäller alltså logiken eller det begreppsliga. Det finns ett logiskt eller begreppsligt utrymme att förneka moralens överhöghet. Vi förstår eller tror oss förstå vad en person *menar* när hon hävdar att hon hellre gör det som det finns estetiska skäl för än det som det finns moraliska skäl för. Det är möjligt att tänka sig att den som säger så verkligen menar att det *finns* sådana moraliska skäl, snarare än att hon är ute efter att bara beskriva *andras* uppfattningar om vad det finns moraliska skäl för.

Detta att vi tror oss förstå vad någon menar som hävdar att moralen inte har överhöghet kan aldrig vara en säker kunskapskälla till de begreppsliga sanningarna, dels eftersom man kan fråga sig hur absoluta dessa sanningar är ,dels eftersom man kan ha fel i sin tro.

När det gäller den första frågan kan man hävda att det inte finns några skarpa gränser mellan begreppens logik och deras sociologi, det vill säga hur de används av människor. Den användning som vi är vana vid sätter så att säga normen för vad vi kommer att uppleva som en konstig användning. Om alla ser på moralen som den överordnade värdegruppen och om vi aldrig träffat på något undantag från den regeln (och alltså inte hört talas om vare sig Heliogabalus eller Oscar Wilde) så *kommer* vi att uppleva det som konstigt när någon säger att hon inte betraktar de moraliska skälen som utslagsgivande.

Man kan mena att det är en sak att inte förstå vad någon säger och en annan att tycka att det låter konstigt. Det hör nästan till undantagen att det finns klart nödvändiga villkor som måste vara uppfyllda för att man ska kunna använda en term eller ett begrepp på ett begripligt sätt, och det hör definitivt till undantagen – om det ens finns några exempel över huvud taget – att det finns en klar och odiskutabel uppsättning av nödvändiga *och* tillräckliga villkor för ett begrepp, om det inte handlar om ett tekniskt begrepp. Att något måste ha en färg för att vara rött i en bokstavlig bemärkelse hör definitivt till logiken i begreppet röd, och att en kvadrat har fyra hörn och lika långa sidor, och att en änka är en kvinna (fast skulle det inte också kunna vara en flicka, om någon gifter sig i Indien som tolvåring och mannen dör efter ett halvår?).

Men det finns inte många begrepp med absoluta nödvändiga villkor på det här sättet, åtminstone inte så många som vi kanske tror. Ett tåg måste inte gå på räls eller bestå av flera enheter kopplade efter varandra, en religiös människa måste inte tro på gud, en sjuksköterska måste inte vara kvinna, och så vidare. Det låter lite konstigt att tala om tåg som inte går på räls eller om manliga (det vill säga män som är) sjuksköterskor, men vi förstår det.[10] Det finns

[10] Man kan frestas tro att den som tänker att en kvadrat har olika långa sidor alls inte vet vad vi talar om när vi använder begreppet och att den som inte vet att en änka har kvinnligt kön totalt saknar insikt i änkebegreppet. Men det är en förhastad slutsats. Den som inte tror att en kvadrat måste vara liksidig kan ändå veta att det rör sig om en geometrisk figur och om personen dessutom tänker att kvadraten *nästan* har lika långa sidor så vet den ju

alltså utrymme att *diskutera* vad som egentligen är ett nödvändigt villkor för att man ska kunna använda ett begrepp på ett korrekt sätt. Det finns förmodligen få absoluta eller distinkta begreppsliga sanningar. Att det låter konstigt att säga att det finns en moral som man ansluter sig till men som man underordnar estetiken är därför vanskligt att använda som ett kriterium på om man kan säga det – om moralens överordning ingår i begreppets logik så ingår den i alla fall inte i dess hårda begreppskärna.

Anta då att vi säger att överordningen inte är det mest centrala logiska villkoret i moralbegreppet men att det ändå ingår i villkorslistan, det vill säga det är inget absolut och odiskutabelt nödvändigt villkor, men lika fullt är det ett villkor och en logisk sanning om moralbegreppet. Detta tycks förutsätta att man kan resonera sig fram i begreppsfrågor. Exakt hur dessa resonemang ser ut behöver vi inte gå in på, men inget hindrar att vi tänker oss att det ingår så väl stipulativa som empiriska element i dem, vilket förstås ytterligare undergräver konstighetskriteriet som en kunskapskälla. Vi kan tycka att det låter konstigt att tala om däggdjur som inte föder levande ungar, men ändå finns det de som inte gör det (dvs. för vilka det normala är att inte göra det). Vi kan också tycka att det inte låter konstigt att tänka sig ett däggdjur som är växelvarmt, trots att det inte finns några sådana däggdjur och trots att det enligt biologer är essentiellt för vad det är att vara ett däggdjur, och så vidare.

Tror vi att alla däggdjur måste föda levande ungar för att vara däggdjur, så låter det konstigt att tala om ett däggdjur som faktiskt inte gör det. På samma sätt är det många av oss som tycker att det låter konstigt att tala om valarna som däggdjur eftersom vi felaktigt tror att de är fiskar.

Att det låter konstigt att tala om en moral som är underordnad estetiken kan alltså bero på vad vi har för förväntningar på de människor som uttalar sig seriöst i moralfrågor och dessa förväntningar i sin tur kan bero hur människor normalt sett ser på, i det här fallet, moralen och estetiken. För de allra flesta människor är moralen mer eller mindre självklart överordnad estetiken i den betydelsen att de anser att de moraliska skälen för en handling kanske inte definitoriskt men i någon faktisk mening väger tyngre än de estetiska och de personliga, även när vi av olika anledningar, där viljesvagheten brukar vara en av dem, inte agerar utifrån dessa moraliska skäl.

### Implikatur

Paul Grice har myntat termen ”implikatur” för vad som *antyds* av ett yttrande även om det inte i strikt bemärkelse *följer* av det. Implikaturen har alltså med yttrandets eller termens pragmatik att göra snarare än dess logik – den hör att göra med hur ett yttrande *fungerar* för oss snarare än vad man på formella grunder kan härleda från det. Om jag säger att NN hade

---

ungefär hur kvadraten ser ut. Och den som inte tror att änkan måste vara en kvinna, kan ju ändå veta att det handlar om någon som varit gift och vars partner gått bort. Hon kan till och med tro att den döda partnern måste vara en man och då kommer hon ju rätt nära sanningen. Den begreppsliga kunskapen är alltså inte absolut ens när vi talar om begrepp med absoluta nödvändiga villkor.

ett gräl med sin chef och sen blev avskedad så antyder den utsagan starkt att det finns ett orsakssamband mellan grälet och avskedandet och närmre bestämt att chefen avskedade NN för att NN grälat med honom. En implikatur ger oss pragmatiska skäl att dra vissa slutsatser så vida inte det större sammanhanget på något sätt annullerar dessa skäl. Om jag fortsätter att berätta att NN var inblandad i färre bråk med chefen än vad övriga anställda var men att NN blev påkommen med att stjäla av sina medanställda strax före avskedandet, så skulle det *upphäva* de pragmatiska skälen att tro att det var grälet som var orsaken. Den längre beskrivningen antyder snarare ett orsakssamband mellan stölden och avskedandet. Men även detta är förstås bara ett antydande. En antydan kan alltså upphävas av den vidare kontexten antingen därför att den innehåller en annan antydan eller därför att den explicit förnekar den.

Om man beskriver en tidsföljd mellan två påståenden på det här sättet antyder man att det finns ett orsakssamband. Man kan säga att det finns en regel eller en maxim som säger att man inte placerar påståenden på det här sättet om man inte vill att den som lyssnar ska tro att det finns ett sådant orsakssamband. Det finns en hel rad sådana här maximer. En annan är att det man nämner på något sätt ska avvika från det normala. Om jag säger att jag inte ätit några kakor efter lunchen i dag, antyder jag att det inte hör till ovanligheterna att jag äter kakor efter lunch.

Men återigen – om moralens överordning följer av moralomdömenas logik eller deras pragmatik finns det vad jag vet inget säkert test för att ta reda på. Facktermers och fackbegrepps definitioner kan man i många fall slå upp, vilket till exempel gäller för begreppet däggdjur (och det är också ganska uppenbart att när vi till vardags talar om däggdjur tänker vi oss att vi talar om samma klass av djur som biologerna gör när de använder begreppet). Men utmärkande för de begrepp som är filosofiskt intressanta – vilket förstås gäller för moral-, livskvalitets- och skönhetsbegreppet – är att det *inte* finns någon konsensus om dessa begrepp. Filosoferandet om dem handlar i stor utsträckning om att hitta en acceptabel definition av dem. Ingen filosofisk uppslagsboksförfattare skulle slå fast ett bestämt innehåll i moralbegreppet som anger vad moral *är* för något. Och ingen seriös estetiker skulle ge sken av att vi vet vad skönheter är. Man ger i stället exempel på vad begreppen kan användas om och på sin höjd redovisar man olika uppfattningar om vilket mer exakt innehåll begreppen kan ha.

### Olika betydelser av moralens överordning

Låt oss bortse från det. Om moralens överordning följer logiskt eller pragmatiskt kan man ha olika åsikter om. Det kan ändå vara intressant att fråga sig vad överordningen innebär när vi är överens om att den råder. Med andra ord, om de moraliska skälen[11] ska betraktas som överordnade de andra moralgruppernas skäl, vad betyder denna överordning mer precist? Låt oss börja med att applicera den frågeställningen på skillnaden mellan moralen och estetiken

[11] Jag är osofistikerad och gör ingen åtskillnad mellan skäl, värden och normer i den här diskussionen.

(med antagandet förstås att vi ser en skillnad mellan de värdegrupperna som inte bara består i att den ena är överordnad den andra) och låt oss också utgå från att överordningen har att göra med en värdeskillnad mellan moralen och estetiken, det vill säga en skillnad i hur dåligt det är att det ena eller det andra blir fallet.

Om vi antar att moralvärdenas överordnade ställning över de estetiska värdena innebär att de olika gruppernas värde kan jämföras, vilket verkar vara ett rimligt antagande, och att de moraliska värdena vid en sådan jämförelse väger tyngre än de estetiska, så är frågan hur pass mycket tyngre de väger (eller bör väga). Här tycks det finnas två grundalternativ, antingen (1) att de väger *oändligt* mycket mera, det vill säga att ingen mängd estetiskt värde kan uppväga ett moraliskt värde, eller (2) att de väger *ändligt* mycket mera, vilket betyder att man kan tänka sig att en större mängd av något estetiskt värdefullt kan uppväga en mindre mängd av något moraliskt värdefullt.[12]

Det första alternativet verkar inte speciellt rimligt eftersom det skulle innebära att om vi står inför ett handlingsval mellan att offra en liten mängd av något moraliskt värdefullt för att rädda en väldigt mycket större mängd av något estetiskt värdefullt, det vill säga om vi skulle kunna åstadkomma ett resultat med ett mycket högt estetiskt värde genom att göra en mindre moralisk förseelse, så är det under alla omständigheter förbjudet att göra det – oberoende av hur stort det estetiska värdet och hur litet det moraliska värdet är. Anta till exempel att man engagerar sig så starkt i projektet att rädda en vacker naturskog från att exploateras av ett grundbolag att man någon enstaka gång försummar sina förpliktelser som förälder (man hämtar sitt barn fem minuter över fyra på förskolan trots att man lovat att komma fyra prick).

Är det mer värdefullt att göra det som moralen kräver i den här situationen än att göra det som krävs för att rädda mycket stora skönhetsvärden, om vi antar att de här värdena verkligen är distinkta? Eller anta att vi av någon anledning skulle ha kunnat förhindra förstörelsen av Buddha statyerna i Bamian genom att stjäla en mindre summa pengar av en oskyldig men inte speciellt fattig person? Hade det allt taget i beaktande varit fel att stjäla? Eller, för att ta ännu ett exempel, anta att det brinner på Louvren och enda sättet att rädda *Mona Lisa* är att tvinga sig till en vattenflaska som en äldre man av någon, men av allt att döma inte livsviktig, anledning vägrar att lämna från sig?

Problemet med den här typen av exempel är förstås hur man håller de estetiska skälen avgränsade från de moraliska. I alla dessa fall kan man hävda att de går in i varandra eftersom det kommer att få moraliska konsekvenser om skönhetsvärdena försvinner. Framtida generationer kommer inte att kunna glädjas över dem och den samtida generationen kommer att sörja deras försvinnande, så som jag misstänker att många av oss känner beklämning inför förstörelsen av Buddhastatyerna. Och oavsett om man är konsekvensetiker eller ej är detta antagligen konsekvenser som man betraktar som moraliskt relevanta.

För att eliminera det problemet kan man tvingas göra vissa tillägg: Anta att man har skäl

[12] För en inträngande analys av värdejämförelser se Henrik Andersson (2017).

att tro att det visserligen är så att många människor beklagar och i framtiden kommer att beklaga förstörelsen av Buddhastatyerna men att också många människor av allt att döma nu och i framtiden gläds och kommer att glädjas åt att man har undanröjt ett objekt för avgudadyrkan (vilket var talibanernas främsta motiv för att förstöra dem när de ansåg att UNESCO på 1990-talet la pengar på att renovera dem, pengar som skulle kunna ha gjort bättre nytta på annat håll). Eller anta att man är ägare till en tavla som man själv som konstexpert tror sig veta vara är en äkta da Vinci men som övriga konstvärlden av någon anledning är skeptisk till och därför inte heller intresserad av?

Eller om man inte gillar konstruerade exempel kan man ta ett verkligt. Forskare fann för några år sedan en tidigare gömd sötvattensjö under det tre kilometer tjocka istäcket på Antarktis, som levt sitt eget liv isolerad från den övriga världens olika ekosystem i kanske så länge som tjugo miljoner år. Man har därför skäl att tro att det har utvecklats unika (om än kanske inte så värst avancerade) livsformer i sjön, som fått namnet Vostoksjön. Det hade varit en smal sak att undersöka dessa livsformer genom att borra i isen och sänka ner en kamera. Men kruxet har varit att man med den borrteknik som fanns tillgänglig vid tiden för upptäckten (som var beroende av användningen av borrvätska) inte kunde garantera att livsmiljön förblev opåverkad. Det var inte för att man trodde att en sådan påverkan skulle spela någon egentlig roll för ekosystemet i sjön – för dess funktion och för existensen av livsformerna där – men den skulle göra att miljön inte längre var fullkomligt unik.

Så som forskarna beskrev problemet verkade det främst vara av estetiska skäl[13] som alla var överens om att satsa pengar på att ta fram en borrteknik utan miljöpåverkan. Det handlade varken om framtida forskningsresultat eller annan nyttoanvändning av miljön utan enbart om att människan för en gångs skull inte skulle ta sig rätten att klampa in och sätta sina spår i en miljö som är fullständigt opåverkad av människor. Det unika understryks också av det faktum att det kanske är det allra sista exemplet på det här slaget opåverkad miljö i världen.

De resurser man lagt ner på att utveckla den nya borrtekniken skulle förstås kunna användas på annat håll i samhället där de skulle göra bättre nytta. Därför är det ur ett strikt moraliskt perspektiv tveksamt om det var rätt att satsa resurserna på borrtekniken i stället för att använda en teknik som redan fanns.

Och observera att det heller inte spelar någon roll ifall det eventuellt råder ett asymmetriskt sannolikhetsförhållande mellan de båda värdena om det är så att det ena av dem verkligen väger oändligt mycket tyngre än det andra. För anta att det finns en liten risk att ett mindre moraliskt värde går till spillo om man satsar pengar på att utveckla tekniken medan det finns en stor risk eller kanske till och med är uppenbart att ett väsentligt estetiskt värde kommer att gå förlorat om man avstår från att göra det. Om ett värde väger oändligt mycket mera än ett

[13] Även om man benämnt det som ”etiska skäl” och gjort jämförelsen med att skicka ut atomsopor i rymden – ”Vi gör helt enkelt inte så; *vi smutsar inte ner* även om ingen kommer till skada”, har man menat (*Vetandets värld*, P1, 2010-07-29. Detta liknar ett estetiskt skäl.

annat så får man inte ens ta en mikroskopiskt liten risk att förstöra en mikroskopiskt liten kvantitet av det överordnade värdet för att rädda en oändlig mängd av det underordnade värdet.

Man skulle kunna kvalificera alternativ (1) och säga att det inte räcker att tala om sannolikhet och kvantitet när man beskriver ett värde. Man måste också ta hänsyn till att de olika grupperna kan innehålla olika slags värden, med högre eller lägre dignitet. Smärta har ett negativt moraliskt värde och i en mening kan man kvantifiera de flesta smärtupplevelser – de har en viss intensitet och en viss varaktighet (och finns hos ett visst antal människor). På samma sätt man kan lite förenklat säga att en skönhetsupplevelse har intensitet och varaktighet (även om skönhetsvärdet kanske inte ligger i upplevelsen).

Man skulle dessutom kunna tala om en dignitetsdimension både hos smärtan och skönhetsupplevelsen. Smärtan av att förlora ett barn är oberoende av intensitet av ett allvarligare slag än smärtan av att ens favoritlag förlorat en viktig fotbollsmatch. Hur chockad man än är över matchförlusten och hur länge chocken än sitter i, så kan den inte jämföras med en motsvarande kvantitet av smärtan över att ha förlorat ett barn – den senare smärtan är mer negativt värdefull än den förra eftersom den har en högre dignitet. Man kan också ta mindre extrema exempel på detta: tanken på att man förlorat en större summa pengar på en pokermatch kan vara lika intensiv och efterhängsen som smärtan vid tanken på att man svikit en människa som älskar en kan vara, men den senare har högre (negativ) kvalitet, dignitet eller betydelsegrad.

På motsvarande sätt kan man också lägga en kvalitetsaspekt på skönhetsupplevelser och på det som ger upphov till skönhetsupplevelser. Ett kärleksförhållande som tagit slut kan upplevas som bitterljuvt och vackert när man tänker tillbaka på det. Men jag har också skönhetsupplevelser när jag tänker tillbaka på sommaren med min första moped som jag köpte för 30 kronor när jag var 13 och som jag körde fram och tillbaka på en liten skogsväg en hel sommar. Intensiteten i skönhetsupplevelserna kan vara ungefär den samma.

Ett annat exempel: att se bilder på Örnnebulosan eller Sombrero-galaxen tagna från Hubbleteleskopet är gripande och ger mig en stark skönhetsupplevelse (även om jag vet att de är färglagda). Att lyssna på Snoddas version av ”Jag väntar…” på min gamla radiogrammofon är också gripande och ger mig starka skönhetsupplevelser. Och jag ser inte omedelbart att det skulle vara någon större skillnad i dessa upplevelsers totala intensitet. Men det finns möjligen en skillnad i deras dignitet.

Exakt vad denna dignitet eller kvalitet hos det värdefulla är kan man diskutera. Det finns som jag ser det åtminstone tre alternativ.

(a) Å ena sidan kan det handla om en rent objektiv relation. Värden *av ett visst slag* är mer betydelsefulla oberoende av om de upplevs som det eller ej. Den som placerar smärtan av en förlorad fotbollsmatch i en viktigare kategori än smärtan av att förlora ett barn har helt enkelt

fel – vissa värden är mer betydelsefulla vad vi än tror om det och hur omöjligt det än är för oss att förstå det.

(b) Å andra sidan kan det också handla om att vissa värdefulla upplevelser både har ett objektivt och ett subjektivt djup, och att det objektiva djupet speglas i det subjektiva. Skönhetsupplevelser känns på ett visst sätt på grund av att de har en högre dignitet, vilket inte måste betyda att man alltid förstår att den speciella känslan också avspeglar något speciellt värdefullt. Man kan ha en känsla *av* något utan att förstå att det är en känsla *av något värdefullt*. Den som upplevt både det värdefulla och det mindre värdefulla kan kanske *i efterhand* se värdeskillnaderna när hon jämför upplevelserna, ungefär som jag tänker mig att en människa när hon levt ett långt liv och ser tillbaka på sina upplevelser också ser vilka av dem som varit mer värdefulla. Och det ser hon alltså när hon jämför det rent subjektiva i upplevelserna, det vill säga hur de har känts för henne.

(c) Man kan också tänka sig att djupet i en upplevelse är både objektivt och subjektivt och att det objektiva värdet av upplevelsen snarare grundar sig på en subjektiv upplevelse av djup och kvalitet. Upplevelsen har alltså ett objektivt värde därför att det är en subjektiv upplevelse av ett visst slag, nämligen för att den har en djupdimension utöver de traditionella kvantitetsdimensionerna som rör intensitet och varaktighet. Det skulle kunna vara så i de flesta av de exempel jag tagit, eftersom jag tycker mig uppleva dem som olika djupa. En förlust av pengar hur stark och plågsam den än är har inte samma djup för mig som den smärta jag känner när jag förstår att jag svikit någon som trott på mig.

Och nu alltså till förslaget. Man skulle kunna hävda att moraliska värden av en högre dignitet väger tyngre än även en oändlig mängd av ett estetiskt värde av motsvarande eller lägre dignitet, men att ett estetiskt värde av en högre dignitet kan väga tyngre än ett moraliskt värde av en lägre dignitet.[14] Detta skulle kunna stämma med en del av våra spontana upplevelser i samband med de mer eller mindre verklighetsbaserade tankeexperiment som vi sett på. Förlusten av Buddhastatyerna i Bamian är alltså värre än det moraliskt negativa i att försumma sina förpliktelser som förälder. Om den estetiska förlusten är oändligt eller bara ändligt värre kan diskuteras. Jag skulle tro att den bara är ändligt värre, eftersom vi förmodligen skulle offra statyerna om det av någon anledning vore enda sättet att förhindra att alla män för all framtid skulle försumma sina förpliktelser som föräldrar.

Men stämmer förslaget med våra spontana upplevelser? Det är tveksamt eller till och med tämligen säkert inte så, eftersom det skulle betyda att även en mikroskopiskt liten risk att vålla en moralisk skada av högre dignitet är värre än den högsta sannolikheten att vålla en oändlig mängd estetisk skada av en lägre dignitet. Vore det fel att utföra en handling som med mycket liten sannolikhet – mindre än att man själv ska bli dödad av blixten exakt klockan 10:03 den

[14] Förslaget förutsätter förstås att det går att jämföra dignitetsskalorna mellan de olika dimensionerna (inte värdemässigt men dignitetsmässigt), så att det finns en gemensam dignitetsskala för de olika värdegrupperna: det moraliska värdets högsta dignitet kan på något sätt jämföras med det estetiska värdets högsta dignitet, och så vidare.

10:e mars samma år som man fyller 103 – kan leda till att en människa blir svårt skadad om den skulle kunna förhindra att flera tusen hittills okända och tämligen oansenliga insektsarter utrotas från en hotad regnskog på Borneo (jag antar att det estetiska värdet av en oansenlig och okänd insektsart inte har så värst hög dignitet och att vi därför kanske inte skulle ta en stor risk att rädda den från utrotning till priset av att åsamka en människa ansenlig skada)?

Jag tror helt säkert att vi tar betydligt större risker för den här typen av estetiska värden och att vi accepterar det som rimligt: gamla ruttna träd sparas i dag på avverkningar för insekters och fåglars skull. Det (indirekta) estetiska värde som vart och ett av dessa träd och högstubbar tillför världen är tämligen blygsamt, men det går inte att komma ifrån att det finns en liten risk att till exempel ett bortsprunget barn ska förirra sig ut på ett sådant hygge en blåsig dag och hamna under trädet. Det är svårt att hävda att den risken skulle vara försumbar, den är förmodligen betydligt högre än den risk som jag kalkylerade med i den förra paragrafen.

Man skulle behöva kvalificera ytterligare och ett förslag kan vara att man hävdar att ett säkert eller högst sannolikt utfall för ett moraliskt värde uppväger hur stor mängd som helst av ett estetiskt värde av samma (det vill säga motsvarande) eller av en lägre dignitet. Vi skulle kanske inte ta en uppenbar risk att skada en människa för att rädda en millimeterstor oansenlig och hittills okänd insektsart och vi skulle kanske inte ens ta den risken för att förhindra ett antal sådana insektsarter från att utrotas. Men ett antal oansenliga insektsarter kan ju trots allt ses som en ändlig kvantitet av ett estetiskt värde och hur skulle vi tänka om vi ökade på kvantiteten så mycket att den blev ofantlig (till exempel om handlingen skulle rädda alla oansenliga inte bara insektsarter utan även växtarter nu och för all överskådlig framtid)? Det skulle, menar jag, åtminstone inte vara uppenbart fel att föredra den mycket stora mängden estetiskt värde,[15] åtminstone om det är säkert eller högst sannolikt, framför den mycket mindre men ansenliga mängden moraliskt värde som består i att man förorsakar en ansenlig skada.

[15] Man kan förstås diskutera om det verkligen handlar om något stort estetiskt värde här. Problemet med den här typen av ekologiska exempel är att vi också tänker oss att även oansenliga arter i insektsvärlden kan ha ett ekologiskt nyttovärde som det inte är omöjligt att tänka sig att man kan växla både till ett moraliskt och ett etiskt värde. Det är inte omöjligt att tänka sig att dessa insekter antingen i sig eller på grund av att de har betydelse för vissa växtarters överlevnad kan behövas inom medicinen i en framtid, till exempel inom trauma- och akutsjukvården för att förhindra att misshandel utvecklas till dråp eller mord, vilket förstås kommer att göra en värdeskillnad både när det gäller moral och livskvalitet. Men detta får man försöka tänka bort. Vi får alltså tänka oss att det handlar om alla de oansenliga insekts- och växtarter som med all sannolikhet inte spelar någon väsentlig nyttoroll (vilket i och för sig kan vara svårt) och ställa frågan om deras estetiska värde. Många skulle säkert inte bry sig estetiskt, men hur informerad är en sådan attityd? Min erfarenhet är att det trots allt är ganska lätt att få människor att upptäcka skönhetsvärdena även bland de ”oansenliga” arterna till exempel inom insektsvärlden. De flesta insekter upplevs som oansenliga för att vi helt enkelt ser dem på avstånd, om vi över huvud taget ser dem, och därför inte ser hur de egentligen ser ut. Det är lätt även för den insektsointresserade att beröras av att bläddra i *Nationalnyckeln*, exempelvis i den tjocka volymen som omfattar samtliga nordiska arter av käkmalar och säckspinnare – oansenliga och tämligen lika på håll men små estetiska underverk med förbluffande stor variationsrikedom på nära håll, för att inte tala om de små stövsländorna med sina vackert tecknade bakkroppar som man kan studera genom att lägga ett lakan under ett äppleträd och skaka lite på grenarna och sen använda luppen.

Vi kan försöka kvalificera ännu mer och säga att det finns moraliska och estetiska värden som är sådana att ingen mängd av dessa estetiska värden skulle kunna uppväga förlusten av något av dessa moraliska värden, nämligen om vi tänker oss att det moraliska värdet befinner sig på en *väsentligt* högre nivå än det estetiska (vi utgår också från säkra eller åtminstone sannolika värden).

Det är alltid svårt att hitta rimliga exempel för att testa den här typen av principer, men kanske skulle man kunna säga att det finns triviala eller åtminstone mindre betydelsefulla estetiska värden, återigen till exempel fortlevnaden av en tämligen oansenlig insektsart, som är sådana att ingen mängd av dessa värden kan uppväga det moraliska (negativa) värdet av att tortera och förgripa sig på ett barn.[16]

Detta låter inte osannolikt. Det är ett faktum att insektarter har dött ut till följd av miljöförändringar och vi kan beklaga att det alltså (förmodligen dagligen) förekommer att oansenliga insektsarter försvinner från jorden, men är vi inte mer benägna att beklaga och sörja att barn (förmodligen dagligen) blir utsatta för övergrepp? Känner vi inte spontant att det är värre att ett av dessa barn plågas än att en av dessa insektsarter försvinner, allt annat lika?

Problemet är att även om det skulle vara så kan man inte utan vidare kan ta detta som intäkt för moralvärdenas överordnade ställning, eftersom man dels kan argumentera för att (a) vi hittar samma fenomen inom de andra värdegrupperna, eller åtminstone inom de prudentiella värdena, dels att (b) vi kan hitta exempel på att moralen också kan vara underordnad estetiken.

(a) Wlodek Rabinowicz har hävdat att det finns smärtupplevelser som har en betydelse eller vikt som är sådan så att de inte kan uppvägas av upplevelser av ringa betydelse, oberoende av kvantiteten hos de senare upplevelserna. Smärtan av att förlora älskat barn är sådan att ingen mängd mild tandvärk kan uppväga denna smärta (exemplet har förekommit i diskussioner). Inför valet mellan att lida av förlusten av ett barn i 40 år och att ha molvärk i en tand i tusen miljarder år, så väljer jag tandvärken eller jag känner åtminstone att det är det värdeteoretiskt, eller ska vi kanske säga, existentiellt mest välgrundade valet. Hur länge min

[16] Jag hävdade nyss att även om vi gjorde en jämförelse med en stor mängd åtminstone på makronivå oansenliga insektsarter så skulle vi kunna tala om *ändliga* värden, det vill säga vi skulle inte behöva en besvärlig oändlighetslogik. (Exempelvis: anta att hela gruppen oansenliga insektsarter har ett oändligt stort estetiskt värde och att det samma gäller hela gruppen oansenliga växter. Att hävda att något har ett oändligt estetiskt värde borde rimligen betyda att förlusten av värdet är oändligt stor, det vill säga den kan inte mätas. Men hur ska man förklara att det trots allt rimligen vore värre att förlora alla oansenliga insekter *och* alla oansenliga växter än att bara förlora den ena gruppen? Hur kan en förlust blir större än oändligt stor?) Jag kan hävda detta och samtidigt hävda att det finns en dignitetsskillnad mellan att förlora *en* oansenlig insektsart och att förlora *flera*, på samma sätt som jag kan hävda att det inte bara är dubbelt så allvarligt att förlora 20 år av sitt liv jämfört med att förlora tio eller ett förlora två av handens fingrar jämfört med att förlora en. På samma sätt som att man kan tala om icke-linjära förhållanden (när det gäller den värdemässiga förlusten av levnadsår och antalet fingrar) menar jag att man kan tala om dignitetsskillnader som baserar sig på kvantitativa skillnader. Att leva tio år kortare liv än vad som är normalt liksom att förlora ett finger gör en kvantitativ värdeskillnad medan att förlora 20 år eller två fingrar *dessutom* gör en kvalitativ skillnad. Det är liksom skillnaden mellan att dö en förtida och att dö lite tidigare respektive att vara fingerlös och att sakna ett finger, det vill säga *plötsligt* är de förra begreppen tillämpbara.

tandvärk än varat så kommer jag aldrig till en punkt där jag med fog kan säga till mig själv att det hade varit bättre för mig om jag i stället hade upplevt smärtan av att ha förlorat ett barn.

Även i detta fall finns det problem med exemplet, problem som direkt har att göra med att vi laborerar med alternativ som vi har svårt att göra oss några föreställningar om, eller rättare sagt: vi gör oss föreställningar om alternativen men det är svårt att försäkra sig om att de inte påverkas av irrationella faktorer och kognitiva begränsningar. Att föreställa sig en nästintill oändlig tidrymd av en mild smärtförnimmelse har svårigheter som både talar för och emot slutsatsen att det finns den här typen av ojämförligt mer betydelsefulla smärtupplevelser.

(i) För det första, med risk att låta cynisk och känslokall känner jag mig inte helt övertygad om vad jag själv skulle se som det värsta scenariot: 40 år av intensiv sorg av ett förlorat barn eller tusen miljarder år av molvärk i tanden. Hur djup och hemsk smärtan av att förlora ett barn än är kan jag åtminstone tröstas av att tanken på att få dö ifrån den efter 40 år. Om det rimliga valet vore en nästintill evighetslång tandvärk borde jag känna mig *mer* tröstad av tanken att det finns smärtupplevelser som är mycket värre än smärtan av att ha lite ont i en tand.[17]

Men det gör jag inte. Jag känner mig *mer* tröstad av tanken att den djupare smärtan har ett slutdatum inom överskådlig framtid än av tanken att även om jag kommer att ha tandvärken förfärligt länge så kommer den inte att göra förfärligt ont!

I själva verket känner jag kluvenhet inför exemplet: varje förälder (och säkert även andra) har svårt att tänka sig något värre än att förlora ett barn och därför också svårt att välja det alternativet i en situation där hon måste välja. Det finns alltså djupa instinkter inom mig som skyr det valet. Men det finns också djupa instinkter som får mig att känna skräck inför en smärta som varar obegripligt länge! Och vilken av dessa instinkter, kan man fråga, är mest välgrundad?

Det finns omständigheter som talar för att man kan misstänka att skäcken för den evighetslånga smärtan inte är helt välgrundad, nämligen att det rent psykologiskt är svårt att föreställa sig en hopplöst lång smärtupplevelse som inte vid någon tidpunkt kommer att kännas outhärdlig eftersom man vet att man i princip aldrig kommer från den. Nu måste man i och för sig vara tydlig med hur man utformar exemplet. Det rimliga är kanske inte att försöka tänka sig in i hur det skulle vara att ha tandvärk under en obegripligt lång tid och samtidigt *veta* att man kommer att få dras med den under en obegripligt lång tid, eftersom det förmodligen är en ganska outhärdlig tanke för de allra flesta människor. Det rimliga är snarare att försöka tänka sig in i hur det skulle vara att under en lång tid enbart uppleva molvärken. Det är en sak att uppleva ett tillstånd som är milt negativt, men en helt annan sak att veta att det i princip inte finns någon ände på upplevelsen.

Varför är det så? Om förutsättningen är att det inte är så farligt med lite tandvärk, det vill

[17] Observera att jag inte säger att jag föredrar att mitt barn dör framför att ha tandvärk för ”evärdliga tider”. Det handlar enbart om att föredra den ena eller den andra typen av upplevelse.

säga ett upplevelsetillstånd som inte är speciellt negativt – som inte vid någon tidpunkt upplevs som speciellt negativt – varför spelar det någon roll hur länge detta upplevelsetillstånd varar?

Om frågan gäller varför vi *upplever* att det spelar roll när vi försöker tänka oss in i tillståndet så går det att hitta, tror jag, både irrationella och rationella förklaringar till upplevelsen. En ”irrationell förklaring” är att det är svårt att bedöma en situation som radikalt avvikande från det normala utan att associera och därmed värdera situationen utifrån det normala. Det nästintill evighetslånga men trots allt milda smärttillståndet avviker från det normala på åtminstone ett par avgörande punkter:

Normalt gör vi något slags varaktighetsbedömning av våra smärttillstånd. Det är i sin ordning att känna lätt tandvärk omedelbart efter det att man varit hos tandläkaren eftersom man vet att den snart går över och på samma sätt blir man orolig när man åter känner smärta i en tand som man tidigare haft långvariga problem med. Varaktighetsbedömningen är alltså en del i helhetsbedömningen av vår upplevelse, det vill säga vid varje tidpunkt. Om vi därför har en smärtupplevelse under en lång tid kommer vi sannolikt att börja se på den som en långvarig smärtupplevelse. Vi kommer att göra en varaktighetsbedömning av upplevelsen grundad på vår erfarenhet. Så fungerar vi och därför skulle vi förmodligen också uppleva tillståndet av lätt tandvärk som mer allvarligt vid varje tidpunkt, än vad som ligger i förutsättningarna för exemplet: vår upplevelse skulle ganska snart bli en upplevelse av ett smärttillstånd som förutom sina rent sensoriska kvaliteter ses som extremt varaktig.

Det är det ena. En annan sak är att vi inte bara måste bortse från denna *mentala* effekt av det tillstånd som tankeexperimentet kräver att vi föreställer utan också från de normala *sensoriska* effekterna av detta tillstånd. Ett långvarigt smärttillstånd går oss normalt sett på nerverna inte bara så att säga mentalt, det vill säga när vi *inser* att detta blir långvarigt, utan även fysiskt. Långvariga nervretningar tenderar att bli *starkare*. Kroppens sensoriska motståndskraft bryts ner om den aldrig får vila ut från smärtan. Detta har vi erfarenhet av eller vet det kanske ändå och denna erfarenhet eller kunskap är det svårt att inte ta med sig när man försöker göra tankeexperimentet. Vi är präglade av de förutsättningar som råder i det verkliga livet.

Detta talar för att man måste vara försiktig med att dra värdefilosofiska slutsatser från en eventuellt spontan benägenhet att känna skräck inför tanken på en mild men nästintill evighetslång smärtupplevelse – den kan vara ett resultat av associationer. Jag säger inte att det skulle vara *omöjligt* att tänka sig in i situationer som är radikalt annorlunda än allt som vi är vana vid, men det är vanskligt och därför är det vanskligt att dra slutsatser från den typen av tankeexperiment. (Vi återkommer till en diskussion av praktiskfilosofisk metodologi och vad för slags exempel det är önskvärt att utgå från.)

Men om frågan är varför vi upplever en varaktig upplevelse som starkt negativ trots att inte upplevelsen i sig är negativ, ja då finns det också en högst ”rationell förklaring”, nämligen att

det inte bara är våra upplevelser av ett tillstånd som avgör hur vi bedömer det. Eller mer precist, det är inte bara hur vi kommer att uppleva tillståndet när vi är i det som avgör hur vi upplever möjligheten att vara i tillståndet. Det är inte irrationellt, menar jag, att ha en stark motvilja mot att vara i ett tillstånd som man inte kommer att uppleva en stark motvilja mot när man väl är i det. Förklaringen till det i sin tur är att det finns annat än våra subjektiva upplevelser som har betydelse för hur vi bedömer värdet av att vara i en situation – dels objektiva fakta om annat än våra upplevelser, dels fakta om våra upplevelser, som exempelvis att de har en viss objektiv varaktighet.

(ii) För det andra, även om vi är medvetna om dessa problem och bemödar oss om att göra en så rationell bedömning av alternativen som möjligt, vilket alltså till stor del handlar om att medvetandegöra associationer kan vi aldrig helt bortse från våra kognitiva begränsningar. I den här typen av tankeexperiment finns det en uppenbar kognitiv svårighet, som är att det är svårt att föreställa sig att vara i ett tillstånd under ett fabulöst stort antal år. Hur skulle vi kunna göra oss en någorlunda begriplig bild av en sådan tidsrymd? Och om vi inte kan det, kan vi då rätta oss efter de reaktioner som ändå infinner sig när vi betraktar exemplet?

Jag tror dessutom att det handlar om olika slags svårigheter där den mest uppenbara är det som brukar beskrivas som en bristande förmåga att hantera mycket stora tal, men som snarare borde framställas som en bristande förmåga att förstå *relevansen* av stora tal. Att matematiskt hantera de stora talen är inte så svårt (förutom möjligen när det handlar om oändligt stora tal), det är inte så svårt att förstå rent matematisk att två tusen miljarder av en sak är dubbelt så mycket som ett tusen miljarder av det, oberoende av om vi talar om sandkorn eller år. Men kan vi med hjälp av erfarenheter och fantasi förstå hur *mycket* större två tusen miljarder är än ett tusen miljarder? Kan vi förstå *skillnaden* mellan de två talen? Kan vi förstå skillnaden på ett sätt som har betydelse för våra värdebedömningar och beslut? Har vi inte redan ganska tidigt i talföljden mot ett tusen miljarder år förlorat det mentala helhetsgreppet? För min egen del är ett starkt bevis för detta att jag inte ser någon större skillnad mellan ett och två tusen miljarder år – jag vet inte om jag tycker att vore så hemskt mycket värre att ha tandvärk i två tusen miljarder år än att ha det ett tusen miljarder år.

Det här kan förstås också bero på att redan ett tusen miljarder av tandvärk förefaller nästintill obeskrivligt hemskt för mig. Det är alltså inte bara de kognitiva förmågorna rörande *kvantitet* som har passerat sin bristningsgräns i tankeexperimentet utan även de som handlar om *kvalitet*. Hur skulle man kunna göra sig en föreställning om skillnaden mellan två tillstånd där det ena är obeskrivligt hemskt och det andra är dubbelt så obeskrivligt hemskt? Det följer närmast definitoriskt att det inte finns något sätt att greppa eller beskriva den skillnaden för sig själv.

Jämför allt detta med ett tankeexperiment som laborerar med sandkorn i stället för år. Här kan man eliminera både de kvantitativa och kvalitativa svårigheterna. Jag kan föreställa mig (inbillar jag mig i alla fall) skillnaden mellan en sandpyramid byggd av ett tusen och en byggd

av två tusen miljarder sandkorn, jag kan se de två högarna framför mig (jag får visserligen tänka efter för att få proportionerna mellan två pyramider där den ena har dubbelt så stor volym som den andra, men det är också sådant som jag kan läsa mig till). Och om jag har ett grepp om den kvantitativa skillnaden kan jag också föreställa mig kvalitativa skillnader. Jag kan föreställa mig att den större pyramiden gör *ett annat slag* av intryck på mig än den mindre, ungefär som en stor bil kan göra ett annat slags intryck på en än en mindre – en stor bil har inte bara mer av samma sak som den mindre bilen har utan har också andra kvaliteter: den kan till exempel upplevas som ståtlig. Något liknande kan jag föreställa mig när det gäller skillnaden mellan sandpyramiderna – har jag redan sett ett antal pyramider på tusen miljarder sandkorn, skulle jag kunna uppleva en på två tusen miljarder som gigantisk.

Men löser man inte den här typen av problem genom att modifiera exemplet? Förslaget är alltså att man kan försöka förstå moralens normativa särställning på så sätt att om vi jämför ett moraliskt värde med ett annat slags värde och om det moraliska värdet har väsentligt högre dignitet eller betydelse, så kan ingen säker mängd av det andra värdet uppväga en säker mängd av det moraliska värdet. Invändningen har varit att även om det skulle gå att hitta exempel som tyder på att detta gäller, kan man också hitta exempel på när det gäller inom livskvalitetsvärdena, vilket betyder att vi fortfarande saknar argument för att gruppen moralvärden är normativt unik på något sätt. Förslaget har varit att hur långt liv som helst med lätt tandvärk är bättre än ett liv i smärtan av att ha förlorat ett barn. Vi har sett att man kan problematisera det här exemplet (vad kan man *inte* problematisera?) men låt oss i stället förändra det. Skulle man inte helt enkel kunna säga att det, allt annat lika, är värre att en människa framlever sitt liv i smärtan av att ha förlorat ett barn, än att hur många människor som helst lever med tandvärk?

Här står inte tidsproblemen i vägen för bedömning av exemplet eftersom det stora antalet rör de upplevande subjekten. Men hur rimligt är det?

Jag vet inte ärligt talat (vilket säkert också beror på att jag liksom upplever mig förlora känseln inför den här typen av exempel efter ett tag). Men anta att det skulle kunna vara rimligt att hävda att smärtan av att förlora ett barn går utanpå allt annat och har en sådan särställning att den smärtan i en person är värre än tandvärk för hur många andra människor som helst och anta också att vi är bättre på att göra rationella bedömningar av det exemplet.[18]

[18] Men är vi det? Har vi lättare för att leva oss in i en stor mängd människors milda smärta än i en mild smärta under en stor mängd år? Om tidsproblemen uppkommer av det faktum att det av naturliga skäl är svårt att under ett kortare tidsförlopp leva sig in i ett väsentligt längre tidsförlopp, uppkommer det i så fall inte ett motsvarande mångfaldhetsproblem av det faktum att det också på kort tid är svårt att leva sig in i ett stort antal människors situation? Om det första exemplet kräver att vi lever oss in i varje del av tidsförloppet, varför kräver inte det andra exemplet att vi lever oss in i varje del av den folkmassa som upplever tandvärk? Man skulle man kunna hävda att det är *lättare* att bedöma det första exemplet (även om det finns oöverstigliga svårigheter med bägge), eftersom det inte dras med de associationsproblem som vi diskuterat. Det är lättare att tänka sig att storleken på det antal människor som har tandvärk inte påverkar hur de upplever sin tandvärk (möjligtvis att det blir enklare för var och en att utstå en smärta som hon ser att hon ”delar” den med väldigt många andra) än att tänka sig att antalet år som man har upplevelsen inte skulle påverka själv upplevelsen. På så sätt kan man också mena att det är lättare att rationellt bedöma exemplet.

Anta, om inte annat så för argumentets skull, att vi i detta exempel har ett argument för att den överordning som i annat fall skulle göra gruppen av moralvärden unik också finns inom de andra värdegrupperna.

Men ändå, skulle man inte kunna insistera på att det finns något som är unikt med gruppen av moralvärden, nämligen att den är överordnad *de andra* grupperna, medan den överordning (av den typ vi nu diskuterar) som finns i de andra grupperna så att säga stannar inom de andra grupperna. Man kan fortfarande mena att det finns moralvärden av en speciellt hög dignitet som slår ut en hur stor mängd som helst av andra värden om de har väsentligt lägre dignitet. Vi har motsvarande fenomen inom de andra värdegrupperna, men vi kan inte hitta exempel på att betydelsefulla värden i de andra grupperna slår ut mindre betydelsefulla moralvärden.

Är det så? Jämför allra först de två etiska värdegrupperna. Skulle man inte kunna hitta exempel på när ett livskvalitetsvärde eller livsvärde av väsentlig dignitet, till exempel smärtan av att ha förlorat sitt barn, inte kan uppvägas av ett moralvärde av en lägre dignitet, till exempel det negativa moralvärdet av att komma fem minuter försenad till förskolan när man lovat barnet att komma prick? Skulle man inte kunna hävda att en värld som bara innehåller den första smärtan, allt annat lika, trots allt som värld betraktad är sämre än en värld som innehåller en hur stor mängd som helst av mindre löftesbrott?

Eller för att ta ett annat kanske lite mer kontroversiellt exempel. Jag menar att man kan betrakta stark och passionerad kärlek mellan två människor som exempel på ett väsentligt livsvärde. Och jag menar också att kärleken i egenskap av att vara ett sådant livsvärde har en logik och gör sådana anspråk att det åtminstone inte är uppenbart falskt att det kan slå ut moralvärdena. Alla skulle säkert inte hålla med, men för mig är det inte uppenbart att ens ett väsentligt moralvärde alltid uppväger kärleken som livsvärde. Det är inte uppenbart för mig att en människa med allt taget i beaktande bör avstå från stark och lidelsefull kärlek framför att djupt såra någon som älskar henne. Det är inte för mig en fråga med ett uppenbart svar, vilket betyder att moralens överhöghet inte är något självklart. Och om det finns livsvärden som till och med kan konkurrera med väsentliga moralvärden (och utan att i sin tur på ett påfallande sätt ha en ännu större grad av väsentlighet) så öppnar det för möjligheten att dessa väsentliga livsvärden även skulle kunna slå ut en hur stor mängd som helst av ett mindre väsentligt moralvärde, exempelvis mindre löftesbrott. Vore det möjligt att påstå att det tillför mer värde till världen att det finns två människor som känner en passionerad och glödande kärlek till varandra än det värde som det skulle tillföra att förhindra en hur stor mängd som helst av mindre väsentliga löftesbrott?

Jag ser inte att det skulle vara omöjligt. Men frågan är bara om man kan se det som en intäkt för att moralens överordning trots allt är begränsad. Livsvärdena är så nära lierade med de moraliska att det kan vara svårt att skilja dem åt. Dels finns det många som menar att man ska *förstå* moralvärdena i termer av livsvärden och att det moraliska värdet hos handlingen bestäms av den mängd livskvalitet som den förverkligar, och dessutom att moralen är opartisk

i förhållande till vem som upplever eller har livskvaliteten. Dels kan man mena att värdena är besläktade och har förbindelser med varandra i varje rimlig uppfattning av moralen, även om vi inte tänker att livskvalitet är det enda värde som moralen måste räkna med. Båda värdena är hur som helst etiska.

Men om då inte moralen har en särställning, skulle man inte kunna hävda att *etiken*, dvs. *livskvalitetsetiken*, har det i förhållande till estetiken? Och skulle man inte kunna argumentera för att det innebär att det finns säkra etiska värden av väsentlig art som inte kan uppvägas av hur stor mängd som helst estetiska värden av mindre väsentlig art och vidare att det *inte* på motsvarande sätt finns väsentliga estetiska värden som dominerar mindre väsentliga moraliska?

Det finns åtminstone två problem med det påståendet. Det första har att göra med de fall där man kan mena att de moraliska eller etiska värdena sammanfaller med de estetiska. Om man menar att det inte finns väsentliga estetiska värden som dominerar mindre väsentliga etiska tycks det förutsätta att vi inte tänker oss att dessa väsentliga estetiska värden samtidigt (exakt vad det betyder behöver inte bekymra oss för tillfället) utgör etiska värden. Om man nämligen tänker sig att värdegrupperna kan sammanfalla eller överlappa varandra behöver vi bara söka efter sådana exempel på dominerande moraliska eller etiska värden som samtidigt är exempel på estetiska värden. (Jag tänker mig att det passionerade kärleksexemplet är en god kandidat för att vara exempel just på ett livsvärde som är mer eller mindre oskiljaktigt från ett estetiskt värde. Det har inte bara ett väsentligt livsvärde för mig att få uppleva en passion som är besvarad, det gör också världen vackrare.)

Vad man accepterar som ett exempel på sådana sammanfallande värden är förstås också beroende av vad man har för teoretisk utgångspunkt. För en dygdetiker är det kanske naturligt att lägga estetiska aspekter på att en person förgriper sig svårt på ett barn för nöjes skull. Men jag tänker mig att man inte behöver vara dygdetiker för att vara mottaglig för den typen av resonemang, eftersom inte bara drag i en människas personlighet kan vara fula utan även hennes handlingar. En handling som utförs med uppsåtet att allvarligt skada ett barn och som också har den konsekvensen är, misstänker jag, även i konsekvensetikerns ögon ful och frånstötande.[19]

(b) Vi har redan sett att det är möjligt att tänka sig att moralvärdena kan vara underordnade livsvärden när dessa dessutom är estetiska. Passionerad kärlek gör (kanske) världen vackrare och man skulle kunna argumentera för att den gör världen så pass mycket vackrare att det slår

[19] Jag är inte säker på att det finns någon större skillnad överlag mellan moralvärdenas och livsvärdenas förmåga att sammanfalla med de etiska värdena. Men är det inte lite enklare att hitta *diskrepanser* mellan de estetiska värdenas *laddning* och moralvärdenas respektive livsvärdenas. Moraliskt avskyvärda handlingar eller personlighetsdrag är ofta fula men väsentligt negativa livskvalitetsvärden behöver inte vara det. Den obeskrivligt hemska smärtan av att förlora ett barn är inte lika tydligt obeskrivligt ful eller oskön. Ett negativt livsvärde kan alltså ha ett positivt estetiskt värde. Detta kommer vi att diskutera mer längre fram – hur påverkas livskvalitetsvärdena av det faktum att de inte behöver vara symmetriska med de estetiska. Är det ett faktum eller finns det trots allt en symmetri även här? Om det finns en asymmetri är den enbart statistisk?

ut moraliska värden av ett visst slag. Man kan ta andra livsvärden som möjligen fungerar på samma sätt. Att tänka fantasifulla och originella tankar har ett livsvärde, skulle jag säga eftersom det är allt annat lika är bättre för en tänka sådana tankar än att inte göra det. Men det har också, skulle jag påstå, ett estetiskt värde, eftersom det gör världen till en vackrare plats att det finns människor med fantasi som tänker självständiga tankar. Och jag tänker mig att man kan hitta fler exempel här som inte bara dygdetiker och perfektionister kan enas om utan även andra.

Men frågan är om vi inte också kan hitta exempel på renodlat estetiska värden som är sådana att även en begränsad mängd av dessa skulle kunna uppväga en hur stor mängd som helst av ett moraliskt värde. Det är som sagt svårt att hitta den här typen av *renodlat* estetiska värden, eftersom de förutsätts påverka vare sig de moraliska värdena eller livsvärdena. Eftersom det normalt finns en sådan påverkan får vi söka oss till mer eller mindre orealistiska exempel för att testa tanken. Alternativet är att försöka hitta exempel som på något vis kan eliminera det faktum att de estetiska värdena under de flesta omständigheter också påverkar livsvärdena så till vida att det har ett värde för en människa att kunna njuta av estetiska objekt (vilket man kan påstå, utan att förutsätta någon speciellt teori om livskvalitet: i varje slags teori om livskvalitet är den estetiska njutningen värdefull).[20]

Jag ska trots allt försöka hitta båda typerna av exempel. Det första är en variant på Moores klassiska tankeexperiment i *Principia Ethica* där han där ber oss att bedöma huruvida det skulle kunna ha ett egenvärde att det någonstans i universum existerar en värld med oöverträffad skönhet men utan kännande varelse. Där finns det en rikedom av växter, blommor och kanske också fjärilar som är vackrare än någon annanstans i universum och landskap som överglänser allt annat i den vägen – det är kort sagt universums naturskönaste plats, även om ingen kan avnjuta dess skönhet eller ens känner till dess existens.

Kan man hävda att existensen av den världen har ett väsentligt estetiskt egenvärde som är sådant att det uppväger en hur stor kvantitet som helst av ett mindre väsentligt moraliskt värde, återigen till exempel det negativa moraliska värdet av att hämta sitt barn på förskolan fem minuter senare än man lovat att göra? Jag ser inte varför det skulle vara omöjligt att hävda det.

Eller anta att vi frågar oss om det finns något väsentligt estetiskt objekt som människorna kan avnjuta som är sådant att det uppväger hur mycket som helst av ett moraliskt värde, alldeles oberoende av värdet av den estetiska njutningen. Vi kan exempelvis tänka oss att det finns minst lika många människor som får sin livskvalitet förhöjd av att uppleva att människor håller sina löften till punkt och pricka och verkligen kommer på det klockslag som de lovat,

[20] Vi verkar alltså ha direkta samband av påverkan dels mellan de estetiska värdena och livsvärdena, men också, har vi tidigare konstaterat mellan livsvärdena och moralvärdena, eftersom i stort sett varje slags moralteori tillerkänner den moraliska betydelsen av livskvalitet. Positiva estetiska värden kan vara grunden för positiva livsvärden (om en människa avnjuter dem) vilka i sin tur kan ligga till grund för positiva moralvärden (om en människa agerar för att en annan människa ska kunna avnjuta ett estetiskt värde).

som de som får estetisk njutning av det aktuella objektet. Skulle man vilja offra en av da Vincis målningar, till exempel *Damen med hermelinen*, för att undvika förlusten av en hur stor mängd som helst av mindre väsentliga löftesbrott?[21]

Om allt detta stämmer har vi alltså inte kunnat hitta någon radikal värdemässig särställning hos moralvärdena i förhållande till de andra grupperna, som skulle kunna rättfärdiga att vi betraktar gruppen av moralvärden som överordnad. Radikal i sammanhanget betyder alltså att den moraliska gruppen ensamt innehåller värden som är större än en hur stor mängd som helst av andra värden. Hur vi än försöker specificera en tes med det innehållet så visar den sig ha problem. Att rakt av påstå att ett moraliskt värde uppväger en hur stor mängd som helst av ett estetiskt värde är inte rimligt, inte ens när vi talar om exempel från de båda värdegrupperna med samma grad av betydelse. Möjligen kan man hävda att ett moraliskt värde av en *väsentligt* större betydelsegrad åtminstone i vissa fall uppväger en hur stor mängd som helst av ett väsentligt mindre betydelsefullt estetiskt värde. Men frågan är om inte också ett estetiskt värde av väsentlig betydelse kan uppväga ett väsentligt mindre moraliskt värde. Det är alltså inte uppenbart att det finns någon principiell och radikal skillnad mellan gruppen av moralvärden och de andra värdegrupperna.

**Viktade moralvärden**

Det enda någorlunda rimliga alternativet verkar vara det som vi varit inne på tidigare, som inte talar om att ett moralvärde, uppväger en hur stor mängd som helst av ett annat värde, utan om en viktningsrelation där en viss kvantitet av ett moralvärde uppväger motsvarande kvantitet av ett annat värde, under förutsättning att de båda värdena är av samma dignitet. Kort sagt, moralens överhöghet ska förstås som att *allt annat lika*, så väger ett moralvärde upp ett annat värde. I detta alternativ måste man alltså avfärda min tidigare idé om att passionen kan ha företräde framför sveket.

Mitt förslag är att det normalt är så som man förstår moralen och att det normalt också finns en förväntan på andra att förstå moralvärdena så: Allt annat lika, så väger ett moralvärde tyngre än andra värden. Och när jag säger att det är så man förstår moralvärdenas logik och natur menar jag att det är till den typen av position vi retirerar efter att ha reflekterat på det mer radikala förslaget, som kanske trots allt är den idé vi spontant tänker på som den

[21] Man skulle kunna ha invändningar mot exemplet. Det är visserligen sant att man kan tänka sig att den mycket stora mängden av smärre löftesbrott *rent kvantitativt* skulle kunna skänka mera livskvalitet till världen än vad da Vincis tavla gör, eftersom vi trots allt talar om en mindre väsentlig källa till livskvalitet som är *hur stor som helst*. Men, kan man mena, om det mindre väsentliga moraliska värdet ligger till grund för ett mindre väsentligt livsvärde och om det mer väsentliga estetiska värdet på ett motsvarande sätt ligger till grund för ett mer väsentligt livsvärde, så har vi kanske trots allt inte eliminerat den vinkling som förorsakas av att vi automatiskt ser det mer väsentliga estetiska värdet som en rikare källa till livskvalitet än det mindre väsentliga moraliska värdet, eftersom det beror på att vi också får en jämförelse mellan ett väsentligt livsvärde (som uppkommer när vi avnjuter ett väsentligt estetiskt värde) och ett oväsentligt sådant (som uppkommer när vi upplever att folk är noga med att exakt hålla vad de lovat). Så kan det vara, men frågan är om man inte kan se även detta som ett argument för den utslagsgivande förmågan hos det estetiska värdet. Är det inte *tack vare* det speciella värdet hos det estetiska objektet som det har ett speciellt livsvärde att avnjuta det?

moraliska överhöghetstanken.

Alltså, förslaget är att allt annat lika är ett moralvärde *viktigare* än ett värde från en annan grupp. Detta är vad viktningsrelationen handlar om: om vi tänker på ett värde i dess egenskap av att vara värde kan vi göra bedömningar utifrån dels kvantitativa, dels kvalitativa aspekter. De kvantitativa aspekterna handlar om numeriska relationer – det är rent kvantitativt värre att två barn blir utsatta för övergrepp än att ett barn blir det, det är en större värdeförlust om två oljor av da Vinci förstörs än om bara en av hans målningar förstörs, det har ett större personligt värde att ha upplevt två magiska somrar än att ha upplevt en, och så vidare.

Men i värdegrupperna har vi också att ta hänsyn till kvalitets- eller dignitetsaspekter. Exakt hur vi ska förstå dessa har vi inte tagit ställning till här, det vill säga om det rör sig om en mer eller mindre radikal skillnad mellan de värden som har olika dignitet. Vad vi har sagt är bara att *om* det rör sig en radikal skillnad är det förmodligen inte något som är unikt för gruppen av moralvärden. Om vi hittar moralvärden av väsentlig dignitet som radikalt uppväger mindre väsentliga moralvärden, så hittar vi förmodligen samma förhållande inom andra värdegrupper. Och om vi kan hitta exempel på att väsentliga moralvärden uppväger andra värden kan vi troligen också hitta exempel på att väsentliga värden från de andra grupperna uppväger mindre väsentliga moralvärden.

Samtidigt finns alltså idén om moralvärdena som de *viktigaste* värdena och förslaget att förstå detta som att de är *viktade* i förhållande till de andra värdena. Vi kan göra både kvantitativa och kvalitativa bedömningar av värden som värden betraktade. Om högre kvalitet enbart betyder en högre växlingskurs, på så sätt att man kan växla högre kvalitet mot lägre bara den lägre är av tillräcklig kvantitet, är alltså en öppen fråga. Däremot innebär moralvärdenas tyngre vikt att frågan om värdeväxling inte är öppen för dem. För så är det: man *kan* växla moralvärden mot andra värden, bara man kompenserar med en större kvantitet av de andra värdena. Att ett värde är moraliskt innebär att det automatiskt (exakt vad som ligger bakom den här automatiken behöver vi inte gå in på här) har en extra tyngd som ska förstås i rent kvantitativa termer.

De kvantitativa bedömningarna är alltså de generellt numeriska och de gruppspecifika. Ett värde har en storlek som ges utifrån värdegenerella bedömningsgrunder men dessutom utifrån informationen om vad för slags värde det rör sig om. Att ett värde är moraliskt gör det därigenom *större*. *Hur* mycket större är det inte säkert att det finns något svar på.

Om vi har en radikal dominans av det högkvalitativa *inom* värdegrupperna liksom *mellan* de olika värdegrupperna oavsett deras slag så skulle alltså moralgruppens dominans vara av ett annat slag eftersom det (åtminstone i princip) kan ges ett numeriskt värde. Men det är viktigt att förstå vad detta betyder: att säga att ett moralvärde allt annat lika i kraft av att det är ett moralvärde väger tyngre i kvantitativa termer än ett annat värde, innebär inte att det alltid skulle krävas kvantitativt mer av ett annat värde för att uppväga moralvärdet:

För det första har vi möjligheten att andra värden av en väsentligt högre kvalitet kan slå ut

moralvärden av väsentligt lägre kvalitet, vilket innebär att ingen kvantitet av moralvärdet kan uppväga det andra värdet.[22] För det andra gäller det alldeles oberoende av denna möjlighet att vi också kan ha en viktningsrelation mellan moralvärdena och andra värden som är sådan att det är *moralvärdet* som det krävs en större kvantitet av för att uppväga det andra värdet, nämligen om detta andra värde är av en högre kvalitet. Detta gäller även om detta andra värde inte är av en så pass väsentligt mycket högre kvalitet att det väger radikalt mer än moralvärdet. Att ett annat värde har högre kvalitet kan innebära att det krävs mer av det moraliska värdet för att uppnå värdemässig balans.

Är det anmärkningsvärt om det skulle vara så att det sätt som moralvärdena dominerar i förhållande till de andra värdegrupperna är ett annat än de radikala dominansförhållanden som vi kan hitta både inom och mellan alla de olika grupperna? På sätt och vis tycker jag det eftersom jag misstänker – och det är en misstanke som grundas på läsning av moralfilosofiska arbeten – att vi utgår från att moralgruppen är mer speciell än så. För om det här stämmer skulle det trots allt innebära att det inte finns något hos moralvärdena som gör dem omöjliga att förhandla bort. Nu har vi inte gått in på vilket det numeriska förhållandet mellan moralvärdena och de andra värdena skulle vara. Det kan ju tänkas att moralvärdena allt annat lika väger väsentligt mycket tyngre än de andra värdena och att det i den meningen skulle bli dyrt att förhandla om dem. Men faktum kvarstår: det *går* att förhandla bort dem – det finns inget i moralvärdenas *natur* som förhindrar det (verkar det som).

Detta behöver i och för sig inte betyda att det inte i moralvärdenas natur ligger ett dominansförhållande till de andra värdena som är *mer* radikalt än dessa andra värdens förhållande till moralvärdena. Alternativet (2) som alltså innebär att moralens dominans kan beskrivas i numeriska termer skulle kunna kvalificeras. (2) säger att när moralen dominerar i egenskap av att vara moral så handlar det om ett viktningsförhållande och, än en gång, alla värden som ingår i sådana förhållanden är förhandlingsbara.

Vi kan förstärka alternativet och tänka oss en variant (2*) som säger att det ligger i moralvärdenas natur att de *oftare* än andra värden är radikalt mer värdefulla än dessa andra värden. Det finns alltså något speciellt med moralvärdena som har att göra med att de är mer radikalt värdefulla än andra värden, men de är fortfarande inte unika i bemärkelsen att de är radikala på ett sätt som inga andra värden är. Moralen är *statistiskt* speciell.

Statistiskt speciell kan man vara på ett mer eller mindre extremt sätt. Det finns statistiska förhållanden som bara framträder på längre sikt och sådana som framträder på kortare sikt. Moralen kan vara speciell genom att det finns en svag tendens hos moralvärdena till radikal dominans över andra värden. Den kan också vara speciell för att den som regel eller nästan

[22] En sak som kan noteras är att det faktum att ett annat högkvalitativt värde möjligen kan uppväga en hur stor mängd som helst av ett moraliskt värde inte innebär att detta gäller oberoende av hur liten mängd av det andra värdet vi talar om. Det kan vara så att det krävs en viss mängd av ett värde för att skapa ett radikalt utslagsförhållande, liksom det krävs en viss sannolikhet för att värdet ska infinna sig. Så för enkelhets skull kan vi säga att vi jämför säkra värden av en viss minimikvantitet.

alltid dominerar de andra värdena.

Om frågan gäller om moralvärdenas överordnade ställning bäst fångas av (2) eller (2*), och om det senare gäller hur pass extremt detta alternativ bör utformas, så vet jag inte hur den bör besvaras. I valet mellan (1) och (2) kan man hitta en del avgörande tankeexperiment, men den metoden verkar inte riktigt användbar i valet mellan (2) och (2*). Man kan ha en känsla för statistiska förhållanden men det finns inga ”avgörande” tankeexperiment.

Jag måste säga att jag inte ens har en känsla i det här fallet: jag har ingen känsla för om moralen oftare dominerar över de andra värdegrupperna på ett radikalt sätt och därför, av naturliga skäl, än mindre en känsla för hur pass mycket oftare i så fall som vi har ett radikalt dominansförhållande som utgår från moralen än från någon av de andra värdegrupperna. Men det faktum att jag inte har någon sådan känsla borde ju tyda på att om (2*) gäller, så gör den inte det i sin mest extrema variant.

**En tänkt dialog**

Slutsatsen så långt är att det tycks svårt att ge innehåll åt tanken att moralvärdena har en speciell slags auktoritet i förhållande till de andra grupperna om vi betraktar dem som värdegrupper och om vi strävar efter att förstå denna auktoritet i värdetermer. Moralen tycks inte skilja sig så radikalt från de andra grupperna som vi kanske vill tro. Vi hittar ingen principiell skillnad mellan moralvärdena och andra värden. Skillnaden verkar snarare vara kvantitativ: moralvärdena har på sin höjd en extratyngd i kraft av att vara moraliska. Eller för att se det ur det andra perspektivet: de värdegrupper som inte är moraliska har ett handikapp när de jämförs med den moraliska värdegruppen, ett handikapp som i princip är numeriskt fastställbart, även om det inte kan fastställas med exakthet.

Det har funnits en osäkerhet genom hela detta resonemang som det inte går att bortse från. Resonemanget bygger dels på känslor om vad jag själv är beredd att säga om hur grupperna rent begreppsligt förhåller sig till varandra (finns det någon kung bland grupperna, som gör anspråk på auktoritet?), dels hur de i praktiken fungerar i förhållande till varandra (är auktoritetsanspråket tomt, eller reellt och om det är reellt, är den faktiska auktoriteten mindre radikal än vad anspråken på den är?). Men det bygger också på gissningar om andras känslor och ställningstaganden i de här frågorna, eller åtminstone på att mina känslor och ställningstaganden är någorlunda representativa.

Att jag själv i mina begreppsuppfattningar och intuitiva reaktioner skulle vara representativ kan man förstås ifrågasätta. Ibland har jag glädjen att diskutera etik med andra än dem som har studerat etik och det händer att jag slås av skillnaden i hur de och filosofistudenter reagerar på olika etiska test- och problemsituationer. Exempelvis tycks värdet av och auktoriteten hos förhållanden som är *naturliga* och inte direkt dirigerade av människan i stor utsträckning försvinna med filosofistudierna men också, har jag märkt, förmågan att bli känslomässigt berörd av de exempel som moralfilosoferna med illa dold förtjusning

konstruerar, det ena hemskare än det andra. Exempel som roar filosofistudenter kan göra personal från Försäkringskassan illa berörda.[23] Det att man sysslar (för?) länge med den typen av exempel påverkar kanske inte ens förmåga att ta dem på moraliskt allvar, men väl mänskligt. (Möjligen gör filosofistudier att man tar fantasifulla exempel på alltför stort allvar, eftersom det är en annan skillnad som jag tror att alla som sysslar med etik upptäckt när de diskuterat ämnet utanför sin krets: påhittade fantastiska exempel imponerar sällan.)

Den här skillnaden finns alltså, och det går att hitta fler exempel som illustrerar den, men ändå vågar jag påstå att skillnaderna inte är så väldigt stora. Vi har, åtminstone inom samma kultursfär, ett liknande sätt att göra bedömningar av exempel, vilket inte betyder att det råder enighet i hur exemplen ska bedömas. Likheten ligger snarare i att det finns samma slags skillnader i hur vi bedömer exemplen: fördelningskurvan för de olika etiska positionerna ser ungefär likadan ut, oberoende av vilken grupp av människor man diskuterar med. Visst finns det undantag: läkare är mer skeptiska till dödshjälp än vad sjuksköterskor är och filosofistudenter är mer kritiska till köttätande än vad studenter på lantmästarlinjen av naturliga skäl brukar vara. Men skillnaderna är inte så stora att jag tycker att man kan tala om radikalt olika etiska kulturer. De skillnader som finns tenderar dessutom att minska med själva den etiska diskussionen: I de flesta grupper leder en diskussion inte till en absolut etiskt konsensus men till en relativ och kvalificerad: konsensus växer med diskussionen och den växer ungefär på samma sätt i de flesta grupper. Det är i alla fall min erfarenhet.

Spelar detta någon roll? Är det viktigt att så att säga vara känslomässigt realistisk när man bedriver etik och värdefilosofi? På ett sätt kanske inte, eftersom jag tror de flesta som gör det – och så även jag – gör det främst som en undersökning av livet för egen del (utan att det nödvändigtvis betyder en undersökning av det egna livet). Men man kan knappast göra det på egen hand. Filosofin som verksamhet och diskurs vilar på förutsättningen att det ska gå att stämma av både förutsättningar, tankeled och slutsatser med andra tänkande människor i samma verksamhet och diskurs. Det idiosynkratiska är därför inte bara mindre filosofiskt trovärdigt för dem som upplever det som idiosynkratiskt, utan även mindre filosofiskt trovärdigt i sig själv. Det filosofiskt rimliga bör kanske inte definieras med hänvisning till en känslomajoritet, men en sådan känslomajoritet eller kvalificerad konsensus är ändå *relevant* för att avgöra det filosofiskt rimliga.

Men i en diskussion, även i den filosofiska diskursen, pågår två samtidiga rörelser – dels den rörelse som består i att man som deltagare söker en kontaktyta hos andra deltagare, dels att man vill kunna förändra denna kontaktyta och använda sina egna föreställningar för att förändra andras, oberoende av om det finns en direkt och omedelbar kontaktyta för dem. Det

[23] Ett exempel på detta är James Rachels tankeexperiment om Wonmug (i boken *The End of Life*), en naiv man som blir omgivningens narr genom att de inbillar honom att han är ett geni. Världen driver med Wonmug och ger honom alla upptänkliga hedersbetygelser och Wonmug genomskådar det inte. Knäckfrågan som Rachels ställer är förstås om Wonmugs lycka på något sätt är defekt eller mindre värd för att den baserar sig på en illusion. Xxx obs att nagel förmodligen var först Mortal questions kap 1.

är etiskt spännande att *skapa* en kontaktyta med utgångspunkt från det som från början var en idiosynkratisk övertygelse eller tanke.

Jag vill filosofera över livsvärdena dialogiskt och inte monologiskt och jag tänker mig att denna dialog ska vara så inkluderande som möjligt: jag har inte bara lärt mig etik av mina kollegor, utan också av mina studenter, även när de är alldeles färska. Jag har också lärt mig av olika etiska diskussioner utanför filosofin. Alla dessa röster deltar i min dialog. Men faktum kvarstår – det är fortfarande en inre dialog som försiggår hos mig. Det är fortfarande en *tänkt* dialog. Om de andra röster som ingår i denna tänkta eller spekulativa dialog också är hjärnspöken kan jag alltså aldrig säkert veta, men jag kan hoppas att de erfarenheter jag har av sådana dialoger gör mig till en någorlunda kvalificerad gissare.

**Från värden till normer**

Moralvärdena är inte radikalt annorlunda. På sin höjd är de statistiskt annorlunda. Jag har sagt att detta enbart statistiska särdrag förmodligen inte kan göra rättvisa åt föreställningen att moralen har en överhöghet och att den är kungen över alla värdegrupper. Men vad vi hittills har diskuterat är hur moralvärdena förhåller sig axiologiskt eller värdemässigt till de andra värdegrupperna. Det finns inget som rakt av utesluter att det kan finnas andra radikala etiska skillnader mellan moralvärdena och de andra grupperna. Det kan finnas *normativa* skillnader av ett radikalt slag även om det inte finns axiologiska.

Man kan argumentera för att moralen är speciell på så sätt att man inte aktivt får offra ett betydande moralvärde för att rädda ett betydande estetiskt värde. Däremot får man offra ett betydande estetiskt värde för att rädda ett betydande moraliskt värde. Spontant verkar detta som en tilltalande princip.

Anta att enda sättet att rädda *Mona Lisa* vore att plåga ett barn till döds. Föreställ dig att färgen på tavlan drabbats av ett svampangrepp som bara kan stoppas av ett hormon som bildas i ett barns hjärna som dött efter en lång tids upplevelse av panikångest.[24] För ett ögonblick får vi försöka glömma alla de möjliga övriga konsekvenserna av att rädda ett så betydande estetiskt värde och alltså ställa oss frågan om det vore rätt att offra det moraliska värdet för att rädda det estetiska.

För så skulle man kunna argumentera – det finns inget i det moraliska värdet som står på spel här som gör att det enbart som värde väger tyngre än det estetiska värdet. Det kan till och med vara tvärtom: vi kan betrakta förlusten av det estetiska värdet som större än förlusten av det moraliska värdet. För så är det väl: förstörelsen av Buddhastatyerna i Bamian känns på något sätt som en större förlust för världen än tortyr och mord på en oskyldig. Detta behöver

[24] Den erfarenhet som jag har av etiska diskussioner med människor utanför filosofin borde avskräcka mig från att fantisera ihop den här typen av långsökta och befängt hemska exempel. Och ändå gör jag det. Och visst är det bisarrt: när sommaren är som vackrast och humlorna brummar i fingerborgsblommorna, så sitter jag i skuggan under ett äppelträd och tankeleker med sådana här brutala exempel. Jag ska kanske också säga att jag använt ett exempel som modell som Alastair Norcross formulerar i sin ”Torturing Puppies and Eating Meat”.

inte betyda att den estetiska värdeförlusten verkligen *är* större än den moraliska eller ens att den är lika stor, men det *skulle kunna* betyda något sådant. Och anta att det betyder just det, anta att förstörelsen i Bamian innebar en större värdeförlust än ett tortyrmord på en oskyldig skulle ha gjort och att därför den estetiska förlusten av *Mona Lisa* är större än den moraliska förlusten av att tortera och döda barnet för att utvinna hormonet. Detta betyder inte att vi har rätt att plåga barnet.

Förhållandet mellan värden och normer kan förstås diskuteras, men tanken är att moralen skulle kunna vara radikalt speciell på så sätt att vi inte får offra ett moralisk värde för att rädda ett annat, inte ens i de fall där det andra värdet är minst lika stort som det moraliska. Alternativt kan man tänka sig en radikalare variant som förbjuder att vi offrar ett moraliskt värde även i ett fall (dock inte i alla sådana fall) där det estetiska värdet är större än det moraliska. Tanken är vidare att det är häri som moralens överhöghet ligger – den värdegruppen har ett normativt företräde framför de andra grupperna.

Hur exakt detta att offra ett värde ska förstås kan man också diskutera. Man kan fråga sig om principen, som alltså ska vara en uttydning av överhöghetstanken, gäller för såväl det aktiva som det passiva offrandet. Alltså, är det inte bara fel att aktivt bidra till att barnet offras för att rädda tavlan, skulle det också vara fel att låta något sådant ske? Anta att jag utan större svårighet skulle kunna förhindra att barnet offrades men att jag avstår från att göra det med tanke på att det skulle kunna rädda tavlan? Skulle jag göra fel även då?

När det handlar om att göra rätt och fel menar jag att vi måste se det som något graderbart. Det är inte bara fel rätt och slätt att utföra en aktiv eller passiv handling, det är fel i en viss utsträckning. Och jag gissar att om vi bedömer exemplet och frågar oss om det är rimligt att offra barnet för tavlans skull, det vill säga offra det moraliska värdet för det estetiska värdets skull, så skulle vi varken anse det aktiva eller det passiva offrandet som rimligt, men möjligen anse det passiva offrandet som något mindre orimligt. Den som lät tortera barnet för tavlans skulle göra fel. Den som lät tortyren passera med tanke på tavlans värde skulle också göra fel, men kanske mindre fel.

För att återknyta till den inledande diskussionen om moralens överhöghet kan man fråga sig vad det betyder att säga att det vore fel att tortera barnet. Betyder det inte bara att det vore *moraliskt* fel och i så fall att det samtidigt skulle kunna vara *estetiskt* rätt? Finns det rätt och fel så att säga *rätt och slätt* eller är all normativitet gruppspecifik? Och om det sistnämnda gäller: hur avgör man hur man bör handla, när moralen föreskriver en sak och estetiken något annat?

Ett förslag skulle kunna vara att låta just graden eller styrkan i normativiteten avgöra vad som är rätt. Det vill säga, det finns inget neutralt rätt men det finns en övergripande princip som säger att den starkare rätten eller de starkaste normativa kraven avgör. Tanken är alltså att det finns ett samband mellan värden och normativa krav – ett moraliskt värde reser ett moraliskt normativt krav, men att styrkan i dessa krav inte alltid måste avspegla tyngden av

värdet. Om situationen är sådan att vi står inför ett val mellan två olika värden, ett moraliskt och ett estetiskt och där det estetiska är åtminstone lika tungt vägande som det moraliska, så genererar ändå det moraliska värdet starkare normativa krav än det estetiska.[25]

Om detta stämmer skulle det vara värre om *Mona Lisa* förstördes än om ett oskyldigt barn torterades, men fel att förhindra den större värdeförlusten genom att aktivt eller passivt förverkliga den mindre värdeförlusten. Vi har så att säga mera att beklaga om *Mona Lisa* förstörs än om barnet torteras, men återigen, vi får inte själva – eller tillåta någon annan – tortera barnet för att rädda tavlan.

Men är det så? Är det verkligen *värre* om *Mona Lisa* förstörs? Om våra emotionella reaktioner har någon talan i frågan och om jag själv är någorlunda representativ gissar jag att vi skulle reagera starkare på den estetiska värdeförlusten. Det är inte helt lätt att erkänna det. Det är inte helt lätt att erkänna att man blir mer negativt berörd av tanken på att förlora *Mona Lisa* än tanken på att oskyldigt barn plågas till döds. Det finns kanske sätt att förklara varför vi reagerar så, förklaringar som vill visa att den här skillnaden i reaktioner kanske inte har något större bevisvärde eftersom den är irrationell, det vill säga den grundas på omständigheter som inte i sig är kopplade till några värdeskillnader. En sådan viktig emotionell omständighet är vad vi är vana vid och vad vi har för förväntningar: vi reagerar starkare på det exceptionella än på det normala. Det skulle kunna förklara varför vi reagerar starkare (eller åtminstone lika starkt) på förstörelsen av Buddhastatyerna i Bamian än på de enskilda moraliska hemskheterna som vi också är medvetna om har utspelat sig i Afghanistan och likaså varför vi tänker oss att det skulle vara värre (eller åtminstone lika illa) om *Mona Lisa* förstördes än om ett oskyldigt barn plågades. Vi lever i en värld där vi hemskt nog är mer vana vid den senare typen av händelse än de förra, vilket förstärker vår reaktion. Den estetiska förlusten kan vara mindre, även om reaktionen är större. Det förklarar varför vi reagerar som vi gör.

Dessutom skulle man kunna mena att även om de emotionella reaktionerna har en talan i värdefrågor, så har de inte sista ordet. För så skulle jag nog själv bedöma den här typen av exempel: det känns som om förlusten av Buddhastatyerna är en större värdeförlust, och det är

[25] Jag menar att det skulle kunna finnas ett samband mellan värden och normer utan att normer för den skull alltid är grundade i värden. En sak som talar för det är att det tycks finnas fler grupper av normer än av värden. Jag har preliminärt laborerat med tre värdegrupper, men tänker mig att det finns normer som inte passar in i den värdeindelningen, exempelvis rationalitetsnormer. Vi säger visserligen att det har ett värde att en framställning är motsägelsefri, men detta behöver inte betyda att det finns en rationalitetsvärdegrupp som genererar ett krav på att vara motsägelsefri. Det betyder väl snarare att det har ett värde som kan hänföras till någon av de tre grupperna att lyda rationalitetskravet eller -normen och att detta i sin tur kan generera ytterligare krav som är gruppspecifika. Till exempel, om man vill att det ska gå en bra i livet så bör man undvika motsägelsefulla praktiska resonemang, vilket genererar ett prudentiellt krav på motsägelsefrihet. Men även ett sådant krav förutan finns det också ett rationellt krav på motsägelsefrihet, även om det kanske inte finns någon rationell värdegrupp. På samma sätt skulle det kunna vara med legala normer: det finns kanske ingen legal värdesfär, men det finns legala normer, vilket betyder att världen inte blir bättre av att vi följer lagen på ett sätt som inte kan hänföras till någon av de tre nämnda värdegrupperna. Men ändå har lagarna normativ kraft – det finns en legal normativ grupp.

en känsla som jag inte kan bli kvitt – inte heller när jag försöker begrunda den ur olika perspektiv och förklaringsmodeller, och alltså säkerställa dess rationalitet. Likafullt finns det en skillnad mellan vad jag känner när det gäller denna värdeskillnad och vad jag är beredd att säga. Den värdeskillnad jag *känner* är starkare och mer omedelbar än den som jag är beredd att intellektuellt försvara. Jag känner att det finns en värdeskillnad (eller åtminstone att den estetiska värdeförlusten är lika stor som den moraliska) men vet inte om jag verkligen *tror* att det finns en sådan skillnad.

Även detta kan man problematisera. Finns inte risken att det också finns en skillnad mellan vad jag verkligen tror och vad jag tillåter mig att tro? Och är inte i så fall ett av kriterierna på det förra tillståndet vad jag har för faktiska reaktioner, emotionella och motivationella osv?

Allt detta är reservationer och frågeställningar som jag menar att man måste göra sig. Men anta att det verkligen är så här vi tänker: det är på ett sätt värre om *Mona Lisa* förstörs än om ett barn plågas, men det är inte desto mindre fel att plåga barnet för att rädda *Mona Lisa*. Alltså, anta att det finns en normativ spärr att offra ett etiskt värde för att rädda ett större estetiskt värde, skulle man möjligen kunna se detta som ett bevis för moralens överhöghet, och skulle man kanske rent av kunna se denna normativa spärr som *innehållet* i överhögheten? Består moralens speciella ställning i denna spärr? Är det den vi tänker på när vi tänker att moralen är speciell i förhållande till de andra värdegrupperna?

Om så är fallet utesluter inte det att det går att hitta liknande spärrar även på andra håll, till exempel *inom* moralvärdena. Det råder ingen tvekan om att vi kan det, åtminstone inte om vi upplever att de finns *mellan* de olika grupperna. Om vi menar att det är fel att offra ett barn för att rädda *Mona Lisa* anser vi förmodligen också att det är fel att offra ett barn för att rädda fem andra barn (det vill säga för att förhindra att fem andra barn offras). Jag utgår i alla fall från det: om det är fel att offra ett mindre moraliskt värde för att rädda ett större estetiskt, om det alltså finns den här typen av deontiska begränsningar, så finns de också *inom* moralgruppen. Det är också fel att offra ett mindre moraliskt värde för att rädda ett större.

Det är inte *alltid* fel att offra ett mindre moraliskt värde för att rädda ett större. Om jag kan förhindra att ett barn plågas till döds genom att göra en mindre moralisk förseelse och därigenom åstadkomma en mindre moralisk värdeförlust skulle det rimligen vara i sin ordning. Kant har ett berömt – eller ska man kanske säga ökänt – exempel där han frågar sig om man får ljuga för en yxmördare för att förhindra att han dödar sitt nästa offer. Anta att din bäste vän dyker upp och frågar dig om hon får söka skydd i din lägenhet för att komma undan en galen yxmördare som är efter henne. Anta vidare att den galne yxmördaren en stund senare knackar på och frågar om personen som han tänker döda gömmer sig hos dig. Får du i detta läge ljuga och säga att personen inte finns hos dig? När Kant säger att man inte får göra det utan att förpliktelsen att inte ljuga gäller absolut – det vill säga det är en *fullkomlig* förpliktelse – åstadkommer han förmodligen en irreparabel popularitetsskada på sin moralteori. Och inte blir det bättre – utan snarare tvärtom – av att han försöker slingra sig med

att man visserligen inte får ljuga men att man kan dröja lite med svaret och hoppas att grannarna hinner komma till undsättning eller möjligen att offret hinner slinka ut bakvägen. Ingen som jag har diskuterat det här exemplet med i min undervisning har kommit till samma slutsats som Kant. Detta i sin tur måste betyda att det också kan uppfattas som moraliskt rätt att till exempel ljuga för att rädda ett barn från att plågas.

Men kan man inte tänka sig att begränsningarna blir absoluta på vissa nivåer, det vill säga att när vi talar om ett *väsentligt* moraliskt ont så bör vi kanske inte offra det ens för att förhindra en moralisk katastrof. Om vi skulle kunna rädda flera tusen barn från att plågas eller rent av förhindra en ny Förintelse genom att plåga ett barn till döds, vore det då rätt att göra det?

När det gäller den här typen av exempel närmar man sig gränsen för vad som är en meningsfull frågeställning, eller rättare sagt gränsen för när man kan förvänta sig att få ett meningsfullt svar på frågan. Det känns på något sätt fel vad man än säger om ett sådant fall. Det känns fel att *inte* ha någon som helst exceptionalitetsreservation, det vill säga att se det som en absolut princip i ordets strängaste bemärkelse, och att hävda att man aldrig får offra ett betydande moraliskt värde, till exempel plåga och döda ett barn för att rädda ett väldigt stort antal andra barn från liknande hemskheter. Men det känns också fel att sätta upp det som en princip att man faktiskt i ett exceptionellt läge *kan* anse det rätt att tortera och döda ett barn för att förhindra att väldigt många andra går samma öde till mötes. Det känns som en cynisk princip.

Dessutom kan det vara svårt att hantera de exceptionella fallen även *mellan* värdegrupperna. Får man inte offra ett barn ens för att rädda ett utomordentligt stort estetiskt värde, säg världens alla konstskatter? Jag skulle inte säga att man får göra det och jag skulle definitivt inte tro att det är många som vill ställa upp det som en normativ princip att man får göra ett sådant offer för ett estetiskt värde. Men hur pass rimligt är det att säga att det inte finns några som helst omständigheter under vilka man inte får göra ett så betydande moraliskt offer för att rädda ett estetiskt värde? Närmar vi oss inte även här det tragiska där det på något sätt blir fel vad vi än gör?

Man har, menar jag, att välja mellan att försöka formalisera de konflikter där det exceptionella står på spel i normativa termer eller att helt enkelt lämna dem därhän (trots att man kan uppleva även ett sådant val som i någon mening tragiskt). Man kan å ena sidan säga att vi måste ta med i beräkningen en exceptionalitetsreservation som säger att moralens överhöghet består i en deontisk begränsning att offra ett betydande moraliskt värde för att rädda ett värde från en annan värdegrupp hur pass stort detta andra värde än är, med reservation för de exceptionella fallen. Vad exakt denna reservation i sin tur innebär kan man också diskutera. Den kan betyda att man är beredd att säga att det i de exceptionella fallen är rätt eller i alla fall skulle kunna vara rätt att offra det moraliska värdet, men det kan också vara en reservation om att konflikterna i de exceptionella fallen skulle kunna vara tragiska, det vill

säga att man hur man än gör i dem handlar fel. I dessa fall ger man alltså reservationen en plats i principen (som den moraliska överhögheten vilar på).

Å andra sidan skulle man kunna välja att avstå från att formalisera och därmed avstå från att alls uttala sig om de exceptionella fallen. Man håller alltså fast vid att man aldrig får offra ett betydande moraliskt värde för att rädda ett annat värde även om detta andra värde är mycket större, men avstår från att uttala sig om huruvida denna princip gäller absolut under precis alla upptänkliga omständigheter. Men hanterar det alltså som en preliminär eller i någon mening vag princip. Jag tänker att det finns mycket som talar för det senare alternativet.

En anledning till det är att jag inte är säker på att det är någon poäng att formalisera principen, eftersom jag är osäker på om den gäller ens i sin ursprungsform. Är det verkligen så att det skulle vara rätt att offra ett väsentligt estetiskt värde för att rädda ett väsentligt moraliskt? Finns det alltså någon principiell skillnad här, kan man inte hitta exempel på när det är fel att offra det estetiska för det moraliskas skull såväl som motsatsen? Jag har sagt att överhöghetsprincipen kan verka spontant tilltalande, men hur pass motståndskraftig är den mot reflektion?

Låt oss för ett ögonblick gå tillbaka till vårt skruvade *Mona Lisa*-exempel och se om vi skulle kunna modifiera och dra det åt ett lite annat håll. Anta att de forskare som analyserar den svamp som *Mona Lisa* angripits av upptäcker att det trots allt finns ett sätt att hejda den (utan att behöva plåga någon), men dessutom upptäcker de något annat. Inom den medicinska forskningen har man länge varit på jakt efter en substans med vissa kemiska egenskaper som man har all anledningen att tro skulle kunna förhindra sexualbrottslingar från återfall. I studie efter studie har man lyckats påvisa att substansen måste ha vissa specificerbara egenskaper och att den enligt en mängd olika och oberoende datormodeller är både effektiv och riskfri. Man har också lyckats visa att det inte går att framställa substansen på genteknisk väg. Svampforskarna upptäcker alltså att den svamp som angripit färgen på *Mona Lisa* på ett nästan kusligt sätt har *exakt* de egenskaper som man söker efter, men att enda sättet att utvinna den är att lösa upp färgen på målningen.

Vid en mer noggrann undersökning upptäcker man också att svampmyceliet inte finns över precis hela tavlan utan bara över den övre delen av den brungrå himmel som tillsammans med bergslandskapet utgör bakgrunden till *Mona Lisa*. Det skulle alltså räcka att lösa upp någon kvadratdecimeter av färgen på tavlans övre del.

Man skulle mycket väl kunna mena att den här typen av jämförelser är omöjliga, allra helst när vi talar om en så exceptionell tavla som *Mona Lisa*, men anta ändå för argumentets skull att kapandet av *Mona Lisa* inte skulle orsaka en oändlig värdeförlust utan en betydande sådan, men ändå mindre än den värdeförlust som kan förhindras om ett betydande antal sexualbrottslingar blir botade från risken att återfalla i brott. Redan ett enda sådant brott har

ett betydande negativt värde, men nu talar vi alltså om ett betydande *antal* sådana brott.[26]

Och nu till frågan: Skulle det vara rätt att skada *Mona Lisa* för att framställa en substans som man har all anledning att tro skulle kunna förhindra ett ansenligt antal sexualbrott? Alltså är det rätt att offra ett betydande estetiskt värde för att rädda ett som man bedömer det större moraliskt värde?

Jag tror inte att man skulle anse det rätt att offra det mindre estetiska värdet och därför är jag inte säker på att det verkligen går att hitta någon principiell deontisk skillnad mellan moralgruppen och de andra grupperna. Det kan fortfarande finnas gradskillnader, vilket jag känner mig helt övertygad om att det gör, så tillvida att det krävs mindre av det moraliska värdet för att den deontiska spärren ska slå till jämfört med det estetiska. Det är först när det estetiska värdet blir väldigt stort (vilket är någonstans mittemellan det betydande och det exceptionella) som det inte får offras.

Men innerst inne känner jag mig kluven och osäker. Läget tycks vara det följande, nämligen att det finns en rimlighet hos *principen* om att man inte får offra ett betydande moraliskt värde för att rädda ett betydande estetiskt, inte ens när det estetiska värdet är större än det moraliska, medan man får göra ett sådant offer när rollerna är de omvända. Men när man i olika mer eller mindre fantasifulla tankeexperiment frågar sig om man kan tänka sig att *tillämpa* principen blir frågan mer komplicerad. Man tycks kunna hitta fall där den deontiska spärren verkar till förmån för de estetiska värdena. Och även om det är något svårare att hitta sådana fall, vilket man märker på att det finns en tendens hos exemplen som stödjer den möjligheten att bli långsökta skulle det betyda att vi ännu inte funnit någon principiell skillnad. Det finns inget tydligt mönster i våra reaktioner som kan generaliseras till en princip, som i sin tur kan vara det möjliga innehållet i moralens överhöghet.

Men samtidigt kan jag också känna, när jag reflekterar på det här sättet och när jag dessutom försöker reflektera över mina egna reaktioner, att jag på ändå stödjer principen – även om den rent känslomässigt kan sättas ur spel. Det *känns* inte rätt att kapa *Mona Lisa* för att rädda ens en väldigt stor kvantitet moraliskt värde, men samtidigt upplevs den föreslagna principen som tilltalande. Det verkar alltså som om vi kan skilja mellan teoretiska och konkreta intuitioner, och även om det förstås måste finnas ett samband mellan dessa på så sätt att auktoriteten i den teoretiska intuitionen undergrävs om den alltför uppenbart strider mot de konkreta, så följer inte att vi alltid måste överge en princip för att den får tveksamma konkreta följder. Den känsla vi har för principen som princip har inte automatiskt mindre bevisvärde än den känsla vi har för det resultat som följer när vi tillämpar den. Den Gyllene Regeln, för att ta ett exempel, har en attraktion och ett värde som princip, som inte nödvändigtvis är direkt beroende av värdet av dess praktik.

[26] Om man har problem med att kvantifiera värdet av en skada på *Mona Lisa* så kan man kanske på egen hand sätta in en annan tavla av någon mindre renässansmästare och som man tror vara möjlig att kvantifiera (även om man förmodligen inte tror att det går att vara exakt).

Och det följer väl i synnerhet inte i det fall som vi diskuterar, eftersom vi fortfarande kan intressera oss för *innehållet* i den moraliska överhögheten. Den föreslagna principen skulle kunna vara det teoretiska innehållet, även om den inte motsvaras av ett lika tydligt *konkret* innehåll. Ett annat sätt att uttrycka detta är att säga att moralen kanske har en teoretisk överhöghet, men inte en lika tydlig praktisk eller konkret sådan.

Men även detta kan man ifrågasätta, kanske inte det att människor rent konkret och praktiskt är mindre benägna att sätta moralen i det främsta rummet än de är rent teoretiskt, utan snarare att det skulle finnas en tydlig teoretisk intuition som kan ligga till grund för tanken på moralens primat.

Låt vara att vi kan hitta konkreta fall där vi rent känslomässigt kan ifrågasätta om den föreslagna principen om en deontisk spärr är unik för moralvärdena. Vi har sett att det heller inte känns rätt att offra ett betydande estetiskt värde för att rädda ett än större moraliskt. Frågan är om vi inte också rent intuitivt hittar *principen* på annat håll i värdegrupperna. Jag tänker på hur vi vid närmare eftertanke är beredda att principiellt hantera olika konflikter *inom* de olika värdegrupperna. Finns det inte ett principiellt stöd för en deontisk spärr av mer eller mindre samma principiella natur inom den estetiska värdegruppen?

Anta, för att återigen modifiera ett tidigare exempel, att en svamp angripit en av Picassomålningarna som är placerade i magasinet till Moderna museet. Den visas inte och kommer därför förmodligen inte heller att saknas om den försvinner, men bedöms ändå som konstnärligt betydande. Bredvid Picassotavlan finns en GANtavla som också har fått en släng av svampsjukdomen, dock inte värre än att den skulle friskna till av sig själv om den bara fick rätt behandling. GANtavlan bedöms också som betydande. Men Picasso är Picasso och GAN är trots allt GAN och betydelsen av GANtavlan får ändå anses vara jämförelsevis mindre.

Och nu till det problematiska. Om man sätter in traditionell behandling av tavlorna så kommer Picassotavlan att förstöras (för att den är så kraftigt angripen) medan GANtavlan alltså kommer att klara sig. Det finns emellertid ett sätt att rädda Picassotavlan och det är att lösa upp färgen på GANtavlan och använda det därmed frigjorda mycelet för att framställa ett medel som kan stoppa angreppet på Picassotavlan. Vi kan alltså genom att offra en GAN rädda en Picasso och därför offra ett betydande estetiskt värde för att rädda ett ännu mer betydande estetiskt värde (låt oss för argumentets skull anta det). Skulle det vara rätt att offra GAN för att rädda Picasso?

Jag tycker definitivt att det skulle vara problematiskt att göra det och att det inte bara beror på en rättskänsla i den konkreta situationen utan också på en intuitiv attraktion hos principen att man inte offrar ett betydande estetiskt värde för att rädda ett annat betydande estetiskt värde även om detta andra värde är större. Exakt om det är så vi skulle vilja formulera principen vet jag inte, men det kan åtminstone vara en beskrivning av innehållet. Det verkar alltså finnas en princip om respekt även inom den estetiska sfären, som ska förhindra att vi

kalkylerar med estetiska värden, åtminstone när de uppnår en viss status.

Helt säkert finns det någonstans en misstanke om att detta beror på att när det gäller estetiska objekt, som dessutom är konstföremål, över en viss dignitet så blir de åtminstone delvis ojämförliga. Det *är* onekligen svårt att hitta en gemensam värdeskala för Picasso och GAN även om deras konst har stora likheter. Och kanske är det denna ojämförlighet mellan unika estetiska objekt som är förklaringen till att vi känner tveksamhet att offra GAN för att rädda Picasso och alltså inte någon deontisk spärr.

Vi upplever det som genuint svårt att rangordna det här slaget av estetiska objekt och när vi ändå gör det är det ofta med en tveksamhet som det är svårt att göra sig kvitt. Men ett enkelt tankeexperiment kan ändå visa att det finns en deontisk spärr. För anta att båda tavlorna skulle förstöras av svampsjukdomen men att det finns ett motmedel som bara räcker för *en* behandling, ja då misstänker jag att vi känner att det finns starkare skäl att använda motmedlet på Picassotavlan än på GANtavlan och att styrkan i detta skäl överstiger styrkan i det eventuella skäl som finns för att förstöra GAN för att rädda Picasso. Det är alltså detta som tyder på att det finns en deontisk spärr: vi tillåter oss ett passivt offrande av GAN men inte ett aktivt, eller vi har i alla fall lättare för att tillåta oss det passiva offrandet som består av att vi medvetet ratar GANtavlan.

Finns samma deontiska spärr inom livskvalitetsgruppen? Den frågan är komplicerad tycker jag, eftersom det verkar finnas en skillnad mellan om vi talar om livskvalitetsvärden för en *individ* eller ett *kollektiv* av individer. Intrapersonellt finns det väl vid första påseendet ingen sådan spärr, eftersom vi vore inte rationella eller ens vettiga om vi inte kalkylerade och kohandlade med livskvalitetsenheter. Varje form av livskvalitet mer eller mindre har ett pris som måste betalas med livskvalitet: den som inte kan stå ut med en ospännande och tålamodsprövande utbildning har svårare för att skaffa sig ett spännande jobb, den som undviker obehaget att träna löper större risk att också missa behaget i att ha en frisk kropp, den som inte står ut med pinan att skriva får heller aldrig känna lyckan i att få något skrivet, och så vidare.

Så om vi talar om livskvalitet rent kvantitativt gäller ingen deontisk spärr: den som underkastar sig träning blir kompenserad av att få en friskare kropp och det finns inget normativt suspekt i det. När (och om) kompensationen sker finns det inte längre något offer, på samma sätt som min ekonomiska förlust som består i att jag ger dig ett hundra kronor helt försvinner och omvandlas i sin motsats om du i gengäld ger mig två hundra kronor tillbaka.

Även när vi talar om frihet i kvalitativa termer kan vi undvika den deontiska spärren. Det kan mycket väl vara rimligt att offra en viss mängd av ett personligt värde med hög kvalitet, låt oss säga frihet, för att uppnå en större mängd livskvalitet av något lägre värde, till exempel trygghet (om jag nu gör den rangordningen). Jag kan acceptera (men vissa kan det inte) att staten tvingar mig in i ett pensionssystem för att trygga min ålderdom, om den trygghet systemet ger mig är större än den inskränkning i min frihet (att själv bestämma vad jag ska

använda mina pengar till) som det innebär. Jag sätter i och för sig friheten högre än tryggheten (vid jämförbara mängder) men anser att en större mängd av det mindre värdet kan kompensera för en mindre mängd av det högre. Därför *kan* man undvika den deontiska spärren även med hänsyn tagen till kvalitetsaspekten av dessa värden.

Men det finns en plats för den deontiska spärren också i diskussionen av sådana värden, tror jag, nämligen om vi talar om offrandet av en ansenlig mängd av ett livsvärde av en viss kvalitet för att vinna en ännu ansenligare mängd av ett livsvärde av en annan kvalitet. Anta att en kvinna vill offra en väsentlig del av sin frihet för kärlekens skull. För kärleken till sin man och sina barn är hon beredd att ge upp sin karriär för att helt kunna ägna sig åt familjen. Hon bedömer att även om detta är ett stort offer, så är det hon vinner ännu större. Jag tänker mig att det här inte är helt oproblematiskt och att man kan uppfatta det som fel att göra det offret.

Helt säker på vad det beror på är jag inte. Det kan antingen bero på själva kvalitetsrangordningen, på så sätt att vi inte bör offra den högre kvaliteten för den lägre, inte ens om man får kvantitativ kompensation, eller på att man ser på det värdefulla livet som något som är uppbyggt av flera värdemässiga grundelement, där friheten att förverkliga sig själv är ett sådant och de erotiska och familjära kärlekarna är andra grundelement. Alla grundelementen bör alltså finnas med för att skapa livskvalitet. Förmodligen är det det senare som gäller, eftersom man också kan uppfatta det omvända offret som problematiskt: på samma sätt som det kan vara problematiskt att offra friheten för kärlekens skull kan det vara problematiskt att offra alltför mycket av kärleken för frihetens skull. Den som varken vill ha vänner, kärlekspartners eller familj för att kunna bo för sig själv i skogen, arbeta, sova, äta, gå och komma när det passar, eller den som offrar kärlek, familj och vänner för sitt skrivandes skulle vinner något och det är inte omöjligt att hävda att han vinner mer än han förlorar i rent kvantitativa termer, men det är inte ovanligt att det betraktas som suspekt och fel på något sätt. Ett bra liv för en människa och ett riktigt liv för en individ bör inte vara utan kärlek till någon annan människa.[27] Det är alltså inte kvalitetsrangordningen utan snarare att alla värden (eller vissa eller ett visst antal eller en viss kombination) måste vara med som ligger bakom vår normativa reaktion.

Det finns alltså något som liknar en deontisk spärr även intrapersonellt när det gäller livsvärdena. Och det gör det i ännu större utsträckning när det handlar om *inter*personella transaktioner. Det kan mycket väl anses vara bättre om en person har låg livskvalitet och nio har hög än om alla tio har halvhög, men av det följer inte att vi får offra den enes livskvalitet för att höja den för de nio. Och så verkar det vara oavsett om vi för in kvalitetsaspekter i resonemanget eller ej.

Problemet är bara att det är svårt här att skilja mellan livskvalitetsgruppen och den

[27] Enligt författaren Lena Andersson kan kvinnor som väljer karriären, till exempel författarkarriären, framför att få barn uppfattas som sämre kvinnor, det vill säga uppfattas som att de lever sämre liv som kvinnor än de som föder barn. Och kanske är det så – det anses mindre fel om männen väljer bort barn för yrkeskarriärens skull än om kvinnor gör det.

moraliska värdegruppen. Om det är fel att offra en persons livskvalitet för att höja den för nio andra och kanske till och med fel att offra den enas kvalitet för att *rädda* tio andras, det vill säga undvika att de inte bara får halvhög utan även att de får låg kvalitet, kan man mena att det inte i första hand beror på att det är prudentiellt fel – normen utgår alltså inte från livskvalitetssfären – utan att det är *moraliskt* fel. Här kan man hävda att det finns en skillnad om man jämför med hur den deontiska spärren fungerar i den estetiska gruppen. När man anser det fel att förstöra ett betydande konstverk för rädda ett annat betydande verk är jag inte säker på att man betraktar det som *moraliskt* fel. Normativiteten kan alltså mycket väl hålla sig inom den estetiska gruppen. Det är självklart svårt att säga vad som skiljer den moraliska från den estetiska normativiteten (förutom mellanmänskligheten hos det moraliska), men det tycks ändå finnas en intuitiv skillnad. En människa kan vara blind för estetiska värden och normer utan att det är något moraliskt fel på henne. Det är en avgrundsstor skillnad mellan en människa som eldar upp sina odödliga konstverk för att hålla värmen och en som äter upp sina barn för att bli mätt, och det beror inte enbart skulle jag säga på att det sistnämnda är mycket värre på en neutral skala utan att det är moraliskt värre. De två handlingarna är inte bara olika hemska, de är också hemska på två olika sätt. Den som eldar mästerverk visar brist på respekt för moraliska värden och den som äter barn visar brist på respekt för moraliska värden.

Men så verkar det alltså inte vara i den prudentiella sfären. Om jag offrar en persons livskvalitet för att öka nio andras, alltså om jag förstör någons liv för att kunna göra andras liv bättre skapar jag inte bara ett moraliskt negativt värde utan gör också moraliskt fel (kan man argumentera för). Det är alltså svårt att skilja mellan å ena sidan de normer om hur man behandlar livsvärden som skapas i själva livsvärdessfären och behåller sin karaktär av livsvärdesnormer och å andra sidan de normer som skapas i moralsfären eller får karaktären av moralnormer.

I detta avseende tycks den moraliska värdegruppen och livsvärdesgruppen ligga närmare varandra medan den estetiska gruppen har en särställning. Men återigen, detta tycks enbart gälla vid interpersonella transaktioner.

**Slutsats**

Vad ska man dra för slutsats av allt detta? Jag kan inte se annat än att den rimliga slutsatsen för min del är att jag fortfarande svävar i ovisshet om moralgruppen har något primat, om detta eventuella primat är pragmatiskt eller logiskt och vad det består i. När Hare behåller den lilla kudden på den scharlakansröda soffan för att inte såra sin frus känslor och förklarar det med moralens primat kan det tyckas självklart på något sätt, men mystiskt ändå när vi tittar närmare på den förklaringen. Kräver inte det estetiska överhöghet på samma sätt som det moraliska? Finns det en neutral värderingsgrund i förhållande till de olika grupperna?

Oberoende av om vi talar om moralens överordning eller primat som något logiskt eller

pragmatiskt, det vill säga oberoende av om det följer av hur vi definierar värdegrupperna eller hur vi förväntar oss att folk faktiskt använder och behandlar dem ser jag ingen annan metod för att ta reda på innehållet i ett eventuellt primat än att undersöka, på något slags halvsystematiskt sätt, hur vi reagerar när vi ställer värden från de olika grupperna mot varandra. Jag säger ”vi” trots att jag bara utgår från mig själv. Jag säger det visserligen med tron att jag inte är idiosynkratisk i mina reaktioner, men också med alla kort på bordet: det här *är* gissningar och därmed är också slutsatserna provisoriska. (Om man bör låta nöja sig med det tänkte jag diskutera i nästa kapitel.)

Jag har inte funnit något mönster i mina reaktioner som stöder idén om att moralens primat på något sätt skulle vara radikalt. Det vill säga *om* moralgruppen är speciell i förhållande till de andra grupperna handlar det inte om att värden och normer från den gruppen uppför sig på ett annat sätt än värden och normer från de andra grupperna. Det handlar inte om att moralvärdena alltid uppväger andra värden eller att moralvärden av ett visst slag alltid uppväger andra värden av motsvarande slag. Det handlar heller inte om att de normer som föreskriver hur vi behandlar de olika gruppernas värden sinsemellan eller inbördes prioriterar moralvärdena på att annat sätt än de andra värdena. Det handlar på sin höjd om att både moralvärdena och moralnormerna är viktade i förhållande till andra värden och normer. Det krävs mer av ett annat värde för att uppväga ett moralvärde än det krävs av ett moralvärde för att uppväga ett annat värde. Samma sak när det gäller normerna: om det finns en deontisk begränsning att offra ett annat värde för att rädda ett moralvärde krävs det normalt en större mängd av det andra värdet (givet att de olika värdena har samma eller motsvarande kvalitet) för att spärren ska skydda det än den mängd av moralvärdet som krävs för att spärren i stället ska skydda det värdet.

Om det även råder ett viktningsförhållande mellan de andra grupperna har vi inte gått in på. Spontant kan jag tänka mig att vi, mot bakgrund av att vi fått fram vissa samband mellan moralgruppen och livsvärdesgruppen, också har skäl att tro att livsvärdesgruppen har något större vikt än den estetiska gruppen, i betydelsen att vi kan ha lättare att hitta exempel på när livsvärden och livsnormer går före estetiska värden och normer.

Varför det är så vet jag inte. Varför moralen inte är så speciell som vi kanske tror men trots allt något speciell i förhållande till de andra grupperna och varför man möjligen kan skönja ett hierarkiskt förhållande också mellan de andra grupperna vet jag inte om man kan förklara, det vill säga om det beror på de diskuterade begreppens logik eller på deras pragmatik. Det finns, tycker jag, det som talar för båda sakerna. Å ena sidan förstår man vad Nietzsche menar när han sätter estetiken framför moralen, vilket talar för att han på sin höjd framför en kontroversiell och oväntad idé. Å andra sidan finns det en tolkning av Nietzsche som är väl förenlig med att moralen har en överhöghet, nämligen att vad han är ute efter är inte moralen som sådan utan bara den degenererade variant av den som han kallar ”slavmoralen”. Och kanske är det i den tolkning som vi har lättast att förstå vad han menar.

Ett annat alternativ är förstås att förneka att begrepp över huvud taget *har* en tydlig logisk struktur och/eller att den logiska strukturen är skild från den pragmatiska. I Wittgensteins efterföljd kan man mena att ett begrepps innehåll och mening bestäms av den roll begreppet spelar i vårt användande av det. Om vi använder moralbegreppet för att hävda något slags primat och om vi normalt förväntar oss att det är så som man använder moralbegreppet är primatet också en del av moralbegreppets mening.

Skulle det kunna vara som så att det radikala primatet är en del av moralbegreppets innehåll trots att vi inte kan bekräfta det innehållet i den typen av tankeexperiment som vi har sett på hittills? Ja, i en mening är det självfallet så eftersom ett begrepp kan användas på olika nivåer. Vissa av våra begrepp har främst värde som signalbegrepp eller heuristiska begrepp och som vägledare av våra känslor. Jag tänker mig att den mänskliga likavärdestanken kan fungera så. Det är inte alls säkert att vi är beredda att se alla människor som lika mycket värda eller på ett systematiskt sätt försvara att en människa har ett speciellt värde i förhållande till de andra djuren bara för att hon är människa. Men det betyder inte att likavärdestanken saknar innehåll för oss, och speciellt inte om detta innehåll bestäms av hur begreppet används. Likavärdestanken signalerar en positiv attityd till ett förhållningssätt till människor, nämligen förhållningssättet att det är något alldeles speciellt med att vara människa och att alla människor är lika speciella i detta avseende.

Det finns inget som säger att vi är speciellt konsekventa i våra attityder, lika lite som vi är speciellt konsekventa i vad vi säger. Snarare är det väl inkonsekvensen som är utmärkande för våra attityder, inte bara i den meningen att vi håller olika attityder gentemot omvärlden som är sinsemellan oförenliga, utan också i den meningen att vi är beredda att hålla fast vid dem också när vi vet att de är motsägelsefulla och därför inte kan ges något rationellt försvar.

Om ett begrepps innehåll bestäms av hur det används och om vår begreppsanvändning saknar en exakt systematik är det klart att våra begrepp kan ha ett innehåll även om de inte har en väldefinierad plats i en begreppsstruktur. Det finns ett ytinnehåll i likavärdestanken som förmodligen inte motsvaras av hur vi reagerar på filosofers tankeexperiment, men det betyder inte att likavärdestanken inte gör skillnad i världen. Det kan mycket väl styra oss till beteenden som vi inte skulle uppvisa om vi inte haft tanken eller omfattat begreppet. Kanske behöver vi det motsägelsefulla på samma sätt som vi behöver det vaga. Kanske är det motsägelsefulla (liksom det vaga) praktiskt, kanske behöver vi ytinnehållet i vissa begrepp även om vi inte kan hitta ett motsvarande djupinnehåll, kanske är det till och med så att de flesta av våra begrepp är mer eller mindre ytliga i den meningen att vi använder dem för deras ytas skull även om vi inte vet så mycket om dem och att de fyller en funktion i den användningen även när de strider mot andra begrepp som vi också använder oss av.

Det kan vara så: vi är kanske inte djupa varelser och kanske är det fel väg att söka efter svaren på filosofiska frågor när vi söker på djupet och bemödar oss om det exakta, fullständiga och motsägelsefria. Kanske finns de filosofiska svaren snarare i vissa svagt

urskiljbara mönster som vi kan skönja i våra begreppsvärldar.

Jag tror det kan vara så, men tror inte att man ska tolka detta som att filosoferandet är främst deskriptivt. De mönster vi skönjer kan vara oberoende av oss, men själva analysen av dem verkar också i sig begreppsformande. Ett mönster blir tydligare av att vi skönjer det och vi kan göra det både tydligare och mer komplext genom att ana oss till nya spår i det mönster vi tycker oss skönja. I vårt analyserande skapar vi när vi upptäcker. Det finns inga klara gränser mellan begreppsbeskrivning och begreppsbildning, lika lite som det finns klara gränser mellan språkbruksbeskrivande och stipulativa definitioner. Varje formulering av en tanke och varje analysresultat av ett begrepp skapar genom att ta bort och lägga till. Vi anar förbindelser men när vi beskriver dem förändras de och ju tydligare vi försöker beskriver dem desto mer får vi en känsla av att vi förändrar dem.

Kanske är det så. Kanske finns det en radikal särställning av moralgruppen på ytnivån som inte motsvaras av en djupnivå. Och kanske är det just allt man kan säga om denna skillnad mellan moralgruppen och de andra grupperna. Vi kan analysera oss fram till en mindre radikal statusskillnad, men om den tanke vi nyss prövade gäller kan vi inte göra den tanken tydlig utan att spekulera. Det finns inget djup i tanken på moralens särställning bortom ytan. Det finns bara ett otydligt område där vi skönjer mönster och skapar när vi försöker beskriva dem. Det finns en begreppsverklighet, men vi är ändå medskapare av den, inte bara som användare av begrepp utan också och i ännu större utsträckning som analytiker av dem.

Vad vi har diskuterat nu är den förmenta skillnaden mellan moralgruppen och de andra grupperna. Vi har talat om dessa grupper som *värde*grupper men diskuterat både sådana skillnader som är värdemässiga och sådana som är normativa. Dessa normativa skillnader kan vara styrda av värdeskillnader, men måste inte därför vara de samma som värdeskillnaderna.

Det vi har funnit är så pass små, otydliga och osäkra skillnader att det i stället kan vara intressant att söka efter likheter och förbindelser mellan värdegrupperna. De intressanta jämförelserna mellan grupperna ligger kanske i likheterna, överlappningarna och kanske rentav identifikationen dem emellan, och jag tänker då inte främst på det som förenar dem i deras gemensamma egenskap av att vara värden och normer. Uppenbarligen finns det något hos dessa grupper som gör dem till värdegrupper och normativa grupper. Vad det är, det vill säga vad som gör ett värde till ett värde och en norm till en norm är jag inte i första hand ute efter att diskutera, helt enkelt för att det är en alltför stor (och svår) fråga. Vad jag är ute efter i första hand är den typen av förbindelser mellan det etiska och det estetiska som inte i första hand är en följd av att de är exempel på värdegrupper eller normativa grupper.

Jag kommer att diskutera det som förbinder och förenar grupperna med varandra under fyra avdelningar: först en del som behandlar filosofisk metodologi och där frågeställning främst gäller hur man ska bedriva filosofi. En andra del diskuterar mer specifikt vilken roll som litteraturen bör ha i filosoferandet om etik. En tredje del kommer att utgår från

moralgruppen och tar bland annat upp den moralfilosofiska teori som kanske tydligaste av dem alla har en estetisk prägel, nämligen dygdetiken. Vilket är sambandet mellan det moraliska värdet hos en personlig egenskap och det estetiska värdet? Kan vi uppleva en personlig egenskap som moraliskt värdefull utan att se den som estetiskt värdefull? Är det kanske rentav så att vi upplever egenskaper som moraliska på grund av att de har ett estetiskt värde? En fjärde del utgår från livsvärdesgruppen och föreslår en teori om livskvalitet som enkelt uttryckt hävdar att skönhetsvärdet i sättet att leva och i en människas livsöde också har ett personligt värde. Det att ett liv har estetiska kvaliteter och är fascinerande gör det åtminstone i någon mening till ett gott liv – allt annat lika så är det bättre för mig ju fler och ju större estetiska kvaliteter mitt liv har.

Det jag tidigare sagt om avsaknaden av skarpa gränser mellan det beskrivande och föreskrivande eller mellan sökandet och skapandet av sanningar gäller även fortsättningsvis. Jag vill visa att det finns en aspekt av moraltänkandet och ett användande av moraliska begrepp som är estetiskt eller i alla fall halvestetiskt. Jag vill vare sig påstå att detta användande *är* grundläggande eller att det *bör* vara det eller att det finns en moralteori som kan uppfylla alla våra krav och önskemål på en teori om vad det innebär att handlar rätt och vara moralisk. Jag vill på sin höjd visa att det kanske finns *mer* av det estetiska i det moraliska än vad vi är böjda att tro. Och att ”det finns” betyder återigen både att man kan hitta det i vår vardag och i filosofers teorier, men också att man kan hitta en plats för det estetiska i det moraliska som är *rimlig*. Men kan dessutom, menar jag, kritisera teorier som driver esteticismen för långt.

När det gäller livsvärdena och den romantiska teorin om livskvalitet så tror jag inte heller där att den motsvarar allt det som vi vill ha av en sådan teori, men jag menar att om det är rimligt att ge en plats åt estetiken i moralen är det ännu rimligare att göra det i samband med det etiska eller livsvärdemässiga, åtminstone som en kompletterande teori. I en rimlig syn på vad det är att leva ett värdefullt eller bra liv bör det finnas utrymme för någon form av estetiskt svar. Jag menar att det är en syn som många av oss faktiskt har (även när vi är offer för tron att vi inte är några esteter) och att det är en syn som har vissa filosofiska fördelar, inte minst om den kopplas till den estetiska moraluppfattningen. Bland annat kan de tillsammans ge svaret på varför vi ska vara moraliska. Om att ha en moralisk kvalitet är det samma eller kan kopplas till att besitta en estetisk kvalitet och om det har ett värde för mig att mitt liv (min karaktär eller mina handlingar) uppvisar estetiska kvaliteter, så har det ett värde för mig att vara en moralisk människa.

**Den filosofiska metoden**

Vissa av oss har fysisk skönhet utan att vara medvetna om det (vissa andra av oss *saknar* skönhet utan att veta det). På samma sätt kan man tänka sig att en människa kan leva på ett sätt som har estetiska kvaliteter utan att vara medveten om det. Kan det som man inte är

medveten om ha något värde för en? Hur tar man reda på om det som man inte är varse eller någonsin kommer att bli varse har värde för en?

Det vanliga är att man använder den metod som jag har använt mig av hittills, nämligen man gör ett tankeexperiment. Ett tankeexperiment som jag brukar använda mig av i diskussionen med mina studenter ser ut ungefär så här:

Anta att du är singel och i ditt stilla sinne ber om att få träffa en livskamrat. Om du tror på någon gud eller ej har du inte riktigt gjort klart för dig själv, men plötsligt en dag rycks du ur din vardag och upplever att du befinner dig öga mot öga med just Gud. Han (eller hon, du kan inte avgöra vilket) har kallat till ett litet samtal och du ska snart få återvända till vardagen igen. Om du varit tveksam om Guds existens tidigare så är du det inte längre – du upplever situationen som verkligare än något annat du tidigare upplevt. Gud säger: ”Som du förstår har jag kallat dig för ett litet samtal och det gäller din bön om att få träffa en partner (som du riktade till ”Gud, om du finns” på samma sätt som du brukar göra när det gäller något viktigt för dig). Jag betraktas som du också vet som allvetande, vilket jag också är i allt utom det som gäller hur du använder din fria vilja. Därför undrar jag hur jag bäst ska uppfylla din bön. Som Gud har jag nämligen också ett livspussel som just består i att pussla samman olika människors liv på olika sätt. Jag kan till exempel låta människor träffas så att det ser ut som en slump och för att det ska stämma med det övriga pusslet av människor i din omgivning har jag räknat ut att det finns två människor som troligtvis skulle kunna bli din livspartner om du träffar någon av dem. Återigen så finns det inga garantier eftersom de skulle kunna använda sin fria vilja och överraska mig, men underligt nog händer det tämligen sällan och vad jag kan ge dig är därför en tämligen god prognos över två möjliga framtida utvecklingslinjer i ditt liv. Och nu alltså till frågan: Vem av följande personer skulle du vilja möta om du fick välja alldeles fritt? Personen A kommer att älska dig väldigt högt hela sitt liv och ni kommer att tillbringa många lyckliga år tillsammans. Du kommer att känna lugn, trygghet och tillit i ditt liv med A av den enkla anledningen att han *är* en väldigt trogen och pålitlig person. Personen B kommer att älska dig med en kärlek som är lika intensiv och varm som A:s och du kommer att uppleva ditt liv med B som lika tryggt, harmoniskt och lugnt som det med B. I själva verket finns inga skillnader alls i hur du kommer att uppleva ditt liv med de här respektive personerna, den enda skillnad som finns är att B förutom att han älskar dig har flera andra kvinnor som han älskar lika högt och som han kommer att ha affärer med jämsides med er relation. Han *är* alltså inte pålitlig, men detta kommer ändå inte att påverka ert liv tillsammans eftersom han är en person som utstrålar trygghet och som har ett sätt som skapar tillit. Kort sagt, det finns inga egentliga skillnader i hur du kommer att uppleva ditt liv med dessa respektive personer, den enda skillnaden är den objektiva skillnaden mellan A och B som jag har berättat om nu, men som du sen inte kommer att känna till eftersom jag kommer att ge dig ett glömskepiller när vi skiljts som gör att du inte kommer att ha ens det blekaste minne av detta vårt samtal. Vilken av dessa prospektiva partners väljer du till din livskamrat?”

(Beroende på sexuell läggning hos den som begrundar exemplet får man förstås anpassa genus hos A och B.)

Studenterna gillar att kritisera exempel och en invändning som framförts är vad som händer när man dör om det nu faktiskt finns en Gud. Om man själv hamnar i himlen men inte ens livskamrat (om man väljer B) är det då inte sannolikt att man för det första kommer att sakna honom och för det andra kan börja misstänka att allt inte stod rätt till med hans pålitlighet? För att förhindra att denna omständighet spelar någon roll för hur du gör dina överväganden kan vi lägga till att Gud avslöjar hemligheten att det inte finns himmel eller helvete eftersom han i sin allvishet kommit på att Nirvana är mycket humanare. När vi levt våra jordeliv väntar oss ett utslocknande och sen det Ingenting, som alltså även kallats Nirvana.

Vissa har också påpekat att det finns skäl att välja A, eftersom det rimligen finns en större risk att det uppdagas vad B håller på. Normalt sett är det svårare att få en annan människa att tro att man inte sviker henne om man faktiskt inte gör det än om man gör det på det systematiska sätt som B i exemplet gör. Detta är en klok invändning eftersom normaliteten utan tvekan spelar en viktig roll i det här och liknande exempel: dels spelar den roll som en *bakgrundspremiss* i vårt beslutsfattande, dels som *förklaring* till våra spontana böjelser inför den här typen av beslutsfattande. Å andra sidan måste man också komma ihåg att just denna aspekt av normaliteten är eliminerad *i exemplet* (även om den förstås inte automatiskt är det hos den som bedömer det): förutsättningen i exemplet är att du *kommer att uppleva* de här två möjliga livsförloppen på liknande sätt, vilket alltså betyder att den risk för upptäckt som vanligtvis finns inte spelar någon roll i exemplet. (Vi återkommer till frågan om normaliteten kanske *ändå* spelar roll för hur vi bedömer exemplet och därmed för betydelsen av vår bedömning.)

Och nu till *vår* fråga: Har den här typen av tankeexperiment något värde när det gäller att ta reda på om rent objektiva förhållanden, det vill säga förhållanden utan vår vetskap som inte på något sätt påverkar vår subjektiva värld, har någon betydelse för vår livskvalitet? Alltså, kan man på något sätt *lära sig något* av de reaktioner som man har på den här typen av exempel?

Ett sätt att hantera den frågan är att fortsätta fråga varför man *inte* skulle kunna göra det. Vad har man emot exemplet? Jag tror man kan ha många invändningar och här följer några av dem:

”Exemplet är *orealistiskt*. Det här är bara en filosofisk tankelek som inte har med verkligheten att göra och därför behöver man inte ta den på allvar.” Så tänker många och jag tror att det kanske är den vanligaste formen av skepsis gentemot den akademiska etiken. Akademietiken bygger på skruvade exempel som förlorat kontakten med verkligheten. Jag stöter själv ständigt på den här kritiken när jag på olika sätt möter människor som inte blivit matade med tankeexperiment i en filosofiutbildning (vilket inom parentes sagt kan vara

nyttigt, alltså att möta sådana skeptiker). Något riktigt bra argument mot kritiken vet jag inte om jag har, åtminstone inget som biter. Jag brukar tänka att det egentligen handlar om olika sätt att hantera sin tillvaro och att konflikten förmodligen är olöslig eftersom den kräver att man vädjar till just den sortens förutsättningslösa tänkande som är ifrågasatt.

Men kanske är det feltänkt av mig (och kanske är det rentav ett utslag av förmätenhet). Kanske finns det ändå en möjlighet att diskutera utifrån något slags allmänna kunskapskriterier. Om så är fallet kan man börja med att fråga sig varför man i värdefrågor och normativa frågor inte skulle kunna använda sig av orealistiska testsituationer och tankeexperiment när man tydligen kan göra det inom andra grenar av det mänskliga tänkandet, till exempel den teoretiska fysiken.

Det kanske mest kända av alla tankeexperiment är Einsteins hissexperiment där han frågar sig vad som skulle hända om man iakttog en utskjuten gevärskula som skar rörelseriktningen för en accelererande hiss i rymden (eller var den en raket?). Om man själv befann sig i hissen skulle man uppfatta att kulbanan böjde av. Givet likheten mellan acceleration och gravitation och kulbanan (i rymden) och en ljusstråle drog han slutsatsen att ett gravitationsfält också skulle påverka ljusets rörelseriktning – ljusets kröks alltså i närheten av ett gravitationsfält. Så måste det alltså vara, givet förutsättningarna, och tankeexperimentet visar oss just det. När Einstein gjorde tankeexperimentet var det orealistiskt. Ingen hade någon erfarenhet av att befinna sig i acceleration i rymden, men ändå tycks detta sakna relevans – det spelar ingen roll att exemplet är orealistiskt i den meningen att det inte kan upprepas i verkligheten. Einstein gjorde även andra tankeexperiment om hur den omgivande världen skulle te sig om man färdades på en ljusstråle och som under inga omständigheter någonsin skulle kunna förverkligas. Men ändå antas de alltså besitta något slags bevisvärde.

Finns det då några viktiga skillnader mellan värdegrupperna och fysiken som förklarar varför man i fysiken men inte i värdefrågor kan få vägledning av orealistiska tankeexperiment? Är det faktum att fysiken uttalar sig om den fysiska verkligheten och värdegrupperna om något vars metafysiska status är omdiskuterat ett sådant viktigt faktum? Jag kan inte se varför. Det borde väl snarare vara tvärtom. Det tycks intuitivt svårare att förstå hur vi kan lära oss något om en fysisk verklighet som existerar alldeles oberoende av oss genom en tankelek jämfört med att lära sig något om värden som så vitt vi vet mycket väl skulle kunna vara beroende av oss och våra värderingar. Hur kan genom att bara blunda och fantisera om situationer som man vet aldrig kommer att inträffa dra slutsatser om hur universum måste se ut och fungera? Uppenbarligen kan man det och då undrar man varför man inte också skulle kunna göra det när man studerar värdegrupperna.

Ett svar på frågan skulle kunna vara att det finns ett osäkerhetsmoment när det gäller våra attityder inför verkliga och tänkta situationer som det inte på samma sätt finns när det gäller de fysikaliska tankeexperimenten. När Einstein frågar sig hur han i hissen kommer att uppfatta kulbanan får han ett säkert svar: det är inte möjligt att han kommer att uppfatta den

som annat än krökt. Något liknande gäller inte för vårt tankeexperiment ovan. Min erfarenhet är att majoriteten av de studenter som jag diskuterar exemplet med tänker sig att man i det här läget skulle ha en preferens för A, och tänker sig också när fallet är genomdiskuterat att detta beror på att begreppet livskvalitet eller lycka rymmer en objektiv komponent. Ett faktum kan påverka min lycka utan att jag är medveten om det. Men en viss grupp håller nästan alltid fast vid att det inte spelar dem någon roll om de får A eller B som partners. Vissa är bestämt övertygade om detta, vissa mindre bestämt, vilket också gäller gruppen som tänker sig att det spelar roll. Det finns alltså både oenighet och tveksamhet i vårt tankeexperiment, vilket jag inte tänker mig att det finns på samma sätt i hissexemplet, eftersom det faktiskt går att *räkna ut* utseendet på kulbanan och dessutom *lära ut* hur man räknar ut det.

På vilket sätt skulle detta osäkerhetsmoment tala emot användandet av orealistiska tankeexperiment? Ett sätt att argumentera skulle vara att man hävdar att vårt tänkande om den existentiella verkligheten på något sätt är mer anpassat till våra faktiska liv än vad vårt tänkande om den fysiska verkligheten är anpassat till den faktiska fysiska verkligheten. Detta skulle kunna förklara skillnaden om det förhöll sig på så vis, men mycket tyder på att det inte gör det. Spekulationer om det existentiella, om värdet av liv och död och värdet av olika sätt att leva, har aldrig begränsat sig till våra faktiska erfarenheter och upplevelser, utan har för det mesta till och med byggt på förutsättningen om det övernaturliga. Gud har ständigt figurerat i människors svar på de existentiella frågorna och gör det fortfarande, liksom föreställningar om förflyttningar i utomjordisk rum-tid. Historier likande vårt tankeexperiment är inte främmande i det mänskliga tänkandet om meningen med livet.

Och detta gör också att man måste fråga sig vad kritiken om det orealistiska egentligen går ut på? Vari ligger det orealistiska i tankeexperimentet? Ingen av oss kan säkert säga att den här situationen aldrig kommer att bli verklighet. Situationen tycks i alla fall inte mer verklighetsfrämmande än de berättelser som de flesta trosföreställningar grundar sig på. Att de en dag kommer att möta Gud och att han eller hon på något sätt styr deras öde är väl snarare vad de flesta eller i alla fall en mycket stor andel människor på jorden faktiskt tror (vilket gör att det kanske rentav är ett dåligt valt exempel på ett orealistiskt eller overkligt tankeexperiment). Men det är ändå orealistiskt i bemärkelsen att vi inte har skäl att tro att situationen kommer att inträffa. Inge tror väl på allvar att det ska bli uppkallade till Gud på det här sättet.

Men har det någon betydelse att exemplet är orealistiskt *i den meningen*? Räcker det inte att vi faktiskt kan *leva oss in i* situationen? Är det svårt att leva sig in i den situation som exemplet beskriver? Är det så svårt (för en agnostiker eller ateist) att föreställa sig hur det skulle vara att befinna sig mittemot Gud och diskutera framtida partners? Jag tycker själv inte det. Men är det att jag *tycker* mig kunna leva mig in i situationen på något sätt ett bevis för att jag *faktiskt* kan det? Det finns anledning att vara skeptisk till det. En situation som jag själv ofta tänker på och som jag också har diskuterat med andra är hur jag skulle reagera om jag

fick reda på att jag hade Alzheimers sjukdom. Jag tänker mig att det skulle vara bland det allra värsta jag kunde råka ut för när det gäller sjukdomar och jag tänker nu att jag hellre skulle vilja dö än utveckla sjukdomen. Jag vill inte belasta min omgivning med en ännu jobbigare upplaga av mig själv. Det är visserligen tveksamt om min identitet kommer att bevaras genom alla faser av sjukdomen, men oberoende av om så är fallet kommer den sjuka personen ha tillräckligt mycket av mig för att jag ska känna ansvar för henne och, misstänker jag, för att hon ska ingå i min omgivnings bild av mig. Jag är rädd för att bli aggressiv och rädd för att bli elak och egoistisk och rent fysiskt äcklig och osanitär.

Jag tror mig alltså kunna leva mig in i en situation som nu inger mig stor skräck och de jag har diskuterat med har haft liknande tankar som jag – om jag får diagnosen Alzheimers kommer jag vilja ta mitt liv. Men *kommer* jag verkligen det, om jag nu skulle hamna i situationen? Jag är inte säker på det. Något säger mig att jag ändå inte för allt i världen skulle vilja dö. Jag tror nu när jag lever mig in i situationen att jag kommer att vilja dö, men när jag reflekterar mer allmänt på möjligheterna att säkert veta hur jag faktiskt skulle reagera så är jag mer tvivlande. Det finns empiriska belägg som tyder på att vi faktiskt är ganska dåliga på att förutse våra reaktioner i den här typen av existentiella krislägenxxx, och på något sätt är jag också medveten om att det kan vara en väldig skillnad mellan de situationer vi lever oss in i och de som vi verkligen ställs inför.

Samtidigt kan man fråga sig om detta gäller generellt eller om det inte just gäller situationer där mycket står på spel och där man tvingas fatta *svåra* beslut? Är inte beslutets svårighetsgrad mer avgörande för vår förmåga att förutse om vi kommer att fatta det eller ej än vad realismen i situationen realism är? Finns det anledning att tro att jag lurar mig själv när jag tänker mig att jag kommer att be Gud ge mig den trogna partnern och finns det alltså anledning att betvivla hur mina värderingar ser ut i det avseendet? Det att jag vet att man inte alltid kan lita på sin inlevelseförmåga behöver inte betyda att man inte kan lita på den i det här fallet, eftersom det framför allt är när besluten är svåra som vi misstar oss. Och när det gäller de svåra besluten tycks det dessutom finnas två olika osäkerhetsmoment – dels den osäkerhet som består i att vi inte säkert kan veta om vi kommer att fatta de svåra besluten eller ej förrän vi faktiskt är i situationen, dels den som består i att vi inte säkert kan veta att vi känner att vi fattat *rätt* beslut förrän vi faktiskt fattat det (hur länge vi än funderar på ett svårt beslut kan vi inte förutsäga hur det känns när vi faktiskt har fattat det, inte ens hur det känns omedelbart efter det att vi fattat det. Det är som om varje tid har sin speciella nutidssmak som man inte kan provsmaka eller förutsäga).

Med andra ord, det är sant att jag kan tycka att jag har en inlevelseförmåga som jag faktiskt inte har. Men detta behöver inte vara en invändning mot orealistiska tankeexperiment eftersom det främst verkar vara beslutets svårighetsgrad som avgör min förmåga att se hur jag faktiskt skulle reagera i situationen. Det beslut jag har att fatta inför Gud är inte i någon egentlig bemärkelse svårt. Jag har inget att förlora på att jag väljer den faktiskt trogna

partnern. När jag däremot ser framför mig att jag skulle välja att dö hellre än att utveckla Alzheimers står hela mitt liv på spel.

Då kan man fråga sig: Har realismen någon betydelse när besluten är svåra? Spelar det någon roll om våra exempel är realistiska när vi funderar på beslut som kostar på eller som är vanskliga på annat sätt?

Låt oss se efter genom att arbeta om det exempel vi utgick från: Anta att du plötsligt rycks ur din vardag och befinner dig öga mot öga med Gud. Du får dig ungefär samma bakgrundshistoria till livs som i det tidigare exemplet, men däremot gäller ditt val inte partner utan hur din sista tid ska förlöpa. Gud vill att du ska använda din fria vilja i valet mellan att sluta dina dagar i en demenssjukdom som varar tio år från nu eller att tämligen omgående dö en snabb död i en bilolycka. Du försöker med att be Gud om ett tredje alternativ som består i att leva vidare utan demenssjukdom men Gud svarar att det inte är så det fungerar och att det vore omöjligt att få ihop något intressant livspussel om var och en skulle få det precis som han eller hon ville. ”Men vad är då ’intressant’ för dig?”, frågar du. ”Skönheten och det storslagna”, svarar Gud, ”... människor diskuterar min makt, godhet och vishet men förbiser ofta att jag framför allt är konstnär. Min konstnärlighet förklarar mer av världen och universum än de andra nämnda egenskaperna… Men alltså: – Vad väljer du, att dö nu eller om tio år av Alzheimers?”

Denna situation (antar vi) är orealistisk och fantasifull och kommer med all sannolikhet inte att inträffa. Dessutom liknar den, utgår jag från, inget annat som vi har varit med om. Men är detta i sig ett problem när det handlar om att ta reda på hur vi innerst inne ställer oss till valet mellan att dö och att få en demenssjukdom?

Skulle man inte i själva verket kunna säga tvärtom, nämligen att det orealistiska tankeexperimentet är bättre på att avslöja dina egentliga värderingar än om du försöker leva dig in i eller faktiskt ställs i en verklig situation (till exempel att du får en diagnos på sjukhuset i ett ljusgrönt rum med målade vävtapeter på väggen och med en bild på en tjusig och glad människa med demens som promenerar i skogen). För det är just det som är poängen med tankeexperimenten, att man i dem försöker komma bort från den komplexitet i verkligheten som ofta gör att du tvingas kompromissa med dina värden i de beslut du fattar på ett sätt som kan vara ogenomskinligt för dig själv. När du i det verkliga livet får diagnosen Alzheimers men ändå väljer att inte ta ditt liv tror du kanske att det avslöjar att du innerst inne värderar att bara finnas mer än finnas till med den emotionella och intellektuella personlighet som du nu har. Så behöver det inte vara. Kanske väljer du att inte dö för att du ändå hoppas att diagnosen är felställd eller om den är rätt att du kommer att utveckla en alldeles egen, charmig och lycklig variant av sjukdomen (som den på bilden). Det kan se ut som om du värderar att finnas till och utvinna den glädje du kan av det som återstår mer än att avsluta på ett värdigt sätt, medan sanningen är att du griper efter ett halmstrå när du hoppas att sjukdomen kommer att bli mindre obehaglig och ovärdig än den med all sannolikhet kommer att bli. Det

osäkerhetsmomentet har vi eliminerat eller i alla fall minimerat i det orealistiska exemplet, eftersom Gud kan tala om för dig hur det kommer att bli med de olika alternativen: väljer du att dö nu så blir det Nirvana och väljer du tio år med Alzheimers kommer du att genomleva ett normalt sjukdomsförlopp: lugna stunder förvisso och en viss förmåga att charma omgivningen med din vimsighet, men också mycket oro, anfall av sorg och många tillfällen när du går din omgivning på nerverna. Det är så det är och du ser ingen möjlighet att hoppas något annat när du får det beskrivet för dig av den som verkligen borde veta.

Om du vill undersöka dina värderingar på ett systematiskt sätt är alltså de orealistiska tankeexperimenten bättre på det än verkligheten eftersom de kan eliminera det bakgrundsbrus av osäkerhet som kan sätta i gång mentala processer hos dig – exempelvis önsketänkande – vars närvaro gör det svårare att se hur du egentligen värderar situationen. En stark förhoppning om att läkaren misstar sig om prognosen kan göra att du inte förverkligar din tidigare tanke om att hellre dö än att vara dement. Detta i sin tur kan göra att du tänker att du på något sätt misstog dig i ditt tidigare tänkande. Men så behöver det alltså inte vara: din skräck för att bli dement är lika stor som någonsin, men den tillsammans med viljan att finnas till skapar den drivkraft i form av önsketänkande som gör att du inte längre ser denna din skräck. Önsketänkandet är skräckens sätt att hantera sig.

**Opraktiskhet**

En invändning: Om det nu finns ett bakgrundsbrus av osäkerhet i verkligheten som vi har eliminerat i våra tankeexperiment, är det då inte en risk att våra tankeexperiment och vårt reflekterande kring dem är praktiskt sterila – de berikar vår värld i studerkammaren och seminariesalen, men de anpassar oss inte för livet och den övriga verkligheten. Vi lär oss fatta beslut i en tänkt värld utan brus, men vad har vi för nytta av det när världen för det mesta innehåller det som vi försöker eliminera i tankeexperimenten?

Det finns som jag ser två svar på den invändningen. För det första kan man mena att den inte är riktigt relevant. Det är inte i första hand den praktiska nyttan med vårt tänkande som vi är ute efter. Det är snarare strukturerna i själva tänkandet. Det filosofiska målet är uppnått när vi vet hur vi ska värdera de olika alternativen, oavsett om denna kunskap också förändrar oss som människor. (Vi återkommer strax till detta.)

För det andra kan man svara att invändningen inte är rättvis, eftersom den bortser från det pedagogiska värde som trots allt finns av att använda det overkliga för att hantera verkligheten. Ta exemplet med valet mellan att dö och att bli dement. De flesta av oss föredrar trots allt att vi styrs av våra värderingar på ett rationellt sätt snarare än på ett irrationellt sätt (för om vi inte gjorde det så borde vi heller inte bry oss om huruvida det som vi värderar faktiskt inträffar eller ej, vilket jag antar att vi gör). Jag tror att medvetandet om våra värderingar gör oss mindre benägna att hantera dem irrationellt och mindre benägna att falla offer för önsketänkande när de står på spel. Om jag är filosofiskt medveten om mina

värderingar tror jag också att jag är bättre på att upptäcka när jag befinner mig i situationer där dessa värderingar ställs på sin spets. Det är sant att jag på förhand kan tänka att jag kommer att välja döden hellre än att försvinna in i en demenssjukdom men faktiskt göra något annat när jag verkligen ställs inför valet. Men jag tror att det här problemet är *mindre* om jag har format en filosofisk världsbild av mina värderingar. För så fungerar det väl i andra, men mycket snarlika, områden i livet. Om jag har en genomtänkt uppfattning om hur jag står i fråga om globala rättvisefrågor, som exempelvis rätten att kunna leva på sin lön, är jag rimligen mindre benägen att lita på att den matta jag köper på IKEA eller den skjorta jag handlar på HM inte tillverkats under sådana förhållanden som jag fördömer. Att tänka på sina värderingar och att undersöka dem och att skaffa sig en så tydlig som möjlig bild av dem (när nu detta går) gör oss inte immuna mot önsketänkande i närvaro av den osäkerhet som vidlåder verkligheten, men det ökar våra chanser att hålla koll på den formen av tänkande (som här men inte nödvändigtvis alltid är vår fiende, eftersom den leder oss dit vi inte vill komma).

Den filosofiska reflexionen över livsvärden är alltså inte praktiskt steril, lika lite som den politiska reflexionen över grundläggande rättigheter är praktiskt steril, även om denna reflexion har utförts i vår kammare, på fester med högljudda diskussioner och mycket rödvin, eller i akademiska seminariesalar. Och tankeexperimenten, vidare, är en hjälp i denna reflektion eftersom de tvingar oss till ställningstagande. Det bör man också tänka på i samband med tankeexperimenten, nämligen att deras uppgift är att motverka filosofisjukan lika mycket som de kan uppfattas vara ett utslag av den – att motverka den sjuka som består i att man hellre problematiserar än tar ställning. Gud finns i vårt tankeexperiment för att tvinga fram ett ställningstagande. Att han (eller hon) finns där kan tyckas fantasifullt, men om vi gör oss av med honom (eller henne) i experimentet och håller oss till realismen, som vi antar sällan ställer saker på sin spets, får vi svårare att simulera de existentiella besluten.

En realistisk motsvarighet till det tankeexperiment vi utgick från skulle visserligen kunna vara att du helt enkelt gör följande reflexion. Anta att du tänker på någon som du älskar och som du litar på. Det finns två möjliga förklaringar till att du känner tillit till personen: å ena sidan att han är skicklig på att dölja sina svek mot dig, å andra sidan att han faktiskt inte sviker dig. Frågan är nu bara: vilket av alternativen skulle du föredra? Vidare, en realistisk motsvarighet till exemplet med Gud och valet mellan döden och alzheimer, skulle vara att du helt enkelt ställer dig frågan vad du föredrar av de två möjliga alternativen att dö i förtid eller att leva med Alzheimers (med normalt sjukdomsförlopp).

Du kan säga att du skulle föredra eller hellre vilja att din partner faktiskt var trogen och att du dör i förtid framför att bli dement, men har du därmed tagit ställning? Det är möjligt att det finns analytiska förbindelser mellan preferenser, viljeattityder och beslut, men det känns tveklöst lättare att se ett val eller beslut som något man har ett ansvar för på ett annat sätt än en preferens eller en viljeattityd. Ett val är en avsiktlig handling. En preferens är ett tillstånd som man befinner sig i. Och det är *det* man vill åt med ett tankeexperiment som ställer saker

och ting på sin spets inte bara i den meningen att alternativen är tydliga och säkra utan också i betydelsen att du inte kommer undan ett beslut och aktivt val. Och detta i sin tur är filosofiskt fruktbart eftersom de allra flesta av oss känner att vi vill kunna försvara våra beslut. Genom ett beslut utsätter vi oss för kritik på ett annat sätt än vad vi gör när vi enbart uttrycker vår preferens. Denna kritik kan i sin tur vara grunden till ett filosofiskt samtal.

**Självskapande**

Tanken med tillspetsade tankeexperiment kan alltså vara att framtvinga beslut som en del av en filosofisk position. Ett beslut kan mycket väl följa av en tidigare attityd, men i själva den aktiva handlingen att fatta ett beslut finns det också ett moment av skapande. Vi förändrar oss själva genom våra beslut mer än vi förändrar oss själva genom att bara rapportera om våra preferenser (vilket inte utesluter att det finns ett moment av självskapande också i detta). Men här ligger det också en fara, som paradoxalt nog handlar om att tankeexperimenten kan släppa in snarare än stänga ute önsketänkande.

Ta exemplet med Gud och Alzheimersvalet. I exemplet handlar det om att välja antingen att dö eller leva dement. Det är inte omöjligt att tänka sig att du är osäker på vad du egentligen föredrar av dessa alternativ. Det är inte omöjligt att du till och med skulle tycka att det vore skönt om Gud berättade att det redan var bestämt att du skulle leva som dement och kanske skönare än om det var bestämt att du skulle dö. Du är alltså osäker på vad du föredrar och kan till och med misstänka att du föredrar att slippa dö även till priset att få Alzheimers. Men om du då tvingas välja och alltså skapar ett ställningstagande, så måste du gå utöver dina preferenser och kanske till och med emot dem. Och vad händer när du gör det? Ja, delvis tror jag att det kan beskrivas som att du skapar dig själv utifrån en önskan om hur du faktiskt skulle vilja vara. Du vill inte vara en som klamrar sig fast vid livet och hellre bara finns till än så att säga försvinna med värdigheten i behåll. Du skapar dig själv utifrån en önskan om hur du helst vill vara.

Men vilka är dina värderingar – vad gäller i en sådan situation, är dina preferenser ett bättre kriterium på vad du värderar än dina beslut? Jag är nog böjd att tänka att beslutet är det bättre kriteriet under ideala förhållanden, men att preferenserna kanske är det bättre kriteriet under mindre ideala förhållanden. Och med mindre ideala förhållanden menar jag bland annat sådana som ger utrymme för ett önsketänkande om hur jag vill vara men som inte är robust, det vill säga det är inte grundat i mina faktiska och bestående attityder.

Därför medför tillspetsade tankeexperiment både fördelar och nackdelar – de kan vara ett instrument för att skapa en filosofisk världsbild som lär oss om något om oss själva och världen men också förstärka en redan falsk bild av både oss själva och världen. Återigen är en del av lösningen till problemet att vara medvetet om det. En annan del (eller kanske en aspekt av den delen) är att hantera de mest tillspetsade tankeexperimenten med viss försiktighet.

Det finns en annan aspekt av den invändning som vi diskuterar i den här sektionen som

handlar om nyttan av tankeexperimenten och om vi har något att lära av dem. Vad kan alltså den praktiska nyttan vara av att hantera tankeexperiment som vi vet aldrig kommer att förverkligas? För så skulle man kunna tolka själva idén med de filosofiska tankeexperimenten: i dem eliminerar vi störande element från verkligheten. Tankeexperimenten är alltså genom att vara tillspetsade annorlunda än verkligheten. Vi kan kanske skaffa ett slags filosofisk världsbild genom att utsätta oss för tankeexperimenten men vad har det med livet att göra om tankeexperimenten egentligen inte speglar det?

Jag tror att man kan svara med ett slags ad hominem-argument. Man kan leva på olika sätt, vilket är en truism, men man kan också se på livet med olika ögon. Och normalt hänger de sakerna samman. Om jag lever ett stillsamt liv med jobb på dagarna och tv-tittande på kvällarna blir kanske inte livet speciellt intensivt. Visst finns det dramatiska yrkesliv, till exempel i vården eller socialtjänsten, men de allra flesta yrken är inte speciellt dramatiska. De pågår för det mesta bara och de kontrollerande rutinerna växer sig bara starkare och starkare. Med ett sådant liv är det inte omöjligt att man också utvecklar en syn på livet som något ganska händelsefattigt snarare än som något rikt och oförutsägbart.

Jag påstår att en stor del av våra ambitioner som trygghetsälskande människor går ut på att eliminera det oväntade. Och lever man så, inträffar två saker tror jag. Det oväntade inträffar faktiskt mer sällan men dessutom har vi inte ögon för det när det trots allt inträffar. Jag tror att en stor andel av oss har utvecklat en sådan här syn på livet som något tämligen fattigt och inte speciellt underligt. Och med en sådan livssyn är det inte konstigt att man kan uppleva filosofiska tankeexperiment som skruvade och utan kontakt med verkligheten. Det beror helt enkelt på att de kanske inte har så väldigt stor kontakt med dens verklighet som lever så.

Jag har redan tidigare varit inne på detta, men för de allra flesta människor kommer det aldrig att bli aktuellt att fatta några snabba beslut rörande om de ska döda en människa för att förhindra att han dödar någon annan, men för dem som åkt till Afghanistan som soldater har det flera gånger på senare tid blivit aktuellt att fatta sådana beslut. Den som engagerar sig för illegala flyktingar ställs förstås också för situationer som de flesta av oss slipper – får man ljuga för polis och myndigheter för att skydda människor? Och så vidare.

Det att man lever ett rutinliv har också, tror jag, den effekten att man inte ser den verklighet som trots allt finns omkring eller i närheten av en. Många av oss lever mer dramatiska liv än vi är medvetna om, eller rättare sagt: vi är mer eller mindre direkt delaktiga i dramatiska skeenden som vi inte vet om. Det är för väldigt många människor inte enbart en hypotetisk fråga om man skadar en annan människa genom att svika henne djupt. Vi människor gör så mot varandra. Vi ser till att även de som har en odramatisk syn på livet blir ovetande delar i dramatiska skeenden. Det är en reell fråga för många människor som inte vet om det huruvida det påverkar deras livskvalitet att den som de litar på faktiskt bedrar dem.

Och jag skulle också vilja påstå att vardagsdramatiken åtminstone i någon mening är större i dag än den varit förut. När jag skriver detta är det augusti 2010. Jag sitter i min stuga i

Blekinge och hör på radion att UNICEF vädjar till människor om bistånd till översvämningskatastrofen i Pakistan. Miljontals människor har varken tak över huvudet eller mat. En flicka i tioårsåldern hade bara lite salt att äta, inget annat, hon bar det i handflatan och slickade på det då och då för att stilla hungern. Den skildringen nådde till mig och jag vet att det är en skildring av något som pågår just i detta ögonblick. Det är den ena delen av dramatiken – jag vet mer om vad som händer människor i världen just nu än jag någonsin gjort.

Den andra delen av dramatiken är att jag inte kommer undan problemet. Jag har inget att skylla på för att slippa bli delaktig. Det krävs inga arbetsinsatser av mig och det är inte på något sätt krångligt att ge bistånd, inte ens från en stuga i skogen. Jag går bara in på UNICEFs hemsida där jag antingen ger ett större belopp som jag betalar med mitt bankkort eller följer uppmaningen att ge 50 kr via mobilen genom att sms:a ”LIV” till 72 900. Jag kommer inte undan ett beslut att antingen hjälpa eller med berått mod avstå, av den enkla anledningen att det aldrig praktiskt sett har varit enklare att hjälpa än det är nu.

Men, och det är det som är poängen, detta måste jag trots allt lära mig att se. Mitt liv är inte litet, och det är inte mer obetydligt än jag gör det. Jag kan göra mig medveten om det mänskliga dramat och jag kan också göra mig till en större del av det än jag, kanske ovetande, redan är.

På samma sätt kan jag också öppna ögonen för det mänskliga dramat i min omvärld (som också kan bli min verklighet). Vi försöker på olika sätt eliminera det oväntade i våra liv, och vi lyckas ibland så bra att vi skapar en illusion om att det oväntade inte sker. Men det sker överallt och massmedierna är överfyllda av det.

I Philippa Foots klassiska spårvagnsexempel – som jag kommer tillbaka till om några sidor – har en spårvagnsförare hamnat i ett hemskt dilemma:

> … supposed that he is the driver of a runaway tram which he can only steer from one narrow track on to another; five men are working on one track and one man on the other; anyone on the track he enters is bound to be killed” (1967, s. 3).

När Judith Jarvis Thomson några år senare vidareutvecklar Fots exempel ser det ut på följande sätt:

> Let us begin by looking at a case that is in some ways like Mrs. Foot’s story of the trolley driver. I will call her case Trolley Driver; let us now consider a case I will call Bystander at the Switch. In that case you have been strolling by the trolley track, and you can see the situation at a glance: The driver saw the five on the track ahead, he stamped on the brakes, the brakes failed, so he fainted. What to do? Well, here is the switch, which you can throw, thereby turning the trolley yourself. Of course you will kill one if you do. But I should think you may turn it all the same (1985, s. 1397).

Många upplever det här exemplet i dess olika former som om en fantasifull och konstruerad moralisk tankelek och ingenting mer. Men jag menar att verkligheten är om inte mer så

åtminstone lika fantasifull som vi är när vi konstruerar exempel. Jag kan inte låta bli att tänka på det dilemma som trafikledningen ställdes inför i Oslo i mars 2010. Det är nästan som om verkligheten kopierar de filosofiska exemplen – ge verkligheten tid på sig så hinner den i kapp de exempel vi sitter och fantiserar ihop vid våra datorer. Olyckan inträffade den 24:e mars och den 25:e stod följande i DN:

Skenande godsvagnar rammade flera byggnader i industriområdet Sjursöya, krossade en terminal och tog tre människors liv. Att olyckan fick ett ännu värre förlopp var dessutom nära att inträffa. Trafikledningen vid ledningscentralen i Oslo blev underrättad från godsterminalen på Alnabru om att 16 godsvagnar var på väg ner genom Lodalen, rapporterade radio- och tv-bolaget NRK. Vid centralen kunde de följa vagnarna på skärmen. På en lämplig plats försökte trafikledningen lägga om växeln så att vagnsättet i stället skulle köra in i en mur. Men enligt Jernbaneverkets vakthavande presstalesman Arvid Bårdstu hade vagnarna troligen för hög fart för att kunna styras om. I stället försökte ledningscentralen med att hindra tåget att ta sig in på spår med annan trafik och hamna på Oslos centralstation. Centralen styrde tåget längs godstågspåret ner mot Sjursöya. Där var det dock ingen som varnats om den annalkande faran trots att larm gått ut via nödnummer 110. – Vi får inte glömma att allt skedde på bara några minuter, sade Bårdstu.

Jag tycker att detta exempel är en illustration av två poänger som jag har försökt göra. Dels att verkligheten och de dilemman den ställer människor inför är minst lika fantastiska och tillspetsade som de exempel som filosofer hittar på. Dels att verkligheten hur fantastisk den än är har ett osäkerhetsbrus som ger utrymme för det önsketänkande jag tror är en av det mänskliga psykets starkaste drivkrafter (och som inom parentes både kan förklara våra religiösa föreställningar och det faktum att vi står ut med oss själva).

Hur såg det dilemma ut som ledningscentralen *faktiskt* ställdes inför? I allt väsentligt verkar det ha varit identiskt med dressin-exemplet: Det står i citatet att det handlade om att förhindra att vagnarna tog sig in på Oslos centralstation. I klartext var det alltså dit de var på väg. Om ingenting gjordes skulle de med hög sannolikhet skörda ett stort antal liv. Att växla över till godsterminalen skulle i sin tur med stor sannolikhet skörda åtminstone något liv, något annat vore inte realistiskt att tro. Alltså, genom ett aktivt val kunde de förhindra att ett större antal liv gick till spillo, till priset av att ett mindre antal i stället gjorde det. Får man aktivt offra det mindre antalet för det större antalets skull? Får man döda ett mindre antal människor för att rädda livet på ett större antal?

Men hur tänkte man då på ledningscentralen, eller rättare sagt, vilka tankar for genom huvudet på dem under dessa panikartade – får man förmoda – minuter? Nu gissar jag, men jag tror man tänkte så här: det finns en liten chans att faktiskt ingen människa kommer att dö om vi växlar över till godsterminalen. Det finns med andra ord en chans att valet gäller att förhindra många säkra dödar genom att utsätta färre för risken att dö – många säkra dödar står alltså mot få osäkra. Verkligheten presenterar inte sig själv med siffror på sannolikheter utan de får vi räkna ut själv och i det här fallet menar jag att så som vi fungerar som människor tenderar vi i ledningscentralens situation sätta ett lägre värde för sannolikheten att människor

ska dödas även på godsterminalen. Vi önskar innerligt att det finns ett alternativ där inga människor behöver dö och därför tenderar vi också att tro det. (I själva verket visade det sig att man hade tur att inte en större katastrof inträffade på godsterminalen, eftersom man normalt har vagnar med flygbränsle stående där, vilket man borde ha känt till på ledningscentralen.)

För att sammanfatta: det kan vara svårt att se poängen med filosofiska tankeexperiment om man inte ser poängen med att filosofera. Om kritiken mot tankeexperimenten bara handlar om detta, det vill säga att laborerandet med tankeexperimenten på sin höjd kan ge en teoretiska insikter i värdestrukturella problem, är det enkla svaret att man inte gärna kan kritisera filosofin för att den är filosofisk, lika lite som man kan klandra matematiken för att vara matematisk eller etnologin för att vara etnologisk. Den praktiska filosofins själ är att undersöka livet. Det finns inget som säger att den praktiska filosofin skulle vara praktisk i en praktisk bemärkelse. Jag menar att man inte har förstått vad det är att filosofera om invändningen är att filosoferandet bara kan ge en *insikter* om värden, insikter som det är osäkert om man har någon praktisk användning för. Filosofen säljer sin själ om hon förespeglar att filosofins existensberättigande är utomfilosofiskt.

Det är alltså en argumentationslinje – om människor inte ser egenvärdet i själva reflektionen över det värdefulla, så ska man lämna dem i fred och vara tacksam om de lämnar en själv i fred (och vara väldigt tacksam över att leva i ett samhälle som generöst nog ger ekonomiskt stöd åt filosoferandet). En annan argumentationslinje är att peka på möjligheten att filosofin *kan* vara praktisk i en mer konkret mening: den kan hjälpa en att hantera livet och dess rikedom av värdedilemman på ett rationellt sätt. Att träna för ett tänkande under förhållanden *utan* osäkerhetsbrus kan göra en bättre på att hantera förhållanden *med* osäkerhetsbrus, det vill säga verkligheten.

Och det finns andra aspekter på denna filosofins praktiskhet. Livet har som sagt en förmåga att efterlikna vår fantasi, en förmåga som gör att det vi inte tänker om livet har vi också svårare för att hitta där. Jag förvånas ständigt över hur ögonöppnande filosofin är: jag hade inte sett strukturen i det tragiska dilemma som ledningscentralen ställdes inför i Oslo om jag inte i samma veva hade diskuterat dressinexemplet med ett litet entusiastiskt gäng studenter i biomedicinsk etik. Om jag inte hade läst om Hume och hans idéer om hur vår sympatiska förmåga styrs av en närhetsprincip hade jag inte varit uppmärksam på hur påfallande avståndspartisk vi är i vår nyhetsrapportering, och de olika aspekter som denna partiskhet tar sig. Om jag inte känt till ”Fångens dilemma” som ett spelteoretiskt skulle jag förmodligen förstått världen på ett annat. Och så vidare.

Filosofin hjälper mig att se livet som rikt och detta hjälper mig i sin tur att se verkligheten i de filosofiska exemplen. De filosofiska exemplen kan vara skruvade, men det kan också verkligheten vara. Det finns så klart filosofiska tankeexperiment som befinner sig på ett stort

avstånd från verkligheten genom att vara både logiskt och teoretiskt (eller nomologiskt) omöjliga och vad man kan lära sig om livet från dem går att diskutera. Fysiker anser sig kunna lära sig saker om verkligheten även från tankeexperiment som struntar i naturlagarna, men eftersom inga av de exempel vi har byggt vår argumentation på är av den arten kommer jag att inte att ta upp den diskussionen.

**Fiktion**

Den förra invändningen gick ut på att de filosofiska tankeexperimenten så som de är utformade ofta är för exotiska för att ha något praktiskt värde. Nästa invändning jag vill diskutera handlar inte så mycket om att det är utformningen av tankeexperimenten som är det problematiska utan snarare det faktum i sig att de är tankeexperiment, det vill säga att de beskriver en tänkt och inte en faktisk verklighet. Invändningen kommer ursprungligen från Jonathan Dancy och artikeln ”The Role of Imaginary Cases in Ethics”. Jag ska försöka mig på att göra en egen tolkning av invändningen.

Bakgrunden till problemet är den etiska holismen som ungefär går ut på att sammanhanget alltid påverkar eller kan påverka det moraliska eller etiska värdet av en handling. Om en handling är rätt eller fel beror alltså på sammanhanget. I en mening är detta en form av relativism, nämligen man förnekar att det finns det som är absolut rätt, det vill säga rätt i varje sammanhang. Men det är inte en form av relativism som ger en särställning till våra *åsikter* om vad som är rätt. Det sammanhang som bestämmer den moraliska statusen kan visserligen vara våra åsikter om denna status enligt den etiska holismen, men det kan också vara mycket annat.

Ta dressinexemplet: Är det rätt att lägga om växeln till stickspåret för att se till att en person dör i stället för fem? De flesta människor som ställs inför exemplet förstår att det inte är lätt att säga vad som är rätt att göra i situationen utan att fundera på det lite större sammanhanget. Studenterna brukar säga så här: Men anta att den ensamma personen är din dotter, skulle inte det göra det svårare att säga att det är rätt att lägga om växeln? Informationen om att den ensamma personen står i en speciell relation till den som väljer kan alltså påverka rimligheten i din bedömning.

Men holismen säger mer än detta eftersom den hävdar att ytterligare information *alltid* kan påverka rimligheten i din bedömning. Om informationen att den ensamma personen är din dotter talar för att det är fel av dig trots allt att lägga om växeln finns det alltid en möjlighet att ytterligare information skulle kunna få dig att ompröva även detta omdöme. Säg att vi lägger till informationen att din dotter ser vad som håller på att hända där hon sitter fast på stickspåret och att hon ropar åt dig, bönar och ber att du ska lägga om växeln så att de människor som sitter fast på huvudspåret kan räddas. De är nämligen hennes allra närmaste vänner och hon vill inget hellre i situationen än att offra sig för dem. Hon vill det för att hon vill göra gott och hon vill det för att hon inte uthärdar tanken på att leva vidare utan dem.

Denna information är kanske inte tillräcklig för att tippa över balansen och göra det rätt att växla över, men den påverkar rimligen bedömningen i den riktningen – det är *lättare* att se handlingen som rätt i ljuset av den informationen.

Men ytterligare information kan förstås få den normativa visaren att svänga tillbaka igen, till exempel om hennes vänner tänker likadant och om hon i efterhand trots allt skulle känna tacksamhet för att du inte förmådde att lägga om växeln när du visste att det skulle kosta din dotter livet. --- Så kan man fortsätta.

Holismen finns i olika varianter. En tämligen moderat variant hävdar att helhetsbedömningen av en handling alltid kan påverkas av det större sammanhanget. Om den är fel eller ej totalt sett, det vill säga efter att man vägt alla moraliska skäl för och emot handlingen, bestäms av det större sammanhanget. Det finns inga handlingar som under alla omständigheter är rätt eller fel. Detta utesluter inte att det finns omständigheter som alltid talar för eller emot handlingen eller att det finns handlingar som i sig själv är sådana att vi alltid kan säga att det finns ett moraliskt skäl för eller emot att utföra dem. enna form av holism utesluter alltså inte pro tanto-skäl eller pro tanto-värden – skäl eller värden som alltid har en viss kraft eller tyngd oberoende av sammanhanget.

En mer radikal variant av holismen menar att det inte finns några skäl eller värden som inte beror av sammanhanget. Det går alltså inte att se på någon aspekt eller omständighet i situationen i isolering och hävda att den har en viss moralisk relevans och tyngd (eller för den delen värdemässig tyngd eller relevans om holismen gäller alla skäl och alla värdegrupper). En omständighet är ett skäl enbart i ett visst sammanhang.

Man kan illustrera skillnaden mellan dessa varianter genom att titta på den aspekt av dressinexemplet som många skulle säga är den mest centrala, nämligen att det är ett val mellan aktivt och passivt offrande av människor. En moderat holist skulle förmodligen säga att det aldrig är en neutral eller positiv egenskap hos en handling att den är ett exempel på ett aktivt offrande. Om du vet att din dotter vill att du aktivt offrar henne kan denna omständighet eventuellt tala för att det är det du trots allt ska göra, men den omständigheten gör aldrig det aktiva offrandet till en oblandat bra sak i sammanhanget. Om vi konstruerar ett exempel där din dotter i stället önskar något annat av dig, till exempel att du passivt offrar henne snarare än fem andra, och om allt annat i exemplet hade varit likadant som i det ursprungliga, skulle du ha ett starkare skäl att tillmötesgå hennes vilja än i det ursprungliga exemplet.

En mer radikal holist skulle förneka detta och säga att det aktiva offrandet på sin höjd har en preliminär (prima facie) moralisk relevans eller preliminärt moraliskt värde, det vill säga om vi inte känner till det större sammanhanget, kan vi möjligen misstänka att det faktum att handlingen är ett aktivt offrande talar emot den. Anledningen kan vara att det är så det normalt fungerar – det normala är att det större sammanhanget gör det aktiva offrandet till något negativt, det normala är att vi är tacksamma om vi slipper bli aktivt offrande på det sätt exemplet beskriver.

Är holismen rimlig och om så är fallet, vilken variant av holismen är mest rimlig? Det är frestande att tänka sig att det bästa sättet att avgöra den frågan är att ta hjälp av tankeexperiment. Och för att ta ett vanligt förkommande exempel: Kan man tänka sig någon situation eller något sammanhang som skulle kunna göra det moraliskt rimligt för mig att plåga ett oskyldigt spädbarn till döds för mitt eget höga nöjes skull, om jag vet att det inte har några andra potentiellt bra konsekvenser? Vi har alltså en handlingsbeskrivning (som i det här fallet inkluderar agentens motivation) och frågar oss om det finns ett sammanhang där en handling under den beskrivningen skulle kunna vara moraliskt acceptabel. Om man inte kan hitta ett sådant sammanhang tycks båda formerna av holism så som jag har beskrivit dem vara felaktiga.

Finns det något sammanhang där tortyr av och lustmord på ett barn är rätt? Det kan vara svårt att se det och därmed svårt att betrakta någon av dessa två former av holism som rimlig.

Man skulle kunna tänka sig varianter av holismen som var ännu svagare än den moderata som jag beskrivit den, till exempel en variant som menar att den moraliska statusen alltid kan påverkas, dock inte alltid så pass mycket så att handlingen får en helt annan laddning. En moraliskt negativ handling kan alltid bli *mer* negativ eller *mindre* negativ men inte så pass så att det blir en moraliskt *positiv* handling, det vill säga en handling som totalt sett bör utföras. Ett annat exempel på en svagare form av holism kan hävda att det finns ett antal handlingsbeskrivningar – och kanske till och med de flesta – som är sådana att deras moraliska laddning (det vill säga om de är rätt eller fel) avgörs av sammanhanget. Detta utesluter inte att det finns *vissa* handlingsbeskrivningar vars laddning på sin höjd kan modifieras av sammanhanget.

Från holismens sida kan man hävda att argumentet förutsätter vad som ska bevisas. Vad den radikala holismen vill visa är att det finns något principiellt problematiskt med tankeexperiment inom etiken, eftersom det i dessa tankeexperiment saknas det större sammanhang som *gör* att en handling blir rätt eller fel. Och om man inte kan avgöra en handlings moraliska laddning i ett tankeexperiment, kan man knappast heller göra det, som jag försökte, genom att påskina att man *inte* kan konstruera ett tankeexperiment i vilket det är rimligt att lustmörda barn. Jag förutsatte alltså att den radikala holismen var tvungen att komma upp med ett exempel på när lustmördande skulle vara rimligt. Den radikala holismen å sin sida menar att det är just tankeexperimenten som är den springande punkten och att de därför varken kan bevisa eller motbevisa holismen – om de inte kan bevisa holismen kan de heller inte motbevisa den.

Anledningen är den följande, enligt Jonathan Dancy:

> There is an obvious but crucial difference between imaginary cases and real ones, which is that an imaginary case has no nature beyond that specified in the description. Beyond what is explicitly offered, the imaginary case is indeterminate; there are no further ”facts of the matter” (1985, s. 144).

Alltså, om holismen gäller beror den moraliska statusen av en handling (under en viss beskrivning) av sammanhanget. Att vidga perspektivet och beakta ytterligare fakta om sammanhanget kan alltid påverka vår bedömning av handlingens status. Det är alltså sammanhanget som *gör* att handlingen har en viss moralisk status. Enligt Dancy kan sammanhanget göra detta på olika sätt. Dels kan det finnas fakta om sammanhanget *i kraft av vilka* handlingen har den status som den har, dels kan fakta i sammanhanget vara *förutsättningar* för handlingens status. Man kan alltså tänka sig att en handling är rätt i kraft av vissa omständigheter i sammanhanget men bara under vissa villkor, det vill säga när det också föreligger vissa andra omständigheter.

Även om exemplet inte är Dancys kan skillnaden mellan att döda och att låta dö kanske ha moralisk betydelse under vissa omständigheter men inte i andra, vilket betyder att det faktum att en handling är ett passivt dödande skulle kunna vara en moraliskt förmildrande omständighet ibland men inte alltid. Att jag som privatperson avstår från att göra en insats som inte är försumbar men heller inte alltför betydande och som skulle kunna rädda en annan persons liv är kanske inte rätt av mig, men är ändå mindre fel än om vårdpersonal försummar att rädda en person till livet med hänvisning till att det krävs betydande insatser. Nu kan man tvista om hur man ska förklara detta, men en förklaring kan vara att man använder Dancys distinktion mellan egenskaper som finns i resultansbasen (och i kraft av vilka en handling är rätt eller fel) och egenskaper som bara är moraliskt relevanta och därför påverkar handlingens moraliska status. Då kan man säga att det är mindre fel att låta en person dö som man skulle kunna ha räddat om man inte är vårdpersonal, men det är inte mindre fel *i kraft av* eller *för att* man inte är vårdpersonal. När jag tillåter mig att avstå från att rädda gör jag det med hänvisning till att det i situationen finns en skillnad *i sig* mellan att döda och att låta dö.

Dancys tanke är alltså att även om vi kanske ibland kan ge en uttömmande förklaring av vad som utgör skälen till att en handling är rätt eller fel, det vill säga även om vi kan ha överblick över resultansbasen, kan vi inte ha överblick över de moraliskt relevanta egenskaperna i den situation som ett tankeexperiment beskriver, eftersom *det inte finns* några sådana egenskaper – ”… in the absence of further description there is no such thing as the moral relevance of the properties so far given” (1985, s. 145). Frågan om relevansen hos de egenskaper som redan nämnts i tankeexperimentet är alltså radikalt obestämd. Det är inte så att vi måste räkna med att det kan finnas ytterligare omständigheter som skulle kunna påverka relevansen av de egenskaper som nämnts. Det är snarare så att den värld som beskrivs i exemplet endast finns i och genom exemplet. Om därför exemplet saknar en beskrivning av dessa ytterligare omständigheter, ja då existerar det heller inga sådana omständigheter och då kan man inte säga något om relevansen av de egenskaper som nämnts.

Den traditionella lösningen är att man gör tillägget att den övriga situationen i tankeexperimentet inte döljer några ytterligare moraliskt relevanta omständigheter. Man ger alltså beskrivningen av situationen i sitt tankeexperiment och avslutar med att be den som

utför experimentet att föreställa sig att det inte finns fler moraliskt relevanta fakta att ta hänsyn till. Ett annat sätt att uttrycka detta är att man förutsätter att det finns ett sätt att fortsätta tankeexperimentet, och alltså beskriva den större kontexten till experimentet, som inte påverkar relevansen av de egenskaper och omständigheter som redan nämnts.

Dancy menar att även om så är fallet, även om man faktiskt kan konstruera tankeexperiment i vilka man kan testa om en finit uppsättning egenskaper och omständigheter talar för eller emot en viss handling, så kan man inte lära sig något om den faktiska verkligheten av ett sådant experiment. Så här skriver han:

> This means that there is an important difference between the imaginary case and the actual case. In the one we know that a fuller description would not upset the moral relevance of the properties we know. In the other we do not know this, and we would be quite unjustified in supposing it to be true. The fact that there is *a* way of continuing the description in the imaginary case is no reason whatever to suppose that that sort of way is the way in which the description of the actual case is filled out. So even if we can reach some determination of the moral relevance of properties in the one case, we cannot use it to help us in the other (1984, s. 146).

Jag menar att det här argumentet är problematiskt på flera punkter:

(1) Om man inte vill förutsätta vad som ska bevisas måste man låta det vara en öppen fråga inte bara *hur* utan också *om* en mer fullödig beskrivning av kontexten påverkar den moraliska relevansen av det som redan beskrivits. Jag kan inte se att det finns ett bättre sätt att pröva denna tanke än att använda sig av tankeexperiment för att se efter om det går att finna en uppsättning egenskaper eller omständigheter eller kanske till och med en enskild egenskap hos en handling som ger handlingen en status som inte det vidare sammanhanget kan rucka på.

Och anta nu att det gäller för egenskapen att plåga och döda ett barn för nöjes skull (där man vet att detta inte kan få några andra positiva effekter), att man har svårt att hitta ett exempel som ändrar vår spontana bedömning att denna egenskap gör handlingen fel, alltså anta att tankeexperimentet går ut på att försöka föreställa sig en situation i vilket en sådan handling är rätt och att resultatet av experimentet är negativt i den bemärkelsen att man inte kan hitta något sådant exempel, ja då kan jag inte se annat än att vi har ett argument för att holismen, både i dess moderata och radikala variant, är felaktig och att tankeexperiment kan lära oss något om verkligheten. Vi *utgick* inte i experimentet från att det skulle kunna lära oss något om verkligheten- Däremot är det den rimliga slutsatsen mot bakgrund av att *resultatet* av experiment blev som det blev. Att tillåta sig denna negativa form av tankeexperiment skulle alltså kunna säga något om tankeexperimentens status generellt i etiken.

(2) Holismen menar att man inte kan konstruera moralprinciper enligt vilka en uppsättning egenskaper hos en handling i ett visst överblickbart sammanhang alltid ger handlingen en viss moralisk status. I och med det kan man heller inte generalisera över olika situationer utan måste i stället använda sig av en partikularistisk metod där man ser varje situation för sig och

moraliserar från fall till fall. Varje situation i verkligheten är unik av den enkla anledningen att de omständigheter som omger den med nödvändighet är unika.

Dancy säger sig själv företräda en försonande variant av partikularismen som hävdar att det finns inga generella typer av omständigheter i vilka en egenskap hos en handling *måste* ha en moralisk relevans av ett visst slag. Detta betyder inte att vi man inte kan se vissa handlingsegenskaper i vissa situationer som något som *tyder på* att handlingen har en viss status. Han beskriver sin variant av partikularismen på följande sätt:

> The particularist wants to insist that the results of observation are less powerful than the generalist needs them to be. There is no substitute for the sort of detailed attention to each new case which an appeal to principles might lead us to shirk. If there are moral principles, on this account, their role is only to act as reminders. They will not solve our epistemological problems for us nor serve to create the moral properties of the new case (1984, s. 152–153).

Dancy tycks mena att vi inte får vara alltför bombsäkra på att handlingar av ett visst slag i en viss typ av situation alltid har en viss moralisk status. Däremot kan moraliska principer tjäna som påminnelser om att en viss typ av handling i andra situationer har haft en viss moralisk laddning eller att vissa omständigheter i andra situationer haft en viss moralisk relevans. Typdrag hos handlingar eller situationer kan alltså vara *indikationer* på att de har en viss moralisk betydelse och ska bedömas på ett visst sätt.

Jag menar att detta är en så pass förbindlig form av partikularism att den riskerar att förlora sin särart genom att den inbjuder till vissa typer av frågeställningar. En fråga som man måste ställa sig är om det inte finns *bättre eller sämre* indikatorer på att en handling är moraliskt problematisk och om det inte i själva verket går att hitta tämligen säkra sådana indikatorer.

Ta exemplet om att plåga och döda ett barn. Jag var inne på att man skulle kunna beskriva den typen av handling på ett tämligen generellt sätt för att säkerställa handlingens moraliska status. Möjligen kan man försvaga positionen genom att medge att vi också måste beskriva vissa generella drag i situationen för att vara säkra på att få det resultatet. Om så är fallet så talar det emot holismen och partikularismen.

Anta att detta är fel, anta att det alltid går att finna omständigheter i situationen som tvingar en att modifiera den bedömning man gjort av handlingen. Man kan fortfarande hävda att vad det gäller vissa typer av handlingar är det mycket *svårare* att hitta sådana förmildrande eller modifierande omständigheter. I så fall stämmer det fortfarande att man aldrig kan vara bombsäker på att handlingen har en viss moralisk status, men det stämmer inte menar jag att man därför alltid måste ta fram luppen om man vill vara säker. När det gäller vissa handlingar kan man vara så pass säker som man rimligen kan kräva på att de är felaktiga och därför finns det ingen anledning att vara så överdrivet försiktig som partikularismen ändå tycks mena att man ska vara. Det är ett understatement att påstå att det att en normalt frisk person med en normal barndom får för sig att plåga och döda ett barn är ett *tecken* eller *indikation* på att vi har att göra med en handling som är fel. Och det gränsar till det absurda att säga vi bör vara

moraliskt alerta inför en sådan handling eftersom den påminner om andra handlingar om liknande slag och som har bedömts vara fel. Problemet med en sådan handling är inte i första hand att den *påminner* om något som är fel utan att den med all önskvärd tydlighet *är* fel. Och om så är fallet gäller det också för principen att man inte för sitt nöjes skull ska tortera och döda barn att den inte i första hand ska vara en påminnelse om vad som i andra situationer har varit fallet och därför också nu skulle kunna vara fallet. Den ska snarare ses som en princip som man helt enkelt följer eftersom den i praktiken gäller generellt.

(3) Man kan också hävda att partikularismen visst har rätt i att man aldrig bör vara för tvärsäker och lita alltför mycket på principer och därför heller inte tro att man kan översätta direkt till verkligheten de resultat som man får fram av ett filosofiskt tankeexperiment, i vilket man anger vissa drag hos handlingen och situationen och avslutar med tillägget att alla övriga drag i situationen är moraliskt irrelevanta. Det utesluter inte att man kan ge en tämligen fullödig beskrivning av situationen i tankeexperimentet som gör det *svårare* att hitta ett ytterligare drag som kastar ett annat moraliskt ljus över situationen. Alltså, ju fullödigare beskrivning av en situation i vilken vi har att bedöma en handling, desto långsöktare tycks de ytterligare drag bli och som skulle kunna motivera en moralisk revision.

Självklart hänger denna reflexion samman med den förra, eftersom vi har två samverkande faktorer som påverkar svårigheten att hitta modifierande drag: dels handlingens art, dels hur pass detaljerad beskrivningen av den och dess omständigheter är. Vissa handlingar, som den som nämndes i (2), är i sig själv av en art att de modifierande omständigheterna tenderar bli långsökta (det är helt enkelt svårt att hitta en någorlunda realistisk situation där det plötsligt blir rätt eller mindre fel att plåga ett barn). Andra handlingar, till exempel handlingen att ljuga för ett barn, är i sig själv moraliskt väldigt öppna och det är därför lätt att beskriva situationer där en sådan handling går från att ha varit fel till att bli rätt. Men min tanke är att ju rikare beskrivning man ger av situationen desto svårare blir det att hitta nya drag som har hög moralisk relevans. Detta följer ganska naturligt, eftersom det att mena att man alltid kan hitta nya drag i situationen eller ge ytterligare information som kan modifiera ett tidigare avgett omdöme om en handling, ja det ska ju trots allt inte förstås som att det i bokstavlig bemärkelse finns en *oändlig* räcka av moraliskt relevanta fakta och omständigheter. Ju fler relevanta fakta man därför beskrivit, ju färre sådana fakta återstår. Och därtill måste man lägga att även om det skulle finnas en avsevärd mängd av tänkbara moraliskt relevanta fakta, behöver inte alla dessa fakta vara *lika* relevanta. Om vi därför strävar efter att ge en beskrivning av de mest relevanta omständigheterna i ett tankeexperiment så *blir* det svårare att tänka sig att det skulle kunna finnas ytterligare avgörande fakta som döljer sig bakom hörnet och som inte framstår som långsökta.

Vi återkommer strax till detta, men det är av denna anledning som kombinationen av filosofi och litteratur kan vara lovande, eftersom vi i litteraturen helt enkelt kan hitta mer detaljerade beskrivningar – och inte minst detaljerade beskrivningar av omständigheter som

det kan vara svårare att få kunskap om i den faktiska verkligheten, som till exempel hur någon tänker som står inför ett svårt beslut. Och om, allt annat lika, en rikare beskrivning så att säga minskar den moraliska relevansen av ytterligare information om situationen, är det bättre att använda exempel från skönlitteraturen än den filosofiska litteraturen, eftersom exemplen i den senare oftast innehåller mindre information. Om detta talar för att det är till litteraturen vi bör söka oss när vi hämtar exempel för den filosofiska reflexionen ska vi som sagt återvända till.

(4) Dancy tycks mena att för att undkomma det problem med tankeexperiment som ligger i att det på något sätt är en öppen fråga hur man väljer att utveckla beskrivningen av situationen får man göra tillägget att man förutsätter vilken beskrivningen av det större sammanhanget som helst så länge som den inte innehåller mer moraliskt relevant information. Och Dancys kritik av detta är alltså att det här är en förutsättning man inte kan göra om den faktiska verkligheten. Därför kan man heller inte överföra de resultat man får fram i tankeexperimentet på verkligheten. Det som är rätt i tankeexperimentet behöver inte vara det i verkligheten.

Jag tycker att det finns flera problem med detta. För det första behöver man ju aldrig göra anspråk på att tankeexperimenten ger en mer än kunskap om vad som *hypotetiskt sett* är sant om verkligheten. Visst är det så att verkligheten är mindre förutsägbar än tankeexperimenten men om vi bedömer en viss handling som rimlig i ett tankeexperiment med tillägget att det innehåller alla moraliskt relevanta omständigheter ja då gäller det även i den faktiska verkligheten att denna handling blir rimlig *om* den ytterligare situationen inte bär med sig omständigheter som kullkastar det omdömet.

Om nästa fråga då blir vad vi har för glädje av en sådan rent hypotetisk kunskap (eller rättare sagt kunskap om rent hypotetiska förhållanden) blir svaret mot bakgrund av vad vi sagt i (2) och (3) att det beror på handlingens art och på hur fullödig beskrivningen av tankeexperimentet är. Kunskapen blir så att säga *rent* hypotetisk bara om vi inte har någon som helst anledning att tro att omständigheterna i verkligheten har samma moraliska betydelse som de vi förutsatt i tankeexperimentet.

Detta är *ett* sätt att tackla Dancys kritik. Ett annat sätt är att man kan ifrågasätta vad det egentligen är för ett slags implicit förutsättning eller tillägg man gör i ett tankeexperiment. Dancy menar att man gör tillägget att situationen för övrigt inte innehåller några ytterligare moraliskt relevanta drag. Men det finns en alternativ tolkning av vad man gör, nämligen att man förutsätter att experimentet inte beskriver en verklighet som är helt skilt från vår utan snarare en situation med en övrig kontext som är den samma som i den faktiska verkligheten. I denna tolkning handlar ett tankeexperiment, om inget annat anges, om att föreställa sig den faktiska verkligheten bara så pass förändrad att man får plats med det scenario som beskrivs i experimentet. Utgångspunkten är alltså att förändra den faktiska verkligenheten *så lite som möjligt* för att den ska bli förenlig med scenariot i tankeexperimentet (mer än att utforma tankeexperimentet på ett sätt som i största möjliga mån gör det förenligt med den faktiska verkligheten). Den osäkerhet som råder i den faktiska verkligheten blir på så sätt exakt den

samma som den i tankeexperimentet. Det finns en viss liten sannolikhet (mycket liten tror jag, men andra har en annan åsikt) att barn som torteras i den faktiska verkligheten blir kompenserade för detta efter sin död. Samma sannolikhet får vi alltså räkna med i tankeexperimentet – vi ändrar inte på den vidare kontexten i tankeexperimentet om detta inte är en vital del i själva tankeexperimentet. Och på så vis faller invändningen mot tankeexperimenten att en handlingsegenskap inte har någon moralisk status i experimentet eftersom det saknas en kontext: om inget annat anges är kontexten i experimentet den faktiska verkligheten bara så pass förändrad att den kan ge plats för det som beskrivits i tankeexperimentet.

(5) Om det är så man tolkar tankeexperimentet får de handlingar som beskrivs i dem inte bara samma moraliska status rent metafysiskt som handlingar i den faktiska verkligheten (det vill säga de blir handlingar som *har* en status eftersom de har lika mycket kontext som faktiska handlingar och som *ger* dem denna status) utan även, som nämndes, rent kunskapsmässigt. I tankeexperimentet ombeds vi bedöma en handlings status utifrån det som beskrivs i experimentet och det vi för övrigt vet om den faktiska verkligheten. I den faktiska verkligheten har vi att bedöma en handling utifrån det vi vet specifikt om den och därtill det vi vet om verkligheten för övrigt, alltså dess kontext. Man kan visserligen tycka att den information vi får i ett tankeexperiment är torftig eller alltför knapphändig, men då bör man betänka att samma sak ofta också gäller för den faktiska verkligheten. Trafikledningen i Oslo hade knappast mer information om de olika handlingsalternativen än den som ställs inför spårvagnsexemplet. Och i så fall tycks man kunna överföra resultaten från experimentet till verkligheten – det som blir rätt att göra i exemplet blir också rätt att göra i verkligheten, givet att okunskapen om kontexten förövrigt är jämförbar. Det är visserligen fortfarande ett ideal att fatta sina beslut på ett så stort faktaunderlag om handlingen och dess kontext som möjligt både i exemplen och verkligheten, men det ändrar inte på det faktum att den osäkerhet som bara är möjligt i ett enkelt tankeexperiment har en motsvarighet i verkligheten, dels för att vi ofta inte vet mer om handlingen i verkligheten än i experimentet, dels för att vi inte vet mer om hur kontexten kommer att utvecklas i verkligheten än i tankeexperimentet. Den epistemiska situationen i tankeexperimenten har alltså en motsvarighet i den faktiska verkligheten.[28]

## Litteratur

Jag har en känsla av att de traditionella tankeexperimenten i filosofin och i synnerhet i etiken står under attack från två (inte helt men nästan) motsatta håll – å ena sidan från dem som menar att tankeexperimenten är skruvade tankelekar som är konstruerade för att skapa problem som har lite med verkligheten att göra och som tvingar den som konfronterar dem i den normativa eller värderingsmässiga riktning som den som skapat exemplet finner för gott

[28] En liknande slutsats har dragits av Sören Häggqvist (1996).

(eller alternativt, som är gjorda för att vara omöjliga). Å andra sidan från dem som anser tankeexperimenten alltför blodfattiga och torftiga för att säga oss något om vår existentiella verklighet och att skönlitteraturen i det avseendet är ett bättre forskningsobjekt och pedagogiskt hjälpmedel än de filosofiska tankeexperimenten är. Om vi ställer dessa båda invändningar på sin spets kan man säga att den första *störs* av det fiktiva i tankeexperimenten medan den andra efterlyser *mer* fiktion i exemplen. Moralfilosoferna fantiserar å ena sidan för *mycket*, å andra sidan för *lite*.

Båda slagen av kritik kan vara berättigade, eftersom problemet kan vara att om filosofer ska ge sig till att fantisera så måste de kunna göra det på rätt sätt. Det kan vara just så med fantasin i filosofin – är man inte beredd att verkligen gå in för det fiktiva är det bäst att hålla sig helt borta från det.

Men är det så? I det förra kapitlet diskuterade vi framför allt den första invändningen om det skruvade och orealistiska i exemplen. Jag kommer inte helt att släppa taget om den kritiken (eftersom jag menar att den har betydelse också för den andra kritiken och inte minst för hur man kan bemöta den) men fokus nu ligger på filosofins behov av litteraturen, vilket är en del av den andra invändningen.

Exemplet om den skenande spårvagnen som diskuterats, kommer ursprungligen från Philippa Foot och hennes klassiska ”The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect” (1967):

> A trolley is running out of control down a track. In its path are five people who have been tied to the track by a mad philosopher. Fortunately, you could flip a switch, which will lead the trolley down a different track to safety. Unfortunately, there is a single person tied to that track. Should you flip the switch or do nothing? (1967, s. 8–9)

Det som är intressant för oss nu är inte vad som verkligen är rätt att göra i situationen. De flesta som bedömer den menar som sagt att det skulle kunna vara rätt att lägga om växeln för att rädda de fem människorna. Problemen för oss som gör den bedömningen uppkommer då Foot modifierar och utvecklar sitt exempel på följande sätt:

> As before, a trolley is hurtling down a track towards five people. You are on a bridge under which it will pass, and you can stop it by dropping a heavy weight in front of it. As it happens, there is a very fat man next to you – your only way to stop the trolley is to push him over the bridge and onto the track, killing him to save five. Should you proceed? (1967, s. 9)

Det finns ingen som jag diskuterat det här exemplet med och som varit positiv till att lägga om växeln i den första versionen av exemplet, som inte är mera tveksam till att knuffa den fete mannen över broräcket för att få stopp på spårvagnen. Doktrinen om den dubbla effekten kan förklara denna reaktion, eftersom den doktrinen bland annat fäster en etisk vikt vid hur kausalkedjorna som leder fram till det önskade tillståndet ser ut: det kan vara tillåtet att utföra en handling som har både en god och en dålig effekt om man utför handlingen för den goda effektens skull och om den goda effekten inte uppkommer som ett direkt resultat av den

dåliga effekten, det vill säga om det dåliga på sin höjd är en *bieffekt* av den kausalkedja som leder fram till det goda tillståndet. I det första exemplet kan det alltså vara tillåtet att lägga om växeln även om det också leder till att den ensamma personen som är bunden på spåret dör, eftersom de fem personerna inte räddas *av att* spårvagnen kör över den ensamma personen – de skulle ha räddats även om den ensamma personen inte funnits längre ner på spåret. I det andra exemplet ingår den fete mannen i planen för att rädda de fem: de räddas *av att* spårvagnen kör över honom.

Doktrinen om den dubbla effekten kan man i sin tur se som en kompromiss mellan konsekvensetik och kantiansk etik – i sin strävan efter att åstadkomma de bästa konsekvenserna får man inte använda personer som rena medel eller instrument. Det är alltså detta som Foots enkla tankeexperiment på åtta rader visar eller är tänkt att visa – objektifieringen av personer är moraliskt problematisk.

Spårvagnsexemplet har analyserats ingående av Judith Jarvis Thomson. Men Thomson har själv i ett annat sammanhang konstruerat ett tankeexperiment som förmodligen är lika klassiskt som Foots. Så här ser det ut:

> You wake up in the morning and find yourself back to back in bed with an unconscious violinist. A famous unconscious violinist. He has been found to have a fatal kidney ailment, and the Society of Music Lovers has canvassed all the available medical records and found that you alone have the right blood type to help. They have therefore kidnapped you, and last night the violinist's circulatory system was plugged into yours, so that your kidneys can be used to extract poisons from his blood as well as your own. The director of the hospital now tells you, "Look, we're sorry the Society of Music Lovers did this to you – we would never have permitted it if we had known. But still, they did it, and the violinist is now plugged into you. To unplug you would be to kill him. But never mind, it's only for nine months. By then he will have recovered from his ailment, and can safely be unplugged from you." Is it morally incumbent on you to accede to this situation? No doubt it would be very nice of you if you did, a great kindness. But do you have to accede to it? (1971, s. 48–49)

Thomsons tankeexperiment är ett inlägg i abortdebatten och ett försök att illustrera att rätten till liv inte är liktydig med rätten inte bli dödad, utan snarare med rätten att *inte bli dödad på ett orättfärdigt sätt*. Thomson menar att även om vi skulle gå med på att fostret är en person och på att alla personer har en rätt till liv, så följer inte därav ett förbud mot abort, lika lite som det följer ett förbud mot att löskoppla sig från den berömde violinisten. Med andra ord, även om fostret skulle ha rättigheter betyder inte det att de alltid uppväger mammans rättigheter. Det finns alltså ett sätt att argumentera för abort: även om fostret har rätt till liv så kan det inte "kräva" att få utnyttja mammans kropp.

Thomsons tankeexperiment (liksom även Foots) kan aktualisera frågeställningar som också väcks av ett annat klassiskt tankeexperiment som formulerades av Bernard Williams i boken *Utilitarianism – For and Against* (skriven tillsammans med J. J. C. Smart) där Williams representerade motståndarsidan. Så här ser hans exempel ut:

Jim finds himself in the central square of a small South American town. Tied up against the wall are twenty Indians, most terrified, a few defiant, in front of several armed men in uniform. A heavy man in a sweat-stained khaki shirt turns out to be the captain in charge and, after a good deal of questioning of Jim which establishes that he got there by accident while on a botanical expedition, explains that the Indians are a random group of inhabitants who, after recent acts of protest against the government, are just about to be killed to remind other possible protesters of the advantage of not protesting. However, since Jim is an honoured visitor from another land, the captain is happy to offer him a guest's privilege of killing one of the prisoners himself. If Jim accepts, then as a special mark of the occasion the other Indians will be let off. Of course, if Jim refuses, there will be no special occasion, and the captain will do what he was about to do when Jim arrived and kill them all … (1973, s. 98–99)

Williams menar att problemet med utilitarismen som teori kanske inte främst är att den skulle kunna tillåta att Jim använde sig av det "privilegium" han erbjuds och skjuter en av indianerna för att rädda de övriga nitton, utan att det snarare enligt teorin *uppenbart* är så Jim bör agera och alla andra som hamnar i samma situation. När utilitarismen så förbehållslöst pekar ut den handlingen som den enda rätta förbiser man en viktig moralisk aspekt som handlar om *integritet*. Enligt Williams är det inte rimligt att enbart se till konsekvenserna av mitt eget handlande givet de alternativ som min faktiska situation ger mig, utan man måste också ställa frågan om den alternativmängd som ges är någon annans ansvar. Om jag väljer att avstå från att döda en av indianerna och om det i sin tur leder till att kaptenen beordrar att alla de tjugo indianerna skjuts kan jag inte påta mig det moraliska ansvaret för detta. Var och en av oss måste i första hand ta moraliskt ansvar för vad *vi själva* utför för handlingar. Vi kan inte ta moraliskt ansvar för andras högst frivilliga handlingar, allra helst inte när de är så uppenbart förkastliga som i Williams exempel.

Den klassiska utilitarismen är måltavlan också i nästa tankeexperiment som formulerades av Robert Nozick i hans *Anarchy, State and Utopia* och som inte riktar sig mot den konsekvensetiska delen av den klassiska utilitarismen utan mot den hedonistiska, det vill säga den del som säger att nyttan som utilitaristen menar att man bör maximera ska förstås som positiva upplevelser. Nozick skriver:[29]

Suppose there were an experience machine that would give you any experience you desired. Super-duper neuropsychologists could stimulate your brain so that you would think and feel you were writing a great novel, or making a friend, or reading an interesting book. All the time you would be floating in a tank, with electrodes attached to your brain. Should you plug into this machine for life, preprogramming your life experiences? Of course, while in the tank you won't know that you're there; you'll think that it's all actually happening. Would you plug in? (xxx s. 9? Eller däromkring)

Nozicks tankeexperiment vill på samma sätt som en del tidigare diskuterade tankeexperiment utmana idén att det värdefulla i livet är subjektiva upplevelser. Därmed problematiserar han egentligen inte bara hedonismen (som den klassiska utilitarismen bygger på) utan varje teori

[29] Jag minns med glädje de diskussioner jag hade med Simon Rosenqvist som skrev en b-uppsats om detta ämne.

om livskvalitet som bygger på värdet av ett visst subjektivt slag av upplevelser, det vill säga inte bara sådana som med något slags samlande beskrivning kan kallas för lyckoupplevelser. Det räcker inte att jag har upplevelser av skapande, av en vänskaplig relation eller av något estetiskt, lika lite som det räcker att sträva efter den glädje som dessa aktiviteter ger utan tanke på vad för slags glädje det är. Det måste också ligga något bakom upplevelserna, de måste baseras på sanna trosföreställningar.

Gemensamt för de här tankeexperimenten är att de är direkt etiska, och alltså inte allmänfilosofiska eller indirekt etiska (som t ex Parfits många tankeexperiment i ämnet personlig identitet). Det är alltså ett urval av tankeexperiment i den normativa etiken. Som sådana är de representativa och kan till och med betraktas som skolexempel, både i den bokstavliga bemärkelsen att det är så här som exemplen ser ut när man studerar etik på gymnasium och högskola men också i betydelsen att dessa exempel på något sätt har *bildat* skola – man använder de här exemplen som mönster när man formulerar sina egna etiska tankeexperiment.

**Aristoteles, Nussbaum och skönlitteraturen**

Den fråga vi ska diskutera är om skönlitteraturen kanske skulle vara mera moralfilosofiskt lärorik än de traditionella tankeexperimenten eller om vi åtminstone borde ha in mer litteratur (om inte annat framgår av sammanhanget så betyder detta fortsättningsvis ”skönlitteratur”) i det moralfilosofiska studiet och använda oss av romaner som gemensamma referenser och som utgångspunkt för våra diskussioner.

En sak man kan diskutera är vad som är skönlitteratur och om man inte kan se de tankeexperimenten som nyss citerats som en sorts skönlitteratur. De är fiktion, men varför skulle de inte också kunna ses som skönlitteratur, som ett slags historietter eller haikuberättelser? Vi kan inte gå till botten med den frågan här men vi kan reflektera över hur vi ser på tankeexperimenten. Här menar jag att man kan använda ett av de citat som Nussbaum anför som stöd för tesen att filosofin bör vända sig till litteraturen även som en problematisering av den tesen. Citatet är från Wittgenstein’s *The Blue Book*:

> Our craving for generality has another main source: our preoccupation with the method of science. I mean the method of reducing the explanation of natural phenomena to the smallest number of primitive natural laws; and, in mathematics, of unifying the treatment of different topics by using a generalization. Philosophers constantly see the method of science before their eyes, and are irresistibly tempted to ask and answer questions in the way science does. This tendency is the real source of metaphysics, and leads the philosopher into complete darkness (i Nussbaum 1990, s. 36).

Filosofins misstag har alltså varit att man på sitt håll försökt renodla metoden att vaska fram generella principer som bärare av filosofiska sanningar och att man i dessa försök använt sig av tankeexperiment dels för att motsvara de rena tankeexperiment som använts inom naturvetenskapen men också, uppfattar jag det som, för att skapa testsituationer som ska

motsvara de testsituationer som naturvetenskapen framkallar i sina laboratorier.

Även om det finns en sanning i detta (som jag återkommer till) kan man inte rakt av använda det som en kritik av den traditionella filosofiska metoden, eftersom det förutsätter dels att det finns en sådan identifierbar metod, dels att detta är en metod som måste bedömas i sin helhet i betydelsen att man antingen accepterar de element som bär upp den eller förkastar dem. När det gäller den första förutsättningen är jag inte alls säker på att det finns en filosofisk metod som är gemensam för alla användare av filosofiska tankeexperiment. Och om det finns en sådan tror jag inte att den bäst beskrivs som en metod som försöker göra samma anspråk som den naturvetenskapliga.

Hur det än förhåller sig med det bör man också skilja mellan hur man faktiskt använder sig av tankeexperimenten i sina resonemang och hur man *skulle kunna göra det*. Jag tror själv att det finns problem med att göra alltför långtgående generaliseringar i etiken och värdefilosofin och att de flesta sanningar som gäller för dessa områden är mer eller mindre ungefärliga och att detta gäller både för konkreta sanningar om vad som är rätt att göra i situationen och vad som har skönhet i den och för mer övergripande sanningar om vad som rent allmänt är en relevant omständighet för att kunna göra moraliska bedömningar eller bedömningar om skönhet. Detta innebär att man inte utan vidare, tror jag, kan generalisera slutsatsen från Thomsons tankeexperiment om att man har rätt att koppla loss sig från violinisten till att gälla även i abortfallet. Av det faktum att man inte rimligen har en förpliktelse att ställa sin kropp till förfogande för violinisten följer inte att man heller inte har en förpliktelse att ställa sin kropp till förfogande till det foster som man är bärare av.

Men att övergeneralisera är knappast att vara vetenskaplig. Det kan mycket väl vara så att det finns en ambition i den vetenskapliga metoden att finna generella principer med en vidsträckt tillämpning och det kan också vara som så att det finns en mer eller mindre välunderbyggd övertygelse om att det *finns* den typen av generella principer som gäller för den fysikaliska världen. Men det är inte förenligt med den naturvetenskapliga metoden att *sluta sig* till sådana generella principer från ett enstaka experiment. Det finns en strävan efter enkla sanningar i naturvetenskapen men det finns inget i den vetenskapliga metoden som rättfärdigar sådana enkla sanningar från enstaka experiment.

Man måste skilja mellan vad man i vetenskaplig anda strävar efter och vad man kan tillåta sig. Att man strävar efter enkla sanningar för att kunna hantera tillvaron både i praktiskt och teoretiskt avseende och därför söker efter generella positiva sanningar om vad som är rätt eller fel, exempelvis att abort är rätt eller att det under normala omständigheter går att rättfärdiga abort, betyder inte att man kan se Thomsons tankeexperiment och våra reaktioner på det som ett bevis för detta eller ens som en indikation på det. Jag skulle snarare säga att den vetenskapliga metoden, om man tar den på allvar, leder oss bort från de generella positiva sanningarna och mot de generella negativa: den slutsats man kan dra, och som också Thomson drar, är att tankeexperimentet visar att det *inte* finns ett enkelt samband mellan

rätten till liv och rätten till det som krävs för att man ska kunna överleva. Det vore kanske önskvärt med en enkel moralisk sanning med ett stort substantiellt innehåll och med tydliga implikationer för abortfrågan, men om vi tillämpar en metod som inte tillåter att önsketänkande påverkar vårt sätt att resonera, så kan vi inte komma fram till sådana sanningar med hjälp av Thomsons tankeexperiment. Det tankeexperiment som citerats är visserligen ett i en rad tankeexperiment som Thomson konstruerar i sitt försvar för abort, men faktum kvarstår: att verkligen använda den vetenskapliga *metoden* (och alltså inte bara det vetenskapliga *idealet* om att kunna reducera till få, generella och enkla principer) är att tro på en försiktighet som knappast är förenlig med att göra övergeneraliseringar och som dessutom – om man använder den vetenskapliga metoden rakt av – föreskriver en strängt skeptisk hållning till vad vi egentligen kan lära oss i substantiellt avseende av de reaktioner som vi har inför de filosofiska tankeexperimenten.

Dessutom menar jag att man kan skilja mellan användningen av tankeexperiment sådana som de traditionellt är utformade och hur man traditionellt har resonerat omkring dem. Det är en sak att konstruera tankeexperiment och en annan sak att ha en uppfattning om hur man ska hantera dem och hur man med experimenten som utgångspunkt ska resonera vidare. Det är en sak hur det konkreta studiematerialet ser ut och en annan hur man filosoferar kring det. Om filosoferandet går fel, exempelvis på grund av förfelade försök att vara vetenskaplig, så betyder inte det att det alltid är dömt att misslyckas att använda tankeexperimenten som utgångspunkt.

Nussbaum menar att en av huvudanledningarna till varför filosoferna i större utsträckning än vad de faktiskt gör bör konsultera framför allt romanerna i sitt filosoferande kring livet är ett slags affinitet eller strukturlikhet mellan å ena sidan romanens *form* och å andra sidan *innehållet* i Aristoteles etik, där det senare enligt Nussbaum är det rimligaste sättet att närma sig de stora livsfrågorna. Jag känner också en stor sympati för Aristoteles etik – det är inte det – men menar att man kan komplicera tesen att studiet och diskussionen av romaner behövs i moralfilosofin. Grunden för ett sådant problematiserande kan rentav förläggas till Aristoteles etik.

En av hörnstenarna i den aristoteliska etiken är motståndet inte bara mot generella moralprinciper utan också över huvud taget motståndet mot det absoluta – det finns inga handlingar generellt beskrivna som rakt av kan betraktas som fel,[30] eller heller inga moralfilosofiska teser som gäller absolut, inte ens de metodologiska. Därför kan man heller inte rakt av påstå att moralfilosoferna bör använda sig mer av skönlitteraturen och romanerna när de diskuterar livsfrågor, åtminstone inte om huvudskälet till att man påstår det är förankrat i Aristoteles etik. I slutändan beror allt på *hur* man gör det. Det finns ett felaktigt sätt att

[30] Förutom vissa, till exempel stöld, mord och äktenskapsbrott. Varför han anför dessa undantag finns det nog ingen riktigt bra förklaring till, annat än att han möjligen var rädd för att hans teori annars skulle bli för extrem. Jag återkommer till den diskussionen.

använda romanerna i etiskt syfte på samma sätt som det finns ett felaktigt sätt att använda traditionella filosofiexempel. Det finns också ett riktigt sätt att använda romanerna och ett riktigt sätt att avstå från romanerna och bara hålla sig till tankeexperimenten.

Nussbaum formulerar sin huvudtes på följande sätt:

> Literature may indeed have an important instrumental role to play in motivation and communication, and this is itself significant; but far more is claimed for it. My first claim insists that any style makes, itself, a statement: a statement about what is important and what is not, about what faculties of the reader are important and what is not. There may then be certain plausible views about the nature of the relevant portions of human life that cannot be housed within that form without generating a peculiar implicit contradiction. The second claim is, then, that for an interesting family of such views, a literary narrative of a certain sort is the only type of text that can state them fully and fittingly, without contradiction (1990, s. 7)

Vi ska snart se mer i detalj vilka drag i den aristoteliska livsfilosofin som endast romanformen kan göra rättvisa, enligt Nussbaum. Låt mig så länge ge några allmänna kommentarer.

En distinktion som jag inte tycker framkommer tillräckligt tydligt i Nussbaums teser är skillnaden mellan *stil* och *form*. Det kan mycket väl stämma att själva skrivstilen påstår, hävdar eller antyder olika saker om det ämne man skriver om och över huvud taget om hur man ska närma sig livsfrågorna. En raljant stil antyder att man inte ska ta ämnet på alltför stort allvar utan hålla en viss distans till det medan en högtravande och ceremoniell stil kräver av en att just vara gravallvarlig i förhållande till ämnet. En starkt emotionell och subjektiv stil antyder att ämnet är av ett sådant slag att emotionerna och det subjektiva har relevans, medan en mer teoretisk stil alldeles som Nussbaum skriver indikerar att man måste vara saklig och objektiv när man tar sig an ämnet.

Detta gäller även när vi talar om stil i en mer bokstavlig bemärkelse – Kants prosa antyder att han ägnar sig åt väldigt komplicerade frågeställningar medan Peter Singers enkla skrivsätt antyder motsatsen, nämligen att det finns ett antal enkla normativa grundförutsättningar som man inte behöver vara speciellt sofistikerad för att ta till sig – alla som har intressen är moraliska objekt och vi ska försöka handla så att så många intressen som möjligt tillgodoses.

Det gäller även ner på ordvalsnivå: förskönande ord antyder att det är lämpligt att ha en positiv attityd till det man skriver om. Ord med en negativ värdeladdning antyder förstås motsatsen. Liknande förhållanden gäller för valet av form i en mer övergripande och formell bemärkelse. När Michael Sjolochov gav ut sin långa (men enligt en del bedömare inte speciellt stora) roman *Stilla flyter Don* så antydde han rent trivialt att hans ämne kosacksamhällets upplösning handlade om ett större förlopp som krävde en större berättelse. En långroman i fem delar antyder mer komplexa samband en kortroman gör. Valet av essäformen antyder alldeles i sig att det man skriver om är sådant att man måste pröva det från olika synvinklar och att det är svårt att fastslå några definitiva sanningar om det. Och väljer man vidare poesin som form menar man väl på något sätt att känslan, fantasin och bilderna

gör mer rättvisa åt ens ämne än vad en sakligt konstaterande prosatext gör.

Former *påstår* alltså *i någon utsträckning* något: själva formen antyder eller signalerar, vilket man kan se som svagare former av påståenden. Former påstår däremot inte i en bokstavlig mening något, eftersom man inte kan anklaga till exempel en essäsamling för att ljuga eller påstå det som är falskt om den driver teser som den inte är beredd att pröva från olika håll och som den menar innehåller hela sanningen. På samma sätt blir inte en långroman i flera volymer *explicit* motsägelsefull om den handlar om ett mindre förlopp och beskriver enkla samband (hur det nu ska gå till) utan den blir på sin höjd, alldeles som Nussbaum skriver, *implicit* motsägelsefull. Det finns inget som säger att inte en sådan implicit motsägelsefullhet kan vara en litterär kvalitet, men poängen är att vare sig det ska betraktas som en sådan kvalitet eller ej, så är det ett faktum att själva den litterära formen är mer än bara form. Den har i sig själv ett teoretiskt innehåll, den är en bärare av mening.

Om man tittar på citatet från Nussbaum ser man att hon talar både om stil och form och de slutsatser hon drar om formerna för filosoferandet – att det krävs en viss typ av narrativ text, nämligen romaner, för att förmedla en viss typ av budskap – de drar hon utifrån vad som gäller för stilen. Jag menar att det inte finns en sådan direkt förbindelse mellan stil och form, jag tror att stilen påstår eller uttrycker *mer* än formen och att stilen inte är så låst av formen som man kan tro när man läser vad Nussbaum skriver om etikens behov av romanen som forskningsmaterial.

Det kommer att bli mer diskussion av *berättelsens* roll i etiken längre fram, men jag tänker mig inte att berättelsen kräver en viss form. I en mening är förstås de flesta av de filosofiexempel vi utgick från berättelser, eftersom de beskriver händelser och i viss mån händelseförlopp. Foots exempel skildrar en händelse och en beslutssituation. Skildringen är visserligen mer förtätad och knapphändig än en litterär text normalt sett är, men jag upplever på något sätt ändå att den har estetiska och skönlitterära kvaliteter. Jag skulle själv av rent estetiska skäl vara glad om jag hade kunnat fånga både den komplexa händelsen och det svåra dilemma som den ger upphov till på det enkla och eleganta sätt som Foot gör. Texten är på det sättet både en litterär prestation och en filosofisk. På något paradoxalt vis tycker jag att den är en större litterär prestation än Thomsons eller Williams tankeexperiment som mera uttryckligen gör narrativa anspråk (Thomsons öppningsmening är väldigt lik en viss typ av enkla och effektiva förstameningar hos romaner).

En berättelse måste alltså inte ha formen av vare sig en roman eller en novell, lika lite som en abstrakt och teoretisk stil inte skulle kunna ha formen av en roman. Och självklart behöver inte Nussbaum formulera en så stark tes, utan skulle kunna nöja sig med att hävda att en viss stil på något sätt är *bekvämare* med en viss form och att det är därför som en viss litterär form har bättre förutsättningar att fullt ut göra rättvisa åt den aristoteliska livsfilosofin. Hon kommer ganska nära en sådan mera försiktig formulering av sin tes när hon på ett annat ställe i sin text formulerar den så här:

> The […] claim is that certain truths about human life can only be fittingly and accurately stated in the language and forms characteristic of the narrative artist (1990, p. 5).

Men även om det skulle vara så – vilket jag alltså känner tveksamhet inför och kommer att ifrågasätta – så följer ju inte att filosofin därmed skulle hamna i något slags beroendeställning till romanerna.

När vi bedriver livsfilosofi och exempelvis ställer oss frågan om man kan leva ett bra liv utan vare sig nära vänner eller en partner, finns det åtminstone tre olika teoretiska aspekter av den verksamheten som är relaterade till varandra. Dels finns *kunskapen* om hur det är att leva ett ensamt liv jämfört med att leva ett liv som innehåller nära sociala relationer. Dels finns *framställandet* av denna kunskap, dels finns *filosoferandet* om det relativa värdet av att leva ensam jämfört med att leva socialt.

Även om det finns förbindelselänkar mellan kunskapen om ensamhet och hur man framställer den, så finns det inget som säger att det medium som är bäst på att framställa eller uttrycka kunskapen om ensamhet också är den primära *källan* till denna erfarenhet. Det kan stämma (fast jag tror det inte) att en roman eller en film bättre än någon annan tillgänglig uttrycksform (i formell mening) kan framställa både sorgen och glädjen av att leva ensam. Av detta följer inte att den primära källan till *kunskap* om ensamheten är romanerna eller filmen. Den främsta kunskapskällan kan fortfarande vara den egna erfarenheten, antingen den direkta egna erfarenheten av att ha genomlevt och upplevt olika former av ensamhet eller den indirekta att ha varit nära och ha erfarenhet av ensamma människor.

Samma sak gäller för den erotiska kärleken eller passionen. Man kanske får erkänna (här är jag böjd att göra det) att stark och passionerad kärlek bäst skildras i litteraturen eller på film. Det följer ändå inte att den främsta kunskapskällan om passionen skulle vara litteraturen eller filmen. Den kan fortfarande vara livet. Det kan till och med vara så att man fullt ut förstår vad det är som romanerna och filmerna skildrar först när man skaffat sig kunskap om det på annat håll. Alltså: det finns kanske inget bättre sätt att skildra upplevelsen av den passionerade kärleken än romanen, poesin eller filmen. Därav följer inte att den primära kunskapskällan skulle vara dessa uttrycksformer. Det kan fortfarande vara upplevelsen av passionen själv som är kunskapskällan och det kan också förhålla sig så att konstformerna, exempelvis poesin, inte bara *uttrycker* utan dessutom lyckas *förmedla* denna kunskap främst till dem som också haft upplevelsen.

Själva filosoferandet om livet måste alltså inte nödvändigtvis vara avhängigt av de konstformer som är bäst på att skildra det, lika lite som filosoferandet över klimatförändringar, skövlingen av naturen och den allt snabbare utrotningen av växt- och djurarter måste vara avhängigt av välgjorda naturfilmer. Kanske finns det inget bättre sätt att uttrycka sin kärlek till naturen, artrikedomen och biosfären än naturfilmen, kanske finns det inget effektivare sätt att framställa den makalösa skönhet som livet på den här planeten uppvisar än genom naturfilm, och kanske finns det heller inget bättre sätt än naturfilmen att i

kontrast till denna livets skönhet visa hur utsläpp, sopor och skövling av naturskog gör jorden fulare. Än en gång: av allt detta följer fortfarande inte att naturfilmen ska vara miljöetikerns *studieobjekt* eller att man inte kan bedriva miljöetik på ett bra sätt utan att *använda sig av* och *diskutera* naturfilm.

Även om vi för argumentets skull går med på att betrakta både litteraturen som en viktig kunskapskälla till människolivets rikedom och vedermödor och naturfilmen som en väsentlig kunskapskälla till naturens storslagenhet, betyder inte det att romanerna måste in i själva filosoferandet om livet lika lite som naturfilmen måste in i filosoferandet om naturen och miljön. För många människor är kanske filosoferandet om livet avhängigt romanerna. För många människor gäller att filosoferandet om ekosystemen är avhängigt det de sett på film. Dessa människor behöver inte nödvändigtvis ta in det medium som deras filosoferande är avhängigt av i själva filosoferandet, lika lite som själva filosoferandet måste ske på det språk och med de uttryckssätt som är karakteristiska för kunskapskällan.

Om man ändå vill se en förbindelse mellan litteraturen och livsfilosofin, gäller den förmodligen inte i första hand *formen* utan snarare *stilen*. Det är sant att ens skrivstil inte kan se ut hur som helst om man vill filosofera om livet utan att det ser underligt ut.

**”Själva tanken på hästen såsom verkligen springande”**

Man ska akta sig för att rycka passager ur sitt sammanhang eftersom man i stort sett kan framkalla vilka effekter som helst om det bara är det som man är ute efter. Men jag kan ändå inte avhålla mig från att illustrera idén om att vissa skrivstilar ter sig malplacerade för den livsrelaterade filosofin med ett par passager ur Axel Hägerströms *Moralpsykologi*, sammanställd av och utgiven på Natur och Kultur som en serie populärvetenskapliga (?) föreläsningar.

Hägerström beskriver här *det teoretiska omdömet*:

Vi ska[31] nu något betrakta karaktären av uttrycket för den tanken, att något *verkligen* förhåller sig så eller så, t. ex. tanken att hästen springer. Själva tanken på hästen såsom verkligen springande har sin ovillkorliga reflex (men också sin tillvaro) i ett inre eller yttre, ofullgånget eller fullgånget, talande: Hästen springer. När vi i vårt föreställningsliv rör oss med blotta *bilder* av företeelser, som vi sammanfogar på olika sätt, så är uttrycket ej något väsentligt. Men så snart som begrepp och omdöme infinner sig, så blir uttrycket härför något ovillkorligt. Tanken på en häst överhuvud (begreppet häst) har i vårt tänkande sitt ovillkorliga underlag i det ord, som tjänar som reflex för tanken. Och tanken, under vilken den enskilda hästen är att subsumera, blir för oss given genom användning av ordreflexen, som på ett naturligt sätt framgår ur det vi sett. Vi ser en särskild häst. Det bär oss ej emot att *säga* att detta är en häst. Därmed träder tanken på en häst fram. Därmed är sagt att själva tanken i sin *bestämda* karaktär kan väckas till liv först genom det tillhörande ordet, som infinner sig omedelbart utan redan given tanke, men som i sin ordning föranleder denna. Särskilt själva kopulan i ett omdöme, som uttrycker realiteten av en viss förbindelse – t. ex. hästen springer *verkligen* –

[31] För att inte försöka knipa alltför lätta poänger har jag moderniserat verbformerna.

föreställer vi oss blott i förbindelse med ordreflexen. Vi måste i inre talande utsäga ordet för att den tillhörande tanken skall kunna existera (1952, s. 33).

I kontrast till det teoretiska omdömet övergår Hägerström till att beskriva *värdeomdömet* på följande sätt:

Vid all värdering är uttrycket ett känslouttryck förbundet med ett jämsides givet uttryck för en föreställning om ett verkligt skeende. Så t. ex. i uttrycket: Det vore väl om han komme! Vi hävdade att när det gäller sådana värderingar, som är knutna vid föreställningen om verkligheten, det ges exempel på att känslouttrycket också kan få formen av en sats, som annars tjänar som uttryck för omdömet om någots förhandenvarande. Ta t. ex. satsen: Gott om det verkligen sker! Detta att det verkligen sker är något önskvärt. Det är här naturligt att själva strukturen av det omedelbara uttrycket ska utöva inflytande på vårt föreställningsliv. Sådana uttryck brukar genom själva sin grammatikaliska struktur väcka omdömen till liv hos oss. I det att vi nu både omedelbart använder oss av dem och själva såsom utomstående personer uppfattar såväl egna som andras uttryck, blir det naturligt att vår föreställning leds till tanken på att hos det föremål, som motsvarar det grammatikaliska subjektet, föreligger något som svarar mot det grammatikaliska predikatet. Vi drivs hän mot att hos skeendet tänka detta: Gott, att det verkligen inträffar, som betecknar ädelhet eller att tänka önskvärdheten av dess verklighet. Men märk väl, att försöket strandar, så snart vi skall åskådliggöra för oss detta predikat, och kvar står blott ett något som vi knyter vid ordet (1952, s. 35).

Jag vill inte påstå att detta är helt obegripligt och heller inte att det inte skulle kunna vara filosofiskt belönande att anstränga sig att förstå vad det är som han försöker säga. Jag menar bara att det är svårt att hitta ett språk som tydligare signalerar att det är två helt skilda saker att å ena sidan vara en levande människa som värderar och uttrycker sina värderingar och å den andra sidan vara en som förstår vad hon gör när hon värderar. Hägerströms analys av värdeomdömena har en stil som medvetet eller omedvetet arbetar på att bygga ett elfenbenstorn åt filosofen högt ovanför och ouppnåeligt för den mänskliga aktivitet som analysen trots allt handlar om. Och i jämförelse med Hägerströms prosa har jag svårt att se att de fyra stilprov på filosofiska tankeexperiment skulle vara speciellt problematiska. Återigen, flera av exemplen – eller åtminstone två, Thomsons och Williams – gör vad som liknar litterära anspråk och samtliga exempel tycker jag är effektiva på att fånga uppmärksamheten på centrala livsfilosofiska problem.

Ibland tror jag att man av olika anledningar låter det onormala tjäna som det representativa. Det finns flera anledningar till det. En anledning kan vara att man låter det som är mest påfallande tjäna som representant. I Sverige har norrlänningar rykte om sig om att vara tystlåtna och tröga i talet. Alla som varit i Norrland vet att det inte stämmer och att sanningen snarare är den motsatta: norrlänningar är påfallande språksamma och min erfarenhet är att de i mycket större utsträckning än sydlänningar inleder samtal med främlingar – på tåg, vid busshållsplatser och så vidare. Varför har då norrlänningar det rykte de har? Jag tror det beror på att de har ett speciellt *sätt* att vara tystlåtna eller svårpratade på när de väl är det – nämligen

att ge ifrån sig ett svagt ”schu” med ett kort insug, det vill säga det inandande lilla jo:et. Och detta egenartade sätt kanske tillsammans med tanken att det är logiskt att människor som har ett stort geografiskt avstånd till varandra går och blir lite inbundna, detta har liksom gett den norrländska tystlåtenheten ett ansikte som mycket väl kan vara sant även om det inte är helt vanligt och definitivt inte det normala.[32]

Det är det ena. En annan anledning är helt enkelt att vi låter det som en gång *var* det normala eller i alla fall mer normala fortfarande tjäna som det representativa. Det tror jag är den främsta förklaringen till att man ser en spänning mellan filosofens sätt att behandla livsfrågorna och de skönlitterära författarna: vi tänker på hur filosofens skrivsätt en gång såg ut. Även om inte alla filosofer skrev som Axel Hägerström så skrev många på ett sätt som låg åt det hållet.

Men tiderna har ändrats och började ändras redan på Hägerströms tid: Hans Larsson som var nästan samtida med Hägerström skriver på ett helt annat sätt. Hans språk är ungefär det samma, men hans stil helt annorlunda, åtminstone i mina ögon. Det är en stil som utan att vara speciellt livlig ändå på något sätt söker kontakt. Så här skriver han i *Studier och Meditationer* i ett ämne som är kopplat till det som vi talar om här (det var märkligt nog den första passage jag fick ögonen på när jag tog ner boken från bokhyllan och öppnade den):

> Att det icke är oviktigt, i vilken stämning något sägs, är ofta anmärkt, och med rätta. I vissa ämnen är det visserligen likgiltigt, nära nog åtminstone. Människokroppens byggnad kan man lära sig utan stämning, likaledes konungalängder, och mycket annat. Men det är lyckligare om Gustav Vasas äventyr i Dalarna framställs i en ton, som passar samman med dessa händelsers egen karaktär, än om de bibringas på samma sätt som då man präglar i en pojke, hur många ärenden han har att komma ihåg. Det är inte så noga med den timmen läraren repeterar och ”gnor in” Sveriges städer och floder, men är det hans mening att också någon gång låta sina lärjungar *se* sitt land i beskrivning, så behövs den timmen stämning. Vad som är alldeles visst, är att då det sagda avser att beröra viljan, då betyder den rätta stämningen så mycket, att utan den är allt ordande förgäves (1958, s. 110).[33]

Nu måste man i sanningens namn erkänna att Hägerström och Larsson talar om olika saker och att Larsson i den här passagen medger att det finns ämnen som inte behöver kombineras med stämning – vilket man förstås kan ifrågasätta. Och alldeles säkert kan man hitta passager i Larssons texter som är torra och krångliga på ett sätt som liknar Hägerströms, men jag upplever det som svårare att göra det. Även om man utgår från de texter som vänder sig till en bredare publik, är det lättare att hitta oestetiska passager som är obegripliga på ett nästintill komiskt sätt hos Hägerström och på ett motsvarande sätt lättare att hitta passager som är stilsköna hos Larsson och som går att ta till sig (kanske för att de är stämningsfulla). När jag tog fram Larssons bok *Intution* och öppnade den fick jag upp följande sida, vars tes är

[32] Man blir aldrig så medveten om hur krångligt man själv skriver som när man skriver om krångliga skrivstilar.
[33] Texten skrevs ursprungligen 1897, exakt 20 år före Hägerström skrev sin text. Även här har jag moderniserat verbformerna på ett par ställen.

påfallande lik Nussbaums:

> Jag har försökt framhäva den teoretiska innebörd, som alltid finns i poesi, men som vi har en benägenhet att förbise, därför att den inte ligger naken som i en mera abstrakt tankeakt, utan omhöljer sig i stämningen liksom en gren i sitt lövverk. En diktare skall måhända själv känna sig böjd att protestera mot detta stämningens upplösande i förståndselement och gentemot detta försvara, att vad diktaren gör, det är inte ett verk av reflexion och sinnrika kombinationer; och han skall ha alldeles rätt så långt. Men den akt, som hos diktaren fullbordar sig utan medvetande om varje särskilt moment och varje använt medel, och som inte låter fullborda sig av någon som behövde reflexionen till hjälp, den kan efteråt, sedan den föreligger som avslutad handling, göras till föremål för en förståndsanalys, och den skall då, som jag tror, visa sig innehålla alla dessa mycket komplicerade tankeoperationer och – fastän nästan omedvetet utförda – reflexionsakter, vilka jag sökt fästa uppmärksamhet på (1904, s. 32–33).

Det finns en ton i detta och en förmåga att beröra vår föreställningsvärld – utöver det rent explicita greppet att använda bilden om grenen som är omhöljd av sitt lövverk – som jag tycker har skönlitterära kvaliteter. Larssons prosa gör inte bara estetiska anspråk utan den levererar också denna estetik. Och just det som Nussbaum efterlyser av filosofiska texter finns verkligen här – det intima samspelet mellan stil och innehåll. En text med lyriska kvaliteter förmedlar budskapet att poesin är meningsbärande. Om man tycker sig förstå vad Larsson är ute efter beror det alltså förmodligen på att hans text exemplifierar sin egen innebörd.

Och hundra år efter Larsson skrev sin bok menar jag att det finns ett mycket stort antal filosofer som skriver om livet och de stora livsfrågorna på ett sätt som både avspeglar och kommunicerar deras centrala betydelse. Det blir nästan motsägelsefullt (på ett sätt som liknar det som Nussbaum kritiserar) att peka på ett mindre antal sådana filosofer (förutom dem som vi redan sett stilprov på) för att visa hur stort antalet är, men jag gör det ändå: Rosalind Hursthouse, Susan Wolf, Dena S. Davis, Marya Schechtman, Jonathan Glover, Colin McGinn, Harry G. Frankfurt... och inte minst Nussbaum själv! Så här skriver hon om sitt förhållande till romanerna:

> I was a child whose best friends were, on the whole, novels – a serious and, for a long time, a solitary child. I can recall sitting for hours in the brown and silent attic, or in the tall grass of any field that was left unaltered by the chilly clear opulence that Bryn Mawr in general offered – reading with love, and thinking about many questions. Taking enormous delight at being in an open field, bewildered, reading, with the wind blowing round my shoulders (1990, s. 11).

Det är nästan så att man ställer sig en funderare på om detta ska användas som ett argument för eller emot hennes tes – visar stället inte egentligen vad det också vill säga, nämligen att det finns vissa sanningar om livet som bara kan beskrivas på ett sätt som är typiskt för skönlitteraturen? Jag menar att det visar det, men att det samtidigt motbevisar idén om att filosofin inte klarar sig utan skönlitterära texter som studieobjekt. Det är en sak att man inte tvivlar ett ögonblick på att Nussbaum är den hon är, har de intressen hon har och skriver

filosofi på det sätt hon gör därför att hon har vuxit upp med, levt med och älskar skönlitteraturen. Det är svårt tycker jag att inte tänka på det när man läser henne. Men det beror mindre på att hon har referenser till skönlitteraturen eller, som i *Love's Knowledge*, analyserar skönlitterära gestalter, utan mer på att hon skriver på det sätt hon gör. Innehållet i det förra citatet hade trivialt nog inte varit vad det faktiskt är utan litteraturen, men det samma gäller förmodligen stilen på citatet. Och här håller jag med Nussbaum – filosofin behöver det engagerade och innerliga skrivsättet. Hur ska man kunna göra troligt att livsfrågorna är de viktigaste frågorna som finns för en människa och att de därför förtjänar ett minst lika stort emotionellt som intellektuellt engagemang, om inte den sanningen framgår av själva det sätt man skriver på, det vill säga av skrivstilen? Men än en gång: det krävs inte att man skriver om litteraturen för att göra rättvisa åt det som man lärt sig av litteraturen, lika lite som det krävs att den som sysslar med ekologi måste skriva om David Attenboroughs naturfilmer för att kunna göra rättvisa eller förmedla det som hon lärt sig av dem.

Vi talar egentligen om många saker samtidigt: en sak är att diskutera litteraturen i filosofin, en annan sak är att diskutera det man lärt sig av litteraturen i filosofin, en tredje sak är att använda stilgrepp som är typiska för litteraturen i filosofin, en fjärde sak är att också försöka använda sig av litteraturens format i sitt filosoferande över livet, att till exempel så som Iris Murdoch har gjort skriva livsfilosofiska idéromaner, en femte sak är att se litteraturen som i någon mening *nödvändig* för filosofin i något eller några av de tidigare nämnda avseendena, det vill säga att hävda att det på något sätt är en brist när filosofin inte lierar sig med litteraturen.

Själv menar jag att det ligger något i tanken att livsfilosofin förmodligen hamnar på villospår om man försöker bedriva den på ett sätt som liksom strider mot själva livets villkor. Det är svårt – om än inte omöjligt – att vara exakt i sitt studium av det som till sin natur är ungefärligt. Det kan visst finnas en exakt logik för det diffusa så länge som vi talar om det fysikaliskt diffusa, men inte, tror jag, när vi talar om det ungefärliga, diffusa, vaga och svårfångade i människolivet. Litteraturen är ett sätt att undersöka ett liv som är underställt sådana villkor och jag menar att det är ett bra sätt och till och med ett av de bästa sätten att göra det på. En av de viktigaste förklaringarna till det är att litteraturen bara är ett format och ingen metod. All god litteratur måste inte uppfinna sin egen metod eller undersöka sig själv eller upptäcka sig själv, men det är ändå ett av de centrala litterära eller konstnärliga värdena att göra just det och att inte bara reproducera en redan befintlig undersökningsmetod på nya objekt i verkligheten. Här finns det en likhet eller en parallell eller varför inte förbindelselänk till filosofin eller åtminstone livsfilosofin: det finns ingen given metod för att filosofera över livet. Livsfilosofin är därför alldeles i sig själv en metafilosofi – man kan inte inskränka sig till att fokusera på livet i sitt filosoferande utan att också se detta filosoferande över livet som en del av livet och därför som en del av det som studeras och ifrågasätts. Att bedriva livsfilosofi, så som jag själv vill se på det, är att uppfinna ett sätt att hantera livsfrågorna.

Livsfrågorna i sin tur finns där oberoende av yrkesfilosoferna även för yrkesfilosoferna – det är en del av definitionen av dem – medan sättet att hantera dem kan influeras av yrkesfilosoferna men inte rakt av ärvas av dem. Det är bara metodlösheten som kan ärvas, det vill säga den metod som föreskriver att man skapar sina egna verktyg för att hantera frågeställningarna. Så gör livsfilosofen och så gör den skönlitterära författaren. Där finns det en likhet. Men jag tror alltså inte att denna likhet gör filosofin och litteraturen beroende av varandra, åtminstone inte på det starka sätt som Nussbaum framställer det – ”the novels and their style are, we have argued, an ineliminable part of moral philosophy” (1990, s. 49). Filosofin *kan* använda sig av litteraturen men *behöver* inte göra det och jag menar dessutom att det kan vara nackdelar förknippade med användningen av litteraturen i filosofin.

**Förbindelselänkarna mellan romanen och moralfilosofin**

Nussbaum listar fyra framträdande drag hos den aristoteliska livsfilosofin där det finns förment starka kopplingar till romankonsten: Inkommensurabiliteten, partikularismen, emotionernas betydelse samt betydelsen av okontrollerbara händelser. Störst utrymme kommer att ges åt det första draget, men det som sägs där kan också delvis tillämpas på de andra dragen.

(1) Inkommensurabiliteten i värdejämförelser:

> The organizing vision of the novels shows that one thing is not just a different quantity of another; that there is not only no single metric along which the claims of different good things can be meaningfully considered, there is not even a small plurality of such measures. The novels show us the worth and richness of plural qualitative thinking and engender in their readers a richly qualitative kind of seeing (1990, s. 37).

När Nussbaum talar om ”romanerna” så syftar hon i första hand på de romaner hon diskuterar och refererar till i texten – till exempel Charles Dickens *David Copperfield* och *Hårda tider*, Marcel Prousts *På spaning efter den tid som flytt* och Henry James’ *The Golden Bowl* – men jag får också intrycket att hon menar att romanen i allmänhet, inte minst tack vare att den ger läsaren en möjlighet att följa ett mönster av ”choice and commitment over a relatively long time” (1990. s. 37), gör den bättre lämpad att förstå de konflikter som kvalitativa och kvantitativa tänkesätt kan råka i, och förstås det överordnade värdet av det förra sättet att tänka i livet.

Det finns stöd för att tillskriva Nussbaum flera olika teser i sammanhanget: (a) dels tesen att just de romaner hon diskuterar ger oss kunskap om eller åtminstone belägg för att viktiga värden i livet på ett fundamentalt sätt kan vara ojämförliga med varandra, det vill säga visar på en inkommensurabilitet, (b) dels att detta inte bara gäller de utvalda romanerna utan gäller för romanformen som sådan, dels (c) romanformen är bättre än den traditionellt diskursiva filosofiformen när det gäller att *illustrera* tanken på inkommensurabilitet.

(a) I Dickens *Hårda tider* förekommer en Mr Thomas Gradgrind, utilitarist och ansvarig

för utbildningssystemet i den fiktiva staden Coketown. Gradgrind representerar kommensurabiliteten som ett sätt att tänka, alltså att det finns ett sätt att jämföra alla viktiga mål i livet, en gemensam värdevaluta som man kan växla allt av värde till. Den klassiska utilitaristen menar att den gemensamma valutan är upplevelser av lust, glädje eller lycka och att ett välplanerat samhälle är ett samhälle där man gjort allt för att skapa så mycket som möjligt av dessa positiva upplevelser. Det samhället kräver ett utbildningssystem som tidigt lär medborgarna att bli kuggar i samhällsmaskineriet. Det är ett sådant skolsystem som Gradgrind försöker åstadkomma. Vi får följa hur flickan Louisa Gradgrind drillas och hur det till slut leder henne till ett mentalt sammanbrott.

Utilitarismen som idé är en av bokens måltavlor, och det är svårt att läsa boken utan att se paralleller och implicita referenser till den tidens stora utilitarister. Det experiment som Louisa utsätts för liksom det öde hon går till mötes som en följd av det har stora likheter med John Stuart Mills upplevelser så som han själv beskrivit dem. Nu kan inte Dickens ha läst Mills självbiografi innan han skrev sin bok – även om man får den känslan – av den enkla anledningen att Mill skrev den ett tjugotal år efter det att *Hårda tider* kom ut. Däremot finns det anledning att tro att det utbildningsexperiment som fadern James Mill bedrev med Jeremy Benthams goda minne[34] var allmänt känt eller åtminstone känt i de kretsar Dickens rörde sig. Bentham och James Mill var den tidens kända utilitarister. James Mill var empirist och trodde inte på att idéer och tankeförmåga var något medfött, utan såg i stället på människorna, liksom John Locke före honom hade gjort, som renskrapade vaxtavlor som var gränslöst formbara och påverkbara. Vid tre års ålder lät han Mill påbörja sina grekiska studier och studier av tunga historiska och nationalekonomiska verk med mera. Mill beskriver med en viss beundran för sin fars ihärdighet hur han satt och arbetade vid samma skrivbord som hans far satt och skrev sina historiska arbeten. Eftersom Mill ännu inte lärt sig latin – det började han med först när han blev sju – så kunde han heller inte på egen hand slå upp de grekiska orden (det fanns bara lexikon mellan latinet och engelskan samt mellan grekiskan och latinet) utan var tvungen att fråga och ständigt avbryta fadern i hans skrivande. Mill skriver:

> This incessant interruption, he, one of the most impatient of men, submitted to and wrote under that interruption several volumes of his History and all else that he had to write during those years (2007, s. 3).

Sen kom allt annat i rask takt: den högre matematiken, fysiken, kemin, filosofin, politiken och så vidare. Det mål som James Mill med assistens av Bentham hade satt upp för sig var att forma ett veritabelt geni som kunde ta över och föra utilitarismens sak vidare när inte de längre fanns. Bentham brukar räknas som 1800-talsutilitarismens grundare medan James Mill var hans profet och den som gjorde Benthams arbeten kända: Mill var alltså den som skulle föra läran vidare.

[34] Jeremy Bentham var John Stuart Mills gudfar. Mill i sin tur blev så småningom Bertrand Russells gudfader.

Man brukar betrakta detta som ett misslyckat utbildningsexperiment, eftersom Mill på samma sätt som Dickens Louisa Gradgrind inte pallade för trycket utan fick ett mentalt sammanbrott vid tjugo års ålder. Sammanbrottet brukar man tillskriva den intellektuella press han varit utsatt för strängt taget i hela sitt liv. Mill själv menar att krisen var ett resultat av att han lärt sig en massa men inte att glädjas över livet samt att rädslan hade tjänat som den främsta pedagogiska drivfjädern. Han skriver om sin far (och jag kan jag inte låta bli att tänka att detta som ett mycket sorgligt eftermäle för en pappa):

If we consider further that he was in the trying position of sole teacher, and add to this that his temper was constitutionally irritable, it is impossible not to feel true pity for a father who did, and strove to do, so much for his children, who would have so valued their affection, yet who must have been constantly feeling that fear of him was drying it up at its source (2007, s. 26).

Men Mill var snart på banan igen och det är nästan paradoxalt att man brukar framhålla det utbildningsexperiment som Mill blev utsatt för som misslyckat, eftersom det med alla rimliga kriterier borde betraktas som på det hela taget mycket lyckat. Mill blev det geni som fadern och Bentham ville att han skulle bli och han vidareutvecklade utilitarismen på ett sätt som sannolikt bidrog både till teorins och dess föregångares rykte. Mill kritiserade visserligen Bentham för hans idé om att människolivets högsta mål är glädje och ingenting annat. Detta är torftigt menar Mill och beskriver det som ”a doctrine worthy only of swine” (1972, s. 7). Glädjen som den enda ledstjärnan gäller alltså möjligen för svinen, men människorna bör sätta upp ädlare mål i sitt liv – som att göra det moraliskt rätta för dess egen skull eller att skaffa sig kunskap om universum bara för kunskapens skull. Men det står ändå klart att hans egen teori har Benthams teori som fundament (även om man kan diskutera hur långt från Benthams hedonism som kritiken för honom). Man kan spekulera i om inte James Mills rykte möjligen hade varit bättre – som utilitarist, pedagog och fader – om det inte varit för hans pedagogiska metoder. Han blev väl snarare beryktad än ryktbar och var det kanske redan vid tiden för Dickens roman. Men återigen: på sätt och vis kan man säga att Mills far offrade sitt eget rykte, men också att han förverkligade huvudsyftet med sitt utilitaristiska experiment.[35]

[35] Sämre gick det då med ett annat liknande experiment som också det hade anknytning till en av de stora filosoferna. Under avdelningen notiser refererar *Filosofisk tidskrift* en annan tidskrift, nämligen *Föräldrar & barn* från 1994, och skriver ”om en William James Sidis, som föddes 1898 och vars far var psykologiprofessor vid Harvard och uppfostrade lille William till underbarn. Men kan väl säga att det lyckades. ’Vid två års ålder kunde han skriva engelska och franska och vid tre studerade han avancerad matematik och fem år gammal skrev han en avhandling om anatomi’. Han klarade inträdesprovet till Harvard vid nio års ålder, men fick ändå inte börja förrän han var elva, kanske därför att han ’kastade suddgummi på kamraterna och petade sig i näsan oupphörligt’. När han var 16 tog han dock en doktorsgrad med högsta betyg, men ’i och med detta hade han fått nog av det akademiska livet’ och livnärde sig under resten av sitt liv på okvalificerade ströjobb samtidigt som han ägnade sig åt sin stora hobby: att samla använda tunnelbanebiljetter” (1995, s. 60). Det här är en bra historia, även om den har blivit lite förbättrad. Hans far var inte filosofen William James och det var förmodligen ”bara” en fil. kand. som William James Sidis tog innan han stack från skolan för att leva ett liv i avskildhet. Han beskrev själv att han börjat hata matematik och mådde fysiskt illa när han såg en matematisk formel. Men geni fortsatte han vara också i sin enstörighet: han lärde sig tala uppemot femtio språk (det tog en dag för honom att lära sig ett nytt) och publicerade böcker under olika pseudonymer – om kosmologi, de amerikanske indianernas historia, ingenjörsvetenskap, antropologi, filologi och han skrev dessutom en avhandling om spårvagnsbiljetter

Man kan förstå idén att de viktiga värdena i livet är inkommensurabla på olika sätt: [36] Den starkaste formen av inkommensurabilitet är kanske den bokstavliga ojämförligheten som föreligger när det råder ett förhållande mellan två värden, A och B, som är sådant att A varken är mer eller mindre värt än B men heller inte lika mycket värt. Detta förhållande i sin tur kan, menar jag, vara mer eller mindre absolut – det kan vara allt från helt omöjligt att jämföra två värden till att vara svårt. Inkommensurabiliteten kan också handla om att ett värde eller en värdegrupp är överordnad över ett annat värde eller en annan värdegrupp, ungefär som vi tidigare diskuterade den moraliska värdegruppens överordning över de andra grupperna. Denna överordning kan även den vara mer eller mindre stark. Starkast blir den när ett värde har trumf över ett annat värde, vilket betyder att den minsta lilla mängd av det värde som har trumf väger upp en hur stor mängd som helst av det övertrumfade värdet. Svagare blir överordningen om vi har en viktningsrelation, det vill säga när vi har ett värde som väger tyngre än ett annat, men som mycket väl kan uppvägas av detta andra värde, förutsatt att det andra värdet bara kommer i tillräcklig stor mängd.

James Griffin (1986, s. 85) har diskuterat en annan form av överordning som han kallar för diskontinuitet och som går ut på att *en tillräcklig mängd* av ett visst värde kan uppväga vilken mängd som helt av ett annat värde. Man kan säga att diskontinuiteten hamnar mellan trumfen och viktningen – det är en svagare form av överordning än trumfen eftersom mängden av det överordnade värdet inte är oviktig, och det är en starkare form av överordning än viktning eftersom den förnekar att det alltid går att addera ett värde, vilket som helst, så att det uppväger ett annat, vilket som helst.

Exakt hur man ska förstå vad Nussbaum menar med inkommensurabilitet tror jag inte att det finns ett bra svar på, eller rättare sagt så tror jag inte att hon är ute efter en exakt betydelse. Som jag har förstått Nussbaum ser hon på de flesta begrepp som klusterbegrepp, som man inte kan definiera med nödvändiga eller tillräckliga villkor, utan som man måste närma sig genom att se på olika karakteristika för de situationer där begreppet är tillämpligt. Man kan göra en lista på dessa karakteristika och man kan också ha en uppfattning om hur centrala dessa olika karakteristika är (normalt sett eller under olika omständigheter). Vad man dock inte kan göra är att ange exakt hur många eller vilka kombinationer av karakteristika som måste vara närvarande i olika angivna sammanhang för att begreppet ska vara tillämpligt. Jag tolkar detta som att Nussbaum är av åsikten att de filosofiskt intressanta begreppen är diffusa och ungefärliga, något som jag själv också tror. Och om vi alltså talar om ojämförligheten på detta ungefärliga sätt så kan det betyda att det är svårt att göra jämförelser mellan olika värden och att det inte finns någon enkel växlingstabell vare sig mellan de viktiga värdena inom en och samma människas liv eller mellan olika människors viktiga värden i en grupp.

---

(alltså inte tunnelbanebiljetter) under pseudonymen ”Frank Folupa”. Han dog i sin ensamhet 1944, 46 år gammal, av sina grannar beskriven som ”kroniskt bitter”.

[36] Se James Griffin 1986, s. 79–92.

Utan tvekan kan man se Bentham som en representant för tanken att det inte ens *behövs* en växlingstabell, utan att det finns en enda värdevaluta som kan hanteras med enkel aritmetik – värdet av en upplevelse bestäms av dess intensitet, varaktighet och av hur många som delar den (han gör vissa högst diskutabla tillägg till dessa parametrar, som vi kan bortse från). Och utan tvekan var det just detta förenklade synsätt som Mill vände sig mot när han förklarade att man också måste lägga kvalitetsaspekter på upplevelserna. Lyckoupplevelserna kan vara eftersträvansvärda i olika utsträckning beroende på vad det är *för slags* lyckoupplevelser. Mill menar att ”the pleasures of the intellect, of the feelings and imagination, and of the moral sentiments” har ett högre värde än ”those of mere sensation” (1972, s. 8). Det är oklart hur pass mycket högre värde Mill menar att den ädlare glädjen har och därför också oklart vad för slags överordning Mill skulle säga att det rör sig om. Det låter ibland som om han tänker sig att en kompetent bedömare, det vill säga den som upplevt de olika slagen av lycka och som därför kan avgöra när en upplevelse är ädlare än en annan, inte skulle byta ut den ädla glädjen för ”any quantity” (1972, s. 9) av de enklare glädjeämnena. Om han verkligen menar det så har den ädla glädjen trumf och är överordnad på ett mycket starkt sätt och i så fall skulle Mills teori vara av ett radikalt annat slag än Benthams. Men en så radikal teori är inte rimlig (hur bra Edith Södergran än är så kan man knappast hävda att läsningen av en av hennes dikter vid ett tillfälle har större värde från universums synvinkel än alla de tillfällen i historien då människor törstiga och varma suttit i skuggan och druckit kall öl (av enklare slag), eller när de frusna ställt sig under en varm dusch eller när de svultna på sex kunnat tillfredsställa sig med en människa de inte älskat men känt stark attraktion till, och så vidare) och verkar heller inte vara vad Mill har i tankarna, att döma av andra passager som han skrivit, exempelvis när han säger att ”some *kinds* of pleasure are more desirable and more valuable than others” (1972, s. 8). Om det därför i stället handlar om ett viktningsförhållande där den ädla glädjen visserligen har ett större och kanske till och med *mycket* större (1972, s. 8) värde än den enkla glädjen, ja då blir inte Mills variant av utilitarismen så värst olik Benthams – allt av värde går att räkna fram Skillnaden mellan Mills aritmetik och Benthams är att Mill får använda sig av ett omräkningstal som bestäms av vad för slags lyckoupplevelse han räknar på. Mill vill distansera sig från Bentham och utveckla en teori som är mer anpassad till oss människor än till svin, men frågan är om han lyckas distansera sig mer än bara en bit.

Nussbaum tar också avstånd från den klassiska utilitarismens moral- och människosyn och menar att den inte ger plats för tanken att värdejämförelser är svåra att göra. Hon hävdar dessutom att man kan förstå detta om man läser Dickens *Hårda tider*. Jag skulle säga att om man läser Dickens bok ska det mycket till för att man ska missa den poängen. Så här börjar den:

Vad jag fordrar är fakta. Lär icke dessa gossar och flickor annat än fakta. Det enda man har användning för i livet är fakta. Utså ingenting annat och utrota allt annat; endast med tillhjälp av fakta kan man utbilda de med förnuft utrustade djurens själsgåvor; ingenting annat kommer att bli dem till nytta. Efter denna grundsats uppfostrar jag mina egna barn, och efter denna

grundsats uppfostrar jag också dessa barn. Skådeplatsen var ett tarvligt, naket och enformigt gravvalv till skolrum, och den talandes fyrkantiga pekfinger gav mera eftertryck åt hans yttranden genom att understryka varje sats på skollärarens ärm. Eftertrycket underströks ännu ytterligare av hans fyrkantiga mur till panna, som hade hans ögonbryn till grundval, medan hans ögon utgjorde en rymlig källarvåning i två mörka, av muren överskuggade hålor. Eftertrycket underströks av den talandes mun, som var stor, bestämd och hård, torr och befallande. Eftertrycket underströks av den talandes hår, som stretade ut på utkanterna av hans skalliga huvud som en plantage av barrträd, som skulle hålla blåsten borta från dess blanka yta. Denna yta var liksom en sviskontårta överallt översållad av knöliga utväxter, alldeles som om huvudet icke kunnat rymma den mängd av hårda fakta, som gömdes därinne. Den talandes raka hållning, fyrkantiga dräkt, fyrkantiga ben, fyrkantiga skuldror, ja, till och med hans halsduk, som var upplärd att gripa honom i strupen med ett omilt sätt, liksom om den hade kunnat vara ett hårdnackat faktum – allt underströk eftertrycket. – Här i livet har vi inte användning för annat än fakta, sir, icke annat än fakta! Den talande, skolläraren och en tredje vuxen person trädde alla tre tillbaka och läto sina ögon glida bort över det sluttande planet av små, mänskliga käril, vilka voro uppställda för att spannvis fyllas med fakta, tills de fyllts ändå upp till randen (1925, s. 3–4).

Det är förstås inte uppenbart att den kungliga ämbetsmannen som kommer till tals här är en utilitarist, men han är en man som försöker ha koll på världen och som på effektivast möjliga sätt lägger an på att skolbarn ska uppnå samma kontroll. Bristen på det mjuka och runda står förstås för bristen på känslosamhet. Och det är denna fientlighet till känslor som gör ämbetsmannen till en lite väl bra parodi på det utilitaristiska tänkandet, vilket också illustreras i en senare passage där skolläraren Gradgrind under en av sina examinationer utfrågar Sissy Jope (som han kallar ”flickan nummer tjugo”) om hon skulle vilja ha blommor avbildade på sin matta. Flickan svarar ja och Gradgrind undrar varför:

– Därför att jag tycker så mycket om blommor, sir. – Och därför vill du sätta bord och stolar på dem och låta folka trampa på dem med sina tunga stövlar? – Det skulle inte skada dem. De skulle varken vissna eller krossas därav. De skulle vara avbildningar av någonting mycket vackert och behagligt, och jag skulle inbilla mig – – Ja, ja, ja! Men du får inte inbilla dig någonting, sade mannen förtjust att så lätt komma till målet. Det är just saken; du får aldrig inbilla dig någonting. – Någonting sådant, upprepade Thomas Gradgrind högtidligt, får du aldrig göra Cecilia Jupe. – Fakta, fakta, sade den kungliga ämbetsmannen. Och fakta, fakta! Upprepade Thomas Gradgrind. – I allt, skola ni låta leda och styra er av fakta, fortfor ämbetsmannen --- Ni får inte ha något föremål till nytta eller nöje, som skulle vara av en motsägelse av verkligheten; det kan därför heller inte tillåtas er att trampa på blommor i mattan. Ni se icke att utländska fåglar eller insekter komma och sätta sig på edra tallrikar och koppar: det kan därför heller inte tillåtas er att måla fåglar och insekter på edra tallrikar och koppar. Ni har aldrig sett fyrfota djur avbildande på väggarna. Till alla dessa föremål skola ni använda sammansättningar och tillämpningar – i grundfärger – av matematiska figurer, som kunna underkastas undersökningar och bevis. Detta är ett faktum. Detta är smak (1925, s. 8).

Kan man verkligen lära sig något av detta (frånsett att Dickens var en visionär som såg den abstrakta konsten framför sig femtio år innan den blev verklighet)? Blir man klok på hur man tänker om man tror att det finns ett sätt att jämföra alla värden och en metod (i princip i alla fall) att räkna ut hur man ska hantera dem? Jag tycker inte det. Hur den kunglige

ämbetsmannen och skolläraren Gradgrind resonerar är egentligen helt obegripligt. Det enda som är uppenbart är att det är en parodi på hur man tänker när man inte har sinne för det fina och veka och vackra och obestämda i livet utan bara för det som kan vägas och mätas och beräknas. Detta säger inget om kommensurabilitet i sig tycker jag utan möjligtvis kan man se dens tänkande som tror på kommensurabiliteten som besläktat med det vetenskapliga.

Den slutsats som jag drar rörande (a) är därför att om vi använder Dickens *Hårda tider* som ett stickprov för att testa om man kan lära sig något väsentligt om värdenas ojämförlighet från en roman, är det inte uppenbart att så är fallet. Vi har visserligen bara sett på några passager ur den romanen och man skulle dessutom kunna hävda att Dickens bok kanske är den minst raffinerade av dem Nussbaum nämner, men min slutsats är bara denna: Jag ser inte att de exempel Nussbaum pekar på skulle vara så speciellt bra vägar till kunskap om värdefrågor. I Dickens fall står den överdrivet parodiska stilen i vägen för att jag ska kunna ta den på allvar. Jag förstår poängen – Gradgrind är en fyrkantig, inskränkt och ömkansvärd typ på grund av sitt sätt att tänka, men skildringen, även om den roar mig, drabbar mig knappast och får mig inte att känna att jag förstår något som jag inte trodde mig förstå förut.

Så till (b) och (c). Finns det något i romanformen som gör den till en speciellt lämplig kunskapskälla om omöjligheten i värdejämförelser? Nussbaum menar att romanen har fördel av själva formatet och att ”it is only by following a pattern of choice and commitment over a relatively long time – as the novel characteristically does – that we can understand the pervasiveness in such conflicts in human efforts to live well” (1990, s. 37). De konflikter hon tänker på är de tragiska dilemman där man tvingas välja mellan två kvalitativt olika och oförenliga värden och där följaktligen det ena värdet inte kan kompensera för det andra. Om det ena värdet kommer i en större kvantitet kan man kanske tala om en partiell kompensation och dessutom om det ena värdet har en högre kvalitet, men ”tragiken” försvinner inte helt för den sakens skull så länge som det finns något i det värde som man tvingas försaka som inte finns i det värde som realiseras.

Som en jämförelse nämner Nussbaum valet mellan 50 och 200 dollar. Om jag väljer 200 dollar får jag allt som jag skulle ha fått om jag valt 50 dollar och därför finns det ingen tragik inblandad eftersom valet inte tvingar mig att ge upp något. Det finns mer eller mindre alltid ett visst mått av tragik även i de val som fokuserar på det kvantitativa. Om jag byter arbete för att få högre lön så följer normalt också andra arbetsuppgifter och vissa av de arbetsuppgifter som jag lämnar skulle jag kanske vilja ha kvar. Byter jag till en större lägenhet ser den normalt sett inte likadan ut och ligger inte på samma plats (dessutom kostar den normalt sett mer vilket gör att jag tvingas stämma av kvantiteterna hos olika värden). Väljer jag en större portion av en maträtt framför en mindre så kommer inte mättnaden att kännas på samma sätt. Jag blir inte bara mer mätt av den större portionen utan också mer sömnig och har kanske dåligt samvete för att jag lagt på mig. Kort sagt: det rent kvantitativa valet är mer eller mindre en konstruktion.

Men hjälper det en att läsa romaner om man vill förstå det, hjälper en verkligen formatet hos romanformen att förstå de värdejämförelser vi har att hantera i livet? Jag tvivlar på det Generellt sett kan det mycket väl vara en fördel att ha gott om tid på sig om man vill förstå eller förklara ett livsfilosofiskt problem, men jag tror samtidigt att det finns något i romanformen som kan verka i motsatt riktigt, som kan motverka förståelsen. Man kan säga att det råder ett spänningsförhållande mellan litteraturens *form* å ena sidan och dess *format* å den andra när det gäller att använda litteraturen som något slags kunskapskälla eller vägledare till handfasta sanningar, eftersom formidealet ofta handlar om att undvika handfasta sanningar och mer fokusera på det paradoxala, det vi inte kan förstå och mentalt hålla fast och på perspektivskiftena. Här står formatet, i betydelsen storleken, i formens tjänst – det är lättare att under ett längre förlopp göra läsaren osäker inte bara på att det går att hantera värdekonflikter på ett klokt sätt utan också på att det inte gör det. Formatet är en hjälp både för den som vill göra läsaren osäker på att det går att göra värdejämförelser och för den som vill visa att det går att göra det.

Man kan frestas tro att Nussbaum ändå har en poäng om det är så att litteraturens format inte bara hjälper en att förstå att det är svårt att göra värdejämförelser – eftersom formatet är stort nog att rymma flera övertygande skildringar om sådana svårigheter – utan också mycket väl kan få en osäker på den sanningen – eftersom formatet har utrymme för motbilder även mot detta och mot det rimliga i att över huvud taget ha någon form av övertygelse i dessa frågor. Detta liknar på ytan den aristoteliska livsfilosofi som Nussbaum företräder och som just bygger på idén att det inte finns några enkla och absoluta sanningar om hur man ska leva och vad som är rätt och fel. Men jag tror att det just bara är en ytlikhet, eftersom den aristoteliska livsfilosofin som jag förstår den inte välkomnar den flytande världsbild som litteraturens format (i kombination med dess formideal) ger plats för. I den aristoteliska livsfilosofin kan man trots allt reda ut de etiska problemen – även om inte hjälpmedlen är generella och enkla principer – och livsfilosofin får på så sätt en rationell grund. Litteraturen har som jag uppfattar den oftast inte den typen av ideal: det finns en större estetik i undflyendet av sanningen än i sökandet efter den, och om det finns en estetik i det senare så ses det som mindre estetiskt fulländat att finna sanningen än att förlora den.

Detta leder oss till (c), eftersom man kan mena att detta inte betyder att litteraturen inte kan vara användbar i kombination med det mera diskursiva filosoferandet. Låt vara att det finns ett estetiskt ideal åtminstone i modern litteratur att inte stå i idéernas och programmens tjänst och att hellre vara mångtydig än entydig. Det hindrar inte att man hävdar att det finns ett speciellt värde i litteraturen som illustration eller bredvidläsning till det diskursiva filosoferandet. Och här kan man återigen se Nussbaum som ett levande exempel på sin egen tes, när hon i boken *Love's Knowledge* förklarar de framträdande dragen i sin egen livsfilosofi med hjälp av litterära exempel.

Men jag tror inte att detta ändrar på bedömningen. Jag är visserligen övertygad om att

Nussbaum skulle kunna förklara drag i den citerade passagen av Dickens som skulle få mig att se mer subtila drag i den och som skulle göra att jag upplevde mig lära något nytt. Men hur stor del som Dickens i så fall skulle ha i det vet jag inte och jag känner mig heller inte övertygad om att Nussbaum inte skulle klara av att förmedla livsfilosofiska insikter lika trovärdigt med andra hjälpmedel som illustration, till exempel berättelser från sitt eget liv. Självklart skulle man kunna säga att detta möjligen skulle fungera för Nussbaum eftersom hon skriver så bra och att det i första hand är vi andra och den genomsnittlige filosofiskribenten som behöver litteraturen som exempel och referens.

Så kan det vara, men risken med den typen av resonemang är att de blir systematiskt ovedersägliga eftersom man kan säga det samma om varje motexempel på tesen att filosofin behöver skönlitteraturen. Om jag pekar på ett exempel där en filosof gör en viktig poäng med hjälp av ett konstruerat exempel, vilket jag tycker att Philippa Foot gör, så blir exemplet *just därför* ett exempel på en filosofi som närmar sig skönlitteraturen. Och även om man skulle kunna argumentera för en sådan sak med ett visst fog och alltså mena att det krävs skönlitterära förmågor för att konstruera effektiva filosofiska exempel så har man inte därmed belagt den starkare tesen om *romanformens* filosofiska användbarhet.

Jag menar att det går lika bra med beskrivningar hämtade från biografier om man vill illustrera värdenas ojämförlighet eller varför inte exempel från det egna livet eller påhittade exempel med inspiration från det egna livet. Romaner är dessutom just på grund av sin storlek otympligare. Det är opraktiskt att bygga en filosofisk framställning på förutsättningen att den som läser den också ska läsa en hel roman. Under alla omständigheter måste den filosofiske författaren antingen referera delar av romanen eller citera och då är det svårt att se vilken fördelen skulle vara av romanens själva format och storlek. Det skulle finnas en sådan fördel om man utgick från att karaktärerna i den citerade romanen var allmänt kända. Men så fungerar det inte i dag. Man kan inte förvänta sig att den som läser har en bildning med ett visst skönlitterärt innehåll, och även om man skulle kunna göra det ser jag en poäng att undvika att anpassa sitt filosoferande till en bildningselit som förstått att läsa de rätta romanerna. Det fanns kanske en tid när man kunde utgå från att den som läste en filosofisk bok på svenska också hade läst vissa svenska klassiker (Lagerlöf, Lagerkvist, Söderberg, von Heidenstam, och så vidare) men det kan man inte längre. Det finns skönlitterära verk som är välkända därför att de gått som tv-serier och inte minst för att de gått som tv-serier för barn, men även i de fallen tror jag att vi går mot en utveckling när man inte längre kan ta för givet att det finns något litterärt allmängods. Den som såg på tv på 60- och 70-talet kände både karaktärerna i Strindbergs *Hemsöborna* och Vilhelm Mobergs utvandrarserie. Som lärare har jag svårt att veta om jag kan förutsätta ett sådant allmängods i dag.[37]

[37] Det finns undantag, även om de är få. Jag kan med hjälp av Michael Tholanders utmärkta artikel i *Tvärsnitt* 2003 hänvisa till Pippi Långstrump när jag i min undervisning ska illustrera ungefär vad Nietzsche var ute efter i sitt övermänniskoideal. Och jag kan också problematisera den bild av övermänniskan som Tholander ger där – exempelvis när han säger ”en människa som säger ja till livet, en övermänniska, viger inte sitt liv till att aktivt

Någon har sagt att det inte längre finns någon ”borgerlig enhetskultur” och som lärare upphör man inte att förvåna sig över det även när man inte tror sig ha något borgerligt bildningsideal. Ett exempel på detta handlar också om ett lysande prov på något som jag själv tycker mer än väl uppfyller Nussbaums efterlysning av annat än konstruerade tankeexperiment i filosoferandet över värdenas ojämförbarhet (och som också, inser jag nu, handlar om centraltemat för min text), nämligen Bernard Williams användning av Gauguins historia som en illustration av moralisk tur.[38] Enligt Williams är hans Gauguin inte begränsad av den faktiska historien, men det gör det ju bara till ett ännu bättre exempel på Nussbaums tes.

I exemplet slits Gauguin mellan sina förpliktelser som familjefar och sitt konstnärliga kall och väljer det senare. Gauguin var gift med en dansk kvinna och fick med hennes fem barn och försörjde familjen som börsmäklare. 1885 lämnade han sin familj i Danmark för att kunna måla på heltid först i Frankrike och sen på Tahiti. Den poäng Williams vill göra med exemplet är ytterst att våra moraliska bedömningar av en människa och hennes handlingar påverkas av faktorer som vi inte har någon makt över och att vi därför kan sägas vara föremål för moralisk tur (och otur). Gauguin hade turen att ha en konstnärlig talang och dessutom turen att klara resan över Atlanten. Många av dem som känner sig kallade till konsten upplever sitt kall lika starkt som Gauguin och om de skulle ha gjort samma sak som Gauguin skulle vi förmodligen fördöma dem. Gauguin däremot fördömer vi inte utan är snarare tacksamma för att han valde konsten i stället för moralen. Detta reser också frågor om de moraliska värdenas överhöghet över de estetiska, men just nu är det en mycket mindre poäng som jag vill göra med Williams exempel: Man kan inte längre, har jag förstått, utgå från att studenterna känner till vem Gauguin var.

Jag vill inte moralisera över detta. Det finns en mängd bildningsgods som jag själv åtminstone nuförtiden känner mig lättsamt oberörd över att inte bära på, men det illustrerar svårigheten att hänvisa till en gemensam fatabur av människoöden i kulturen, vare sig de är fiktiva eller verkliga. Det illustrerar samtidigt svagheten i Nussbaums tes, eftersom man kan ifrågasätta om det verkligen krävs någon större kännedom om Gauguin och hans öde för att förstå den poäng som Williams vill göra. Måste vi känna till den långa berättelsen för att förstå svårigheterna att jämföra värdet av moraliska och estetiska projekt? Det är inte

---

begränsa andra människors möjligheter. Hon skapar istället sig själv efter sina förutsättningar och låter andra vara i fred” (2000, s. 14) – genom att läsa följande beskrivning av övermänniskorna i Nietzsches *Om moralens härstamning* parallellt: ”Grundmönstret i de förnäma rasernas natur kan man inte ta miste på – det är rovdjuret, den praktfulla, efter byte och segrar lystet spejande *blonda bestien*. Denna dolda grundnatur kräver tid efter annan en utlösning: vilddjuret måste släppas lös, det måste tillbaka ut i vildmarken igen. Romerska, arabiska, germanska, japanska ädlingar, homeriska hjältar, skandinaviska vikingar – alla är de lika varandra i denna trängtan ... Denna de förnäma rasernas djärvhet – vild, absurd, plötslig, var eller när den än yttrande sig – det oberäkneliga, det osannolika i dessa tilltag ... deras fruktansvärda glädje och djupa lust vid förintelse och förstörelse, deras vilda segeryra, deras vällustiga grymhet ...” (1965, s. 42). Detta är långt från Astrid Lindgren och hennes värld och är inget som hon har besjungit.

[38] I ”Moral Luck”, som finns i antologin med samma namn och som kom ut 1981.

uppenbart för mig att så är fallet.

(2) *Det partikuläras prioritet*: Nussbaum menar att romanerna, och de romaner hon använder i sitt filosoferande, gör bruk av en förmåga hon kallar ”*perception*” och som enligt henne är central i etiken:

> By this I mean the ability to discern, acutely and responsively, the salient features of one’s particular situation. The Aristotelian conception argues that this ability is at the core of what practical wisdom is, and that it is not only a tool toward achieving the correct action or statement, but an ethically valuable activity in its own right … one point of the emphasis on perception is to show the ethical crudeness of moralities based exclusively on general rules, and to demand for ethics a much finer responsiveness to the concrete – including features that have not been seen before or could not therefore be housed in any antecedently built system of rules (1990, s. 37).

Det är viktigt att förstå att Nussbaum inte menar att den etiska perceptionen verkar oberoende av regler och att vi i vårt sökande efter hur vi ska *hantera* en situation inte har någon användning för generella regler. Det har vi och måltavlan är därför främst den moralsyn som *helt* och framför allt förlitar sig på allmänna kategorier och regler. En sådan inskränkt eller ”omogen” (1990, s. 141) moralsyn missar det som den etiska perceptionen uppfattar:

(a) *Nya och oväntade drag i situationen*. Livet är alltför rikt och oförutsägbart för att kunna kontrolleras med en uppsättning regler, mer eller mindre hur raffinerade dessa regler än är och alldeles uppenbart om de har en hög grad av generalitet. Aristoteles gör i sin Nikomachiska etik en analogi till läkekonsten och navigationskonsten som inte kan bygga enbart på en utlärd teknik och givna direktiv, ”utan de handlande personerna själva måste varje gång se efter vad som lämpar sig för tillfället” (1103b29-1104a22). Så fungerar det också i livet: vi har våra regler som vi skaffat oss genom något slags kulturarv både från våra egna erfarenheter och från andra människor. Men den verklighet som möter oss tycks ständigt problematisera dessa principer, dels genom att den innehåller det oväntade, dels genom en notorisk brist på passform mellan principer och verklighet.

(b) *De viktiga dragens inbäddadhet i sammanhanget*. Nussbaum menar att det finns ett annat överraskningsmoment i de etiska sammanhangen: ett drag som har en viss etisk betydelse i ett visst sammanhang kan få en helt annan betydelse i ett annat sammanhang och att det är svårt eller omöjligt att alltid se ett mönster i detta. Ett drag i sammanhanget kan i närvaro av ett annat kasta ett nytt etiskt ljus över ett tredje. Och det räcker inte att principerna uttalar sig om dessa, eftersom det inte finns någon gräns för hur pass komplicerade dessa relationer kan vara. Detta har vi redan diskuterar i samband med partikularismen.

(c) *Den etiska vikten av det särskilda med personer och relationer*. Här vill Nussbaum främst betona att personer som vi står i en relation till inte är utbytbara, åtminstone inte om relationen är personlig som i vänskaps- och kärleksrelationer. Det är inte dina egenskaper som jag har en relation till om vi är ett kärlekspar utan *dig*, vilket betyder att jag inte är beredd att byta ut dig mot någon annan med samma egenskaper eller ens mot någon med bättre

egenskaper än du har.

Just denna punkt är lite komplicerad i Aristoteles fall skulle jag vilja säga, med tanke på hans betoning av det komplexa i världen och att vikten av drag i den fås av deras relation till andra drag. Alldeles uppenbart strider en rent utilitaristisk syn på värden som helt kommensurabla och därför utbytbara mot en aristotelisk syn. Man kan inte köpslå eller kalkylera med värden eftersom de just ingår i en väv av andra värden. Det att mina barn är mina och att jag har vårdnaden om dem påverkar det värde de har för mig, just eftersom det är en omständighet i vilken det faktum att de är de individer de är har en betydelse för mig. Detta kan låta motsägelsefullt, men jag tror att det är just så det fungerar: det att jag har en relation till mina barn (det att de är mina barn) kräver att jag ser dem som de individer de är alldeles oberoende av de egenskaper de har, så väl interna som externa. Jag får varken primärt värdera dem för att de tänker som de gör, eller uppför sig som de gör eller presterar som de gör, men heller inte primärt för att de har den externa egenskapen att vara just mina.

Förhållandet har redan diskuterats i samband med Dancy, men jag menar alltså att följande fenomen följer ganska naturligt om man betonar kontextberoendet: objekt i världen kan ha ett egenvärde för oss, det vill säga ett värde för vad de är alldeles oberoende av allt annat, som är avhängigt av den större kontexten. Om vi talar om barn och hur vi ser på dem kan det betyda att jag älskar dem villkorslöst under förutsättningen att de är mina barn eller att jag har vårdnaden om dem. Jag älskar inte dem för att de är mina, men det att de är mina gör att jag älskar dem för att de är de individer de är. Detta betyder att ett barn aldrig ska behöva grubbla vare sig över vad som skulle hända om det skulle uppdagas att pappan inte är den biologiska föräldern eller om föräldrarna skiljer sig och vårdnaden överförs till någon annan. Jag menar att i synnerhet i fallet föräldrar–barn så bygger relationen på en villkorslöshet som just kommit i stånd genom ett villkor. Villkoret att ett barn är mitt (biologiskt eller social) skapar en villkorslös relation: det villkor som grundar relationen får inte finnas i själva relationen.

Om vi som jämförelse vänder blicken mot andra nära relationer ser vi att där är det inte bara så att villkoren skapar relationen, utan de fortsätter att ha relevans även efter det att relationen skapats (även om de inte får finnas i själva relationen). Den kärlek som den erotiska kärleken eller par-kärleken bygger på (åtminstone om den är optimal) bör vara lika villkorslös som föräldrakärleken. Det vill säga, man ska kunna finnas i den utan att känna att den bygger på villkor (vilket inte betyder att man inte kan ställa krav på varandra, men det är krav som inte villkorar kärleken). Jag tänker inte att jag älskar min partner bara under vissa förutsättningar och hon känner inte heller att så är fallet. Detta är inte det samma som att jag faktiskt älskar henne vad som än händer, till exempel om det visar sig att hon bedragit mig under hela vårt förhållande, och inte heller det samma som att jag talar osanning när jag säger att jag älskar henne under alla omständigheter. Vad det betyder är att det finns vissa omständigheter under vilka det inte är lika rimligt att upprätthålla min ovillkorliga kärlek.

De omständigheterna är fler eller mer omfattande, menar jag, i par-kärleken än i

föräldrakärleken. Det bör kanske inte finnas *några* sådana villkor när man är förälder (biologisk eller social). Om vänskapskärleken har fler eller färre omständigheter än par-kärleken vet jag inte. (En gissning: vänskapsförhållanden, åtminstone de långvariga, tenderar att bli lika fenomenellt obetingade som par-förhållanden, det vill säga som gamla vänner *ställer vi inte upp* några villkor för vänskapen, lika lite som vi i ett kärleksförhållande ställer upp villkor för kärleken. Det betyder återigen inte att det saknas villkor eller omständigheter under vilka det är och upplevs som rimligt att avveckla vänskapen. Möjligen är skillnaden att dessa omständigheter rent faktiskt oftare föreligger i ett kärleksförhållande än i ett vänskapsförhållande, kanske beroende på att det helt enkelt kan vara mer fysiskt frestande att bedra en partner än en vän.)

Behövs litteraturen för att förstå allt detta, behövs den i moralfilosofin för att den som bedriver moralfilosofi ska kunna göra bruk av den ”perception” som Nussbaum talar om och som är så central i för Aristoteles idé om den praktiska visdomen, och som gör att man på något sätt ”urskiljer” vad i en situation som är etiskt relevant och ”ser” vad situationen kräver av en både när det gäller känslor och handlingar?

Nussbaum tycks mena att litteraturen förmedlar ett slags konkretion, direkthet och partikularitet. I litteraturen möter vi enskilda levnadsöden i stället för abstrakta beskrivningar av dem. Individerna i romanerna talar till oss, de låter, luktar och kommer oss nära. Vi får ett slags personligt förhållande till dem. Många har vittnat om att böckerna och personerna i dem blir personliga vänner.

Och visst stämmer det på sätt och vis. Det finns flera böcker som jag måste läsa ungefär en gång om året för att jag annars saknar dem, ungefär som man saknar gamla vänner som man inte har sett på ett tag. En av dessa böcker är Lennart Sjögrens bok om ”fårmannen” som lever sitt ensamliv på Öland:

> Han lyfter sin pension och tycker att han har så att han klarar sig. Bodde han kvar inne i staden och skulle betala en hög hyra vore det annorlunda. Nu går han här, inga skulder har han på huset, inget har han heller som han måste betala annat än maten. Kläder har han så det räcker. Det intresserar honom inte om folk tycker att han dag efter dag kommer i samma byxor och samma gamla tröja. Han tvättar kläderna, han håller sig ren. Såvitt han vet luktar han ännu inte (s. 16).

Fårmannen är på sätt och vis min vän, han gör ensamheten i min stuga mindre ensam och jag räknar kallt med att han befolkar min ensamhet även i framtiden (som kanske har vissa likheter med fårmannens, vem vet). Min ensamhet befolkas också av Eeva Kilpis Anna Maria som förekommer i boken *Bröllopsdansen*, en bok i samma genre som Sjögrens (förmodligen är det lättare för den som dras till ensamheten, åtminstone i de perioder hon gör det, att umgås med andra som också dras till ensamheten) – Anna Maria, en medelålders kvinna, som tillbringar sin sista sommar i sitt älskade torp på karelska landsbygden. Jag brukar parallelläsa hennes flytt från stan och ankomst till torpet med min egen ankomst till min stuga i början av

juni när terminen är slut och uppsatsseminarierna är avslutade. Historien om Anna Maria fyller mig med sommarstämning och en stark känsla för ensamheten som ett stort äventyr.

I en av passagerna drar sig Anna Maria till minnes ett besök i en övergiven och ensligt belägen stuga i skogen där det bott en ensam man med sin hund. Mannen hade dött på väg hem till sin stuga som stått tom tre år när Anna Maria tillsammans med sin blivande man (som inte var med hennes sista sommar på torpet men som på sätt och vis var orsaken till att det blev hennes sista sommar där) besökte den. Kilpi skriver:

> Dörren var stängd bara med en rostig hake. De öppnade den varsamt. – Guds fred i huset. Därinne var det stökigt. Allt berättade om en sjuk ensam man som hade förlorat kontakten med livet, men också om ett slags livslängtan, åtminstone kunde man tänka sig det. Från farstun kom man in i ett litet rum med en lave vid den bakre väggen och på laven ett smutsigt täcke, fullt med brännhål. På golvet stod en kartong med hjärtmediciner och en stor burk med vita tabletter av okänt slag, kanske mot halsbränna. På väggen hängde en flugsmälla. På stolen låg en trave tidningar med kvinnobilder. På det stora basturöset hade en liten spis med två ringar ställts. På golvet, som ämnad till tändved, låg hälften av en psalmbok och en bok med titeln ”Sjemejka, runosångaren Pedri Sjemejkas levnadsbeskrivning” (1986, s. 169–170).

Den som varit inne i ungkarlsstugor på landet känner igen det här. Det som ligger närmast till hands är förstås att bli beklämd. Men det blir inte Anna Maria. Hon förstår mannen. Stugan väcker ett habegär hos henne och hon får lust att stanna kvar eller komma tillbaka dit för att tänka och dö. Hennes blivande man tycks varken förstå mannen eller Anna Maria utan reagerar på det sätt som förefaller mest naturligt:

> – Du ser ju att han har längtat efter sällskap, sa han och pekade på tidningarna. Det är de där bevis på. Det är ju på det som deras framgång bygger. Vid fönstret fanns det tobak i en påse och en cigarrettrullare. Man sa att han drack och att han vägrade flytta till ålderdomshemmet. Jag förstår honom tänkte Anna Maria, jag förstår honom av hela mitt hjärta, här fanns friheten och skogen, himlarymden, årstidernas växlingar, rätten att vara sjuk och leva i enslighet med sin själsliga oordning, rätten av vara precis så eländig och ensam som han var (1986, s. 170).

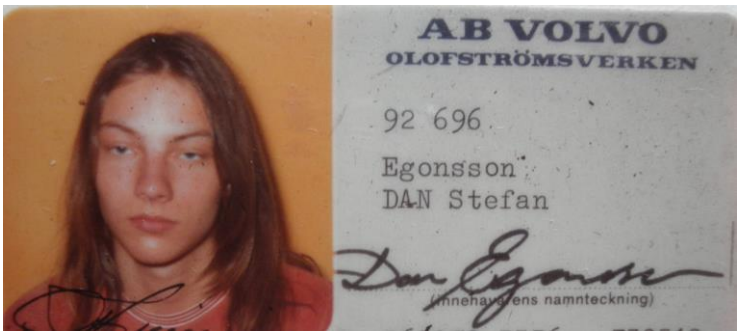
Detta är storartat och lyfter det som i ordinära ögon bara skulle vara misär och armod och gör det dessutom med ett slags trovärdighet. Men jag skulle säga att det som just gör det till något stortartat rent litterärt gör det samtidigt till något problematiskt i moralfilosofin. Kan man verkligen percipiera eller förnimma hur den här gamle mannen haft det? För mig är det inte uppenbart att så är fallet. Visst ser jag interiören framför mig och visst ser jag framför mig ungefär hur mannen som bott i stugan haft det, men jag förförs samtidigt av Anna Marias beskrivning och reaktion (och förstås av hur allt skildras av författaren). Det rimliga är kanske att reagera med beklämning över att någon hamnat vid sidan av livet, men den reaktionen lyckas Kilpi hejda. Och visst kan man tänka sig ett det finns ett värde i att inte vara för snar i sina bedömningar av ett sätt leva (eller inte leva) och ett värde i att förstå att det finns fler än ett sätt att se på en sak. Men jag menar att det i det här fallet inte är omedelbarheten eller konkretionen i situationen som i så fall bär med sig detta värde utan snarare formen på

skildringen.

Och det tror jag inte bara gäller i detta fall, utan för litteraturen i allmänhet – det estetiska elementet är minst lika starkt som det konkreta (om det finns en skillnad). Det är mindre hur mannen (eller män i den här situationen) haft det som får oss att se på hans tillvaro på ett visst sätt utan mer vad författaren får oss att se och känna. Det värdefulla i den livsform som utspelat sig i den ensliga stugan är Kilpis skapelse, och det är det som gör det till litteratur. Om det verkligen utspelat sig ett livsöde i stugan liknande det som Kilpi beskriver tror jag att vi varit mycket bättre i stånd att göra en realistisk bedömning av det om vi i stället varit där, eller sett interiören i en dokumentär eller på bild. Litteraturen är mindre konkret än verkligheten och därför blir också de perceptioner vi tycker oss ha i den mindre tillförlitliga. Observera att detta inte förutsätter att vi nödvändigtvis percipierar objektiva värdeegenskaper när vi bedömer olika sätt att leva. En litterärt förmedlad livsform är minst lika problematisk för en värdesubjektivist, eftersom det betyder att mina subjektiva bedömningar i stor utsträckning kommer att påverkas av någon annans.

Problemet med skönlitteraturen som en kunskapskälla i etiska frågor är alltså dess förmåga att *förföra*. En bra författare kan med estetiska medel trolla fram värden som kanske inte finns i verkligheten eller som vi inte skulle urskilja i verkligheten. För min egen del är det också detta som jag tycker om med litteraturen och som gör att den haft en stor plats i mitt liv. Den har berikat min värld och fått mig att se det som kanske inte funnits där. Men jag har i alla fall haft upplevelserna och älskat den typen av drömvärld som har tillräckligt mycket av den verkliga världen för att liksom kunna blanda sig med den.

Men, som sagt, drömmar kan också leda vilse och en sådan vilsegång tog det mig en hel del år att förstå: Jag var sjutton och hade just upptäckt litteraturen och vilka magiskt starka skönhetsupplevelser som den kunde skänka mig. Jag läste oftast när jag gått av kvällsskiftet vid Volvo och låg nyduschad i min säng och det hade säkert en viss kontrastverkan.




En av de djupaste upplevelser jag haft av litteratur fick jag av att läsa Pär Lagerkvists *Själarnas maskerad* om Ernas och Halvdans egentligen tragiska kärlekshistoria men som ändå för mig blev till ett ideal och ett mönster för hur riktigt stor kärlek ser ut: man lever helt för varandra och drar sig tillbaka från världen. Med detta romantiska ideal tror jag att jag lurade både mig själv och den person jag så småningom gifte mig med. För vad hon såg var en

person som förvandlades från att ha varit social till att bli mer eller mindre asocial i äktenskapet. Hon hade sett det sociala i mig och sett framför sig ett socialt liv och jag hade sett framför mig ett asocialt äktenskap. Självklart blev det problem och problemet som jag ser det var åtminstone till en viss del att jag hade förförts av litteraturen och det som alltså också är ett av litteraturens stora om än inte etiska värde.

Detta betyder inte att litteraturen saknar ett etisk värde. Tvärtom ska jag så småningom argumentera för en romantisk syn på livskvalitet vars estetik har en hel del gemensamt med skönlitteraturen. Vad det betyder är bara att det också finns risker med litteraturen som en kunskapskälla till etiska värden. Jag tror att en författare inte bara kan trolla genom att få oss att se värden som faktiskt inte finns eller genom att skapa fiktiva värden, utan också genom att skapa bestående värden eller genom att peka på värden som vi annars inte skulle ha sett.

Michael R. Depaul har beskrivit två fenomen som han kallar för *naivitet* respektive *korruption* (1988, s. 554 ff.). Att vara i ett tillstånd av naivitet innebär att man saknar den typ av erfarenhet i livet som gör en praktiskt vis i den aristoteliska bemärkelsen, det vill säga som gör att man saknar det seende eller blick för saker och ting som mer praktiska erfarenheter utvecklar. Man kan vara hur laddad med teoretisk kunskap som helst men ändå vara naiv. Depaul ger exemplet med en exploatör av jordbruks- och skogsmark som enbart är intresserad av att göra en ekonomisk vinst och som inte ser egenvärdet med orörd natur. Han kan vara gediget påläst vad gäller information och argumentation från miljövännernas håll, men ändå inte se deras huvudpoäng, nämligen att det orörda har ett speciellt värde i sig själv som inte kan omvandlas till ett ekonomiskt värde. Exploatören har inte direkt erfarenhet av orörd natur, han har aldrig sett naturfilmer och aldrig läst Wordsworth naturlyrik eller *Sound County Almanac* av Aldo Leopold. Han ”ser” helt enkelt inte det i naturen som den ser som uppskattar naturen för vad den är alldeles i sig själv.

Depaul gör en analogi mellan den etiska naiviteten eller värdeblindheten och oförmågan att urskilja hästens olika galoppformer för den som inte varit i direktkontakt med galopperande hästar. Man kan ha läst hur mycket hästlitteratur som helst och fått det förklarat för sig, men det är först när man har sett galoppsätten i verkligheten under en längre tid och helst tillsammans med en mer erfaren guide som man kan percipiera de olika formerna:

> After some experience watching horses I started to get the knack. Still more experience and I could immediately ’see’ a horse’s lead in just about the same way I could all along see whether a horse was walking or trotting” (1988, s. 562).

Depaul menar alltså, om jag har förstått det rätt, att litteraturen är en väg ut ur den etiska naiviteten och att man kanske inte i tillräckligt stor utsträckning har förstått detta inom den traditionella moralfilosofin eftersom man inte har tagit perceptionsmodellen av etiskt tänkande på tillräckligt stort allvar. Detta är i så fall mer eller mindre samma position som Nussbaum intar.

Men så till korruptionen. Litteraturen kan lösa problemet med naivitet men också skapa ett

korruptionsproblem, det vill säga den kan skapa sätt att se på världen som är mer eller mindre falska och som leder vilse. Detta är samma farhåga som den om litteraturens förföriskhet – när litteraturen förför och leder en på villovägar har den korrumperat en. Depaul tar exemplet om en man som läst för mycket kärleksromaner om kvinnor som vill bli dominerade av män – sexuellt och socialt – och som därför får bilden av att det är så kvinnor i allmänhet fungerar: när de säger ”nej” så menar de egentligen ”ja”.

Här ser jag framför mig att Depaul tänker på effekterna av det som normalt betraktas som sämre litteratur, men i verkligheter tror jag att det gäller för litteraturen i alla dess former. Jag förleddes av Lagerkvist som med alla mått mätt är en bra författare medan mannen i Depauls exempel gick vilse med sämre litteratur. Med detta vill jag inte låta påskina att jag bara har läst och förletts av bra litteratur. Jag har också läst en hel del litteratur som inte anses bra och i viss mån också påverkats: Under min Volvotid ingick jag i en studiecirkel på fabriken som anordnades av KFML(r), där ”r” alltså stod för ”revolutionärerna”. Förutom Marx, Engels, och pamfletter som ”Länge leve de vilda strejkerna!” läste vi diverse skönlitteratur som jag förmodar hade tillkommit som sovjetisk propaganda. En bok hette *Hur stålet härdades*, som i alla fall i viss mån påverkade mig. Om påverkansrisken och korruptionsrisken är större eller mindre med sådan lite enklare och programmatisk litteratur vet jag inte. Ibland är det säkert det förenklade och dåliga i den dåliga litteraturen som leder en vilse medan det ibland är för att litteratur just är bra som den kan förföra en. Om det finns någon övervikt åt ena eller andra hållet är svårt att säga. För min egen del påverkades jag under alla omständigheter långt mer av Lagerkvist än av proletärlitteraturen.

Då är frågan, hur kan Depaul argumentera för att vi bör ge en framträdande plats för litteraturen i moralfilosofin när han är medveten om dess korruptionsrisk? Om man utgår från hans exempel får man en känsla av att han menar att man ska hålla sig till den högkvalitativa litteraturen. Han säger det inte explicit, och han skulle heller inte ha kunnat göra det utan att visa varför det skulle vara lättare att hantera korruptionsrisken med den dåliga litteraturen än den goda. Vad han ger som svar är i stället följande ganska svårtydda passage:

> My inclination is to deny that literature lacks the potential to corrupt, and I hope the example of the young man I presented above was sufficiently plausible to justify my inclination. But even if literature does not have the power to corrupt, it constitutes no serious challenge to my position. For not every sort of experience having the potential to enhance or develop a perceptual faculty must also have the potential to corrupt it. And life experiences can have the invasive, corrosive power or subtle, seductive poser it takes to corrupt (1988, s. 565).

Hur exakt man ska förstå detta är jag inte klar över, men jag tror inte att det stämmer när Depaul skriver (för det gör han väl?) att det finns erfarenheter som verkar positivt på vår perceptionsförmåga och som inte har en potential att också verka negativt och alltså korrumperande. Jag tror att varje typ av erfarenhet, om den kommer från bra eller dålig litteratur, film, teater, eller om den kommer från livet självt, har en potential att föra oss vilse

och att störa vår förmåga att se saker och ting på ett sätt så att de får rimliga proportioner. Men jag tänker mig att den här risken är speciellt påtaglig när vi talar om litteraturen. Visst kan den få oss att mogna som empatiska och emotionella varelser, men om etiken i första hand handlar om hur vi lever vårt liv i *verkligheten* så tror jag att erfarenheterna, skildringarna och bilderna från denna verklighet gör oss bättre rustade att också hantera den. Dessutom menar jag att Depaul inte skiljer tillräckligt noga mellan vad som rustar oss och bidrar till att vi kan filosofera över livet på ett rimligt sätt och hur detta filosoferande bör se ut. Man skulle kunna argumentera för att litteraturen har ett värde *för* moralfilosofin men kanske inte ett uppenbart värde *i* moralfilosofin. Den som har en tränad fantasi och inlevelseförmåga är kanske bättre på att ta traditionella etiska tankeexperiment på allvar. Jag återkommer till detta.

Slutsatsen från denna sektion är att även med utgångspunkt från Nussbaums syn på etiken och vad det etiska tänkandet handlar om och hur det går till, så är det diskutabelt att hävda att vi förlorar på att inte införliva skönlitteraturen i moralfilosofin, eller att hävda att skönlitteraturen platsar i moralfilosofin vid sidan av tankeexperiment och exempel från verkligheten.

(3) *Emotionernas betydelse för det etiska tänkandet*. En vanlig invändning mot att använda litteraturen i moralfilosofin är att den i så stor utsträckning spelar på våra känslor och att moralfilosofin bör vara en verksamhet som bygger på ett rationellt tänkande snarare än ett emotionellt. Nussbaum menar att den invändningen är förfelad:

> A central purpose in these essays is to call this view of rationality into question and to suggest, with Aristotle, that practical reasoning unaccompanied with emotions is not sufficient for practical wisdom; that emotions are not only not more unreliable than intellectual calculations, but frequently are more reliable, and less deceptively seductive (1990, s. 40).

Ett exempel på när emotionerna är mer tillförlitliga än intellektet är enligt Nussbaum när i det fjärde bandet av *På spaning efter den tid som flytt* Albertine plötsligt försvinner och Marcel förstår att han älskar henne trots att han just innan han får reda på detta rannsakat sitt hjärta på rationellast möjliga sätt och kommit fram till att han inte älskar henne: ”I had believed that I was leaving nothing out of account, like a rigourous analyst; I had believed that I knew the state of my own heart” (1990, s. 262).[39]

Det ligger en sanning i detta, tror jag också: Vi vänjer oss vid livet, vid de människor som vi älskar och blir ibland blinda både för hur värdefulla dessa människor är för oss och hur värdefullt själva livet är. Först när någon går ifrån oss eller dör förstår vi hur djupt fästa vid

[39] Här uppstår just ett sådant praktiskt problem som berördes tidigare: När jag ville läsa hela passagen i min egen upplaga av *På spaning...* (och som jag är en stolt ägare av) så kunde jag inte hitta den, eftersom det vad jag vet inte finns något system för att hitta mellan de olika översättningarna av Prousts verk. Så frågan är vad Nussbaum förväntar av mig som läsare: att jag ska ha läst boken eller sätta mig att läsa den eller att jag nöjer mig med att läsa de passager som Nussbaum citerar och hennes beskrivning av händelseförloppet i boken? De två förstnämnda alternativet verkar mycket opraktiska (inte minst i fallet Proust) medan mycket av det som Nussbaum menar är fördelen med skönlitteraturen, som exempelvis det stora sammanhanget och rikedomen på konkretion, försvinner med det sista alternativet.

henne som vi var och först när vi får en diagnos på en allvarlig sjukdom och förstår att vi inte längre kan ta livet för givet, inser vi vad värdefullt livet är för oss. Nussbaum kallar de känslor eller förnimmelser som man upplever i sådana ögonblick för *kataleptiska*.[40]

Men hur sant detta än är så är frågan om litteraturen behövs för att göra detta fenomen rättvisa. Som jag ser det medför problemet med litteraturens förföriskhet svårigheter även här. Visst kan man drabbas av känslor och därmed tro sig förstå livet när man läser skönlitteratur men tillförlitligheten i dessa känslor är ju också beroende av att den situation man lever sig in i verkligen har med livet att göra eller ger en rättvisande bild av livet. En skönlitterär text kan ge en så negativ bild av världen och människorna att man nästan är beredd att välkomna döden medan en annan kan tända ens entusiasm och vördnad för livet. Allt detta kan självfallet också dokumentära skildringar göra, men det finns trots allt ett sanningskrav på dokumentären som det inte finns på skönlitteraturen – vad skönlitteraturen har för roll och om den har någon roll som sanningsvittne och vad det är för sanning som skönlitteraturen förmedlar, om den förmedlar någon, råder det ingen enighet om. Det finns säkert en ambition hos vissa skönlitterära författare att skildra livet sådant som det faktiskt är på ett djupare plan, men innan vi kan använda den litteraturen i moralfilosofin måste vi ju veta vilka dessa författare är och dessutom måste vi veta vilka som lyckas i den ambitionen. För att kunna vägledas *av* litteraturen behöver vi vägledning *till* den.

Ett annat problem är att det inte alltid är de kataleptiska känslorna man ska lita på framför vad man kan resonera sig fram till, inte ens de kataleptiska känslor man upplever i en situation som man har fått korrekt beskriven för sig och som man inte har missuppfattat. Det att man tar en människa för given kan kanske få en att tro att hon betyder mindre för en än vad hon faktiskt gör. Samtidigt kan också det att en person plötsligt försvinner eller hotar med att försvinna få en att uppleva att hon är mer betydelsefull för en än vad hon faktiskt är. Detta

[40] Men som Nora Hämäläinen påpekar (2009) ger detta också bilden av något paradoxalt. Nussbaum menar att litteraturen behövs i moralfilosofin därför att den har en partikularitet: det är enskilda människors öden och inte generella beskrivningar av sätt att leva som möter oss i romanerna. Och det draget behöver också lyftas in i moralfilosofin eftersom det partikulära är normativt viktigare än det generella. Men, säger Hämäläinen: ”One unavoidable feature of the methodology of using literary pieces to represent particular situations is that new forms of generalization creep in through the back door” (2009, s. 16). Och just det kan man säga sker när Nussbaum använder passagen i Prousts roman för att illustrera och förklara idén med de kataleptiska ögonblicken. Det är förstås en generalisering att säga att det emotionella chocktillstånd som Marcel hamnar i avslöjar mer om hur stark hans kärlek till Albertine faktiskt är än de reflexioner han är i stånd till när han tänker nyktert på saken: ”Self-assured and complacent, carrying out his analytical scrutiny of the heart, Marcel hears the words, ’Mademoiselle Albertine has gone.’ Immediately the anguish occasioned by these words cuts away the pseudotruths of the intellect, revealing the truth of his love”, skriver Nussbaum (1990, s. 263–264). Och samma sak när Nussbaum hänvisar till passager ur Dickens *Hårda tider* för att illustrera hur fel det är att utestänga fantasin och känslorna från skolundervisningen och bara koncentrera sig på fakta (1990, s. 76–77) – det är förstås också att generalisera. Och samma mönster går igen i mycket av användningen av litteraturen i moralfilosofin: ”The chosen particular already carries a suggestion of how it can be generalized” (Hämäläinen 2009, s. 116). Och i fallet Proust är det verkligen så eftersom berättarjaget i den passage som Nussbaum hänvisar till ovan själv förklarar det som Nussbaum vill illustrera: ”’Fröken Albertine har rest!’ Den psykologiska insikt som smärtan ger kan psykologien aldrig skänka. Nyss, medan jag analyserade mig själv, hade jag trott att denna skilsmässa utan att vi återsett varandra var just vad jag önskade ...” (1990, s. 264, Proust 1982, s. 7). Här inte bara antyds den eftersträvade generaliseringen utan formuleras explicit.

strider mot Nussbaums påstående i det citatet som vi utgick från, om vi tolkar det som att emotionerna inte bara är minst lika tillförlitliga som det rationella kalkylerandet utan väldigt ofta är *mer* tillförlitliga. Jag menar att om vi utgår från de omskakande kataleptiska känslorna är det snarare tvärtom: det är lättare att låta sig luras av sådana känslor än av eftertanke. Om jag vill ta reda på om jag verkligen älskar en människa, tror jag att det är en bättre idé om jag drar mig tillbaka en tid och avstår från att umgås och tänker över vad jag egentligen känner och vad som blir bäst för oss båda. Nussbaum (och Aristoteles) har helt rätt i att känslorna har en plats även i den typen av eftertanke, eftersom det blir viktigt för mig att veta vad jag faktiskt känner när jag får vårt förhållande på avstånd. Om jag märker att jag känner mer av lättnad än saknad har det förstås betydelse för mitt beslut. Men poängen är att strategin bygger på att låta förnuftet hantera känslorna när de inte är i sitt allra vildaste tillstånd.

Ingen strategi är felfri och man kan låta lura sig även av eftertanken. Det är en sak att gå igenom för sig själv hur det skulle vara att fatta ett visst beslut eller att ställas inför en viss situation, en annan sak är att verkligen fatta beslutet eller faktiskt ställas inför situationen. Och det är när man fattar beslutet och plötsligt befinner sig i situationen som man *drabbas* av den. Men att en känsla, tanke eller insikt är drabbande betyder inte att man kan lita på den. Väldigt ofta för att inte säga oftast är det tvärtom. Nyckeln till insikt om huruvida en kvinna älskar den man som misshandlar henne ligger inte tror jag i vad hon känner när han under stort buller och bång mitt i natten gör verklighet av sitt hot att lämna henne. Då, menar jag, är det lätt att förväxla ett destruktivt beroendeförhållande med kärlek, lätt för henne att hon tror att hon älskar den som hon i själva verket bara hamnat i emotionellt beroende av och ett beroende, dessutom, som inte behöver vara så svårt för henne att bryta som styrkan hos känslorna i stunden kan ge intryck av.

Men helt säker på detta är jag inte, det vill säga om de kataleptiska känslorna och upplevelserna är mer riskabla än värdefulla för oss. Huvudfrågan blir därför varför litteraturen behövs för att ge plats åt dessa känslor. Det är Marcel som drabbas av den förlamande känslomässiga insikten att han älskar Albertine när hon plötsligt försvinner. Menar Nussbaum att även vi som läser gör det eller menar hon att man som läsare förstår att det är så det fungerar när man läser om det? Eller menar hon att den som läser skönlitteratur kan öva sin inlevelseförmåga så att hon kan föreställa sig den här typen av känslor, det vill säga hon får lättare att tänka tanken ”Hur skulle det vara om ...” och uppleva de passande känslorna?

(4) *Den etiska relevansen av okontrollerbara händelser*. Allt sedan Bernard Williams publicerade sin artikel ”Moral Luck” på 70-talet – där han använder exemplet om Gauguin som vi redan refererat till – har filosofer diskuterat om etiska bedömningar kan tillåtas bero på faktorer som den bedömde inte har någon möjlighet att påverka. Gjorde Gauguin rätt när han övergav familjen för att bli målare? Återigen, i ljuset av den konst han skapade kan många mena att han gjorde det, även om slutresultatet åtminstone till en del berodde på tur: han hade tur som hade en konstnärlig begåvning, levde i tid där den kunde blomma ut och så vidare.

Exemplet tyder alltså på att vi kan ha moralisk tur, vilket strider mot Kants uppfattning att vårt moraliska värde bestäms av godheten i vår vilja och inte av faktorer som vi inte kan rå på och därför inte ställas till ansvar för.

Jag ser inte omedelbart att man måste eller ens att det är en fördel att gå via skönlitteraturen när man funderar över det här fenomenet. Jag tycker tvärtom att det som gör Williams exempel till ett bra exempel att utgå från i diskussionen är just att det åtminstone till en stor del är hämtat från verkligheten. För den som till äventyrs inte vet hur Gauguin målade är det bara att gå till datorn och se efter. Det hade man inte kunnat göra med ett rent fiktivt exempel. I själv verket tänker jag mig att verkligheten bjuder på en uppsjö exempel och underlag för tankeexperiment. Gjorde Bush rätt när han tillsammans med främst Storbritannien i mars 2003 attackerade Irak för att störta Saddam Hussein? De flesta av oss är inte benägna att säga det, men om vi för ett ögonblick leker med tanken att Saddam varit rustad till tänderna med massförstörelsevapen och att invasionen därmed hade avvärjt en världskatastrof, skulle vi inte i så fall ha varit mer benägna att hylla Bush? Jag tror det, men jag inser också att det skulle vara att tillåta Bush ha moralisk tur, eftersom det inte fanns mycket som pekade på att Saddam faktiskt hade massförstörelsevapen. Samma magkänsla hos Bush som vi nu förkastar att han agerade på skulle vi vara mer benägna att imponeras av om den visade sig stämma med verkligheten, även när vi faktiskt inte litar på att det finns någon korrespondens mellan magkänsla och verklighet.

Men detta gäller som sagt *moralisk* tur. Om man ser på vad Nussbaum skriver om (4) tycks hon i första hand applicera turen på det som vi tidigare kallade för livskvalitetsetiken. Vad litteraturen kan visa är att ”events that happen to the characters through no fault of their own have some serious importance for the quality of the lives they manage to live” (1990, s. 43). Under det att Platon hävdade att “a good person cannot be harmed” så hävdade Aristoteles att en väsentlig del av den praktiska visdomen handlar om att förstå ”the ways in which human aspirations to live well can be checked by uncontrolled events” (1990, s. 43). Nussbaum menar att de litterära exempel hon utgår från, bland annat Proust, har betoningen av rena händelser, överraskningar och plötsliga omkastningar inbyggda i sig.

Man kan tycka att den etiska turen, till skillnad från den rent moraliska, inte är speciellt omstridd och att vi därför inte behöver en avancerad apparat för att illustrera den. Det borde väl räcka med att man betänker att vi var och en utan egen förskyllan kan drabbas av sjukdomar och olyckor som väsentligt påverkar vår förmåga att leva bra liv. Men helt oomtvistat är det inte, vilket man märker när man som filosofilärare diskuterar Aristoteles lyckobegrepp *eudaimonia* med studenterna. I *Den nikomachiska etiken* säger Aristoteles att det finns vissa externa förutsättningar för livslycka eller eudaimonia, det vill säga förutsättningar som det inte alltid är så lätt för en själv att påverka. Det är svårt menar Aristoteles att utföra ädla handlingar om man inte är bemedlad eller har politisk makt:

Och likaså fördunklas ens lycksalighet av avsaknaden av vissa ting såsom god börd, välartade barn och skönhet. En man som har ett hemskt utseende, är av låg börd eller lever ensam och barnlös är inte speciellt lycklig (bok 1, kap 9).

På något sätt är det vackert och demokratiskt att protestera mot detta sätt att se på livet och mena att möjligheten att leva lyckligt inte beror av sådana yttre förutsättningar, och allra helst inte på sådana ytliga ting som Aristoteles nämner här. Men det är ett önsketänkande. Alla har inte samma förutsättningar att leva bra liv – vad skulle annars vitsen vara med politiska reformer – och det ytliga behöver inte vara så ytligt som man tror. Det är lättare att leva om man känner sig vacker än om man känner sig ful. Det är en livssorg att känna att man saknar förmåga att attrahera människor som man själv känner sig attraherad av, och det är ingen hemlighet att långa män är mer framgångsrika i sitt yrkesliv än korta (kroppslängden finns med på den lista som Aristoteles gör i *Politiken* över yttre förutsättningar för eudaimonia) eller att överviktiga människor lyckas sämre på anställningsintervjuer än smala. Så nog spelar utseendet roll för ens möjligheter att leva att bra liv, hur mycket vi än skulle vilja att det inte var så. Och att en förälders livslycka hänger på hur hennes barn har det och vad som händer hennes barn förstår varje normal förälder.

Det som borde vara självklarheter kan alltså ändå behöva påpekas. Men är det en fördel att använda sig av litteraturen när man gör det? Är det lättare att förstå den mänskliga varats utsatthet för det slumpartade och naturgivna om man läser romaner än om man gör annat, är det lättare att diskutera ämnet moralfilosofiskt om man refererar till skönlitteraturen? Risken att låta tjatig är stor, men nej jag ser inte omedelbart varför det skulle vara fallet. Och återigen beror detta delvis på litteraturens förföriskhet, vilket den delar med spelfilmens.

I filmen *Sliding doors* får man följa Helen som spelas av Gwyneth Paltrow i två parallella möjliga levnadslopp som förgrenar sig vid dörrarna till ett tunnelbanetåg: i det ena levnadsloppet hinner huvudpersonen nätt och jämt inom dörrarna som håller på att stängas och i det andra missar hon tåget med en bråkdels sekund. Filmen är underhållande och tankeväckande, men jag känner mig inte säker på hur väl den beskriver världen. Det är uppenbart att små tillsynes triviala händelser *kan* ha en avgörande påverkan på mitt liv, men hur vanliga är de och i hur stor utsträckning kan man eliminera dem genom sina livsrutiner och sin etik? Finns det något slags kausal felmarginal som för det mesta sväljer de små slumpartade variationerna eller gäller ett slags existentiell kaosteori så att mycket av det triviala som vi omger oss med påverkar våra liv på ett sätt som är omöjligt att överblicka? Det vet jag inte om filmen lär mig något om. Eller rättare sagt, jag vet att det finns en risk att betrakta filmen som en kunskapskälla, eftersom i dess magi ligger att den inte bara kan framkalla känslor hos mig som inte grundas på sanna trosföreställningar utan också framkalla trosföreställningar hos mig som inte grundas på observationer av världen.

I litteraturen såväl som i spelfilmen finns det också ett annat osäkerhetsmoment, nämligen att en del av magin är att jag inte vet vilket budskapet är eller ens om det finns ett budskap.

Det är inte lätt att veta vad filmen *Sliding doors* vill säga om slumpens betydelse för människors livskvalitet, om den vill säga något över huvud taget. Och om den inte vill säga något utan bara få oss att leva oss in i själva livsfenomenet slumpens påverkan som växlare av livsspår så menar jag att även om det kanske inte är uppenbart för alla, är det ganska lätt att förstå och bli varse fenomenet det fiktiva förutan. Dessutom, när det mer eller mindre fiktiva spelar den här rollen som ”existentiell drabbare” upplever jag för mig egen del att jag blir mer omskakad ju mer verklighet jag vet att det finns i fiktionen.

Det är ingen större konst tror jag att förstå att det spelar stor roll för hur vi kommer att avsluta vårt liv och för hur vi kommer att ha det i framtiden om vi drabbas av Alzheimer eller ej. Vi deltar alla i ett livslotteri där en av nitlotterna heter Alzheimer. Många av oss fruktar den sjukdomen kanske mer än någon annan sjukdom (jag gör det, vilket jag avslöjar genom att komma tillbaka till exemplet) och vi gör det förmodligen för att vi vet att sjukdomen med stor sannolikhet påverkar kvaliteten på vårt åldrande. Det som jag själv har sett av hur människor har det på olika demensboenden, bland annat när jag arbetat som vaktmästare under ett antal år på ett sjukhem, har skapat en mycket negativ bild av den tillvaron (och det är huvudledningen till att jag tror att jag skulle be Gud om bilolyckan, även om jag också har skräck för det våldsamma, framför tio år med Alzheimer i det tankeexperiment som beskrevs i i en tidigare sektion).

Den här bilden har delvis utmanats och delvis förstärkts av två filmer jag sett och två böcker jag sett om att drabbas av Alzheimers, dels filmen *Iris* från 2001 som bygger på de ömsinta biografiska böcker som John Bayley skrev om sina sista år med Iris Murdoch, framför allt i *Iris – En sorgesång*. Murdoch drabbades av Alzheimers när de varit gifta i fyrtio år och Bayley skriver om det liv de tidigare haft och om den sista fasen av deras liv tillsammans, skriver tidigt om morgonen med skrivmaskinen i knät i deras gemensamma säng där Iris ligger bredvid och ännu inte har vaknat. En svensk motsvarighet är *En sång för Martin*, också den från 2001, som bygger på Ulla Isakssons *Boken om E*, om hennes man författaren och litteraturvetaren Erik Hjalmar Linder som fick Alzheimers.

Jag grips av båda dessa filmer, även om jag påverkas mer av skildringen av Murdoch, och de verkar alltså i delvis olika riktning: I fallet *Iris* har jag mycket lättare för att se att en demenssjukdom faktiskt kan vara en del av livet och inte behöver vara destruktiv för livet. Den filmen verkar alltså modifierande på min bild av Alzheimers. När jag såg den svenska filmen blev jag mer nedslagen eftersom den förstärkte den bild jag redan hade. Men i båda fallen kände jag att filmerna lärde mig något *därför att* de hade en biografisk förlaga.[41]

Och det är klart att man skulle kunna säga att det finns ett värde i fiktionen, inte minst som *förstärkare* av verkligheten. Kanske drabbas man av filmen *i kraft av* att den skildrar en

[41] På senare tid har jag fått personlig erfarenhet av Alzheimer på mycket närmare håll genom min mamma, vilket också fått mig att förstå hur fina och änglalika som människor som redan från början var lagda åt det hållet kan bli som demenssjuka.

verklighet, men *tack vare* att den gör detta på filmens eget sätt, det vill säga ett ”sätt” som kan skapa verklighetskänsla både inför det verkliga och fiktiva. Men det är här som problemen uppkommer, eftersom du inte som läsare eller tittare eller åhörare kan avgöra skillnaden mellan en förstärkt verklighet och en förvanskad. Om du lanserar en berättelse som sann tar den normale läsaren den på större allvar i bemärkelsen att hon är mer benägen att infoga den i sin världsbild. Och det på goda grunder: Huruvida jag har skäl att frukta att sluta mitt liv i Alzheimers avgörs förstås av hur det faktiskt är att drabbas av sjukdomen och av hur det upplevs att ha någon nära sig som drabbats av sjukdomen. Om man därför leker med tanken att de filmer som jag nämnt skulle ge en falsk bild av hur det är att leva med en Alzheimerssjuk, ja då får jag en världsbild som delvis bygger på något som kanske inte finns i världen. Jag bygger min världsbild på filmerna och böckerna *därför att* jag tror dem vara dokumentära men *på grund av* konstens förmåga att framkalla en verklighetskänsla.

Om jag vilseleds att tro att konsten skildrar verkligheten när den faktiskt inte gör det, får konstens förmåga att drabba ett negativt värde som en guide till en rimlig världsbild. Och hur ska jag kunna avgöra halten av verklighet i konsten om jag inte kan sluta mig till den från graden av den verklighetskänsla som den framkallar? En historia kan utge sig från att vara sann utan att vara det och en skildring kan utge sig för att bygga på en verklig historia utan att jag vet hur mycket av verkligheten som letat sig in i den.

Det dokumentära kan förstås också vilseleda, och därför finns alltid risken att vilseleda, men risken är större med litteraturen eftersom den har alla de medel som dokumentären har till sitt förfogande plus de som är unika för sin egen genre.

**Allmänt om litteraturen och moralfilosofin**

Vad vi har diskuterat är framför allt skönlitteraturens roll som redskap i moralfilosofins indirekta och direkta tjänst. Behöver vi litteraturen för att lära känna livet på ett sätt som rustar oss för att också kunna filosofera om livet och det mellanmänskliga? Behöver vi dessutom litteraturen i detta filosoferande, som exempel och som studiematerial? Med andra ord, behöver vi litteraturen för att förbereda oss för moralfilosofin och behöver vi litteraturen i moralfilosofin?

Det finns åtminstone två argument för att litteraturen behövs i eller i alla fall kan ha ett värde för förberedelsen inför moralfilosofin. Dels att den har ett värde som en alldeles egen kunskapskälla till människan och världen, dels att den tränar vår föreställningsförmåga så att vi på ett bättre sätt än annars kan utnyttja livet självt som en kunskapskälla. Denna förställningsförmåga kan dessutom användas i moralfilosofin i användandet av skönlitterära eller konstruerade tankeexperiment.

Problemet med litteraturens förmåga att förföra och därmed korrumpera vårt känsloliv och vår verklighetsuppfattning har vi redan diskuterat. Vad ska man säga om litteraturens förmåga att öva vår inlevelseförmåga? Blir vi känsligare människor med en större inlevelseförmåga

om vi läser skönlitteratur? Finns det ett orsakssamband mellan romanläsande och känslighet inför hur andra har det, och går detta orsakssamband från romanläsandet till inlevelseförmågan? Kan det inte vara tvärtom – känsliga människor läser romaner för att de är känsliga? Detta är åtminstone vad Christopher Hamilton tror:

> We might well say that cultivated sensitive people, people who are also sensitive to others, are those who read literature and engage with other forms of art, but we are probably getting things the wrong way round if we suppose they are like that because they are deeply engaged with art. It is more likely, I think, that they value art because they are sensitive people anyway and they seek out those things in life which answer to the kinds of corresponding needs they have (2003, s. 43).

Man kan också tänka sig att orsaksförhållandena går åt båda hållen så att de känsliga människorna visserligen dras till litteraturen men att litteraturen också utvecklar deras känslighet. Med en lätt omskrivning av Noël Carrolls påstående om att konstens värde ligger i att den kan fördjupa de moraliska insikter som vi redan besitter (1998), kan man säga att litteraturens värde består i att den ger näring åt den känslighet som redan finns hos dem som söker sig till den. Romanerna kanske inte ens bör beskrivas som *grogrund* för inlevelseförmågan, eftersom den som bara bär på fröet till en inlevelseförmåga inte söker sig till romanerna. De är däremot *näring* för dem vars känslighet gjorde att de intresserade sig för litteraturen från början.

Är det så? Lockar litteraturen de känsliga och blir de ännu mer känsliga av litteraturen, och får denna känslighet dem att vara mer lyhörda för sina medmänniskor?

Paradoxalt nog menar Hamilton själv att det finns en relation här trots allt, eftersom han tänker sig att det finns ett samband mellan att vara lycklig och nöjd med sitt liv och att vara en bra person. Det är inte så att detta att vara en bra människa gör dig till en lycklig människa, menar han. Däremot är det lättare för dig att vara en bra människa om du är nöjd med ditt liv. Och den som har ett intresse för konsten är enligt Hamilton mer nöjd med sig liv. Ergo: hon borde också vara mer benägen att bry sig om hur andra har det.

Jag tror att det finns mycket i detta som är sant. Det är sant tror jag att ett utpräglat intresse för konst berikar livet inte minst för att konsten öppnar människors ögon för skönheten (eller öppnar ögonen ännu mer) och därför att det skänker ett slags existentiell tröst att syssla med existentiella frågeställningar, vilket konsten och litteraturen onekligen gör. Jag hörde någon gång en intervju med Lars Forssell om hans återkommande och djupa depressioner där han menade att det är en stor tillgång för en djupt deprimerad människa att ha litteraturen och att han förmodligen inte skulle ha överlevt utan den. Detta förstår jag också, och ibland tänker jag att det inte bara är en tillgång för melankolin att ha litteraturen utan att det ibland också är en tillgång för litteraturen att ha melankolin, inte i den mer triviala bemärkelsen att melankolin kan vara en förutsättning för skapandet av den, utan därför att melankolin kan öka ens mottaglighet för litteraturen. Det är i alla fall min egen erfarenhet, och det betyder förstås

att litteraturen gör en mer lycklig i bemärkelsen att den gör melankolin mer uthärdlig, och kanske till och med så uthärdlig att man föredrar kombinationen av melankoli och litteratur framför avsaknaden av dem båda. Den som behöver tröst och kan få det kan ha det bättre än den som inte behöver tröst. Men kommer man verkligen närmre andra människor om man använder litteraturen som tröst?

Detta förutsätter i sin tur att trösten så att säga har en social effekt, men väldigt ofta är det väl snarare tvärtom. Litteraturen som tröst kan bli ett slags opium som gör att man klarar sig bättre utan världen än man annars skulle ha gjort. Den mycket vackra passage i Nussbaums bok om hur hennes bästa vänner som barn var romanerna, om hur hon umgicks med dessa vänner ensam i sin vindskammare eller ute i det höga gräset på fälten med vinden som blåste runt hennes skuldror, antyder också det. Det är inte uppenbart att den som lever så också bereder sig att hantera människorna och världen. Snarare råder det väl en motsatsställning mellan att fly världen och att anpassa sig till den.

Dessutom är det inte uppenbart för mig att den som faktiskt lär sig något om människorna också använder denna kunskap på ett sätt som är moraliskt acceptabelt. Nussbaum menar att det finns något i själva romanens struktur som gör att den inlevelse vi upplever i förhållande till karaktärerna också får oss att förstå dem och känna kärlek till dem, det vill säga inlevelsen övergår i medkänsla (1990, s. 54–105). Men det är inte utan vidare så. Det finns gott om litteratur med närgångna skildringar av personer som väcker ens antipati: Dickens Uriah Heep och Tolkiens Gollum, för att bara ta ett par exempel. Ofta är de osympatiska personerna bifigurer. Om det är lättare att hitta bifigurer än centralgestalter som är osympatiska skulle det kunna förklaras av den mekanism Nussbaum pekar på: ju närmre vi kommer en människa, ju mer vi förstår hur hon tänker och känner, desto mindre benägna blir vi att döma henne. Men det finns också gott om litterära centralgestalter som är osympatiska: Pär Lagerkvists dvärg, Bram Stokers Dracula, den person som historierna i Alfredsons *En ond man* cirkulerar kring, och så vidare. Möjligen finns det en tendens hos oss känna misskund inför det som vi kan förstå, men det tycks av allt att döma inte vara en starkare tendens än att man lätt kan hitta undantag till den.

Dessutom kan man mena att det inte alltid är bra att känna sympati för människorna i romanerna, för det skulle ju betyda att romanerna genom själva sin struktur väcker vår sympati både till goda och onda människor. Den amerikansk-franska författaren Jonathan Littell skrev för några år sedan en diger roman som på svenska heter *De välvilliga* som intar förövarens perspektiv i form av SS Obersturmbannführer Maximilien Aue och gör honom så pass mänsklig att man på något sätt tycker sig förstå honom. Han motsvarar varken schablonbilden av den brutala ondskan eller den banala, men han verkar ändå pådrivande i ondskans tjänst.

Det är möjligt att det finns ett värde i sådana böcker som ger en tillfälle och anledning att ställa frågan hur man själv skulle tänka och agera om man fötts i Tyskland före första

världskriget och kommit i kontakt med nazismen. Men det är ju i så fall ett värde som hänger på att man hanterar böckerna på rätt sätt. Det finns heller ingen garanti för att de bedömningar man gör av vad man själv skulle kunna vara i stånd till under de förutsättningarna är realistiska. Vi återkommer återigen till det drag som både gör skönlitteraturen så magiskt värdefull men samtidigt vansklig att använda som en kunskapskälla eller träningsredskap för ens föreställningsförmåga: den kan suga in oss i ett öde och locka fram en aptit på detta ödes estetik utan att det säger så värst mycket om vad som gäller för den typen av öden i världen. Det fanns kanske ingen nazist som var som Maximilien Aue, eller så var de som hade vissa likheter med honom så pass få att de knappast var representativa, vilket betyder att Littells bok kan ha som effekt att vi får större förståelse för nazisterna än de förtjänar. Jag säger inte att det är så, men menar bara att det är omöjligt att ta reda på om det är så eller ej utan att gå utanför romanerna, utan att gå till dokumentärerna, biografierna eller dagböckerna.[42]

Om det därför verkligen är så att romanerna tränar vår inlevelseförmåga och sympati, kan detta också få som paradoxal effekt att de tränar en förmåga som har ett både positivt och negativt moraliskt värde. Ju mer sofistikerad förövaren beskrivs i skönlitteraturen och ju mer beredda vi blir att förstå, desto lättare får vi också att identifiera oss och ta efter. Det var hela poängen med att läsa de skönlitterära kampskrifterna i den kommunistiska studiecirkel jag en gång deltog i – de skulle inspirera till revolution. Och vad är det som säger att man inte också kan inspireras till det som man inte borde inspireras till av mer sofistikerad litteratur, som exempelvis Littells bok?

Problemet med skönlitteraturen om den nu har denna förmåga att träna inlevelse och sympati är alltså att detta både kan vara något bra och dåligt. Det gäller självklart också för det levande livet, att en i och för sig moraliskt värdefull inlevelseförmåga kan leda en vilse om man har oturen att träffa på fel slags människor. Men det finns ändå en avgörande skillnad och det är att den verkliga inlevelsen också lär dig något om vad verkligheten faktiskt gör med en människa. Det kan du inte veta om skönlitteraturen gör, åtminstone inte inom ramen för skönlitteraturen.

Och så detta med empati. Nussbaum tycks mena att inlevelse är kopplat till sympati, och jag menar att om så är fallet kan vi ha ett problem. Men man skulle kunna hävda att det inte är så man ska förstå empati, eller att det åtminstone finns en skillnad mellan empati som en ren inlevelseförmåga och medkänsla.[43] Det är en sak att sätta sig in i hur en annan människa tänker och känner och en annan sak att påverkas känslomässigt. Vi kräver att vårdpersonal ska ha en empatisk förmåga, men kräver vi verkligen att de ska smittas av våra känslor, räcker det inte att de förstår hur vi har det? Möjligheten finns alltså att man skiljer mellan empati och sympati och vidare mellan sympati uppfattad som en positiv attityd, som att bry sig om, och sympati uppfattad som ren medkänsla, det vill säga som att ha samma slags känsla som den

[42] Till exempel Albert Speers *Dagbok från Spandau* eller Goebbels dagböcker.
[43] Se till exempel Mats Johansson (2004).

som är objekt för ens medkänsla. Den föreställningsförmåga som aktiveras genom romanerna kan vara medkänsla utan sympati, som när man lider *med* en karaktär utan att känna *för* honom. Men den kan också vara en ren förståelse, utan någon vidare känsloinblandning. Och om det finns en sådan inlevelse som varken för med sig omsorg eller känsloövertagande, ja då är det inte givet att romanläsande står i det godas tjänst snarare än det ondas. Detta är åtminstone en farhåga som Hamilton uttrycker när han säger att

> ... a cruel person might well be able to find in novels or other forms of art precisely the insights into the nature of human and individual subjectivity that enable him to be all the more subtly and piercingly cruel to those among whom he lives. And in general, acquaintance with art can help one refine one's ability to make others suffer all the more painfully and deeply (2003, s. 40).

Om detta stämmer är vi tillbaka i idén om att romanen kanske kan få den som redan har en moral att växa i den genom att hon tränar sin förmåga att sätta sig in i andra människors känslor, medan den som från början inte har några moraliska ambitioner snarare kan använda denna träning i föreställningsförmåga för destruktiva syften. Psykopaten kan uppgradera sin farlighet genom romanläsande! Det är fortfarande möjligt att hävda att romanerna åstadkommer mer gott än ont, om vi intar den optimistiska ståndpunkten att fler av oss bär på en gryende godhet än en växande ondska när vi börjar läsa romaner, men det är definitivt inte bra om det är så att romanerna ser till att de som från början var lagda åt det smågalna hållet till slut blir fullfjädrade psykopater.

Men kanske ska man ändå skilja mellan simpel ondska och psykopati. Man skulle kunna tro att psykopaten är en person med en väl utvecklad förmåga att manipulera som ett resultat av att han just förstår hur andra känner och hur han kan utnyttja det. Det skulle förklara varför det finns framgångrika psykopater, liksom varför psykopaten som personlighetstyp (om det dessutom är en diagnos kan vi lämna därhän) beskrivs som en människa med en utpräglad social kompetens. Men när Mats Johansson i boken *Empatisk förståelse* tar upp frågan om psykopatens förmåga till mental simulering tycks han luta åt att det inte är förmåga att inta andras känsloperspektiv som förklarar varför psykopaten kan ställa till det för andra, utan snarare att de saknar skrupler. Den som inte är rädd för att bli avslöjad och bestraffad har lättare för att ljuga, bedra och manipulera andra för sina egna högst självviska syften (2004, s. 174). Det är inte förmågan att läsa andra som utmärker psykopaten utan snarare hans eller hennes förmåga att dupera och bluffa.

Men oavsett detta, oavsett om faran med romanläsandet som en skola för den mänskliga ondskan också inkluderar psykopaterna, så återstår problemet med den simpla ondskan om det är så att vi förstår inlevelse och empati som något som är skiljt från både omsorg och medkänsla, det vill säga som varken måste kopplas till att man bryr sig om den vars känslor man förstår eller blir delaktig i dem.[44]

[44] Inom parentes tror jag att den empati vi förväntar av vårdpersonalen innehåller både omsorg och medkänsla,

Ett annat problem som är kopplat till detta är att man måste ta i beaktande att romanläsande också skulle kunna leda till känsloavtrubbning. För den som aldrig sett en människa som fått sina närmaste utplånade i en tsunamivåg är det en stor sak när hon första gången gör det. För den som aldrig sett hur en kvinna som blivit utsatt för en syraattack och förlorat sitt ansikte ser ut är det en hemsk sak första gången hon faktiskt gör det. Och hemskt är det också andra gången man ser det, och tredje. Vissa saker vänjer man sig aldrig vid att se, de bekommer en alltid lika illa, men inför vissa andra saker upplever åtminstone jag en viss känslomättnad. Vissa krigsbilder fungerar så – man vänjer sig vid skildringarna från en långvarig konflikt, och om man fortfarande berörs så berörs man inte på djupet, man känner ett sting men glömmer det snabbt för något annat.

Nyhetsbilder fungerar så, för mig och av allt att döma också för andra. Men då kan man fråga sig: om ett flitigt exponerande för andras lidande har en avtrubbande effekt när det sker framför tv-nyheterna, varför skulle inte något liknande gälla för den som sitter lutad över romanerna? Kan det inte vara med receptorerna för vår medkänsla som för så många andra av våra receptorer, att de med tiden antingen måste utsättas för starkare eller för annorlunda stimuli för att reagera? För så är det väl också med tv-nyheterna – vår medkänsla väcks till liv på nytt av att en konflikt sker på en oväntad plats, att den skildras på ett nytt sätt eller att vi får se aspekter av den som vi inte tidigare sett.

Man kan hävda att det finns en skillnad mellan tv-nyheter och romaner, nämligen att de romaner man intresserar sig för, alltså de som man gillar att läsa, också är de som man blir känslomässigt gripen av (varför skulle man annars gilla att läsa dem?). Tv som medium har den egenheten att det kan binda och fånga människor genom slentrian. Läsandet är aktivt och därför beroende av intresset som ett bränsle medan tv-tittandet kan ske passivt. Och varför skulle man ha energi nog att läsa romaner om andra människors öden om man inte berördes av dem?

Men det finns olika sätt att beröras och det finns inget som säger att varje aktivt intresse av en berättelse om händelser som involverar känslor också måste vara ett intresse för de känslor som är inblandade, inte ens när det är tämligen uppenbart att det faktiskt är känslor inblandade eller att skildringen implicerar känslor, verkliga eller fiktiva. Våldsfilmer skildrar både våld och de känslomässiga effekterna av våld, men jag har svårt att tro att det är för att man berörs av dem som utsätts för våldet i våldsfilmerna som man har ett aktivt intresse av dem. (Jag har i och får sig svårt att förstå varför man över huvud taget intresserar sig för våldsfilmer.) Nu är

---

dock inte mer än att det blir hanterbart för dem. Nu spekulerar jag, men jag tänker mig att det finns vissa likheter mellan vårdpersonalens känsloreaktioner inför det lidande som möter dem i deras vardag och de känslor man själv kan känna inför gripande dokumentärer över människor som kämpar med sådant man själv inte behöver kämpa med. Visst gör det ont att se och visst väcker det ens omsorg, men det gör åtminstone inte alltid ont på ett destruktivt sätt. Kanske kan man se det som att medkänslan i och för sig kan vara en negativ upplevelsen men att vi på något sätt är skapade så att vi upplever det som positivt när denna känsla övergår i omsorg. Vi tycker normalt om att bry oss om andra, och upplevelsen av andras lidande kan få oss att göra det. Jag gissar att det är så vårdpersonal kan känna det.

det långt ifrån klarlagt vad som händer med oss när vi ser på fiktivt våld, om det leder till att vi så att säga tappa känseln för våld i vår omgivning och om det därför också gör oss mer benägna att utöva våld, eller om det motsatta sker så att vi snarare lugnas och renas av det fiktiva våldet, vilket var ungefär vad Aristoteles hävdade.

Det är svårt att bli klok på forskningsläget när det gäller det fiktiva våldets avtrubbande och skadliga effekter. I rapporten *Medievåldets påverkan* (2001) hävdar Cecilia von Feilitzen, medieforskare och expert i det statliga Våldskildringsrådet, att ”bara” fem till tio procent av de våldshandlingar som sker i vårt samhälle kan förklaras av en konsumtion av medievåld. Om det sen är en liten eller en hög siffra kan man diskutera och man kan också diskutera om detta betyder att medievåldet leder till en total ökning av våldet eller om det snarare ökar vissa människors våldsbeteenden medan det minskar andras (vilket skulle kunna vara fallet om Aristoteles har rätt). Medievåldet har tveklöst ökat sedan 60-talet och det samma gäller för antalet utdömda fängelseår för våldsbrott i Sverige – från runt 1000 i början av 70-talet till omkring 6000 i dag. Samtidigt menar experter i kriminologi att inget tyder ”på att våldsbrottsligheten har ökat eller blivit grövre”.[45] Exakt hur man resonerar när man säger så är inte uppenbart för mig, men den rimliga hållningen när det gäller förhållandet mellan medievåld och våld i verkligheten borde vara att hellre överskatta än underskatta riskerna, och att som Staffan Jansson betona att även om den sammanfattande bedömningen av nationell och internationell forskning på området inte tyder på några större kvardröjande effekter av våldskonsumtion så är de effekter man funnit ändå signifikanta. Och översatt till folkhälsoperspektivet blir det ”en betydande effektstorlek. Den beräknade effekten är nämligen större än den kondomanvändning har för minskning av risken för HIV-smitta, effekten av passiv rökning för utveckling av lungcancer eller effekten av kalciumintag för utveckling av benmassan” (2005, s. 1793). Nu kan väl knappast romanläsandet uppvisa effekter av den storleksordningen, men frågan är alltså varför inte romanläsande skulle kunna ha samma typ av negativa effekter?

Här kan den som förespråkar litteraturens positiva effekter på vår förmåga att leva oss in i hur andra har det hävda att det finns en avgörande skillnad mellan bra och dålig litteratur, liksom det finns en skillnad mellan bra och dålig film. Bra litteratur är just den som inte avtrubbar en utan som är levande på så sätt att den får oss att leva med de människor som skildras i den. Bra litteratur är den som undviker slentrianen och som därför inte bedövar våra receptorer för omvärlden. Dålig litteratur serverar skräpstimuli för människor som blivit vanekonsumenter och som i den processen blivit emotionellt överförenklade. Så är det också med filmerna – dåliga våldsfilmer massproducerar ett förenklat våld för masskonsumenter med en alltmer förenklad syn på våld. Och så är det med skräpmat – när smaklökarna förtvinat är det bara de enkla smakerna av stekyta, frityrskorpa, fett och socker som kan reta resterna. Att det finns en värld av smaker utanför korvskiosken, hamburgerrestaurangen eller

[45] http://www.dn.se/debatt/strafftiden-for-valdsbrott-har-okat-dramatiskt

pubköket förlorar masskonsumenten så småningom en uppfattning om ... Så kan man argumentera. Iris Murdoch gör ungefär det när hon skriver: ”We can see in mediocre art, where perhaps it is even more clearly seen than in mediocre conduct, the intrusion of fantasy, the assertion of self, the dimming of any reflection of the real world” (1970, s. 58).

Är det så?[46] Kanske, men i så fall är vi tillbaka i problemet med hur man väljer ut den litteratur som har bra personlighetsdanande effekter och hur man hindra människor från att välja fel slags litteratur, som gör dem positivt inställda till våld snarare än negativa, eller som gör dem mindre negativa än de annars skulle blivit. Kanske är tiden det bästa kvalitetskriteriet på konst och det skulle i så fall kunna vara en förklaring till Nussbaums eget urval av skönlitteratur och där som vi sett romanförfattare som Dickens, Henry James och Marcel Proust har en nyckelroll. Men det förutsätter som sagt att det är så man ska se på klassikerna – de har överlevt för att de just fortfarande lever och för att de är existentiellt relevanta och inte bara för att de har spelat en roll i litteraturhistorien.

Är det så? Förmodligen inte, vissa klassiker lever väl men andra gör det inte. Under alla omständigheter är det många klassiker som man inte längre läser, vilket vi har noterat tidigare. Detta gör det svårare att använda klassikerna i filosoferandet vilket vi också har konstaterat innan, men det kanske inte spelar samma roll när det gäller att rekommendera klassikerna som en skola för inlevelseförmågan – de klassiker som fångar ens intresse kan man räkna med också utvecklar ens känslighet som människa. De klassiker som inte har förmågan att utveckla har förmodligen inte heller en förmåga att fånga ens intresse. Konst som inte lever blir liksom alltmer påfallande död ju längre tiden går.

Men den här lösningen har ett pris. Självfallet kan man säga att de levande klassikerna har en allmängiltighet och tidlöshet som gör att de fortfarande kan lära oss att vara människor, men de har också tveklöst en förankring i den tid i vilken de skrevs. Om vi ska räkna Dickens roman *Hårda tider* till den levande litteraturen (vilket jag menar är tveksamt) så kan man ändå inte bortse från att karaktärerna i den beter sig och uttrycker sig på ett sätt som känns rätt främmande. Man blir kanske inte avtrubbad av att läsa *Hårda tider* utan det kan mycket öka ens känslighet, men kanske inte ens känslighet för just de uttryck som attityden tar i den verklighet man faktiskt lever i. Olika tider har olika uttryck för en känsla eller en attityd och möjligen att olika tider också delvis har olika känslor och attityder. Det betyder att en klassiker kan fånga en för att den är en subtil skildring av något som en gång var tidstypiskt men som inte längre är det och alltså anpassa läsarens känslighet för en verklighet som inte längre omger henne.

För att vara ännu mer konkret: kanske kan Dickens roman fortfarande tala till den människas hjärta som ger den en seriös chans och kanske ökar hennes känslighet för den typen av attityd som Dickens beskriver, men om denna läsare senare i livet kommer att syssla med skolpolitik är jag inte säker på att hon skulle ha samma nytta av att ha läst Dickens som

[46] Jag kommer tillbaka till ny forskning om detta långt senare i min text.

den läsare skulle ha haft som läst hans roman för något sekel sen och därefter ägnat sig åt skolpolitik.

Det finns en föreställning om att de klassiker som klarar sig undan den stora glömskan är de som har en förmåga att förnya sig själv och anpassa sig till tiden. Hämäläinen skriver:

> To those works that survive over time and in translation, new layers of culturally specific meaning will be added when old layers lose their significance by no longer being understandable to the readership (2009, s. 150).

Jag tror att det kan vara så, att det finns klassiker som man läser just av denna anledning, men jag tror samtidigt att det är att på något sätt övervärdera både klassikern och läsaren att förklara verkets framgång med detta. Ibland och väldigt ofta till och med tror jag att vi kan läsa en klassiker för att den ger oss en tidsresa, för att den är skriven på ett sätt som suger med oss i berättelsen och för att den inspirerar till sätt att vara och tänka som just är främmande för oss. Så även om vår känslighet ökar av att vi läser klassikerna är jag än en gång inte säker på att den känsligheten kommer att vara anpassad till den värld som läsaren lever i. Att älska att läsa är ofta också att älska att förflyttas till andra världar, andra tider, människor oh andra sätt att uppfatta verkligheten.

Jag gissar att det finns ett önsketänkande förenat med väldigt många av våra kärlekar. Kärleken till de barn som står oss närmast är ofta förenad med en stark tro på vad de förmår och kommer att uträtta i världen. Kärleken till filosofi är förenad med en stark övertygelse om filosofins nytta och oumbärlighet i samhället, kärleken till klassisk opera kan vara förbunden med en stark tro på vad den kan säga oss nutidsmänniskor, kärleken till ett land är sammanlänkad med övertygelsen om landets rent objektiva förträfflighet ... Så menar jag att det också kan vara med kärleken till litteraturen och helst om den kommer tillsammans med en kärlek till moralfilosofin – som älskare av dem båda vill man gärna tro att det finns viktiga förbindelser mellan dem.

Det finns möjligtvis sådana förbindelser, men kanske bara för utvalda läsare och utvalda verk. Det finns utan tvekan verk som har en given plats i diskussionen om hur världen och samhället ska eller inte ska se ut. Hämäläinen igen: ”A novel may also perform its moral philosophical task by exaggerating tendencies in the present time to investigate a possible scenario of consequences. This is the typical device of dystopia, used e.g. in Orwell’s *1984*” (2009, s. 287). Men jag blir fortfarande inte klar över vad vi kan lära oss på ett metafilosofiskt plan av dessa enskilda exempel. Om vi tar Orwells bok tycks den fungera utmärkt som en bild av ett totalitärt samhälle som man kan hänvisa till oberoende av om man läst boken eller ej. Boken är mer ett begrepp eller en samling begrepp (”Storebror ser dig”, ”frihet är slaveri” och så vidare), än ett skönlitterärt verk (hur många läser boken i dag?). Den fungerar i det normativa tänkandet just för att den är en del av vårt kulturarv och för att vi alltså vi inte behöver läsa den för att diskutera den. Vad de som framhåller det moralfilosofiska värdet av litteraturen tycks vara ute efter är att man på något sätt kan generalisera den roll som Orwells

roman haft: den typen av romaner som den representerar ökar vår inlevelseförmåga i olika möjliga framtidsscenarier, vilket i sin tur gör oss bättre rustade att se och hantera de faktiska riskerna och möjligheterna i framtiden.

Jag menar än en gång att problemen tornar upp sig så snart man försöker dra den här typen av allmänna lärdomar. Självklart är det värdefullt att människan har fantasi när hon försöker göra sig en föreställning av vad som kan bli konsekvenserna av olika sätt att forma samhället. Självklart måste vi ha en förmåga att föreställa oss olika framtidsscenarier och naturligtvis är det bättre om vi är känsliga nog att kunna leva oss in i de olika alternativen. Men om vi menar att litteraturen ska hjälpa oss att göra kloka och rimliga bedömningar av vad olika fenomen kan leda till i framtiden och vara vår guide in i framtiden så tycks det bygga på flera förutsättningar som jag inte tror är uppfyllda.

En förutsättning är att man som läsare strävar efter att öva sin inlevelseförmåga med ett så brett och nyanserat urval av framtidskildringar som möjligt. Hämäläinen framhåller det som en fördel att Orwells roman *överdrev* de tendenser som fanns i hans samtid. Och kanske har det ett värde att överdriva i sådana sammanhang, men varför skulle det egentligen ha ett större värde att överdriva nackdelarna med vissa samhällsformer än fördelarna? Orwell överdriver hur illa det kan gå i ett kontrollsamhälle. De romaner jag läste i den kommunistiska studiecirkeln överdrev hur *bra* det kan bli med planering och kontroll. Om vi behöver läsa dystopier och om de inte nödvändigtvis måste vara realistiska och rimliga, varför bör vi inte i så fall också läsa de överdrivet utopiska skildringarna? Kanske ska man inte läsa direkt dålig litteratur och kanske håller de flesta utopier låg kvalitet, men det är i så fall också ett problem: att vi har bättre tillgång till det som övar upp vår känslighet för hur illa saker och ting kan gå när de går åt skogen än till det som i stället kittlar vår optimism. Försiktighetsprincipen, som de flesta verkar vara anhängare av på ett eller annat sätt, bjuder visserligen att vi är mer fokuserade på de möjliga nackdelarna med ett fenomen eller förslag än på de möjliga fördelarna: det är viktigare att undvika en nackdel av en viss storleksordning än att tillförsäkra sig om en fördel av samma storleksordning. I det här sammanhanget betyder det att man avstår från samhällsreformer även om de har större potential än risk – det spelar ingen roll om chansen att få ett totalitärt system att fungera är större än risken att det inte kommer att fungera, försiktigheten viktar riskerna så att de väger över ändå.

Men försiktighetsprincipen kräver trots allt att man också tar hänsyn till de potentiella fördelarna, åtminstone i normalfallet. Man kan tänka sig särfall när man inte gör det, exempelvis om en ny energiteknik med en tjugofemprocentig sannolikhet leder till jordens undergång. Då spelar det kanske ingen roll hur stora de tänkbara fördelarna skulle vara, vi skulle ändå inte under några omständigheter ta den risken (åtminstone inte om det finns betydligt säkrare alternativ). Den hållningen är inte helt orimlig. Men som sagt, detta gäller ett fall där risken är av en sådan storleksordning att den under alla omständigheter lägger in sitt veto i beslutsprocessen.

Vissa kanske menar att det finns samhällsexperiment och biomedicinska tekniker som har den magnituden, men det är i så fall något som man får argumentera för. Och om vi därför lämnar det öppet för diskussion vilka risker vi vill ta, så kräver det naturligtvis att vi förmår leva oss in i både fördelar och nackdelar. Ger oss verkligen litteraturen den förmågan? Ger den inte i själva verket ett större utrymme för dystopierna än för utopierna? Och oberoende av hur det förhåller sig med det: bör vi inte se till att använda utopierna lika mycket som dystopierna i moralfilosofins och moralens tjänst?

I så fall betyder det att vi får ytterligare en kvalifikation om vi vill driva tesen att skönlitteraturen har positiva effekter för vår inlevelseförmåga – det gäller bara för utvalda verk. Och även när vi har ett verk (exempelvis Orwells *1984*) som vi är eniga om bör ingå i en moralfilosofisk kanon, som alltså kan betraktas som utvalt, så är det tveksamt vilken nytta som läsandet av det har om vi inte också kombinerar med att läsa andra verk i denna kanon. Det är med andra ord inte så enkelt att man kan lista ett antal verk och överlämna åt människor att själva välja vilka verk de ska läsa på listan. Vissa verk (bara vissa?) kan snarare ha skadliga effekter för vår inlevelseförmåga och denna inlevelseförmågas effekter på vårt beslutsfattande om vi inte läser dem tillsammans med andra verk på listan. Bilden kompliceras alltså.

Och den kompliceras också tror jag än en gång av att vi läser skönlitteratur på så många olika sätt. Jag måste erkänna att just detta förmodligen är anledningen till att jag själv har svårt att riktigt förstå tesen om skönlitteraturens värde som underlag för moralfilosofiska diskussioner och som en plantskola för vår allmänmoraliska känslighet för hur andra har det och vad som kan hända med världen. Jag ser normalt inte med moraliska ögon på litteraturen och har nog aldrig gjort det, inte ens i tider när jag levt mer i litteraturen än i världen (eller levt i världen genom litteraturen). Det finns så många exempel på litterära skildringar som inte berör mig på samma sätt som jag inser att de skulle göra om de var hämtade från verkligheten. Det finns till exempel en passage i Lagerkvists *Själarnas maskerad* där Halvdan har bjudit hem Arna, den kvinna han älskar, en kväll. Halvdan gör närmanden som Arna avvisar och det slutar med att Halvdan mer eller mindre våldtar Arna. Detta låter hemskt och hade förstås varit det om det hänt, men för mig känns det inte naturligt att göra moraliska bedömningar av passagen. Jag har svårt att läsa det som något moraliskt verkligt. Jag har påverkats av boken, men återigen inte för att den framstått som moraliskt konkret utan för att dess stämningar har varit så starka. Det är stämningarna som är verkliga för mig. Jag läser den kanske så som Lagerkvist själv anvisar i sitt i och för sig ganska mångtydiga förord: som en historia från en värld som inte riktigt är som vår värld, utan som är renare och fullkomligare. I den faktiska världen skulle det som Halvdan utsatte Arna vara ett skolexempel på ett så kallat ”date rape”, eller i alla fall ett försök till ett sådant, men så ser jag inte på det i berättelsen. Eller det faller sig inte lika naturligt för mig att göra det som om jag betraktat realia. Och jag kan bara inte tro att den starka inlevelse som jag känt i den här berättelsen har ökat eller

minskat min förmåga att leva mig in i hur det är för en kvinna att bli utsatt för våldtäkt.

Vad detta sen beror på kan man ha olika teorier om. Kendall Walton (1978, 2008), liksom Gregory Currie (1990), menar att det fiktiva inte ger upphov till äkta känslor utan just till fiktiva sådana. Vi kan bli upprörda och skrämda av fiktionen men inte genuint, vilket bland annat bevisas av att dessa känslor kan vara positiva när de har fiktiva objekt men negativa när de har objekt som vi bedömer som verkliga. Detta kan förklara att en människa kan bli omskakad av en fiktiv våldtäkt, utan att det går över i en genuint moralisk upprördhet. Och det kan förklara att vi kan se estetiskt på det som vi är på det klara med kan beskrivas som en våldtäkt.

Jag tar mig återigen friheten att spekulera, men jag utgår alltså från att olika läsare har olika läsarter och att det som för vissa framstår som moraliskt konkret för andra mer är ett estetiskt objekt. Jag kan mycket väl tänka mig att den som blivit utsatt för en våldtäkt läser passagen i Lagerkvists bok med helt andra ögon än den som inte blivit det och som heller inte har varit i närheten av situationen, på samma sätt som den som varit med om svek i ett förhållande, vare sig det är i rollen som svikare eller sviken, men förmodligen allra mest i det senare fallet, förmodligen läser litterära otrohetsskildringar på ett sätt som den som varit förskonad från det kanske inte gör. För vissa läsare är det alltså svårare att estetisera en våldtäkt eller att enbart läsa den som litteratur, för vissa andra gäller detta snarare för otrohetsskildringar och för ytterligare en annan grupp gäller detta för rena våldskildringar. Jag kan läsa om Halvdans våldtäktsförsök på Arna som något moraliskt fiktivt men stämningsmässigt reellt, men jag har svårare att ta del av och se på skildringar av annat våld på samma estetiserande sätt. Så ser åtminstone en liten bit av min rågång mellan det moraliskt konkreta och fiktiva i litteraturen ut.[47]

**”Vi har kapitulert, men det tar ikke fra mig lysten til å leve”**

En moraliskt konkret skildring av våldtäkt är för mig däremot boken *En kvinna i Berlin* som består av en anonym kvinnas, antar man, dagboksanteckningar om sina upplevelser av den ryska arméns intåg i Berlin från den 20:e april till den 22:a juni. Boken gavs ut i ett flertal länder under 1950-talet och beskriver hur en kvinna i 35-årsåldern för att undgå våldtäkter men också för att skaffa mat tar ryska officerare som ”älskare” och beskyddare. Boken är stark och mycket bra skriven och jag tror att jag till viss del tar den på allvar inte bara för att den enligt de flesta bedömare är autentisk[48] (den låg bland annat till grund för Antony

[47] Det här kan jag också kvalificera, eftersom jag trots allt har lättare att inta en estetiserande hållning till våld i litteraturen än i filmen, det vill säga ”estetiserande” inte i den enkla bemärkelsen att jag ser det som något vackert utan snarare att jag ser det som en del av det litterära verket. Kanske är detta också en punkt där vi av olika anledningar skiljer oss åt som konsumenter av det fiktiva – vi drabbas möjligen olika hårt av olika medier. På vissa av oss gör filmen större intryck än litteraturen och kan därför också förmedla en starkare känsla av det moraliskt konkreta och i förlängningen också engagera vår medkänsla.

[48] Denna, liksom så många andra frågor jag tar upp, har jag diskuterat med Cathrine Felix, som ställer sig mer skeptisk till att boken skulle vara autentisk.

Beevors *Berlin – Slutstriden 1945*) men också för att den inte enbart skildrar de psykiska skador krigsvåldtäkterna ger upphov till – för det gör den också – men för att den som skriver dagboken genom sina reflexioner hela tiden håller en distans till eländet. Bland annat finns denna passage om hur hon ska själv ska uppfatta sitt agerande:

Jeg kan ikke påstå att majoren voldtar meg. Jeg tror ett kaldt ord fra min side hade vært nok, så ville han gå sin vei og aldri komme tillbaka. Jeg står frivillig til tjenste. Gjør jeg det av sympati eller kjærlekstrang? Gud for by! ... Gjør jeg det for flesk, smør, sukker, stearinlys, hermetisk kjøtt? Til en viss grad, ja --- Nå har jeg ennå ikke besvart spørsmålet om hvorvidt jeg må kalle mig en hore, ettersom jeg faktisk lever av kroppen min og selger den for mat. Mens jeg skriver detta, spør jeg mig hvor denne moralismen kommer fra, hvorfor jeg later som om horeyrket er langt under min verdighet. Det er tross alt et gammelt, ærverdig yrke som praktiseres selv i de fineste kretser (2005, s. 125–126).[49]

Dagboken gör också intryck för att den komplicerar bilden av förövare och offer. Vad den beskriver är ett offer som inte är passivt och en förövare som inte är krävande och som i första hand inte (åtminstone inte i detta speciella fall) är ute efter det sexuella utan snarare efter kvinnlig medkänsla – ”Og det kan jeg gerne gi ham, med glede”.

När boken kom ut i Tyskland i slutet av 50-talet fördömdes den för att den smutskastade den tyska kvinnan och utmålade henne som ärelös. Den skildrade Berlinkvinnorna som sexuella kollaboratörer och tog också alltför lätt på det som de kvinnor utsattes för som inte valde samma strategi som dagboksförfattaren. I en av passagerna från det källarutrymme där tyska kvinnor och (mest äldre) män gömt sig undan bomber och våldtäkter kommenteras en av kvinnorna som är 24 år, lesbisk och klär sig som en man, och som därför har klarat sig undan ryssarna:

Pauli slår vitser om jenta, hun kunne trengt en grundlig omskolering, syns han. Han hevder at det nærmest ville ha vært for en god gjerning å regne å sende mannfolkene til henne, for eksempel staute Petka med tømmerhoggerhendene. Vi begynner å ta alle disse voldtektene med en viss humor. Galgenhumor. Grunn til det har vi ofte nok. I formiddag ble også kvinnen med det væskende eksement på kinnet voldtatt, stick i strid med mine spådommer. To soldater slo klørna i henne da hon var på vei opp trappen til noen naboer, og dro henne med seg inn i en av de tomme leilighetene. Der ble hun voldtatt to ganger, eller snarare én och en halv, som hun så gåtefullt uttryckte det. Hun fortalte at en av soldatene hade pekt på såret og spurt: ”Syfilis?” Og jammen hade den dumme gåsa greid å riste på hodet or rope nei (2005, s. 130).

Jag tror alltså att vi har olika förmåga att leva oss in i skönlitteratur som något verkligt och att detta gör det problematiskt att driva tesen om ett moralfilosofiskt behov av skönlitteraturen och romanerna. Det hade varit annorlunda om vi alla hade upplevt litteraturen på samma sätt. Men vi gör inte det. Vi har olika läsarter, vad det nu kan bero på, och jag har också erfarenhet av att sättet att läsa skönlitteratur förändrar sig genom en människas liv. Många överger det

[49] Jag har inte fått tag på boken på svenska och tar det som en ursäkt för att hålla fast vid norskans uttrycksfulla bokmål. Se bara hur man skriver i bokens baksidestext: ”Ingen som leser denne boka, vil noensinne glemme den”.

skönlitterära med åren till förmån för det dokumentära och skulle förmodligen tänka som jag inför den citerade passagen – nämligen att den inte haft ett speciellt stort livsfilosofiskt värde för oss om vi känt till att det var en fiktiv berättelse, till exempel skriven av en manlig romanförfattare i dag utan egna erfarenheter av eller större kunskaper om vare sig krig eller sexuellt våld.

Detta är en erfarenhet som samtidigt förvånar mig, eftersom jag i ett avseende ju mer upplevelser som livet ger mig ser mer av mitt eget liv i en skönlitterär text. Jag hade inte samma förmåga att ladda en skildring av hur en förälder mister ett barn eller hur en mor tar farväl av sin son som är på väg till fronten när jag själv började läsa i 17-årsåldern. Den förmågan har jag fått med åren. Jag har säkert också förlorat vissa sådana förmågor eftersom jag har kommit längre från vissa andra erfarenheter, till exempel erfarenheten av hur det är att vara tonåring och göra uppror mot sina föräldrar (genom att bland annat gå med i vänsterextrema rörelser) eller att dyrka en kvinna som ett gudomligt väsen eller att längta efter att efter att slippa bo i ett litet industrisamhälle. Den typen av skildringar har jag möjligen svårare att förstå (även om jag inte hoppas det) för att det ligger längre bort för mig, men överlag gissar jag att jag vunnit fler förmågor än jag förlorat. Jag kan förstå en skildring av mycket djup ömsesidig kärlek på ett annat sätt än när läsandet var nytt. Jag förstår skildringar av att vara den som sviker, vara den som själv blir sviken, vara den som lever i en familj, vara den som lever ensam, lever i staden, lever på landet, vara utan professionell position och att ha en viss sådan, vara ung, halvgammal och medelålders, och så vidare. Jag närmar mig sådana skildringar med förståelse och detta kan göra dem både starkare och svagare och mer eller mindre drabbande – det är inte det som är skillnaden, utan just förståelsen eller åtminstone upplevelsen av det skildrade som något känt och bekant och därför på ett sätt mer rikt på innehåll. Och det är detta som är det paradoxala – denna större förståelse gör mig inte mer attraherad av litteraturen och får mig inte att se den som mindre fiktiv. Jag kan förstå mer av skildringen av Halvdan och Arna utan att ta den på större allvar.

När det däremot gäller det dokumentära och biografiska så följs dessa utvecklingslinjer åt – det att jag tycker mig förstå, gör att det kommer närmre mig och gör mig mer benägen att ta det till mig. Jag tror att jag på allvar upptäckte det för ett tiotal år sedan när jag läste om Carl Olov Sommars biografi över Gunnar Ekelöf. När jag tidigare läst den hade jag upplevt ett slags mental transport på det sättet att jag kände mig som Ekelöf. Att läsa om Ekelöf förvandlade mig själv på något sätt, åtminstone för ett tag. Men vad jag alltså var med om för tio år sedan eller om det kanske var femton eller tjugo var att transporten plötsligt gick i andra riktningen: jag såg mig själv i Ekelöf. Han var som jag. När jag tidigare läst biografier hade de försett mig med inspiration, såsom som Tideströms biografi om Edith Södergran försett mig med inspiration och liksom påverkat mitt sätt att se på världen och hur man ska leva sitt liv.[50] Nu var det i stället som om jag läste om mig själv, vilket jag utgår från var ett resultat av

[50] Södergran var dessutom en stark inspirationskälla även för Ekelöf. Det finns en fantastisk skildring av hur

att boken beskrev förhållanden som hade vissa likheter med mina egna. Jag jämför mig inte med Ekelöf – men han skrev, han kämpade för att skapa, han satt ensam i stugor på landet, han älskade naturen och fick ett barn som han älskade, när han var trött på att skriva kände han det som jag när jag är trött på att skriva och när han trivdes med skrivandet kände han det som jag. Så upplever jag det åtminstone.

Jag kan inte beskriva det på annat sätt än att jag plötsligt kunde uppleva en verklighetskänsla i läsandet, en känsla som gör att det jag läser om blir en del av min värld. Jag förstår det fiktiva utan att alltså införliva det i min verklighet. Det kan fortfarande ladda världen och ge mig stark inspiration men det blir inte som det biografiska och dokumentära en del av min verklighet.

Detta kan jag uppleva som paradoxalt. En annan underlig sak är att när det gäller det biografiska blir det otypiska och fragmentariska en *hjälp* för min inlevelseförmåga medan samma sak i fiktionen fungerar *försvårande* för min inlevelse. Detta gäller inte minst för dagboksanteckningarna från Berlin: det att jag blir osäker på hur representativa kvinnans upplevelser var och hur typiskt hennes sätt att hantera situationen var, gör det på något sätt bara mer verkligt för mig. I verkligheten är alltså det otypiska och avvikande mer verkligt än det representativa och generaliserbara. I fiktionen är det tvärtom: där skapar det osannolika och avvikande snarare en overklighetskänsla. En osannolik händelse i fiktionen blir också osann, medan en osannolik händelse i verkligheten snarare blir mer sann i kraft av att den är osannolik. Att uppleva sig möta det osannolika i verkligheten ökar vår (eller åtminstone min) livskänsla medan samma sak i fiktionen minskar vår känsla av att det är just så som livet är. Verkligheten kan alltså tillåta sig att vara mer osannolik och förbluffande än fiktionen. I ett otypiskt fragment av verkligheten finns världen och livet i all dess förunderlighet, mångfald och motsägelsefullhet. Något sådant upplever jag när jag läser *En kvinna från Berlin*. För mig är det alltså avgörande att detta verkligen är Marta Hillers egna dagboksanteckningar.

Någon kan förstås slås av att de citat ur boken som jag lyfter fram alla kan uppfattas som mer eller mindre förnedrande för kvinnan. Den tolkningen är i alla fall inte omöjlig och nästa fråga som ligger på lut är om inte den här berättelsen kan verka tröstande för en man, eftersom den just nyanserar bilden av offer och förövare. Alla passager gör inte det, till exempel inte följande glimt hämtade från rådhuset i Berlin där kvinnorna står tätt packade i väntan på att sändas ut i tvångsarbete av ryssarna:

> Den ene sa: ”Jeg brydde meg bara ikke om å leve mer. Jeg er meget trang nedentil, og mannen min pleide å være svært hensynsfull.” Så vidt jeg forsto hade hun forsøkt ta livet av seg etter å ha blitt voldtatt flere ganger. Men: ”Det kunne jo ikke jeg vite. Etterpå var det noen som forklarte meg at man må ha syre i magen for at det skal lykkes. Jeg kastet opp tablettene.” (2005, s. 183).

---

Ekelöf besökte Södergrans och hennes mors hem i Raivola 1938 (Södergran dog på midsommarafton 1923) på uppmaning och i sällskap med Elmer Diktonius som skrivit till Ekelöf: ”Visst bör du se Södergrans hem och mamma, medan gumman lever, och ho vet om hon gör det nästa sommar” (1989, s. 191).

Och boken innehåller många andra passager av liknande slag och där tragiken är mer naken än de passager jag hänvisat till tidigare. Men varför dröjer jag inte vid de passagerna, varför är det inte de som gör det djupaste intrycket på mig? Är det för att jag som man på det sättet har lättare för att stå ut med tanken på att höra till ett släkte för vilket krigsvåldtäkter verkar vara mer regel än undantag? Är det för att jag välkomnar en bild av krigsvåldtäkterna där en del av skulden tas bort från soldaterna och läggs över på deras offer?

Vem vet vilka dolda motiv man drivs av, men jag inbillar mig i alla fall att det är något annat som gör intryck på mig, bland annat att det förbluffande och påfallande hur otypiskt det än är på något sätt är mera laddat med verklighet än det typiska. Att bygga en verklighetsuppfattning på det otypiska är förstås riskabelt. Men det otypiska behöver inte vara omöjligt och inte ens osannolikt, och där ser jag en skillnad mellan det fiktiva och dokumentära – det fiktiva skildrar det möjliga i en tunnare bemärkelse än vad det dokumentära gör, det reellt möjliga finns för mig i det dokumentära.

Men det andra som gör intryck på mig är just det nyanserade i bilden av offer och förövare, inte för att det gör det lättare att bära den kollektiva skulden av historiska illdåd som män begått, utan snarare tvärtom. En skändlig handling som är helt igenom skändlig kan jag när jag sitter här i mitt arbetsrum inbilla mig att jag inte skulle vara i stånd till (”En någorlunda hygglig människa som jag skulle väl ändå inte kunna göra något så djävligt!”). Om jag sen tänker efter blir jag genast mindre säker, men när det i stället handlar om skändligheter av det mer kvalificerade slag som beskrivs i den här boken, ja då behöver jag inte ens tänka efter för att se mig själv i förövarens roll. Jag kan mycket väl tänka mig att jag hade gjort som majoren, jag håller det till och med mycket sannolikt. Jag har inget problem att se mig själv i rollen som den som ägnar sig åt sexuellt utnyttjande, eller rättare sagt så upplever jag det som mycket problematiskt att jag har så lätt för att göra det.

I allt detta har jag egentligen bara spekulerat eller alternativt utgått från mina egna upplevelser och de upplevelser som jag har förstått att människor i min närhet gjort. Om det stämmer att skönlitterärt läsande ökar vår inlevelseförmåga och medkänsla är det förstås olyckligt om man missar detta genom den typ av resonemang som jag fört. Jag tror på inlevelseförmågan, jag tror på värdet av medkänsla och ser på ömsinthet som en av de allra finaste mänskliga egenskaperna. Det vore verkligen synd att stänga en möjlig väg till utvecklandet av sådana drag i vår personlighet. Och återigen: försiktighet är också värdefullt, åtminstone om den är kalkylerad. Men även om vi bestämmer oss för att vara aldrig så försiktiga, ger det ingen klar vägledning för hur vi ska förhålla oss till litteraturen så länge som det också finns risker med den, till exempel i form av avtrubbning och förfalskad människosyn, vilket vi har diskuterat. Det är alltså inte så att vi har allt att vinna på att rekommendera litteraturen som en skola för empatin och inget att förlora, även om den inte skulle fungera lika bra som vi önskar. En dålig skola kan vara sämre för medkänslan än ingen skola alls.

**Polyfoni**

Om man ska dra några slutsatser diskussionen så långt om litteraturens roll i vårt filosoferande om och hanterande av moralen, föreslår jag att de blir försiktigt skeptiska: det är högst oklart om litteraturen är någon större hjälp vare sig i vårt filosoferande över eller utövande av moralen. Det skulle rentav kunna vara tvärtom.

Men om vi då återigen lämnar det rent praktiska utövandet av moralen åt sidan och koncentrerar oss på moralfilosofin, finns det en sak som gör att jag känner mig obekväm med den slutsatsen trots allt, och det är att den på något sätt tycks utgå från en uppfattning om den filosofiska metoden och hur man ska filosofera om moralen och det mellanmänskliga. Vissa av de invändningar vi sett på är visserligen mer praktiska än metodologiska, som att referenser till litterära källor tycks förutsätta en bakgrundsbildning man inte längre *kan* förutsätta, åtminstone inte om man vill att ens filosoferande ska vara tillgängligt även ner på grundnivå och förmodligen inte heller om man vill göra sig förstådd bland sina kollegor på forskarutbildningen. Lika lite som man kan utgå från att människor i ens omgivning känner till historien om änkans skärv[51], lika lite kan man utgå från att de känner till historien i Ibsens pjäs ”Ett dockhem”. Och man kan heller inte kräva att man parallelläser de skönlitterära verk man refererar till i sin helhet – för då får vi just en opraktisk eller ohanterlig metod och en metod som förmodligen kommer att stänga människor ute, även om syftet är det motsatta. Numera kan man lätt få en kortversion av de flesta någorlunda välkända litterära verken på nätet, men om metoden bygger på det eller på de referenser av verket man gör i sitt filosoferande, ja då har jag svårt att se varför skönlitteraturen skulle vara så värdefull för moralfilosofin, annat än möjligen som en hjälp för den som skriver moralfilosofi och som har svårt att själv hitta på exempel eller att hitta exempel från verkligheten.

Men som sagt, det där är åtminstone lika mycket praktiska problem som metodologiska. Om vi koncentrerar oss på det metodologiska däremot tycks en skepsis, även om den är aldrig så mild, förutsätta att vi har en uppfattning om hur moralfilosofi ska bedrivas. Vi kan förstås förkasta andras förslag utan att ha några egna, men det är ändå lite fegt eller bekvämt att inte tvinga sig själv att ta ställning till om ett förslag till en metod är dåligt för att det finns ett bättre eller för att det kanske inte finns någon fungerande metod alls. Jag har antytt att det finns vissa drag i den aristoteliska moralteori Nussbaum utgår från och som jag sympatiserar med, men att det inte heller med den utgångspunkten finns en given plats för litteraturen i moralfilosofin. Fast jag vill självklart att kritiken av skönlitteraturen i moralfilosofin ska räcka längre än så – problemet är inte i första hand att Nussbaum möter de problem som vi diskuterat, utan att var och en gör det som försöker bedriva moralfilosofi på ett någorlunda

[51] Så vacker den liknelsen är: ”Jesus satte sig mitt emot offerkistan och såg hur folket lade pengar i den. Många rika gav mycket. Där kom också en fattig änka och lade ner två små kopparmynt, några ören. Då kallade han till sig sina lärjungar och sade till dem: ”Amen säger jag er: Denna fattiga änka lade dit mer än alla de andra som lade något i offerkistan. Ty alla gav de av sitt överflöd, men hon gav av sin fattigdom” (Mark 12: 41–44).

systematiskt sätt.

Man kan förstås förkasta utgångspunkten att det handlar om att försöka vara systematisk när man tar sig an Sokrates fråga om hur man ska leva sitt liv, men det är svårt att förstå hur man ska filosofera på ett konstruktivt sätt utan att ha ett tillvägagångssätt eller system. Tillvägagångssättet kan vara att försöka hitta ett tillvägagångssätt och att vara en metodologisk sökare. Metoden kan vara att syna metoder och att förkasta dem, men faktum kvarstår att man med den metoden kan fullgöra på sin höjd halva den sokratiska uppgiften. Slutstationen för mitt tänkande kan aldrig bli mer än att jag tror mig veta hur man inte ska närma sig frågan om hur man ska leva sitt liv. Det kan rimligen inte vara det jag strävar efter om jag tror på den sokratiska frågan – att veta hur man inte ska reflektera över livet är inte det samma som att veta hur man ska reflektera över livet. Att förkasta metoder kan möjligen göra en mer sokratisk i den bemärkelsen att man i likhet med Sokrates skaffar sig allt bättre vetande om hur lite man (och andra) vet om livet och de existentiella frågorna. Men även om Sokrates mer eller mindre stoltserade med sin okunskap, kunde han bara göra det mot bakgrund av att han visste sig var ensam om insikten om den och inte för att han kommit dit han egentligen ville komma och dit han menade att människan måste sträva. Det var alltså inte med vad han *uppnådde* som Sokrates ville föregå med gott exempel utan med vad han *strävade efter*. Han strävade efter att besvara hela den sokratiska frågan med ett positivt svar på hur man ska leva sitt liv och inte halva frågan med en insikt om hur man inte ska gå tillväga när man besvarar frågan – alldeles oberoende av hur hög nivå denna negativa insikt än låg på.

Motsatsen till att förkasta de olika metodologiska förslagen man möter och samtidigt också förkasta metodlösheten är att försöka hitta en metodologisk medelväg. Det är vad Nora Hämäläinen säger sig ha gjort i boken *A Literary Turn*, det vill säga en medelväg mellan å ena sidan det metodologiska läger som förespråkar en ”allians” mellan den teoretiserande moralfilosofin och litteraturen och å andra sidan det som är motståndare till en sådan allians. Uttrycket ”allians” är Nussbaums liksom positionen och står alltså för tanken att moralfilosofin behöver litteraturen, på samma sätt som litteraturen behöver moralfilosofin, för att göra full rättvisa åt moralen (2009, s. 264). I ”motståndarlägret” finns de filosofer som intar en mer kritisk hållning till möjligheten att närma sig moralen med teorier och som i stället ser litteraturen som det mer adekvata sättet. Hämäläinen menar att man kan beskriva anhängarna av de respektive ståndpunkterna som ”teoretikerna” och ”antiteoretikerna” och i den så kallade ”inkluderande ansatsen” försöker Hämäläinen ta tillvara insikterna från båda dessa läger:

> The core of the suggestion is that moral philosophy must endure plural genres, conceptual non-commensurabilities, gaps, holes and parallel systems of thoughts to be a fruitful context for moral thinking (2009, s. 284).

Hämäläinen beskriver också sin ansats som ”polyfon”. Hon vill bereda en väg för en de

många rösternas moralfilosof där de olika rösterna representerar olika sätt att bedriva moralfilosofi på. Polyfonin kan vara både *extern* och *intern*. Diskussionen kan vara mångröstad för att varje individ kommer till den med sin röst. Men den kan också vara mångröstad i kvadrat så att säga för att individerna själva är polyfona. Men att moralfilosofin bör ses som en diskussion och åsiktsutbyte finns det ingen tvekan om:

> Moral philosophy emerges as a kind of conversation: a network of formulations and positions that are intermingled to yield a range of preliminary insights. The role and content of a specific philosophical work is only partly determined by what is in the work, and equally by its discursive positioning in the magnetic field of philosophical conversations (2009, s. 289).

Här kan jag uppleva att Hämäläinen själv talar med om inte kluven tunga så med bilder som drar åt lite olika håll. Om det polyfona är idealet ska man kanske inte göra något nummer av detta, men det tycks ändå som om hennes ideal å ena sidan förutsätter något slags interaktion eller, som Hämäläinen skriver, konversation mellan de olika rösterna. Här får man intrycket att nätverket på något sätt formerar sig i förhållande till denna interaktion och konversation. Delarna eller rösterna konstituerar sig aktivt som en helhet genom att vända sig till och tala till varandra. Detta kan vi kalla ”diskussionstolkningen” av det polyfona idealet.

Men man kan å andra sidan tänka sig att helheten inte alls formerar sig aktivt utan består av just bara ett kompilat eller en summa av delar som varken interagerar eller fogas samman. Det här är den polyfoni som råder så snart vi låter mer än en röst göra sig hörd och där den enda interaktionen rösterna emellan mycket väl kan handla om en strävan att överrösta varandra. Här konstitueras helheten rent passivt av att olika röster finns och hörs oberoende av varandra. I brist på bättre kan vi kalla det för ”kompilattolkningen” av det polyfona idealet.

Problemet är att jag har svårt att se på vilka väsentliga punkter som diskussionstolkningen skiljer sig från Nussbaums förslag. Visst stämmer det att Nussbaum har en teoretisk utgångspunkt och att den ligger mycket nära Aristoteles syn på etiken. Men denna syn i sin tur har ju stora likheter med den som framträder i diskussionstolkningen. Nussbaum efterlyser litteraturen i moralfilosofin just för att den ger dessa olika perspektiv som alla på något sätt är lika värdefulla i kraft av att de är inkommensurabla. Och vad är det att lära sig av en diskussion eller konversation om det inte just är att uppnå ett slags visdom som lyssnare, som inte låter sig formuleras och förenklas i generella regler och föreskrifter? Den konversation Hämäläinen tror på verkar vara av samma slags som den Nussbaum tror på och som gör att hon vänder sig till litteraturen, just för att litteraturen är ”open-ended” (1999, s. 47) – öppen, förutsättningslös och obestämd snarare än konkluderande. Det man fastslår det fastslår man på ett försiktigt sätt, och preliminärt eftersom det alltid kan visa sig att man inte sett hela bilden och lyssnat på alla röster, och aldrig mer än på ett ungefär. De insikter som finns att hämta är approximativa, aldrig precisa. Och detta menar jag liknar den bild man får av diskussionstolkningen. De många rösterna i en diskussion fyller samma funktion i diskussionstolkningen som de många erfarenheterna i den aristoteliska etiken.

Den bild man får av moralfilosofin i kompilattolkningen är tycker jag något annorlunda. Den handlar inte direkt om att dra några (preliminära) slutsatser eller att vänta på att rösterna i diskussionen anpassat sig till varandra, utan snarare om att se de olika rösterna som komplementära eller sidoordnade i den stora och mycket tillåtande sanningen om moralen, alldeles oberoende av hur motsägelsefulla (externt men möjligen också internt) de är. Det kanske är att hårdra liknelsen, men i kompilattolkningen fungerar sanningen om moralen ungefär som sanningen om ljuset fungerar enligt Bohrs komplementaritetsprincip: ljuset är både en partikel och en vågrörelse, även om de båda beskrivningarna utesluter varandra. Sanningen i kompilattolkningen är en ansamling av olika motstridiga röster medan sanningen i diskussionstolkningen är frukten av interaktionen mellan dessa röster. För att förenkla bilden ytterligare: i kompilattolkningen *konstitueras* sanningen (eller ”sanningen”) om moralen av de olika synsätten på den medan den i diskussionstolkningen är en *följd* av dessa synsätt.

Hur det än förhåller sig med den saken, tänker jag mig att man kan summera Hämäläinens (och ursprungligen Nussbaums) beskrivning av gränslandet mellan litteraturen och moralfilosofin, men också något justera de olika metodologiska positionerna i den på ungefär följande sätt:

(1) ”Moralfilosofin bör hålla sig borta från litteraturen”. Enligt denna position finns det en inbyggd motsättning mellan moralfilosofins krav på och sökande efter universella och opersonliga principer och litteraturen, en motsättning som gör litteraturen mer eller mindre moralfilosofiskt oanvändbar.[52]

(2) ”Moralfilosofin bör vara försiktig i sitt användande av litteraturen”. Detta är ungefär den position jag intagit i diskussionen. Av de skäl jag har försökt lägga fram finns det problem, både praktiska och metodologiska, med föreningen mellan moralfilosofi och litteratur. Jag menar att det finns en förmodan eller ett antagande om åtminstone två mål i moralfilosofin: *tydlighet* och *realism*. Att inte veta om man ska uppfatta en skönlitterär text som ironisk eller allvarligt menad är en nackdel ur filosofisk synpunkt av samma anledning som det är en nackdel att inte veta om ett filosofiskt argument är allvarligt menat eller ej. Den osäkerhet som kan vara en litterär fördel är åtminstone inte en lika stor fördel i moralfilosofin. Nietzsches överdrifter har ett underhållningsvärde och ett estetiskt värde och jag utesluter inte att hans texter har ett stort moralfilosofiskt värde dessutom, men bristen på tydlighet och rakhet som bland annat uppstår av den frejdiga motsägelsefullheten, gör honom filosofiskt svår. Och jag skulle säga att det inte är ett filosofiskt ideal att vara svår. Idealet är i stället att vara så hjälpsam man bara kan vara, att försöka att göra sig förstådd så mycket man kan, att vara närvarande i sin text som kommunikatör, ledsagare och guide, kort sagt som någon som den som läser vet var hon har. Så ungefär ska man uppfatta idealet och tydlighet.

Idealet om realism är att verkligheten i moralfilosofin allt annat lika är att föredra framför

[52] Om jag förstår saken rätt så är det i första hand den här positionen som Helen Andersson argumenterar mot i sin bok *Det etiska projektet och det estetiska* 1998.

fiktionen. Om jag vill filosofera över för- och nackdelarna med aktiv dödshjälp så är det mer värdefullt att se en dokumentär om en ALS-sjuk mans sista dagar och stilla insomnande i närvaro av sina nära än att läsa en skönlitterär beskrivning av ungefär det samma. Visst kan det dokumentära vilseleda. Men en enkel och ofrånkomlig skillnad mellan den och fiktionen kvarstår ändå: den kan lära mig något om hur det faktiskt kan gå till att dö kontrollerat medan fiktionen lär mig hur det skulle kunna gå till. Det sista är inte oviktigt men heller inte lika viktigt som det första. Vidare, om jag vill filosofera över prostitutionens etik så har det dokument som jag fick mig tillsänt från en före detta men anonym student om hennes liv som prostituerad i Köpenhamn ett större värde för mig än en roman om prostitution. Uppgifterna att Nelly Arcans bok ”Whore” är självbiografisk ger den ett större värde även om de också gör den mera tragisk, och så vidare. Att en förmodan just bara är en förmodan, det vill säga något som vi utgår från och strävar efter, och inte något kategoriskt och absolut, är just det som gör den andra positionen mindre kritisk till litteraturen än den första.

(3) ”Moralfilosofin bör använda sig av litteraturen”. Detta är den position som Hämäläinen kallar för *alliansen* och tillskriver Nussbaum: Moralfilosofin och litteraturen behöver varandra för att kunna analysera moralen och ge en korrekt bild av den.

(4) ”Moralfilosofins såväl som litteraturen behövs för att ge en bild av moralen”, vilket är Hämäläinens egen position och beskrivs av henne som en ansats som *inkluderar* såväl (3) som:

(5) ”Moralfilosofin är underlägsen litteraturen som ett sätt att närma sig den mänskliga moralen”. Här är man alltså *kritisk* mot den traditionella moralfilosofins försök att bygga teorier över ett förhållningssätt som oundvikligen både förvrängs och förenklas i teorierna. Litteraturen kan däremot närma sig livet på livets egna villkor, som något öppet och förutsättningslöst och rikt.

Jag har alltså vissa frågetecken inför skillnaden mellan (3) och (4). I en som jag uppfattar det mer eller mindre sammanfattande beskrivning av sin position skriver Hämäläinen:

> The dominant gesture of the literary turn is one of opening up, broadening the range of intellectual possibilities, effacing borderlines between philosophy proper and other intellectual pursuits. In practice this means – as I have argued – accepting uncertainty, accepting tensions and accepting that a science of morals is a lost ideal (2009, s. 291).

Om det är detta som positionen i slutänden kokar ner till skulle jag säga att det är mer eller mindre just vad både Aristoteles och Nussbaum karakteriserar moralen med: det finns inget sådant som en precis, exakt och bestämd sanning i moralen. Vetenskap är vetenskap, matematik är matematik och moral är moral. Man kan säga att Aristoteles tillämpade fall-till-fall-principen inte bara inom sin etik utan också i sin syn på vad det är att använda det mänskliga förnuftet generellt. Kunskapskraven måste avpassas till kunskapens objekt: den exakthet du kan avkräva en geometrisk undersökning eller en matematisk kalkyl kan du inte avkräva vare sig ditt abstrakta eller konkreta filosoferande över moralen. Just därför nöjer sig

Nussbaum med det ungefärliga i moralfrågorna och jag vågar säga att detta både för henne och Aristoteles betyder att man bereder rum för både osäkerhet och inre spänningar. Detta är väl utmärkande för all kunskap som baserar sig på erfarenhet, att den inte är helt säker och att det kan bero på att den drar åt olika håll.

Under alla omständigheter skulle jag säga att Hämäläinens position ligger närmre alliansen än kritikerna.

**Moraliska kategoriseringar**

Hur tänker vi egentligen tänker i moralfrågor och på moralbegrepp – hur gör vi våra moraliska kategoriseringar och hur tänker vi när vi tänker moraliskt? Hur lagrar den mänskliga hjärnan information om vad som är moraliskt värdefullt? Vad är det hos Nelson Mandela som gör att vi (åtminstone många av oss) betraktar honom en bra människa och vad är det hos Khaddafi som gör att vi (eller många av oss) betraktar honom som mindre bra. Nussbaum menar att litteraturen behövs i moralfilosofin för att den gör rättvisa åt den rimligaste moralsynen. Man kan också mena att litteraturen bör beredas plats i vårt filosoferande över moralen eftersom den har drag som stämmer bättre med den mänskliga moralkognitionen än vad traditionellt filosofiska undersökningar gör.

Stephen Stich har hävdat att man kan urskilja åtminstone tre konkurrerande modeller för moraliskt tänkande (och allmän begreppsbildning):

(1) I vad vi kan kalla för *standardmodellen* eller *teorimodellen*,[53] bygger våra moraliska kategoriseringar på att vi begreppsliggör på ett traditionellt filosofiskt sätt i termer av individuellt nödvändiga och sammantaget tillräckliga villkor. Mandela har en uppsättning egenskaper som skiljer ut honom från Khaddafi och som gör honom till en bra person och som det är den filosofiska uppgiften att lista. Det finns något hos Mandela som vi ser utan att nödvändigtvis kunna formulera det för oss. Filosofins uppgift enligt Platon är att definiera dessa moraliska kategorier. Vi kan förklara för oss själva varför vi ser Mandela som rättrådig genom att upptäcka vilken uppsättning egenskaper som *gör* en människa rättfärdig och som hon *måste* ha för att vara rättfärdig. Denna modell har sen moralfilosofer genom historien och fram till i dag tagit som ett mönster för filosoferandet över moralen och dess centrala begrepp som rätt, fel, ansvar och rättvisa, och så vidare. Och ett grundantagande tycks alltså vara att vi har om än inte en medfödd kunskap om dessa kategorier så åtminstone en tyst sådan och att vi kan locka fram den ur tystnaden genom att på ett traditionellt platonskt sätt utsätta oss för tankeexperiment där vi konfronterar olika definitionsförslag med faktiska och hypotetiska fall.[54]

---

[53] Jämför Johan Brännmark som i sin utmärkta artikel ”Litteraturen som en guide till godhet” kallar denna modell för ”teori-teorin” (2011, s. 13). De andra modellerna, och som jag kommer till, kallar han ”prototyp-teorin” respektive ”exemplar-teorin”.

[54] Detta är en punkt där Platon blir något motsägelsefull. Han menar att konsten är problematisk för att den befinner sig på ett så långt avstånd från den yttersta verkligheten när den producerar bilder av något som i sin tur är bilder. Samtidigt bygger hans egen framställningskonst på ideliga bilder och liknelser, den ena mer fantastisk

Vi har tidigare diskuterat standardmodellen och vissa av dess alternativ, men det speciella med Stichs utgångspunkt är att han stödjer sin kritik av standardmodellen med empiri, och vad jag förstår var hans artikel en av de första som gjorde kopplingen mellan experimentell kognitionsvetenskap och moralfilosofi. Det har visat sig i studier, alltsedan man började forska på begreppsbildning på 1970-talet, att det helt enkelt inte är så här vi tänker när vi kategoriserar världen, eller åtminstone att det sätt som vi tänker på inte är helt lätt att hantera med hjälp av standardmodellen. Bland annat pekar Stich på att vi graderar de instanser som faller under ett begrepp i förhållande till hur pass typiska eller representativa de är för begreppet. Ett äpple är en mer typisk frukt än en citron är och ju mer typisk eller representativ en instans eller ett exempel på ett begrepp är, desto lättare har vi för att placera det under begreppet.[55] Om vi sorterar världen med hjälp av nödvändiga och tillräckliga villkor så är inte detta helt enkelt att förklara, menar Stich.

Jag tror inte att det är omöjligt att förklara fenomenet att vi upplever vissa instanser av ett begrepp som mer typiska eller representativa även i standardmodellen, till exempel genom att erkänna att de egenskaper som listas som tillräckliga och nödvändiga kan vara graderbara och även vaga. Man kan tänka sig att *ätbarhet* är en nödvändig egenskap hos en frukt. Tveklöst kan man äta en citron, men man äter inte citronen rakt av utan använder den mer som smaksättare. Själva fenomenet i sig kan alltså förklaras.

Problemet uppkommer när man ska förklara det konkreta uttryck som fenomenet tar sig i experimenten. Ett äpple upplevs alltså som mer typiskt än en citron, men en citron i sin tur upplevs som mer typisk än en kokosnöt, som i sin tur upplevs som mer typisk än en oliv, och så vidare. Problemet med standardmodellen handlar med andra ord snarare om att påvisa en egenskap som alla de typiska exemplen på frukter har gemensamt, alldeles oberoende av om

---

än den andra. Grottliknelsen känner vi alla till. Men den är inget annat än en bild av förhållandet mellan efterbildningarna i sinnevärlden och de former som de är efterbildningar av. Att vara en efterbildning av en efterbildning är alltså en del av grottliknelsens uppgift. Och när han vidare ska ge stöd åt Glaukons tanke (eller tankeförslag) om att ingen är rättrådig frivilligt utan bara under tvång så använder han sig av den vackra legenden om herden Gyges, som när han var ute och vallade sina får fann ett lik i en djup klyfta – ” ... och det enda som fanns på det liket var en guldring på fingret. Den ringen vred han av och tog, och sedan gick han ut” (*Staten*, 2003, s. 72). Ringen hade en infattning och när Gyges skulle avrapportera till kungen hade han satt på sig ringen. Han råkade vrida på ringen så att infattningen kom inåt och upptäckte då att han blivit osynlig, eftersom de andra började tala om honom som om han inte var där: ”Han blev förbluffad, rörde ringen på nytt, vände infattningen utåt och blev synlig igen --- Efter den upptäckten  såg han genast till att han blev en av rapportörerna till kungen. Väl där förförde han drottningen, intrigerade tillsammans med henne mot kungen, mördade honom och grep makten” (s. 72–3). Det gick alltså undan för Gyges så snart han inte upplevde sig vara bunden av moralen. Tanken är att denna historia ska skänka trovärdighet åt idén att vi avhåller oss från det orätta bara för att vi inte tror oss kunna smyga med det. Historien är vacker, men problemet kvarstår: varför stödjer Platon en tes (som han visserligen inte själv omfattar) med en historia som han rimligtvis inser vara påhittad när han samtidigt menar att det fiktiva ligger så långt från sanningen? Varför skulle historien om Gyges säga något om hur djupt moralen sitter hos en faktiskt existerande människa? Filosofiskt borde det vara problematiskt, men jag kan möjligen tänka mig att Platon har pedagogiska skäl. Han anknyter till en historia som är spektakulär och därför minns man också hans poäng. Dessutom vet vi väl inte säkert hur pass populärvetenskapliga hans skrifter var tänkta att vara. Fullfjädrade filosofer behövde kanske inte de här bilderna, men kanske alla andra, inklusive de som var nybörjare i Platons akademi.

[55] Se till exempel Malt & Smith 1984 xxx.

man tillåter den vara graderbar.

Empirin, eller åtminstone en viss del av den, pekar alltså snarare på att vi kategoriserar utifrån familjelikhet mellan de olika instanserna och att Nussbaum har stöd för sin idé om klusterbegrepp, som vi tidigare nämnt. Vi kategoriserar efter egenskaper som är vanliga men inte nödvändiga för medlemmarna i en kategori. När människor kategoriserar fåglar är egenskaperna att ha fjädrar, kunna flyga och kunna sjunga sådana som nämns. Alla fåglar har inte alla dessa egenskaper men är ändå fåglar i kraft av att de har vissa av dem. Alla egenskaper är vidare inte lika viktiga: att kunna sjunga är inte lika viktigt som att ha fjädrar. En fågel kan alltså vara fågel i kraft av att den har ett antal mindre viktiga fågelegenskaper, medan en annan är det i kraft av att den har flera viktiga egenskaper. Detta kan förklara varför till exempel en pingvin uppfattas som en mindre typisk fågel än en rödhake och därmed också förklara varför det normalt tar längre tid för människor i experimenten att göra kategoriseringen. Eleanor Rosch har myntat begreppet ”familjelikhetspoäng”[56] och menar att detta att ha fjädrar ger flera familjelikhetspoäng på grund av att den egenskapen listas i flera fall än egenskapen att kunna sjunga. Antalet fåglar eller fågelarter som anses vara fåglar för att de har fjädrar är alltså större än det antal som anses vara fåglar för att de sjunger.

De empiriska fynd man gjort pekar med andra ord bort från standardmodellen och mot någon form av alternativ modell som bygger på en likhetsrelation snarare än en gemenskapsrelation mellan begreppsinstanserna. Stich nämner två sådana alternativ:

(2) I *prototypmodellen* jämför man de olika instanserna av ett begrepp med en prototypinstans. Stich förklarar att ett begrepp i denna modell ”consists of a set of salient features or properties that characterizes only the best or ’prototypical’ members of category” (1993, p xxx). Dessa begreppsprototyper kan ha flera egenskaper som inte andra instanser av begreppet har och det räcker med att dessa andra instanser är tillräckligt lika, det vill säga har tillräckligt många egenskaper gemensamt med prototypen, för att vi ska kategorisera dem som instanser av begreppet. En prototypfågel flyger, men vi kan ändå acceptera en instans som saknar egenskapen att flyga. En prototyp på en god människa bedrar kanske inte sin partner men det är inte omöjligt att betrakta en person som gör det som god trots allt.

(3) I *exemplarmodellen* bygger kategoriseringen på att man jämför med en eller flera specifika instanser snarare än med en prototyp som representerar den fullkomligaste instansen av begreppet. Mitt begrepp av en fågel utgår från den morkulla som stod uppstoppad på min släktings radiogrammofon (innan jag testade om dess huvud var vridbart) och från den målade indiska sidentavla över hans kökssoffa som avbildade fyra fåglar i ett träd. Mitt begrepp om godhet utgår på samma sätt från ett eller flera specifika exemplar av goda människor som på något sätt blir mina referenspunkter när jag gör moraliska bedömningar av mig själv och andra.

Båda dessa modeller kan göra rättvisa åt det att vi ser vissa egenskaper som viktigare än

[56] Rosch 1978.

andra i ett begrepp, men bara, som jag ser det, under förutsättning att de ger utrymme för fler prototyper respektive exemplar. Med bara en prototypfågel som både kan flyga och sjunga blir det svårt att förklara varför det är viktigare för en fågel att kunna flyga än att sjunga (om den vill vara maximalt mycket fågel). Jag antar också – även om jag inte är säker – att det är lättare att förklara kontextkänsligheten i de båda alternativa modellerna. Att kontextkänslighet är svårt att förklara i standardmodellen är uppenbart, om man inte laborerar med en mer eller mindre öppen villkorslista.

Stich menar att ingen av dessa modeller ensam kan förklara hur vi formar och lagrar begrepp, utan att det kanske handlar om en komplex affär där alla de nämnda modellerna används. Det kan dessutom vara så att kategoriseringar sker på olika sätt inom olika grupper och att våra sociala begrepp formas på ett annat sätt än våra begrepp om vad som finns i naturen. Under alla omständigheter kan man fundera över vad man kan dra för lärdomar av det empiriska materialet när det gäller förhållandet mellan moralen och litteraturen.

En uppenbar sak är att rent moralfilosofiskt stämmer den dygdetik som Nussbaum företräder (även om hon inte menar att det finns någon sådan) bättre in på bilden man får av hur vi människor ordnar världen rent begreppsligt. Det går att hävda, visserligen, att man också kan jämföra handlingar med prototyper eller exemplar av handlingar och att det inte finns tvingande skäl att moralbegreppen måste handla om personlighet eller karaktärsdrag. Men det finns ändå en innehållsrikedom i personligheten som inte finns i handlingen och som gör att en dygdetisk tillämpning av de alternativa modellerna för begreppsbildning förmodligen blir mer realistisk än en handlingsetisk tillämpning blir. Om vår moral fokuserar på att sortera de mänskliga handlingarna utifrån deras moraliska värde och om detta värde för oss bestäms av hur lik den handling som vi bedömer är en prototypiskt eller specifik god handling, så tycks vår referenspunkt ha färre dimensioner än om vi fokuserar på personer. En handling föregås visserligen av ett uppsåt och lämnar efter sig konsekvenser och båda dessa saker kan man använda i sin jämförelsegrund. Men allt i en handlings jämförelsegrund och dessutom mycket mera ingår i den jämförelsegrund som ett exemplar av en personlighet ger. En personlighet är byggd på benägenheter, inte bara att utföra handlingar av ett visst slag utan av flera slag, och dessutom att reagera emotionellt på olika sätt i olika situationer. Detta gör, skulle jag säga, att det dygdetiska perspektivet på moralen har mer att lära oss om moralen än det handlingsetiska har. Om vi utgår från de alternativa modellerna för begreppsbildning tycks handlingsetiken förutsätta att moraliska kategoriseringar sker utifrån mer fragmentariska jämförelsegrunder än vad dygdetiken gör.

Empirin talar för en moralsyn som både är jämförande och konkret. När det gäller det *jämförande* finns det inget i sig i handlingsetiken, exempelvis konsekventialismen, som utesluter jämförande moralomdömen, det vill säga som utesluter att man talar om en handling som mer rätt än en annan, men den typen av jämförelser har utan tvekan varit en mera naturlig del av dygdetiken. En binär dygdetik som bara erkänner två steg på moralskalan och delar in

mänskligheten i onda och goda och inga mellankategorier blir parodisk, medan en handlingsetik som menar att en handling antingen är rätt eller fel men aldrig mittemellan snarare är traditionell. *Konkretionen* vidare, eller snarare bristen på den i den samtida moralfilosofin, var en av orsakerna till att dygdetiken fick en pånyttfödelse under den senare hälften av 1900-talet. När Elizabeth Anscombe myntade begreppet konsekventialism och ställde den mot dygdetiken var en av hennes invändningar att den och annan handlingsetik byggde på allmänna och abstrakta begrepp – som moralisk skyldighet och moraliskt rätt och fel – som överlevt från en tid där moralen handlade om att följa den gudomliga lagen. Dessa begrepp töms på sitt innehåll om man använder dem utanför sitt sammanhang, medan den vokabulär vi använder när vi talar om dygderna har ett innehåll och en konkretion. Det är mer naturligt för en dygdetiker att kategorisera den moraliska världen med hjälp av tjocka begrepp som förutom att de har en värderande komponent även har en deskriptiv, än det är för handlingsetikerna. Förmodligen har orsaken till detta delvis att göra med den första punkten om jämförelser. En handlingsetiker söker normalt bara en sak – den unikt rätta handlingen (eller den unika kategori av handlingar som är lika rätta) – medan dygdetikern snarare orienterar sig i ett landskap eller ska vi säga i en stadsbild befolkad av en brokig mångfald av personligheter eller personlighetsdrag av varierande grad och ibland rent av ojämförliga slag av moraliskt värde.

Allt detta kan ju också tyckas tala för litteraturen i moralfilosofin. Men jag återkommer till samma slags poäng som jag redan gjort förut. Vårt faktiska moraltänkande stämmer kanske bättre in på en dygdetisk moralteori av aristoteliskt slag där förebilder eller exemplar har en given plats. En bra människa är för Aristoteles ett bra exemplar av en människa och hur ett sådant exemplar är kan vi bara lära oss genom de erfarenheter vi har av dem. Men de erfarenheter vi gör av dessa människor och deras konkreta drag och som med tiden ger oss en känsla för hur man ska vara som människa bygger ju inte, om det nu ligger något i den moraliska partikularismen, bara på hur vi uppfattar dessa egenskaper isolerade från olika slag av sammanhang och relationer som dessa egenskaper har med den externa världen. För att ta ett exempel – den bild jag har av en hygglig och trevlig person (och som antingen kan vara en bild av ett exemplar eller en sammansatt bild av flera exemplar) har rent konkreta förlagor. Dessa kan visserligen skifta lite med tiden, men just nu ser jag framför mig en äldre släkting som bodde i Karlskrona men är död sedan många år. Han var *trevlig*. Men även om jag inte omedelbart förstår det är han ju ändå ett exemplar i ett sammanhang. Jag fascinerades av honom inte bara därför att jag själv upplevde honom som hygglig utan därför att alla andra också gjorde det. Han gjorde folk på gott humör och omtalades som en trevlig person. Hade han inte haft den påverkan på resten av världen så hade han kanske inte blivit ett av mina exemplar på människor som är trevliga.

Och återigen är det här som fiktionen kan bli problematisk. Litteraturen vimlar av personer som får uppmärksamhet och blir föremål för andras intresse bara därför att de är

huvudpersoner och tämligen oberoende av hur de är som människor, skulle jag säga. Det ligger lite i dramaturgin – det är intressantare att läsa om någon som får kontakt med andra och blir något slags centrum. Vi uppskattar människor delvis för att de är uppskattade och i fiktionen kan man bli uppskattad för sådant som man inte blir uppskattad för i det levande livet. Och det som kan passera i fiktionen passerar kanske inte i verkligheten. Min släkting var trevlig delvis därför att han faktiskt hade den positiva påverkan på personer som kom i kontakt med honom som han hade. Personer i fiktionen kan vara fiktivt trevliga om de har egenskaper som går hem i fiktionen men inte i verkligheten. Och vilket blir i så fall värdet av att låta dem vara exemplar eller referenspunkter i mitt moraliska tänkande?

**Den empiriska vändningen**

Hämäläinen menar att moralfilosofin har tagit en litterär vändning genom att allt fler filosofer på senare tid har sett dess värde antingen för eller som ett alternativ till moralfilosofin. Jag vill inte alls förneka att det skett en förändring men känner en viss tveksamhet till att kalla det för en *vändning*. Och om det är en vändning är det i så fall inte en vändning som gäller hela moralfilosofin. Det kan förstås bero på att jag inte längre hänger med i utvecklingen – av skäl som handlar både om mig och utvecklingen – men jag kan inte se att litteraturen fått en väsentligt större plats i etiken. Ibland kan jag nästan tycka att filmen är på väg att ersätta den roll som litteraturen trots allt en gång haft och att litteraturen alltså snarare får en mer underordnad roll. I diskussioner om autenticitet förutsätts alla ha sett filmen *Matrix* (som jag bara sett en stund på) och i allt fler sammanhang dyker filmtitlar upp som jag aldrig hört talas om. Man kan alltså fundera på om det beror på att filmen numera håller på att ersätta litteraturens roll som referenskultur för en bildad allmänhet (tv-serier skulle kanske fungera lika bra som film men har lägre status och nämns sällan i den filosofiska litteraturen).

Om det skulle vara så blir det lite anmärkningsvärt att det uppstår en ny rörelse inom filosofin som pläderar för litteraturens filosofiska värde, eftersom förutsättningarna för att använda sig av litterära referenser som folk förväntas känna till har minskat. Det behöver inte vara motsägelsefullt om man samtidigt argumenterar för att man *bör* känna till litteraturen för att kunna filosofera om livet på ett bra sätt. Men det blir opraktiskt om moralfilosofin vänder sig till litteraturen samtidigt som folk i allmänhet och därför också de som läser filosofiska böcker vänder sig bort från litteraturen eller åtminstone försummar den därför att de i stället ser film. De som förespråkar litteraturen i moralfilosofin kan fortfarande mena att fördelarna som finns i litteraturen finns också i filmen, men i så fall är det till filmen som moralfilosoferna ska vända sig och inte till litteraturen.

Även då menar jag att man får praktiska problem som man inte har så länge man försöker bevara den moralfilosofiska självtillräckligheten, det vill säga den som gärna och med fördel kan referera historier om livsöden och mänskliga dilemman, både fiktiva och verkliga, men som inte förutsätter att den som läser känner till dem på förhand. Problemet med Nussbaums

argumentation som jag ser det är just att de värden hon pekar på att litteraturen (och möjligen filmen) kan ha för en filosof framför de traditionella tankeexperimenten förutsätter inte bara kännedom om litterära karaktärer eller öden utan en *ingående* kännedom. Och för den som saknar en sådan är det bättre med en filosofi som är icke-optimal men tillgänglig och användbar än en optimal som man inte kan använda.

Vad som också är anmärkningsvärt är att om man ska tala om en vändning i etiken är det lättare att se en sådan vändning bort från det fiktiva och mot det vetenskapliga. Detta är också ett hot mot den filosofiska självtillräckligheten, men ett hot som möjligen har mera fog för sig. Filosofen har vant sig vid att gissa och utgå från sina egna känslor för det rimliga, men många av de slutsatser hon drar från dessa känslor är ju slutsatser som är ganska enkla att testa. Hur människor vill hantera ett etiskt dilemma och hur de ställer sig till internalismen – till exempel – går ju att ta reda på. En bra filosof är kanske en som gissar rätt på det rimliga, men det finns inget som hindrar att hon skulle vara ännu bättre om hon slapp gissa. Vi påverkas av andra i vår uppfattning om och känsla för det rimliga, men att konsultera fler än en tämligen trång krets av filosofikollegor är sällan något vi gör. Jag lär mig av mina studenter, men jag kan aldrig veta om det som gäller för dem också gäller för andra. Den tid när detta inte behövde bekymra en filosof tycks vara förbi och tendensen mot att testa snarare än att gissa är tydlig.

Men är det då så anmärkningsvärt om det sker utvecklingar åt diametralt olika håll i ett ämne? Kanske inte. Iris Murdoch skrev redan i början på 60-talet:

> There is a two-way movement in philosophy, a movement towards the building of elaborate theories, and a movement back again towards the consideration of simple and obvious facts. McTaggart says that time is unreal, Moore replies that he has just had his breakfast (1970, s. 1).

Även om inte Murdoch talar om exakt samma sak som vi gör talar hon om definitivt om något besläktat och om något som jag förmodar är en naturlig process inom de flesta ämnen och områden, nämligen att det utvecklas rörelser och motrörelser, inte minst som reaktioner på varandra och att man därför kan förvänta sig såväl en sekventiell som en parallell dialektik inom ämnets gränser. När ett ämnesområde utvecklas mot ett alltmer distinkt och extremt håll, bär det redan fröet till sin motsats i sig. Och varför skulle det inte också gälla filosofin? Man kan till och med mena att det här i *synnerhet* borde gälla för filosofin eftersom den är utforskande såväl som ifrågasättande till sin natur. Att filosofera är att testa sig fram i sin föreställningsvärld.

Att filosoferna vänder sig till det empiriska är förmodligen en bra sak (även om värdet av att göra så också är en filosofisk fråga – vad är inte en filosofisk fråga?). Men det är inte helt utan risker. Annika Wallin har menat att när filosofer refererar till empiriker – hur vällovligt och potentiellt fruktbart det än är – så tenderar de att referera till gamla och ofta förlegade forskningsresultat. Hon skriver:

Man bör också vara medveten om att psykologisk teori ofta ändras. Detta gör att psykologisk forskning åldras fortare än filosofisk. Olyckligtvis är det också så att risken att få tag i föråldrad forskning ökar när man inte är verksam inom ett fält. Kombinationen gör filosofen som använder sig av psykologiska exempel särskilt sårbar. För att illustrera fenomenet jämförde jag publikationsdatum för de filosofiska och psykologiska texter som återfinns i referenslistan för Gilbert Harmans *Moral philosophy meets social psychology* (Harman, 1999). Även om man inte tar bort referensen till Adam Smiths *Theory of the moral sentiments* som anges till 1759 (den äldsta psykologiska referensen är 176 år yngre), är den psykologiska litteraturen i snitt tio år äldre än den filosofiska. Exkluderar vi Smith från jämförelsen får vi en skillnad på 23 år! Medelpublikationsdatum för psykologisk litteratur blir 1969, och för filosofisk 1992. Oavsett kvaliteten på den socialpsykologiska forskning Harman refererar till är den inte direkt färsk (2007, s. 144).

Det är svårt att läsa detta utan att skämmas lite grand, för det är på pricken så som det brukar se ut (se bara på mina referenser i diskussionen om moraliska kategoriseringar för några sidor sen). Men värst av allt är att jag tror att det finns en enkel förklaring till fenomenet: Man använder ofta den filosofiska litteratur man läser som den viktigaste uppslagskällan till var i den vetenskapliga litteraturen man hittar den relevanta empiriska kopplingen. Det ligger liksom också i sakens natur: Man har numera svårt nog att hålla rätt på utvecklingen i sitt eget ämne och därför naturligtvis ännu svårare att göra det i ett annat ämne. Och om det dessutom stämmer som Wallin säger att filosofisk forskning åldras långsammare än till exempel den socialpsykologiska så förstärks denna svårighet ytterligare en potens. Inte nog med att man läser om empiriska forskningsresultat i andra led när man läser filosofiska texter och inte heller nog med att de filosofer som skrivit dessa texter av hemmablindhet inte uppmärksammar att resultaten kan ha ett bästföredatum, dessa filosofiska texter tenderar dessutom att blir mer långlivade än de resultat de stöder sig på. Slutresultatet blir att man som filosof riskerar komma i kontakt med empiriska forskningsresultat som upphörde att vara relevanta långt innan de hamnade i den filosofiska texten.

Hoppet står kanske till att den empiriska vändningen vänder även på detta förhållande. Ju starkare banden blir mellan filosofin och empirin desto kraftigare blir också överföringen av den empiriska forskningens villkor till filosofin, vilket rimligen även filosoferna borde upptäcka när problemen blir tydliga nog. För om de inte upptäcker det och om Wallin har rätt, så får vi, om vi inte redan har det, en filosofisk forskning vars resultat inte bara åldras snabbare än de empiriska forskningsresultat som den lutar sig mot, utan som har dött av ålder redan när de publiceras! Filosofer har alltid velat se på sig själva som ett slags vetenskapligt avantgarde och som några som ställer frågor som ingen annan tänkt på, frågor som övertas av andra vetenskaper medan filosoferna går vidare (vilket talar för att även filosofin åldrats och det i samma takt som vetenskapen förnyats). Ser vi inte upp blir vi i stället en eftertrupp som ställer frågor som redan besvarats av andra och som ger svar som redan vederlagts på annat håll.

Hursomhelst, det är hög tid att komma till poängen, som helt enkelt är att om vi så att säga spelar ut de här ”vändningarna” mot varandra, dels den litterära, dels den empiriska, skulle vi

kunna ställa frågan vad det finns för empiriskt stöd för tesen att etiken bör använda sig mer av litteraturen. Vi kan kanske inte testa alla de argument som framförts men åtminstone ett av de centrala, nämligen att litteraturen har ett värde som träning för vår inlevelseförmåga.

Har den det? Jag har redan diskuterat om det inte möjligen skulle kunna vara tvärtom, det vill säga att romanläsande ger känsloavtrubbning, och i den diskussionen refererade jag också till en del empirisk forskning. Men den forskningen var knappast entydig och frågan får väl fortfarande i högsta grad betraktas som öppen och det är därför frestande att fundera över om det går att testa argumentet rent empiriskt.

Det verkar så. En fascinerande men inte helt okontroversiell gren av hjärnforskningen handlar om de så kallade spegelneuronerna som upptäcktes av en grupp italienska forskare i början av 1990-talet (se t ex Rizzolati och Craighero 2004). Den karismatiska forskarpersonligheten Vilanur Ramachandran – som under ett föredrag på mindre än tio minuter kan få en att flera gånger känna ångerkänslor över att man inte blev hjärnforskare, eller åtminstone kognitionsforskare[57] – har kallat dessa spegelneuroner för ”Gandhineuroner”, eftersom de ligger bakom sådana mentala egenskaper som Gandhi hade, som medkänsla och upplevelsen av att vara ett med allt levande. Ju mer vi aktiverar våra spegelneuroner med andra ord desto mer lika mahatman blir vi.

Vad man upptäckte på 70-talet var att den som betraktar en annan person som antingen utför en rörelse eller blir utsatt för en behandling eller liknande får samma områden i hjärnan aktiverade som den som utför rörelsen eller blir utsatt för behandlingen. Samma neuroner som är involverade i skapandet av ett beteende är också involverade vid betraktandet av den. Min hjärnaktivitet som betraktare speglar alltså din hjärnaktivitet som aktör.

Men varför upplever jag då inte att det är jag själv som utför din handling eller blir utsatt för samma behandling som du blir? Enligt Ramachandran är förklaringen att våra känselreceptorer så att säga skickar ett lugnande besked till hjärnan om att ingen aktivitet föregår, vilket man har förstått genom experiment där man bedövat känselreceptorerna hos betraktaren. Om jag ser att du får ett slag på din hand samtidigt som min motsvarande hand är bedövad, då upplever jag det som ett slag på min hand! För att jag inte ska identifiera mig med upplevelsen krävs det alltså ett aktivt lugnande besked från känselreceptorerna, jag måste alltså *känna* att jag inte är berörd eller slagen, det räcker inte med frånvaron av ett besked från känselreceptorerna om att en beröring skett. Det handlar alltså om en feedbackögla mellan två aktiva delar av nervsystemet. Den som inte blir aktivt lugnad av sin hud, så som den som är bedövad eller har förlorat en kroppsdel, förlorar förmågan att skilja mellan det egna jaget och andras. Detta tycker jag också på något sätt bekräftar bilden av det förkroppsligade jaget och att vi på något sätt stängslas in av vårt eget skinn. För det är just så som Ramachandran uttrycker det – vad som skiljer oss från andra människor är egentligen bara vårt eget skinn och

[57] Se http://www.ted.com/talks/vs_ramachandran_the_neurons_that_shaped_civilization.html

utan det finns ingen väsentlig skillnad mellan oss själv och andra. Skinnet är som ett elektriskt stängsel som där det är avstängt inte förmår hindra våra jag att försvinna ut i världen. Det är en vacker tanke på något sätt. Men vad som kanske gör den ännu vackrare är att man funnit flera subtila drag hos dessa neuroner, eller nervkretsar som vissa föredrar att kalla dem, som exempelvis att den som upplevt en annans smärta när hon varit bedövad och sett den andre bli slagen också upplever lindring när hon ser att den andra får massage efter slagen!

Ramachandran menar att dessa neuroner också är förklaringen till vår mänskliga kultur, eftersom de är involverade i det mänskliga imiterandet.[58] Om vi inte bara betraktar men samtidigt i våra egna kroppar känner de handgrepp som våra föräldrar och andra utför för att lösa olika praktiska problem, så har vi också lättare för att ta efter dem. Nu har jag inte fått alla samband klart för mig. Betyder detta exempelvis att det finns en förbindelse mellan förmågan att imitera praktiska problemlösningar och emotionell inlevelseförmåga eller är det olika nervkretsar inblandade i den praktiska och i den emotionella inlevelsen? Helt klart är i alla fall att vi är olika bra på att använda våra spegelneuroner och således olika bra på att leva oss in i andra människors känsloliv.

En intressant sak är att även Aristoteles hänvisar till imiterandet som inlärningsprocess för den praktiska visdomen och de mänskliga dygderna – vi lär oss vara generösa människor genom att ta efter dem som är klokare vi. Eftersom Aristoteles tänker sig att vi inte är generösa på riktigt förrän vi känner en glädje i givandet, som liksom fullbordar dygden, kan det även i bokstavlig bemärkelse handla om det som kallas ”fake it till you make it”, det vill säga man börjar med att imitera generösa handlingar *som om* man kände glädje och så småningom kommer glädjen på riktigt. Mycket i livet fungerar väl så – om jag i möten med människor beter mig som om jag gillar dem har jag lättare för att också göra det. Om jag vill förbättra mitt självförtroende kan jag spela gott självförtroende, och så vidare.

Vissa menar att kvinnor är bättre på inlevelse än män är och hävdar att detta är något som man kan mäta sig till med funktionell magnetröntgen (fMRI). Detta stämmer ganska bra med våra gängse föreställningar, men det stämmer också väl överens med vissa idéer som länge förfäktats inom den feministiska omsorgsetiken, nämligen att kvinnor känner starkare moraliska förpliktelser inför mänskligt lidande som är självförvållat än vad män gör. Kvinnor reagerar på det subjektiva lidandet medan män är mer benägna att ställa sig frågan om det är förorsakat av en objektiv rättvisa innan de reagerar. Detta bekräftas av Tania Singer m.fl. (2006) som säger sig ha upptäckt att de neurala reaktionerna hos män är väsentligt lägre än hos kvinnor när de observerar smärtan hos en person som själv är orättvis.

Allt detta kan också stämma bra överens med andra kända fakta, exempelvis att autism drabbar män i mycket större utsträckning än kvinnor (proportionen mellan män och kvinnor som drabbas av Aspergers är 4:1) och kanske skulle man också kunna se det faktum att det åtminstone i Sverige (hur det är på andra håll har jag inte lyckats ta reda på) är betydligt fler

[58] Preston & de Waal Preston (2002) har dock funnit spegelneuroner också hos schimpanser.

kvinnor som läser skönlitteratur än män som ett indirekt bevis på att det ligger något i idén om en koppling mellan läsandet av litteratur och medkänsla. Om det stämmer att vi övar vår förmåga till medkänsla genom att läsa skönlitteratur så borde detta ha som konsekvens att man kan mäta sig till en högre aktivitet i Brocas område och hjässloben (eftersom det är där spegelneuronerna finns hos människan) när kvinnor bevittnar andras smärtupplevelser än när män gör det.

Men detta betyder egentligen bara att de här forskningsresultaten med spegelneuroner (som man ska komma ihåg inte är okontroversiella) är väl *förenliga* med tesen att litteraturen utvecklar medkänslan, eftersom man inte vet i vilken riktning som orsaksförhållandet går. Om kvinnor *redan från början* har större medkänsla än vad männen har så kan det förklara varför de söker sig till litteraturen. Vi får alltså knappast en entydig bild av relationen genom att enbart studera dessa resultat. Men jag menar att om inte annat så visar forskningen att det finns *förutsättningar* för att testa idén om litteraturens positiva inverkan på medkänslan, om det är så att det går att mäta medkänslan. För i så fall skulle man också kunna mäta eventuella skillnader i hjärnaktivitet hos människor före och efter att de börjar med romanläsande.

Här har vi alltså en filosofisk tes som delvis är testbar – åtminstone om det finns spegelneuroner och om deras aktivitet är mätbar – nämligen att skönlitteraturen behövs i etiken i kraft av sin utvecklande effekt för medkänslan. (Skulle idén om spegelneuroner inte stämma, vilket mycket väl kan vara fallet med den här typen av spektakulära och vackra idéer, så kan man söka sig till andra redan befintliga metoder att mäta medkänsla eller emotionell intelligens, se t ex Baron-Cohen & Wheelwright 2004, Christian Keysers 2011[59].) [60]

**Mer om att lära sig från litteraturen**

Berys Gaut har drivit tesen att vi kan lära oss av den fiktiva konsten och att litterära verk alltså fungerar som en kunskapskälla ...

[59] Jag har sett inslag i olika dokumentärer där Keysers mycket enkelt mäter (om det nu är det han gör) en människas empatiska förmåga genom att jämföra den neurala aktiviteten hos henne i två olika situationer, den ena där hon själv får ett slag med en linjal på sin hand och den andra där hon ser hur en annan människa får motsvarande slag på sin hand. Keysers har visat att personer med psykopatiska personlighetsdrag har markant lägre aktivitet när hon ser andra bli slagna än när hon själv blir slagen. Det kan också tilläggas att vi tycks ha dålig självkännedom om det här förhållandet – även personer med testresultat som indikerar störningar i den empatiska förmågan tror sig vara empatiska i självuppskattningar. Keysers har vidare visat att den inlevelse vi har av att se på film är mätbar. Våra hjärtan bankar snabbare och vi svettas om händerna när vi ser den stora spindeln krypa ner från kudden till James Bonds axel, eftersom vår hjärna alltså reagerar med samma s.k. ”shared circuits” när vi själva är i ett emotionellt tillstånd som när vi observerar det hos andra. Och även här öppnar sig möjligheten för spännande forskningsprojekt med direkt relevans för tesen om litteraturens användbarhet. Dels skulle det vara intressant att se om det finns någon skillnad i de mätbara utslagen när människor ser på film jämfört när de läser litterära texter. Jag gissar att det finns en skillnad av den enkla anledningen att det tycks mig enklare att läsa skildringar som man har svårt att titta på (t. ex. extremt våld). Jag vet mig inte ha upplevt motsatsen. Det skulle också vara intressant att se om det är någon skillnad mellan fiktiva och dokumentära skildringar.

[60] Ny forskning på detta område kommer att diskuteras i slutet av denna text, där jag också kommer att ompröva min hållning vad gäller litteraturens moralfilosofiska värde.

... since they can make (usually implicit) true claims, and these claims can be confirmed through reasoning, experience, testimony and, especially, the use of imagination (2007, s. 147).

Men som vi sett är detta inte okontroversiellt, eftersom inlevelsen och fantasin kan tyckas som en osäker kunskapskälla. Den kan leda oss fel. I en klassisk artikel hävdar David Lewis[61] att fantasin och vår inlevelseförmåga inte lär oss vad som är verkligt, men bara vad som är möjligt. Vi kan kanske sätta oss in i hur det skulle vara att leva en prostituerads liv och ändå uppleva en stark känsla av värdighet, men av detta följer inte något om verkligheten. En sak är vad vi kan tänka oss och en annan hur saker och ting faktiskt är.

Gaut menar att invändningen grundar sig på en överförenklad syn på skillnaden mellan världen och det blott möjliga och hävdar att flera av våra påståenden om världen, t. ex. omdömen om psykologiska förhållanden och olika värdeomdömen, förutsätter omdömen om det kontrafaktiska. Om jag påstår om en person att hon är modig så säger jag något om hennes disposition att reagera på vissa sätt i olika slags situationer oberoende av om dessa situationer kommer att inträffa i den faktiska eller möjliga verkligheten. En modig person skulle inte dra sig (eller alternativt skulle inte hindras av det faktum att hon drar sig) för att sova ensam i en kyrka, vilket är sant alldeles oberoende av om hon någonsin får tillfälle att göra det. Hennes mod finns i den faktiska världen och vår kunskap om hennes mod kan också vara inhämtad från händelser i den världen, men för att det verkligen ska röra sig om kunskap måste hennes mod bestå även i den kontrafaktiska världen. Kunskapen om en persons mod är alltså kunskap om både det faktiska och kontrafaktiska och vår kunskap om det kontrafaktiska förutsätter föreställningsförmåga. Vi antingen ser framför oss eller anar oss till hur den modige personen tar sig fram och hanterar diverse möjliga situationer.

Och ungefär det samma gäller för kunskapen om våra egna preferenser. Jag kan tro att jag har en preferens om att sluta undervisa och skriva och i stället ägna dagarna åt att hugga i skogen och vila på kökssoffan, men för att veta att det är det jag verkligen vill måste jag kunna sätta mig in i hur det skulle vara att leva det livet. Likaså när det gäller våra moraliska värderingar – för att veta att jag betraktar det som moraliskt förkastligt under alla omständigheter att uppsåtligen döda en annan människa, måste jag också veta att jag är beredd att förkasta mitt eget beteende i en situation där jag dödar för att rädda livet på mitt eget barn.

Men jag skulle säga att vår föreställningsförmåga i alla dessa fall i sig själv knappast tar oss längre än till vad som gäller för begreppsvärlden och att den kunskap som användandet av vår föreställningsförmåga eventuellt kan ge oss i samband med dem är kunskap om vad som gäller begreppsligt för våra karaktärsdrag, preferenser och värderingar. Vi förstår knappast vad det betyder att vara modig om vi inte inser att det kräver att man inte är mörkrädd eller i alla fall inte ger efter för sin mörkrädsla. Så klart är begreppet mod liksom de flesta andra

[61] ”Truth in Fiction” (xxx)

begrepp kontextkänsliga, vilket betyder att en femåring kan vara modig om hon inte är rädd för att sova i sitt eget rum även om hon inte skulle våga sova på sitt rum om hon var ensam i huset. Hon är modig för att vara en femåring. Och en soldat kan vara modig som soldat om han är beredd att riskera sitt liv även om han inte vågar ta i en spindel.

På samma sätt förstår vi inte vad det innebär att verkligen föredra ett skogsarbetarliv om vi inte förstår att det betyder att jag skulle stå ut med det om jag fick chansen att leva det livet. Vi skulle heller inte gå med på att en person förkastar allt slags uppsåtligt dödande av andra människor om hon inte är beredd att också förkasta sitt eget dödande i alla situationer. Begreppsfrågor kan vara filosofiskt laddade och vissa av dem mer så än andra. I de sistnämnda fallen kan man kanske diskutera vad som faktiskt följer av preferens- och moralbegreppet, och det är dessutom en filosofisk fråga huruvida vi måste konsultera det empiriska för att avgöra begreppsfrågor eller om vi kan klara av det med våra egen tankekraft och språkkänsla. Men alldeles oberoende av hur vi ser på det, talar vi om olika saker när vi å ena sidan diskuterar om någon verkligen besitter ett karaktärsdrag, har en preferens eller moralisk övertygelse och å andra sidan vad som i så fall följer av det rent logiskt eller begreppsligt. Och tanken är att om vår föreställningsförmåga har en särställning (på det sätt som Gaut säger i det förra citatet) så är det snarare i samband med det senare än det förra.

Så hur kan man hävda att vi kan använda vår fantasi och föreställningsförmåga som en kunskapskälla om den mänskliga verkligheten, när den inte tycks känna av några andra yttre gränsen än logikens? Gaut menar att en fruktbar utgångspunkt om man vill besvara den frågan är att se på de kognitionsvetenskapliga förklaringsmodeller vi har för att förstå andra människors mentala tillstånd och handlingar.

**”Simuleringsteorin” och ”teoriteorin”**

De två konkurrerande teorierna brukar kallas för ”simuleringsteorin” respektive ”teoriteorin”. Enligt simuleringsteorin förstår vi andra människor genom att leva oss in i deras situation och köra de mentala tillstånd som vi därmed får tillgång till så att säga ”off-line”. Vi tänker oss in i en viss situation, till exempel att vi står öga mot öga med ett lejon, och så föreställer vi oss vilka trosföreställningar och attityder vi själva skulle ha i den situationen och vidare hur vi skulle reagera om vi hade de trosföreställningarna och attityderna. Att dessa föreställningar är simulerade betyder alltså att de inte baserar sig på samma perceptuella intryck som de verkliga mentala tillstånden gör och att de inte heller behöver ha samma resultat som de har – de behöver inte resultera i den handling vi föreställer oss.

Som jag förstår teorin handlar den om inlevelseförmåga på flera plan: Om jag vill förstå varför Francis Macomber i Hemingsways novell ”En kort tid av lycka för Francis Macomber” fick panik efter att ha skadskjutit sitt första lejon, ska jag först leva mig in i själva den yttre situationen som består i att möta ett framrusande och skadskjutet lejon i den afrikanska bushen. Jag ska vidare föreställa mig hur det kändes för Macomber, som aldrig tidigare varit

med om något liknande (vilket inte är så svårt om jag själv heller inte varit det), att gå in och söka rätt på lejonet och hur jag själv skulle ha reagerat om lejonet dykt upp. Jag ska alltså leva mig in i den yttre situationen eller rättare sagt hur jag skulle uppleva den yttre situationen inifrån om jag befann mig i den, det vill säga vilka sinnesintryck jag skulle utsättas för i den, och jag ska dessutom leva mig in i den inre situationen för Francis Macomber, i hans trosföreställningar, emotioner och attityder och slutligen ska jag föreställa mig hur jag själv skulle ha reagerat inför det framrusande lejonet.

Teorin förutsätter rimligen inte att inlevelsen alltid har alla dessa moment. Existensen av spegelneuroner gör att inlevelsen kan ta genvägar, exempelvis via synintryck av den kritiska situationen. På samma sätt som jag kan känna en spegelbild av dina känslor när jag ser att du får ett slag på handen så kan jag känna en spegelbild Macombers skräck när jag ser honom stå framför det attackerande lejonet. Men ju mera emotionellt (eller spegelemotionellt) förberedd jag är på detta ögonblick desto starkare effekt borde det också ha på mina upplevelser i ögonblicket.

I teoriteorin grundar sig i stället vår kunskap om andras inre liv och reaktioner på teorier om hur vi människor fungerar. Dessa teorier är inte filosofens eller forskarens teorier utan snarare folkpsykologiska generaliseringar om hur vi människor tänker och reagerar i olika situationer och vad som bäst förklarar det faktum att vi beter oss som vi gör. När Macomber flyr från lejonet drar vi slutsatsen att han fått panik snarare än att han under en kort sekund överlagt med sig själv och kommit fram till att hans chanser att överleva ökar om han lägger benen på ryggen, av den enkla anledningen att det är en mindre långsökt förklaring. Så snabbt brukar vi inte kunna överlägga med oss själv och om nu Macomber, vilket vi får förmoda, är normalt begåvad förstår han att det snarare minskar än ökar hans chanser att försöka springa ifrån lejonet i stället för att höja bössan, sikta på lejonet och trycka av. Detta kan vi alltså sluta oss till. Om vi dessutom betänker att Macomber har åkt hela vägen till Afrika för att delta i storviltsjakt kan vi också räkna ut att han gärna vill framstå som manlig och modig och oförvägen (inte minst inför sin fru som också deltar i jakten), och det gör man inte om man springer i väg när lejonet dyker upp, även om det rent hypotetiskt skulle kunna vara det klokaste.

Jag är helt enig med Gaut när han menar att simuleringsmodellen i dess renaste form knappast är rimlig (2007, s. 149–150). Vår kunskap om andras inre liv kräver normalt mer än enbart inlevelse, den kräver också ett visst mått av teoretiserande. Om jag själv är en erfaren jägare så räcker det inte med att jag försätter mig i Macombers perceptuella situation och därefter simulerar det känsloliv som presenterar sig för mig i den situationen. Eftersom jag har andra erfarenheter än Macomber kommer jag förmodligen reagera annorlunda. Detta vet jag på induktiva grunder, detta är något som erfarenheten lärt mig. Och om jag själv har glömt hur det kändes att vara oerfaren jägare och om därför inte den känslovärlden automatiskt presenterar sig så måste jag på teoretisk väg fundera ut en annan metod om jag vill förstå

Macomber – t. ex. att kombinera de intryck som Macomber har med den osäkerhet och skräck jag själv har för att tala offentligt. Jag kör alltså Macombers situation som den är för honom men byter ut hans egen osäkerhet inför det vilda med min egen osäkerhet inför det offentliga och simulerar därefter ett plötsligt hot som träffar i hjärtat av min osäkerhet.

Men när jag gör allt detta använder jag mig av en teori om hur jag kan försätta mig Macombers situation. Teoriteorin är alltså inget alternativ till simuleringsteorin utan förutsätter den eller åtminstone delar av den: även om simulering skulle vara grunden för vår förståelse av andra så är vägen till den rätta simuleringen beroende av att vi gör de rätta teoretiska övervägandena och korrigerar inlevelseprocessen utifrån dem. Dessutom menar Gaut att själva idén om att man kan köra mentala processer ”off-line” och förvänta sig att de ska ge samma resultat som om man var utsatt för dem på riktigt också är en överförenkling. Det är en sak att föreställa sig och fantisera sig in i ett mentalt tillstånd och en annan sak att verkligen befinna sig i det. De reaktioner vi föreställer oss är inte de samma som de vi faktiskt har. Så hur kan Gaut trots detta mena att fantasin är en etisk kunskapskälla?

Gaut försöker lösa problemet genom att lista en rad metoder eller ordningsregler som en disciplinerad eller ordnad föreställningsprocess måste uppfylla för att kunna lära oss något om verkligheten. De fyra reglerna är som följer:

(1) ”The first of these is the discipline of fit with the relevant evidence, whether concerning specifics or generalisations” (2007, s. 154). Gaut illustrerar genom att ta ett exempel om mod. Anta att jag vill lära mig något om hur jag skulle reagera på tortyr genom att leva mig in i en situation där jag torterades och anta vidare att jag föreställer mig att jag inte ger efter för vad torterarna vill få mig att erkänna. Jag föreställer mig alltså att jag reagerar så heroiskt som jag innerst inne önskar att jag skulle göra om jag befann mig i situationen. För att kunna lita på detta måste jag se till att det passar med den övriga evidens jag faktiskt har eller skulle kunna skaffa mig. Om jag exempelvis betänker hur orolig jag är inför ett förestående tandläkarbesök, så kan man misstänka att det finns en spänning mellan den stoicism jag föreställer mig i tortyrsituationen och den evidens jag har om min faktiska reaktion inför fysisk smärta i det verkliga livet.

Kanske tänker jag att det är så här vi moraliska hjältar fungerar – vi står pall när det verkligen gäller och behövs men inte alltid i det lilla och betydelselösa. Det här kan vara ett önsketänkande och för att veta om det är det måste jag konsultera övrig generell evidens. Hur beter sig människor normalt i en tortyrsituation och är normalt de som står pall modiga både i det lilla och i det stora. Är de moraliska hjältarna människor som vuxit med situationen? Så klart måste jag i denna process ha en förmåga att koncentrera mig på den *relevanta* evidensen och på den relevanta dragen i den situation som jag ska leva mig in i för att få rätt passform. Vad som är relevant och inte är inget som jag kan plocka fram genom en enkel formel eller princip, menar Gaut, utan kräver också det en god förmåga till inlevelse. Så hur man än vänder och vrider på problemet behöver vi inlevelsen, och en väg till den är återigen

litteraturen:

> Indeed, one way in which we can learn from literature is through its showing us the application of imaginative skills by people who are far more accomplished in insightful imagining than we are (2007, s. 154).

Men hur? Hur vet vi att författarna inte bara är skapare av världar utan att de är återskapare av denna världen och att det som gäller för händelseförlopp i litteraturen också gäller för händelseförlopp i verkligheten? Menar Gaut att vi kan använda oss av författarnas förmåga att se det relevanta för att själva lära oss att skilja mellan det relevanta och irrelevanta? Måste inte också den tesen vara förenlig med all övrig evidens, så väl den specifika som den allmänna, och blir det inte i så fall nödvändigt att gå utanför skönlitteraturen? Om de skönlitterära författarna har en speciellt insiktsfull inlevelseförmåga borde litteraturen passa in i verkligheten – så som de skönlitterära gestalterna reagerar på tortyr så borde också verklighetens människor reagera? Men gör de det och hur vet jag i så fall det?

Det intryck jag får är att Gaut beskriver en situation som liknar ett moment 22: Hur ska jag veta att jag kan lita på den föreställningsvärld jag har tillgång till genom litteraturen? Ett krav är att den bör vara förenlig med eller kanske ännu hellre stödjas av övrig relevant evidens av såväl specifik som allmän natur. Hur vet jag då vad som är relevant i sammanhanget, ja det vet jag förslagsvis genom vad jag har lärt mig av litteraturen. Den inlevelse som krävs för att bedöma den litterära inlevelsen får jag även den från litteraturen. Hur säker kan den kunskapsprocessen vara?

Det verkar alltså svårt att testa påståendet om litteraturens värde som kunskapskälla utan att hamna i rent logiska problem. Jag kan t ex inte börja med att ta reda på om det rent allmänt finns en överensstämmelse mellan känsloyttringar i litteraturen och verkligheten, eftersom det därtill krävs ett sinne för om detta överhuvudtaget är en relevant uppgift. Och det sinnet utvecklar jag alltså lämpligtvis genom att läsa just litteratur. Testet av kunskapskällan förutsätter kunskapskällan självt, om man hårdrar det lite.

(2) Ofta är våra inlevelseakter präglade av våra fantasier. Det konstaterade vi också under den förra punkten. Om jag starkt önskar att jag är en modig och pålitlig person när det verkligen gäller, kan jag lockas tro att jag har förmågan att stå pall för tortyr när jag försöker leva mig in i en tortyrsituation. Önsketänkande kan infektera inlevelsen. Ibland är det så och ibland är det tvärtom. Det jag har en skräck för kan också påverka mig. Om min skräck är att jag faller igenom och sviker mina kamrater när jag sätts på prov är det kanske det jag föreställer mig när jag försöker leva mig in i situationen.

Våra fantasier är ofta irrationella och stereotypiska och därför är de en felkälla för vår inlevelse:

> If one understands sentimental emotions as those that are conditioned by false or idealising beliefs about their objects, the avoidance of sentimentality is directly linked to the pursuits of

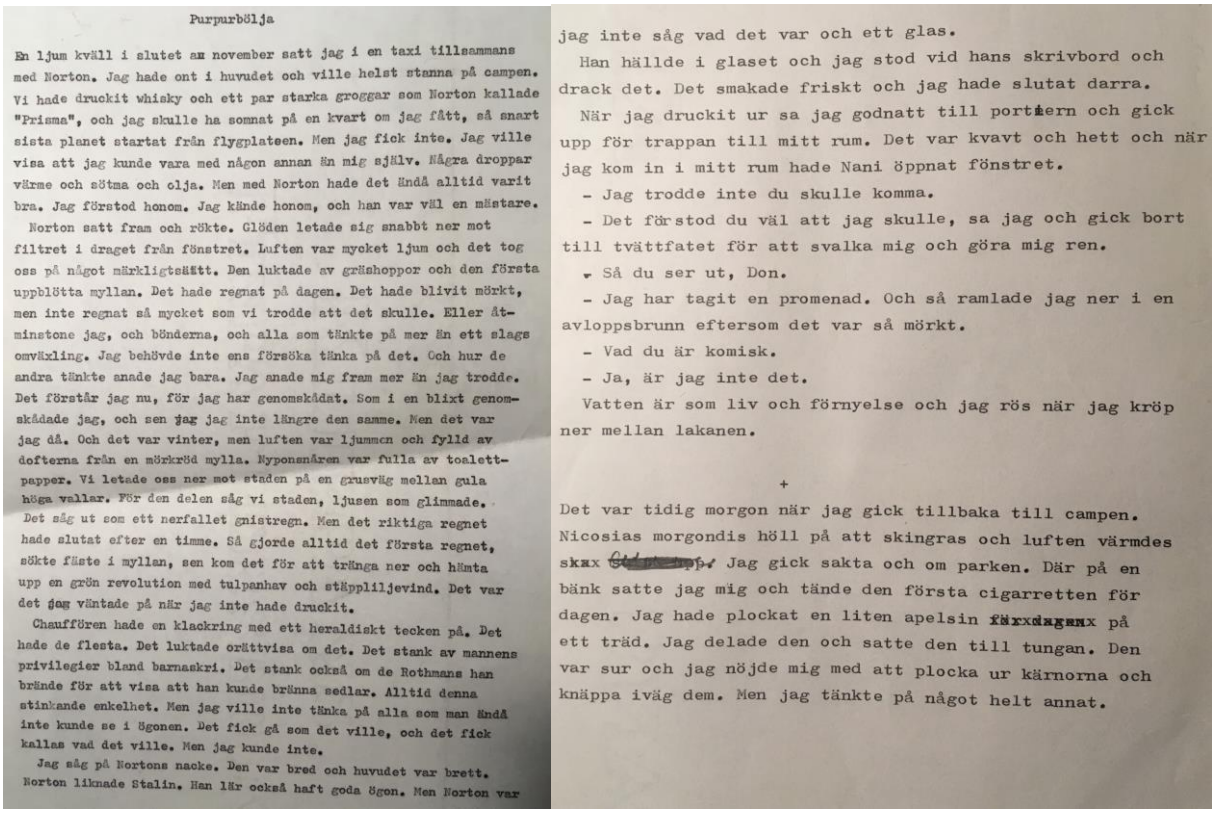
truth, the avoidance of sentimentality is directly linked to the pursuit of truth. So the second source is the discipline of avoiding fantasy (2007, s. 154).

Men om nu detta ska föreställa metodregler med hjälp av vilka man kan förvissa sig om att man kan lära om världen genom den inlevelse som man kan få i litterära verk, ja då blir den här regeln nästan paradoxal, för att inte säga ironisk: Man ska se till att den litterära inlevelsen inte blir för fantasifull!

Förutom att man hellre vill att en metodregel värd namnet ska tala om för en hur och vad man ska *göra* snarare än vad man ska uppnå, gäller det ju också att många av de fantasier vi har om livet och oss själva ju kommer från just från litteraturen. Detta har vi redan varit inne på: mycket av den romantiska litteraturen är från början till slut ett resultat av hur vi vill att den romantiska kärleken ska se ut. Jag gissar att en stor del av en människas starkaste upplevelser av kärlek slutar mer i sorg än i lycka. Men jag gissar också att detta inte gäller för den mesta av den kärlek som finns i litteraturen – där är den ofta som den är när den är som bäst, även när den är sorglig. Sorgen finns i den litterära kärleken, men oftast bara i en narrativ struktur som gör att sorgen bidrar till kärlekens värde. Om den litterära kärlek som präglas av sorg oftast är bitterljuv så är den motsvarande kärleken i det levande livet ofta bara bitter. I litteraturen är det typiska sättet att inte få någon att ha haft henne en gång men av omständigheterna tvingats avstå. I livet misstänker jag att det vanliga är att tvingas avstå från den som inte ens en gång var intresserad. För den som inte får den hon vill ha är den näst bästa trösten att det är två snarare än bara en som sörjer förlusten. Men, återigen, den trösten är förmodligen mer fiktiv är verklig.

På samma sätt tror jag att många drömmar om att bli militär och göra utlandstjänst och uppleva skarpa lägen är präglade av litterära fantasier, som i sin tur är präglade av önskedrömmar om spänning och ett starkt kamratskap och ofta också om att få åstadkomma något bra. Jag kan inte säga med säkerhet vad som inspirerade mig att söka FN-tjänst på 70-talet, men jag tror nog att både Hemingways roman om tiden som frivillig ambulansförare i Italien under första världskriget och faktiskt Anita Lindbloms ”Balladen om den blå baskern”[62] kan ha spelat in. Någon prosaskildring av livet för en FN-soldat har jag inte läst. Däremot försökte jag skriva en efter min två bataljoner på Cypern. Och som en perfekt illustration av tesen om litterära fantasier lät jag den historien präglas av en kärlekshistoria till en barflicka som i verkligheten var betydligt mera bitter än ljuv – i historien blev det snarare just den mix av känslor som jag önskar att det faktiskt varit. Här är första och sista sidan:

[62] http://www.youtube.com/watch?v=ViC0MOgvVEo



Purpurbölja

En ljum kväll i slutet av november satt jag i en taxi tillsammans med Norton. Jag hade ont i huvudet och ville helst stanna på campen. Vi hade druckit whisky och ett par starka groggar som Norton kallade "Prisma", och jag skulle ha sovnat på en kvart om jag fått, så snart sista planet startat från flygplatsen. Men jag fick inte. Jag ville visa att jag kunde vara med någon annan än mig själv. Några droppar värme och sötma och olja. Men med Norton hade det ändå alltid varit bra. Jag förstod honom. Jag kände honom, och han var väl en mästare.

Norton satt fram och rökte. Glöden letade sig snabbt ner mot filtret i draget från fönstret. Luften var mycket ljum och det tog oss på något märkligtsätt. Den luktade av gräshoppor och den första uppblötta myllan. Det hade regnat på dagen. Det hade blivit mörkt, men inte regnat så mycket som vi trodde att det skulle. Eller åtminstone jag, och bönderna, och alla som tänkte på mer än ett slags omväxling. Jag behövde inte ens försöka tänka på det. Och hur de andra tänkte anade jag bara. Jag anade mig fram mer än jag trodde. Det förstår jag nu, för jag har genomskådat. Som i en blixt genomskådade jag, och sen ~~jag~~ jag inte längre den samme. Men det var jag då. Och det var vinter, men luften var ljummen och fylld av dofterna från en mörkröd mylla. Nyponsnåren var fulla av toalettpapper. Vi letade oss ner mot staden på en grusväg mellan gula höga vallar. För den delen såg vi staden, ljusen som glimmade.

Det såg ut som ett nerfallet gnistregn. Men det riktiga regnet hade slutat efter en timme. Så gjorde alltid det första regnet, sökte fäste i myllan, sen kom det för att tränga ner och hämta upp en grön revolution med tulpanhav och stäppliljevind. Det var det ~~jag~~ väntade på när jag inte hade druckit.

Chauffören hade en klackring med ett heraldiskt tecken på. Det hade de flesta. Det luktade orättvisa om det. Det stank av mannens privilegier bland barnaskri. Det stank också om de Rothmans han brände för att visa att han kunde bränna sedlar. Alltid denna stinkande enkelhet. Men jag ville inte tänka på alla som man ändå inte kunde se i ögonen. Det fick gå som det ville, och det fick kallas vad det ville. Men jag kunde inte.

Jag såg på Nortons nacke. Den var bred och huvudet var brett. Norton liknade Stalin. Han lär också haft goda ögon. Men Norton var jag inte såg vad det var och ett glas.

Han hällde i glaset och jag stod vid hans skrivbord och drack det. Det smakade friskt och jag hade slutat darra.

När jag druckit ur sa jag godnatt till portiern och gick upp för trappan till mitt rum. Det var kvavt och hett och när jag kom in i mitt rum hade Nani öppnat fönstret.

- Jag trodde inte du skulle komma.

- Det förstod du väl att jag skulle, sa jag och gick bort till tvättfatet för att svalka mig och göra mig ren.

- Så du ser ut, Don.

- Jag har tagit en promenad. Och så ramlade jag ner i en avloppsbrunn eftersom det var så mörkt.

- Vad du är komisk.

- Ja, är jag inte det.

Vatten är som liv och förnyelse och jag rös när jag kröp ner mellan lakanen.

+

Det var tidig morgon när jag gick tillbaka till campen. Nicosias morgondis höll på att skingras och luften värmdes skax ~~[illegible]~~. Jag gick sakta och om parken. Där på en bänk satte jag mig och tände den första cigarretten för dagen. Jag hade plockat en liten apelsin ~~förrdagen~~ på ett träd. Jag delade den och satte den till tungan. Den var sur och jag nöjde mig med att plocka ur kärnorna och knäppa iväg dem. Men jag tänkte på något helt annat.

Jag menar inte att den här typen av fantasier saknar värde. Vad jag menar är bara att de kanske inte lär oss så mycket om verkligheten, och att en metodregel som säger att vi bör undvika dem om vi vill lita på de föreställningar om verkligheten som litteraturen kan förse oss med blir ganska trivial. Senare i denna text vill jag försöka utveckla litteraturens (med alla dess önskedrömmar) värde som inspiration till sätt att vara och till att se skönheten i det som annars kanske skulle gå en förbi. För den som verkligen upplevt kärleken i hela dess fullhet men sett den gå förlorad kan litterära skildringar återladda livet med åtminstone en viss skönhet. Den skönhet hon ser i dessa skildringar kan hon också se i sitt eget.

När det gäller min egen tid på Cypern kan man säga att jag försökte se mina egna upplevelser i ett så romantiskt ljus som möjligt – av inspiration från litteraturen – och hade bara verkligheten på några punkter varit en liten annan än den faktiskt var hade jag också mycket väl kunnat lyckas i den ambitionen. Och hade jag lyckats hade jag förstås delvis åtminstone haft litteraturen att tacka för det.

(3) Den tredje kunskapskällan kallar Gaut ”affective imagination” det vill säga möjligheten att inte bara uppleva fiktiva emotioner i en föreställningsprocess utan även *genuina* sådana. Han skriver:

> In imagining the instruments of torture with suitable vividness, for instance, I may come to feel actual apprehension, disquiet and even fear, and so may come to learn through affective experience something about myself (2007, s 154–155).

De olika punkterna på Gauts lista är inte isolerade från varandra utan går snarare in i varandra.

Det samma gäller för mina kommentarer till dem. Det som jag tycker är mest slående med citatet är hur anspråkslöst Gaut formulerar sin tes – om jag bara med en vederbörlig grad av inlevelseförmåga kan föreställa mig en situation, ja då är det möjligt att de känslor jag känner i situationen är äkta känslor och om de är det är det också möjligt för mig att lära mig något om mig själv.

Jag har inget att invända mot detta. Men det kan knappast fungera som ett argument för litteraturen som en kunskapskälla, eller åtminstone inte som ett speciellt starkt argument, eftersom reservationen för alla felkällor explicit finns med i citatet: För att jag ska kunna lära mig något om mig själv måste själva inlevelseakten så att säga ha den rätta styrkegraden. Och hur vet jag att den har det?

Den bästa garantin är förstås att jag väljer en bra författare. Och ett rimligt kriterium på en bra författare är tveklöst att hon kan skriva starka skildringar. Kan man inte skriva om tortyr så att läsaren upplever det som starkt är man helt enkelt inte en bra skönlitterär författare, åtminstone inte vad den här aspekten anbelangar. Men det räcker inte att man kan skriva starkt, man får inte skriva *för* starkt om kravet är att styrkegraden på något sätt ska vara den lämpliga.

Vad ska den vara lämplig för? Ja, om poängen med inlevelsen är att läsaren ska kunna lära sig något om sig själv så måste lämpligheten relateras till läsaren. Men hur detta ska gå till är inte lätt att förstå, för anta att vi människor är olika i hur vi faktiskt reagerar i en tortyrsituation (och med ”reagera” menar jag både vad vi känner och hur vi hanterar våra känslor), det borde också betyda att vi upplever situationen olika starkt. Den som har en förmåga att ”stänga av” och kapsla in sig i sig själv har förmodligen inte lika starka sinnesintryck av situationen. Och det samma borde gälla om jag rent allmänt är mindre smärtkänslig. Är jag mörkrädd hör jag ljud som jag inte skulle lägga märke till på dagen, och är jag smärtkänslig har jag en starkare perceptuell upplevelse av smärtkällan.

Vad som orsakar vad behöver vi inte gå in på, men jag misstänker att det är lättare att framkalla en stark känsla av en situation om situationen som sådan är starkt beskriven. Den som har en stark upplevelse av en situation tenderar att inte bara beskriva sina känsloupplevelser av situationen på ett starkt sätt utan också själva situationen, och den som läser en stark beskrivning av en situation har också lättare för att uppleva starka känslor i den (på samma sätt som den som annars inte skulle vara mörkrädd mycket väl kan bli det av en beskrivning som präglas av någon som verkligen är mörkrädd.)

Detta betyder att om författaren till en skildring har mindre fysiskt mod (eller bara tror det) än den som läser den så har vi en felkälla som består i att hon kan beskriva den med en styrkegrad som inte passar för läsaren. Om vi däremot antar att hon i stora drag liknar sina läsare i fråga om fysiskt mod har vi i stället en felkälla som består i att vi inte säkert kan veta om det är författarens ambition att anpassa beskrivningen av situationen till vad som är passande för vad hon tror om sitt fysiska mod. Vad vi än anser om den intellektuella eller

moraliska nyttan av litteraturen är skönlitteraturen för de flesta människor underhållning. Och av någon anledning finner vi ett nöje i att läsa skildringar av starka händelser, och inte minst starka negativa händelser. Underhållningsvärdet kan alltså öka med styrkegraden av skildringen. Därför är det lätt att tro att det är frestande för en författare att överdriva skildringen av en händelse. Inte bara för att läsarna gillar att bli kittlade av det starka utan förmodligen också för att det är en mer spännande och omtumlande process att åstadkomma en stark skildring.

Självklart kan man hävda att en bra författare inte faller för den här frestelsen utan snarare vägleds av sitt sinne för verkligheten. Men detta tror jag är en öppen diskussion: visst har realismen i en skildring relevans för hur vi bedömer den estetiskt. Vi blir mera brydda om någon försöker rättfärdiga ett positivt omdöme om ett verk med att det är verklighetsfrämmande än med att det är verklighetstroget. I sig har alltså det att vara troget verkligheten normalt ett positivt värde. Men även egenskapen att vara en stark skildring har normalt sett ett positivt estetiskt värde. Och eftersom ett verk bedöms i sin helhet finns det inget som hindrar att bra litteratur kan ha skildringar som är överdrivna jämfört med verkligheten. Realismen har onekligen ett estetiskt värde, men inte för att den primära uppgiften för konsten är att lära oss något om verkligheten utanför estetiken – därför måste den ställas mot andra estetiska värden. Man kan visst mena att konstens primära uppgift är att lära oss hur världen utanför konsten fungerar, men så länge som inte alla eller kanske ens de flesta håller med om det har vi problemet med att hitta den litteratur som inte innehåller överdrivet starka skildringar. Kan vi verkligen lite på att nomineringar till prestigefyllda litterära priser ska göra det jobbet åt oss?

Observera att detta är bara den *första* felkällan som Gaut nämner i citatet. Den andra gäller hur jag reagerar på en skildring av tortyr som vi antar har den lämpliga styrkegraden. Gaut menar att vi kan reagera med ett känna *genuin* fruktan, oro och fruktan. Det tror jag säkert, men utöver problemet med att det fortfarande bara handlar om vad som *kan* inträffa och alltså är möjligt (snarare än vad vi kan förvänta oss) skulle jag påstå att problemet med realismen i styrkegraden har flyttat från skildringen till den emotionella reaktionen. Jag kan känna rädsla när jag läser skildringar av tortyr, men det är väldigt svårt att påstå att jag känner en lika stark rädsla när jag läser om tortyr i en litterär text (även om det är en stark text) som jag skulle känna om jag verkligen utsattes för tortyren. Även om jag känner genuin fruktan men en mindre grad av den kan jag knappast veta vad den får mig att göra i situationen, eftersom det är styrkan på min fruktan – utgår jag från – som avgör om jag står ut med den eller inte och därmed också avgör om jag avslöjar det som torterarna vill att jag ska avslöja (om vi utgår från att det är det som tortyren går ut på).

Dessutom är det långt ifrån säkerställt att jag verkligen känner *samma* fruktan när jag läser om tortyren som när jag är i den, det vill säga inte bara samma grad av den utan samma slag eller kvalitet. Detta har vi varit inne på förut, och återigen skulle man förmodligen kunna ta

empirin och moderna mätmetoder av spegelneuroner till hjälp för att besvara frågan. Den forskning som finns tycks peka mot att det är stor likhet i de upplevelser jag har av att personligen utsättas för smärta och de jag har när jag bevittnar när någon annan utsätts för smärta. Men en stor likhet är ju inte det samma som identitet. Jag har inte av litteraturen kunnat läsa ut mer exakt hur stor likheten är eller kan vara mellan den neurala aktiviteten när man själv utsätts för smärtan och när man observera den hos andra. På vissa av de jämförelsebilder som publicerats tycks aktiviteten i det närmaste vara identisk.

Om man vill visa att den som lever sig in i en tortyrskildring kan uppleva samma genuina skräck som den som utsätts för tortyr måste man också kunna visa att de jämförande magnetröntgenbilderna *ofta nog* har en tillräcklig likhet för att ge täckning för det påståendet. Om man vill framhålla litteraturens värde som en källa för medkänsla och självinsikt måste man dessutom kunna visa att det inte är någon större skillnad mellan den neurala aktivitet som framkallas hos läsaren av en text och låt säga tittaren på en film, åtminstone inte en skillnad som talar emot litteraturen.

Detta kan tyckas petigt, men jag menar att det finns en fenomenologisk orimlighet i påståendet att det inte råder någon väsentlig skillnad mellan de känslor vi får av att läsa skildringar och de som vi får av att möta verkligheten. Jag kan inte dra mig till minnes att jag läst någon litterär skildring av tortyr (jag borde ju ha gjort det tycker man) men när det gäller flera andra negativa känslor som jag upplevt både i litteraturen och i verkligheten upplever jag en väsensskillnad. Och denna väsensskillnad är för mig den enda vettiga förklaringen till att jag trots allt kan roas av att läsa om det negativa som jag inte roas av att verkligen utsättas för.

Ett exempel jag kommer att tänka på är två läsningar av Vibeke Olssons roman *Marmeladprovet* vid två olika tillfällen. Boken handlar om hur drömmar slås i spillror i en skilsmässa och kanske ännu mer om hur det är när den man älskar och har delat dessa drömmar med plötsligt hittar en annan partner. Jag minns att jag hade starka upplevelser när jag läste boken första gången när den var nyutgiven i mitten av 90-talet och jag minns också att det fanns ett starkt obehag i de känslorna. Men de oroade mig den gången inte så mycket att jag inte tyckte om att läsa. Tvärtom, det var en stor positiv läsupplevelse och jag minns att inlevelsen var så stark att jag sköt undan mitt arbete för en dag för att kunna läsa boken.

Strax därpå hände i mitt eget liv saker och ting som påminde om handlingen i *Marmeladprovet* och när jag efter ytterligare ett par år försökte läsa om boken (eftersom jag ju en gång haft en stor läsupplevelse av den – och alla böcker som jag haft starka läsupplevelser av har jag läst om, ofta gång på gång). Men den gången kom boken mig alldeles för nära och det som varit obehagligt men fascinerande blev bara obehagligt. Jag kan inte annat än att tolka det som ett tecken på att boken den andra gång jag läste den framkallade genuina känslor av övergivenhet och kärlekssorg och att det jag känt den första gången inte var riktigt samma sak.

Om jag får spekulera tror jag att känslor är kontextberoende i bemärkelsen att det är

helheten av vad vi är medvetna om i situationen som bestämmer hur vi upplever känslan. På sätt och vis känns den skräck vi lever oss in i via litteratur och film på samma sätt som den vi kan möta i verkligheten. I den meningen kan vi kanske tala om att känslan av skräck är genuin – den har samma kvalitet. Och att den har samma kvalitet kan mycket väl betyda att det är samma neurala aktivitet kopplad direkt till emotionen eller känslan som pågår när vi lever oss in som när vi möter verkligheten. Skillnaden är bara att i inlevelsesituationen är vi inte utelämnade åt känslan på samma sätt som vi är i verkligheten. Och anledningen är förstås att känslan ingår i en kognitiv helhet där medvetenheten om att vi befinner oss i en inlevelsesituation också ingår.

Gaut säger själv något liknande när han problematiserar simuleringsteorins föreställning om att ”köra” de mentala tillstånden ”off-line”: metaforen antyder att samma processer sker när tillstånden är *frikopplade* från sina verkliga inputs och outputs som när dessa är påkopplade. Men så fungerar det ju inte på andra håll, säger Gaut, t ex inte när man frikopplar en bilmotor och låter den arbete: ”... its behaviour ’off-line’ does not accurately correspond to its behaviour when under load: accelerate it enough, and it will burn itself out ...” (2007, s. 2007). Poängen är enkel: man kan inte dra några säkra slutsatser om hur en motor fungerar när man låter den dra bilen av hur den fungerar när man varvar den i friläge.

Jag tänker mig alltså att samma sak gäller för inlevelsen via litteratur: den helhet som består i att jag upplever en känsla men vet att den inte på direkt sätt har med mitt eget liv att göra är en annan än den där jag upplever känslan som ett resultat av händelser i mitt eget liv. Vetskapen om situationen gör att jag kan ha känslan men samtidigt hålla den ifrån mig. Om den känsla som jag kan hålla på ett visst avstånd i fiktionen men inte i verkligheten är genuin också i fiktionen tror jag är en definitionsfråga – genuin eller ej, så är det viktiga i sammanhanget hur jag tar den och hur jag ser på den.

När jag verkligen varit i en situation har jag också lättare för att påverkas av motsvarande fiktiva situation. Men detta talar också mot att litteraturen skulle ha ett speciellt pedagogiskt värde – den lärare som bara kan kommunicera med de elever som redan vet det läraren vill lära ut är inte en speciellt bra lärare (Sokrates får ursäkta). Att ha pedagogiskt värde är självklart inte allt. Litteraturen kan ha ett stort värde genom att förse oss med igenkänningar. Men det är inte det värdet som vi diskuterar nu.

(4) Så till den sista av Gauts kunskapskällor:

> Finally, experiental imagination is an important resource in learning from imagination. This, recall, is imagining what something is like, and goes beyond minimal imagining, involving the sensory or phenomenal presentation of an entertained thought-content (2007, s. 155).

Det är inte helt lätt att se skillnaden mellan den tredje och fjärde kunskapskällan, eftersom jag tänker mig att skillnaden mellan den s k ”minimala inlevelsen”, som består i att man föreställer sig att en beskrivning är sann, och ”upplevelseinlevelsen” som är att föreställa sig vad sanningen av en beskrivning verkligen är *som*, handlar om den grad av livlighet som den

föreställda situationen framträder för en. I det exempel Gaut tar rör det sig om en skillnad mellan att föreställa sig att *vara* drypande blöt och kall och att *känna sig* kall och blöt och *se sådan ut* (2007, s. 155). Exemplet är märkligt eftersom det å ena sidan verkar upprepa den tredje punkten, men å den andra inför ett lite obegripligt element. Att leva sig in i känslan av att vara kall och blöt är rimligtvis att åstadkomma en affektiv inlevelse och vägen till den är just som Gaut beskrev i den tredje punkten att man ser situationen framför sig med en stor livlighet. Att leva sig in i hur man ser ut när man är kall och blöt är däremot att inta ett utifrånperspektiv på situationen som jag uppfattar som motsatsen till det perspektiv man vill åt när man talar om att föreställa sig *vad något är som* (”what something is like”). Det är svårt att föreställa sig hur upplevelsen av en situation kan bli genuin om man både ska föreställa sig hur situationen ter sig i alla dess detaljer ur ett inifrånperspektiv och från ett utifrånperspektiv.

Jag väljer därför att tolka den fjärde punkten som att Gaut menar att det handlar om att inta just ett inifrånperspektiv på en situation, men inte enbart ur den affektiva eller emotionella aspekten (eftersom det är vad den tredje punkten handlar om) utan ur så många av dess aspekter som möjligt. Kopplat till vårt tidigare tortyrexempel innebär det att jag bör sträva efter att ”experientially imagining the look of the instruments, the heat of the fires of the skin, the smell of my burning flesh” etc (2007, s. 155). Kanske leder detta till att jag får släppa fantasierna om mitt eget hjältemod.

Om jag upplever alla en situations aspekter på ett så levande sätt som möjligt, det vill säga som om jag var där med alla mina sinnen och som om dessa var optimalt skärpta, så talar den till mig på ett annat sätt än om jag bara låter den figurera i mitt huvud som ett vanligt tankeinnehåll:

> ... the more vividly I imagine being tortured, the more intensely do I experientially imagine the situation in all the relevant aspects. Indeed, experiential imagining can be sufficiently vivid that it can be very like experience of the world xxx(2007, s. 155).

Och visst är det så. Men problemet kvarstår som jag ser det och har möjligtvis blivit ännu lite större i den sista punkten, eftersom den riskerar att ta in för mycket i inifrånperspektivet. Gaut tycks mena att litteraturen kan fungera som en vägledare till det levande livet om jag som läsare av de litterära skildringarna lever mig in i den i alla dess aspekter och detaljer som om jag själv upplevde dem med alla mina sinnen. Men hur ska jag kunna hålla det ovidkommande utanför inlevelseakten om jag har den ambitionen? Det stämmer kanske att ju livfullare jag föreställer mig att jag torteras, desto intensivare kommer jag att uppleva alla de relevanta aspekterna av situationen. Men jag riskerar ju också att uppleva de irrelevanta aspekterna om jag levandegör hela skildringen ur ett inifrånperspektiv. I Gauts exempel bör jag sträva efter att föreställa mig tortyrinstrumentens fenomenella egenskaper (i en så stor detaljrikedom som möjligt, förmodar jag). Frågan är hur klokt detta är om jag vill veta om jag kommer att palla för tortyren, eftersom om jag står emot tortyren eller ej sannolikt också beror på hur jag kommer att uppleva tortyrinstrumenten när jag väl utsätts för tortyren. Om jag

levandegör hela den miljö i vilken jag kommer att torteras som om jag upplevde den med alla mina sinnen, kommer jag förmodligen att ha svårare att tro att jag kommer att klara situationen än om jag koncentrerar mig på hur jag faktiskt upplever situationen när jag väl är i den. Möjligtvis fungerar inte alla människor på samma sätt, men när jag vill ta reda på hur jag själv kommer att reagera t ex på att få en bedövningsspruta hos tandläkaren är det inte så klokt om jag på förhand föreställer mig alla bedövningssprutans fenomenella egenskaper, av den enkla anledningen att jag vet eller tror mig veta att den strategi jag kommer att tillämpa när jag väl sitter i tandläkarstolen snarare är att ha så lite ögonkontakt med sprutan som bara möjligt (trots att jag lämnat blod regelbundet mer än 40 år gäller samma sak där – inte sitter jag och tittar när de sticker in tappnålen).

Gaut har en poäng när han framhåller värdet av att föreställa sig en situations perceptuella och fenomenella kvaliteter på ett så levande sätt som möjligt, men om föreställningsakten ska fungera som kunskapskälla, måste inlevelseakten begränsa sig till det perspektiv jag faktiskt kommer att ha som upplevare. Och återigen blir frågan hur man ska argumentera för att litteraturen skulle vara speciellt pålitlig här. Bör den första försiktighetsåtgärden vara att begränsa sig till litteratur i jagform?

**Normativ kunskap**

Kanske finns det ännu en sanning i den fjärde punkten, som har att göra med vad mer exakt jag vill få kunskap om genom mina inlevelseövningar: vill jag kunna göra rent neutrala förutsägelser om hur jag kommer att bete mig i en viss situation (förutsägelser som i sin tur kan ligga till grund för värderingar, om min egen eller andras personliga förtjänster). Eller vill jag snarare ha vägledning av inlevelseakten om hur jag ska bete mig i en situation?

Normativt är det en öppen fråga om det perspektiv jag faktiskt har i en situation är det enda perspektiv jag behöver ta hänsyn till. Anta att jag riskerar tortyr och ställer mig frågan om jag ska utsätta mig för risken att jag inte klarar av situationen eller om jag ska ta mitt eget liv, ja då är det rimliga inte att jag frågar mig hur jag faktiskt kommer att uppleva tortyren i alla dess emotionella och fenomenella aspekter oberoende av min föregående inlevelseakt, utan snarare att jag frågar mig vilka aspekter av situation så väl som konsekvenserna av den som det finns normativa skäl för mig att levandegöra. Om det faktum att jag faller till föga för mina torterare har som konsekvens att de får tag på mina vänner som i sin tur kommer att torteras, så är deras, det vill säga mina vänners, inifrånperspektiv när *de* torteras också relevant för mitt beslut och därför också i min inlevelseakt. Möjligen blir det svårt för mig att hålla andras möjliga lidande lika levande för min inre blick när jag väl befinner mig i tortyrsituationen. Då är det snarare allt det som är direkt relaterat till mitt eget lidande som borrar sig djupast in i mina upplevelser av situationen. Men det faktum att jag i den föregående inlevelsesituationen inte bara fokuserat på mina faktiska upplevelser utan också på mina vänners möjliga (som om de vore mina egna faktiska), ja det föreställer jag mig kan stärka mig i min förmåga att härda

ut tortyren, även om jag återigen i den situationen inte får denna styrka av att jag levandegör någon annans lidande än mitt eget. Jag bör alltså utforma inlevelseakten på det sätt som maximerar mina möjligheter att i den situation som är objektet för akten göra det jag har skäl att göra. Därför kan man i en mening också säga att jag kan lära mig något om moralen genom att levandegöra inte bara mitt eget faktiska inifrånperspektiv utan också andras. Och här kan man också framhålla litteraturens värde just som en iscensättare av *olika* perspektiv på en situation. För att tillvarata det värdet bör man snarare söka sig bort från verk skrivna i traditionell jagform. Men kravet att de olika enskilda litterära perspektiven ska ha en realism kvarstår, även om det rent allmänt också kan ha ett värde att lära sig att växla mellan olika perspektiv.

Det finns alltså flera relaterade teser som man kan driva i detta sammanhang: att litteraturen har moralisk relevans genom att den kan lära mig något om hur jag själv fungerar i en viss situation och därmed säga mig något om mina moraliska kvaliteter, att litteraturen kan ge mig moralisk vägledning genom att peka ut vad som är rätt för mig att göra i en situation (denna tes kommer i sin tur i två varianter där den ena handlar om att litteraturen kan ge konkret vägledning och den andra om att litteraturen kan ge mental träning och färdigheter som är användbara i det konkreta problemlösandet), eller att litteraturen kan ge normativa insikter av en mer moralfilosofisk natur.

Innan vi lämnar moralgruppen (för ett tag) tänkte jag att vi skulle ta en titt på den sista tesen och på det exempel som Gaut ger som stöd för den, nämligen William Styrons numera klassiska roman *Sophies val* och dess beskrivning av ett moraliskt dilemma. Sophie bär på ett förfärligt minne från ankomsten till ett koncentrationsläger i Polen under andra världskriget där en berusad lägerläkare ställde henne inför valet att bestämma vilket av hennes två barn hon skulle behålla. Det barn hon inte behöll skulle omedelbart skickas in i gaskammaren:

> Sophie, with an inanity poised on her tongue and choked with fear, was about to attempt a reply when the doctor said, ”You may keep one of your children”.
> ”*Bitte?*” said Sophie.
> ”You may keep one of your children”, he repeated. ”The other one will have to go. Which one will you keep?”
> ”You mean I have to choose?”
> ”You are a Polack and not a Yid. That gives you a privilege – a choice.”
> Her thought process dwindled, ceased. Then she felt her legs crumple. ”I can’t choose! I can’t choose!” She began to scream. Oh, how she recalled her own screams! Tormented angels never screeched so loud above hell’s pandemonium. ”*Ich kann nicht wählen!*” she screamed (1979, s. 483).

Den plågsamt starka scenen slutar med att Sophie väljer sonen och därmed sänder sin dotter in i döden. Valet plågar henne och får henne till slut att ta sitt liv.

Vad romanen visar oss – och här håller jag med Gaut – är att det existerar genuina moraliska dilemman och att de moralfilosofiska teorier som förnekar sådana dilemman inte är rimliga. Ett genuint dilemma fungerar logiskt som så att den som ställs inför dilemmat

kommer att göra fel vad hon än gör: När Sophie väljer sonen gör hon fel. Om hon valt dottern skulle hon också ha gjort fel och om hon vägrat välja skulle hon ha gjort fel, eftersom båda barnen i så fall hade skickats till gaskammaren. Det logiska villkoret för ett moraliskt dilemma är således uppfyllt.

Men därutöver finns det också (vanligtvis) ett emotionellt test,[63] nämligen att den som befunnit sig i ett allvarligt moraliskt dilemma riskerar att dras med skuldkänslor för sitt handlande i dilemmat, alldeles oavsett hur hon handlat. I Sophies fall är detta uppenbart och jag tror att få människor tycker att detta är konstigt eller anmärkningsvärt på något sätt. Jag tror också att det är få av oss som skulle förneka att det i någon mening är en *rimlig* reaktion, rimlig inte bara i bemärkelsen att man kan ha förståelse för den utan att det finns skäl för den och att det vore en moralisk brist om man inte hade den. Möjligtvis behöver man inte mena att det finns ett moraliskt krav på Sophie att ta sitt eget liv, men man kan mycket väl mena att det finns ett krav på henne att dras med dilemmat och bära med sig det sätt som hon löste det på under hela sitt resterande liv.[64]

Denna diskussion om moraliska dilemman och emotioner startade vad jag vet med en artikel av Ruth Marcus (1980), och har vidareutvecklats framför allt av Patricia Greenspan (1983), som menar att det finns skäl att betrakta Sophies val som ett genuint dilemma liksom det finns skäl att betrakta hennes skuldkänslor som rimliga, åtminstone om man modifierar exemplet på en punkt: I den ursprungliga versionen fick Sophie möjligheten att välja vilket av barnen hon skulle behålla. Vilket av barnen hon än valt skulle det andra som ett resultat av hennes beslut ha skickats till gaskammaren. Men man kan mena att det trots allt finns en skillnad mellan ett *negativ* val att skicka dottern till gaskammaren (som en följd av ett positivt val att behålla sonen) och ett *positivt* val att sända dottern till gaskammaren. Jag är inte säker på att alla de villkor som man brukar sätta upp för att den s k ”doktrinen om den dubbla effekten” ska vara uppfylld är uppfyllda i Sophies fall, men ett av villkoren skulle kunna vara att Sophies *syfte* var att rädda sonen men inte nödvändigtvis att sända dottern till gaskammaren – det finns inget som säger att det som hände dottern fanns med i Sophies intentioner eller handlingsplan. Att dottern dog var snarare en i högsta grad oönskad följd[65] av handlingen att rädda sonen undan gaskammaren.

För att spetsa till dilemmat tänker sig därför Greenspan att Sophie ombeds att välja ut vilket av barnen som ska sändas till gaskammaren. Valet av dottern i detta exempel skulle kunna betraktas som ett aktivt skadande (om än kanske inte aktivt dödande?) av dottern

---

[63] Detta sätt att tala om två slags test på ett dilemma – ett logiskt och ett emotionellt – finns t ex hos Marcia Muelder Eaton, som ställer den ytterligare frågan huruvida det finns såväl moraliska som estetiska dilemman som uppfyller båda testen (2001, s. 71 ff).

[64] I boken klarar sig inte heller sonen i koncentrationslägret och det är väl rimligt att tänka sig att även detta har påverkat henne.

[65] Det är detta som gör mig osäker på om villkoren för dubbeleffektdoktrinen är uppfyllda i Sophies fall. Doktrinen kräver att den oönskade effekten är en *sido*effekt och inte en direkt konsekvens av handlingen. Jag misstänker att man skulle kunna beskriva exemplet på båda sätten.

medan det i det ursprungliga exemplet snarare bör beskrivas som ett passivt accepterande av det som sker med dottern. Om hon däremot skulle avstå från att göra ett val skulle hon passivt acceptera att båda hennes barn dödades och det menar Greenspan vore att acceptera den sämsta av alla tänkbara utgångar av situationen. I ett annat läge skulle man möjligen kunna hävda att detta vore det rimliga och att det viktiga för Sophie är att hon håller sina egna händer moraliskt obesudlade. Ett sådant läge råder, kan man hävda, i Bernard Williams exempel om Jims hederserbjudande att välja mellan att själv skjuta en av indianerna för att därmed rädd de andra nitton eller att låta kaptenen skjuta alla tjugo. Där kan man mena att skulden faller på kaptenen och att den negativa skyldigheten att inte skada en okänd människa väger tyngre än skyldigheten att göra allt man kan för att se till att okända människor inte skadas (av andra). Men jag har rimligen andra skyldigheter i relation till mina egna barn än jag har i relation till okända. Som förälder har Sophie, som Greenspan uttrycker det ”a solemn obligation to protect her children” (1983, s. 119), det vill säga en stark positiv moralisk skyldighet att skydda sina barn, en skyldighet som om Greenspan har rätt innebär att man till varje pris bör undvika det alternativ i vilket båda ens barn dör.

Den slutsats Greenspan drar är alltså:

> In Sophie’s case, there is no *permissible* way to satisfy *any* of her derivative obligations: she must either do evil or allow a greater evil that *she personally* is charged with preventing. Given her responsibilities, I think she made a reasonable choice – right in defense of the family unit, even if morally forbidden (1983, s. 120).

Som jag läser Greenspan gäller denna slutsats även för hennes tillspetsade version av dilemmat. Men jag menar att hennes slutsats är problematisk och kontroversiell på två viktiga punkter. För det första säger Greenspan att det val som Sophie gjorde var rimligt och att det vore mindre rimligt av henne om hon avstått från att välja (däremot inte mindre rimligt om hon i stället valt att sända sonen till gaskammaren). Hon gjorde alltså fel, men ändå mindre fel än vad hon skulle ha gjort om hon inte valt alls. Men i så fall tycks vi inte ha att göra med ett *genuint* dilemma mellan de tre handlingsalternativen, dvs. ett dilemma där man gör lika mycket fel vad man än gör. Vem Sophie än väljer att sända i väg kan man hävda att hon gör det minst onda av två onda ting och i så fall har hon i alla fall gjort en sak rätt. Däremot kan man mena att det finns kvar ett dilemma mellan de två handlingsalternativen rörande vilket av barnen hon ska välja. Om det är rätt för henne att göra ett val jämfört med att inte göra något val så blir det ändå fel vad hon än väljer. Hon gör mindre fel när hon väljer men hon gör *lika mycket* fel vad hon än väljer. Vi har alltså kvar ett dilemma, men det tycks vara lite mindre omfattande än det hade varit om det omfattat alla tre alternativ. Och detta borde rimligen också avspegla sig i Sophies känslor inför situationen: hur plågsamt minnet än är för henne så borde hon ändå kunna känna att hon lyckades undvika det värsta av alla alternativ, nämligen inte rädda något av barnen. En av anledningarna till att detta borde kunna skänka en viss tröst är att hon nätt och jämnt undgick att hamna där när hon till och med flera gånger och på flera

språk upprepade att hon inte kunde välja.

Men ett sådant resonemang förutsätter förstås att Greenspan har rätt när hon säger att Sophie gjorde ett rimligt val när hon förmådde sig att välja mellan barnen.

Det är notoriskt svårt att uttala sig med säkerhet om sådana här näst intill obeskrivligt hemska situationer när man sitter på sin kammare med en kopp kaffe framför sig på skrivbordet och barnen i skolan och där det mest traumatiska som inträffat på senaste tiden i föräldraväg är att ena sonen slog lillfingret ur led på en handbollsmatch härförleden. Men jag har ändå tänkt på Sophies val en hel del (bland annat förstås för att exemplet är flitigt diskuterat bland filosofer som argumenterar för litteraturens filosofiska värde) och har väldigt svårt för att se att det alternativ där Sophie väljer mellan barnen skulle vara rimligare än alternativet att vägra välja för att man helt enkelt inte förmår sig att välja mellan barnen. Greenspan menar att Sophie har en ”solemn obligation to protect her children” (1983, s. 119) och att detta betyder att hon har en överordnad skyldighet att se till att så många som möjligt av hennes barn räddas. Jag håller helt med om att man som förälder har en mycket stark positiv förpliktelse mot sina barn såväl enskilt som kollektivt. Men jag skulle säga att det inte bara är de positiva skyldigheterna som blir starkare i föräldrarollen utan även de negativa! Jag tänker mig att jag har långt starkare negativ skyldighet att inte skada ett barn som är mitt eget i bemärkelsen att jag har föräldravårdnaden om det (t ex genom att välja bort det i en valsituation eller sända det i döden) än jag har gentemot ett främmande barn. Det vore svårt och hemskt på alla sätt att välja mellan två främmande barn för att något av dem skulle få överleva men det vore ännu mer förfärligt att välja mellan sina egna barn. Och ur barnets perspektiv måste det vara mycket värre att bli utvald till gaskammaren av sin egen mamma än av en främling. (Jag utgår från att vi fortfarande diskuterar Greenspans tillspetsade version av exmplet.)

Man kan diskutera vad man menar med att säga att Sophie gjorde ett rimligt val när hon undvek att avstå från att välja, om det är det man säger (vilket jag själv är inne på att göra). De flesta av oss är väl lite av moraliska eklektiker och har samveten styrda av såväl konsekvensetiska, pliktetiska som dygdetiska överväganden. Därför tror jag också att vi kan se en rimlighet i att Sophie valde att offra dottern för att rädda sonen (åtminstone om hon gjorde det för att rädda ett av barnen och inte just sonen), men jag har mycket svårt att se det som det *mest* rimliga i situationen. Att offra ett av sina egna barn måste väl vara det värsta man kan tänka sig som förälder! Det rimligaste borde därför vara att inte välja och mer precist att inte *kunna* välja, dvs. att reagera just så som Sophie reagerar i citatet. Detta är förstås en gissning från min sida, men det tycks mig som det är just det att Sophie *valde* som gör att hon till slut inte står ut att leva. Det framstår för mig som emotionellt mycket realistiskt att en förälder inte kan komma över skuldkänslorna över att ha gjort ett sådant val, även i det ursprungliga exemplet där hon gör ett positivt val att behålla sonen. Och än mer så förstås om det handlar om ett positivt val att skicka dottern till gaskammaren. Om vi tänker oss att hon

fastnat i den reaktionen som beskrivs i citatet, dvs. om vi tänker oss att hon faktiskt inte hade förmått sig att välja, så tror jag säkert att hon skulle ha ångrat det (även om hon faktiskt inte kunde göra annat) och känt att hon svikit sina plikter som förälder. Hon skulle ha känt att hon gjorde fel, tror jag, och förfärligt mycket fel, men ändå inte ett lika oförlåtligt fel som om hon valt ut att sända ett av barnen till döden. Dilemmat finns även i detta fall också om man kan diskutera huruvida det är genuint eller radikalt: det är både troligt och rimligt att hon känner skuldkänslor och inte bara sorg över sitt beteende. Men hon har ändå undvikit det allra värsta tänkbara och den möjliga trösten i att inse det skulle ha kunnat hindra henne från att hamna där hon hamnade i livet. Hennes skrik ”*Ich kann nicht wählen!*” är hemskt och omskakande, men finns det egentligen något annat alternativ för en kärleksfull förälder än att inte kunna tänka rationellt och strategiskt i den här situationen, och att inte kunna välja, men att aldrig heller komma över att man inte kunde göra det?

Vad detta i sin tur pekar på om vi talar om etisk teori kan man diskutera. Att våra samveten är eklektiska är inte speciellt förvånande eftersom man kan se de alternativa teorimodeller som finns som ett bevis för att man kan utveckla och raffinera olika delar av det mänskliga moraltänkandet. Hade vi inte känt en dragning åt olika håll hade vi förmodligen inte tyckt det vara speciellt intressant att diskutera moralfrågor. Vad Sophies val beträffar kan man (förstås) analysera det på olika sätt. Men jag menar att det pekar på behovet av någon form av dygdetik. Jag har svårt att se det enbart som en konflikt mellan konsekvensetik och pliktetik. Om vi för ett ögonblick tänker att jag har rätt när jag säger att det mest rimliga skulle vara att inte kunna välja så är detta i sig varken någon handling eller någon underlåtenhet och därför heller inget som direkt faller inom dessa teoriers grupper. Om det hade funnits en absolut skyldighet för en förälder att aldrig någonsin offra sitt barn hade det räckt om Sophie avstått från att göra det, även om det hade varit förenat med en stor vånda mot bakgrund av vilka övriga tunga skyldigheter som gäller i situationen. Men det räcker inte menar jag – om valet varit mitt hade jag inte velat att jag valt att avstå. Jag hade hellre velat att jag avstått av en inre tvingande nödvändighet. Och det beror inte enbart på att en sådan inre tvingande nödvändighet skulle fria mig från moraliskt ansvar i situationen, eftersom man knappast kan hållas ansvarig för det som man inte kan hjälpa (om man inte har varit med om att skapa sin hjälplöshet), utan på att det tycks vara den moraliskt mest rimliga reaktionen. Det är inte vad jag gör eller inte gör i situationen som är det viktiga utan hur jag fungerar som människa och vad mina känslor gör med mig i situationen. I dygdetiken är detta sätt att tänka på moralen centralt. I konsekvensetiken kan man på sin höjd härleda det från ett tänkande som i första hand handlar om vad vi kan förvänta oss för resultat av att man fungerar på det här sättet som förälder (eller snarare av att en förälder inte fungerar i denna situation).

Den normativa lärdom som Sophies val därför kan ge oss handlar alltså om det rimliga i att se vissa dilemman som i en mening olösliga och därför också det rimliga i att gå ur vissa situationer med skuldkänslor även när man hanterat dem på det bästa tänkbara sätt och det

orimliga i att som förälder enbart känna sorg och beklagande och smärta utan att känna skuld – ”It would be strangely insensitive for a mother in her position not to experience guilt at either choice”, som Greenspan säger (1983, s. 120). Alla dessa mindre moraliskt laddade känslor har också sin plats i situationen, men det fattas något om det stannar vid dem. Därför fattas det också något hos de etiska teorier som ger utrymme åt beklagande och smärta men ingenting mer. Dygdetiken är inte den enda teorin som kan rättfärdiga Sophies skuldkänslor, men jag menar att det är den teori som i kraft av sitt fokus på människans funktioner i en vid bemärkelse (känslor, handlingar, tankar, etc) kan förklara både varför det moraliskt mest rimliga i situationen skulle vara att inte alls kunna hantera den och att ändå känna skuld för detta.

**Tunna, tjocka och öppna användningar av litteraturen**

Men då är frågan – vad bevisar detta när det gäller litteraturens roll i moralfilosofin? Styron skrev ett litterärt verk om Sophies val och vad jag vet och har kunnat ta reda på byggde inte handlingen på verkliga händelser. Det intryck som dilemmat gör på oss tycks alltså vara ett resultat av litterärt skapande.

Men är det verkligen så? Jag kommer ihåg när jag själv första gången hörde talas om det här exemplet i början av 80-talet på en av Ingmar Perssons föreläsningar i praktisk filosofi i Lund. Exemplet gjorde intryck på mig även om jag varken läst boken eller sett filmen. Det skulle man kunna tolka som att det räcker att man använder litteraturen som en inspirationskälla för filosofiska exempel som i princip lika gärna skulle kunna vara konstruerade av en filosof i en traditionell filosofisk text. Den narrativa strukturen i själva exemplet är inte speciellt litterärt komplicerad. Det är samma struktur som i många traditionella filosofiska tankeexperiment, möjligtvis med undantag av att det innehåller en efterhistoria och inte begränsar sig till frågan om hur situationen bör hanteras. Att exemplet är litterärt okomplicerat betyder inte att det saknar litterärt värde, lika lite som det betyder att man kan skapa den här typen av exempel utan litterär begåvning. Men det betyder att litteraturen inte ges någon direkt särställning i just det här fallet. Vi har snarare ett exempel på att man tagit litteraturen till hjälp med något som de bästa moralfilosoferna klarar av att göra i en traditionellt moralfilosofisk text.

Om man är skeptisk till litteraturens värde för moralfilosofin skulle man kunna peka på att det trots allt är ganska ovanligt att litterära exempel letar sig in i moralfilosofin på det här sättet. Detta kan i och för sig bero på att moralfilosoferna har försummat möjligheten och att det är just det som förespråkarna av litteraturen vill råda bot på. Men även bland förespråkarna återkommer man ständigt till just det här exemplet, vilket skulle kunna betyda att det är ett ovanligt bra exempel och att det kanske trots allt inte finns den rika skatt av goda exempel att hämta från litteraturen som förespråkarna vill göra gällande, åtminstone inte tillnärmelsevis lika goda exempel som *Sophies val*. Och vill man vara ännu mer skeptisk

skulle man också kunna peka på att det förmodligen är tack vare att boken blev film som Sophies val uppmärksammats. Detta är återigen en gissning, men kanske har detta varit en förutsättning för att exemplet har kunnat fungera så bra som det gjort. Filmen hämtar idéer från litteraturen och filosofin från filmen och om det är så det fungerar är det kanske bättre att vi framhåller filmens värde för moralfilosofin än litteraturens.

Kanske, och kanske inte: Greenspan kan vad jag förstår inte ha sett filmen innan hon skrev sin artikel, så för hennes del är det litteraturen som varit källan, även om den kom ut ett år efter det att filmen hade premiär. Filmen har möjligtvis spelar roll för läsningen av Greenspans artikel. Kanske låter vi oss lättare övertygas – om vi gör det – av Greenspans resonemang baserat på exemplet om vi sett filmen. Jag minns som sagt hur vi diskuterade exemplet som ett filosofiskt exempel och att det som sådant gjorde intryck på mig, men jag minns inte om det övertygade mig om det som Greenspan vill visa med det – att det finns dilemman där ”none of the agent’s alternatives are guilt-free” (1983, s. 120). Och jag minns inte heller om filmen fick mig att inse att det finns den här typen av dilemman. Däremot slogs jag av den insikten när jag läste en filosofisk text, men faktiskt inte Greenspans artikel utan en nyligen publicerad artikel av Nora Hämäläinen där hon refererar till Greenspans artikel och diskuterar Greenspans användande av *Sophies val* (jag återkommer strax till det) men där Hämäläinen i sin diskussion av exemplet citerar direkt ur Styrons text, vilket inte Greenspan gör. *Det* gjorde intryck på mig, och ett starkare intryck än de flesta filosofiska exempel som jag kommit i närheten av. Citatet i Hämäläinens artikel (vilket är samma citat som jag har använt mig av) skakade om mig med en styrka som jag förmodar beror på en kombination av litterära kvaliteter och känsla av satanisk verklighetsförankring. Här måste jag säga att jag böjer mig för litteraturens förmåga i ett filosofiskt sammanhang och jag gör det för att jag tror och känner starkt att här uppenbarar litteraturen något om verkligheten – om hur det skulle vara att hamna där och om vad som då är en förälders enda möjliga reaktion, nämligen ”*Ich kann nicht wählen!*”.

I nämnda artikel urskiljer Hämäläinen tre olika sätt som man kan använda sig av den narrativa litteraturen för moralfilosofiska syften i samtida filosofi (jag ser på Hämäläinens tredelning har som en precisering av den metodologiska diskussion som jag refererade till tidigare. Den diskussionen handlade om olika inställningar till litteraturens användbarhet i moralfilosofin, denna handlar om olika *sätt* att använda den för dem som ser den som användbar):

Den första *tunna användningen* är den som vi har i Greenspans artikel: man använder ett exempel från litteraturen ungefär som ett ordinärt moralfilosofiskt exempel som utgångspunkt för ett traditionellt analytiskt-filosofiskt resonemang (XXXX, s). Den *tjocka användningen* är det mer substantiella bruket av litteraturen som Nussbaum använder sig av och som vi redan har bekantat oss med. Det exempel som Hämäläinen tar är Nussbaums diskussion av Sofokles drama *Antigone* (1986, kap 3). Hämäläinen beskriver skillnaden mellan den tunna

användningen och Nussbaums tjocka användning på följande sätt:

The difference has primarily to do with the way Nussbaum builds her argument on a substantial reading of the text, and the way she repeatedly returns to details of the texts, such as symbols, choices of words and portrayals of the characters, to strengthen and substantiate her interpretation. She makes explicit her aim to base her discussion of the texture of Sophocle's text, emphasizing features of its moral contribution that could not be expressed in the typical academic philosophers' prose. Rather than isolating a storyline, to serve as an example, she enters into Sophocles' text, with an eye on its original context of performance, to see how the text itself presents what she takes to be a parallel perspective of her own (XXX).

Hämäläinen beskriver också hur den tjocka användningen inbjuder läsaren att vända sig till den litterära texten för ytterligare reflektion över problemställningarna. Jag menar att det är oklart hur Nussbaum menar att man ska läsa hennes texter – om man ska läsa dem efter det att man läst den litterära texten hon diskuterar, samtidigt eller innan man vänder sig till den eller för den delen om man över huvud taget måste läsa den text hon diskuterar. Jag har tidigare uttryckt min beundran för Nussbaums sätt att skriva och menar att det ofta räcker att läsa Nussbaums texter för att förstå de insikter som hon själv tycker sig ha kommit fram till genom att läsa de olika litterära verken som figurerar i hennes texter. Ibland tänker jag att det nästan blir mer liv i en litterär text när den hamnar i händerna på Nussbaum och letar sig in i hennes egna texter än man upplever när man läser texterna i original. Jag är väl ovan förmodar jag, men jag upplever inte Sofokles dramer som speciellt levande litteratur och när det gäller Dickens *Hårda tider* känns den enormt mycket mer överdriven när jag försöker läsa den än hur den framstår när den refereras i Nussbaums texter. Nussbaum hävdar som sagt att vissa sanningar om människan "can only be fittingly and accurately stated in the language and forms characteristic of the narrative artist" (1990, s. 5). Hämäläinen tolkar inte Nussbaums position som en radikal utmaning för den traditionella analytiska filosofin utan mer som en uppmaning till filosoferna att använda den narrativa litteraturen som ett komplement till den traditionella diskursen. Den passage som Hämäläinen anför stöd den tolkningen är när Nussbaum säger:

I am not proposing that we *replace* the works of Plato, Hume, Kant, Mill and Sidgwick, in our ethics curricula, by works of Henry James and Proust … I am only modestly suggesting that we might *add* the study of certain great novels to these other studies in order to be sure that we are fair to all the alternative conceptions of goodness (1983, s. 204).

Jag envisas med att inte riktigt (vilja) förstå vad detta betyder, det vill säga om insikterna om de alternativa uppfattningarna om det goda kan beskrivas i en moralfilosofisk text som refererar till en narrativ text eller om dessa insikter bara blir tillgängliga i kombinationen av den filosofiska och narrativa texten. Räcker det med att den som skriver den moralfilosofiska texten också studerar skönlitterära texter och sedan formulerar de etiska insikterna i de moralfilosofiska texterna eller bör man också använda sig av skönlitteraturen som

bredvidläsning när man läser de moralfilosofiska texterna? Jag tycker att den första idén förefaller rimligare än den andra och att Nussbaum själv på sätt och vis falsifierar den andra idén: man kan inspireras till att läsa de texter hon utgår från, men inte för att man vill förstå vad Nussbaum menar, för det gör man ändå. Och, som sagt, ibland tycker jag också att Nussbaum i sin läsning lyfter en text till både litterära och filosofiska höjder som den åtminstone i mina ögon faller ifrån när man sen läser den på egen hand.

Delvis tror jag att detta har att göra med ett fenomen som ofta uppkommer när man refererar och allra helst när man citerar, nämligen att storheten i det som man lyfter fram till en del uppstår av att man just lyfter fram det. En passage är aldrig så vacker och tänkvärd som när den citeras. Ett enstaka citat av Oscar Wilde bränner in i ens medvetande på ett sätt som det som citeras inte gör lika lätt när man läser hela texten som det är hämtat från. Edith Södergrans dikter tycker jag är som starkast när de citeras en och en än när jag själv läser flera av dem på samma gång. Om jag minns något som en filosof sagt så är det ofta för det blivit citerat av någon annan. Häromkvällen lyssnade jag på ett radioprogram om Marina Tsvetajeva – aldrig tidigare har jag uppfattat styrkan i hennes dikter och brev än när jag hörde dem citerade. Och detta fenomen menar jag även gäller i filosofiska texter som använder skönlitteratur på det ”tjocka” sätt som Nussbaum gör: Hon känner möjligen själv att hon inte kan göra full rättvisa åt det filosofiska värdet i de texter som hon diskuterar, medan sanningen är att detta värde är tydligare i hennes texter än i originaltexterna.

Hämäläinen beskriver slutligen den *öppna användningen* av litteraturen på följande sätt:

> An ”open-ended” use of literature in philosophy is a kind of philosophical use, but it is one where the philosopher (or novelist, or both) refuses to cooperate in the act of translation from literature to philosophy, from representation to argument, from experience to explanation. Here the fictional ”reality”, the imagined state of affairs (or situation, person) stands as an exclamation in the face of philosophical abstraction, saying: ”This, here, what I am pointing at, is ethically primary, whatever you will want to do next is secondary.” Thus the philosopher’s task here is not to bring back the insights of the literary work to the philosophical discussion as some kind of answer, illustration, argument: that is what Nussbaum’s thick readings are about. In Diamond’s reading the task is rather to take in those insights, scrutinize them, and let them matter for how one goes on with asking and answering one’s philosophical questions in the future (xxx s 13).

Hämäläinen låter Cora Diamonds arbeten och framför allt hennes diskussion av J. M. Coetzees *Djurens liv* tjäna som exempel på denna öppna användning. Om jag hade vissa problem med att förstå den tjocka användningen så är mina problem än större när det gäller den öppna användningen. Och jag tror att de problemen både har att göra med hur jag uppfattar positionen när jag ser den i aktion så att säga, det vill säga läser Diamonds artikel och Coetzees text, och hur Hämäläinen beskriver den.

Coetzees text handlar om den skönlitterära författaren Elisabeth Costello som blivit inbjuden att hålla en serie föreläsningar vid ett prestigefyllt amerikanskt universitet. Hon väljer att inte tala om sig själv och sin skönlitteratur utan i stället om sin käpphäst djuren och

vår behandling av dem. Elisabeth bor under de tre dagar som föreläsningarna varar hos sin son och hans familj. Vad som utspelar sig där är ramen för Coetzees berättelse och kärnan är de tre föreläsningarna. Som läsare får vi ta del av händelseförloppet ur sonens perspektiv. Till saken hör att Coetzees text är underlaget för hans egna Tannerföreläsningar vid Princeton 1997–1998 och att man därför kan läsa texten som en fiktiv beskrivning av denna händelse. Coetzee föreläste alltså om Elisabeth Costellos föreläsningar där Costello precis på samma sätt som Coetzee trots att hon var en romanförfattare bjudits in till en filosofisk föreläsningsserie med hög akademisk status. Fiktion och verklighet samarbetar i texten och jag tolkar detta inte bara som ett stilgrepp utan som en del av Coetzees budskap – han gör sina föreläsningar fiktiva inte bara därför att han är romanförfattare och inte filosof utan också för att han är kritisk mot den filosofiska metoden som det rimligaste sättet att närma sig frågan om vår behandling av djuren. Coetzees kritik mot filosofernas övertro på förnuftet manifesteras alltså på två sätt i hans föreläsningar: dels genom att den framförs av Elisabeth Costello och att vi vet eller anar oss till att Costello är Coetzee, dels genom att Coetzee väljer just denna fiktiva form för sina föreläsningar.

Det exempel som Cora Diamond väljer på en text som kan lära oss mer om en moralisk frågeställning än den traditionellt argumenterande filosofiska formen, är med andra ord en text som både explicit och implicit hävdar just detta – den traditionella filosofiska formens tillkortakommande och det traditionella filosofiska tänkandets svårighet i att se det som kan framstå som uppenbart för en poet.

När Nagel i sin berömda uppsats frågar sig hur det skulle vara att vara en fladdermus (”what is it like to be a bat”) så vill han veta om det går att förstå för en människa hur det är *för en fladdermus* att vara fladdermus. Nagel menar att så inte är fallet eftersom jag som människa är hänvisad till min mänskliga föreställningsvärld som är otillräcklig för uppgiften (1979, s. 169). Costello menar att Nagel har fel i att vi skulle vara begränsade av vår föreställningsvärld på det här sättet: vi kan t o m föreställa oss hur det är att vara död trots att det att vara död är ingenting. Vi kan ha kunskap om hur det är att vara död, inte abstrakt kunskap utan ”förkroppsligad”, säger Costello:

> Vad jag vet är vad ett lik inte kan veta: att det är utsläckt, att det inte vet någonting och aldrig kommer att veta något någonsin mer. För en kort sekund innan min hela kunskapsstruktur kollapsar i panik är jag levande inuti den motsägelsen, död och levande på samma gång (1999, s. 34).

Och, menar Costello, om jag kan tänka mig in i min egen död, varför skulle jag inte kunna tänka mig in i en fladdermus’ liv? Nagel har alltså fel:

> ... eller hur som helst sätter han oss på fel spår. Att vara en levande fladdermus är att vara fylld av vara; att helt och hållet vara fladdermus är som att helt och hållet vara människa, som också det är att vara fylld av vara. Fladdermus-vara i det första fallet, människo-vara i det andra kanske; men det är mindre viktigt. Att vara fylld av vara är att leva som själ-kropp. Ett namn för upplevelsen av fullt varande är *fröjd* (1999, s. 34).

Det finns en motsägelsefullhet i detta som jag inte vet om Costello egentligen bryr sig om (förmodligen inte) men som ligger i att hon tar Nagels argument som ett exempel på den filosofiska metodens begränsningar och försöker argumentera för detta i ett resonemang som själv tycks göra filosofiska anspråk. Hon menar att om vi kan förstå – låt vara bara i korta ögonblick – vad det är för en död människa att vara död, varför skulle vi inte kunna förstå vad det är för en fladdermus att vara fladdermus? För att det ska vara meningsfullt att säga en sådan sak och påpeka detta förhållande måste man förutsätta att det inte finns några viktiga skillnader mellan att föreställa sig en icke-existens och en fladdermus-existens. Som jag ser det finns det en viktig skillnad och det är just den som Nagel pekar på i sitt argument, nämligen att för att föreställa dig en fladdermus-existens behöver du sinneserfarenheter som du saknar eftersom det mänskliga sinnet, t ex synsinnet, skiljer sig radikalt från fladdermusens sinnen, t ex förmågan att genom att sända ut ultraljud ekolokalisera den fysiska omgivningen. Svårigheten med att föreställa sig ett icke-varande är alltså av ett helt annat slag än svårigheten att föreställa sig ett varande som orienterar sig i omgivningen med ett sinnesorgan som man själv saknar. Att föreställa sig att vara i ett icke-vara är problematiskt av ungefär samma skäl som det är problematiskt att föreställa sig evigheten – allt rumsligt som vi har erfarenhet av är begränsat i sin utsträckning och vi föreställer oss alla rumsliga förhållanden genom att omfatta dem i tanken. Evigheten kan per definition inte omfattas eller inneslutas i en tanke och när vi ändå försöker göra det känner vi att objektet för vår föreställning undflyr våra försök att föreställa oss det och det är då vi upplever att tanken svindlar. Jag skulle säga att detta är samma svindel som Costello beskriver som att vår ”kunskapsstruktur kollapsar i panik” inför ansträngningen att med hjälp av de instrument som är och måste vara begränsade till existensen hantera även icke-existensen.

Costello försöker alltså som jag ser det att påvisa den filosofiska argumentationens tillkortakommande genom att välja ett exempel – Nagel – som lider av ett förment filosofiskt tillkortakommande som hon försöker visa genom ett filosofiskt argument. Jag menar i min tur att Costellos motargument lider av ett filosofiskt tillkortakommande – om man kan eller inte kan föreställa sig hur det är att sakna föreställningar är en annan fråga än om man kan eller inte kan föreställa sig hur det är att ha radikalt andra föreställningar än de som man faktiskt har.[66]

Det är den ena bristen i argumentet. Den andra bristen är att påståendet om att varje varelse så att säga är fylld av samma slags vara är högst osäkert eller i alla fall något som inte följer

[66] Jag påstår inte att Nagels resonemang är felfritt. Ett problem som jag ser det är hans val av exempel. Det kan tyckas som om fladdermusens ekolod är radikalt annorlunda än människans syn men i praktiken tänker jag mig att den inre bilden av objekt i det omgivande rummet som framträder via ekolod kan ha stora likheter med den som framträder via synen. Så fungerar det ju när vi själva använder ekolodet som ett tekniskt hjälpmedel – det ger oss en bild av de objekt som ljudvågorna studsar mot. Och om man hävdar att den bild vi får när vi ekolodar enbart ska ses som en mänsklig översättning från en ljudbild till en ljusbild av en varelse som inte kan hantera en ren ljudbild, så menar jag att även detta är tveksamt. Om jag blundar och blåser på en penna kan jag få ett slags mental ljudbild av pennan som inte behöver vara speciellt olik den som en fladdermus får. Åtminstone inbillar jag mig det.

av det som Costello tidigare sagt. Jag tycker att tanken är vacker – att vad som förenar oss varelser med varandra är att vi alla är fyllda av vara (och kanske är det därför som vi kallar oss just *varelser*?). Jag tycker till och med att den är så vacker att jag önskar att den kan påverka min attityd till världen och livet. Men jag har ändå svårt att tänka mig att den kan ligga till grund för en mer systematisk djuretik. Tanken på att alla varelser i min omgivning på samma sätt som jag är fyllda av vara kan tjäna som en nyttig påminnelse om likheten mellan de olika livsformerna i världen och att vi människor inte är så unika som vi lätt kan få för oss. Men den döljer samtidigt möjligheten att det också finns väsentliga skillnader mellan de olika existensformerna. Medvetande kommer i grader och det är inte speciellt sannolikt att tro att alla varelser upplever sin existens på samma sätt. Idén om att vi alla är lika fyllda av vara hur vacker den än är antyder att vi alla värderar det som livet gett oss oberoende av hur mycket eller litet det är: hur livet än ser ut för oss så är det allt vi har och därför är det oss lika kärt.[67]
Att vi alla har samma ”livsförnimmelse” (1999, s. 35) stämmer förmodligen inte. Costello tycks mena att vi måste skilja mellan vår mänskliga förmåga att tänka och vår förmåga att uppfatta vårt vara och att det är det sista som på något sätt definierar vår upplevelse av att finnas till som levande varelser. Men även om vi bortser från det mänskliga självmedvetandet är det svårt att tro att det som finns kvar är samma slags upplevelse av livet hos alla varelser. Nu säger Costello visserligen att hon talar om förnimmelserna hos en fri varelse och inte en som t ex är fängslad och instängd i en djurfabrik, men ändå. Hur sannolikt är det att alla varelser i frihet upplever sitt vara på samma sätt? Costello öppnar ju själv för möjligheten att de inte gör det när hon säger ”fladdermus-vara i det första fallet, människo-vara i det andra kanske”. Och hur sannolikt är det vidare att livsförnimmelsen hos alla varelser, alldeles oberoende av eventuella kvalitativa skillnader, är lika stark och intensiv och att det rimliga skulle vara att beskriva den som en upplevelse av ”fröjd”? Costello tänker sig inte bara att jag kan leva ”mig in i en fladdermus’, en schimpans’ eller ett ostrons existens, vilken varelse som helst med vilken jag delar livets substrat” (1999, s. 37), hon tänker sig också att alla dessa varelser upplever livet lika intensivt. Det kan jag bara inte tro, jag kan bara inte tro att det är lika härligt att vara ett ostron som att vara en människa därför att livskänslan är lika stark! Och om talet om ett delat ”substrat” ska kunna ge något annat än ett sken av djupsinne så måste det ges ett filosofiskt innehåll. Costello skulle förmodligen inte mena att man kan precisera det så mycket mer än hon gjort. Fast det skulle i så fall bara bekräfta den känsla jag har när jag läser texten av att Costello avvisar den filosofiska metoden på något slags halvfilosofiska grunder. När Cora Diamond framhåller det etiska värdet av Coetzees text och att Costello genom sitt språk och resonerande ger oss en förståelse av vad det innebär att vara människa medan filosofin ”characteristically misrepresents both our own reality and that of

[67] Coetzees argument påminner lite om det som John Harris kallat för ”antiåldersdiskrimininering sargumentet” (1985, s. 89) och som ungefär säger att det är fel att betrakta en äldre människas liv som mindre värt än en yngre människas om de båda värderar sitt liv lika högt. Harris formulerar argument för att kunna tillbakavisa det.

others, in particular those 'others' who are animals" så slår hon också fast följande:

... philosopher's understanding is *deflected*; the issue becomes deflected, as the philosopher thinks it or rethinks it in the language of philosophical skepticism" (2003, s. 11–12).

Men som jag uppfattar Costellos föreläsning är även hennes invändningar mot Nagel av det filosofiskt skeptiska slaget, även om det är en filosofisk skepticism med filosofiska brister. Därför menar jag att exemplet med Coetzees bok som ett alternativt sätt att närma sig etiken är mindre lyckat eftersom det blir ett exempel på ett illa genomfört alternativ. Det lägger sig alldeles för nära det som det menar sig vara ett alternativ till. Jag är själv svag för vackra tankar och tror starkt på idén om skönlitteraturens existentiella värde, men om man nu vill påvisa värdet av litteraturen framför filosofin och dessutom menar att detta värde ligger i att litteraturen kan *visa* på förhållanden i den mänskliga som det är fruktlöst att *argumentera* för, ja då borde man väl hellre *visa* detta värde än att (fruktlöst) *argumentera* för det.

Diamond menar att det är ett misstag att uppfatta Coetzees text som en argumenterande diskurs i den moraliska frågan om vad vi gör mot djuren – ett misstag begånget av flera av dem som kommenterat texten – men om detta verkligen är ett misstag så menar jag att det är Coetzee själv som bjuder in till det, eftersom det är svårt att uppfatta texten som annat än argumenterande. Visst kan det vara fel att uppfatta den så. Visst kan Diamond ha förstått något om denna text som den som läser den som argumenterande inte har förstått, men i så fall blir min invändning att det förmenta alternativet till den filosofiska diskussionen förutsätter en alltför esoterisk läsart. En av fördelarna med den filosofiska metoden tycker jag är att den är ett försök att inte vara djupsinnig, det har vi varit inne på tidigare. Här har vi i stället ett exempel på ett alternativ till den metoden som kräver ett tänkande så djupt att de flesta, verkar det som, som försöker förstå missar poängen.[68] Det är nästan frestande att använda ett citat från Costello själv för att problematisera Diamonds tolkning:

När Kafka skriver om apan antar jag att han i första hand talar om apan; när Nagel skriver om en fladdermus, antar jag att han in första hand skriver om en fladdermus (1999, s. 33).

Varför inte också anta att Coetzee när han skriver om Costellos föreläsningar i första hand skriver om föreläsningar?

Diamond menar att Coetzees text i stället handlar om Costellos själsliga våndor inför vad

[68] Den filosofiska metoden har också sina överdrifter som ofta består i att dessa försök till klarhet och precisering går så att säga går bortom substansen i den filosofiska fråga som behandlas. Det finns en nivå av precisering av en frågeställning som motsvarar substansen i frågeställningen och bortom vilken frågeställningen börjar leva sitt eget filosofiska liv, mer syresatt av luften från seminarierummen än den mänskliga existensen. Men det finns också en alltför låg nivå av precisering där analysen av livsfrågorna innehåller lika mycket kognitiv dissonans som själva problemkomplexet gjorde. Klok eller i alla fall klokare i en livsfråga blir man tror jag genom att undvika båda dessa överdrifter. När Costello säger att "Vi förstår genom att nedsänka oss själv och vår intelligens i komplexitet" (1999, s. 64) så menar jag att det är ett av de många exempel på formuleringar i texten med stor lyskraft. Men jag menar att det avgörande för vår förståelse är hur vi *använder* och *anpassar* vår intelligens och vår livserfarenhet efter det att vi nedsänkt dem i komplexiteten.

vi människor gör med djuren och hur lite det tycks bekomma oss, och att detta bäst uttrycks i slutet av boken när föreläsningarna är avslutade och Costello åker med sonen på väg mot flygplatsen. Jag citerar ett längre stycke:

”Jag verkar kunna röra mig utan problem bland människor, och ha helt normala relationer med dem. Är det möjligt, frågar jag mig, att alla deltar i ett brott med häpnadsväckande proportioner? Hittar jag på allt? Jag måste vara galen! Ändå ser jag bevisen varje dag. Just de människor jag misstänker är skyldiga till bevisen, visar upp dem, ger dem till mig. Lik. Delar av lik som de har köpt för pengar. Det är som om jag var på besök hos vänner, och sade något artigt om deras vardagsrumslampa, och de sade: ’Ja, visst är den fin? Den är gjord av polsk–judiskt skinn, vi tycker att det är det bästa, skinn från polsk-judiska oskulder.’ Och sen går jag till vardagsrummet och på tvålförpackningen står det ”Treblinka – 100% mänskligt stearin.’ Drömmer jag? Säger jag till mig själv. Vad är detta för ett hem? Men jag drömmer inte. Jag ser in i dina ögon, i Normas, i barnens, och jag ser bara vänlighet, människovänlighet. Lugna ner dig, säger jag till mig själv, du förstorar upp allting. Alla andra vänjer sig vid det, varför kan inte du? *Varför kan inte du*?” Hon vänder sig till honom med ansiktet fyllt av tårar. Vad vill hon? tänker han. Vill hon att jag ska besvara hennes fråga åt henne? De har ännu inte nått motorvägen. Han kör in till kanten av vägen, stänger av motorn, tar sin mor i famnen. Han andas in lukten av ansiktskräm och gammalt hull. ”Såja, såja”, viskar han i hennes öra. ”Såja, såja, Det är snart över.” (1999, s. 71)

Om det är detta som är vad texten handlar om – att Costello plågas av hur hennes omgivning så lättsinnigt kan utnyttja djuren och att de inte ser att det de gör motsvarar vad de människor under andra världskriget gjorde som visste vad som pågick i koncentrationslägren men ändå drog fördel av det – om det är detta som är det centrala i texten, varför kommer det då bara som en halv sida allra sist? För allt vad jag kan förstå är inte detta mer centralt än något annat.

Dessutom, om det är detta som Coetzee vill visa oss med sin text blir jag konfunderad, eftersom jag tycker att passagen på samma gång är sentimental och på något sätt moraliskt förmäten. Costello tycks ha problem med att människor använder djuren utan att blinka och över parallellerna mellan detta och det faktum att folk valde att blunda för vad som pågick i koncentrationslägren. Jag tror nog att det finns sådana paralleller, inte när det gäller all djuruppfödning men helt säkert när det gäller en stor den av den. Men vad jag inte förstår är varför Costello framställer det som ett problem med sin omgivning när hon själv är en del av parallellen. I en tidigare passage i boken diskuteras det faktum att Costello är vegetarian och samtalspartnern rektor Garrard gissar att detta ställningstagande ”kommer från moraliska övervägande” (199, s. 45). Costello svarar att hon inte tror det utan att det istället ”kommer från en önskan att rädda min egen själ.” När rektor Garrard uttrycker sin respekt för detta säger Costello:

”Jag bär läderskor ... Jag har en handväska av läder. Jag skulle inte hysa för mycket respekt om jag var ni.” ”Konsekvens”, mumlar Garrard. ”Konsekvens är ont troll i småaktiga hjärnor. Vissa kan man väl dra en gräns mellan att äta kött och att bära läder.” Grader av obscenitet”, svarar hon (1999, s. 45).

Min invändning är inte i första hand att Costello är inkonsekvent i det faktum att hon tillåter sig bära läder men inte äta kött – jag har respekt (eller åtminstone förståelse) för den typen av inkonsekvens – utan att hennes vånda och förtvivlan blir inkonsekvent när den framställs som en mardrömslik upplevelse av att hennes närmaste ”deltar i ett brott av häpnadsvärda proportioner”. Dessutom, när hon säger det hänvisar hon inte i första hand till att de äter kött av djuren utan att de bland annat använder deras skinn. Men det gör hon ju också själv! Det är väl egentligen svårare att förstå hur hon kan göra det som verkligen är övertygad om parallellen mellan djurfabrikerna och koncentrationslägren än de människor som skulle förneka parallellen! Varför väljer hon läderskor och läderhandväska när hon samtidigt säger sig vara drabbad av denna parallell om det inte beror på att hon tycker att det är ”finare” med det materialet? Att det skulle vara svårare att få tag på alternativa material eller att de skulle vara obekväma eller mindre hållbara stämmer bara inte. Det måste vad jag kan se betyda att hon också faktiskt skulle kunna vara i stånd att med öppna ögon bära en handväska som var tillverkad av skinnet från en mänsklig koncentrationslägerfånge! Återigen, jag besväras inte i första hand av att Costello är inkonsekvent i sitt förhållande till kött och läder utan av att hon är inkonsekvent när hon känner förtvivlan över hur hennes vänner lever sina liv men inte över hur hon själv gör det. Det som Diamond menar är det centrala i texten beskrivs som Costellos själsliga vånda över att leva i relationer med människor som tillåter den mest förfärliga behandling av djuren. De borde tycker jag vara ännu värre att leva med *sig själv* om man nu har förstått allt detta men inser att det inte ens påverkar så pass triviala beslut som val av skor och handväska.

Slutsatsen av allt detta är att min skepsis till litteraturens roll i moralfilosofin består – den öppna användning av litteraturen som Hämäläinen talar om och exemplifierar med Diamonds diskussion av Coetzees text tycker jag åtminstone i just det exemplet mest skapar en moralfilosofisk förvirring. Kraften i att använda Sophies val däremot i den moralfilosofiska diskussionen erkänner jag villigt, kanske både på det tunna och det tjocka sätt som Hämäläinen talar om. Men jag misstänker samtidigt är att just det exemplet möjligen är ovanligt bra. Detta är en misstanke och den kan vara fel.

**Litteraturen och livskvaliteten**

Jag tror alltså att litteraturens roll i moraltänkandet kanske är överskattad, även om jag är beredd att ompröva den ståndpunkten om det skulle visa sig att empirin och förnuftiga skäl talar för det. Jag tror också att det finns en förklaring till att litteraturen kan ha en viss men inte en så stor roll i moraltänkandet som vissa hävdar, nämligen att konsten, estetiken och halvestetiken har en roll i moraltänkandet men inte en lika stor roll som de har (eller kan ha) i tänkandet rörande livskvaliteten.

Det är överflödigt att påpeka att det inte råder samsyn varken när det gäller hur man ska tänka i moralfrågor eller i frågor om livskvalitet. Men även när vi väljer den mest estetiskt

relevanta varianten av moralteori – som när Nussbaum förordar den aristoteliska dygdetiken[69] – menar jag att det finns en skillnad i hur pass relevant det estetiska är i den teorin jämfört med hur stor plats den har i den mest estetiskt präglade teorin om livskvalitet. Estetiken spelar en större roll i en utpräglat romantisk teori om livskvalitet – som inte alls måste mena att skönheten i livet är det *enda* personliga värdet, men som menar att det är ett av de väsentliga värdena, eller alternativt att det kanske är ett mer väsentligt värde än vad som vanligtvis framhållits – än i dygdetiken. Jag kommer att ägna en del av det här arbetet åt estetiken och moralen (främst i form av dygdetiken) och en annan del åt estetiken och den romantiska teorin om livskvalitet. Det är sant att man åtminstone i den aristoteliska dygdetiken inte gör en skarp gräns mellan moralen och livskvaliteten och att ett *gott* liv i den etiken är gott i en bemärkelse som inkluderar både den moraliska och den etiska gruppen. Och kanske kan man förklara estetikens plats i dygdetiken åtminstone delvis som ett resultat av detta etiska eller livskvalitetsmässiga element. Men som jag ser det är det lättare att renodla den estetiska aspekten i en renodlad teori om livskvalitet än i en teori som lika mycket är en teori om moralen.

Och detta menar jag har betydelse för den roll vi bör tilldela litteraturen i de respektive tänkesätten. Litteraturen är en större ögonöppnare för estetiken i livet än för moralen och den främsta anledningen till detta är förstås att litteraturen som konstform är mer estetisk är moralfilosofisk. Litteraturen kan mycket väl vara moralfilosofi eller moralfilosofiskt viktig, men så snart vi ställer kvalitetskrav på den litteratur vi tänker har en moralisk eller moralfilosofisk relevans blir den per definition också estetiskt relevant. Vi kommer att diskutera den estetiska relevansen av moraliska egenskaper och om det faktum att en estetiskt relevant egenskap är positivt moraliskt värdefull är ett pro tanto skäl för att också betrakta den som estetiskt värdefull. Vissa har menat det. Jag menar att det stämmer i många fall men inte i alla. Men hur man än ställer sig i den frågan, så kvarstår faktumet att det är fler egenskaper än de moraliska som ger grunden för det estetiska värde som litteraturen har (om den har hög kvalitet). Och bland dessa egenskaper menar jag att de egenskaper som framhålls av en romantisk teori om livskvalitet finns.

Jag kan inte annat än att hänvisa till mina egna upplevelser av litteraturen, både av den med högre och den med lägre kvalitet. Visst har litteraturen också fungerat som en moralisk inspirationskälla för mig – när jag trodde att det enda moraliskt riktiga sättet att leva var att göra revolution (hur *fast* min tro var och hur stark övertygelse jag hade det vet jag inte. Jag vet bara att det var ganska kortlivat och det talar väl mot att tänka sig att det satt speciellt djupt), så använde jag hjältarna i boken *Hur stålet härdades* som förebild. När glöden falnade och jag kom in i ett lugnare skede i livet där jag omprövade mer eller mindre det mesta som jag omfattat och inte minst mig själv som person, blev det bland annat Harry Martinson som

[69] Även om hon inte menar att dygdetiken skulle vara en egen och särskild normativ kategori. Vi kommer till detta.

pekade ut en mera blidare och drömmande väg i livet och som inte minst laddade den natur som jag redan tidigare älskat med än mer mystik och skönhet.

Martinson var förstås också en moralist och till och med en ganska extrem sådan. Det går en starkt klagande ton genom flera av hans verk över det sätt som vi förstört naturen under 1900-talet. Diktsamlingen *Vagnen* är ett enda stort moraliserande riktat mot bilismen och ingen som läser diktcykeln *Aniara* behöver tveka om mänsklighetens kollektiva skuld och på vilket sätt vi kan tvingas att betala den om vi inte bättrar oss. Men jag menar att den här moralismen är ett slags avläggare av Martinsons naturesteticism. Martinson är romantiker och det är när skönhetsvärdena i naturen hotas som han reagerar. Självfallet gör inte det automatisk honom till en mindre moralist, eftersom en av moralens uppgifter mycket väl kan vara att slå vakt om olika slag av egenvärden, vilket vi redan varit inne på. Men jag tycker att det är så tydligt i Martinson fall att det är en moralism driven av rädslan att förlora skönhets- och stämningsvärdena. Detta tycker jag även gäller för *Vägen till Klockrike*, som inte är lika tydligt moraliserande (och därför enligt mitt blygsamma förmenande är bättre). Den inskränkthet som fördöms där är den som drabbar de natur- och livsromantiska luffarna. Martinson har av många beskyllts för att måla upp en alltför svärmisk bild av luffaren och hans – för det var oftast en han – sätt att tänka och se på livet och världen. Och det är ganska tydligt att Martinsons luffare verkligen hade romantiken som en av drivkrafterna bakom att ge sig ut på luffen (en annan drivkraft var ofta en eller annan form av misslyckande, till exempel en kärlekssorg). Så här kan det låta när cigarrmakaren Ahlbom drömmer sig bort i den övergivna torpstuga som han och Bolle lånat och gjort till en cigarrverkstad:

> Så gick jag, och hela den sommaren luffade jag runt i Riket, hörde fåglarna sjunga, badade i stilla åar och sjöar och vandrade genom kjusor och dalar där gräset var daggigt och rent. Molnen drev, vinden rörde i skogarna, blommor bugade och lyste, humlorna brummade i klöver, flickor sjöng på slåtterängar (1948, s. 28).

Ahlbom tycker att han är för gammal att ge sig ut igen eftersom han är femtio år, men uppmanar i stället Bolle att göra det. Detta är alltså den bild som Martinson ger av luffarnas bevekelsegrunder och den motbild han ger av de bofasta som fördömer luffarna är bilden av en som är blind för det storslagna i tillvaron.

Nästa gång det var dags för en svängning i min livskänsla tror jag att det var Hemingway som stod för den, i *Och solen har sin gång* och inte minst i *En fest för livet* (som väl visserligen till stor del är dokumentär). Hemingway avtäckte eller skapade andra skönhetsvärden i livet och en stil att hantera livet som jag inte heller direkt ser hur de skulle vara etiskt betydelsefulla annat än som dåliga förebilder möjligtvis.

Men att livskänslan var utsatt för den här typen av nyskapande tändningar och svängningar tack vare litteraturen hade inte bara en förändrande effekt på själslivet utan också en adderande effekt. Jag såg världen och livet på ett nytt sätt för varje litterär favorit som jag fick men bröt aldrig helt och har egentligen inte heller sen brutit med de gamla synsätten (utom

med det som den kommunistiska och propagandistiska litteraturen stod för). Resultatet var att jag vid så där vid tjugo års ålder hade en mycket stark med också splittrad livskänsla präglad av Hermann Hesse, Knut Hamsun, Edith Södergran, Pär Lagerkvist, Nils Ferlin och Harriet Löwenhjelm, förutom de namn jag nyss nämnde. Och denna livskänsla vill jag knappast kalla moralisk.

Nu kan man som sagt ställa frågan hur mycket av denna syn på litteraturen som beror på att jag är den jag är eller var den jag var eller blev den jag blev tack vare den litteratur som jag läste. De författare som berört mig mest har ju varit en samling romantiker själva och då är det väl inte så underligt om de också förmedlar en romantisk syn på litteraturens roll. Den här typen av orsaksförhållanden är sällan enkelriktade: jag fastnade säkert för dessa författare för att jag redan från början var lagd åt det romantiska hållet och när jag sen utsatte min mottagliga själ för kraften i deras påverkan så blev den ursprungliga romantiska ådran till en flod. Den kausala växelverkan är alldeles naturlig i sådana sammanhang. Men detta utesluter ändå inte att det kunde ha slumpat sig som så att jag kommit i kontakt med och fascinerats av en mera realistisk litteratur som snarare hade strypt eller i alla fall minskat flödet i min ådra. Och i så fall hade jag kanske också haft en annan syn på litteraturens plats i moralfilosofin.

Allt detta kan förefalla lite paradoxalt. Samtidigt som jag säger mig litterärt sett vara starkast eller kanske till och med uteslutande präglad av den romantiska litteraturen så ställer jag upp ett krav på realism för den litteratur som används moralfilosofiskt. Men jag vill nog snarare se detta som ett slags realism i all romantik eller, vilket är samma sak, som ett slags romantik som står för var den är, nämligen mest upptagen av skönheten, och som inte försöker vara något som den inte är, nämligen nyttig och användbar ur ett moralfilosofiskt perspektiv.

Men så tänker jag också att det möjligen finns objektiva skäl att vara mer skeptiskt till litteraturens moralfilosofiska värde än till dess etiska och existentiella värde. Det kan vara så att min syn på litteraturens värde är ett resultat av den litteratur jag kommit i kontakt med och att det faktiskt finns litteratur som motsvarar kraven på realism, men jag vill hellre tro att den beror på att det finns vissa värdefilosofiska skillnader mellan den moraliska och den estetiska gruppen och att en av dessa skillnader är att det finns ett större utrymme för värderelativism i den estetiska gruppen än i den moraliska.

Detta är inget som jag tror att jag kan leda i bevis, men om vi exempelvis återvänder till Hemingway och vad han skrivit om tjurfäktning så upplever jag inte att hans trollspö har någon påverkan på moralvärdena eller kan förändra min syn på det moraliskt rimliga i tjurfäktning. Tvärtom tycker jag att Hemingway är som mest tafatt när han kommer in på tjurfäktningens moral. I boken *Döden på eftermiddagen*, som är en tjock men introducerande faktabok om tjurfäktning säger han:

Vad nu moral beträffar så vet jag bara att det moraliska är det som man känner sig väl till mods efter och det omoraliska är det som man känner sig illa till mods efter, och bedömd efter

denna moraliska måttstock, som jag inte försvarar, är tjurfäktning något mycket moraliskt för mig, eftersom jag känner mig mycket väl till mods medan den pågår och har en känsla av liv och död och dödlighet och odödlighet, och när den är förbi känner jag mig mycket dyster men mycket väl till mods. Jag är också rätt likgiltig för hästarna; inte i princip, men faktiskt är jag likgiltig (1973 (1932) s. 16).

Och det som Hemingway säger om hästarna är inte bara tafatt ur en moralisk för att inte säga moralfilosofisk synvinkel utan snarare provocerande och chockerande. I något som han själv inte betecknar som ett försvar för tjurfäktning utan mer som en presentation säger han:

Det komiska som sker med dessa hästar är då inte deras död; döden är inte komisk, och den ger en tillfällig värdighet åt de mest komiska figurer, även om den värdigheten försvinner så snart döden inträffat, men komiken ligger i det säregna och burleska som sker med inälvorna. Det är visserligen inget komiskt, efter vår måttstock, i att se en djurmage tömmas på sina inälvor, men om djuret ifråga i stället för att göra något tragiskt, det vill säga värdigt, galopperar runt arenan på ett stelt frökenaktigt sätt, släpande motsatsen till ärans härlighet efter sig, så är det lika komiskt, när det som släpas är verkligt, som när clownfamiljen Fratellini framställer det hela i form av en burlesk, där inälvorna representeras av bandagerullar, korvar och andra saker (1973 (1932) s. 19).

Det här är en underlig passage tycker jag och inte speciellt lik Hemingway, i alla fall inte det han säger om komiken i det som hästarna blir utsatt för. Däremot är det han säger om döden och värdigheten rätt typiskt. Jag menar alltså att Hemingway blir klumpig och motsägelsefull som moralfilosof, vilket förstås inte är förvånande. Men jag menar inte att Hemingway inte skulle moralisera, för det gör han och oftast utifrån ett slags dygdetisk perspektiv där de traditionellt manliga dygderna mod, styrka, värdighet är centrala. Detta är välkänt, och jag skulle säga att detta på något sätt är ett naturligt sätt för en estet eller romantiker att moralisera.

Men än mer typisk är Hemingway som ren estetiker och det är också som sådan som han kanske har sin största styrka. Hemingway kan få en att se skönheten i fenomen och sätt att leva (och skriva) och det är en förmåga som slår emot en varje gång man öppnar hans böcker. Det slår mig när jag efter mer än 40 år åter öppnar hans tjurfäktningsbok och till exempel läser:

... dödandets skönhet ligger i det ögonblick då mannen och tjuren bildar en enda kropp, när värjan går helt in och mannen böjer sig in över den och döden förenar dem båda i en kampens emotionella, estetiska och artistiska klimax (1973 (1932) s. 255).

Jag tror alltså att det är detta som skönlitteraturen är verkligt bra på och att Hemingway kan representera denna förmåga, nämligen att inte bara öppna våra ögon för en skönhet som finns där färdig att upptäcka under alla omständigheter utan också i någon mening skapa denna skönhet. Det Hemingway säger om att tjurfäktaren och tjuren i dödsögonblicket, eller sanningens ögonblick, bildar en kropp skapar ett slags tankeskulptur som det är svårt att inte se framför sig var gång som man eventuellt tänker på den typen av händelse. Här skapar

Hemingway en estetisk måttstock som det är svårt att skaka av sig när man en gång har blivit medveten om den. Jag menar inte att Hemingway gör detta oberoende av tidigare normer för hur en bra matador dödar, men han skapar den för alla dem som kanske inte hade sett något vackert i dödandet av en tjur om det hade beskrivits av någon annan. Och han skapar den på ett sätt som gör att den får en mera självständig existens än vad andra sätt att beskriva normerna kanske skulle göra.

Nu har jag visserligen beskrivit Hemingways bok som en fackbok, men det är ganska uppenbart att den är skriven av en skönlitterär författare. Är det en fackbok så är det i så fall en skönlitterär fackbok vars huvudsyfte inte är att ge en objektiv bild av tjurfäktningens elementa utan att genom historier och poetiska beskrivningar av förlopp och detaljer, få oss att se dess skönhet. Hemingway har gjort på liknande sätt även i rent skönlitterära böcker, exempelvis i den redan nämnda *Och solen har sin gång*, där han inte bara laddar den spanska tjurfäktningen eller corridan med skönhet utan också livet kring den och inte minst drickandet. Det är svårt att inte påverkas och för en ungdom på jakt efter ett sätt att vara var det i det närmaste omöjligt att inte göra det.

Men att säga att det finns ett större utrymme för att skapa estetiska värden jämfört med moraliska betyder inte att det skapande subjektet också skapar alla de verktyg som han eller hon skapar med. Om man till exempel tittar på det som Hemingway säger om tjurfäktning ser man att han hanterar ämnet på ett ganska klassiskt sätt för en estetiker. Den skönhet han ser i dödögonblicket skapas av tämligen oberoende och tidlösa skönhetskriterier, där det centrala är att de två delarna i ett spel eller en kamp i själva höjdpunkten av spelet inte längre är åtskilda utan bildar en enhet. Jag är långt ifrån någon expert på detta men det förefaller mig vara samma sak som symfonikern eftersträvar när han eller hon i finalen låter olika teman gå upp i varandra, eller den skönlitteräre författaren. Enhetlighet är ett alltså allt annat lika ett mer använt kriterium på eller beskrivning av ett estetiskt värde än splittring och separation och vidare skulle jag säga att processen eller utvecklingen från splittring till enhet är ett klassiskt narrativt värde.

Det är alltså inte nödvändigtvis som så att Hemingway är nyskapande inom den estetiska grundforskningen om uttrycket tillåts (men detta utesluter inte att han *också* är det). Vad det gäller tjurfäktning är Hemingway snarare en tillämpad estetiker. Han gör tjurfäktningen till en skön konst men med verktyg som åtminstone delvis är traditionella.

Dessutom kan flera av dessa verktyg som Hemingway använder sig av vara objektiva i två olika bemärkelser. Det estetiska värdet av enhet kan vara objektivt i bemärkelsen att det finns där som ett värde oberoende av betraktaren. När Hemingway beskriver hur tjurfäktaren och tjuren bildar en kropp för han in ett självständigt värde i tjurfäktningen som varken har sitt ursprung i Hemingway eller i fenomenet tjurfäktning. Men det är objektivt också i betydelsen att det finns vissa objektiva kriterier som måste vara uppfyllda för att något ska kunna beskrivas som enhetligt. Tjurfäktaren och tjuren är en enhet i dödsögonblicket, men kan

knappast beskrivas som en enhet i det ögonblick som tjuren kommer in på arenan för att möta banderilleron, medan tjurfäktaren står bakom sitt skydd för att av tjurens beteende bedöma om han ser med båda ögonen och vilket som är hans favorithorn: ”Han märker också om han springer rakt på eller om han har en benägenhet att vilja genskjuta mannen när han anfaller” (1973 (1932) s. 75). Här är de alltså knappast en kropp.

Men trots detta, trots att det finns tydliga objektiva eller åtminstone intersubjektiva element inblandade i den process som leder fram till att många av oss kan se en skönhet i vissa av tjurfäktningens moment så menar jag att möjligheterna för en estetetiker är mer obegränsade än de är för en moralist. Det är lättare att skapa estetiska värden än moraliska, och det gäller tror jag på såväl den generella som den partikulära nivån (alldeles oberoende av om man kan upprätthålla en skarp gräns mellan det generella och det specifika). Det är lättare att skapa en bild av dödandet i allmänhet som något vackert än att skapa en bild av det som något moraliskt värdefullt. Och det är lättare att skapa och försvara de estetiska värdena i tjurfäktningen än att göra något motsvarande med de moraliska. Samma sak tycker jag gäller de flesta andra av de klassiska Hemingwayämnena: storviltsjakt, djuphavsfiske, boxning och så vidare. Jag kan se tjusningen och skönheten i att nedlägga en stor buffel eller kuduantilop, men försvara det moraliskt kan jag inte.

Det verkar alltså vara lättare att hålla fram något som ett objekt med ett estetiskt värde och därigenom skapa ett värde än att hålla fram något som ett objekt med ett moraliskt värde och att på motsvarande sätt skapa det värdet. Det verkar med andra ord finnas fler objektiva begränsningar i samband med de moraliska värdena än i samband med de estetiska. Vad detta i sin tur beror på är jag inte säker på om jag förstår, men det borde vara direkt kopplat till det faktum att estetiken verkar vara en värdegrupp med mycket öppnare horisonter än moralen, vilket jag hävdat tidigare. Det mesta, om inte allt, i tillvaron kan bli föremål för direkta estetiska attityder. Mycket men inte allt kan vara föremål för direkta moraliska attityder.

Det tycks alltså inte finnas någon större risk för kategorimisstag i samband med att tillskriva objekt estetiska värden, medan det finns en sådan risk i samband med de moraliska. Det är inte befängt att lägga skönhetsaspekter på partikelfysikaliska fenomen, men att försöka lägga moraliska aspekter kan lätt bli det. Däremot tycks det som om varje fenomen man kan anlägga moraliska aspekter på också kan bedömas estetiskt. I den meningen är alltså de moraliska objekten en delmängd av de estetiska även om det inte automatisk betyder att positiva moraliska värden också får positiva estetiska sådana. Om och i så fall i vilken utsträckning de olika värdegruppernas laddningar följs åt kommer att diskuteras senare.

Men att de objektiva skönhetskriterier som av tradition har förfäktats har ett större tillämpningsområde och kan anbringas på ett större antal objekt i världen är bara en av förklaringarna till den större frihet jag menar finns för en estet än för en moralist. Den kanske största förklaringen är ändå att det finns ett utrymme för att ompröva de estetiska kriterierna och på ett motsvarande sätt en möjlighet att skapa estetiska objekt som har sitt värde på ett

mer oberoende och villkorslöst sätt än vad de moraliska har. Om ett visst objekt har sin skönhet i kraft av sin enhetliga form kan ett annat objekt, allt annat lika, vara vackert eller estetiskt intressant för att det är splittrat och upplöst i formerna. Om ett objekt är vackert för att det har starka färger så kan ett annat objekt, allt annat lika, vara vackert för att dess färger är dämpade. Skönhetens kriterium eller grund kan alltså vara paradoxal på ett sätt som jag har svårt att se hur moralens bas skulle kunna vara. Om en handling är fel för att den orsakar lidande så kan inte en annan handling, allt annat lika, blir rätt för att den orsakar lidande. Det förefaller alltså som om man kan laborera och experimentera med motsatser på ett helt annat sätt i den estetiska sfären än i den moraliska.

Och på grund av denna frihet från begränsningar kan man också lättare skapa villkorslösa estetiska värden och det är denna möjlighet som förklarar varför jag tror att litteraturen är vanskligare att använda för moralfilosofen och moralisten än för estetikern och esteten: Det sätt att vara som framstår som moraliskt värdefullt är betingat av positiva eller negativa villkor på ett sätt som det som framstår som estetiskt värdefullt inte behöver vara. Om vi tar tjurfäktningsexemplet skulle jag säga att det visst finns en möjlighet att moraliskt avdramatisera tjurfäktningen, till exempel om man inte fokuserar på djurens lidande (på Hemingways tid både hästarnas och tjurarnas). Hemingway beskriver kampen mellan tjuren och tjurfäktaren mer eller mindre som en kraftmätning mellan två kämpar som upplever tjurfäktningen på ungefär samma sätt – de vill samma sak, nämligen att ta död på den andre. Och jag kan mycket väl tänka mig att i den typen av kamp kan både tjuren och tjurfäktaren ådra sig ganska stora fysiska skador som liksom dränks i det adrenalinflödet. Men kampen har en förhistoria som är väldigt mycket mera plågsam för tjuren än för tjurfäktaren och den förhistorian menar jag har en större moralisk än estetisk relevans. Skönheten i den kamp som Hemingway beskriver påverkas inte lika mycket av att tjuren bearbetats med bandarillas och annat för att kunna hanteras av matadoren, men moralen menar jag gör det. Kampen mellan tjuren och matadoren kan försvaras moraliskt bara under förutsättningen att inte tjuren lider. Däremot kan jag fortfarande se skönheten i den kampen trots att jag vet att tjuren är utsatt för betydande lidande. Finalen i tjurfäktningsakten kan alltså bli föremål för en estetisk bedömning på ett mera villkorslöst sätt och så att säga i större utsträckning isolerat än vad som gäller för den moraliska bedömningen.

Och detta har relevans för litteraturen: Ett sätt att vara, ett *modus vivendi*, beskrivet i litteraturen kan ha estetiska kvaliteter alldeles oberoende av vilka de faktiska konsekvenserna, till exempel, som detta sätt att vara skulle ha i det verkliga livet. Det liv som Jake Barnes, Robert Cohn och Lady Brett Ashley lever i boken *Och solen har sin gång* (som är en roman men sägs vara baserad på verkligheten) under tjurfäktningsveckorna i Pamplona har en estetisk lockelse som ett sätt att vara oberoende av de faktiska villkoren och effekterna av det sättet att vara, vad till exempel gäller tjurarnas faktiska upplevelser av en tjurrusning för att inte tala om alternativet att använda de pengar som läggs på sprit i den boken på något som är

lättare att försvara ur moralens synvinkel. Det dekadenta kan alltså under alla omständigheter vara estetiskt fascinerande, men det kan däremot inte lika villkorslöst rättfärdigas moraliskt. Hemingways roman kan alltså skapa och framhålla livskvalitetsvärden (för dem som fascineras av det dekadenta), men knappast säga oss speciellt mycket om det moraliska.

Det förföriska med litteraturen är alltså en mera godartad egenskap i samband med den grupp som rör livskvalitetsvärdena medan den är mer elakartad för moralvärdena. Men skillnaden är inte absolut. Det finns risker med litteraturen i båda grupperna. Nu kan man inte precis beskylla Hemingway för att beskriva det liv som levs under fiestan i Pamplona som helt igenom sorglöst, men ändå i ganska stor utsträckning så. Om det skulle visa sig mycket svårt att trivas med den typen av liv och alltså mycket svårt att uppleva det på samma sätt som Hemingways huvudpersoner beskrivs uppleva det, ja då skulle jag säga att det finns ett problem med romanen eftersom den beskriver eller handlar om värden som faktiskt inte finns. Det förhållandevis sorglösa livet som skildras i romanen är omöjligt och därför kan man inte heller lära sig ett sätt att leva genom att läsa den.

Skönheten i ett sätt att leva finns där alltså under alla omständigheter och därför finns inte på samma sätt möjligheten för skönlitteraturen att bedra och vilseleda vad gäller dess värde jämfört med vad det gäller moralen i ett sätt att leva. Den estetiska attraktionskraften hos det dekadenta är mer förutsättningslöst än vad moralen i det är. I den meningen – men bara den – är estetiken mer yta än vad moralen är, eftersom värdet hos det estetiska objektet i större utsträckning bestäms av objektets inneboende egenskaper än vad som är fallet för det moraliska objektet. Detta påverkar litteraturens roll för de båda värdena.

Men den rollen påverkas också tror jag av att en estetisk teori eller åtminstone syn på livskvalitet handlar både om skönhet och konst. Livet kan ha ett värde för den som lever det som är estetiskt både i bemärkelsen att det har skönhetsvärde och att det har ett värde som konst. Dessa betydelser måste inte följas åt och jag kommer så småningom att säga mer om skillnaden. Men preliminärt kan vi säga att vissa egenskaper som kan ligga till grund för ett konstnärligt värde – som till exempel unikhet och originalitet – inte har samma självklara plats i sfären av de rena skönhetsvärdena. Naturen kan inrymma en rikedom av skönhet som inte har speciellt mycket med originalitet att göra. När jag skriver detta blommar skogstjärnan och sjunger lövsångaren (faktiskt i detta ögonblick), men deras skönhet beror inte på att de är originella och bryter av mot annat i naturen. Skönheten har förstås också ett konstnärligt värde eller har av tradition haft det, men konsten orienterar sig dessutom mot andra värden, och originaliteten är onekligen ett av dem.

Detta menar jag har betydelse för litteraturens roll. Om ett av livskvalitetsvärdena är att gå sin egen väg och få ett eget sätt att vara är litteraturen en given inspirationskälla för det. Jag vågar påstå att skönlitteraturen kanske framför allt är ett experimenterande i livsstilar. Moralvärdena kräver förmodligen inget experimenterande men att finna sin egen väg i livet gör oftast det. Och skönlitteraturen innehåller nästintill oändliga inspirationsmöjligheter för

den uppgiften. Man går förstås inte sin egen väg när man kopierar andra vare sig det är verkliga personer eller fiktiva, men här tror jag återigen den aristoteliska idén om ”fake it till you make it” har tillämpning. Man blir kanske inte en personlighet genom att efterlikna andra, men genom att med litteraturen låta sig slungas hit och dit mellan olika identiteter kan det trots allt växa fram något eget hos en. Man kan säkert hitta sitt sätt att leva utan att härma hjältar och hjältinnor i romaner, men jag att det kan vara lättare om man också tar hjälp av romanerna.

Det är samma paradoxala mekanism som många menar gäller för en skönlitterär författare – få författare hittar sitt eget sätt att skriva utan att ha börjat med att kopiera andras. Elias Canetti skriver:

> I cannot imagine a writer who was not controlled and paralyzed by someone else’s authenticity. In the humiliation of this rape, when he feels that he has nothing of his own, that he is not himself, his concealed powers begin to stir. His personality articulates itself, arising from resistance … But the richer the world of the man who kept him subjugated, the richer his own world when it shakes of the other (1986, s. 38).[70]

Detta med värdet av att experimentera och hitta sitt eget sätt gäller inte på samma sätt för moralen. Jag tror att en betydande del av moralen handlar om att vara en vanlig hygglig, vänlig och anständig människa och att den därför varken ställer några krav på exceptionella uppoffringar eller på att man ska vara anständig på något speciellt unikt sätt vars värde står i relation till hur andra är när de är anständiga. Det finns alltså ett fokus på det anständiga hos moralen som jag på något sätt inte tror speglas i skönlitteraturen. Skönlitteraturen fokuserar hellre på det avvikande än det normala, hellre på det extrema än det moderata, hellre på det påfallande än det diskreta. Än en gång kan förstås förklaringen till att jag har den uppfattningen vara att jag valt att läsa det slaget av litteratur därför att jag fascinerats av det, men jag tror inte det är den enda förklaringen eftersom jag trots allt strövat kring en del i skönlitteraturen genom åren (det är först på senare tid som det fiktiva har förlorat sin tjuskraft för mig, åtminstone vad det gäller att upptäcka nytt). Jag tror också att förklaringen är att det är så litteraturen ser ut och att detta är resultatet av att författare är konstnärer och att konstnärer utöver sin kärlek till skönheten är lagda åt att experimentera och åt att fascineras av det okonventionella.

Men även om moralens viktigaste uppgift är att förhindra det oanständiga och så att säga göra så att det blir folk av folket, så finns ju också den andra mer radikala sidan av moralen som framhåller värdet av att gå hela den moraliska vägen. Vi hyllar och beundrar folk som är hyggliga men vi har också våra moraliska hjältar. Dessa hjältar kan vi ha oberoende av om vi menar att de valt den enda rätta vägen eller om vi menar att de är hjältar för att de snarare gjort mer än man kan kräva. Men jag menar att när det gäller de människor som normalt framhålls som exceptionella moraliska föredomen – som Nightinggale, Moder Teresa, Gandhi

[70] Citatet fann jag i Hamilton 2003, s. 55.

eller Mandela – så får själva det faktum att de är moraliskt speciella också ett estetiskt värde. Dessa människor har liksom gjort ett slags moralisk konst av sitt liv och värdet av det är också viktigt i en romantisk teori om livskvalitet. Centralt för den teorin är alltså att se både de estetiska och konstnärliga värdena inte bara som opersonliga utan kanske framför allt som personliga. Det att Gandhi gjorde en moralisk konst av sitt liv hade inte bara ett moraliskt värde för dem som ingick i hans moraliska projekt och inte heller bara ett opersonligt estetiskt värde som ett exempel på ett fascinerande sätt att leva utan ett värde för Gandhi själv. Gandhi uppoffrade sig i en mening, men därigenom påverkades också hans egen livskvalitet. Han gick sin egen väg, han liksom Nightinggale och de andra hjältarna, vilket har ett värde i den romantiska teorin om livskvalitet.

Men de konstnärliga värdena är alltså bara en del av den teorin och skönhetsvärdena är en annan del. Det är inte så att den romantiska teorin bara ser till det exceptionella och så att säga är en teori bara för eliten av livskonstnärer. Den har lika stor plats för skönheten och vad gäller skönheten i ett sätt att leva finns det inget som säger att det måste bryta av mot normen för att ha ett skönhetsvärde. Det kan lika gärna vara tvärtom. På samma sätt som den vackraste blomman kan vara den vanligaste liksom den vackraste fågelsången, så kan man mena att det vackraste livet är det som levs på ett helt ordinärt sätt.

Det menar i alla fall Montaigne:

> De skönaste liv är enligt min åsikt de som anpassar sig till det allmänna mönstret, ordnat men utan underverk (1992, s. 481, III:13)

Och jag tror att det är många som gjort den erfarenheten i livet, att ens estetiska smak liksom dras alltmer från det mer påfallande till det mindre påfallande och att man ju äldre man blir känner sig allt mer böjd att hålla med Montaigne. Det icke-mirakulösa och vanliga och det som livet på något sätt bärs upp av blir på något sätt livets stora mirakel. Det gäller vår fascination för naturen liksom människolivet. Ju mindre man själv är desto större måste skalbaggen vara som man fascineras av och ju mindre utpräglad och utvecklad ens personlighet är desto mer ser man upp till det excentriska och originella. Jag tror att detta är en naturlig och fullt begriplig utveckling och ett resultat av att man helt enkelt har lättare för att värdera det som man upplever sig sakna. Jag tror inte att ”vi föds som original och dör som kopior”, eller rättare sagt, vi kanske föds som original, men blir snabbt i vårt möte med världen och dess uppfostrare och förebilder sökare efter en egen identitet. De egenheter vi har vill andra inte att vi ska leva ut och därför vill vi heller inte själva det och den som på något vis måste undvika det som faller sig naturligt för henne är hänvisad åt att försöka kopiera andra, just på det sätt som Aristoteles talar om. Det här avspeglar sig också i människans skapande: barnteckningar är fascinerande. Ungdomsteckningar är ofta stereotypa men för de lyckligt lottade uppstår det något eget efter en period av stereotypi.

I konsten är den tredje utvecklingsfasen mot det originella och excentriska ett centralt värde, kanske återigen för att originaliteten handlar om en bristvara. I ett människoliv däremot

kan man just på det sätt som Montaigne gör i stället se avsaknaden av excentricitet som det centrala värdet, som ett resultat av att många av oss med tiden inte längre behöver anstränga oss för att vara egensinniga utan snarare anstränga oss för att undvika att bli det i alltför stor utsträckning. Och i den kampen kan det vara lätt att fascineras av det ordinära, eller fascineras av det ordinära när det ordinära är vackert. Den mest värdefulla skönheten kan alltså vara den ordinära skönheten, den hos en vitsippa snarare än den hos en sällsynt orkidé, den hos ett stillsamt och strävsamt liv snarare än den hos ett äventyrligt och spektakulärt. Och en del i förklaringen till detta kan vara att ju mer fallna vi blir åt det egensinniga hållet desto mindre värderar vi egensinnigheten. Vi föds som original och växer upp som kopior och försöker sen undvika att dö som alltför egensinniga.[71]

Men värt att notera är förstås också Montaignes storhet som filosof. För han lyckas på något sätt att både vara ordinär och exceptionell och därför att förena skönheten i det ordinära och det artistiska. Det finns en unikhet i Montaignes ordinära ton som gör att många upplever att han skriver direkt för dem. Det anslaget i litteraturen fanns inte före Montaigne och det finns de som hävdar att den moderna litteraturen början med honom och Shakespeare. Men paradoxen är alltså att Montaigne är ordinär på ett alldeles exceptionellt sätt. Han står för det enkla och mänskliga, men på att alldeles unikt sätt. Och därför uppnår han också det omöjliga: att förena det som kan verka oförenligt.

Frågan är hur långt det jag sagt här ligger från Nussbaums syn på litteraturen i moralfilosofin. Man kan hitta passager hos henne som på ett elegant sätt tycks uttrycka ungefär samma sak som jag försökt göra på ett mer omständligt sätt (märker jag):

---

[71] För många av oss som drivits av drömmar och ambitioner finns det kanske ingen större skillnad mellan hur vi ser på konsten och livet (och det är väl också främst sådana som vi som kan tilltalas av en etisk romantik). I Pär Lagerkvists *Aftonland* finns en underbar dikt som inleder den tredje avdelningen och som lyder:

”Jag ville veta
men fick bara fråga
jag ville ljus
men fick bara brinna.
Jag begärde det oerhörda
Och fick bara leva.

Jag beklagade mig.
Men ingen förstod vad jag mente.”

(Dikten finns också kommenterad i Mats Furbergs *Bara leva* (1988).) På något sätt tror jag att fler förstår detta i dag. Vi blir allt fler som vill det oerhörda och som också jagas till att vilja det av vår omgivning. Men det oerhörda är rent definitoriskt en bristvara, åtminstone om det oerhörda handlar om att vara exceptionell och om att slå världen med häpnad. Vi blir alltså allt fler som står där enbart med livet. Men det betyder inte nödvändigtvis att vi beklagar oss, eftersom det fina med en människosjäl är att den också kan anpassa sig till sin situation och vilja just det som den är tvungen till. När vi inser att vi inte kan uppnå skönheten i att bli stjärnor i livet så börjar vi lägligt nog uppskatta skönheten i att vara vanliga enkla arbetare i vingården. Detta tror jag också är en av källorna till den för vissa av oss allt mer tillväxande kärleken till vanligheten – det handlar alltså om en anpassad preferens. Resultatet kan bli komplicerat: Vi dras till de enkla personligheterna för att de blir allt mer svåruppnåeliga men till de enkla prestationerna av den rakt motsatta anledningen. --- Så tror jag att det kan vara för vissa av oss.

... there may be some views of the world and how one should live in it – views, especially, that emphasize the world's surprising variety, its complexity and mysteriousness, its flawed and imperfect beauty – that cannot be fully and adequately stated in the language of the conventional prose (1991, s. 3).

Mycket av det jag sagt om litteraturens roll som skapare av sätt att se på världen och hur man kan framleva finns antytt i detta. Men jag tror att Nussbaum överbetonar den del av etiken som hon menar att den filosofiska prosan inte klarar lika bra som litteraturen och som handlar om "how one should live" i den mer moraliska bemärkelsen. Jag tror Nussbaums utgångspunkt är den etiska i en mer vid mening och att mycket av det jag sagt om vilken roll litteraturen kan spela som ögonöppnare för världens och människolivets skönhet är inkluderat i denna utgångspunkt, men att problemen uppstår när hon sedan väljer att driva och utveckla framför allt den moraliska sidan av denna utgångspunkt. Det är det ena. Den andra skillnaden är att hon driver tesen att litteraturen på något sätt är svårersättlig både i den praktiska moralen – till exempel för den moraliska karaktärsdaningen – och i moralfilosofin som ett komplement i den teoretiska analysen. Jag menar att litteraturen har en stor roll i den del av etiken som handlar om att upptäcka livskvaliteter, men vill inte hävda att vi behöver litteraturen för den sakens skull eller att vi skulle ha så mycket svårare att upptäcka sådana kvaliteter om vi sökte dem på annat håll, till exempel genom att läsa biografier eller se dokumentära reportage om människor som funnit sitt sätt att leva eller som funnit ett sätt att söka efter det.

Det här är i och för sig också något som jag uppfattar som oklart hos Nussbaum, nämligen om hon verkligen menar att det framför allt är *skönlitteraturen* vi behöver som ett komplement till det traditionellt vetenskapliga sättet att skriva filosofi (och även i den moraliska praktiken), eller om hon menar att biografierna skulle kunna fungera lika bra. Det är helt klart att hon menar att *också* biografierna kan fungera, men det är inte för mig helt tydligt om hon menar att det finns fördelar med skönlitteraturen som det inte finns med biografierna. En uppenbar fördel kan vara att man i en mening kommer närmare en människa i skönlitteraturen eftersom man inte är begränsad av verkligheten vad gäller tillgången till tankar, känslor och motiv. Och att komma nära någon gör henne tydligare för en och kan därför också på verka en mer. Jag tror att avsaknaden av denna begränsning är en nackdel för moralen men inte i lika stor utsträckning för livskvaliteten. Stil och det estetiskt autentiska (i motsats till det faktiskt autentiska) kan man finna i skönlitteraturen och konsten. Man kan alltså även hitta sin egen stil. Hamilton skriver:

... because one way in which we can be helped to achieve our own style is by being brought into contact with those who have their own style, the experience of art often holds out the promise that through it we, too, might come to find our own style – if, that is, we are the kind of person who looks to art for such things. And here is the mystery. It is through the imitation of those who have style that we might come, eventually, to have our own style: by abandoning the self to that of another, we come, in the end, to find our own self (2003, s. 54).

Men Hamilton menar strax innan detta citat att det inte är *nödvändigt* att engagera sig i konst och litteratur för att finna sin egen stil: ”I do not think that engagement with art is itself always necessary for someone to achieve his own style, anymore than I think that such engagement is necessary in order to treat one’s fellow human beings with respect” (2003, s. 54). Jag håller med honom om att litteraturen inte nödvändig, men menar att den har en större plats i den delen av etiken som vetter åt de personliga värdena, även om den alltså inte oersättlig. Den skönlitteräre författaren kan skapa livskvalitetsvärden i sina böcker men väldigt ofta är detta avläggare av värden som författaren redan skapat eller funnit i sitt eget liv. Den stil som finns i Hemingways, Martinsons och Hamsuns romaner och den som finns i Södergrans eller Dickinsons dikter kommer från författarna själva. Återigen måste det kanske inte vara på det här sättet. Men jag menar att det väldigt ofta är så för de författare som har en stark stilistisk (inte bara språklig) tjuskraft. Jag har svårt att finna exempel på författare med en utpräglad stil i sitt författarskap som inte mer eller mindre har samma stil speglad i sin personlighet.

Det kan förefalla som att det finns en del slående motexempel på detta. När Per Svensson recenserar Staffan Bergstens biografi om Tranströmer i *Sydsvenskan* tar han sin utgångspunkt från ett fotografi där Tranströmer sitter med sin familj på radhustrappan i Västerås, och skriver:

> Det är en bild av en alldeles vanlig, leende svensk medelklassfamilj; i smårutig blazer och gabardinbyxor ser familjefadern ut som den fyrtioårige tjänsteman han också är, psykolog med inriktning på arbetsmarknadsproblematik, sedan 1965 anställd vid det så kallade PA-rådet i Västerås (PA står här för personaladministration). Från 80-talet och framåt kom han sedan att arbeta vid AMI, arbetsmarknadsinstitutet, i Västmanland (2011-04-05).

Men man begår ett misstag tycker jag om man tolkar detta som att personen Tranströmer är grå medan hans diktning är något helt annat. Tranströmers vanlighet är lika paradoxal och exceptionell som Montaignes.[72] Det ser också Per Svensson när han säger att det ”mest ovanliga med personen Tomas Tranströmer är hans vanlighet”. Och samma sak skulle man kunna säga om hans diktning. I själva verket är det svårt att hitta exempel på en starkare

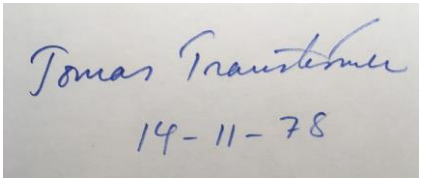
[72] När jag läser detta kan jag inte låta bli att tvivla på att jag har rätt om Montaignes vanlighet. Det finns en mängd mycket ovanliga och avundsvärda drag hos Montaigne, åtminstone om man får tro honom själv (en ovanlig sak är hans tilltal som gör att man faktiskt tror på vad han säger). För att bara nämna ett: ”Tack vare sin intensitet, sin uppenbara enkelhet och opartiskhet har min öppenhjärtighet fritagit mig från alla misstankar att jag skulle hyckla, ty jag förtiger ingenting, hur obehagligt och brännbart det än må vara, och jag skulle inte kunna säga värre saker om folk när de är frånvarande än det jag säger när de är med” (1992, s. 22). Det här är inte vanligt. Eller följande underbara citat: ”När man säger emot mig väcker man min uppmärksamhet, inte min vrede; jag närmar mig den som motsäger mig, den som lär mig något. Sanningen borde vara en gemensam angelägenhet för båda parter” (1992, s. 13 xxx). Men ibland verkar han också alldeles vanlig: ”Vår varelse är murad av sjukliga sätt att vara; äregirighet, svartsjuka, avund, hämndlystnad, vidskepelse, förtvivlan bor i oss med så naturlig egendomsrätt att vi känner igen deras bild också hos djuren – till och med grymheten, denna fullkomligt onaturliga last. För mitt i medlidandet känner vi inom oss ett slags bitterljuvt stygn av ond vällust över att se andra lida”(1992, s. 20). Fast helt vanlig är han nog inte, eftersom det är få av oss som skulle erkänna detta ens för oss själva.

stilsammansmältning av personen och hans verk än hos Tranströmer. Jag uttalar mig återigen om det jag inte säkert kan veta, men detta är det intryck som Tranströmer gjort och gör i sina offentliga framträdanden (jag minns en oförglömlig höstkväll 1978 med Tranströmer i Södra hallen under de stora presshallarna på Volvo Olofströmsverken[73]). Det är hans röst som talar i dikterna. Hans kroppshållning finns där liksom hans hyggliga blick.

Men detta gör att man också kan hitta den stil och sätt att vara och de stämningsvärldar och förmågor att njuta och beundra världen i olika former av biografiskt material – som texter, bilder, filmer – om författaren och att det ofta framträder starkare där. Å andra sidan kan man säga att det är just så konsten fungerar, nämligen att den laddar verkligheten och får en att se det som man inte skulle se den förutan. Man hade knappast kunna läsa in så mycket i en bild av Tranströmer om man inte också hade läst hans dikt. Det är dikten som laddar den bild vi får av Tranströmers personlighet, eller ska man kanske säga transformerar den bilden, medan det är Tranströmers personlighet som laddar hans dikt.

Men det viktiga i sammanhanget är ändå att det kanske inte finns någon helt unik plats för litteraturen heller i etiken – varken i den teoretiska eller praktiska – och att det i slutänden handlar om att se litteraturen som en av flera olika möjliga kunskapsvägar till etiken och konsten att leva. Detta är ett polyfont ideal i bemärkelsen att man ser litteraturen som *en* väg men inte den enda och heller inte nödvändigtvis den bästa. Litteraturen har gett mig en stark inspiration att leva och att försöka skapa, men jag har nästan alltid intresserat mig lika mycket för författaren själv som för hennes verk. Och ibland har jag bara intresserat mig för författaren och knappt alls för hennes verk. Det finns till exempel en bild av Hagar Olsson när hon sitter vid ett skrivbord framför ett öppet fönster med träd utanför och med sommarblommor i en vas bredvid fotogenlampan. Den bilden har från och till i hela mitt liv verkat inspirerande på mig. Det är för mig bilden av ett vackert sätt att leva.

---

73 

Det var bara alldeles nyligen som jag fick veta att bilden är tagen av Edith Södergran.

Bilden av Hagar Olsson finns på omslaget till den samling av Edith Södergrans brev som Olsson gav ut och där hon i förordet säger saker som starkt påminner om det jag själv nyss försökt säga. Hon skriver:

> Edith Södergrans brev är inte bara oersättliga som komplement till dikterna, de är en integrerad del av Ediths produktion och tillhör, då de en gång blivit skrivna, varken henne själv eller mig utan alla. Från dem utgår en andlig kraft och en väsendets eld som är av förblivande verkan och som höjer dem över det efemära och tidsbundna i dem (xxx).

Jag håller helt med.

**Taxonomiskt mellanspel**

Jag har utgått från tre värdegrupper eller kanske två, beroende på hur man väljer att se på det. I den etiska gruppen ingår moralvärdena och livskvalitetsvärdena. Jag menar att man också kan benämna de senare som agentrelativa eller personliga värden. Att något har värde *för* mig ska jag i stort sett förstå som att det gör livet bättre för mig, att det har en betydelse för kvaliteten på mitt liv. I den estetiska gruppen ingår skönhetsvärdena och (förmodligen) de artistiska värdena. Hur exakt relationen ser ut mellan de relativa eller personliga värdena och de absoluta värdena vet jag inte och är inte heller säker på att det finns ett bra svar, det vill säga om de personliga värdena bör analyseras i termer av opersonliga eller tvärtom. Jag har valt att i en mening välja det opersonliga perspektivet där jag tänker mig att allt som har värde för en individ också har ett opersonligt värde. Att något har positivt värde för en person gör världen bättre och jag har vidare tänkt att ”bättre” här är en kategori som är gruppneutral och möjligen primitiv. Världen blir bättre av att det utförs moraliskt värdefulla handlingar, av att folk har det bra och av att den innehåller skönhet. Jag kommer att återkomma till förhållandet mellan de artistiska värdena och skönhetsvärdena.

En sak som man kan fundera över är om det räcker med dessa tre grupper och om det inte

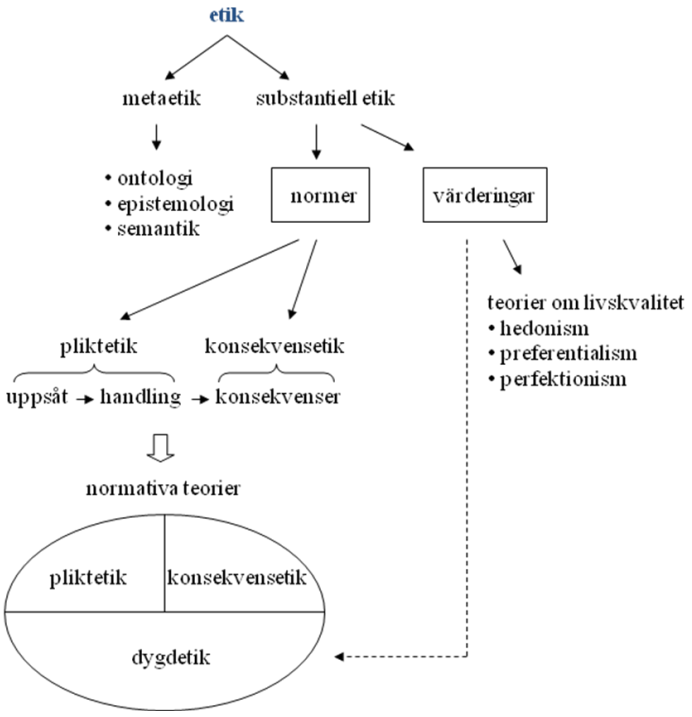
finns slag av värden som inte kan kategoriseras med hjälp av dem. Det vill säga, även om det inte finns fler övergripande *grupper* eller värdeområden så finns det kanske fler *slags* värden än de som ingår i dessa tre grupper. Man kan exempelvis tänka sig att kunskap varken har ett etiskt eller estetiskt värde, eller rättare sagt att det kanske både har ett etiskt och ett alldeles eget värde. Det är inte säkert att kvaliteten av mitt liv påverkas av att jag i går lärde mig att ett kvinnligt foster har 700 000 ägg innan det föds och ca 1000 kvar när hon kommer till menopausen eller jag förra veckan lärde mig (eller jag skrev i alla fall upp det) att om man skulle ta alla dna-kedjor som finns i en människas celler (det finns ca två meter i varje cell och vi består av 60 000 miljarder celler) och göra dem till en enda lång kedja så skulle den räcka från jorden till solen och tillbaka 70 gånger![74]

Om det har ett värde för mig att veta detta så är det väl i så fall för den fascination som jag kan känna inför de hisnande siffrorna och i det första fallet inför att äggen finns där så tidigt. Men man skulle kunna hävda att även om det *inte* skulle göra mitt liv bättre att känna till dessa eller andra liknande förhållanden så har det ändå ett egenvärde att kunskapen finns och ett värde som varken är etiskt eller estetiskt. Det har kanske ett *kognitivt* värde. Kognition gör kanske i sig själv världen bättre och i den kategorin av värden ingår möjligen även medvetandet. En värld med medvetande är i så fall i sig själv bättre än en värld utan. Man kan möjligen invända att en sådan kognitiv värdekategori lätt övergår i någon av de nämnda grupperna. Om världen blir bättre av att det finns ett medvetande i den beror inte i så fall det på att den blir mer komplex och rikare? Och är inte detta ett begrepp med en starkt estetisk prägel? Men observera att liknande saker gäller även för värdekategorier inom de andra värdegrupperna, att de övergår i varandra och sällan uppfattas som något alldeles eget.

Under alla omständigheter räknar jag med att det preliminärt finns tre värdegrupper, även om de möjligen inte är helt uttömmande.

Men inget i det som sagts ändras på något påtagligt sätt av om man väljer att inte närma sig problemet om förhållandet mellan det etiska och det estetiska i värdetermer på det sätt som jag har gjort. Det är inte uppenbart att världen blir bättre eller ens att den blir bättre för någon av att rättvisa skipas eller av att någon utför en moraliskt påbjuden handling. Det är bra att vi försöker göra det rätta, men det är inte säkert att det genererar några speciella moraliska värden, åtminstone inte på det mer eller mindre automatiska sätt som jag tänker mig. En mer traditionell syn på skillnaden mellan normer och värderingar skulle kunna utgå från följande bild av etiken och ställa frågan om var estetiken kommer in i förhållande till den:

[74] En annan ofattbar uppgift som jag hittar på samma lapp: ”200 miljoner ljusår om man radade alla virus på jorden efter varandra”.




Låt mig kommentera figuren först. Den första etiska skiljelinjen går mellan metaetiken och den substantiella etiken, där metaetiken behandlar sådana frågeställningar som huruvida värden och normer finns oberoende av oss, det vill säga om de har någon självständig existens, om och hur i så fall vi kan veta något om dem och hur vi ska analysera våra uttalanden om dem. Jag menar inte att detta uttömmer de metaetiska frågeställningarna utan tänker mig att även en sådan elementär frågeställning som vad som är en etisk fråga och vad som är skillnaden mellan moralen och juridiken hör hit, även om svaret kan hämtas från de kategorier metaetiska frågeställningar som redan nämnts.

Jag anser vidare att värdeteorin är en smula svårplacerad, dels förstås för att den tveklöst är relevant både för den etiska och estetiska värdegruppen, men också för att den överskrider kategorierna inom etiken. I värdeteorin analyseras frågor som vad som är skillnaden mellan personliga och opersonliga värde, och vad som eventuellt skiljer den distinktionen och den mellan agentrelativa och agentneutrala värden. Dessa frågeställningar kan betraktas som metaetiska liksom den (metametaetiska) frågan om hur man löser den här typen av frågeställningar – är det genom logisk analys av värdebegreppen eller genom en semantisk analys av hur vi normalt använder dem eller kanske skulle använda dem under vissa idealiserade förhållanden, med andra ord, hur pass fristående från det empiriska är egentligen metaetiken?

Alldeles oberoende av hur man hanterar den fråga finns det också en substantiell avdelning inom värdeteorin som försöker peka ut och förklara vad som är värdefullt. I den substantiella värdeteorin ger man svaret på vilka sakförhållanden eller objekt som rent konkret är värdefulla men helst också på vilken den principiella grunden är för att betrakta dem som

värdefulla, det vill säga på vad det är som gör dem värdefulla. De olika teorierna om livskvalitet hör till denna del av värdeteorin. I figuren finns tre teorier om livskvalitet listade. Den listan bör inte heller betraktas som uttömmande eller självklar. Man kan till exempel diskutera förhållandet mellan perfektionism och det som också gått under beteckningen ”den objektiva listan”. Det finns åtminstone två varianter av perfektionismen.

Den ursprungliga aristoteliska eller eudaimonistiska varianten utgår från att det bästa livet en människa kan leva är att hon är så mycket människa som möjligt. Det bästa livet för en varelse är ett där hon lever ut sin egenart eller essens. Jag menar att det redan i denna tanke finns estetiska övertoner, eftersom det är en norm som på något sätt utgår från värdet av autenticitet. På ett sätt är det för Aristoteles essensen i den mänskliga naturen som bestämmer vad som är ett gott mänskligt liv, men den yttersta förklaringen är att ett bra liv är att vara den man är och ingenting annat.

Det finns i och för sig en möjlig konflikt mellan olika estetiska värden i den aristoteliska essentialismen – att vara äkta och leva troget sin innersta natur och kärna har helt klart ett artistiskt värde, men det finns trots allt en spänning mellan detta och att så att säga skapa sig själv och leva sitt liv på sitt alldeles egna sätt. Spänningen finns mellan värdet av det äkta och det kreativa. Men om det finns en friktion mellan dessa värden på *något* plan, så finns det riktligt med möjligheter i perfektionismen och även i den dygdetik som ofta kombineras med perfektionismen att lösa upp konflikten, exempelvis att liksom Marx hävda att skapandet och det kreativa ligger i människans natur och att låta kreativiteten ha en mer central plats i det mänskliga moraltänkandet än det rena regeltillämpandet. Jag återkommer till detta.

Den andra varianten av perfektionism bygger inte ihop sin teori med en uppfattning om den mänskliga naturen och vad det innebär att så att säga blomstra som människa utan listar i stället ett antal förhållanden som rent objektivt har värde för människan. Denna variant brukar därför gå under namnet ”den objektiva listan”. Vad som finns på listan och hur lång den är kan man ha olika uppfattningar om (liksom om man inte också borde se hedonismen som ett exempel på en objektiv lista som innehåller en enda punkt). Men det är uppenbart att den här teorin om livskvalitet kan formas till en mer eller mindre estetisk teori, om man exempelvis låter skönheten eller andra narrativa värden i livsberättelsen avgöra vad som är ett liv av hög kvalitet.

**Estetisk affinitet**

Om vi fokuserar på förhållandet mellan det etiska och det estetiska tänker jag mig att man kan läsa ut en del förhållanden från figuren. Låt oss föreställa oss en linje från vänster till höger och där affiniteten eller närheten mellan det etiska och det estetiska ökar ju längre ut till höger vi kommer.

Följande övergripande förhållanden gäller:

metaetik → normativ etik → värderande etik

Det tycks svårare att så att säga befrukta den etiska värdegruppen med den estetiska för en metaetiker än för en moralfilosof som sysslar med frågor om livskvalitet. I en trivial bemärkelse har estetiken relevans också för metaetiken, nämligen för den del av värdeteorin som placeras i metaetiken och som just intresserar sig för kopplingarna eller skillnaderna mellan det etiska och det estetiska.

Och självfallet kan metaetiska analyser av moralomdömen ha stora likheter med analyserna av ett moralomdöme. Men när det gäller att bereda plats för estetiken uppfattar jag en skillnad mellan de tre områdena. Livskvalitet kan ges en rent estetisk analys. Normer menar jag kan ha en janusnatur som både moraliska och estetiska (och ju mer åt det estetiska hållet de drar desto närmre kommer de också livskvaliteten, eftersom jag tänker att estetiken har den egenskapen att den upphäver skillnaden mellan det personliga och opersonliga) medan jag återigen inte riktigt ser hur metaetiken kan använda sig av den estetiska gruppen på något liknande sätt. Av den anledningen kommer inte metaetiken att behandlas – annat än tillfälligtvis – i den fortsatta diskussionen.

Värdeetikens närhet till estetiken är både en beskrivande och normerande placering. Dygdetiken kan ges en estetisk grund på så sätt att man hänvisar till estetiken som en förklaring av dygderna, men jag menar att det är svårare att ge en oinskränkt estetisk grund åt de moraliska dygderna än åt livskvaliteten – det finns utrymme för en teori om livskvalitet som mera förbehållslöst bygger på estetiken (och där så att säga allt som har ett estetiskt värde i ett liv kan bidra till dess kvalitet) medan det inte på samma sätt finns utrymme – vilket jag kommer att argumentera för i nästa avdelning – att hävda att alla estetiska aspekter av en handling kan bidra till dess moral.

Om vi beskriver den normativa delen av etiken på ett liknande sätt med avseende på den teoretiska närheten till estetiken så tänker jag mig att vi får följande förhållande:

konsekvensetik → pliktetik → dygdetik

Konsekvensetiska teorier menar att en handlings moraliska riktighet bestäms av dess följder medan pliktetiken, som jag förstår den, hävdar att det finns annat än en handlings konsekvenser som också avgör handlingens moraliska status. Konsekvensetiken och pliktetiken är således teorier om handlingars status eftersom de primärt vill förklara vad som gör en handling rätt och fel. Dygdetiken som jag uppfattar den handlar primärt om att göra moraliska bedömningar av personer och bara sekundärt om att ge ett riktighetskriterium för moraliska handlingar.

Pliktetiken finns i en *sinnelagsetisk* variant som låter agentens tankar och attityder inför utförandet av handlingen avgöra dess moraliska status och en renodlat *handlingskategoriserande* variant som låter handlingens slag, oberoende av hur agenten tänker om den, vara avgörande för dess status. Kants moralteori är i första hand skulle jag säga sinnelagsetisk, eftersom han menar att en handling är fel om den agent som utför den inte

(rationellt) kan vilja upphöja den till en allmän lag. Kant menar visserligen att det finns typer av handlingar som är fel under alla omständigheter, men den yttersta förklaringen till det är att det är sådana handlingar som ingen rationell agent kan universalisera eller upphöja till allmän lag.

I *Grundläggning för sedernas metafysik* presenterar Kant vad han beskriver som ett antal möjliga formuleringar av sedlighetens högsta princip. Den andra formuleringen lyder: ”Act as if the maxim of your action were to become a universal law of nature” (1964, s. 89). Efter formuleringen ger han som illustration exempel på vilka plikter som följer av principen. Han vill att vi ska tänka oss in i följande situation:

> A man feels sick of life as the result of a series of misfortunes that has mounted to the point of despair, but he is still so far in possession of his reason to ask himself whether taking his own life may not be contrary to his duty to himself. He now applies the test ’Can the maxim of my action really become a universal law of nature?’ His maxim is ’From self-love I make it my principle to shorten my life if its continuance threatens more evil than it promises pleasure’ … It is then seen at once that a system of nature by whose law the very same feeling whose function (*Bestimmung*) is to stimulate the furtherance of life should actually destroy life would contradict itself and consequently could not subsist as a system of nature (1964, s. 89).

Det är vanligt att man tolkar detta som att ”naturlag” handlar om ett slags ändamålsenlighet, funktionalitet eller teleologi i naturen, där ett fenomen, i det här fallet ett psykologiskt, förklaras med hänvisning till vad det ”av naturen” är bestämt att resultera i. Teleologiska orsakslagar är alltså framåtblickande, medan kausala orsakslagar är samtids- eller historieinriktade, det vill säga de förklarar ett fenomen med andra fenomen som antingen föreligger samtidigt som eller innan det fenomen som ska förklaras. Funktionen hos egenkärleken är alltså livsbefrämjande. Det är med hjälp av den vi ska motiveras att vilja leva och därför kan man enligt Kant inte utan motsägelse upphöja det till en naturlag att samma fenomen eller motivationsgrund verkar livsförgörande.

Kants resonemang har kritiserats, inte bara därför att han laborerar med teleologiska orsakslagar. Bland annat menar Richard Norman (1998 s. 83–84) att formuleringen om en universell naturlag i praktiken är en alldeles egen substantiell moralteori som inte har mycket med den ursprungliga formuleringen av det kategoriska imperativet att göra, det vill säga den formulering som bara kräver att maximen för ens handling ska vara möjlig att upphöja till allmän lag. Substansen i naturlagsformuleringen verkar vara, enligt Norman, att man inte ska göra det som strider mot den naturliga ändamålsenligheten eller de teleologiska naturlagarna. Men, säger Norman, för att se att en handling är fel mot den bakgrunden behöver man inte fråga sig vad som skulle hända om alla tog sitt liv av självviska motiv, utan det räcker att se på den enskilda handlingen för förstå att den strider mot den naturliga funktionen för egenkärleken. Det är alltså inte universaliseringen som gör handlingen moraliskt problematisk utan att den är av ett slag som strider mot den naturliga ändamålsenligheten.

Om Norman har rätt kan man se det som Kant säger här som ett försök från hans sida att gå

utöver den sinnelagsetik som det ursprungliga kategoriska imperativet präglas av till en mer kategorisk pliktetik, där visserligen motivationen bakom handlingen är avgörande för dess status men där också handlingens art har betydelse.

Men jag tror inte Norman har rätt, utan att detta just är ett exempel på hur Kant låter sinnelagsetiken vara grunden även för sin pliktetik: att det finns en absolut plikt att inte utföra handlingar av ett visst slag förklaras återigen av omöjligheten i att universalisera deras maximer.

I fallet med funktionen av egenkärleken tror jag att Kant resonerar på följande sätt. Om man skulle tänka sig att man upphöjde det till en allmän lag att människor tillät sig att ta sitt liv av egenkärlek så skulle verkan av egenkärleken vara livsförgörande. Denna verkan blir större ju fler människor som tar livet av sig av den anledningen. Att en människa tar livet av sig av egenkärlek innebär visserligen att hon använder sin egenkärlek på ett sätt som strider mot dess naturliga ändamål, vilket naturligtvis på ett sätt kan sägas motsäga eller strida mot detta ändamål. Men det är en oskyldig spänning så till vida att det inte ligger något fundamentalt motsägelsefullt i att tänka sig att någon enstaka människa tar livet av sig av egenkärlek trots att dess funktion är livsbevarande, lika lite motsägelsefullt som att tänka sig att vi har en regel i naturen med något enstaka undantag. Om vi däremot försöker tänka oss att människor regelmässigt skulle begå självmord av egenkärlek ja då strider det förstås mot tanken att regeln är att egenkärleken är livsbefrämjande. Hur skulle regeln samtidigt kunna vara att egenkärleken är livsförgörande och livsbefrämjande – hur skulle man kunna hävda att det naturliga ändamålet med egenkärleken är att den ska motivera vår fortsatta existens i en värld där den med en regelbundenhet motiverar till motsatsen? Så tolkar jag Kant – det är alltså inte så mycket det att självmord på egoistiska grunder strider mot den naturliga funktionen av egenkärleken som sådan, utan snarare *mot tanken* på en sådan funktion: egenkärleken *kan bara inte ha* en livsbefrämjande funktion i en värld där man upphöjt självmord av egenkärlek till en regel. I en sådan värld finns det inget stöd för tanken att egenkärleken skulle ha den funktionen.

Observerar att jag inte menar att Kants slutsats om att det finns vissa absoluta handlingsregler som följer av det kategoriska imperativet (i dess olika formuleringar) nödvändigtvis håller. En klassisk kritik av honom är till exempel att man inte kan bygga en pliktetik på sinnelagsetiken, eftersom det förutsätter att man kan se på en handling bara på ett sätt. I en viss specifik beskrivning kan kanske inte ett självmord på egoistiska grunder upphöjas till en allmän lag utan att strida mot naturen, men i en annan beskrivning kanske det kan det (om jag befinner mig i slutskedet av en cancersjukdom och enbart ser smärta och obehag framför mig och ingen glädje alls, tycks det inte omöjligt att universalisera en regel om att ta sitt liv under sådana omständigheter som inte måste strida mot en eventuell naturlig ändamålsenlighet[75]). Men detta hindrar inte att Kants *teori* är att hans pliktetik har en

[75] Det samma gäller för den första formuleringen av det kategoriska imperativet – den ger avkastning i form av

sinnelagsetisk grund, alldeles oberoende av om teorin håller eller inte.

Vidare har inte nödvändigtvis denna teoretiska grund så stor praktisk betydelse. Nu gissar jag, men jag tänker mig att den moraliska praktiken väsentligen är pliktetisk och att sinnelagsetiken snarare ligger på en kritisk, teoretisk eller regulativ nivå. Den människa är moralisk som avstår från att ljuga för att det är fel att ljuga punkt slut. Vad som gör vår vardagsmoral till en moral är alltså det kategoriska i den – vi avstår från att ljuga även när vi inte kan ge skäl till varför vi ska avstå från det, annat än förstås att det är det som moralen kräver. På en kritisk nivå, det vill säga när vi kräver skäl till varför man inte ska göra det som är fel, har däremot sinnelagsetiken sin plats som en förklaring till varför man inte ska ljuga, stjäla och begå självmord och så vidare, nämligen att det inte går att ge rationella skäl till varför jag ska tillåta mig att göra det som jag inte vill tillåta andra att göra. För den moraliska människan är att ljuga (moraliskt) fel punkt slut och den teoretiska förklaringen till att så är fallet är att hon inte som en rationell människa skulle kunna upphöja maximen för den handlingen till en allmän lag. Men detta, om jag förstår Kant rätt, är inget som hon måste vara medveten om. Det räcker för henne att förbudet mot att ljuga är kategoriskt, det vill säga att det gäller oberoende av henne övriga syften och önskemål.

Som jag förstår pliktetiken som en övergripande kategori inkluderar den alla normativa moralteorier som hävdar att en handlings moraliska status kan bestämmas av annat än dess konsekvenser. Pliktetiken räknar alltså med konsekvensernas betydelse, men räknar också med annat. Av detta följer att vi även bör se kontraktsteorin som en form av pliktetik. Jag tänker mig vidare att kontraktsteorin kan utvecklas både i en sinnelagsetisk och handlingskategoriserande inriktning. I den första varianten kommer den mycket nära Kants teori. Kriteriet på en moraliskt rätt handling kan här antingen vara att man tänker på handlingen såsom varande i enlighet med en regel som ingen rimligen kan avvisa eller att handlingen oberoende av hur man tänker på den faktiskt är i enlighet med en regel som ingen rimligen kan avvisa. I den mera handlingskategoriserande varianten är kriteriet snarare utfallet av en förhandling – det är inte i första hand vårt sätt att tänka som utgör det moraliska handlingskriteriet utan snarare de inre och yttre omständigheter som gäller vid förhandlingen om kriterierna.

Jag tänker att pliktetiken ger ett större utrymme för den estetiska gruppen än vad konsekvensetiken traditionellt sett gjort. Man kan förstås utforma en konsekventialism som är sådan att en handling blir rätt i den mån som den producerar skönhet, men vad jag vet har ingen formulerat det som ett seriöst alternativ. Det vanliga är att konsekvensetikern bedömer en handling i förhållandet till om den resulterar i ett icke-moraliskt egenvärde i form av

---

absoluta förpliktelser bara under vissa beskrivningar av handlingsmaximen. Men att det finns olika sätt att beskriva en och samma handling är en naturlig följd av att det finns olika sätt att se på den. Och, kan man säga, det är just det som är kärnan i sinnelagsetiken, att det är hur du tänker på den som är avgörande för om den är rätt eller ej.

sensationer, emotioner eller preferenstillfredsställelse.[76] Dessa egenvärde uppfattas inte som estetiska.

Men här finns det ett undantag, nämligen Mill som i sin uppdelning mellan lyckoupplevelser av högre och lägre kvalitet rör sig i en begreppsvärld som åtminstone är halvestetisk. Han invänder mot Benthams kvantitativa variant av hedonismen att den är en doktrin ”worthy only of swine” och föreslår i stället en kvalitativ variant där värdet av en lyckoupplevelse bestäms av hur ädel (”noble”) den är och där ”the pleasures of the intellect, of the feelings and imaginations, and of the moral sentiments [have] a much higher value as pleasures than those of mere sensation” (xxx). Detta är direkt riktat mot Bentham som i ett av sina arbeten skrev att ”Prejudice apart, the game of push-pin is of equal value with the arts and sciences of music and poetry” (xxx).

Det estetiska kommer alltså in både i Mills beskrivning av de mer värdefulla lyckoupplevelserna och i hans idéer om hur man går tillväga för att få dem. De högre lyckoupplevelserna är de som kräver kunskap och kultivering. Men det gäller genomgående för Mills diskussion att han inte menar att det bara handlar om en kultivering av det abstrakta intellektet. Det rent intellektuella spelar snarare en underordnad roll för honom medan det estetiska spelar en klart framträdande roll, till exempel när han skriver:

> A cultivated mind – I do not mean that of a philosopher, but any mind to which the fountains of knowledge have been opened, and which has been taught, in any tolerable degree, to exercise its faculties – finds sources of inexhaustible interest in all that surrounds it; in the objects of nature, the achievements of art, the imaginations of poetry, the incidents of history, the ways of mankind, past and present, and their prospects in the future (xxx).

Det estetiska är alltså enligt Mill en *grund* för att betrakta en upplevelse eller känsla som värdefull, *objektet* för denna upplevelse eller känsla, samt en *strategi* för att nå dem. Man kan förstås diskutera hur pass väl Mills variant av konsekventialismen passar in i det normala mönstret liksom man kan diskutera om det verkligen är en form av hedonistisk konsekventialism och inte snarare en preferentialistisk variant (där vilken upplevelser som har mest värde för en varelse bestäms av vad hon skulle föredra att uppleva om hon upplevt alla de relevanta alternativen) eller en perfektionistisk (där ett fulländat mänskligt liv bestäms rent empiriskt av hur människan faktiskt måste leva för att uppleva full tillfredställelse i livet).

[76] I Frans Svenssons tolkning av Descartes är hans etiska teori en form av konsekventialism (givet att man i den kategorin kan medräkna även agentrelativa konsekvenser) där en handlings moraliska status avgörs av om den maximerar agentens mänskliga perfektion eller fulländning (xxx). Enligt Descartes kan man inte nå denna fulländning på någon annan väg än dygdens väg, men det är helt klart inte bara dygden som avgör graden av den mänskliga fulländningen, utan även yttre omständigheter såsom hälsa och rikedom och annat. Här finns ett utrymme för estetiska. Varför skulle inte graden av mänsklig fulländning kunna påverkas av hur väl jag uttrycker mig och pass spännande mitt livsöde är eller hur kreativ jag är i mitt tänkande? Och i så fall har vi i Descartes ett exempel på en konsekventialistisk moralteori med ett utrymme för det estetiska. Möjligen kan man säga att Descartes teori spelar en tämligen blygsam plats i den konsekventialistiska idéhistorien. Dessutom är väl det normala att man har klassat Descartes’ teori som dygdetisk (se t ex Lisa Shapiro 2007) på grund av den centrala roll som dygden spelar i den (men den vanliga tolkningen är som bekant inte alltid den korrekta).

Men faktum kvarstår att man bör se Mills konsekvensetiska teori som nära lierad med estetiken (xxx + Moore).

När det gäller pliktetiken menar jag att det finns en närhet till estetiken av den enkla anledningen att man kan beskriva både det sinnelag som är riktighetskriteriet i den sinnelagsetiska varianten och den handling som utgör kriteriet i den handlingskategoriserande varianten estetiskt eller åtminstone halvestetiskt. En handling blir riktig om den är ett resultat av ett ädelt uppsåt eller om handlingen i sig är ädel. Just ”ädel” tycks kunna fungera som en estetiskt övergripande beskrivning av både uppsåt, karaktär och handling. Och ”ädel” skulle jag säga är mer än en halvestetisk term även om man kan hävda att den som en estetisk term är ”tjock”, det vill säga den antyder åtminstone ett visst beskrivande innehåll: ett ädelt uppsåt är inte vilket moraliskt godtagbart uppsåt som helst och en ädel handling är inte vilken moraliskt godtagbar handling som helst.

Till en viss del kan man säga samma sak om de estetisk tunna termerna när de tillämpas på uppsåt eller handlingar – där ”tunn” inte betyder att det estetiska innehållet är mindre utan snarare större – [77] ett ”vackert” uppsåt kan knappast vara vilket moraliskt godtagbart uppsåt som helst och en vacker handling kan inte vara vilken moraliskt godtagbar handling som helst. (Jag skulle till exempel säga att det att beskriva en handling som ”ädel” eller ”vacker” antyder att man agerar bortom sina egna intressen på ett sätt som antingen bryter mot det normala för en själv eller andra.)

Men kanske bör man inte se den ”förtjockning” som sådana begrepp som ”ädel”, ”fin”, ”tjusig” och ”flott” och så vidare för med sig i första hand som en empirisk förtjockning utan snarare som en värderande sådan. Som en estetisk term är ”ädel” tjock för att den också har ett moraliskt värderande innehåll, åtminstone i de fall där det är *möjligt* att ge den ett sådant innehåll. Detta gäller inte i samma utsträckning för en term som ”vacker” eftersom en handling – till exempel en passning i fotboll eller ett schackdrag – kan beskrivas som ”vacker” eller ”vackert” utan att antyda några moraliska kvaliteter. Om detta stämmer kan man se begreppet ”ädel” som halvestetiskt inte nödvändigtvis i den bemärkelsen att det bär på ett empiriskt beskrivande innehåll utan för att det bär på ett moraliskt värderande innehåll.

Hur som helst tycks det som om de tunna estetiska begreppen har en något bättre passform i beskrivningar av handlingar än av uppsåt, medan ett halvestetiskt begrepp som ”ädel” är mindre diskriminerande och passar lika bra på uppsåt och de attityder hos agenten som föregår handlingen som på handlingar. Man kan beskriva en handling som vacker, men det låter lite mera ansträngt när man beskriver ett uppsåt på det sättet. Däremot går det bra att beskriva uppsåtet som ädelt. Med andra ord, även om det inte är direkt fel att använda de tunna moraliska begreppen på både handlingar och uppsåt tycks det som om vi föredrar att

[77] Skillnaden mellan tjocka och tunna (”thick and thin”) moraliska begrepp och termer kommer från Bernard Williams som menar att de förra åtminstone delvis handlar om världen. Dispyter om tjocka begrepp som t ex ”grym” eller ”modig” eller ”feg” kan delvis avgöras på empiriska grunder vilket inte på samma sätt gäller för dispyter rörande tillämpligheten av tunna moraliska begrepp som ”rätt” och ”fel”.

liksom specificera arten av skönhet när vi talar om uppsåt.[78] Vad detta beror på lämnar jag därhän och nöjer mig med att driva idén om ett släktskap mellan pliktetiken och estetiken, oberoende av om denna släktskap visar sig i helestetiska, halvestetiska eller trekvartsestetiska termer och begrepp.

En annan klassisk pliktetiker vid sidan om Kant – vars exakta teoretiska tillhörighet, om jag har rätt, kan diskuteras – är W. D. Ross. Ross menar att det finns fem separata prima facie-förpliktelser som kan tala för eller emot en handling – även om antalet kan diskuteras, liksom om det finns något sådant som ett visst antal förpliktelser i Ross teori. Att något prima facie talar för en handling betyder enligt Ross att en förpliktelse ger skäl att utföra handlingen även om situationen totalt sett och med allt taget i beaktande är sådan att det finns mer som talar för än mot handlingen.[79] De fem prima facie-plikterna är *trofasthet*, det vill säga en förpliktelse att inte svika sina åtaganden eller löften, plikten att *gottgöra* de fel som vi tidigare begått, *tacksamhet*, det vill säga en skyldighet att återgälda dem som vi har accepterat att tidigare ta emot hjälp från, förpliktelsen att *maximera det goda* och slutligen förpliktelsen att *inte skada andra* (ibland talar man också om att plikten att vara *rättvis* och att sträva efter *självförbättring* borde finnas med på Ross lista över de centrala dygderna).

Vissa av dessa förpliktelser väger i sig tyngre än andra – plikten att inte göra ont väger tyngre än plikten att göra gott. Trofastheten, tacksamheten och gottgörelsen väger vidare tyngre än plikten att göra gott. Och jag skulle säga att detta förhållande liksom att Ross' lista över huvudtaget innehåller sådana plikter som trofasthet gör att estetiken blir relevant i Ross pliktetik på ett sätt som inte gäller för konsekventialismen som den normalt utformas. Den värdeladdning som finns i begreppet ”trofasthet” och (och kanske i viss mån ”tacksamhet” – benägenheten att gottgöra är svårare att uttala sig om eftersom vi inte har substantiverat den av någon anledning) har definitivt ett estetiskt element som värdeladdningen i en sådan förpliktelse som ”rättvisa” inte har. Trofastheten har ett utseende eller en gestalt i större utsträckning än vad rättvisan har. Att säga att ”trofasthet” är estetiskt laddat betyder inte nödvändigtvis att man anammar dess estetik. Jag misstänker att man precis lika gärna kan ta avstånd från termen för att den signalerar något slags billig estetik eller moralisk kitsch och föredra mer estetiskt neutrala (men förövrigt lika positivt värdeladdade) termer som ”pålitlighet”.

---

[78] Det finns undantag till allt och även om det inte just handlar om uppsåt och intention så talar vi om tankar som vackra, och jag tror definitivt att uttrycket ”Det var en vacker tanke” har ett moraliskt innehåll, eftersom det antyder att den som har den vackra tanken på något sätt tänker gott om andra människor eller åtminstone har något slags moralisk optimism i sitt tänkesätt och att det är det som gör det hela vackert. Men som sagt, detta ska kanske inte ses som ett undantag till regeln om den bättre passformen för halvt jämfört med helt estetiska termer för sinnelagsvarianten av pliktetiken utan kanske snarare för vad som gäller generellt inom den dygdetiska kategorin. Vi återkommer till detta.

[79] Numera är man mer benägen att tala om pro tanto-skäl än prima facie-skäl, eftersom prima facie ger intryck av att det handlar om en epistemologisk begränsning, det vill säga att något i situationen *förefaller* att vara ett skäl. Men detta var alltså inte vad Ross menade – att det totalt sett kan finnas tyngre skäl mot en handling än för gör inte att skälen för handlingen försvinner (se Kagan xxx).

När det gäller plikten att göra gott finns det tycker jag en intressant observation att göra i sammanhanget. En möjlig substantivisering av den plikten är ”välvilja” eller ”välvillighet”, och jag skulle utan tvekan säga att de begreppen har en estetisk laddning. Men, och det är alltså det intressanta, en välvillig person och en person som vill gott är så som vi normalt använder de termerna någon som vill göra något för mer eller mindre konkreta människor. Besjälade utilitarister som Peter Singer eller Torbjörn Tännsjö vill maximera välfärden, men det gör de inte av ”välvilja” och än mindre av ”godhjärtenhet” trots att det inte borde finnas några tekniska hinder för att använda de termerna i sammanhanget. När utilitaristen väger vinster och förluster i välfärd mot varandra på ett så opartiskt sätt som hon bara kan tränger sig knappast estetiken på, vilket alltså också avspeglar sig i hur vi tycker att vi kan beskriva henne. Visst kan opartiskheten vara ett vackert drag, men vi uppfattar den kanske inte när den är satt i system på det sätt som den är i utilitarismen.[80] Där blir den snarare ett drag som är oskönt eller som lätt låter sig göras till något oskönt, vilket vi till exempel såg när vi talade om Thomas Gradgrind i Dickens *Hårda tider*. Självklart menar jag inte att Singer eller Tännsjö har några större likheter med honom. Jag menar bara att den typen av opartisk välvilja som de förespråkar liksom har estetiken mot sig, vilket man kan se i litteraturen, medan välviljan som en ambition att göra gott mot konkreta människor har estetiken för sig på samma sätt som de skyldigheter som Ross beskriver som ”trofasthet” och ”tacksamhet” har estetiken för sig.[81] Det närmaste en substantivisering vi kommer den mer opartiska och

[80] Det finns som sagt undantag till allt. Jag menar att Benthams radikala grepp att inkludera djuren i moralen var en storslaget vacker tanke, liksom hans sätt att uttrycka den: ”Frågan är inte ’Kan de tala?’, inte heller ’Kan de lida?’ utan snarare ’Kan de lida?’”, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* 1781. Jag menar dessutom att det faktum att människor vänder sig mot utilitarismen av mer eller mindre estetiska skäl inte utesluter att det samtidigt finns människor som dras till utilitarismen av estetiska skäl, och framför allt då för dess enkelhets skull. Men det är ändå en något annorlunda estetik. Man kan tala om ”det enklas prakt” (vilket jag menar också gäller för både Singers och Tännsjös skrivsätt som definitivt har estetiska kvaliteter, åtminstone för den som inte låter sin allmänna estetiska motvilja mot utilitarismen skymma sikten), men det är en mera abstrakt och teoretisk estetik medan Ross’ pliktetik är mera poetisk.

[81] Av någon anledning framgår denna skillnad ännu tydligare i engelskan. Ross menar alltså att ”fidelity” och gratitude” väger tyngre än den utilitaristiska förpliktelsen, som man kan se som en kombination av ”beneficence” och ”non-maleficence”. Den poetiska laddningen är påfallande hos de förstanämnda termerna men inte hos de sistnämnda. Inom parentes tycker jag att det fattas just en förpliktelse om en mera personlig välvillighet i Ross’ lista, till exempel *vänlighet* som jag själv ser som en av kardinalplikterna (jfr Nietzsche goodwill) och som jag tycker att det skulle ligga helt i linje med Ross teori att jämställa med trofasthet och tacksamhet. Och jag skulle säga att ”välvillighet” och ”vänlighet” är ungefär likvärdiga även estetiskt. Ännu en parentes: När jag kollade upp vad *Stanford Encyclopedia of Philosophy* skrev om Ross läste jag följande: ”From 1923 to 1928 he was the Deputy White’s Professor of Moral Philosophy while John Alexander Stewart was ill. When the position became vacant in 1927, Ross refused to stand because he thought H. A. Prichard a better moral philosopher ...” Och White’s Professor in Moral Philosophy i Oxford är inte vilken akademisk tjänst som helst. Vad jag vet blev han inte professor efter det, men hur som helst menar jag att det är ett exempel på en mycket vacker punkt i en människas biografi. Både hans teori och biografi uppvisar alltså estetiska drag. En annan reflektion som jag gör när jag läser Cora Diamonds artikel xxx och hennes betoning av tilliten (”trust”) som det moralfilosofiskt centrala begreppet i det som hon kallar för en ”ethics of love” och vars fulla betydelse ännu inte har uppskattats är att hon förmodligen har rätt i detta och att tilliten borde finnas med på en lista av centrala dygder och förpliktelser. På sätt och vis är tilliten ett slags syskonförpliktelse till pålitligheten. Om man är pålitlig men inte tillitsfull är det frågan om man ens gör hälften rätt. Pålitlighet utan tillitsfullhet har alltså ett diskutabelt värde. Hur som helst finns, tycker jag, hos Diamond ännu ett exempel på hur man i moralfilosofin kan använda sig av begrepp med en estetisk och poetisk laddning, inte minst när hon talar om ”the ethics of

systematiska välviljan är snarare ”benevolensen”.

Det är givetvis inte lätt att argumentera i den här typen av frågor: varför skulle ”välvillighet” vara en poetisk beskrivning, men inte ”benevolens” och varför, vilket jag anser, skulle ”godhjärtenhet” ligga ytterligare något snäpp upp på den estetiska skalan? Varför är ”trofasthet” mera estetiskt laddat än ”pålitlighet”? Något enkelt test vet jag inte om det finns, men man kan kanske från vad som är normen i vanlig tidningstext. Jag skulle tro att det finns en strävan efter något slags estetisk neutralitet (även om förstås också det kan ses som ett estetiskt ideal) på samma sätt som det finns en strävan efter att undvika värdeladdning över huvud taget i tidningstexter. Och i en tidningstext gissar jag att man hellre beskriver någon som ”välvillig” än ”godhjärtad” och likaså hellre som ”pålitlig” än ”trofast” (en sökning på orden ger belägg för det). Till en del beror det säkert på att det också finns betydelseskillnader men min gissning är att det dessutom beror på denna strävan efter en så stor estetisk neutralitet som möjligt. Möjligen kan det bli svårt att hävda att det finns någon större skillnad mellan den estetiska neutraliteten och en allmän känslomässig neutralitet eller en strävan efter att helt enkelt inte skriva sentimentalt. Jag vet inte exakt hur man ska hålla isär det estetiska och det sentimentala som kategorier, annat än genom den uppenbara observationen att man kan uppfatta en term som estetiskt laddad utan att samtidigt uppfatta den som sentimental (snarare är det väl så att en förutsättning för att uppfatta den som en term som har estetiska kvaliteter är att man inte uppfattar den som sentimental – det är oftast det som andra tycker är vackert men som man själv tar estetiskt avstånd från som man anser som sentimentalt: det sentimentala är liksom den oriktigt och omoget uppfattade skönheten). ”Godhjärtad” är i mina ögon ett vackrare uttryck än ”välvillig” (som alltså också är vackert), men jag skulle inte säga att det är mer sentimentalt (fast helt säker på det är jag inte).

Detta om estetiken i pliktetiken jämfört med konsekventialismen. Jag har placerat dygdetiken längst ut till höger för att markera maximal affinitet med det estetiska i förhållande till de andra teoretiska kategorierna. Jag kommer att försöka utveckla detta vidare i ett kommande kapitel, men vad som skiljer dygdetiken från pliktetiken är menar jag att det finns ett större utrymme, traditionellt och även teoretiskt, att ge dygdetiken en primärt estetisk grund. Medan pliktetiken manifesterar sin närhet till estetiken i de förpliktelser som man listar som de moraliskt centrala – vilket vi sett vara fallet med ”tillit”, ”trofasthet” osv – så kommer estetiken i dygdetiken, utöver att den på ett motsvarande sätt som pliktetiken laborerar med dygder eller personlighetsdrag med en estetisk laddning (både i bemärkelsen att de termer som används för att beskriva dygderna själva har en poetisk klang – t ex frikostighet och storsinthet – men också för att begreppen traditionellt används vid estetiska beskrivningar och bedömningar – t ex storslagenhet och måttfullhet[82]) till användning också som en förklaring

---

love”. Visst finns det ett slags antipoetisk poesi i utilitaristernas grundläggande jämlikhetprincip uttryckt i ”principen om lika hänsyn till intressen” (Singer, xxxx) men poesin är mer oförblommerad i ”the ethics of love” – det bara lyser om uttrycket.

[82] Man kan kanske tro att storslagenhet och måttfullhet är varandras motsatser och därför inte båda kan avkrävas

till eller rättfärdigande av dygderna[83].

Om vi tittar på den aristoteliska etiken och använder den som ett typexempel på dygdetiken kan vi se att estetiken inte bara finns i beskrivningarna av dygderna utan också i grunden för dem. Aristoteles projekt är att ge en teori för vad det är att blomstra som människa och att leva ett förträffligt och ypperligt liv. Om man tolkar ”excellens” liksom de andra grundbegreppen åtminstone till en del estetiskt – och jag förstår inte hur man skulle kunna göra annat – finns det också menar jag en möjlighet att förklara varför det i Aristoteles etik inte råder några klara gränser mellan det som har moraliska värden och det som har värde som livskvalitet, mellan det som har ett opersonligt och det som har personligt värde. Jag hävdar att estetiken kan upphäva denna skillnad och att de drag i en människas person som har estetisk kvalitet i samma mån bidrar till att göra livet värdefullt för henne själv. Om de moraliska värdena således i grunden är estetiska, det vill säga om moralen handlar om att vara en bra människa och om det att vara en bra människa är att ha vackra personlighetsdrag, så försvinner motsättningarna mellan vilka personliga egenskaper som har värde rätt och slätt och vilka egenskaper som har värde för den som har egenskaperna. Estetiken fungerar alltså som ett svar på frågan ”Varför ska jag vara moralisk?”.

Vi har sett att estetiken inte behöver vara långt borta heller i de andra moralteorierna. Om det att hålla sina löften är ett exempel på att en pålitlig handling och om en handling med den beskrivningen och har en estetisk kvalitet, så följer kan man hävda att den allt annat lika bidrar till värdet hos livet för den som utför handlingen. Det följer åtminstone om vi utgår från någon form av perfektionistisk idé om livskvalitet (vi återkommer till det). Men i den pliktetiska modellen – om man inte på samma sätt ger den en estetisk grund – sammanfaller moral och livskvalitet enbart i de handlingar som råkar ha estetiska kvaliteter medan de i den aristoteliska dygdetiken sammanfaller generellt och i grunden. Om för argumentets skull en dygd inte har en omedelbar estetisk kvalitet kan ändå Aristoteles hävda att den är nödvändig i ett blomstrande eller fulländat mänskligt liv. Moralen ges alltså på något sätt en dubbel estetisk grund i dygdetiken – det att moraliska handlingar också har estetiska kvaliteter är inte bara ett tillfälligt faktum som i det enskilda exemplet kan överbrygga skillnaden mellan moralen och livskvaliteten utan är det som förklarar varför de är exempel på något moraliskt:

---

en människa. Men Aristoteles gjorde trots allt det och förklaringen är att det i hans teori finns möjlighet att tala om en måttfull storslagenhet, det vill säga en storslagenhet som yttrar sig på ett sätt som är passande för situationen, eller vars mått på något sätt motsvarar situationen.

[83] Detta kan tyckas något motsägelsefullt mot bakgrund av den observationen som vi gjorde tidigare, nämligen att det verkar finnas en något bättre passform mellan de tunna eller rena estetiska begreppen som ”vacker” och mänskliga handlingar jämfört med vad som gäller för uppsåt och attityder. Om det nu gäller för dygdetiken att den är lättare att ge en estetisk grund än pliktetiken, borde då inte detta manifestera sig i det språk med vilket vi hanterar dygderna? Men det gör det väl också? På samma sätt som handlingar kan beskrivas som vackra och uttrycka skönhet så kan personlighetsdrag hos en människa göra det: ”X:s generositet var ett mycket vackert drag hos henne.” Om det finns något motsägelsefull är det väl i så fall att det inte finns en tydligare skillnad härvidlag mellan pliktetik och dygdetik, om det nu trots allt finns en skillnad i den estetiska affiniteten mellan de två kategorierna.

de röjer egenskaper i personligheter som är värdefulla i ett liv med estetiska kvaliteter.

Jag menar att kopplingen mellan dygdetiken och perfektionismen förstärker affiniteten till estetiken, men att dygdetiken inte *måste* luta sig mot perfektionismen (varken i den snävare Aristoteliska bemärkelsen där livet går ut på att försöka vara ett så perfekt eller fulländat exemplar av en människa som möjligt eller i den mera neutrala bemärkelsen om en objektiv lista av personliga värden) för att bevara närheten till estetiken. Den streckade linjen mellan dygdetiken och värderingarna signalerar den mellanställning som man kan säga att dygdetiken har som en teori om det moraliska eller opersonligt normativa som är värdegrundad. Men som jag ser det finns det inget som hindrar att den dygdetiska värdegrunden handlar om något annat än livskvalitet. Det finns alltså inget som hindrar att jag som dygdetiken ansluter mig till en hedonistisk teori om livskvalitet och samtidigt driver idén att den opersonliga normen för en människa är att förverkliga ett godhetsvärde. Och blotta det faktum att min moral i första hand handlar om att förverkliga ett *värde* menar jag skapar en närhet till estetiken.

Nu skulle man kunna invända att det inte enbart är dygdetiken bland moralteorierna som ser värderingen som det teoretiskt primära och handlingsnormen som det sekundära, utan även konsekventialismen. För så brukar man ju beskriva skillnaden mellan konsekvensetiken och pliktetiken, nämligen att i den förra är det goda primärt i förhållande till det rätta, medan det rätta är primärt i pliktetiken:

> Consequentialists hold that choices – acts and/or intentions – are to be morally assessed solely by the states of affairs they bring about. Consequentialists thus must specify initially the states of affairs that are intrinsically valuable – the Good. They then are in a position to assert that whatever choices increase the Good, that is, bring about more of it, are the choices that it is morally right to make and to execute. (The Good in that sense is said to be prior to the Right.) (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ”Consequentialism”)

Men denna slogan om att det goda är primärt i förhållande till det rätta i konsekvensetiken betyder inte att konsekvensetiken *handlar om* det goda eller det som har intrinsikalt värde. Den betyder bara att din teori om det rätta inte är komplett förrän du också har en teori om vad som har värde. Som teori kan man se konsekventialismen som en teori om *förverkligandet* av det värdefulla vad detta än är, medan dygdetiken är en teori om förverkligandet av *det värdefulla* som antas vara mänsklig godhet. Det primära objektet för konsekventialistens etiska undersökning är fortfarande handlingsnormerna, vilket gör att hon kan definiera sin teoretiska hemvist i konsekventialismen även när hon lämnat frågan om det värdefulla åt sidan. Som jag förstår dygdetiken kan man inte definiera sig som dygdetiker och samtidigt lämna frågan om värdebedömningar åt sidan – dygdetiken *är* en teori om värdebedömningar av människor.

En i mitt tycke svårplacerad normativ teori är partikularismen. Till en del beror förstås det på att det inte är självklart hur man ska förstå den. Så som vi beskrev den tidigare var den en kontrastteori till generalismen: det finns inga etiska generaliseringar, inget generellt drag hos

en situation som är sådant att det alltid har samma etiska betydelse. Jag tror att man kan se den etiska partikularismen som en idé som kan vara en del av andra etiska positioner och inte nödvändigtvis ett alternativ till dem. Det vanliga är förmodligen att man förenar dygdetiken och partikularismen med varandra, på så sätt som vi sett att både Aristoteles och Nussbaum gör. Vad som ska räknas som ett exempel på en dygd, till exempel mod, bestäms av omständigheter som inte kan beskrivas i generella termer, annat än möjligen så pass generella att de inte blir informativa: En modig general är en som är rädd för det som det finns rationella skäl att vara rädd för. Men det finns inga ofelbara generella principer för när generalen ska låta soldaterna slåss och när han i stället ska beordra dem att retirera. Det avgörs av den situationen.

Men observera att det även i den specifika situationen kan vara generella drag hos situationen som blir moraliskt relevanta: generalen inser att det inte vore modigt utan snarare dumdristigt att låta sina fotsoldater slåss mot stridsvagnar som är lika många som hans egna soldater. Men det är alltså inte generellt eller alltid så att detta generella drag definierar skillnaden mellan vad som är modigt och vad som är dumdristigt. Om väldigt mycket står på spel eller om en ännu större fara väntar om soldaterna retirerar blir det kanske dumdristigt att välja det alternativet trots allt.

Den dygdetiska partikularismen motiveras alltså delvis av att det inte gäller generellt att ett generellt drag som har en viss etisk betydelse i en situation har det även i en annan. Därav svårigheten att kodifiera. Men denna svårighet uppstår också av att själva objektet för dygdetiken är dispositioner för känsloreaktioner och handlingar i enlighet med dessa reaktioner. Hur kodifierar man en sådan sak som vad som är en medkännande reaktion i en situation och vad som går över gränsen till att bli överdrivet?

Även om vi håller oss till ett generellt drag i en situation – som exempelvis att någon i ens omgivning upplever smärta – finns det inget sätt att formulera var gränsen går mellan sådan smärta som påkallar att vi tröstar den som har smärtan och sådan smärta som inte gör det. Det är kanske inte brist på medkänsla om vi inte bryr oss om att trösta ett barn som fått ett myggbett. Däremot är det förmodligen det om barnet fått en spark av en häst. Det är ingen brist på medkänsla om jag fortsätter min lektion trots att jag ser att en av studenterna sticker sig på en förstamajblomma som hon just köpt och ska fästa på jackan, men det är avgjort brist på medkänsla om jag inte bryter lektionen när jag ser att en student snubblar och bryter armen.

Med andra ord, en partikularistik dygdetik kan hävda att relevansen av ett visst generellt (men konkret) drag i en situation, till exempel att någon i ens omgivning upplever smärta, inte måste vara generellt relevant, men också att ett drag även om det skulle vara generellt relevant inte kan kodifieras i generella men samtidigt informativa termer, det vill säga någorlunda konkreta principer.

Jag ser inga hinder för att man även utformar pliktetiken i en partikularistisk riktning. Det

kan gälla generellt att ett gott uppsåt, exempelvis välvilja, är sådant att det påverkar den handlingens status som den förorsakar. Detta utesluter inte att relevansen av välviljan trots allt påverkas av situationen (välviljan kan rättfärdiga i vissa situationer, men kanske inte i alla). Det utesluter inte heller att det är situationen som avgör vad som är välvilja eller för den delen att det är omöjligt att kodifiera välviljan även om vi förutsätter att vi vet hur vi ska förstå den.

Samma möjligheter gäller för det som jag kallade för den handlingskategoriserande delen av pliktetiken, som ger en handling etisk status i förhållande till vilken typ av handling det är frågan om, det vill säga i förhållande till hur man bör kategorisera handlingen. Det finns inget som utesluter att det är situationen som avgör när en handling tillhör en viss kategori och när den inte gör det. En pliktetiker kan hävda att det räcker att veta att en handling är ett svek för att också veta att den är moraliskt problematisk. Detta hindrar inte att det är aspekter av situationen som avgör när vi har att göra med ett svek, aspekter som inte nödvändigtvis rör uppsåt eller konsekvenser utan som också kan röra annat. Man kan till exempel mena att även om det fortfarande är ett svek att bedra den som själv sviker så är det ett mindre svek och därmed också mindre allvarligt. Och poängen är att inte heller detta låter sig kodifieras eller generaliseras (i bemärkelsen göras till en allmän sanning), eftersom det dels blir situationen som måste få avgöra när den andre verkligen är en svikare, dels inte är hugget i sten att värdet av ens svek alltid påverkas om man sviker en svikare eller ej.

Partikularismen kan komma in i denna del av pliktetiken på åtminstone tre olika sätt:

För det första som nyss beskrivet genom att den specifika situationen avgör vad som exempelvis *är* ett svek.

För det andra på det sätt som den gör för Ross, som inte låter situationen avgöra kategoriseringen. En handling är alltid prima facie fel i egenskap av att vara ett svek. Om kategoriseringen av handlingens typ är oproblematisk blir alltså också den moraliska kategoriseringen oproblematisk. Men bara till en viss del, eftersom frågan om huruvida handlingen är rätt eller fel att utföra ”sans phrase” eller med allting taget i beaktande fortfarande är öppen. En handling kan samtidigt vara ett exempel på en typ som har en prima facie princip *mot* sig och en typ som har en prima facie princip *för* sig: en handling kan samtidigt vara ett exempel på trofasthet gentemot *en* människa och svek gentemot en *annan* och i den typen av situation där vi har en konflikt mellan olika prima facie-principer skulle Ross säga att intuitionen avgör vad som gäller totalt sett, det vill säga om man har en skyldighet att utföra eller avstå från handlingen. Att ha intuitioner är att se vad som gäller i situationen och som inte kan generaliseras, vilket är vad partikularismen går ut på. Ross kan därför sägas vara generalist när det gäller det moraliskt rätta – en handling som är ett svek är alltid fel i den egenskapen – men partikularist när det gäller den moraliska skyldigheten: jag kan vara moraliskt skyldig att utföra en handling som är ett svek om den samtidigt är ett exempel på något som i situationen gör den *mer* rätt än fel.

För det tredje finns det också välkända exempel på pliktetiker som menar att

partikulariteten kommer in redan från början: våra intuitioner gäller inte primärt generella principer utan partikulära handlingar. Så tänkte sig ungefär H. A. Prichard att människans moraliska sinne fungerar: jag ser i situationen vilken moralisk status som en handling har och denna insikt baseras inte på någon mer generell moralisk insikt.

När det gäller konsekventialismen tänker jag att man kan föra liknande resonemang även där, främst beroende på att det egenvärde som ska optimeras i den teorin kan bete sig partikulärt, det vill säga variera med situationen på ett sätt som inte låter sig beskrivas med allmänna principer. Detta gäller kanske inte generellt för den utilitaristiska huvudfåran i konsekventialismen, eftersom ett moraliskt riktighetskriterium grundat på förnimmelser, emotioner eller tillfredsställelse åtminstone i teorin *kan* kodifieras. Men logiskt sett finns det inget som hindrar att vi utformar en teori som bedömer handlingar i förhållande till hur mycket estetiskt värde som de producerar – och vad som har och inte har ett sådant värde kan man mena att det inte finns några generella principer för. Det finns heller inget som utesluter att vi konstruerar en teori om optimerandet av mänsklig godhet, det vill säga som dömer handlingar i förhållande till om de bidrar till mesta möjliga trofasthet och tillit. Den handling som är mest effektiv i att bidra till att totalt sett minska mängden av svek i världen, är alltså moraliskt rätt även om den själv är ett exempel på svek. Och partikularismen skulle alltså på samma sätt som i pliktetiken kunna komma in också i den teorin.

Vi nämnde Mills kvalitativa hedonism som ett exempel på en mer eller mindre apart variant av konsekventialismen och jag skulle nog säga att den rimligaste varianten av den kvalitativa hedonismen bör ha en partikularistisk utformning: graden av nobless eller ädelhet hos en lyckoupplevelse bestäms av situationen snarare än på principiella grunder. Det stämmer visserligen att Mill beskriver ett test där han låter den som haft var och en av två lyckoupplevelser avgöra vilken av dem som är ädlast. Men, som sagt, detta är ett test och möjligtvis ett kriterium, men det är inte det som *gör* en lyckoupplevelse mer ädel än en annan – utan det är situationen. En kompetent bedömare kan bedöma i vilken av situationerna hon upplever den mest värdefulla glädjen.

Vad kan man dra för slutsatser av detta? Jag skulle säga att partikularismen trots allt är något lättare att förena med dygdetiken än pliktetiken och vidare något lättare att förena med pliktetiken än konsekventialismen och detta grundar jag främst på hur dessa teorier av tradition har utformats. Om det stämmer kan det också vara en delförklaring till den större affiniteten mellan dygdetiken och estetiken jämfört med pliktetiken och den ännu större affiniteten jämfört med konsekventialismen.

Jag hävdar att det är svårt att skilja den moraliska perceptionen från den estetiska. Eller om man uttrycker det mindre starkt: det är lätt att se likheter mellan det moraliska seendet eller perceptionen och det estetiska. Aristoteles betonar att det finns väsentliga likheter mellan hur man lär sig att bli en bra människa och hur man lär sig ett praktiskt hantverk, till exempel att bli snickare. Denna idé har vidareutvecklats av bland andra Julia Annas som beskriver

analogin så här:

> The beginner builder has to learn by picking a role model and copying what she does, repeating her actions. Gradually, he learns to build better, that is, to engage in the practical activity in a way which is less dependent on the examples of others and express more understanding of his own. He progresses from piecemeal and derivative understanding of building to a more unified and explanatory understanding of his own (2004, p. 69).

Hantverksanalogin kan vara fruktbar på många olika sätt, inte minst för att illustrera det som Annas kallar för ”utvecklingssynen” på dygd och rätt, som enkelt uttryckt säger att moralen inte kräver det samma av alla, det vill säga komplett dygd i enlighet med den aristoteliska dygdelistan, lika lite som den fullärde och erfarne snickaren kräver samma sak av en färsk lärling som han kräver av den som snart är klar med sin lärlingsutbildning. Om regeln för den snart fullärde snickaren är att hon inte ska hålla på med att ständigt titta i ritningarna utan också göra egna bedömningar så kan regeln för den som just börjat sin lärlingsutbildning vara att hon ska följa ritningarna till punkt och pricka. Den snart fullärde ska göra som sin lärare gör och använde hennes som modell, medan nybörjaren snarare ska göra som hennes lärare säger att hon ska göra. Och när hon är fullärd så gör hon kanske varken vad hennes lärare gör eller vad hon säger åt henne att göra utan formar sitt eget sätt att vara snickare på.
Och det samma gäller alltså på moralens område. Om det gäller för en fullständigt dygdig människa att hon bör kunna motstå en svår frestelse, gäller det kanske för oss mindre dygdiga och som det verkar eviga nybörjare på moralens område att vi snarare bör försöka undvika den. En riktigt stor själ behöver inte frukta för sin svaghet utan kan möta frestelsen, men, som Montaigne skriver:

> För oss vanliga enkla själar är det alldeles för krävande och hårt --- Vi andra, som är små människor, måste fly längre bort från stormen: vi ska inte försöka uthärda den, utan i stället försöka undvika att uppleva den och dra oss undan sådana dråpslag som vi aldrig kan parera (1992:3, s. 337).

Man kan vara av den bestämda åsikten att även om det är bra att ha vett nog att undvika situationer där man tror sig kunna bli offer för sin svaghet så är det ännu bättre och mera storartat att utsätta sig för frestelse och besegra sin svaghet (om det är större ändå att inte ens ha någon svaghet att besegra kan man diskutera). Men innan man nått dit, om man någonsin gör det, är det alltså bättre att fly än att illa fäkta.

Men hur fruktbar hantverksanalogin än är har den ändå har sina begränsningar, något som förstås både Aristoteles och Annas skulle hålla med om. Aristoteles menar att man inte bara kan se moralen och den praktiska visdomen som en hantverksskicklighet eller teknik. Vad exakt han menar med detta råder det lite olika meningar om. Somliga menar att det betyder att man inte bara bör se den praktiska visdomen som ett instrument för att uppnå livslyckan eller eudaimonia utan att den också krävs för att fastställa vari livslyckan består. Moralutveckling handlar alltså inte bara om konsten att uppnå ett känt mål för det mänskliga livet utan också

om att lära sig förstå vad som är målet.

Men alldeles oberoende av hur man ska ställa sig till den frågan, finns det också andra sätt att utveckla idén om att moral och dygd inte bara är en fråga om teknik. Och det är här som jag tror att estetiken kommer in, eftersom den känsla moralen kräver utöver det rent tekniska är samma känsla som jag tror att vi kräver av konstnären och som går utöver hennes tekniska kunnighet. Det är inte (alltid) vad du gör och vad som blir följden av det som du gör som är det moraliskt väsentliga för Aristoteles eller för den som inspireras av honom utan *sättet* du gör det på. Du kan mer eller mindre utföra vilken slags handling som helst eller reagera med vilken typ av reaktion som helst och komma moraliskt undan med det, om du bara handlar eller reagera på rätt sätt.

Man kan alltså inte säga att det alltid är moraliskt fel att överge en vän, eftersom den moraliska statusen i den handlingen (förutom den övriga situationen) hänger på *hur* det görs och man kan heller inte säga att det alltid är fel av en lärare att reagera med aggression mot en student, eftersom – igen – det hänger på *hur* hon gör det. Man behöver inte som dygdetiker menar jag *allt* hänger på *hur* man agerar och reagerar och man behöver självklart heller inte förneka att det är svårare att hitta ett sätt att överge en vän som går att försvara än att hitta ett bra sätt att hålla henne kvar. Men mycket hänger alltså på sättet och, skulle jag säga, sättet spelar förmodligen alltid en viss moralisk betydelse, för även om situationen är sådan att man omöjligen kan rättfärdiga ett svek påverkar sättet som sveket sker på fortfarande *hur* förkastligt det är.

Här menar jag att det finns stora likheter med konsten och estetiken. Dels för att det tycks mig som tämligen uppenbart att man kan göra det mesta och reagera på de flesta sätt bara man gör det snyggt, dels för att både estetiken och etiken är det subtilas konst. Vi har varit inne på detta tidigare, men den tavla som är målad av mästarens hand och den som är målad av hans elev, kan rent måleritekniskt vara omöjliga att skilja åt, trots att mästarens tavla har väsentligt större estetiska kvaliteter än elevens. Eleven kan kopiera mästaren i allt tekniskt men ändå inte uppnå mästerskap. På samma sätt kan jag försöka kopiera mina moraliska förebilder och göra det mycket bra men ändå inte uppnå deras moral. Jag kan se hur den människa som jag ser upp till reagerar med stark vrede i en situation och ta efter henne genom att reagera på samma sätt, men ändå uppleva att det jag gör är lika fel som det hon gör är rätt.

Martha Nussbaum har pekat på ännu en analogi, även om det kanske inte för henne så mycket gäller att illustrera modus-tanken som idén om att vi måste anpassa våra reaktioner till de komplexa krav som den konkreta situationen ställer på oss och som alltså utöver situationen själv också måste fastställas av det större sammanhanget. Hon skriver:

> A rule, like a joke manual (like a medical textbook) would do both too little and too much: too little, because the rule (unless carefully qualified) would imply that it was itself normative for correct response (as a joke manual would have you tailor your wit to the formulae it contains); this could impinge too much on the flexibility of good [ethical] practice (1994, s. 67).

Nussbaum använder analogin till humorn för att argumentera mot möjligheten att skapa en regellista för moralen. Jag menar att den också kan användas för att illustrera idén om det moraliskt subtila och om kreativitetens roll för moralen. För lika lite som det går att ta fram en manual för hur man gör och vad man säger för att vara rolig kan man skapa en manual för hur man gör och vad man säger för att vara en bra människa. Man kan ge tumregler, men man kan inte med tumreglerna fånga den subtila skillnad som finns mellan att göra allt rätt på ett rätt sätt och att göra allt rätt utan att göra rätt. Här finns det alltså likheter mellan moralen, estetiken och humorn.

Nussbaum menar att det finns två problem med en manual i dessa sammanhang – dels att den ger sken av en enklare normativitet än vad som i verkligheten är fallet. Regeln är fyrkantig men verkligheten är komplex och därför kan ingen regel riktigt passa på verkligheten. Men Nussbaum menar dessutom att även om man skulle kunna lösa det första problemet genom att använda regler som är tillräckligt subtila för verkligheten skulle de vilseleda om man uppfattade dem som krav eller anvisningar på hur exakt som situationen ska hanteras. Det finns flera sätt att göra rätt på och flera sätt att vara en bra människa på. Det finns alltså en flexibilitet hos den etiska verkligheten som ingen manual kan göra rättvisa åt, utan som den tvärtom döljer. Och jag menar att samma problem gäller för användandet av etiska förebilder och exempel. Det kan vara svårt för oss att växa som människor om vi inte iakttar och tar efter stora människor liksom det kan vara svårt för oss att bli stora konstnärer utan att ta efter andra stora konstnärer (kanske är det lite lättare för en humorist att lita på sin medfödda talang?). Men hur goda förebilder vi än väljer gäller kreativitetens villkor för alla områdena: Att ta efter ett föredöme är på samma gång att göra och att inte göra som hon, eftersom det som gör att hon är en stor människa, stor humorist eller konstnär är att det hon gör blir stort när hon gör det men inte när någon annan gör likadant.

Jag menar alltså att estetikens villkor gäller för både moralen och humorn och dessutom att det är villkor som man kan hämta både från den gren av estetiken som fokuserar på skönhetens natur och den som fokuserar på konstens natur, det vill säga estetiken i den snäva respektive vida bemärkelsen. Det finns ett slags omöjlighet eller åtminstone fundamental svårighet att ta efter någon annans sätt och timing och stil och utstrålning utan att förlora i kvalitet, om vi nu utgår från att vi valt ett exempel med hög kvalitet. Till en stor del beror detta på de komplexa och subtila kraven och på de villkor som gäller för mer eller mindre all praktisk kunskap: vad man kan göra är att studera sin förebild och träna, men i grund och botten bara hoppas att man genom detta ska få samma känsla för det man gör som den man studerar har. Det komplexa och subtila i sakens natur gör det svårt för eleven att lära sig *hur* mästaren gör. Eleven måste inte bara lära sig att förstå vad situationen kräver, det vill säga skaffa sig en känsla för kontexten, utan också lära sig *hur* man verkställer kontextens krav. Men, och det är här som den vidare bemärkelsen av estetiken kommer in, det räcker inte heller att veta *hur* mästaren gör. Även om hon är ett exempel på kvalitet och även om jag

kopierar hennes känsla, och även om jag praktiserar hennes känsla på samma sätt som hon, så är hon på sätt och vis förbrukad som form just eftersom hon är ett exempel på något med hög kvalitet. Det hjälper inte att kunna måla lika bra som Rembrandt, det vill säga med samma teknik och till och med samma konstnärliga uttryck så länge som det *kommer från* Rembrandt men inte *är* Rembrandt. Och jag menar att både humorn och i viss mån även moralen ställer samma krav på äkthet. Du bör i någon mening vara skapare av dina kvaliteter, vare sig de är humoristiska eller moraliska. Riktigt rolig är bara den som skapar sina roligheter som en konstnär snarare än som en hantverkare och på samma sätt är en människa verkligt ädel bara när hon skapar sitt sätt att vara som en konstnär snarare än som en hantverkare. Det är flottare om jag hittat ett bra sätt att vara mot mina barn alldeles av mig själv än om jag kopierat det av en bekant. Det är tjusigare om den omtanke jag känner för mina föräldrar kommer djupt inifrån mig själv än om den är ett resultat av en strävan att vara ett lika bra barn till sina föräldrar som mina syskon är. Det är finare om jag bestämmer mig för att värna om fattiga människor i storstädernas slumområden för att jag vill vara en god människa än för att jag vill vara lika god som Moder Teresa och dessutom god på samma sätt som hon.

Detta ligger utanför mitt område (vad gör inte det?), men man kan fundera på om det här fenomenet är nytt eller gammalt. På sätt och vis tror jag att det finns ett nytt inslag i kravet på att vi ska vara våra egna skapare och på ett slags självförverkligande som består i att vi ska hitta vårt alldeles egna sätt att vara. Det kravet är mer tydligt uttalat nu än det var förr, vilket förstås en mängd sociologer och andra har konstaterat. Vi lever i individualismens tidevarv och om jag får spekulera (vem kan hindra mig?) kan jag tänka mig att detta också avspeglas i förhållandet mellan estetiken och moralen.

Det finns utan tvekan ett betydande estetiskt inslag i det klassiska gentlemannaidealet. Men den estetik som förespråkades i det idealet handlade mer om klassiska skönhetskvaliteter än konstnärliga eller kreativa kvaliteter, och mer om att förvalta ett socialt arv genom god uppfostran än att förverkliga sig själv. Det fanns så att säga en fastslagen estetik för gentlemannen och veritabla manualer för att beskriva den.[84] Därmed var det idealet i viss mån snävare än det ideal om hur man ska leva för att bli en bra människa som dygdetiken i Aristoteles efterföljd beskriver. Citatet från Nussbaum betonar en större flexibilitet i dygdetiken än vad som kanske gäller för gentlemannaidealet och där jag skulle dessutom säga att det finns ett kreativt element i dygdetiken som jag inte direkt uppfattar i gentlemannaidealet. Det finns inte *ett* sätt att hantera en situation i dygdetiken utan flera och kanske till och med obegränsat många och det är de alternativa sätten som ännu inte sett dagens ljus man är hänvisad till om man vill nå lika långt som sina moraliska hjältar.

---

[84] Eller åtminstone detaljerade beskrivningar av gentlemannaestetiken. I Robert Edward Lees välkända ”Definition of a Gentleman” kan man bland annat läsa: ”The gentleman does not needlessly and unnecessarily remind an offender of a wrong he may have committed against him. He cannot only forgive, he can forget; and he strives for that nobleness of self and mildness of character which import sufficient strength to let the past be but the past. A true man of honour feels humbled himself when he cannot help humbling others” (xxx). Det är skönhet på hög nivå både i beskrivningen och i det som beskrivs!

Jag skulle också säga att flexibiliteten är lättare att förklara om man betonar betydelsen av *sättet* som man gör något på snarare än de krav som utgår från situationens komplexitet. Det är svårt att förstå hur komplexiteten i situationen och sammanhanget ensamt skulle ställa krav på eller premiera moralisk kreativitet, det vill säga premiera att man hanterar en situation på sitt eget sätt och inte på någon annans. Komplexiteten kan förklara att det finns flera sätt att vara i en situation och därför indirekt också förklara varför det är ett misstag att stirra sig blind på det sätt som ens förebild använder, om det skulle kunna finnas sätt som passade en själv bättre. Men jag har svårt att se hur komplexiteten kan förklara att det är sämre att kopiera en annan människas faktiskt fungerande sätt än att skapa ett eget.

Komplexiteten hos moralen kan förklara varför det finns många olika men lika bra sätt att lösa en moralisk uppgift, till exempel uppgiften att vara en bra förälder till sina barn, på samma sätt som komplexiteten hos den fysiska verkligheten kan förklara varför det finns flera olika men lika bra sätt att lösa uppgiften rörande hur man bygger sig en bra bostad. Två helt olika sätt att vara mot sina barn kan vara lika bra totalt sett (men kanske olika bra vad gäller enskilda aspekter) på samma sätt som två helt olika sätt att bygga ett hus kan vara lika bra totalt sett, även om fördelningsmönstren vad gäller för- och nackdelar skiljer sig åt. Allt detta kan komplexiteten förklara. Den förklarar att det finns flera vägar till det optimala och att man kan nå en och samma totalsumma via olika sammansättningar av för- och nackdelar. Men den förklarar återigen inte varför det är sämre om jag hanterar en situation på någon annans sätt än på mitt eget sätt, trots att jag är bra på det. Det gör däremot betoningen på just *modus* eller *sättet*: komplexiteten i en situation kan ge en flexibilitet i moralen men fortfarande ligga till grund för en åtminstone teoretiskt sett fastställbar uppsättning normer för situationen. Modustanken däremot säger att äktheten i din känsla kan betyda mer än det komplex av normer som kan härledas ur situationen och att det finns ett utrymme för en normbrytande kreativitet i moralens så väl som i konsten. Det finns *sätt* för dig att göra vad situationen föreskriver att du inte ska göra, men du får själv skapa det.

Sammanfattningsvis så långt: Nussbaum beskriver förhållandet mellan humorn och moralen som en analogi – lika lite som det går att skapa en regelbok för vad man ska göra och säga för att vara rolig kan man skapa regler för hur man blir en bra människa. Hon förklarar att detta till stor del betingas av verklighetens komplexa struktur. Jag menar att den analogi som finns mellan humorns område och moralens också kan utvidgas till estetikens och att grunden för detta förutom komplexiteten i områdenas struktur är den särskilda roll som kreativiteten spelar i dessa områden. I diskussionen har jag liksom Nussbaum förutsatt att det är en analogi det handlar om, men en återkommande fråga som jag ställer mig är *vad som är likhet och vad som är identitet*. Etiken och estetiken är ju själva temat för den här texten, men hur förhåller sig *humorn* till estetiken?

Å ena sidan finns det uppenbara olikheter, inte minst när det gäller de fysiska uttrycken för

hur vi normalt avnjuter respektive fenomen inom de olika områdena, men det finns också slående likheter – både mellan humorn och estetiken i den snäva skönhetsbemärkelsen och den vidare betydelsen som syftar på det konstnärligt värdefulla utöver det som har värde som skönhet. Den timing som en Victor Borge eller en Hans Alfredson har är vad jag kan se samma slags känsla för det unikt rätta ögonblicket som den som Yehudi Menuhin eller Ann-Sofie Mutter har. Skillnaden mellan att hitta det rätta ögonblicket med en replik och att missa det med bråkdelen av en sekund och därmed förlora poängen är vad jag kan se exakt samma skillnad som den mellan att hitta det exakt rätta anslagsögonblicket för fiolstråken och att missa det med ett ögonblick och därför missa den musikaliska poängen. Och timing skulle jag säga är en väsentlig del av en skönhetsupplevelse. Skönhet har med proportioner att göra och timing är ett slags markör för proportioner. Och lika subtila som kraven på proportioner kan vara i komikens värld, lika subtila kan de vara när konsten eftersträvar den raffinerade skönheten.

Likheterna står sig också när vi jämför med de konstnärliga värden och konstvärden som går utöver skönhetsvärdena. Kreativiteten är ett givet exempel. För på samma sätt som jag tycker att man kan se konsten som ett slags hyllning till nyskapandets egenvärde, på samma sätt kan man också se humorn som en sådan hyllning. Konsten skapar sig själv på samma sätt som humorn gör det – konstnären *gör* så att det som vi inte trodde var artistiskt värdefullt faktiskt blir det och utvidgar därmed konstens domäner, och komikern gör så att det som vi inte trodde var roligt plötsligt blir det. Och detta är en väsentlig del i poängen med både konsten och humorn: förutom att praktisera de traditionella skönhetsvärdena som timing och harmoni, är så att säga den tilldelade meningen med både konsten och humorn att nyskapa sina egna villkor – att göra det som inte var värdefullt till något som faktiskt är det och att använda det som inte har ett värde på ett värdefullt sätt.

Och jag ser liknande förhållande vad gäller timingen. Timing har ett skönhetsvärde men jag skulle säga att själva villkorsskapandet för timing har ett konstnärligt värde. Vi upplever som sagt att timing är att hitta det unikt rätta och exakta ögonblicket. Men vare sig vi jämför två komiker eller två musiker med varandra – som båda har en känsla för timing – kommer vi att finna att det är *samma* ögonblick som de funnit. De har båda funnit det unika ögonblicket men var och en skapat villkoren för detta ögonblick på ett unikt sätt. Den ena komikern kan hitta ögonblicket genom att dröja med det medan den andra gör det blixtsnabbt – och man upplever det som att de båda gör det enda rätta. Det samma gäller för musiker – både Menuhin och Mutter hittar sin alldeles egna exakta öppning i Beethovens violinkonsert,[85] som nog är det vackraste i musikväg som jag känner till.

Jag skulle dessutom säga att den som har känsla för timing inte bara hittar det unikt rätta

[85] Beethovens violinkonsert är mer än 200 år gammal och det sägs att ett oräkneligt att antal violinister gruvat sig för den känsliga öppningen efter tre minuters tystnad, där violinister på en och samma gång omärkligt men ändå bestämt tar över konserten.

ögonblicket på så sätt att hon hittar det som gäller för henne men inte för någon annan, utan hon skapar förutsättningar för ett ögonblick som också har utsträckning i tiden och som därmed upphör att vara bara ett ögonblick. Om Ann-Sofie Mutter vid ett tillfälle öppnar Beethovens violinkonsert vid tidpunkten $t_1$, och om hon gör det på ett mästerligt sätt, betyder det som sagt inte att det skulle upplevas lika mästerligt om någon annan också öppnar vid exakt detta ögonblick. Men dessutom – om hon vid ett tillfälle öppnar vid $t_1$ på ett mästerligt sätt kan hon vid ett annat tillfälle öppna lika mästerligt vid $t_2$. För Ann-Sofie Mutter är öppningsögonblicket förvandlat till ett fönster med utsträckning i tiden.

Allt detta kan förklaras av modus-tanken: mästerskapet och kreativiteten manifesteras inte i första hand i *vad* någon gör utan i *hur* hon gör det, eller rättare sagt – *vad* som görs blir mästerligt och kreativt av *sättet* det görs på. Och det gäller som sagt för både humorns och estetikens område.

Men då är frågan: om nu kreativiteten har ett värde inom båda dessa områden, är det *samma slags* värde och *vad för slags* värde är det i så fall? Är kreativiteten ett specifikt estetiskt värde eller är estetiken *ett* område där kreativiteten har ett egenvärde medan humorn är ett *annat* eller är kanske kreativiteten en sak när den tilldelas estetisk betydelse och en annan när den tilldelas en moralisk betydelse?

Är kreativiteten som värde ett *områdesneutralt* värde just eftersom det har värde inom flera områden? Den möjligheten utesluter inte att man karakteriserar de olika värdeområdena med hjälp av olika kluster och rangordningar av neutrala värden: estetiken är det värdeområde där kreativiteten har ett mer centralt egenvärde än det har till exempel inom moralen. Eller är kreativiteten i någon mening ett specifikt estetiskt egenvärde, vare sig det dyker upp inom moralen, etiken eller inom något annat område? Om så är fallet, vad betyder det: betyder det att det som värde har hög rankning inom estetikens område, men lägre inom till exempel moralens? I så fall skulle man kunna argumentera för att kreativiteten är ett estetiskt värde som också förekommer i moralen men att humorn och estetiken som områden närmar sig varandra eftersom kreativiteten har en central ställning inom båda. I det sistnämnda fallet blir det alltså en identitetsfråga. Det drar åtminstone mot att bli det.

Jag vet inte hur man besvarar dessa frågor på ett mer systematiskt sätt och jag vet uppenbarligen inte ens hur man *ställer* dem på ett systematiskt sätt. Jag tror på systematiken men känner mig själv hänvisad mera till det osystematiska eller kanske snarare till den prövande och eklektiska (eller till och med den falska) systematiken. Jag kan inte komma från en känsla av att estetiken har en särställning eftersom den har ett slags närvaro även inom de andra områdena på ett sätt som inte gäller för något av de andra områdena.

Möjligtvis kan man säga att moralen konkurrerar med estetiken om att vara det viktigaste värdeområdet. Många menar att det finns ett slags inbyggt eller konceptuellt krav på överhöghet som gäller för moralens område. I en tidigare sektion har vi ifrågasatt den tanken. I denna sektion har vi diskuterat olika grader av *närhet* eller *affinitet* mellan områdena eller

möjligen olika omfattningar av *närvaro* av det estetiska i de andra områdena med utgångspunkt från vår etiska översiktsfigur.

Det återstår ett område i den figuren, nämligen teorierna om livskvalitet:

hedonism < preferentialism < perfektionism

”<” står här för ”har mindre estetisk affinitet eller släktskap än”. Vi har redan diskuterat Mills kvalitativa variant av hedonismen och konstaterat att den har nära band med estetiken. Den kan uppfattas som en intellektualiserad variant av hedonismen där de mest värdefulla lyckoupplevelserna är de intellektuella, men det är helt klart inte så Mill beskriver dem. Möjligheten att uppleva lycka av hög kvalitet förutsätter minst lika mycket ett sinne för konst och poesi och ett känslomässigt raffinemang, det vill säga en utvecklad smak, som abstrakt intellektuell förmåga, enligt Mill. Hedonismen är alltså inte främmande för den estetiska analysen, även om det är tveksamt att låta Mills variant representera hedonismen i sin helhet.

Som jag förstår hedonismen består livskvalitet i positiva känsloupplevelser. Vad som gör livet värdefullt är lyckoupplevelser eller upplevelser av det angenäma. Dessa upplevelser kan vara förnimmelser eller emotioner och man kan också tänka sig att man ställer upp olika typer av villkor eller rangordningsprincipen för dem, till exempel att den positiva upplevelse som är ett resultat ansträngning och erfarenhet är mer värdefull än den som inte är det. Men gemensamt för alla varianter av hedonismen är att det är själva *upplevelsen* som har ett egenvärde för en människa.

Preferentialismen vidare finns i två varianter. I den första varianten består det värdefulla i livet i att vi har preferenser som är tillfredställda. Vad en preferens är mer i detalj behöver och bör vi inte bestämma. Till preferenserna kan vi räkna varje slag av böjelse, önskning eller pro-attityd.[86] I den andra varianten består det centrala värdet i livet inte i själva tillfredsställelsen av preferenserna utan snarare i existensen av de objekt som tillfredsställer dem. Om jag önskar att jag har en cykel med fem växlar så är det faktum att jag har det värdefullt för mig. Om jag önskar att de tavlor jag målar ska ha ett estetiskt värde så är det faktum att ingen bedömare vare sig nu eller i framtiden anser att de har det något som försämrar mitt liv trots att jag själv anser mina tavlor värdefulla och är salig på den tron. Om jag mest av allt vill leva ett fascinerande och tjusigt liv så är det faktum att jag gör det värdefullt för mig även om jag

[86] Det finns de som kallar sig för hedonister och som menar att den rimligaste varianten av hedonismen är en teori där inte själva de positiva upplevelserna är vad som gör livet värdefullt utan snarare det att de just är positiva för oss, det vill säga att vi har en pro-attityd till dem (xxx). Värdet av de förnimmelser jag har när jag cyklar ligger i att jag i någon mening uppskattar dem, det vill säga har en positiv attityd till dem. Själva glädjen i att cykla ligger alltså i den positiva attityd jag har till de upplevelser jag har när jag cyklar. Problemet med den analysen är att det finns upplevelser som vi har en positiv attityd till men som det inte är rimligt att betrakta som en källa till glädje. En devot kristen kan ha en positiv attityd till att känna samma smärta som Jesus på korset utan att detta betyder att hon känner glädje eller välbehag inför den smärtan. Det är alltså svårt att se varför man ska betrakta den attitudinella hedonismen som en form av hedonism snarare är som en form av preferentialism med en vid syn på vad som ska räknas som en preferens.

upplever mitt liv som fattigt och grått.[87]

Även preferentialismen i båda varianterna kan förses med villkor, till exempel att de preferenser som styr min livskvalitet ska vara personliga, gälla mitt biografiska liv, eller vara rationella, eller något annat. Man kan också tänka sig att man lägger till villkoret att det krävs att man *upplever* tillfredsställelsen för att den ska bli värdefull, eller *känner till* existensen av de objekt som tillfredsställer dem för att de ska bli värdefulla för en. Men det som är mest intressant i detta sammanhang är att i objektsvarianten av preferentialismen finns möjligheten till en central placering av estetiken i livskvaliteten, nämligen om det estetiska är objektet för mina preferenser (om hur jag vill leva mitt liv). Om jag vill leva så att mitt liv blir ett exempel på ett vackert, fascinerande och spännande liv, så består min livskvalitet i att just den blandningen av estetiska och halvestetiska objekt föreligger. Om jag vill leva mitt liv stillsamt och tillbakadraget men fullt av fantasi och liv så har det faktum att det är så jag lever ett värde för mig. I båda dessa fall dras jag till en *stil* för mitt liv i estetisk eller halvestetisk mening, och det värde livet har för mig under sådana omständigheter *består i* eller *utgörs av* det faktum att det är så mitt liv formar sig, det vill säga i och av att de estetiska objekten föreligger. Om denna förekomst i sin tur är objektiv i betydelsen att den har en objektiv existens oberoende av estetiska bedömare är en annan fråga som vi inte behöver gå in på nu.

Självklart förutsätter denna teori om livskvalitet att det finns preferenser som riktas mot det estetiska objektet för att det ska vara värdefullt. Men det som har värde och det som är värdefullt är själva det estetiska objektet. Mina preferenser *gör* så att det estetiska objektet har ett värde för mig. Mina preferenser *får* det estetiska att hamna i centrum för min livskvalitet, det är det estetiska som *utgör* själva livskvaliteten för mig även om det är mina preferenser som utgör *förutsättningen* för den.

Här finns det en skillnad både i förhållande till tillfredsställelsetolkningen av preferentialismen och hedonismen, eftersom estetiken i dessa teorier på sin höjd kan få ett indirekt eller sekundärt eller kontributivt värde. Man skulle kunna hävda att preferenstillfredställelsen är en helhet där objektet för preferensen ingår eller åtminstone bidrar till helheten. Om man inte vill säga det kan man i stället hävda att objektet är en förutsättning för tillfredsställelsen. I inget av dessa fall blir emellertid ett eventuellt estetiskt objekt *primärt* värdefullt i preferentialismen.

Inte heller i hedonismen blir det estetiska objektet primärt värdefullt. Det estetiska kan vara objektet för min njutning eller källan till min livsglädje men aldrig det primärt värdefulla för mig. Om jag har en estetisk fascination inför livet så är det fortfarande *upplevelserna* av de estetiska värdena i livet som har ett värde för mig enligt hedonismen. Om jag lever ett fascinerande liv fullt av liv och fantasi så är det upplevelserna av detta som har värde för mig.

Man kan alltså mena att den estetiska affiniteten ökar när vi går från hedonismen till tillfredsställelsetolkningen av preferentialismen och ökar ytterligare när vi går från den

[87] Wlodek m fl xxx

tolkningen till objektstolkningen.

Jag menar att den ökar ännu mer när vi går från preferentialismen till perfektionismen. Perfektionismen kan som sagt också förstås på olika sätt. I den traditionella mer strikta meningen är det en teori om hur man lever ett fulländat mänskligt liv och hur man lever för att vara människa, det vill säga det man faktiskt är, i så hög grad som möjligt. Aristoteles tänker sig att varje varelse har en essens i kraft av vilken den är av ett visst slags. En människa är en människa i kraft av de egenskaper som skiljer henne från djuren. Den viktigaste artskiljande egenskapen för människan enligt Aristoteles är som bekant hennes förnuft. Att förnuftet är en essentiell egenskap för människan betyder alltså att det är en egenskap hon måste ha för att vara en människa.

Många har menat att detta är ett tidigt exempel på hur man bryter mot Humes lag om att man inte kan gå från ett faktum till en värdering. Av det faktum att det finns en viss egenskap som jag måste uppvisa för att vara människa följer inte att jag lever bättre eller mer fulländat ju bättre jag är på att odla den egenskapen. Det faktum att jag i kraft av att vara människa har en potential att leva ett liv styrt av förnuftet kan aldrig ensamt ligga till grund för en rekommendation eller värderande omdöme om att leva på det sättet. Men jag menar att bryggan till värderingen finns i det estetiska begreppet äkthet eller autenticitet. Aristoteles säger inte att förnuftet är utmärkande för människan och att vi därför bör anamma det. Det vore att gå från det triviala till det väsentliga. Vad han antyder är att det finns ett värde i att vara den man är och att utveckla sin särart, det vill säga i att leva äkta och autentiskt. Och det är väl svårare att förneka, om man inte vill förneka att det är positivt att vara äkta och autentisk. Därför kan man också mena att den etiska essentialismen genom blotta begreppet om en essens eller det som Aristoteles kallar *to ti ên einai* (ordagrant översatt till engelska ”the what it was to be”), det vill säga ungefär det vad det är att vara, laddar essensen med värde och menar jag samma slags värde som finns i autenticiteten. Om man inte som människa är som en människa så *är* man inte. En människa *är* när hon är människa och ju mer människa hon är desto mer *är* hon – ju mer en människa fjärmar sig sitt förnuft desto mer fjärmar hon sig sitt ursprung och sin sanna existens och ju mindre autentiskt lever hon. Och bristen på autenticitet kan vara av två slag: jag kan ha förmågan eller möjligheten att leva ett förnuftigt liv men försumma att göra det, både försumma att aktivt använda mitt förnuft och att passivt göra det genom att inte reagera på ett sätt som det går att ge förnuftiga skäl för. Men jag kan också sakna förmågan och möjligheten att leva förnuftigt eller ha den i mindre utsträckning än andra människor. I det första fallet ligger bristen på autenticitet att man inte är sann mot sig själv medan den i det sistnämnda fallet ligger i att man inte är sann mot den mänskliga essensen eller vad det är att vara människa.[88] I båda fallen handlar det om en brist

[88] Aristoteles tänkte sig att slavar och kvinnor inte hade förmågan att aktivt använda sitt förnuft men däremot att passivt använda sitt förnuft till att lyda och rätta sig efter dem med förmåga att också använda förnuftet aktivt, det vill säga de fria männen.

på autenticitet, det vill säga en kvalitet som man kan hävda antingen helt igenom är estetisk eller åtminstone har estetiska övertoner.

Och man kan om möjligt se kopplingen till det estetiska ännu tydligare (i en betydelse i alla fall) hos Marx, som också får betecknas som perfektionist i den snäva bemärkelsen med referenser till den mänskliga naturen. Det är inte lätt att läsa Marx och det är inte heller alltid lätt att läsa dem som tolkar honom, men det är helt klart att det finns en estetisk komponent i hans alienationsbegrepp. Den bild jag fått av förhållandet ser ut ungefär så här:

Marx tänker sig att det finns en mänsklig essens – som han kallar ”species-being” eller ”Gattungswesen”, ett begrepp som på hans tid användes av Hegelianerna och i synnerhet Feurbach för att beteckna det som gör människan unik, nämligen hennes förmåga att reflektera och meditera över vad det innebär att vara människan. Människans väsen ligger alltså i att hon i sin självreflektion och sitt självmedvetande inte bara har och gör *sig själv* till objekt utan sig själv som en del av ett kollektiv och som en medlem av en art. Marx vidareutvecklar tanken och menar att det inte är medvetandet om och reflexionen över sin mänsklighet i sig som gör människan unik och som ligger i hennes species-being utan snarare den skapande aktivitet som detta medvetande måste få manifestera sig i om människan inte vill uppleva sitt liv som främmande och onaturligt. (Att hon *upplever* främlingskapet är emellertid inte det väsentliga, eftersom alienationen kan råda i hennes liv och därmed göra det sämre även om hon inbillar sig att hon lever mera äkta än hon gör, genom att till exempel ta droger eller hänge sig åt religion.)

Det är alltså i sitt *arbete* som människan förverkligar sig själv och hon gör det närmare bestämt genom ett slag kreativ och sökande humanism, det vill säga genom att undersöka vad det är att vara människa. Att vara fjättrad till att arbeta för föda och husrum föder alienation. Människan är skapande och skapar sin omgivning, men så länge som hon bara skapar sin omgivning utifrån behov som hon delar med djuren når hon inte heller högre än dem och lever inte bättre än dem, hur kreativ och uppfinningsrik hon än är i den uppgiften. Det är först när hon har sina materiella behov tillfredsställda som hon blir fri att ägna sig åt en skapande verksamhet med ett egenvärde och det förnämsta objektet för den verksamheten är alltså mänskligheten. Skönheten upplever hon när hon upplever den universella mänskligheten i det konkreta objektet. Skönhet är för Marx, ”the sensuous appropriation of the human essence and life, of objective man and of human works by and for man” (1844, s. 307). Att uppleva det mänskliga är att uppleva denna förmåga att göra något till och att skapa ett objekt, det vill säga att vara kreativ. Skönhetsupplevelserna kommer alltså till människan när hon betraktar eller skapar objekt för skapandets skull. I betraktandet och skapandet av sådana objekt upplever människan att hon är unik i denna förmåga till skapande för dess egen skull och att det är i den förmågan som hennes frihet finns, det vill säga i ett slags ”lyxskapande” (även om Marx aldrig skulle använd termen) som människan kan ägna sig åt när hon så att säga har gjort undan det instrumentella skapandet i de materiella behovens tjänst. Leonard Wessell

beskriver förhållandet så här:

Objectivity and freedom are therefore correlative terms. In effect, man is actually only related to himself in the aesthetic object; this is his freedom, his self-identity. The object is a creation of man's surplus power and hence an objective reflection of this power (1978, s. 199).

Under alla omständigheter är estetiken central i den marxistiska analysen av hur man som människa ska leva sitt liv på ett så bra sätt som möjligt: det är i estetiken människan möter människan och därmed både sig själv och andra och det måste hon få göra för att känna tillhörighet och mening.

Det faktum att Marx grundar sin analys och livskvalitetsteori på tanken om en mänsklig essens gör honom till perfektionist i ungefär samma mening som Aristoteles är det och det gör honom dessutom till objektivist: det duger inte att arbetaren lär sig att trivas vid det löpande bandet och tröstar sig med att det visserligen inte är ett utvecklande arbete men att arbetskamraterna åtminstone är trevliga och lönen och bra och man kan åtminstone dagdrömma i fred och lyssna på musik under arbetstid. En utilitarist kan hantera ett frustrerat behov eller en otillfredsställd stark önskan om att ägna sig åt estetiskt skapande på två olika sätt: det allra bästa är om hon kan göra sig av med frustrationen genom att tillfredsställa önskan. Men om nu det inte går, om det är svårt att försörja sig som keramiker, fiolbyggare, dansare eller något annat, så kan man som utilitarist försöka göra det näst bästa av situationen, nämligen göra sig av med sin önskan om estetiskt skapande.

Här skiljer sig utilitarismen och perfektionismen: att lära sig trivas med ett ovärdigt liv är ingen lösning för perfektionisten och det är osäkert om det alls har något värde. Instrumentellt har det definitivt inget värde skulle Marx säga eftersom frustrationen och den upplevda känslan av brist är en bättre grogrund för revolutionen och den slutgiltiga lösningen på proletariatets alienationsproblem än vad förnöjsamheten är. Möjligen skulle han i likhet med Aristoteles hävda att känslan av trivsel kan vara negativt värdefull i sig själv som ett exempel på en korrupt och falsk glädje och att man i själva verket lever mer autentiskt om man också upplever ett alienerande jobb som alienerande och därför vantrivs än om man bestämmer sig för att ta skeden i vacker hand och trivas så gott man kan.[89]

[89] En möjlighet som jag inte tar upp är att jobba vidare vid bandet men gå ner i tid och ägna sig åt det skapande på fritiden. Det är inte optimalt förstås, men man ska komma ihåg att det "vetenskapliga system"som ligger till grund för det löpande bandet, det så kallade "Taylorsystemet" (efter Frederick W. Taylor 1856–1915) visserligen bygger på principer som kan verka anstötliga, men också kan ha vissa positiva effekter. I Nordisk Familjebok från 1919 (som i detta liksom i så många andra fall inte besvärar sig med onödiga omskrivningar) beskrivs principerna i systemet på följande sätt (med en lätt språklig modernisering). "1. *Noggrant personval*. Det gäller att utröna vilka personer som på grund av sina fysiska och psykiska egenskaper är lämpade för ett visst slags arbete. Härvid tas ofta den moderna experimentella psykologin till hjälp. Det gäller att sätta en stark och uthållig men ointelligent person på tungt, enformigt arbete, en person med snabb uppfattning på avsyningsarbete o. s. v. 2. *Inlärandet av mest effektiva arbetssätt*. --- För detta ändamål görs för vart arbete noggranna studier av tid och rörelse, så att varje handgrepp ska bli så föga tröttande som möjligt" (uppslagsordet Frederick Winslow Taylor). Så sent som på 70-talet tillämpade man taylorismen på exakt det sätt som beskrivs här. Jag kommer själv ihåg de tidstudiemän som i något slags gråa rockar studerade oss i produktionen på dörrlinjen vid Volvo Olofströmsverken med sina papper och en timer fästa vi vid ett portabelt skrivunderlag. Då tänkte jag inte på det

I en vidare mening behöver inte perfektionismen utgå från den mänskliga naturen när hon formulerar en lista över vad som har egenvärde för en människa. Man kan ha vilken uppfattning som helst om den mänskliga naturen men ändå förespråka vissa sätt att leva eller typer av upplevelser, faktiska förhållanden eller prestationer som mer värdefulla än andra: Jag har tidigare sagt ungefär att ett sätt att förstå perfektionismen är att se det som en teori om vad som har värde för en människa oberoende av hur hon upplever det. Men detta oberoende kan vara av ett mer eller mindre teoretiskt slag. Det finns inget som hindrar att man säger att det mest värdefulla livet är ett liv där man ägnar sig åt kunskapssökande eller konstnärligt skapande eller kärleksfulla relationer och där man trivs med det och känner glädje vid att leva så. Det finns alltså inget som hindrar att man liksom Aristoteles hävdar att glädjen att leva på dessa sätt fullbordar värdet av dem och det finns heller inget som hindrar att man säger att denna glädje är det mest värdefulla av allt. Även detta är en aristotelisk tanke:

> We take what is self-sufficient to be that which on its own makes life worthy of choice and lacking in nothing. We think happiness to be such, and indeed the thing most of all worth choosing, not counted as just one thing among others (2000, 1197b,).

Teoretiskt sett finns inte ens något som hindrar att vi säger att *det enda värdefulla* i livet är glädjen och att vi alltså – vilket nämnts i förbigående – reducerar teorierna om livskvalitet till två kategorier: preferentialism och perfektionism. I så fall skulle en av de viktiga skillnaderna inom perfektionismen gälla om teorin är monistisk eller pluralistisk eller kompositionalistisk – det vill säga om teorin hävdar att det endast finns en sak som gör livet värdefullt, till exempel lycka, eller om det finns flera saker som kan vara värdefulla, till exempel lycka men också kreativt arbete oberoende av om det gör en lycklig, eller om det finns en kombination av värdefulla saker, till exempel den lycka man upplever när man är kreativ. Jag menar att vi kan lämna denna diskussion åt sidan. Vad som är viktigt för mig i det här sammanhanget är förstås möjligheten att placera det estetiska på den objektiva listan. Om detta vore allt på listan så skulle den estetiska affiniteten vara total, men jag menar att den är påfallande även

---

men nu gör jag det: nämligen att det skulle jag betrakta som ett i sanning alienerande arbete! Här är på något sätt objektifieringen tagen till en ännu högre nivå: man blir själv i sin egenskap av tidsstudieman ett objekt vid objektifieringen av arbetaren. Det värde som ens arbetsuppgift eventuellt har får det genom att den kan göra en annans arbete mer instrumentellt värdefullt. Men, och det är alltså poängen, så kommer vi till den tredje och viktigaste principen: ”*Hög aflöning.* Arbetarna ska erhålla en lön som överstiger den som kunde utbetalas under de gamla förhållandena, så att fördelarna av det nya systemet fördelas på båda parterna, arbetsgivaren och arbetaren”. Och om arbetaren tjänar mer som industriarbetare än som till exempel lantarbetare så behöver han inte jobba lika länge för att försörja sig. Och på den fritid som han får skulle han alltså kunna få utlopp för sin kreativitet och därmed skapa mening i sitt liv. Problemet, skulle en marxist säga, är att detta är en teoretisk möjlighet som bortser från de grundläggande mekanismerna i det kapitalistiska systemet, nämligen att skapa marknader för sin varuproduktion genom att skapa behov. Ju mer fritid arbetaren får desto mer kan hon konsumera och det gäller det att få henne att inse. Det utrymme för skapande som taylorismen rent teoretiskt skulle kunna skapa kommer med andra ord det kapitalistiska systemet att fylla med en massa konstgjorda behov av att konsumera de produkter som håller systemet i gång! Så tror jag marxisten skulle säga och jag tror att hon också skulle anse sig ha rikligt med empiriskt stöd för sin linje. Den tredje vägen med ett skapande inom ramarna för det kapitalistiska systemet är alltså inte framkomlig. Jag är inte marxist, men det är svårt att inte se denna koppling mellan kapitalismen och konsumismen.

om det estetiska inte ensamt står som det värdefulla (vilket jag tycker skulle vara väl extremt).

**Det estetiska, sköna och artistiska**

Hittills har jag använt begreppet estetik ganska bekymmerslöst som ett samlande begrepp för det som har med skönhet och konstnärlighet att göra. Det är inte uppenbart att man kan göra så, och även om det går att göra så, är det inte uppenbart hur man ska förstå förhållandet mellan det estetiska, sköna och artistiska (eller konstnärliga). Allt lutar mot att det artistiska är ett vidare begrepp än det sköna. Skönhet är ett artistiskt värde, men alla artistiska värden är inte skönhetsvärden. Men jag menar att även om det skulle vara så, följer inte att konstbegreppet är primärt i förhållande till skönhetsbegreppet när det gäller att förstå det estetiska som begrepp, vilket vissa filosofer hävdat. Det följer inte, menar jag, att den som har begrepp om det sköna men inget begrepp om konst heller inte kan ha begrepp om det estetiska.

Frank Sibley menar att exempel på estetiska egenskaper är skönhet, elegans, balans, grace, enhetlighet, livfullhet, dynamiskhet å ena sidan och fulhet, klumpighet, livlöshet osv (xxx) å den andra. När Berys Gaut (2007, s. 34) kommenterar Sibleys lista pekar han på att alla dessa egenskaper är värderande och centrala för en konstkritiker. Gaut menar också att det är det faktum att de är värderande som gör att konstkritikern kan argumentera för att ett verk är bra (eller dåligt) *på grund av* att det har egenskaperna i fråga.

Vad en konstkritiker (alltså i en vid mening som inkluderar litteratur- musik-, teaterkritiker m.m.) är ute efter är att värdera konstens värde som konst (och inte investeringsobjekt eller något annat). Gauts hypotes är att estetiska termer i en någorlunda vid bemärkelse är termer som vi använder när vi värderar konst som konst och att det estetiska värde (i vid mening) som ett konstobjekt har är det samma som det värde det har som konstobjekt. Detta resonemang utvidgas sen till att gälla alla de sammanhang där termen ”estetisk” figurerar: ”the aesthetic value of *W* are *W*’s evaluative properties that have aesthetic value (that is, that give *W* its value qua work of art)” (2007, s. 33–34). Att ha en estetisk attityd till något är därför att se detta något som ett konstverk.

Detta kan förefalla som alltför snävt, eftersom vi ju också verkar ha estetiska attityder till naturen och föremål i naturen – solnedgångar har en skönhet, dagfjärilar kan vara vackra (för att inte tala om nattfjärilar), gaseller är gracilt byggda och ett norskt fjordlandskap upplevs som dramatiskt, och så vidare. Men det tycks finnas en skillnad när det gäller omfånget i de attityder vi har i förhållande till konsten å ena sidan och naturen å den andra på så sätt att medan vi använder oss av hela spektrumet av estetiska egenskaper i vår bedömning av konsten så använder vi bara en del av dem i bedömningen av naturen. Gaut menar till exempel att vi inte bokstavligen kan tillskriva naturen sådana expressiva egenskaper som att vara tragisk eller sentimental, eftersom de förutsätter att det objekt som har egenskapen är en produkt av en agent som skapat det. Därför hävdar Gaut att de estetiska egenskaperna hos

konstföremål är av två slag, nämligen dels sådana som också kan innehas av objekt i naturen, dels sådana som inte kan det.

Resultatet av detta blir att man enligt Gaut måste förfina tesen om de estetiska egenskaperna hos konstföremål på följande sätt:

> ... first, the aesthetic properties of works of art are as characterised above; and, secondly, the aesthetic properties of natural objects are those of their properties that can figure among the aesthetic properties of art. In other words, the notion of the aesthetic has its primary application to works of art, and its application to natural objects is derivative from this primary application (2007, s. 35).

Det finns mycket som man kan diskutera i det som Gaut säger här. För det första tycks inte slutsatsen följa av premisserna. Det faktum att vi kan använda alla aspekter av ett begrepp inom ett visst område A men bara vissa inom ett annat område B gör inte automatiskt att begreppet har sin primära tillämpning på område A och att det är ett A-begrepp. Ett exempel: Ta sådana rörelseegenskaper som att vara snabb, långsam, kvick, trög, att sicksacka, svänga, accelerera, glida och bromsa in och så vidare. Såväl människor som djur kan uppvisa de egenskaperna och jag utgår från att man tillskrev både människor och djur – alltså objekt i naturen – sådana egenskaper långt före man hade uppfunnit fordon som också kunde tillskrivas de egenskaperna. Begreppet acceleration, ser jag när jag slår upp det, formaliserades på 1700-talet och användes som en fysikalisk storhet i beskrivningen av naturen.

De allra flesta rörelseegenskaper som bilar kan uppvisa kan också djuren visa prov på. Djur kan tvärbromsa på samma sätt som bilar kan det, även om det liksom drar åt det metaforiska. Men med bilar kan man göra handbromsvändningar. Jag skulle inte tro att man kan göra det om man är ett djur och inte heller om man är ett annat naturligt objekt, av ungefär samma anledning som Gaut menar att man inte kan tillskriva naturen expressiva egenskaper. Rörelseegenskapen i fråga är liksom laddad både med agentskap och fordonsteknik på ett sätt som gör att det inte kan tillämpas på naturen. Vissa militära rörelsebegrepp tror jag fungerar på samma sätt: ”höger om marsch” till exempel. Så klart kan man dressera djur att göra både höger om marsch och kanske till och med handbromsvändningar, men samma sak gäller i så fall för Gauts exempel: det är inte omöjligt att få chimpanser att uttrycka emotioner på duk. Men återigen, när det gäller andra objekt i naturen än djur så kan de knappast vare sig ha expressiva egenskaper eller göra handbromsvändningar i en bokstavlig mening.

Om detta stämmer har vi samma förhållande när det gäller rörelseegenskaper som när det gäller estetiska egenskaper: alla de rörelseegenskaper som man kan tillskriva naturliga objekt kan man också tillskriva mänskliga fordon. Däremot kan man inte tillskriva objekt i naturen alla de rörelseegenskaper som man kan tillskriva bilar. Det är visserligen inte många sådana exklusiva rörelseegenskaper för bilar som jag kan komma på, men handbromsvändningen är en av dem. Följer det på något sätt av detta att rörelseegenskaper primärt är egenskaper som

man tillskriver fordon och bara i en härledd bemärkelse är egenskaper som tillskrivs naturliga objekt? Nej, det gör det väl inte och alltså borde det inte heller gå att resonera så i fallet med de estetiska egenskaperna.

Jag tänker mig (åtminstone nu när jag skriver detta) att skönhetsbegreppet har en särställning i det estetiska tänkandet. Och jag är förstås inte ensam om det. När Gaut talar om estetiska egenskaper och termer i en vid bemärkelse och därmed syftar på det som går utöver ”the narrow aesthetic notions of the beautiful and the ugly” och även inkluderar det mer formalistiska i sådana egenskaper som ”being tightly knit, unified and lacking in balance” (2007, s. 34) så menar jag att det känns mer naturligt att se det som en elasticitet i själva skönhetsbegreppet: ”det vackra” har med skönhet att göra i en snävare mening, medan det som är ”sammanhållet”, ”enhetligt” eller har ”balans” har med skönhet att göra i en något vidare bemärkelse, men inte så pass vid att det inte fortfarande handlar om en bokstavlig tillämpning av begreppet skönhet.

Gaut menar att en sådan idé kommer att få problem med en del andra estetiska egenskaper som t ex det att vara ”mörk och dyster” (2007, s. 28), vilket enligt honom är estetiskt relevant egenskap som både kan finnas hos vackra och fula objekt. Och visst är det så – om jag hänvisar till den egenskapen när jag beskriver en tavla av Rembrandt kan jag göra det för att jag tycker att den är vacker, men om jag gör det när jag beskriver en gammal tapet i min källare så gör jag det för att jag tycker att den är ful. Men detta ändrar inte på det förhållandet att dysterheten har med skönhet att göra i båda fallen.

Det ändrar inte heller på att det finns egenskaper som vi betraktar som estetiska men som inte tycks ha med skönhet att göra annat än ganska avlägset. Gertrud Stein menade att poesi som är irriterande (”annoying”) är mera värdefull än den som stryker medhårs. Även om ”irriterande” är en värderande term så har den väl inte direkt med skönhet att göra. Och det samma kan man möjligen säga om egenskapen att vara provocerande.

En annan central estetisk egenskap som man kan fundera över om den direkt har med skönhet att göra är originalitet. Är det att ett objekt är det enda av sitt slag något som i sig påverkar hur vi uppfattar skönheten hos det? För egen del vet jag inte riktigt vad jag tänker här: men det känns inte långsökt att tänka sig att det finns ett samband och till och med ett ganska nära sådant. När jag går i växthusen i Lunds botaniska trädgård om vintrarna för att njuta av växterna och får veta att en liten ganska oansenlig orkidé bakom gallret i orkidérummet är en av världens mest eftersökta och sällsynta, tänker jag mig att det påverkar detta hur jag ser på skönheten hos blomman. Det skulle kunna vara så att det faktum att jag vet att blomman är sällsynt gör att jag är mer benägen att se de andra egenskaper som den har som vackra och att alltså sällsyntheten hos blomman inte i sig är en del av skönhetsupplevelsen. Vetskapen att växten är sällsynt får mig att tycka att den är vacker ungefär som vetskapen att jag snart ska få träffa en efterlängtad person får mig att tycka att världen är vacker. Och på motsvarande sätt: vetskapen att en annan växt i botan är ett gissel

någonstans i världen får mig att se den som tråkig och mindre vacker på samma sätt som världen i ett slag blir mindre vacker för mig när jag får ett refuseringsmail.

Det ligger något i det. Men är det verkligen så omöjligt att säga att jag också på något sätt förnimmer själva sällsyntheten i blomman? Om det verkligen stämmer att jag blir mer sensitiv för dess skönhet om jag vet att den är sällsynt, varför skulle inte förklaringen kunna vara att jag ser något i blomman som jag inte tidigare sett? Det att jag vet att blomman är sällsynt ger för mig en bakgrund mot vilken jag ser den och jag ser alltså en egenskap hos *den* som jag inte skulle sett mot en annan bakgrund. Bakgrunden påverkar hur jag uppfattar blommans *egna* eller så kallade intrinsikala egenskaper, ungefär som en mörk fläck i sig ser mörkare ut ju ljusare dess bakgrund är.

Det faktum att jag känner till i vilken relation blomman står till andra blomman betyder inte nödvändigtvis att det är själva relationen jag upplever som vacker lika lite som det faktum att den mörka fläcken har en ljus bakgrund nödvändigtvis betyder att det är relationen till den ljusa bakgrunden jag upplever när jag upplever den som mörk. Jag ser inte kontrasten eller skillnaden mellan det ljusa och mörka utan kontrasten gör istället att jag ser det mörka som mörkare. Det är inte omöjligt att tillskriva även relationer skönhet (så resonemanget behöver inte påverka huvudfrågan), men det känns ännu lättare att se originalitet som en skönhetsfråga om vi ser det som något som det konkreta objektet har, och det stämmer hursomhelst bättre med hur vi upplever originalitet i andra sammanhang, t ex som en personlig egenskap. Att vara okonventionell, att tänka annorlunda och vara unik är (eller kan vara) en vacker egenskap hos en person och när så är fallet tillskriver vi egenskapen till den konkreta individen – originaliteten finns hos henne även om det är i kraft av att det inte finns någon annan vid sidan av henne som är som hon.[90] Att vara originell är värdefullt för att det är en vacker egenskap och det är en egenskap som personen har – det vackra finns hos henne och inte i relationen mellan henne och andra eller ens i kombinationen mellan henne och andra.

Vissa andra av de egenskaper som vi brukar se som åtminstone estetiskt relevanta är svårare att se som skönhetsegenskaper, som exempelvis egenskapen att vara tankeväckande (Gaut skriver att ”Contemporary artists often talk of their work as ”raising questions”, ”questioning assumption”, ”challenging beliefs” och så vidare, 2007, s. 102). Men ju längre bort från skönhetsbegreppet som dessa exempel hamnar, desto längre bort från själva estetikbegreppet tenderar de också att hamna, åtminstone om vi (som Gaut) tänker oss estetiska egenskaper som egenvärden. Att vara tankeväckande eller att resa frågor är inte egenskaper som vi normalt betraktar som egenvärden och är väl knappast något som de samtida konstnärer Gaut refererar till i parentesen skulle vara bekväma med att enbart se som

[90] När jag säger att originalitet och unikhet ”kan vara” en vacker egenskap så är det ännu en eftergift åt kontextualismen – om blomman blir vackrare av att vara sällsynt beror det förmodligen på att den redan tidigare hade åtminstone en viss skönhet hur oansenlig den än var. Och på samma sätt: om det är en vacker personlig egenskap att vara originell så gäller det förmodligen inte om originaliteten är parad med en stor ondsinthet. Det är knappast vackert att vara en unikt dålig människa. Det att man är enastående i sin ondska verkar inte på något sätt ha en positiv skönhetseffekt.

egenvärden. Om det har ett värde att vara tankeväckande så är det ett politiskt eller moraliskt eller existentiellt värde och objektet i fråga har då sitt värde i kraft av de effekter det har att betrakta det, och effekterna i sin tur får bedömas i förhållandet till om de bidrar till en politisk eller filosofisk diskussion. Om estetiska värden i första hand är egenvärden behöver inte det faktum att vi har svårt att se egenskapen att vara tankeväckande som en skönhetsegenskap heller vara en invändning mot att se den estetiska värdegruppen primärt som en grupp som handlar om skönhet och dess motsats.

Men det *går* tror jag att hitta egenskaper som betraktas som estetiska och som både har ett egenvärde och är svåra att kategorisera som skönhetsegenskaper. Att vara provocerande är väl ett sådant exempel. Det kan vara en egenskap som är instrumentellt värdefull, men kan också i estetiska sammanhang betraktas som en egenskap som har ett egenvärde. Den tolkningen ligger åtminstone nära till hands. På åttiotalet blev den finska gruppen ”Guds teater” kända och bötfällda för att de slängt människoavföring på publiken. Och under rubriken ”fler skumma konstverk” skriver *Aftonbladet* om den Oleg Kulik som i Sverige förmodligen blev mest känd för att han naken och bunden i en hundkoja spelade hund och bet en besökare i benet:

> Djursex. Ryske konstnären Oleg Kulik bygger 1988 upp en ko i övernaturlig storlek. De besökare som stoppar in huvudet i kossans rumpa får se filmer på Kulik som har samlag med djur (17 juni 2008).

Men om vi nu säger att detta exempel på estetik men knappast exempel på skönhet, är det ett problem för tesen att estetik primärt handlar om skönhet? Det tror jag inte och den främsta anledningen är att jag tänker mig att förutsättningarna för den här typen av performance-konst är att det finns en uppfattning om vad som är estetik och konst som det är möjligt att utmana. Nu spekulerar jag, men jag tror inte att man är ute efter vare sig att visa vad som kan vara konst enligt ett accepterat konstbegrepp eller vad som skulle kunna bli det om man tänjde begreppet. Jag tror snarare att det på sätt och vis handlar om att man parasiterar på det man utmanar. Om utmaningen är ett självändamål så förutsätter det existensen av något som kan utmanas. Om man ser det som konstens uppgift att utmana konstbegreppet så kommer den att lyckas med det bara så länge som det finns ett konstbegrepp som gör motstånd. Den provocerande konsten kan med andra ord inte existera som eller fortleva som konst utan enbart som meta-konst, och därför behöver inte dessa exempel vara motexempel mot idén att skönheten är det estetiskt centrala.

Men säg att jag har fel här och att det finns estetiska egenskaper som det är svårt att betrakta som skönhetsegenskaper, faller då min tes? Jag tror inte det, åtminstone inte i den bemärkelsen att den blir mindre sannolik än Gauts tes att det artistiska är mer primärt i estetiken än skönheten. För att se detta tror jag att vi får se närmare på hur Gaut resonerar: Han menar att ett belägg för att man ska se utvecklingen av estetiken som idé som beroende av vår konstuppfattning är att detta stämmer bättre med hur det gick till när termen ”estetik”

en gång myntades. Det sägs att termen första gången användes av Alexander Baumgarten i mitten på sjuttonhundratalet i boken *Aesthetica* där Baumgarten knyter det estetiska till den goda smaken och den goda smaken till skönheten. Gaut skriver:

> Baumgarten's paradigm of beauty was the beauty of poetry. And the beauty of poetry he found in large part to consist in its "extensive clarity", its evocation of a wide variety of rich ideas and images. He thereby explicitly connected beauty to values such as truth and certainty. Thus even at the genesis of the term "aesthetics" in its wide sense, there is an inclusion of values that nature cannot possess, such as truth and certainty (2007, s. 38).

Den slutsats som Gaut vill att vi ska dra är att det artistiska är mer centralt för estetikbegreppet än det sköna, eftersom det begreppet redan i sin tillblivelse handlar om värden som kan appliceras på konsten men inte naturen. Jag anser inte att man kan dra den slutsatsen, eftersom resonemanget bygger på det som brukar kallas en falsk dikotomi: Gaut jämför hur estetikbegreppet passar konstvärlden (återigen i en vid bemärkelse) och naturen och konstaterar att begreppet täcker värden som finns i konsten men inte i naturen och som dessutom är centrala för begreppets eller åtminstone termens tillblivelse. Om estetik handlar om skönhet, verkar Gaut mena, så är det i så fall en mer specifik skönhet i konsten än en allmän skönhet som vi också kan se i naturen, men som vi inte kan direktöverföra till konsten. Men anledningen till att man möjligen inte kan göra den överföringen är att man utgår från en snäv uppfattning av naturen. Skönhetsbegreppet kan användas om egenskaper och fenomen som varken tillhör den artistiska sfären eller naturen utanför människan, nämligen om mänsklig aktivitet i största allmänhet. När det gäller uttrycksfullhet eller sanningsenlighet eller visshet så är det egenskaper och tillstånd som mänsklig kommunikation generellt kan uppvisa. Det är heller inte långsökt att se dem som vackra egenskaper – sätt att tala kan vara uttrycksfulla och som sådana vara vackra. Vissa menar att visshet och helhjärtenhet är mer tilltalande än tvivel och halvhjärtenhet. Och det är väl inte obekant för någon att man lär barn att det är fult att ljuga, vilket väl betyder att det är vackert att göra motsatsen. Så de förmenta egenskaper som indikerar att den estetiska attityden framför allt är riktad mot det artistiska snarare än skönheten finns också utanför den artistiska sfären och därför tror jag inte Gauts resonemang håller.

Det samma gäller när Gaut skriver:

> The *maniera* is the artist's style, seen as a manifestation of his personality, and is closely associated with values such as originality. Artistic style and personality are not properties that can be possessed by merely natural objects. And so, from the start, aesthetic properties (as they would later be known), the objects of taste, included ones that only works of art, rather than natural objects, could possess (2007, s. 39).

Självklart skulle man kunna säga att när det gäller mänskliga uttryck för stil och personlighet så är de att betrakta som en form av konst och därför står sig också Gauts påstående. Men om det artistiska ska vara möjligt att ge en någorlunda konkret avgränsning och innebörd så

skulle jag hävda att detta är falskt. Det är en sak att säga att mänsklig kommunikation generellt kan *ses* som konst och att människan kan *ses* som en utövande konstnär när hon kommunicerar, det vill säga det är en sak att konstbegreppet lätt låter sig användas på det här sättet. Det ändrar inte på det förhållande att användningen är kreativ.

Gaut menar att konstbegreppet är ett klusterbegrepp i bemärkelsen att det inte låter sig definieras i termer av individuellt nödvändiga och tillsammans tillräckliga villkor. Vi har varit inne på klusterbegreppens logik innan. Jag tror att alla begrepp som inte är tekniska eller representerar fysikaliska storheter (som meter och kilo och så vidare) är klusterbegrepp och därför håller jag med om att även konstbegreppet har det ungefärliga och diffusa drag som alla klusterbegrepp har. Men även klusterbegreppet är på sätt och vis ett klusterbegrepp eftersom ungefärligheten är olika för olika begrepp. Detta kan i sin tur betyda olika saker. Det kan betyda att motståndet mot att låta sig definieras är olika stort för olika begrepp. Vissa begrepp är svåra att ringa in i bemärkelsen att det är svårt att lista de centrala beståndsdelarna. Andra är svåra att ringa in för att de är paradoxala – det kan vara förhållandevis lätt att säga vad som är centralt i begreppen men samtidigt också lätt att hitta undantag där begreppen kan tillämpas i avsaknad av en eller flera delar. Och undantagen kan vara mer eller mindre tydliga. Begreppets formbarhet kan finnas i kärnan (med tydliga undantag) men också i ytterkanterna (med mer otydliga undantag). Gränsområdet i verkligheten där vi inte är säkra på om begreppet kan tillämpas eller ej kan vara mer eller mindre stort.

Men ungefärligheten i begreppen kan också bestå i att de är mer eller mindre relativa och att osäkerheten om huruvida olika användningar egentligen är användningar av samma begrepp är olika stor för olika begrepp. Begreppsinnehållet kan alltså vara mer eller mindre löst kopplat till termen. En term kan betyda en sak när det används av vanligt folk och en annan sak när det används av specialister (utan att det handlar om en teknisk term).

Jag skulle säga att konstbegreppet är paradoxalt, men också att det på något sätt är logiskt att det är det. Det är dessutom relativt och även det är logiskt. Både paradoxen och relativiteten beror till stor del på kopplingen till det kreativa i den romantiska konstnärsrollen. De exakta idéhistoriska förhållandena har jag inte klart för mig, det vill säga när det blev mer centralt för konstnären att vara kreativ och nyskapande och speciell än att utöva och föra vidare ett hantverk. Men det är onekligen så vi ser på konstnären idag: Hon ska uppfinna världar och därmed förbluffa oss. Men när vi inte längre förbluffas av att verken ser ut på ett visst sätt inom vissa traditionella kategorier, till exempel att färgen är placeras på ett visst sätt inom en tavlas ramar på grund av att alla kombinationer mellan det helsvarta och helvita har prövats, så återstår att förbluffa på annat sätt, genom att överskrida kategorierna – till exempel att inte måla landskap på duk utan att måla landskap i (dvs. på) naturen – eller genom att överskrida publikens föreställningar om konstbegreppet. Och när man inte längre kan förbluffa genom att kalla de mest oväntade saker för konst men hålla sig inom anständighetens gränser så får man försöka förbluffa genom att överskrida anständighetens

gränser, till exempel genom att leka hund och bita publiken (vilket jag inte kan låta bli att le åt) eller genom att kasta sin egen skit på den (vilket jag kan låta bli att le åt). Och när man tycker att allt nytt är gjort och förstår att man inte kan förbluffa genom att förnya så får man göra det genom att återgå till det traditionella – när det otraditionella blir tradition får man utnyttja det faktum att det traditionella plötsligt blivit otraditionellt.

Vi har på något sätt skapat den här paradoxen genom den förskjutning som funnits från fokus på skapelsen till den som skapar – om det förut var skaparen som bedömdes utifrån det hon skapade så är det många gånger tvärt om nu: det skapade är en bisak och skapandet eller skaparen är huvudsaken. Och skaparen måste vara speciell. Och hur skulle hon kunna vara det om hon håller sig inom ramarna (i bokstavlig eller symbolisk mening)? Paradoxen som också får konsekvenser för konstbegreppet ligger alltså i att vår förväntan om att bli förbluffade och överraskade definierar en förhållandevis tydligt roll som den som innehar den måste utmana om hon ska kunna göra sig gällande i rollen. Och relativiteten kommer på köpet: för att konstnären ska kunna uppfylla sin mission som konstnär som måste hon ständigt ligga steget före i sin syn på vad hon gör när hon utövar sin konst.

Det ligger alltså i klusterbegreppens logik att de kan ha ytterområden eller periferier som inte bara ligger långt från begreppens centrala delar utan som också direkt utmanar dem. I fallet med konstbegreppet uppkommer paradoxen eftersom det rebelliska som är ägnat att förbluffa ligger i centrum, vilket betyder att den utmanande delen i centrum måste se till att det sker en upptagning eller cirkulation från begreppets periferi av delar som har ett existensberättigande bara så länge som de skaver mot de andra centrala delarna.

Skönhetsbegreppets klusteregenskaper är förmodligen något annorlunda än konstbegreppets. Konsten började i skönheten (som en dyrkan av skönheten) men har om detta stämmer delvis gått sin egen väg. Men denna väg förutsätter också ungefär samma hårda kärna som skönhetsbegreppet. Det konstbegrepp som konstbegreppet tagit på sig uppgiften att utmana sammanfaller i stor utsträckning med skönhetsbegreppet, vilket också betyder att skönhetsbegreppet uppfattas som mindre paradoxalt och relativt. Estetikbegreppet, genom att det omfattar både skönheten och konsten, det vill säga estetiska egenskaper som både föremål utanför och inom konsten kan ha, markerar just detta förhållande. Och är man lite pretentiös av sig kan man benämna denna position för *skönhetsteorin om estetiken* till skillnad från Gauts *artistiska teori om estetiken*.

Gaut tar upp några invändningar mot sin teori. En av dem handlar om att estetiska termer i motsats till vad Gaut hävdar inte måste vara värderande, vilket till exempel är fallet med glad och dyster. Skälet till att vi inte enligt invändningen bör se termerna som värderande är att de fungerar olika i olika estetiska sammanhang: en tragedi kan vara bra för att den är dyster, medan en komedi kan vara dålig av samma anledning. Det att en och samma term kan beteckna både en merit och brist skulle alltså betyda att den är deskriptiv. Denna invändning håller inte enligt Gaut. Det förhållande som den anför tyder snarare på att den värderande

kraften i termerna beror på sammanhanget, vilket vi också konstaterade för ett par sidor sen. Gaut skriver:

> ”Sombre” is an evaluative term, but whether it picks out a merit or demerit will depend on what particular object it is applied to. When applied to a tragedy it picks out a merit, applied to a comedy it may pick out a demerit. A linguistic test involving ”because” brings out the evaluative force. There is not puzzle in being told that ”the tragedy is good in part because it is somber”, but consider the statement ”the tragedy is good in part because it involves ten characters and lasts two hours” (2007, s. 36).

Gaut har visserligen strax före denna passage laborerat med möjligheten att medge att visa estetiska termer är rent deskriptiva och i stället formulera den artistiska teorin om estetiken som en teori som gäller för *värderande* egenskaper: det skulle i så fall vara de estetiska värderande egenskaperna och de artistiska värderande egenskaperna som är identiska i konsten. Men, menar han, detta är en utväg som han inte måste utnyttja, av just de skäl som anges i citatet.

Jag är inte säker på att jag förstår detta. Det språkliga test Gaut hänvisar till kan som jag ser det inte fungera som ett ofelbart test för att plocka ut värderande eller värdeladdade termer. Det är visserligen konstigt att säga att tragedin är bra för att den varar två timmar, med det beror inte på att uttrycket ”varar två timmar” saknar värdeladdning utan snarare på att det inte betecknar något som normalt anses värdefullt i sammanhanget. För anta att jag i stället skulle säga att tragedin varade så länge att publiken somnade (trots att de tyckte den var bra så länge de höll sig vakna), ja då skulle det *inte* vara malplacerat om jag hävdade att den var dålig *för att* den varade sju timmar och publiken hann somna. Att vara sju timmar är alltså en dålig egenskap hos en tragedi även om beskrivningen inte är värdeladdad.

Jag tror att det går att ta en mängd motexempel inom estetiken på det förmenta språkliga testet: en pjäs kan vara bra för att den får människor att tänka efter, för att den speglar samtiden, för att den förändrar människors sätt att se på världen, och så vidare.[91] Inga av dessa

[91] I samband med att Gaut beskriver konstbegreppet som ett klusterbegrepp talar han om en mångfald kriterier på att något ska räknas som konst ”many of which are evaluative” (2007, s. 39). Om många av dessa kriterier har värderande kraft så måste det också finnas de som inte har det. Gaut tycks alltså mena att när det gäller att definiera eller beskriva ett objekt som konst så kan det ske i termer i termer som inte behöver vara värderande, men när det i stället gäller att förklara objektets värde som ett konstföremål så måste det ske i termer som är värderande. ”Värderande” här tolkar jag som det samma som ”värdeladdade”. Man skulle kunna tolka ”värderande termer” också som ”termer som används som stöd för värderingar”, det vill säga som har en värderande funktion, men det är inte riktigt den bild man får när Gaut introducerar sin tes i samband med Sibleys lista på estetiska egenskaper eller termer (”vacker”, ”elegant”, ”behaglig” osv) och det är normalt inte så man förstår skillnaden mellan det deskriptiva och det värderande. Värderande termer eller uttryck brukar som vi tidigare varit inne på beskrivas som antingen tunna eller tjocka. Tunna värderande uttryck har inget deskriptivt innehåll (”Anna är god”) medan de tjocka (”Adam är brutal”) enligt Bernard Williams ”seems to express a union of fact and value” (1985, s. 129). Uttrycket att något ”speglar samtiden” har inte denna täta förening mellan fakta och värdering. Uttrycket är inte bemängt med värderingen, trots att det mycket väl kan sägas användas som stöd för värderingar. Det samma gäller det exempel som Hare tar i sin klassiska bok *The Language of Morals* på ett deskriptivt uttryck, nämligen ”This strawberry is sweet” (1952, s. 111). I sammanhanget är detta en deskriptiv term (fast i ett estetiskt sammanhang är den också värderande) även om den kan användas som stöd för en värdering (av jordgubbar). Det finns alltså skäl att tolka ”värderande” som ”värdeladdade”. Å andra sidan skulle

uttryck eller termer är värdeladdade. De fungerar värderande snarare för att de betecknar egenskaper som vi värderar.

En annan invändning som Gaut försöker tillbakavisa ser ut på följande sätt:

> ... plausibly, humans first appreciated nature aesthetically before they invented art, and in the life of an individual the aesthetic appreciation of nature often predates the appreciation of art. So it must be possible for a person to appreciate nature aesthetically without even being aware of the existence of art (2007, s. 37).

Detta tycks motsäga Gauts artistiska teori, eftersom den talar om en begreppslig prioritet av estetiska egenskaperna i konstvärlden framför de i naturen, vilket utesluter möjligheten att ha en estetisk attityd till naturen utan att känna till något om konsten. Men, säger Gaut, detta verkar uppenbart falsk och i så fall kan heller inte den artistiska estetikteorin vara korrekt.

Sibley (som är den som Gaut tillskriver invändningen) skriver:

> The argument rests, then, on the claim that any acceptable account of the concept of art, as that term has been used to cover the familiar so-called fine arts, sees art as aiming at some kind of aesthetic achievement. But if that is correct, it follows directly that some notion of the aesthetic must have an origin, an existence, independent of the arts, not vice versa, and aesthetic experience of non-artistic phenomena, whether artefacts or natural object, is logically prior to interest in, or even the existence of, the arts (2001, s. 137).[92]

Jag tror att Sibley har rätt, men Gaut tror inte det utan menar att det är viktigt att förstå vad den artistiska teorin säger. Den säger inte att det är omöjligt att uppfatta enskilda estetiska egenskaper i naturen, att uppskatta estetiken i en solnedgång, eller i en blomma, eller i en gazells rörelser, den säger bara att det inte är möjligt att uppfatta vad som förenar de

---

den andra tolkningen stämma bättre överens med det faktum att Gaut omväxlande talar om ”värderande termer” och ”värderande egenskaper” – exakt hur de förhåller sig till varandra är jag inte säker på att jag förstår. Men observera att när jag tolkar Gaut som att hans tes är att estetiska termer är värdeladdade så menar jag just *värdeladdade* och inte *känsloladdade*. Jan Andersson och Mats Furberg (i boken *Språk och påverkan* som var en kursbok när jag började läsa filosofi i början av 80-talet och som det därför är en speciell känsla att leta fram i bokhyllan och bläddra i) förklarar eller försöker förklara skillnaden på så sätt att de känsloladdade orden ”språkligt uttrycker ... avsändarens faktiska känsla”. Värdeladdade ord ”ger däremot språkligt vid handen ... att vissa känslor och attityder är *berättigade* (1977, s. 133). De känsloladdade orden är inte nödvändigtvis tunna (eftersom de kan ha ett beskrivande innehåll) men de är tunnare än de värdeladdade. Känsloladdningen har därför också svårare att påverkas av sammanhanget.

[92] Sibley betonar att hans argument handlar just om en logisk prioritet av estetiken i naturen och inte om en kronologisk. Argumentet är alltså: ”It is impossible to have the intention to do or produce X, whatever X is, without already possessing some notion of X” (2001, s. 136). På samma sätt som du inte kan bestämma dig för att bygga ett sandslott utan att ha ett begrepp om vad ett sandslott är så kan du inte ha uppsåtet att skapa konst utan att ha ett begrepp om vad det är du vill skapa (och Sibley menar dessutom att du inte kan skapa konst utan att ha uppsåtet att göra det – motsvarande förhållande gäller, förmodar jag, inte för sandslottsexemplet). Och varifrån skulle man få ett konstbegrepp den första gången som det skapades konst om man inte fick det från naturen, frågar sig Sibley. Hur pass övertygande argumentet är i denna rena logiska form tror jag att man kan diskutera. Det finns som jag ser inget logiskt hinder för att den första konstnären faktiskt hade en alldeles egen idé om vad hon ville skapa och som hon inte i första hand rörde sig om skönhetsupplevelser i naturen. Konsten som begrepp skulle alltså rent logiskt kunna ha uppkommit som en ny idé hos en kreativ människa. Däremot menar jag att det inte är speciellt sannolikt att tänka sig att det är så som det gått till. I grunden handlar det alltså mer om ett argument om vad som är rimligt än om ett argument om vad som är möjligt.

egenskaper som vi kategoriserar som estetiska i vid mening utan att ha ett begrepp om konst. Vi kan alltså ha begrepp om enskilda estetiska egenskaper utan att ha ett begrepp om estetik, vilket alltså är vad de enskilda estetiska upplevelserna handlar om:

> So all the objection, if successful, would show is that the person who aesthetically appreciated nature without being acquainted with art would not be able to *describe* her appreciation as aesthetic in the wide sense, since she would not understand the unifying principle behind her various evaluations (2007, s. 38).

Detta är svårt att förstå. Man kan läsa det på ett sätt som gör det trivialt. Anta att man med estetik i ”en vid bemärkelse” tänker på den utveckling av estetikbegreppet som förorsakats av att konstnärer har utmanat konstbegreppet. Ja i så fall är det inte underligt om den som har estetiska attityder till naturen knappast har en känsla för vad som förenar hennes attityd med attityden hos den som ser ett värde i konstnärernas verksamhet när de tänjer eller ifrågasätter konstbegreppet. Detta har vi varit inne på tidigare, men konceptkonsten *förutsätter* ju ett konstbegrepp som spjärnar emot, vare sig den vill utvidga eller ta avstånd från det begrepp som spjärnar emot. Konceptkonstens affärsidé är just att varken den som har estetiska attityder till naturen eller den som har det till konsten ska se vilken underliggande princip som förenar de traditionella estetiska upplevelserna med dem som uppstår i mötet med den nya konsten.

Man kan också läsa citatet på ett sätt så att det inte blir trivialt, nämligen om man med estetiska begrepp i en vid mening menar estetiska begrepp som inte enbart handlar om det vackra och fula utan snarare om hela Sibleys lista av estetiska egenskaper som vi refererade till för några sidor sen, en lista som enligt Gaut involverar egenskaper som kan finnas i konstvärlden men inte i naturen, som t ex egenskaperna att vara tragisk eller sentimental, åtminstone inte i en bokstavlig bemärkelse, utöver sådana egenskaper som kan finnas i båda dess världar, som att vara balanserad, elegant, livfull, dynamisk och så vidare. Vad Gaut i så fall hävdar är att man inte kan förstå vad som förenar de olika estetiska upplevelserna som man kan ha av naturen – av att tycka att färgerna på en nässelfjärilsvingar är balanserade, eller att en gazell är gracilt byggd, eller att ett vattenfall är mäktigt, eller sällsyntheten hos en orkidé, och så vidare – om man inte förstår vad som förenar dessa upplevelser med dem som man kan ha i konsten men inte i naturen.

Detta tror jag helt enkelt inte stämmer. Det stämmer definitivt inte om det skulle vara så som jag tidigare påstått att estetiska egenskaper i en vid mening är samma sak som skönhetsegenskaper i en vid mening, eftersom vad som i så fall förenar de olika estetiska upplevelserna i naturen är att de alla är skönhetsupplevelser. Så tror jag att det är, men även om det inte skulle vara så menar jag att man inte kan dra den slutsats som Gaut drar i citatet, för det skulle betyda att man inte kan koppla de olika enskilda estetiska upplevelserna till varandra. Man skulle inte kunna se vad upplevelsen av en fjärilsvinge och ett vattenfall har gemensamt med varandra, eller rättare sagt man skulle inte uppfatta vad de har gemensamt på

samma sätt som den som också har en uppfattning om vad naturen och konsten har gemensamt uppfattar det.

Men detta följer ju inte. Det följer inte att jag inte kan se likheten mellan A och B om jag inte har en uppfattning om C som liknar A eller B eller båda. Men kan förstås diskutera vad det betyder att ha ett begrepp om något och dessutom diskutera vad det innebär att förstå på ett principiellt plan vad som förenar två olika upplevelser, men nog kan man ha ett begrepp om vad som förenar A och B och C utan att vara bekant med C, om det nu verkligen är så att det finns något som förenar dem? Nog kan man ha en uppfattning om ett mönster även om man ännu inte är bekant med allt som passar in i mönstret. Hur skulle man överhuvudtaget kunna se att något passar in i ett mönster utan att ha ett begrepp om mönstret. Hur skulle med andra ord den som njuter estetiskt av naturen men ännu inte känner till konsten kunna upptäcka likheten mellan upplevelserna när hon väl kommer i kontakt med konsten, om hon inte var begreppsligt förberedd för det?

Jag drar slutsatsen att jag ännu inte sett något övertygande argument för att inte betrakta skönhetsbegreppet som mer centralt i estetiken är konstbegreppet. Detta betyder inte att jag kommer att lämna konsten utanför i den fortsatta diskussionen om förhållandet eller förhållandena mellan etiken och estetiken. Nästa kapitel kommer inte att släppa litteraturtemat, men kommer gradvis att leda över diskussionen om det kausala förhållandet mellan litteratur och moral till ett resonemang om ett eventuellt intrinsikalt förhållande mellan estetiska värden (t ex i litteraturen) och moraliska sådana. Därifrån ligger vägen öppen för en behandling av estetikens roll och plats i den normativa moralfilosofin.

Jag har argumenterat för en skeptisk hållning vad gäller litteraturens pedagogiska värde för moralen och moralfilosofin. Jag tvivlar på att vi blir bättre människor i den moraliskt snäva bemärkelsen att vi blir mer benägna att göra de moraliskt rätta handlingarna av att läsa litteratur. Och även om jag tror litteraturen kan vara användbar i moralfilosofin så menar jag att man inte bör överskatta denna användbarhet. Moralfilosofin klarar sig förmodligen ganska hyfsat utan litteraturen. Litteraturen kan befrukta och berika moralfilosofin och av den anledningen kan man kanske hävda att moralfilosoferna har försummat litteraturen, att de borde använda sig mer av litteraturen och att Nussbaum borde kunna tjäna som en inspiratör härvidlag, trots att jag tidigare har problematiserat hennes filosofiska program. Men jag menar att detta kanske inte säger så mycket om litteraturen utan mer om filosofin, nämligen att denna kan tjäna på att hämta sina exempel från alla tänkbara håll – dokumentärer, biografier, romaner, film och andra berättelser. Det handlar i så fall framför allt om just detta, tror jag – att hämta exempel eller problemställningar. Det handlar inte om en filosofisk kunskapskälla annat än möjligen undantagsvis. Foots spårvagnsexempel kan ses som en illustration över en valsituation där man gör fel vad man än gör. Sophies val illustrerar i stort samma sak, men gör det, som sagt, så mycket starkare. Och eftersom det är ett starkare exempel kan det också

fungera för en kunskapskälla för dem som inte upplever Foots exempel som speciellt problematiskt. Man kan alltså dra moralisk lärdom av exempel och ibland i synnerhet av exempel hämtade från litteraturen. Problemen kommer när man försöker dra generella metodologiska slutsatser av detta. Jag har försökt peka på en del av dessa problem.

**Platon och konsten**

Mina invändningar mot litteraturen som en kunskapskälla kan beskrivas som en variant av Platons invändningar – som en avbildning av verkligheten, säger Platon, ligger den fiktiva litteraturen (eller den ”efterbildande diktningen”, som han kallar den i *Staten*, 2007, s. 409) för långt från verkligheten för att kunna lära oss något väsentligt om den. Jag vill nog inte dra exakt den slutsatsen och jag vill heller inte göra det av exakt samma anledning som Platon.

I *Staten* ger Platon åtminstone två argument till varför vi har anledning att vara misstänksamma mot de avbildande konstarterna i idealstaten. Jag kommer strax till dem men vill först nämna att denna hållning till konsten och skönlitteraturen från Platons sida ändå kan verka lite motsägelsefull, eftersom han också menar att diktkonsten bör ingå i den livslånga grundutbildning av väktarklassen där de framtida väktarna skolas såväl kroppsligen med hjälp av gymnastik som andligen och intellektuellt med hjälp av konst och filosofi. Skönlitteraturen är alltså användbar bara den används på rätt sätt och bara man använder rätt slags skönlitteratur (eller diktkonst som var Platons beteckning).

Förklaringen till skönlitteraturens användbarhet var Platons syn på kärleken och skönheten, en syn som han övertog från Sokrates, som i sin tur enligt Platon hade övertagit den från sin filosofilärare Diotima. Den högsta formen av kärlek är den som riktar sig mot själva skönhetens idé (som i en läsning är identisk med godhetens idé) snarare än mot de individuellt sköna objekten, enligt Platon. Det är fint att älska skönheten i en gossekropp och ännu finare att älska skönheten i en människas själ och personlighet (den sanne älskaren ”will consider that the beauty of the mind is more honourable than the beauty of the outward form”) men allra finast är det att älska skönheten själv.[93] För att nå dithän bör man så tidigt som möjligt beredas möjlighet att intressera sig för skönheten i alla dess former. Så här skriver Platon i *Symposium*:

[93] Man har diskuterat huruvida den Diotima av Mantinea som Platon hänvisar till i *Symposium* eller *Gästabudet* är verklig eller fiktiv. Å ena sidan förekommer hon inte någon annanstans i litteraturen men å andra sidan brukar de personer som figurerar i Platons dialoger ha verkliga förlagor. Därför har man menat att man kan utgå från att hon funnits och dessutom varit Sokrates lärare eller inspiratör. Men detta är i så fall ganska fantastiskt, eftersom det skulle betyda att Diotima i en mening är en av urkällorna – och kanske till och med den viktigaste – till den västerländska filosofin med tanke på den centrala roll som idéläran och den s.k. platonska kärleken spelar i Platons filosofi och vidare med tanke på den centrala roll som Platons filosofi haft i den västerländska filosofin (även Aristoteles kritik av idéläran förutsätter förstås själva teorin som en utgångspunkt, och om nu Platon gick fel här så var det kanske ändå en förutsättning för att Aristoteles skulle kunna gå rätt, om han nu gjorde det)! Den västerländska filosofin där fram till för bara några decennier sen de kvinnliga filosoferna var nästintill osynliga har möjligen sitt ursprung i en kvinnlig filosof (som också hon är nästintill osynlig).

For he who would proceed aright in this matter should begin in youth to visit beautiful forms... out of that he should create fair thoughts; and soon he will of himself perceive that the beauty of one form is akin to the beauty of another, and that beauty in every form is one and the same xxx

All skönhet är en och den samma och om man ska kunna uppskatta och odla skönheten i den mänskliga själen och i rättrådigheten – som Platon beskriver som en harmoni mellan själens olika delar – så är det bra att tidigt lära sig att intressera sig för de sköna konsterna såsom konst och poesi.

Men, som sagt, det är tydligen inte riskfritt, och de risker Platon pekar på är bland annat de risker som framtidens väktare löper om de själva skulle bli lika ”imitativa” som den skönlitteratur de läser.[94] Platon exemplifierar med Homeros: när Homeros skriver en mening och lägger den i en fiktiv karaktärs mun så imiterar han den fiktiva karaktären, han skriver som om han själv hade varit den fiktiva karaktären. Enligt Sokrates som (i *Staten*) får antas vara Platons språkrör, är det i sin ordning om de framtida väktarna i *ungdomen* som en del av utbildningen imiterar ”brave, self-controlled, pious, and free men” (395c4–5). Detta är förmodligen samma tanke som också Aristoteles har om att man lär sig dygderna genom att imitera dem (se ovan, s. xx). Platon verkar alltså mena att det går an i utbildningens början att imitera men att väktaren som vuxen varken bör imitera andra människor eller deras handlingar. Väktaren ska ha en solid och enkel karaktär som inte är en spelad roll. Endast då kan vi lita på att han (eller hon) är den han ger sig ut för att vara och den samme i morgon som i dag. Detta är förstås samma delikata problem som vi tidigare varit inne på. Man behöver imitera för att lära sig att hitta till sig själv och sitt eget sätt att utöva dygderna, men om man inte ser upp kommer man att fastna i rollspelandet. Och några tillgjorda väktare vill inte Platon ha i sin idealstat.

Men tillgjordheten är bara en aspekt av problemet, en annan är bristen på självkontroll. Till skillnad från Sokrates tänkte sig Platon möjligheten att en person kan handla mot bättre vetande, att hon kan veta vad som är rätt att göra i en situation men ändå distraheras av irrationella impulser och göra något annat än det som hon vet är rätt. Den avbildande konsten skapar en inlevelse som består i att vi, trots att vi vet att det är fiktion, inte kan låta bli att bli emotionellt berörd och föras med av våra känslor – vi jublar när vår hjälte segrar, blundar när hon är i stark fara och gråter när hon slutligen dör. Vårt förnuft förmår inte kontrollera dessa känslor eftersom vi är förhäxade genom vår inlevelse. Och om väktarna hänger sig åt att förhäxas av de imitativa konsterna finns risken att de förlorar förmågan till självkontroll, och en väktare som har förlorat kontrollen över sina känsloimpulser är ingen pålitlig väktare och beskyddare av staten, eftersom vad säger att hon inte också skulle överväldigas av sin fruktan om staten angrips av en fiende? Det kan alltså bli priset som hon får betala – och därmed alla statens medborgare – för att hon hängett sig åt okontrollerad känsloutlevelse som konsument

[94] För en mera detaljerad genomgång av Platons argument mot de imitativa konsterna se Bruce Aune xxx

av de avbildande konsterna.

Och häri är alltså återigen de avbildande konsterna ett tveeggat pedagogiskt svärd – de behövs som inspiration och initialt träningsprogram för väktardygderna samtidigt som de framtida väktarna måste skyddas från den förhäxning som de tenderar att ge upphov till. Om skönlitteraturen initialt är en träning för de framtida väktarna och om en av de saker de måste tränas för är att stå emot förhäxning, uppstår alltså ett problem. Om ett av sätten att lösa problemet är att utsätta väktarna för en förhäxande skönlitterär skildring av farorna med att låta sig förhäxas vågar jag inte uttala mig om. En mer praktisk lösning verkar vara att tillåta litteraturen som ett pedagogiskt hjälpmedel bara i unga år och inte när väktarna börjar nå mogen ålder.

Platon har också ett annat argument mot mimêsis eller den avbildande konsten och det är detta andra argument som kan ses som en slags förlaga till den skepsis jag uttryckt i tidigare kapitel. Argumentet säger i korthet att problemet med litteraturen är att den förleder oss att tro att den beskriver sanningen om livet även när den inte gör det. Homeros var ingen expert på livet men väl på att skriva om det på ett sätt som uppfattades som en sann beskrivning av det levande livet. Homeros var expert på att imitera livet och inte på livet självt, men de som läser honom eller hör honom reciteras och inte är kloka nog att förstå vad det handlar om kan lätt få för sig att Homeros vet vad han talar om –

> … andra människor, som äro lika okunniga, och som endast döma efter orden, tycka, att det är väl talat, när han med iakttagande av meter, rytm och harmoni yttrar sig om skomakeri, fältherrekonst, eller vad annat som helst; en sådan naturlig tjusningskraft utöva dessa konstmedel (601).

Bruce Aune förklarar innebörden av citatet som att den naturliga charmen hos det poetiska språket ”deludes us into thinking that we are being instructed rather than merely entertained” (xxx). Detta är också min invändning till att använda litteraturen som en moralisk kunskapskälla – det finns ett moment av förförelse (eller om man så vill av förhäxning) i skönlitteraturen som förstås är helt centralt för dess underhållningsvärde, men som också lätt kan leda oss moraliskt vilse. Litteraturen och den övriga narrativa konsten har en enorm kraft att påverka. Därmed kan den sätta oss på estetiska spår som är just estetiska snarare än moraliska. När Hemingway – för att än en gång ta honom som exempel – skriver om jakt och fiske kan man få för sig att dödandet av djur är en moraliskt högstående handling. Jag utesluter inte alls att det kan finnas en rimlig moral i att döda vilda djur, men det är mycket svårt att avgöra den faktiska rimligheten i det genom att läsa Hemingway. Hemingway är den skenbara rimlighetens mästare. Han var helt klart inte ute efter att enbart underhålla utan också att propagera för en livshållning – och hade han inte varit en så god stilist hade han förmodligen inte fått den mängd anhängare av denna livshållning som han faktiskt fick. Han var en storartad förförare med sin stil och det gjorde honom till en storartad skönlitterär författare. Men som vägvisare till en rimlig djuretik menar jag alltså att denna storhet snarare

är en demerit än en merit.

Det är svårt att inte fundera över den åtminstone skenbara motsägelsen som ligger i att Platon själv valde att presentera sin egen filosofi visserligen inte på meter och rim men dock i dramatiserad form av dialoger. Jag har någonstans sett att hans dialoger möjligen kunde ha varit populärvetenskapliga framställningar och att hans mer akademiska filosofi bedrevs på ett prosaiskt filosofiskt språk. Det ändrar kanske något eftersom det filosofiskt sett väl trots allt är värre om filosoferna leder varandra vilse genom att använda skönlitteraturen för att kommunicera än om de leder lekmännen vilse. Dessutom skulle Platon mycket väl kunna säga att den stora skillnaden mellan honom och Homeros är att han, dvs. Platon, vet vad han talar om. Och vet man vad man talar om kan man kanske tillåta sig att välja en form som är förförisk och riskabel, men bara när den kommer i orätta händer. Så skulle han kunna säga, men jag menar ändå att den dialogform som Platon skrev i är ett retoriskt förförelsetrick, särskilt när man lägger upp dialogerna på det sätt som Platon gör där Sokrates håller intellektuellt hov i kretsen av ett antal personer som faller som filosofiska käglor under samtalets gång. Allt är upplagt för att man ska se Sokrates vishet i relief mot alla andras dumhet.

Noëll Carroll har beskrivit ett argument som han kallar för ”The argumentet from cognitive triviality” (2000, s. 353): skönlitteraturen är moraliskt oanvändbar för att de moraliska insikter som förmedlas antingen är triviala eller saknar underbyggnad på grund av mediets fiktiva natur. Konstkritiker behandlar skönlitteratur som om den lär oss något om livet och moral. Men, säger argumentet …

> The putative cognitive accomplishments of art are paltry, especially when compared to science. Artworks, more often than not, presuppose articles of common knowledge, recycle them, perhaps imaginatively, but hardly discovering them … If James’s *Ambassadors* shows the importance of perceptual discrimination, well, Aristotle already demonstrated that (2000, s. 353).

Argumentet har stora likheter med Platons och möjligen kan man sortera Platons argument – och det som jag gett uttryck för i föregående kapitel – under det argument som Carroll beskriver: hur kan man lära sig något av livet från fiktionen och hur kan man hantera det faktum att skönlitteraturen lika lätt, som det tycks, kan föra oss vilse som rätt?[95]

Carroll diskuterar några möjliga motargument:

[95] Om Platons argument ryms under Carrolls blir namnet aningen missvisande eftersom det antyder att det främst handlar om att skönlitteraturen på sin höjd innehåller triviala moraliska insikter, som t ex att Gradgrind i Dickens *Hårda tider* har en inskränkt människosyn, medan Platons argument i huvudsak fokuserar på de kognitiva farorna med det fiktiva, dvs. att det fiktiva just för att det är fiktivt kan förmedla existentiella vanföreställningar. I ett avseende tycker jag dock att Carrolls trivialitetsargument gör skäl för sitt namn, åtminstone för att trivialitetsbegreppet ingår i benämningen: Jag tycker att argumentet som sådant känns trivialt och liksom alltför lättköpt och även om jag inte kan låta bli att omfatta det så känns det alltför enkelt att ifrågasätta hur man kan lära sig något om verkligheten från fiktionen, som alltså rent definitoriskt varken är eller handlar om verkligheten (om inte annat sägs). Argumentet känns liksom alltför lätt och fantasilöst. Likväl kommer jag alltså inte förbi det.

(a) ”The aquaintance approach” (2000, s. 372). Argumentet om kognitiv trivialitet bygger på en alltför snäv uppfattning av vad som ska räknas som kunskap. Skeptikern utgår från att den moraliska kunskapen måste vara propositionell och handla om *att* så och så är fallet, och förbiser därmed kunskapen om *hur* saker och förhållanden är. Carroll ser själv vissa problem med denna distinktion – en distinktion som vi tidigare berörde när vi diskuterade Gaut – bl a annat att det inte är uppenbart att man kan hålla isär kunskapskategorierna i slutändan (vet jag verkligen *att* romerna är diskriminerade i Europa om jag inte vet *hur* de har det. Och om jag vet *att* de är det utan att veta *hur*, är det inte i så fall en propositionell kunskap utan något större intentionsdjup, vilket skulle betyda att *vad* jag vet i frågan är ganska lite i förhållande till *vad det finns* att veta?) och även om man kan skilja kategorierna från varandra så återstår problemet med att veta att de beskrivningar som skönlitteraturen ger av hur det är att befinna sig i olika situationer är tillräckligt lika de situationer som kan möta oss i det levande livet. För hur ska vi annars kunna dra någon moralisk lärdom av dem? Det är alltså samma skepsis som kommer tillbaka om och om igen: hur kan vi lära oss något om den verkliga världen från en påhittad värld, och om vi rätt skulle kunna göra det, hur kan vi då veta när vi har lärt oss något? Och om vi inte kan veta när vi ha lärt oss något, hur ska vi då kunna använda oss av det som vi lärt oss? Är litteraturen användbar för den som inte vet när hon kan använda sig av den?

Carroll tycks dela skeptikerns invändningar åtminstone på denna punkt, men i en not antyder han också hur de möjligen skulle kunna bemötas, nämligen inte genom att se fiktionen som kunskapsförmedlare utan snarare som en förmedlare av hypoteser om *hur* det är att befinna sig i olika situationer – ”hypotheses which we may then bring to the world for confirmation or disconfirmation”. För så, menar Carroll, uppfattar vi ju också mycket icke-fiktion, t ex kostråd: ”The article offers a hypothesis for which we may then seek evidence (sometimes in our own case, but usually not mine)” (2000, s. 364).

Men att tala om hypoteser i detta sammanhang är mångtydigt eftersom det å ena sidan kan stå för ett påstående som man för fram och tror på men som man också anser behöva prövas och å andra sidan för ett prövbart påstående vars sanningshalt man inte uttalar sig om. Om ett kostråd i en tidningsartikel verkligen ska uppfattas som en hypotes så är det väl snarare i den första bemärkelsen som implicerar att hypotesen är värd att prövas. I den bemärkelsen skulle jag inte säga att man kan uppfatta att litteraturen för fram hypoteser, åtminstone inte på det stora hela, eftersom jag har svårt att tro att det på något sätt ligger i litteraturens förlängning att man ska testa om den håller. Och dessutom, om det är så här man uppfattar litteraturen, tycks problemet med att den kan vara missvisande och förförisk kvarstå, eftersom den kan förleda mig att testa en hypotes som kanske är sannolik i litteraturen men inte i det levande livet och som jag därför ångrar att jag testade, på samma sätt som jag kan ångra att jag testade ett kostråd som lät bra när det gavs men visade sig värdelöst eller kanske t o m farligt. Om man däremot uppfattar litteraturen som hypoteser i den andra bemärkelsen ja då blir det

återigen svårt att se varför litteraturen skulle kunna lära mig så mycket om moralen, eftersom det betyder att vi ska uppfatta det som vi läser som hypoteser som lika gärna skulle vara sanna som falska. Jämfört med kunskapskällor där man också ger stöd för sina hypoteser tycks det ”cognitive and ethical value” (Carroll, 2000, s. 364) av en samling så att säga rena hypoteser vara högst osäkert.

(b) En annan respons till argumentet om kognitiv trivialitet kallar Carroll för ”the subversion approach” och han beskriver den så här:

> Om this view, ethically commendable artworks present readers, viewers, and listeners with depictions or descriptions that call into question or subvert our (lamentably) settled moral views (2000, s. 364).

Jag förstår den här poängen och jag tycker också att detta är ett argument där det moraliska i den snävare bemärkelsen och etiken i den vidare bemärkelsen samspelar. När jag t ex läser Isac Bashevis Singers *Filosofen i vindskupan* eller *Love and Exile* (för att inte tala om när jag lyssnar på klezmermusik) får jag personligen en smak och dragning till det judiska som jag inbillar mig motverkar negativa fördomar. Inte för att det är omöjligt att förtrycka det som man beundrar men som man inte kan uppnå. Men jag tror ändå på det hela taget att det är lättare att visa respekt för det som man beundrar än för det som man föraktar. Frågan är bara om denna dragning lika gärna skulle kunna kallas för en romantisk och exotiserande dragning som har lika lite att göra med verkligheten som den negativa bild av det judiska som förmedlas på annat håll. Positiva fördomar kan förstås vara lika lite sanna som negativa och frågan är det inte ligger i konstens natur att bjuda på ett spektrum av allt från det romantiserande till det demoniserande och att i sina berättelser snarare hamna i dessa ytterligheter än i de inre och mer balanserade delarna av spektrumet. Om man ska närma sig etniska grupper som av tradition haft fördomarna mot sig, är det verkligen litteraturen som man ska vända sig till? Jag vet mig inte ha läst en enda bok på svenska eller sett en svensk film där det förekommer resande eller romer, som inte antingen förmedlar negativa fördomar eller stereotyper eller starkt romantiserande positiva. Jag har alltså svårt att tro att litteraturen är rätta mediet om man vill göra sig av med fördomar.

Den ansats Carroll beskriver kan förstås försvara sig med att tesen inte gäller generellt utan att det bara är viss litteratur som motverkar fördomsfullhet (ungefär som Martha Nussbaum i en replik till en kritiker försvarar sig med att hon inte ”make any general claims about ’literatur’as such; indeed, I explicitly eschew such claims ... and I insist that my argument is confined to a narrow group of pre-selected works”, 1998, s. 346). Men då får vi ju återigen problemet med att veta vilken litteratur som vi ska söka oss till och om det stämmer att en stor del av litteraturen förmedlar stereotyper – vilket gör oss beroende av rätt vägledning – så har vi också problemet att visa fördelarna med skönlitteraturen framför det dokumentära: om vi verkligen vill bli av med fördomar och vidga vårt etniska perspektiv verkar det säkrare att satsa på att läsa eller se på det som inte kräver vägledning från en auktoritet för att inte ha den

motsatta effekten. Visst kan även facklitteratur, reportage och dokumentärer vara missvisande, men man kommer inte bort från det faktum att det manipulativa utrymmet är större i fiktionen än i dokumentären.

Och dessutom, om det är vitalt för responsen att vi talar om de positiva effekterna av en viss utvald del av litteraturen har vi också problemet med hur vi förhindrar läsningen av den moraliskt nedbrytande litteraturen. Vi blir både beroende av en fungerande metod för att komma i kontakt med den uppbyggliga litteraturen och för att slippa kontakt med den som verkar nedbrytande. För vuxna som redan från början litar på den moraliska auktoriteten hos dem som gör urvalet kan det nog fungera, allra helst om man kunde finna ett forum där etiskt reflekterande människor ges tillfälle att rekommendera skönlitterära verk som de själva haft positiva erfarenheter av.[96] Men i det fallet har vi en läsargrupp som redan kan antas ha nått en viss moralisk mognad och hur gör vi med de yngre, som jag antar kanske är i störst behov av att inte hamna på fel spår? Hur ska vi förhindra barn och yngre människor att läsa fel slags litteratur utan att censurera? Och vad får oss att tro att det skulle fungera nu när det inte fungerat förut?

Problemet som jag ser det är alltså att litteraturen även om den potentiellt har de positiva effekter på daningen av våra personligheter och på vårt moraliska tänkande som förespråkarna menar så har den också potentiellt negativa effekter. Ingen av förespråkarna vad jag vet skulle förneka det. Litteraturen som en väg till moralen och moraliska insikter är därför en riskabel väg.

Nu skulle man kunna mena att detta väl gäller för de flesta vägar till insikt i livet. Bra grundskolelärare kan uträtta underverk med oss och vara helt avgörande för att vi ska hamna rätt i livet (i betydelsen att vi hamnar där vi är tacksamma att vi hamnat). Men dåliga lärare kan ha en minst lika livsavgörande betydelse för att vi ska hamna fel. Ska detta ses som ett problem med grundskolesystemet? Och om ett av problemen med litteraturen ligger i dess förförelsekraft, som jag har hävdat (och som även Nussbaum uttryckligen erkänner: ”Literature has great seductive power: it can get us to sympathize with class privilege. The oppression of women, war and pillage, and ... hideous racism”, 1998, s. 8) kan man inte hävda detta också när det gäller mycket av moralfilosofin? Nyliberala tänkare argumenterar för att det är ett misstag att se klassklyftorna som orättvisa. Det finns antifeministiska moralfilosofer, och det finns etiker som argumenterar för den mänskliga rätten att utnyttja djuren. Och även om Singer inte tillhör någon av dessa kategorier finns det många som menar att han hamnar moraliskt fel när han t ex förespråkar möjligheten till spädbarnsavlivande (under särskilda omständigheter). Singer har definitivt ett sätt att skriva klart och med ett lugn i prosa som är stilistiskt mycket förförande. Jag blev själv en gång mycket förförd av att läsa *Practical*

[96] När Nora Hämäläinen var i Lund och höll ett föredrag hösten 2011 diskuterade vi möjligheten av en hemsida där (utvalda?) filosofer som på olika sätt sysslat med etik kunde lista ett antal litterära verk som de uppfattade som etiskt värdefulla. Det skulle kanske vara en möjlighet.

*Ethics* när den var nyutkommer i början av 80-talet och den boken betydde också en hel del för mitt beslut att skriva en avhandling. Jag ser fortfarande att studenter blir övertygade utilitarister när de läst boken. Det finns helt säkert en viss rationell grund för den typen av övertygelse men jag tror också att det till dels ha en retorisk förklaring som just är att Singer är en så förföriskt bra stilist (en sak som gör hans skrivstil förförisk är att den liksom inte märks).

Samma slags risker som jag menar finns hos litteraturen finns alltså också på annat håll, inte minst i moralfilosofin eller i skolvärlden. Men skillnaden menar jag är att de inte är lika *stora* eller alternativt att de på något sätt är *ofrånkomliga*. Om vi börjar med det sistnämnda är det visserligen ett problem att dåliga lärare kan göra stor skada i en ung människas liv, men vi har ännu inte hittat något bättre system för utbildning av unga. En dålig lärare är åtminstone i de flesta fall förmodligen bättre än ingen lärare alls för ett barns utveckling, men jag tror inte man på samma sätt kan säga att en dålig bok är bättre än ingen bok alls när det handlar om barnets moraliska utveckling. Bättre ingen litteratur än dålig och fördomsfull litteratur. Grundskolesystemet i någon form är nödvändigt för våra barns utveckling men litteraturen är inte på samma sätt oumbärlig för deras moraliska utveckling. Självklart kan jag inte bara påstå det eftersom det är just den frågan som är uppe till diskussion, men jag har inga erfarenheter av att någon skulle ha klarat sig bra i livet utan skola medan jag har erfarenhet av att barn har vuxit upp till fina och hänsynsfulla människor utan att vad jag vet ha läst skönlitteratur i någon större utsträckning. De risker som finns med grundskolesystemet finns det dessutom institutionella och politiskt styrda metoder för att hantera. När det gäller litteraturen finns det inte det (åtminstone inte utanför skolvärlden).

Och så till moralfilosofin och riskernas magnitud. Visst ska man vara medveten om att det finns risker med hur moralfilosofiska texter är skrivna. Även sakprosa kan tjusa och förföra och vad som kan vara problemet med den filosofiska sakprosan, t ex i normativa texter, är att den ofta är tilltalande när den är enkel att förstå. För lekmannen är det därför mycket lättare att ta till sig de enkla budskapen än de mer komplicerade. Det kanske inte finns någon större skillnad mellan detta fenomen och det faktum att man också som ovan skönlitterär läsare tar ett starkare intryck av det osofistikerade och förenklade. Det är kanske inte heller någon större skillnad vad gäller problemet med det – förenklingar är sällan adekvata, varken i livet eller i moralfilosofin. Jag menar visserligen att motsatsen till förenklingarna, dvs. djupsinnet, kan vara lika inadekvat när man närmar sig livet och filosofin och återigen att sanningen eller det rimliga finns i ett skikt som man varken når med yttänkande eller djupsinne, men jag tror inte riskerna med förenklingens motsats är lika stora, varken i filosofin eller i litteraturen. Den som fastnar i komplikationernas träsk har visserligen inte hittat rätt men heller inte fel – hon har inte kommit någonstans alls.

Riskerna är alltså generellt större med förenklingarna och, skulle jag säga, riskerna med förenklingar är större inom litteraturen än i moralfilosofin. Detta är kanske ett önsketänkande,

men så länge vi talar om den akademiska moralfilosofin tror jag inte att spannet mellan moralfilosofi av låg och hög kvalitet är lika stort som i litteraturen. Ett annat sätt att uttrycka det: jag tror inte att moralfilosofin när den är dålig är lika dålig i filosofiskt avseende som dålig litteratur är i litterärt avseende. Den enkla (!) förklaringen är att moralfilosofiska lektörer har större krav än skönlitterära, inte minst krav på att texterna inte får innehålla rena fördomar. Moralfilosofin måste passera det etiska nålsögat innan publiceringen. Vill vi använda litteraturen för etiska syften är vi däremot hänvisade till att placera nålsögat i en redan befintlig flod av texter. Om man inte förutsätter att det moralfilosofiska granskningssystemet åtminstone är effektivare på att upptäcka etiskt relevanta brister än det litterära granskningssystemet (som jag utgår från är mer heterogent) så är det något som är mycket fel. Det är det kanske, men sannolikt inte. Riskerna med litteraturen är alltså större.

Det finns ett annat problem som inte så mycket handlar risker i form av negativa etiska konsekvenser av användandet av litteraturen i utbildningssyfte utan snarare en risk att det helt enkelt inte fungerar. K. K. Ruthven har sagt:

> Despite their familiarity with the classics, professors of literature do not appear to lead better lives than other people, and frequently display unbecoming virulence on the subject of another's shortcomings (1979, s. 184).

Richard Posner (som jag hittade det här citatet hos) generaliserar argumentet ytterligare när han hävdar att "Cultured people are not on the whole morally superior to philistines" (1997, s. 5). Jag håller det inte för osannolikt att man också kan diskutera om moralfilosofer på något sätt skulle vara bättre människor än andra (om man mäter den moraliska halten hos en person i den giftighet hon behandlar andras misstag, så tror jag definitivt inte det), men det är i sammanhanget inte väsentligt, eftersom det argument vi diskuterar nu är om skönlitteraturen har de positiva moraliska effekter som förespråkarna hävdar, dvs. under förutsättning att vi talar om en utvald högkvalitativ del av litteraturen som är rensad från fördomsfullhet och annan inskränkthet.

I sin replik till Posner kallar Nussbaum det här argumentet för "the *bad-litterati* argument" och menar att det enkelt kan bemötas, bland annat genom påpekandet att för att den etiskt goda litteraturen ska ha de goda effekter som Nussbaum och andra hävdar att den har kan man inte läsa den av ren pliktkänsla. Effekten uppkommer bara "if one reads with immersion, not just as painful duty. Professors of literature are often jaded and detached; they don't read with the freshness and responsiveness of ordinary readers" (1998, s. 353). Kanske det ligger en sanning i detta – ska man undersöka effekterna av skönlitterär läsning kan man kanske inte gå till den som saknar en inre motivation för sin läsning eller till den som läst sig less på allt vad litteratur heter (och därför ska man kanske inte heller döma effekten av moralfilosofiska texter på yrkesfilosofer). Men om detta stämmer riskerar det att också att drabba Nussbaums egna förslag, t ex när hon rekommenderar litterära texter som ett motmedel mot fördomar, texter som ...

… address, and undermine, the very specific groups with which we interact. This was my argument, in both *Poetic Justice* and *Cultivating Humanity*, for including works dealing with race in the curricula of universities and law schools (1998, s. 8).

Om den positiva effekten tenderar att inte uppstå när man läser av plikt finns risken att den uteblir om man betar av den bara för att den finns på litteraturlistan. Detta tror jag att alla som läst skönlitteratur som en del av sin utbildning har erfarenhet av. Jag minns själv min folkhögskoleutbildning som en fantastisk bildningsresa och jag var allt annat än less på den skönlitteratur som vi läste ett visst antal sidor av varje vecka och sedan diskuterade, t ex Hemingways *Den gamle och havet* och Pär Lagerkvists *Gäst hos verkligheten*. Men att läsa de böckerna på det sättet var långt ifrån optimalt. Lagerkvist hade jag läst innan så jag visste hur bra han var, men jag blev förvånad över vilket smycke som Hemingways lilla kortroman eller långnovell var när jag läste om den senare. För mig förstördes inte läsupplevelsen av böckerna, men den försämrades – och det finns hur många exempel som helst på att skol- och gymnasieläsningen faktiskt har fördärvat romanerna.

Nu talar visserligen Nussbaum om universitetet och man kan förmoda att motivationen att läsa vad som finns på kurslistan normalt är större när man tillåts renodla sina ämnesval: vet man att man vill bli jurist får man äntligen läsa bara juridik. Man slipper så att säga en massa annat på köpet. Å andra sidan tror jag att just det kan skapa problem om man vill rekommendera skönlitteratur t ex på juristutbildningen: risken finns att den instrumentellt lagde studenten inte ser poängen med att läsa skönlitteratur på en juristutbildning och därför inte läser den på det sätt som Nussbaum menar man måste göra. Risken finns alltså att det just blir något som man uppfattar ingår i köpet. Men det är bara en gissning.

En annan möjlig replik till Posner kan vara att det trots allt verkar finnas ett samband mellan utbildningsnivå och moralisk mognad, exempelvis tolerans mot främlingar: ”De som är mest positiva till etnisk mångfald är kvinnor, yngre personer, högutbildade och storstadsbor”, menade Henrik Höjer i en artikel i *Forskning och Framsteg* härförleden. Nu vet inte jag om Posner skulle mena att man blir kultiverad av utbildning, men det verkar ändå ganska rimligt, liksom att han med kälkborgare menar en person som är begränsad både av sin rent geografiska utsiktspunkt och sin bildningsnivå. Om det stämmer finns alltså det som talar för ett samband mellan brist på kultur och fördomsfullhet trots allt.

Men alldeles oberoende av detta bör man vara medveten om att det finns risker på båda hållen och att det är lätt att hamna i en fördomsfullhet gentemot de grupper man betraktar som fördomsfulla. När stadsbor och universitetsutbildade betraktar folk från landet och lågutbildade som rasistiskt lagda så är även det en fördomsfullhet. Det finns åtminstone två slags fördomsfullhet – dels en fördomsfullhet som består i att man tillskriver grupper egenskaper som man saknar skäl för att tillskriva dem, dels en som består i att man tillskriver individer i en statistisk grupp egenskaper när man bara har skäl för att tillskriva dem till gruppen. Om det nu stämmer att det finns en statistisk koppling mellan utbildningsnivå och

fördomsfullhet så är det likafullt fördomsfullt att döma individen från statistiken.[97] Vi tillhör var och en mängd statistiska grupper och alldeles säkert också statistiska grupper som är överrepresenterade i starkt negativa avseenden, men vi vill inte bära ansvaret för alla de negativa egenskaper som man låt vara med goda skäl kan tillskriva dessa grupper. Jag konstaterar att jag tillhör åtminstone två men förmodligen tre av de statiska grupper som tydligen inte är de som är mest positiva till etnisk mångfald – jag är man och jag är medelålders och många skulle säkert inte tycka att vi som bor i Lund är storstadsbor. Har jag fördomar? Alldeles säkert, men däremot inte automatiskt i kraft av att jag tillhör dessa grupper.[98]

Dessutom – även om vi vet att det finns ett statistiskt samband mellan utbildningsnivå och fördomsfullhet så följer inte av det ensamt att vi vet något om hur kausalkedjorna löper. Leder utbildning till tolerans eller finns det kanske något tredje som förklarar både utbildnings- och toleransnivån? Gordon Hodson och Michael A. Busseri publicerade nyligen en artikel i *Psychological Science* där de ansåg sig ha funnit ett samband mellan låg intelligens och fördomsfullhet:

> ... we found that lower general intelligence (g) in childhood predicts greater racism in adulthood, and this effect was largely mediated via conservative ideology. A secondary analysis of a U.S. data set conformed a predictive effect of poor abstract reasoning-skills on

[97] Komplexiteten i förhållandet mellan statistik och individ slutar inte där. Man bör inte bara akta sig för att döma individen av den statistiska gruppen, men också för att döma individen av hennes individuella särdrag. När man dömer personen bör man inte blanda ihop henne med hennes statistiska grupp men man får heller inte bortse från personens egen statistik när vi dömer henne som person. Det är vår riktning och vårt genomsnitt som gör oss till dem vi är och inte varje enskilt drag. Man kan hitta anomalier och motsägelser hos de flesta av oss och man borde inte bli förvånad över det. Men ibland är det ändå svårt att inte bli det. Hume var en av de mest välutbildade på sin tid och inskränkthet är väl inte i första hand vad man förknippar hans världsbild och människosyn med. Ändå har han skrivit sådana här saker: ”I am apt to suspect that negroes, and in general all the other species of men (for there are four or five different kinds) to be naturally inferior to the whites ... there are NEGROE slaves dispersed all over EUROPE, of which none ever discovered any symptom of ingenuity; tho’ low people, without education, will start up amongst us, and distinguish themselves in every profession. In JAMAICA, indeed, they talk of one negroe as a man of parts and learning; but ’tis likely he is admired for very slender accomplishments, like a parrot, who speaks a few words plainly” (1753 års utgåva av ”Of National Characters”). Och Hume är långt ifrån ensam. Thomas Jefferson räknas som huvudförfattaren till USA:s självständighetsdeklaration som börjar: ”Vi ser dessa sanningar som självklara: att alla människor är skapade jämlika; att de av sin skapare har tilldelats vissa oförytterliga rättigheter och att rätten till liv, frihet och strävan efter lycka finns bland dessa”. Detta satt han och skrev han på sin älskade lantegendom Monticello samtidigt som han levde gott på sina 200 slavar. Han var i princip emot slaveriet, men ansåg liksom Hume att svarta människor var biologiskt underlägsna vita. Om det finns förmildrande omständigheter i Humes och Jeffersons fall vill jag inte gå in på. Poängen här är bara att när man dömer bör man akta sig både för att döma den enskilde individen av hennes grupptillhörighet och av hennes enskilda drag – att tänka statistiskt är alltså orättvist i det förra fallet men rättvis i det senare.

[98] En svårare fråga är tycker jag om jag som ”representant” för en statistisk grupp som kan tillskrivas en negativ egenskap har en tyngre bevisbörda än andra att som individ frita mig för ansvaret för de negativa egenskaperna? Jag kan tänka mig att det beror helt på de övriga förhållandena, t ex på hur starkt det statistiska sambandet är mellan gruppmedlemskap och egenskapen i fråga men också överhuvudtaget på situationen: om jag möter en ensam kvinna på ett mörkt ställe sent en natt så tycker jag att det är fullt rimligt att kräva av mig att jag ska försöka se så ofarlig ut som möjligt. Här inser jag att det är befogat med en viss misstänksamhet från kvinnans sida och därför blir det också befogat att kräva att jag ska ta med den i beräkning. Detta betyder inte att människors fördomsfullhet mot mig generellt lägger ett ansvar på mina axlar att visa att fördomarna saknar grund.

antihomosexual prejudice, a relation partly mediated by both authoritarianism and low levels of intergroup contact. All analyses controlled for education and socioeconomic status. Our results suggest that cognitive abilities play a critical, albeit underappreciated, role in prejudice (2012, s. 187).

Att man tagit hänsyn till effekten av utbildningsnivå och socioekonomisk status gör inte slutsatsen mindre sannolik att det samband man på annat håll har sett mellan låg utbildning och stor fördomsfullhet har ett gemensamt ursprung i kognitiva brister.

Inget är enkelt och en sak som diskuteras är om det kanske inte också finns kausala samband mellan IQ och utbildning. Men det effektivaste botemedlet mot rasism och etnisk fördomsfullhet är inte utbildning eller skönlitterär läsning enligt Gordon Hudson utan social kontakt med dem som man har fördomar mot: ”... the contact hypothesis retains its prominence among prejudice-reduction strategies: Intergroup contact and friendships work well (and often best) among intolerant and cognitively rigid persons – by reducing threat and anxiety and increasing empathy, trust, and outgroup closeness” (2011, s. 154).

(c) En tredje respons beskriver Carroll som ”the cultivation approch”. Om ”the aquaintance approach” strävar efter att tillbakavisa kritiken mot litteraturens användbarhet genom att hänvisa till att den bygger på ett för snävt kunskapsbegrepp så fokuserar ”the cultivation approch” i stället på kritikerns syn på vad det betyder att *lära* sig något om moralen. Utbildning är inte bara att lära sig sanna eller användbara propositioner om det moraliska livet utan också ...

... the honing of ethically relevant skills and powers (such as the capacity for finer perceptual discrimination, the imagination, the emotions, and the overall ability to conduct moral reflection) as well as the exercise and refinement of moral understanding (that is, the improvement and sometimes the expansion of our understanding of the moral precepts and concepts we already possess) (2000, s. 366).

Utan att alltför mycket upprepa vad jag redan sagt vill jag gärna själv tro att detta stämmer och att den som läser skönlitteratur tenderar att antingen vara eller bli mer moraliskt reflekterande än den som inte gör det. Jag gissar att den som intresserar sig för kvalitetslitteratur och läser recensioner och aktivt försöker utvidga och förnya sina litterära värdegrupper överlag är mera välreflekterade vad gäller moralfrågor än genomsnittet. Moralfrågor och existentiella frågeställningar är trots allt centrala i litteraturen. Men då är det viktigt att förstå att frågetecknen och kvalifikationerna också finns med i bakgrunden som handlar om att det är svårt att alltid veta vad som är orsaken och vad som är verkan i dessa sammanhang: blir människor (mer) kloka och välreflekterade av att läsa skönlitteratur eller är det snarare så att skönlitteraturen talar mer till de människor som är kloka? Var det tur att Martha Nussbaum fick romanerna som sina bästa vänner (1990, s. 11) eller var det bara logiskt och ett resultat av att hon redan från början var ett tänkande barn med stor inlevelseförmåga? Och om romanerna verkligen var moraliskt fostrande och hade en förhöjande effekt för hennes sensitivitet och inlevelseförmåga, var det inte i så fall ett resultat

av att hon valde rätt slags litteratur? Och vad var det som fick henne att göra det, var det ren tur eller hade det sin förklaring i att hon var den hon var?

Carroll är väl medveten om att inte all litteratur verkar kultiverande på oss. Han skriver: ”Most of our preceding examples have been ones in which art and literature enhance our moral powers. But, of course, there are also many cases in which art ill serves morality” (2000, s. 369). Och om detta stämmer aktualiseras återigen slutsatsen att vi blir beroende av en kritiker eller vägledare som kan visa oss på det rätta moralpedagogiska spåret. Jag menar inte att detta behöver vara ett olösligt problem men sammantaget med de problem som vi redan tagit upp tror jag att man på sin höjd kan ha vissa försiktiga förhoppningar om att litteraturen fungerar som en väg för den som vill bli en bättre människa. En liknande försiktig slutsats tycks även Carroll dra när han skriver:

> Thus, the cultivation approach appears to be a feasible avenue of research for ethical criticism, though admittedly one whose chief concepts – moral perception, reflection, understanding, imagination, and judgment (as engaged by artwork) – require further elaboration (2000, s. 369).

Jag skulle säga att det inte bara är så att man behöver klargöra vad man menar med dessa begrepp, man behöver också ytterligare underbygga slutsatsen om att litteraturen verkligen har de effekter som vi gärna vill tro att den har på det som begreppen står för.

**Kant och skönheten**

Innan jag lämnar den förment kausala betydelsen av estetiken för moralen vill jag bara kort kommentera en tanke som bland annat Kant framför när han menar att skönheten som sådan har en förädlande effekt på människan. I hans *Kritik av Omdömeskraften* hävdar Kant lite förenklat att skönhetsupplevelser, vare sig de uppstår när man betraktar konsten eller naturen, ”promotes the mind’s receptivity to moral feelings” (KU5: 197, 37–8). Jag har varit tveksam till att tillskriva litteraturen eller ”den efterbildande diktningen”, som Platon säger, en liknande roll eftersom den kan förmedla vrångbilder av verkligheten. Men alla skönhetsupplevelser behöver ju inte vara förenade med den typen av problem, inte ens skönhetsupplevelser i samband med den efterbildande konsten. Alla konstupplevelser förmedlar inte trosföreställningar och alla trosföreställningar som förmedlas av konstupplevelser behöver inte vara fel, och alla felaktiga trosföreställningar behöver inte vara skadliga för vår moraliska världsbild. Så frågan är om det finns något kausalt samband mellan den estetiska upplevelsen som sådan och benägenheten att känna moraliska känslor.

Om man som jag (och andra) vill hävda att det finns ett estetiskt element i den normativa moralen och inte minst i dygdetiken är det lätt att tänka sig att det finns ett sådant samband. Om att tillskriva en människa dygder och laster lite förenklat är att tillskriva henne estetiska egenskaper och se henne som ett estetiskt objekt, borde det väl vara naturligt för människor som rent allmänt sett är estetiskt lagda att tänka på andra människor i dygdetiska termer? Nu

är det inte specifikt dygdetiken som Kant tänker på när han talar om moraliska känslor, men om man hänger sig åt att njuta av skönheten i konsten och naturen borde man väl också ha lättare att njuta av skönheten i en människas själ och karaktärsdrag? Är inte skönheten trots allt den samma oberoende av i vilka objekt som den uppträder? Och om den rätt inte är den samma, måste det väl finnas en hel del gemensamt mellan de skönhetsupplevelser man får från konsten och naturen och de man får från att betrakta en människas själ – om vi nu betraktar dem alla som skönhetsupplevelser måste det väl finnas något gemensamt för dem?

Innan jag börjar gissa tror jag att man måste dela upp den här frågeställningen i olika delar. Om frågan gäller huruvida det finns ett samband mellan vanan eller benägenheten att göra estetiska bedömningar av andra objekt i världen än människors personligheter och vanan att göra just dygdetiska bedömningar, kan det mycket väl finnas ett samband. Men det är inte nödvändigtvis ett samband som är eftersträvansvärt, eftersom det inte i sig har ett moraliskt värde att göra dygdetiska bedömningar. Sådana bedömningar kan precis lika gärna vara moraliskt motbjudande som moraliskt eftersträvansvärda. Om man går till skräckexemplen i historien på omoraliska regimer tycker jag att man till och med kan se ett ganska starkt samband mellan en estetisk medvetenhet, eller i alla fall ett estetiskt intresse, och förtryck. Nazismen byggde i stor utsträckning på en estetik och Hitler var utpräglat estetiskt intresserad, vilket bland väldigt mycket annat yttrade sig i planerna på att förvandla Berlin till den framtida världshuvudstaden Germania uppbyggd kring två axlar, en i nord-sydlig riktning och en i öst-västlig, som korsade varandra på mitten. På en av dessa axlar skulle en paradgata dras genom en 117 meter hög triumfbåge och sluta i en fabulöst stor kupolhall kallad ”Volkshalle”. Kupolhallen låg förstås vid ”Adolf Hitler Platz” och skulle med sina 320 meter (kupolen i Peterskyrkan i Rom är 45 meter!) bli den största i världen och rymma 180 000 människor. Hitler och hans arkitekt Albert Speer var båda förhäxade och hänförda av planerna på Germania, som enligt Gitta Sereny tog fart på allvar efter Paris fall i juni 1940 när Speer följde ”med Hitler på hans tre timmar långa gryningsrundtur i det besegrade Frankrikes huvudstad”. Hitler var euforisk och senare samma kväll vid ett enkelt köksbord på fälthögkvarteret låter det så här: ”’Var inte Paris vackert?’ sa Hitler förundrat. ’Men Berlin måste överglänsa Paris [i skönhet]. När vi är klara kommer Paris för all framtid stå i Berlins skugga.’” (2001, s. 238).

Hitlers estetiska ambitioner stannade alltså ingalunda vid Germania och kupolhallen (som enligt vissa bedömare skulle ha rasat av sin egen tyngd). I sin *Dagbok från Spandau* skriver Albert Speer:

> Regimens skönhetsbehov hade naturligtvis samband med Hitlers rent personliga smak, med hans hat mot den moderna världen. Men i bakgrunden fanns också en oegennyttig social impuls som ville väga upp den tekniska världens oundvikliga fulhet med skönhet, med invanda estetiska former. Detta låg bakom förbudet mot korrugerad plåt på bondgårdarna, utstyrseln kring motorvägarna i korsvirkesstil, björkskogarna och de konstgjorda sjöarna vid hyreskasernerna. Som ledare för organisationen ”Arbetets skönhet” var jag ansvarig för en del

av detta program och jag tänker inte hålla inne med att allt jag företog mig i denna kapacitet än i dag fyller mig med odelad tillfredsställelse (1976, s. 336–337).

Att ta Hitler som exempel på en estetiskt fascinerad men samtidigt omoralisk människa är inte speciellt fantasifullt, och inte heller så tungt vägande om det kan betraktas som ett särfall och ett undantag. Men jag tror inte att det ska betraktas så – det verkar väl snarare mer regel än undantag att diktatorer och tyranner är svaga för och hemfallna åt prål och grannlåt och att uttrycken för deras maktmissbruk tar sig just estetiska former, även om det är en perverterad estetik. Det gällde Idi Amin (som bland annat gillade tjusiga titlar, som t ex ”Kung av Skottland” och ”Härskare över alla djur på jorden och fiskar i havet”), Ceauşescu (15 palats, ett 1100 rum stort residens i Bukarest, en enorm lyxbilssamling), Saddam Hussein (som bokstavligen gillade att förgylla sin omgivning, t ex den personliga livvaktens Kalashnikov), Kim-Jong-il (17 palats och hundratals lyxbilar), Khaddafi (med sina fantasiuniformer och guldglänsande mantlar och som bara några veckor innan upproret i Libyen försökte bli vald till Kungarnas kung av Afrikanska unionen), Ferdinand Marcos, och så vidare.

Men poängen är följande: det faktum att estetiken spelar en stor roll för en människa, vare sig det yttrar sig i ett intresse för olika konstformer eller för skönheten i naturen (Hitler älskade utsikten från sitt Berghof och av citatet från Speer framgår det tydligt att Hitlers estetiska ambitioner för Tyskland också gällde det natursköna) kan mycket väl också betyda att man dömer människor och deras själar estetiskt och i enlighet med ett slags dygdetik, men det betyder förstår inte att man gör moraliskt *rimliga* bedömningar av människorna. Om ens estetiska bedömningar är orimliga talar mycket för att ens moraliska bedömningar blir minst lika orimliga. Hur skulle en befängd envåldshärskare i Afrika som tjusas av titeln ”Kung av Skottland” kunna göra annat än befängda bedömningar av andra människor, alldeles oberoende av om bedömningarna är estetiska eller ej? Hur skulle Hitler med sin megalomaniska estetik kunna göra finstämda bedömningar av människor? Var inte hans antisemitism just ett utslags av en i grunden dygdetisk bedömning: judarna var ”undermänniskor” framför allt för att de var opålitliga, giriga och konspiratorisk lagda, enligt honom. Indelningen i över- och undermänniskor var dessutom från början en inspiration från Aristoteles, kanske inte från Hitlers sida men väl från Nietzsches. Hitlers våldsamma antisemitism verkar alltså ha klart dygdetiska källor.

Men kan man då inte tänka sig att det finns ett starkare samband mellan just orimliga estetiska bedömningar av konst och litteratur och orimliga dygdetiska bedömningar än mellan rimliga sådana? Det är kanske inte så konstigt att den som har en svulstig estetik också har en svulstig människosyn? Nu är det förstås inte uppenbart vad som är rimligt och orimligt vad det gäller estetiska attityder till konst och natur, men man kanske kan formulera frågan på följande sätt: Är det inte mer sannolikt att de människor som har likartade attityder i förhållande till skönheten i konst och natur också gör likartade bedömningar av andra människor, eller att det åtminstone finns ett visst samband även om det inte nödvändigtvis är

starkt?

Svårigheten i att besvara den frågan är att estetiken sällan handlar bara om skönhet, i alla fall inte direkt, utan att estetiken också bär på en symbolik. Det är inte förvånande om man numera kan hitta ett samband mellan nazismens estetik och högerradikala idéer, eftersom vi lärt oss förknippa dem med varandra. Det är svårt att tycka om kombinationen av en svart slips och mellanbrun skjorta på grund av associationen med nazisternas uniformer och på samma sätt har jag hört att få i dagens Spanien har på sig mörkblå skjorta, om de inte vill förknippas med falangistpartiet. Färger står numera för politiska riktningar. Det är vanligare bland vänsterpartister än bland moderater att man klär sig i rött och på motsatt sätt vanligare att moderater klär sig i blått. Delvis tror jag att det beror på att man rent estetiskt har de respektive preferenserna, men också på symboliken – symboliken påverkar de estetiska preferenserna men har också en funktion som just symbolik.

En annan svårighet tror jag är att det möjligen kan finnas ett samband mellan karaktären på den estetik man dras till och karaktären hos en själv. Våldsamma personer dras möjligen till våldsam musik och känsliga och försiktiga personer dras kanske till musik med liknande karaktär. Jag vet inte om det är så, men det skulle inte förvåna mig. Jag tror inte att hårdrockare är våldsammare än andra – statistik från svenska hårdrocksfestivaler pekar snarare på motsatsen – men jag tror att det finns en förklaring till att militärer dras till hårdrocken och att förklaringen förmodligen är att människor som gärna vill se sig som kraftfulla dras till kraftfull musik. Men poängen är att jag tror att sambandet är svagare mellan din estetik och karaktär å ena sidan och din dygdetik å den andra. Av det faktum att du själv är våldsam och gillar våldsam musik följer inte att det är den karaktären du helst vill se hos andra. För en militär finns det förstås på ett sätt ett samband över hela linjen eftersom om man ogillar svaghet hos sig själv så gör man det förmodligen också hos andra, men jag tror inte att detta gäller generellt. Den som är kraftfull, dynamisk och dominant gillar inte nödvändigtvis andra som är det – snarare tvärtom. Och den som är vek och blyg och tystlåten hyser inte nödvändigtvis en beundran för andra som också är det. Ibland ser man gärna att ens omgivning har samma sätt att hantera livet och världen som man själv har men ibland vill man helst slippa se det. Jag är själv en mycket otålig person som har svårt att sitta still på seminarier och sammanträden, men jag blir om möjligt ännu mer nervös och rastlös om jag hamnar jämte en person som är likadan som jag.

Trots detta kan jag inte låta bli att tro att det finns samband här – både mellan min uppfattning om vad som i konsten och naturen är vackert, hur jag är som person och hur jag bedömer andra personer. Om jag skulle vara tvungen att välja mellan att anförtro mina barn till två människor och där det enda jag visste om dem var att den ena hade samma älsklingsförfattare som jag och var lika förtrollad av det natursköna hos blommor och fjärilar, som jag och blev hänförd av samma musikstycken som jag medan den andre såg skönheten på helt andra håll, så skulle jag utan minsta tvekan välja den som såg skönheten där också jag ser

skönheten – dels för att jag tror att personen med större sannolikhet har likartade moraliska ambitioner med sig själv som jag har men också att hon skulle fostra mina barn på ett likartat sätt som jag. Men vad som är orsak och vad som är verkan i ett sådant förmodat samband är svårare att veta. Och även om det skulle finnas ett instrumentellt samband mellan skönhetsupplevelser och moralisk känslighet är det svårt att veta hur man kan utnyttja detta för moralpedagogiska syften. De svårigheterna eller liknande har vi redan diskuterat.

**Taxonomi över möjliga intrinsikala samband mellan konsten och moralen**

Diskussionen om konstens förädlande effekt eller pedagogiska värde handlar om ett eventuellt instrumentellt värde hos konsten (och litteraturen). Vad jag vill diskutera nu är om det finns ett intrinsikalt samband, det vill säga om det finns ett direkt samband mellan de moraliska kvaliteterna hos ett konstverk och dess estetiska kvaliteter – är det faktum att ett verk uppvisar en moralisk kvalitet också att betrakta som en estetisk kvalitet? När Nussbaum och andra menar att det har en positiv moralisk påverkan på läsaren att fördjupa sig i vissa noggrant utvalda romaner så förutsätter inte det att hon betraktar den effekten som en i sig estetisk effekt, inte ens i de fall där effekten förorsakas av estetiska element i romanen. Även om vi utgår från dygdetiken och även om vi utgår från att dygderna i grunden är estetiska kvaliteter i en människas personlighet följer inte nödvändigtvis att den eventuella effekt som det har på läsaren att känna fascination eller avståndstagande inför en fiktiv personlighet i sig är att betrakta som en estetisk kvalitet hos verket. Det är förstås fullt möjligt att betrakta det moralpedagogiska värdet hos ett konstverk också som en estetisk merit, men när till exempel Nussbaum driver tesen om litteraturens moraliska värde så är jag inte säker på att hon också ser det som ett estetiskt värde.

I en mening finns det ett samband mellan ett konstverks moraliska kvaliteter och dess estetiska om dygderna själva är att betrakta som estetiska objekt. Men att ett litterärt verk innehåller en beskrivning av ett estetiskt objekt behöver inte i sig vara en estetisk kvalitet hos det litterära verket, inte ens när det estetiska objektet är beskrivet på ett estetiskt sätt. Det finns inget som säger att det nödvändigtvis är en litterär fördel att beskriva en god människa på ett vackert sätt lika lite som att det nödvändigtvis skulle vara en litterär nackdel att beskriva en moraliskt motbjudande människa på ett motbjudande sätt. Allt hänger på sammanhanget och vår konstsyn. Jag har hävdat att skönhetsbegreppet är grundläggande för estetikbegreppet och menar att estetikbegreppet i sin tur är grundläggande för konstbegreppet. Men av det följer inte att ett avbildat vackert objekt måste ha ett estetiskt värde, inte ens om det är avbildat på ett vackert sätt. Jag betraktar ärkebiskop Desmond Tutu som en moraliskt reslig och vacker människosjäl och det som han gjorde som ordförande Sanningskommissionen som något med stark lyskraft, men därav följer inte att en videoinstallation av ett av förhören automatiskt får estetiska kvaliteter, inte ens om filmen har spelats in på ett snyggt sätt. Att visa något som är vackert och som skildras på ett vackert sätt

måste inte nödvändigtvis ha estetiska kvaliteter som konstobjekt, lika lite som det faktum att man beskriver en vacker mänsklig själ på ett vackert sätt nödvändigtvis har litterära kvaliteter. Det är sammanhanget som avgör om det vackra också är konstnärligt värdefullt. Om jag kommer som en i raden av beundrare av Tutu och placerar min installation på en plats där andra konstnärer redan visat lika välgjorda filmer av Tutu i aktion i Sanningskommissionen så har inte det faktum att min installation består av en vacker skildring av en vacker själs vackra handlingar nödvändigtvis ett estetiskt värde. Jag kommer här att argumentera för att det är sammanhanget som avgör om ett verks moraliska kvaliteter eller värden också är estetiskt relevanta. Ibland är de det, men ibland är de inte det.

Traditionellt har man talat om två övergripande förhållningssätt om sambandet mellan det moraliska och det estetiska. Å ena sidan *moralismen* som menar att det finns ett direkt samband och å andra sidan *autonomismen* som förnekar ett sådant samband. Låt oss diskutera dem i tur och ordning:

Moralismen kan ta sig olika uttryck och vara olika stark. Starkast kanske förhållningssättet formuleras av Leo Tolstoj som i boken *What is Art?* vänder sig mot den samtida dekadenta konsten och i stället hävdar att konstens främsta uppgift är att förädla människan och göra henne till en bättre samhällsmedborgare:

> The task for art to accomplish is to make that feeling of brotherhood and love of one's neighbour, now attained only by the best members of the society, the customary feeling and the instinct of all men. By evoking, under imaginary conditions, the feeling of brotherhood and love, religious art will train men to experience those same feelings under similar circumstances in actual life; it will lay in the souls of men the rails along which the actions of those whom art thus educates will naturally pass. And universal art, by uniting the most different people in one common feeling, by destroying separation, will educate people to union, will show them, not by reason but by life itself, the joy of universal union reaching beyond the bounds set by life. The destiny of art in our time is to transmit from the realm of reason to the realm of feeling the truth that wellbeing for men consists in being united together, and to set up, in place of the existing reign of force, that kingdom of God, i.e. of love, which we all recognise to be the highest of human life (1904, s. 211–212).

Observera att Tolstoj här talar om en *instrumentell* funktion för konsten, nämligen att uppväcka känslan av gemenskap och människokärlek, som han menar är grundläggande för det kristna budskapet. Detta är på ett ungefär vad vi har diskuterat i tidigare sektioner och är väl på ett ungefär vad förespråkarna av litteraturens moraliska värde också har sett som en av litteraturens funktioner. Men Tolstojs budskap är mera extremt i åtminstone två bemärkelser. För det första menar han att denna funktion hos konsten är *essentiell* i bemärkelsen att det är så här vi ska uppfatta vad konst *är*. Att konsten har en förmåga att förädla oss är vad som gör det till konst eller är i alla fall vad Tolstoj menar att vi bör uppfatta som konstens själva natur – konstens funktion *som konst* är att förädla och därför har det faktum att konst förädlar ett estetiskt värde. Stor konst är den konst som uppnår det mål som konsten har som konst. Det är alltså inte bara litteraturälskare och moralfilosofer som kan använda sig av den här funktionen

hos litteraturen, utan det är också litteraturkritikerns uppgift att bedöma litteraturen utifrån om den fyller den. För det andra menar Tolstoj att detta bör uppfattas som konstens *hela* natur och det enda som man behöver bekymra sig om när man gör estetiska bedömningar av konst: ”Art is not a pleasure, a solace, or an amusement, art is a great matter. Art is an organ of human life transmitting man a reasonable perception into feeling (1904, s. 210). Detta är radikalt, eftersom Tolstoj här inte bara tar avstånd från ett synsätt som han själv tidigare omfattat, nämligen att konsten inte har något syfte och finns till för sin egen och skönhetens skull,[99] utan han tycks verkligen mena att konsten *inte alls* finns till för skönhetens skull. Det är enligt Tolstoj inte så att skönheten är ett av flera värden hos konsten där dess förädlande förmåga är ett annat. Det är inte heller så att skönheten har ett värde som är mindre än det moraliska värdet, eller ens att skönheten som värde är villkorat av det moraliska värdet. Och inte heller är det så att det moraliska värdet som det enda konstnärliga värdet trots allt kan ses som ett skönhetsvärde, åtminstone inte så som skönheten traditionellt blivit definierad, nämligen som det som behagar och som inte har några andra fördelar än att det just behagar. Skönheten så uppfattad är för Tolstoj en fråga om smak eftersom olika människor behagas av olika saker. Det värde Tolstoj ser i konsten är inte en fråga om personlig smak utan tvärtom just det värde som ligger i att vi med hjälp av konsten kan övervinna våra personliga och partiska preferenser och förenas i en gemensam känsla av humanitet.

Vad jag kan se finns det inget i Tolstojs budskap som tyder på att processen som leder till detta tillstånd skulle vara speciellt behaglig. Konstnärens uppgift är att med hjälp av de konstnärliga medel som står till hennes förfogande – dvs. ord, ljud, linjer, färger och alla de tekniker som frambringar och förenar dem – medvetet överföra (eller överräcka ”hand on”) de känslor som hon själv erfarit och genomlevt på andra människor, så att de smittas (”are infected”) av dessa känslor. Tolstoj säger rent ut:

> … it is not the expression of a man’s emotions by external signs; it is not the production of pleasing objects; and, above all, it is not pleasure; but it is a means of union among men, joining them together in the same feelings, and indispensible for the life and progress towards well-being of individuals and of humanity (1904, s. 50).[100]

Det finns vad jag förstår inget som hindrar att det är en starkt negativ känsla som leder till att vi binds tillsammans som människor. En skildring av klimathotet kan vara starkt drabbande

[99] I ”Schoolboys and art” skriver han att ”not everything exists for use but that there is also beauty, and that Art is beauty” (ursprungligen 1861).

[100] Å andra sidan säger han faktiskt också att det inte spelar någon roll hur intressant, poetisk, realistiskt, eller effektfullt ett litterärt verk än är: ”it is not a work of art if it does not that evoke that feeling (quite distinct from all other feelings) of joy, and of spiritual union with another (the author) and with others (those who are also infected by it)” (1904, s. 152). Men jag har mycket svårt att se att man ska ta detta som en avgörande beskrivning av hans position. Han kan inte mena att det bara är av författarens *glädje* som vi som läsare smittas (eftersom han uttryckligen exemplifierat med känslor som inte är lustfyllda, t ex rädsla), och han kan knappast heller mena att den känsla av andlig gemenskap och medmänsklighet som enligt honom är poängen med läsandet bara ska inkludera författaren och de övriga läsarna, den måste rimligen också omfatta alla människor med liknande känslor.

och omskakande och få oss att förstå att vi går mot en katastrof om vi fortsätter att tänka ur ett individuellt och lokalt perspektiv snarare än ett kollektivt och globalt. Detta utesluter inte att uppvaknandet därefter leder till en behaglig känsla av att vara en del av mänskligheten och av att ha sluppit ut ur det egna jagets eller den egna kretsens trångsynthet och det utesluter heller inte att slutmålet för allt detta är behagligt – det är svårt att uppfatta den ”välfärd” för så väl individen som mänskligheten som Tolstoj talar om som något som inte har med glädje och välbehag att göra.

Jag gissar att det finns få seriösa debattörer och inga i den filosofiska diskussionen som driver en så pass starkt moraliserande linje som Tolstoj, nämligen att kvalitet inom konsten är det samma som dess förmåga till moralisk fostran.[101] Däremot finns det en hel del filosofer som är beredda att försvara en svagare variant av tesen, som går ut på att erkänna de moraliska kvaliteterna i konsten som ett av flera estetiska värden. Dessa moraliska kvaliteter kan handla om att verket ha en fostrande effekt men också om att verket på olika sätt manifesterar en moraliskt problematisk attityd. Berys Gaut, som vi diskuterat tidigare, är förmodligen den mest kände företrädaren för en moralism som fokuserar på de senare kvaliteterna. Han kallar själv sin variant av moralism för *eticism* och beskriver dess grundidé på följande sätt:

> ... an artwork is aesthetically flawed in so far as it possesses an ethical flaw that is aesthetical relevant, and conversely that an artwork has aesthetic merit in so far as it possesses an ethical merit that is aesthetically relevant (2007, s. 10).

Eticismen ska förstås i termer av pro tanto-skäl, vilket betyder att även om ett verk skulle ha en moraliskt värdefull kvalitet som har en estetisk relevans, följer inte att det på det hela taget är ett estetiskt värdefullt verk. Det följer bara att man inte kan bortse från det estetiska värdet av den moraliska kvaliteten – om verket på det hela taget har ett lågt estetiskt värde gäller att det hade haft ett ännu lägre om inte också den moraliska kvaliteten funnits där. Den moraliska kvaliteten är varken tillräcklig eller nödvändig för att ett verk ska kunna betraktas som bra, varken i en pro tanto-bemärkelse eller totalt sett: en moralisk kvalitet kan vara estetiskt irrelevant och ett verk kan vara bra i kraft av annat än moraliska kvaliteter. Det finns alltså enligt Gaut en mångfald estetiska värden.

Jag tycker att så som Gaut formulerar eticismen (åtminstone när han formulerar den på ett sätt så att det liknar en definition) blir den som position både för svag och för stark. Jag kan gå med på att det är logiskt att tänka sig att det finns en symmetri mellan de olika

[101] Jag har hört folk säga att allt Tolstoj egentligen uppnådde var att han svärtade ner just den position som han företrädde och gav den vanrykte. Det skulle kunna förklara varför Tolstoj är tämligen ensam i den mest radikala gruppen. Det ligger något i detta. Tolstojs slutsatser känns alltför filosofiskt inskränkta, det är inte mer med det. Men det är samtidigt svårt att inte imponeras av Tolstojs filosofiska beläsenhet i den genomgång som han gör av hur filosoferna sett på estetik- och skönhetsbegreppet från antiken fram till hans egen tid. Mängden av referenser bevisar hur grundligt han måste ha studerat ämnet. Det gör Tolstoj till mycket mer av en moralfilosof än jag själv trodde innan jag läste boken. (Jag kan inte låta bli att undra över hur det rent praktiskt var möjligt för Tolstoj att få tag på all den litteratur som han måste ha läst där han satt på sitt gods utanför den lilla byn Jasnaja Poljana.)

värdegrupperna på så sätt att om en positiv moralisk kvalitet verkligen skulle ha estetisk relevans så borde denna rimligen ha samma laddningsriktning eller valens som den moraliska – en moraliskt positiv kvalitet borde alltså estetiskt positiv och en moraliskt negativa bli estetiskt negativ. (Om den som säger detta måste anse att symmetrin gäller över alla värdegrupper behöver vi inte gå in på nu.) Men så kan man tänka utan att tro att de moraliska kvaliteterna någonsin är estetiskt relevanta eller i alla fall utan att tro att de är relevanta speciellt ofta. Eticismen måste alltså rimligen förutsätta att det åtminstone inte är ovanligt att en moralisk kvalitet hos ett verk *är* estetiskt relevant. I annat fall blir det inte en speciellt spännande position och knappast en position som det är lönt att lägga ner så mycket möda och intellektuell kraft som t ex Gaut gjort på att försvara den. Men alldeles oavsett om vi gör denna förutsättning eller ej menar jag att positionen driver en för stark tes. Det kan mycket väl finnas en rimlighet i att hävda att en moraliskt positiv kvalitet *rimligen* också är estetiskt positiv, men jag menar att det inte är rimligt att hävda att det som rimligen är fallet gäller undantagslöst och absolut, åtminstone inte i det här sammanhanget. Absolutismen är aldrig rimlig, varken som en beskrivning av hur vi uppfattar konsten eller som en rekommendation för hur vi borde uppfatta den. För om Gaut har rätt skulle vi aldrig kunna uppfatta det faktum att ett verk manifesterar en moraliskt problematisk attityd som något i sig själv estetiskt värdefullt eller intressant – om det omoraliska har ett estetiskt värde så måste det bero på något annat än att det är omoraliskt. Jag har svårt att se hur man ska kunna argumentera för en så stark tes. Men jag återkommer strax till den diskussionen.

Autonomismen å andra sidan är minst lika extrem som moralismen men åt andra hållet. Om Tolstoj är det klassiska exemplet på en moralist så brukar man anföra Oscar Wilde som det klassiska exemplet på en autonomist. Den passage hos Wilde som man brukar citera som en beskrivning av den positionen är förordet till *The Picture of Dorian Grey*, som innan det slår fast att ”All art is quite useless” bland annat säger följande:

> The artist is the creator of beautiful things … Those who find ugly meanings in beautiful things are corrupt without being charming. This is a fault. Those who find beautiful meanings in beautiful things are the cultivated. For these there are hope. They are the elect to whom beautiful things mean only beauty. There is no such things as a moral or an immoral book. Books are well written, or badly written. That is all (1969, s. 5–6).

Det här är den konstsyn som Tolstoj kritiserar – att konsten finns till för enbart skönhetens skull och saknar en samhällsfunktion. Som en filosofisk position lider autonomismen eller esteticismen av samma problem som eticismen, nämligen att den är lika lite rimlig som en beskrivning och som en rekommendation.

Jag tror inte man ska uppfatta Wildes förord som en filosofisk eller etisk position utan snarare som ett exempel på vad man kan tillåta sig att skriva som konstnär om det som står i förordet hade varit sant eller rimligt i en filosofisk mening: Om konstnären tillåter sig allt i skönhetens namn tillåter hon sig också att uttrycka den synen på konst som Wilde gör i

förordet just bara för att det har en estetisk effekt – och det har det onekligen! Konstnärens förord är också en del av verket, även när det som i Wildes fall skrevs för att försvara boken mot den kritik som riktats mot den när den publicerades för första gången 1890. Förordet menar jag är (nästan) lika estetiskt som själva boken.

Däremot finns det filosofer som har försökt försvara svagare former av autonomismen, t ex Richard A. Posner som säger sig acceptera Wildes tes (som Posner kallar för ”esteticism”) om konsten för konstens egen skull ” – if understood to mean that the moral content and consequences of a work of literature are irrelevant to its value as literature” (1997, s. 1). Jag tror som sagt inte att Wilde på allvar menar att konsten är helt fristående från moralen. Men jag skulle ändå säga att det är vad Wildes förord säger om man tolkat det bokstavligt – och inte att konsten är autonom i förhållande till moralen framför allt i litteraturkritiken. Vad Posner föreslår – åtminstone i en tolkning – är att när vi bedömer ett verk *som litteratur* bör inte vår bedömning påverkas av dess moraliska kvaliteter. Detta är fullt förenligt med att vi *kan* göra moraliska bedömningar av litteratur, dvs. vi kan kritisera litterära verk på moraliska grunder utan att därmed säga något om dess estetiska kvaliteter. Vi kan kritisera en roman for att den spär på fördomarna mot ett visst folkslag eller för att den förleder ungdomen genom att glorifiera självmord. Och observera att denna version av autonomismen mycket väl kan hävda att det är just det faktum att verken har litterära kvaliteter som gör att de kan kritiseras på moraliska grunder. Hade inte böckerna varit litterärt starka hade de kanske heller inte kunnat påverka så starkt som de gör – ur ett moraliskt perspektiv skulle det ha varit bättre om böckerna varit så taffligt skrivna att ingen brytt sig om att läsa dem.

Detta är något helt annat än att hävda att ”det inte finns något sådant som en moralisk eller omoralisk bok” och att författare och konstnärer aldrig behöver ta moraliska hänsyn i sin yrkesutövning. Den svaga varianten av autonomism hävdar inte eller måste inte hävda att moralen och estetiken är fristående från varandra i bemärkelsen att författaren så att säga har en moralisk frisedel. Vad den hävdar är att de moraliska och estetiska bedömningarna av litteraturen är fristående från varandra, i meningen att det moraliska värdet av ett verk inte påverkar det litterära. Däremot kan som sagt det motsatta förhållandet gälla, nämligen att det litterära värdet påverkar det moraliska.

Men frågan är även i detta fall om det här verkligen är vad Posner tänker på som sin position. I en passage (som jag inte är ensam om att fundera över) skriver Posner att hans idé om att man ska skilja mellan det moraliska och det estetiska inte bör uppfattas som ett avståndstagande från moralen. Så långt stämmer det med hur jag också tolkat honom, men så fortsätter han:

> The aesthetic outlook *is* a moral outlook, one that stresses the value of openness, detachment, hedonism, curiosity, tolerance, the cultivation of the self, and the preservation of a private sphere – in short the values of liberal individualism (1997, s. 2).

Om det är så Posner ska uppfattas företräder han i själva verket en variant om moralismen.

Om Tolstoj menade att konstens uppgift är att förmedla kollektivistiska värderingar så menar Posner att den i stället är att förmedla individualistiska värderingar. Skillnaden mellan Tolstoj och Posner blir alltså inte så stor. Exakt hur stor den är hänger på om Posner menar att detta är konstens enda eller främsta uppgift. Skulle konsten ha fler lika viktiga uppgifter skulle vi få betrakta hans position som en svag variant av moralismen snarare än en svag variant av autonomismen – Posners esteticism kollapsar i så fall i Gauts eticism.

Hur vi än tolkar Posner kan vi fråga oss om den svaga varianten av autonomism i den ursprungliga tolkningen av Posner är rimlig. Jag anser inte att den är det, för även om den kan beskrivas som en *svag* form av autonomism är den ändå absolutistisk eftersom den hävdar att ett verks moraliska kvaliteter *aldrig* kan påverka dess estetiska. Det är notoriskt svårt att veta hur man egentligen ska uppfatta dessa olika positioner – om de ska förstås som beskrivningar av den litteraturkritiska verkligheten eller kanske någon annan verklighet eller om de ska förstås som reformförsök av litteraturkritiken. Ingen absolut regel kan rimligen gälla som en beskrivning av litteraturkritiken, vilket om inte annat bevisas av att det tydligen går att försvara diametralt motsatta absolutismer bland filosofer med god kännedom om den litteraturkritiska praxisen. Och även om det mot förmodan skulle finnas en absolut regel som gäller för litteraturkritiker så behöver den inte vara begränsande för hur de som inte är litteraturkritiker ser på litteraturer och uppfattar moralens roll i den. Ingen absolut regel kan heller vara rimlig som reformförslag riktat till den litteraturkritiska praxisen. Vad skulle litteraturkritiker som ser estetiska kvaliteter i det etiska ha för anledning att försöka blunda för dem och vad skulle de som inte ser sådana kvaliteter i det etiska har för anledning att plötsligt börja göra det? Vilka är argumentet vid sidan av de rena programförklaringarna och vad är dessa programförklaringar om de inte på ett eller annat sätt är ett moraliserande över hur litteraturkritiken inte bör få se ut. Och vidare, om det nu handlar om programförklaringar riktade till litteraturkritiken, varför skulle filosofer och andra behöva känna sig bundna (och bakbundna) av dem?

Jag vågar påstå att absolutismen i den svaga varianten av autonomismen varken är rimlig som beskrivning eller föreskrift, vare sig den är riktad till litteraturkritiken eller till andra. Moraliska kvaliteter i ett verk spelar definitivt en roll i bedömningarna av verket och gör så enligt mitt förmenande i stor utsträckning tack vare den förankring som dygdetiken har i estetiken och som vi redan har varit inne på. Det räcker att bläddra bland recensioner och reflektera över sina egna läsupplevelser för att inse detta. Det någorlunda aktuella exempel som jag först kommer att tänka på är Åsa Linderborgs underbara porträtt av sin pappa i *Mig äger ingen* (2007), en självbiografisk berättelse av hur hon växer i upp med sin pappa härdarmästaren Leif Boris Andersson i Västerås på 70-talet, en pappa som är alkoholiserad, praktiskt omöjlig (om än på ett paradoxalt sätt – han städar och pyntar men bryr sig inte om det sanitära) men med ett hjärta av guld. Det är få recensenter – om ens någon – som inte framhåller pappans kärleksfullhet gentemot sin dotter som en bärande del av historien och

som central för läsupplevelsen. Och det paradoxala är att man tycks uppleva den kärleken starkare mot bakgrund av det som i andra sammanhang skulle ha varit svek (och kanske är det även här): ”... några utflykter blev det sällan. Inte heller några julklappar (du får dem efter nyår, var det ständigt lika svikna löftet). Den cykel som Åsa fått när hon fyllde fem sålde pappan för att få pengar till öl”, skriver Magnus Eriksson i *Svenska Dagbladet* samtidigt som han beskriver faderns kärlek som ”reservationslös”. Detta är egentligen också estetik tror jag – att bilden av pappans kärlek växer ju tafattare och mera udda han framstår. När jag läst boken kunde jag inte låta bli att tänka – lycklig den som är som Leif Boris Andersson, och lycklig den som får vara föremål för en sådan kärleksförklaring från sitt barn, även om han eller hon aldrig får uppleva den. För detta är den andra aspekten på det som jag tycker att Linderborgs bok tillsammans med recensionerna av den bevisar: det är inte bara de moraliska kvaliteterna hos pappan som bidrar till bokens värde utan minst lika mycket kvaliteterna hos författaren, dvs. det ömsinta sätt som pappan beskrivs. Och på samma sätt som det paradoxala i pappans kärlek till sin dotter tycks förstärka vår bild av den, gäller detta också för dotterns kärlek till pappan. När hon disputerade vågade hon inte bjuda sin pappa på disputationsmiddagen, av det enkla skälet att hon skämdes för honom. Hon säger det inte riktigt så men nästan och det skulle jag säga är mer självutlämnande än mycket annat i en tid när det självutlämnande är mer eller mindre självklart. Trots, eller alltså kanske tack vare, detta finns det en lyskraft i den faderskärlek som boken ger uttryck för. Det är tack vare Linderborgs beskrivning som vi förstår pappans storhet och att prestera den beskrivningen är också stort – det är en storhet som både är moralisk och litterär, och närmare bestämt är det menar jag en litterär storhet i kraft av att den är moralisk. Det är därför som Magnus Eriksson också kan säga att boken ”ger ett vackert vittnesbörd om hennes tacksamhet över en barndom som onekligen var ’annorlunda’”. Jag tolkar ”vackert” här både som en moralisk och estetisk beskrivning och som ett uttryck, än en gång, för tanken att det vackra i attityder inte kan särskiljas från skönheten i den text de manifesteras i: det vackra i vittnesbördet är på samma gång ett värde i Åsa Linderborgs attityd och i hennes text.

Om jag bara för en kort stund får återvända till en tidigare diskussion kan man fråga sig om inte det jag säger här strider mot min tidigare skepsis gentemot skönlitteraturens kognitiva förmåga. Här finns det en starkt gripande historia om ett bakvänt med storslaget sätt att älska sin dotter som jag har svårt att se hur man skulle kunna förmedla på ett bättre sätt än i den skönlitterära narrativa formen. De flesta av oss har förmodligen efter det att vi läst boken lättare att förstå att det finns många sätt att älska sina barn på och att de klokaste kanske inte alltid är de mest kärleksfulla, åtminstone är det inte alltid de som det lyser mest kärlek kring. I en ganska okomplicerad mening tror jag att jag själv lärt mig detta av Linderborgs bok.

Ja, jag tror att det ligger något i detta, men jag tror samtidigt inte att den insikten skulle ha varit lika värdefull om den förmedlats i en rent fiktiv berättelse skriven av en person som aldrig varit i närheten av den verkligheten, t ex om den skrivits av dottern till en moraliskt

präktig pappa, som i romanen levde ut sina drömmar om att ha en mer spännande förälder. Jag tror för det första att det skulle vara mycket svårt att åstadkomma något som liknade Linderborgs bok på det sättet. För det andra tror jag inte att vi skulle ta lika starkt intryck av det om vi kände till den bakgrunden. För det tredje skulle vi inte kunna vara säkra på att man kan vara som Leif Boris Andersson utan att skada sitt barn och förlora dess kärlek. Och när det handlar om att bedöma hans person menar jag att detta är avgörande. Stark och rent fiktiv litteratur skulle kunna få oss att *tro* att man kan vara som han och ändå vara en god pappa. Åsa Linderborg däremot får oss att *förstå* att man kan vara det genom en narrativ beskrivning av verkligheten.

Därför skulle jag säga att om Åsa Linderborgs bok lär oss något om livet så hänger det på att det faktiskt är livet som hon beskriver. En skönlitterär beskrivning av det faktiska livet kan drabba oss på sätt som andra beskrivningar kan ha svårt för att göra, men, återigen – det är ett tveeggat svärd så till vida som skönlitteraturen lånar sig lika bra som förmedlare av existentiella sanningar som osanningar, och det finns inget i den skönlitterära formen som borgar för att sanningar har företräde framför osanningar. Det finns kanske ett tämligen okontroversiellt skönlitterärt ideal om värdet av det *sannolika* i betydelsen av det som är *likt* sanningen eller det som får oss att *tro* att det är sanningen och verkligheten vi har att göra med och drabbas av, men inget liknande ideal om att det måste handla om sanningen och verkligheten i den mera triviala bemärkelsen. Jag tror på den triviala sanningen och dess betydelse för vår moraliska världsbild och våra möjligheter att leva rimliga liv i världen.

Jag förnekar inte att litteraturen är en existentiell spegel likafullt, så vackert beskriven av Claudio Magris:

> Den litteratur som redan skrivits är en konkav spegel som välver sig likt en kupol över jorden liksom för att skydda vår oförmåga att öppet säga vad vi tycker och känner ... På så vis lägger sig litteraturen över världen som ett halvklot ovanpå ett annat ett annat, två speglar som reflekterar varandra som hos barberaren och mellan varandra speglar livets ogripbarhet eller vår oförmåga att gripa det (1990, s. 289).

Men för min egen del stämmer detta bättre som en bild av litteraturens påverkan på livsvärdena och vår förmåga att skaffa oss ett liv – romaner kan förändra våra liv och få oss att se skönheten där vi tidigare inte sett den och när vi väl ser skönheten kan vi också bättre förstå romanerna. Vi kan bygga upp en livskänsla med hjälp av litteraturen, men när det gäller att förstå och anpassa oss till andra människor finns det oftare bättre sätt än att använda sig av skönlitteraturen. Den kan vara en moralisk ögonöppnare, så som jag tror att den är i Åsa Linderborgs fall, men poängen är att det är svårt att säkert veta och att det under alla omständigheter är svårt att generalisera också till den fiktion som inte också är föregivet biografisk.

Däremot menar jag att vi inte behöver stanna vid den självbiografiska fiktionen för att hitta fler motexempel till den svaga autonomismen och dess tes att de moraliska kvaliteterna hos

ett verk aldrig kan påverka de estetiska. Ett annat exempel från den svenska litteraturen som jag kommer att tänka på är Emilie i Per Anders Fogelströms stadserie som viger sitt liv åt att ta hand om de människor som kommer i hennes väg och som behöver hjälp. Hos henne finns det inget av Leif Boris Anderssons omöjliga opraktiskhet, men ändå går hon rakt in i hjärtat på en. Det enda som Emelie och Leif har gemensamt är att de år efter år troget går till sin fabrik – Emelie till Melinders tekniska och Leif till Metallverken (”mentalvärken”). Man kan förstås försöka ifrågasätta det litterära värdet av Fogelströms stora epos, men om det är den vägen man måste gå för att rädda autonomismen menar jag att det i sig talar mot positionen. Och dessutom, även om Fogelströms epos inte skulle vara höglitterärt är det svårt att förneka att karaktärsporträttet av Emilie lyfter det rent estetiskt. Det finns en estetik också i den förment medelmåttiga litteraturen och den estetiken påverkas av de moraliska kvaliteterna hos de människor den skildrar och av sättet att skildra dem. Om Fogelströms epos är litterärt medelmåttigt – vilket jag förnekar – utesluter inte det att de litterära kvaliteter som det trots allt har till en stor del har sin grund i porträttet av Emelie. Emelies personlighet har ett litterärt värde i verket. Och även om jag menar att Linderborgs porträtt av sin pappa gör intryck för att vi vet att det är biografiskt menar jag också att porträttet av Emelie påverkar även om vi inte uppfattar det som biografiskt. Emelie är en moralisk inspiration och därför måste också tveksamheten inför att se litteraturen som moraliskt användbar vara nyanserad.

Moralismen och autonomismen har av tradition betraktats som grundpositionerna i diskussionen och konst och moral, och jag skulle tro att det går tillbaka till Beardsmores klassiker *Art and Morality* från 1971. Gaut benämner i sin taxonomi ytterligare två positioner, å ena sidan *immoralism* och å den andra sidan *kontextualism*. Den förra beskrivs som en idé om att ”ethical defects of works can contribute to the aesthetic worth of works, and that, conversely, ethical merits can contribute to the aesthetic demerits of works” (2007, s. 11). När Wilde i ”The Decay of Lying” vänder sig mot den estetiska realismen och i stället hävdar att livet bör imitera konsten och i uppsatsens sista paragraf slår fast att ”lying, the telling of beautiful, untrue things, is the proper aim of art”, tolkar Gaut detta som ett uttryck för immoralism. Den senare, kontextualismen, definierar Gaut på följande sätt:

> A work is sometimes aesthetically meritorious in so far as it possesses aesthetically relevant ethical merits, and sometimes aesthetically defective in so far as it possesses aesthetically relevant ethical merits (2007, s. 53)

Jag är lite osäker på hur Gaut vill att man ska uppfatta immoralismen. Som den beskrivs ovan är den fullt förenlig med kontextualismen eftersom båda positionerna medger möjligheten att en moralisk defekt kan vara en litterär merit. För att skilja immoralismen från kontextualismen måste den mena att i de fall där de moraliska kvaliteterna är estetiskt relevanta så är de moraliskt negativa kvaliteterna alltid estetiskt positiva, och tvärtom för de moraliskt positiva egenskaperna. Men en sådan position menar Gaut att det inte finns några företrädare för (2007, s. 53) och det antar jag betyder att man inte heller ska se Wilde som en

möjlig anhängare av positionen. Hur det än är med den saken ska jag bortse från immoralismen som en möjlig position i diskussionen.

Kontextualismen däremot är inte bara möjlig utan sannolikt den mest rimliga och den som jag själv ska argumentera för. Jag menar att man inte bara kan hitta exempel på när en moralisk merit hos ett verk också är en litterär merit utan även exempel på när en moralisk demerit är exempel på en litterär eller konstnärlig merit. Som exempel på det symmetriska förhållandet har jag tagit Åsa Linderborgs bok som alltså både visar att de moraliska kvaliteterna hos en beskriven person och hos den som beskriver henne ger kvalitet till själva berättelsen. Som ett argument för kontextualismen skulle jag därför säga att det räcker eller att man åtminstone kommer en bit på vägen om man antingen kan hitta exempel på när en moraliskt negativ kvalitet hos en beskriven person höjer kvaliteten på verket eller när en sådan moralisk kvalitet hos berättaren (eller snarare den manifesterade berättaren, det vill säga den berättare som vi kan sluta oss till genom berättelsen) gör det. Konklusivt blir argumentet om man kan hitta exempel där ett verks kvalitet höjs av båda dessa skäl.

Vi har varit inne på frågan innan, men nog förefaller det som om vi människor kan fascineras av våld och ondska skildrad i så väl konsten och litteraturen som på film, och spontant tycker man därför att det inte borde vara svårt att visa att det som får oss att intressera oss för en berättelse ibland är det omoraliska som den skildrar. Det finns hur många skildringar som helst av Hitler och jag har lite svårt att riktigt förklara för mig själv vad det är i dessa som fascinerar. Jag fascineras av filmen ”Undergången – Hitler och tredje rikets fall” (2004) och jag kan inte se annat än att fascinationen framför allt gällde Hitler själv i filmen, spelad av Bruno Ganz. Det är en sjuk och trött och förvirrad människa som man får följa under mer än två och en halv timme och berättelsen drivs nästan enbart fram genom dialogen. Men inte en enda minut tappade jag koncentrationen på denne man. Han är en psykopat som pendlar mellan raseri och önskedrömmeri och letargi och även om raserianfallen i sig är motbjudande är det något i helheten hos personligheten som verkar förtrollande eller oemotståndligt – det är ett sätt att vara ond på och totalt misslyckad som människa som har estetiska kvaliteter i kraft av att man liksom får se den sista glöden av en karisma som en gång bländande ett helt folk.

En möjlighet är att man säger att det är en sak att fascineras av den personliga utstrålningen hos Hitler men en annan sak att fascineras av hans moraliska brister. Det är kanske inte hans ondska som fascinerar utan just hans utstrålning. Men det tycker jag helt enkelt inte stämmer – den utstrålning han har i filmen är just utstrålningen hos en ond och psykopatisk människa. En annan möjlighet är att ifrågasätta huruvida den fascination – som jag vet att fler än jag känner – har med de estetiska kvaliteterna i filmen att göra. Måste det som fascinerar i en film vara estetiska egenskaper? Vi har redan diskuterat vad en estetisk kvalitet är och dess förhållande till skönheten. Om den estetiska kvaliteten inte behöver ha direkt med skönhet att göra så ligger vägen tämligen öppen mot att se egenskapen att fascinera som en estetisk

egenskap. Man kan visserligen tänka sig att någon kan bedöma en film som dålig men ändå fascinerande, men det är svårt att bortse från det paradoxala i ett sådant omdöme och svårt att se hur egenskapen att fascinera under normala omständigheter inte skulle ha något med kvaliteten att göra. Jag skulle alltså säga att fascinationen i samband med ett verk har estetisk relevans på (åtminstone) två sätt – dels att *objektet* för fascinationen normalt är en estetisk kvalitet i verket, dels att fascinationen *i sig* normalt är en estetisk kvalitet i verket. Att kvalificera med normaliteten är förstås ett utslag av just den kontextualism som jag vill försvara eftersom jag tänker mig att det är svårt att beskriva något annat än rent ungefärliga eller statistiska förhållanden. Detta betyder att det finns en möjlighet att betrakta det faktum att ett litterärt verk fascinerar som en estetisk egenskap även när det i verket som fascinerar inte är det. I exemplet med ”Undergången” har jag dock svårt att se hur man skulle kunna säga annat än att det finns en estetik i själva objektet för fascinationen, även när man tar moraliskt avstånd från det. Men frågan återstår: om det är en estetisk kvalitet vi fascineras av och om – vilket jag har hävdat – skönhetsbegreppet är centralt för estetiken, är det ett slags skönhet hos Hitler som fascinerar oss?

På något sätt tycker jag att den frågan är svår, eftersom jag tror att om svaret är jakande så är det både paradoxalt och ett resultat av att vi rör oss i skönhetsbegreppets gränsområden där vi har svårt att känna oss semantiskt bekväma. Det paradoxala är, som jag upplever det, hur någon form av skönhet skulle kunna vara förenlig med den mannens ynklighet och löjlighet. Det svårförklarliga är varför ens estetiska sinne så att säga skulle köpa dramatiken i Hitlers person när han egentligen bara är teatralisk och överdriven och mest en parodi på sig själv. Hitler lyckas på något sätt vara löjlig på ett sätt som inte är löjligt. Det gäller även hans tal när han stod på topp – man förundras över hur något så parodiskt och lättgenomskådligt samtidigt kan vara så effektfullt.

Men om det nu rör sig om en form av skönhet är det alltså inte en paradigmatisk form av

den. Det är ingen sund skönhet utan snarare en osund eller perverterad, ett slags förfallets skönhet. Och om de moraliska kvaliteterna är en del av upplevelsen är de det i samspel med andra icke-moraliska kvaliteter – sätt att röra sig, tala och så vidare. Andra människor med en liknande moralisk demeritlista som Hitler förmår inte fascinera, åtminstone inte mig – inte Ulf Olsson som våldförde sig på och sen dödade Helén och inte Anders Eklund som gjorde samma sak med Engla.

En annan möjlighet är att man inte nöjer sig med att diskutera de moraliska kvaliteterna som skildras i verket utan snarare fokuserar på hur de skildras. Man kan fortfarande försvara eticismen om man skiljer mellan kvaliteterna hos de skildrade objekten och hos (den implicerade) skildraren och hävdar att verket har sina estetiska kvaliteter i kraft av de senare kvaliteterna och inte av de förra. Ett verk som skildrar Hitlers slutliga undergång som något i sig fascinerande men som inte propagerar för att vi ska omvärdera Hitler i moraliskt avseende behöver inte uppfattas som estetiskt problematiskt enligt eticismen. Eticismen kan hävda att det är de moraliska egenskaperna *hos* verket och inte *i* verket som utgör verkets estetiska kvaliteter. Det faktum att ”Undergången” inte tar moralisk ställning för Hitler även om den låter oss fascineras av honom friar den moraliskt och räddar därmed eticismen, för stunden i alla fall.[102]

Så för att argumentera mot eticismen måste vi hitta ett verk som inte nödvändigtvis propagerar för en moraliskt negativ kvalitet men som heller inte markerar ett tillräckligt avståndstagande från den. Jag tror att det finns exempel på sådana berättelser som så att säga skildrar det moraliskt problematiska på ett sympatiskt eller romantiserande sätt och tänker mig att ”Broarna i Madison County” från 1995 är ett exempel på det. Filmen är amerikansk och baseras på en roman av Robert James Waller som handlar om en medelålders kvinna Francesca Johnson (spelad av Meryl Streep) med ett syditalienskt ursprung som lever som hemmafru på sin gård med en snäll och omtänksam man vars största brister verkar vara att han inte stänger ytterdörren tillräckligt tyst och att han rent allmänt är ospännande. När övriga familjen åker bort över några dagar och Francesca är ensam på gården dyker fotografen Robert Kincaid (Clint Eastwood) upp med sin pick-up och frågar efter vägen till de täckta broarna i Madison County, som han ska fotografera för *National Geografics* räkning. Francesca följer med honom i bilen för att visa vägen och en kort men bitterljuv kärlekshistoria utspelar sig sedan under ett par intensiva dagar, en historia som man förstår varken Francesca eller Robert någonsin kommer över. Om man är aldrig så lite romantiskt lagd har jag svårt att tro att man inte grips av den historian och det sätt på vilket den är skildrad, med undantag möjligtvis för om man också är lagd åt det moraliserande hållet.

[102] Intressant nog kan man hitta stöd för eticismen i filmkritiken av ”Undergången”, eftersom många vänt sig mot att personerna *kring* Hitler framstår som så mänskliga. Om vi utgår från att det saknas skäl för att omvärdera dessa personer blir skildringen av dem en brist hos filmen, just så som eticismen skulle säga. Om detta stämmer lyckas filmen alltså bara till hälften – i sin ambition att skapa en total och brutal koncentration på Hitler som en fallen titan som förlorat kontakten med omgivningen och verkligheten gör man själva omgivningen mindre medskyldig än vad som kanske är rimligt.

Filmen skildrar alltså en otrohetsaffär och gör det på ett sätt som definitivt inte kan tolkas som ett avståndstagande eller ens problematiserande. Jag menar att det som ger kvaliteterna i denna film, det vill säga det som skapar den speciella skönheten i det bitterljuva delvis är just det faktum att huvudpersonerna gör något som de inte borde göra och som det finns moraliska skäl att ta avstånd från.

Vi har tidigare diskuterat att det kan vara svårt att argumentera för moralgruppens överhöghet över andra värdegrupper. Det är åtminstone inte för mig uppenbart att de moraliska skälen i ett sådant här fall uppväger de skäl som bottnar i de andra värdegrupperna. Men om man tolkar eticismen som jag har gjort, det vill säga att de etiska kvaliteterna är just moraliska i den mer snäva bemärkelsen som jag utgått från i uppdelningen av de olika värdegrupperna (vilket inte utesluter överlappningar av gruppgränserna) så är detta ett exempel på när ett verk har sina estetiska kvaliteter delvis tack vare att den framhåller skönheten i ett moraliskt problem.

Det är sant att man också kan problematisera denna invändning, eftersom man kan göra en mera komplex tolkning av filmen än att den förhärligar en moraliskt problematisk affär. Den sätter också fokus på en del andra fenomen, bland annat hur det lilla samhället som Francesca lever i fryser ut en annan kvinna som varit otrogen. Här kan man säga att filmen intar en moraliskt rimlig hållning, eftersom man kan vara morståndare till otrohet utan att vara dömande mot människor som varit otrogna. Det finns inget som säger att det är värre att vara otrogen än att uppvisa en fördömande attityd mot de i vår omgivning som varit det, och allra helst inte om man låter domen falla hårdare över kvinnorna än över männen. En annan sak som kan nämnas är att Francesca trots allt inte följer med Robert och överger familjen, vilket hon ett tag är inne på, och att Robert inte pressar henne. Sånt här svårt att säga, men det ligger liksom i filmens logik att det slutar just så eftersom det krävs för den bitterljuva helhetens skull. Det skulle förmodligen ha varit svårare att göra en lika bra film med ett annat slut.

Men observera att man inte alls behöver förneka detta. Vad eticismen handlar om är återigen pro tanto-skäl, vilket betyder att en film mycket väl kan inta både moraliskt rimliga och moraliskt orimliga hållningar och det är också fullt möjligt att filmen ”Broarna ...” totalt sett är moraliskt mera rimlig än orimlig. Vad eticismen säger är bara att så till vida som den intar en moraliskt problematisk hållning och denna har estetisk relevans så påverkar detta den estetiska kvaliteten negativt. Med andra ord, även om ”Broarna ...” lyckas ta estetiska poäng i kraft av vissa av sina attityder så förlorar den poäng i kraft av andra, om eticismen är korrekt. Eftersom jag menar att filmen tar estetiska poäng även i sin inkännande skildring av det omoraliska kan inte eticismen vara korrekt.

En sak som man kan ifrågasätta är om det verkligen är det omoraliska i filmen som har estetisk relevans och om alltså det omoraliska i sig ger kvaliteterna åt filmen. Är det verkligen det omoraliska elementet som skapar det bitterljuva, är det inte det faktum att det uppstår en kärlek mellan två personer som de uppfattar som större än någon annan de upplevt, men som

de av olika skäl inte kan förverkliga? Är det inte tragiken i det omöjliga i kombination med värdet av den stora upplevelsen som skapar det bitterljuva, snarare än det faktum att de lever ut den under de där intensiva dygnen? Spelar det någon väsentlig roll för värdet av filmen att Robert låg med en gift kvinna och att Francesca begick äktenskapsbrott?

Ja, det tror jag. Det kan visserligen stämma att själva otroheten inte behöver vara en väsentlig del av det bitterljuvas logik rent allmänt och att det därför skulle gå att göra en film med samma tema, som var lika bitterljuv, men där det inte utspelade sig något fysiskt mellan Robert och Francesca.[103] Men det hjälper som jag ser det inte eticismen, eftersom jag menar att *i den här* filmen är själva otrohetsaffären en bärande del. Filmen är bitterljuv till en del för att den också skildrar det ljuva fullt ut – och detta ljuva hade inte varit vad det är om det inte hade varit så förbjudet som det faktiskt är. Det blir i den meningen estetiskt rätt just därför att det är moraliskt fel.[104]

Man kan tänka sig andra skildringar som också uttrycker ett slags sympati eller förståelse

---

[103] Jag utgår från att det för de flesta av oss är det fysiska som är det stora problemet vid ett äktenskapsbrott eller en otrohetsaffär, trots att Bibeln menar att man också kan vara otrogen i sina tankar. Åtminstone har man tolkat Matteus 5:28 så: ”Den som ser på en kvinna med åtrå har redan i sitt hjärta brutit hennes äktenskap”. Jag tror inte nödvändigtvis att man ska tolka detta som att det räcker att *känna* stark attraktion eller att *önska* vara med en annans partner för att man ska betraktas som otrogen eller äktenskapsbrytare, utan snarare att man i sitt beteende tydligt visar det. I så fall skulle vi ha en fallande skala av otrohet där det mest flagranta fallet är när man begår sexuella gärningar med en annan(s) partner, det mindre flagranta när man beter sig som om man ville begå sådana gärningar och det minst flagranta när man funderar på sådana gärningar och dras till dem i sina egna väl fördolda tankar. Kanske vore det problematiskt att göra en bitterljuv variant av ”Broarna ...” med hjälp av den svagaste otrohetsformen, men helt omöjligt skulle det kanske inte vara.

[104] Ett annat exempel på detta är Hjalmar Gullbergs klassiska dikt ”Kyssande vind” från 1933:

Han kom som en vind.
Vad bryr sig en vind om förbud?
Han kysste din kind,
han kysste allt blod till din hud.
Det borde ha stannat därvid:
du var ju en annans, blott lånad
en kväll i syrenernas tid
och gullregnens månad.

Han kysste ditt öra, ditt hår.
Vad fäster en vind
sig vid om han får?
På ögonen kysstes du blind.
Du ville, förstås, ej alls
i början besvara hans trånad.
Men snart låg din arm om hans hals
i gullregnens månad.

Från din mun har han kysst
det sista av motstånd som fanns.
Din mun ligger tyst
med halvöppna läppar mot hans.
Det kommer en vind och går:
och hela din världsbild rasar
för en fläkt från syrenernas vår
och gullregnens klasar.

för ett händelseförlopp som är moraliskt problematiskt men där detta inte är en lika väsentlig del av skildringen. Låt oss t ex tänka oss en ensam kvinna på Listerlandet i Blekinge som har övertagit sina föräldrars minkfarm och lever på den och ägnar all ledig tid åt att konstruera egna språk med omfattande vokabulär och förfinad grammatik. Dagarna kommer och går och vart fjärde eller femte år så där har hon färdigställt ett språk och påbörjar ett nytt. I ett av hennes språk heter solen ”toll” och månen ”tull” och jorden ”tell” och blomma heter ”flava”. De olika språken är hennes sätt att besjunga världen. Att minkfarmen är gammal och förmodligen inte lever upp till djurskyddslagens krav är inget som bekymrar henne eller som hon ens tänker på och är heller inget som skildringen markerar mot.

Det här kan man väl se framför sig och kanske till och med föreställa sig som en berättelse med kvalitet, men om så är fallet behöver den kvaliteten inte på något sätt bäras upp av det faktum att huvudpersonen driver en etiskt problematisk minkfarm. Hon skulle likaväl ha kunnat göra något annat mindre etiskt problematiskt, t ex levt på att sälja ull från merinofår som går ute året om på halvudden Sillnäs. Det moraliskt problematiska innehållet i berättelsen är om detta stämmer utbytbart på ett helt annat sätt än i filmen ”Broarna ...”.

Jag menar alltså att den rimligaste av de positioner som vi diskuterat är kontextualismen och att man ska förstå den i dess starkaste form som innebär att en moralisk kvalitet i ett verk kan men behöver inte påverka verkets estiska kvaliteter. När den moraliska kvaliteten påverkar, vidare, råder det ibland en symmetri mellan de olika kvaliteternas laddning så att den positiva moraliska aspekten gör verket bättre. Men ibland råder det asymmetri, på så sätt att en moraliskt problematisk kvalitet – som i fallet ”Broarna ...” – gör det bättre. Asymmetrin kan också innebära att ett verk som skildrar en moraliskt positiv kvalitet kan försämras just på grund av detta. Dessutom menar jag att en moralisk kvalitet i ett verk kan ha en neutral påverkan på dess kvalitet så till vida att den inte påverkar till det bättre eller sämre men däremot gör verket till ett estetiskt sätt annat verk än det skulle ha varit utan den moraliska kvaliteten.

Exempel på den andra formen av asymmetri är det lätt att föreställa sig: t ex om en hjälte i en roman skildras som så moraliskt högtstående att han framstår som ointressant eller präktig. Om skildringen förövrigt har kvaliteter kan det var just att det blir lite för moraliskt som drar ner kvaliteten.

Att jag kallar detta för en stark form av kontextualism betyder bara att jag tänker mig att inget av dessa förhållanden hålls för uteslutet. Egentligen handlar kontextualismens styrka mest om att den förnekar det absolutistiska draget hos moralismen och autonomismen som just handlar om att man håller vissa förhållanden för uteslutna under alla omständigheter. Man kan tänka sig svagare och mindre absoluta varianter av moralismen som hävdar att en moralisk kvalitet hos ett verk under normala omständigheter gör verket bättre och samma sak fast tvärtom vad gäller en moralisk negativ kvalitet och det går också att tänka sig en svag variant av autonomismen som säger att utgångspunkten bör vara att inte bedöma verkets

estetiska kvaliteter mot bakgrund av dess moraliska – svaga varianter som alltså är fullt förenliga med kontextualismen i någon form. För även om kontextualismen i en mening är stark och gäller fullt ut betyder inte det att den måste förneka vissa mönster – t ex att det *normala* är att moralismen (eller kanske autonomismen) gäller inom litteraturkritiken. Med tanke på att jag trots allt tycker att exemplen som kullkastar moralismens idé om att det moraliskt negativa inte kan ligga tillgrund för något estetiskt positivt är mera svårfunna – ”Broarna ...” är ett bra exempel menar jag men samtidigt ganska ensamt i sitt slag – så skulle jag säga att symmetritesen i moralismen har en del som talar för sig. Däremot är jag inte säker på om en icke-absolutistisk variant av moralismen allt som allt är mera rimlig än en icke-absolutistisk variant av autonomismen. Den frågan är helt enkelt inte viktig just nu.

Kontextualismen utesluter alltså inte tumregler och allmänna grundregler, den utesluter bara att man kan ta gift på att de gäller under alla omständigheter. Det enda (nästan) säkra är alltså återigen att det inte finns något som är absolut säkert.

Jag har presenterat ett motexempel mot moralismen, men jag har inte i detalj granskat de argument som anhängarna av teorin har presenterat *för* den. Det tänkte jag göra nu. Närmare bestämt tänkte jag se närmare på två av de argument Gaut ger som stöd för sin variant av moralismen, nämligen argumentet om moralisk skönhet samt argumentet om förtjänad respons (”merited response”). Argumenten går delvis in i varandra och tar upp trådar som redan dragits i, men jag kommer ändå att behandla dem separat.

**Argumentet om moralisk skönhet**

Vi har varit inne på det förut och tanken är så enkel att det är svårt att hitta några bra argument för den, vilket ofta är fallet med det självklara: moraliska kvaliteter i en människas personlighet och karaktär eller för att uttrycka det mer högtidligt – i en människas själ – är helt enkelt vackra. Moraliska drag gör själen skön. Denna tanke spelade en central roll för Platon i *Symposium* där han menade att kärleken till det sköna är en nödvändighet för människan – ”Only in the contemplation of beauty is human life worth living” xxx – och att när det gäller objekten för denna skönhetslängtan är själens skönhet mer äkta än kroppens. Detta är vad Diotima lär Sokrates:

> Next he must grasp that the beauties of the body are as nothing to the beauties of the soul, so that wherever he meets with spiritual loveliness, even in the husk of an unlovely body, he will find it beautiful enough to fall in love with and to cherish – and beautiful enough to quicken in his heart a longing for such discourse as tends toward the building of a noble nature.

Mest äkta av allt är emellertid skönheten hos idéerna eller formerna själv, och i synnerhet skönhetens idé, som sammanfaller med godhetens idé. Detta är alltså den stege som den äkta kärleken måste vandra – från kärleken till den sinnliga skönheten (i synnerhet hos pojkar) över kärleken till dygden i en människas själ till kärleken till skönheten själv. Kärleken till det översinnliga, det som vi kallar den platonska kärleken, är överlägsen kärleken till det sinnliga.

Liknande tankar om förhållandet mellan skönheten och godheten återfinns också hos Plotinus och återkommer hos Shaftesbury, Hutcheson, Kant, Schiller, Goethe och Hegel, med flera. Detta och mycket annat kan man lära sig av Robert Norton i *The Beautiful Soul* (1995). Idén om ett samband mellan dygden och skönhet har alltså en lång historia, men verkar på något sätt ha fallit i glömska i dessa dagar, eller i alla fall ha förlorat sin filosofiska attraktionskraft. Vad detta beror på kan man bara spekulera i men jag kan tänka mig att filosofin på senare tid mer attraherats av vetenskapliga ideal och att blanda in skönheten i den moraliska sfären underlättar inte precis om man vill få filosofin att framstå som vetenskaplig. Matematiker kan drivas av sin kärlek till skönheten i matematiken och hymlar sällan om att den matematiska skönheten är central för värdet av ett teorem. Men den matematiska skönheten är förhållandevis lätt att förklara (eftersom det oftast tycks handla om enkelhet) och farhågan, förmodar jag, är att talet om skönhet i moraltänkandet inte lika lätt kan formaliseras, utan mer bygger på en känsla hos betraktaren. När Gaut skriver ”... in seeing the kindness in someone’s face, one seems to see a kind of beauty” (2007) så är det svårt att säga emot honom, men – förmodligen – lika svårt att förklara vad det egentligen är som man ser.

Om någon däremot påstår att Fermats teorem – dvs. att det inte finns några heltalslösningar till ekvationen $x^n + y^n = z^n$ där $n$ är ett heltal större än två – är flott, kan man inte bara hålla med utan i viss mån förklara varför man gör det, eftersom teoremet är såväl enkelt, begripligt (i de flesta matematiska problem är det omöjligt att för en amatör förstå själva uppgiften men här är den lätt att förstå) och häpnadsväckande. Och även om det inte är centralt för min argumentation just nu är historien kring Fermats sats minst sagt lika häpnadsväckande, från det att satsen formulerades av Fermat i marginalen av sitt exemplar av Diofantes *Arithmetica* (varefter han i samma marginal på latin skrev ”Jag har ett i sanning underbart bevis för detta påstående, men marginalen är alltför trång för att rymma detsamma”) till det att det slutligen löstes av Andrew Wiles 1995.[105]

Men hur kan man då argumentera för att det verkligen är skönhet vi ser när vi betraktar en dygd? Kan det inte lika väl vara metaforiskt och egentligen bara betyda att vi känner ett behag liknande det som vi känner när vi betraktar något som i bokstavlig mening är vackert?

Det stämmer förmodligen att det *finns* en mer eller mindre metaforisk användning av skönhetsbegreppet, men det är svårt att ha en bestämd uppfattning när vi har och när vi inte

[105] Man kan läsa om denna historia, som innehåller mer dramatik än de flesta fiktiva äventyrsberättelse, i Simon Singhs bok *Fermats gåta*, som kom i svensk översättning 1998 och som förövrigt är en av de allra bästa böcker som jag läst. Och på tal om skönhet – så här beskrivs Wiles känslor i det ögonblick när han såg lösningen i form av an kombination av två var för sig otillräckliga teorier (Iwasawateorin och Kolywagin-Flachs metod) som tillsammans kompletterade varandra perfekt: ”Det var ett inspirerat ögonblick och Wiles kommer aldrig att glömma det. Då han erinrade sig denna stund var minnet så överväldigande att han fick tårar i ögonen: ’Det var så obeskrivligt vackert; så enkelt och självklart. Jag förstod inte hur jag hade kunnat missa det, och jag bara stirrade misstroget på det i tjugo minuter. Under dagen, när jag sedan gick omkring på institutionen, kom jag hela tiden tillbaka till mitt skrivbord för att se om det var kvar. Det var kvar. Jag kunde inte behärska mig, jag var så upphetsad. Det var det viktigaste ögonblicket i mitt liv och mitt arbete. Ingenting som jag gör i framtiden kommer att betyda så mycket’” (1998, s. 320–321).

har att göra med ett metaforiskt bruk av begreppet. Den triviala förklaringen till det är att vi fortfarande inte har en given filosofisk teori om skönheten som fenomen lika lite som vi har det om moralen. Men i samband med moralen menar jag att vi har starkare semantiska intuitioner och därmed också lättare för att komma överens om vad som är ett kategorimisstag. Vi har en klarare uppfattning om hur moralen som värdegrupp ska avgränsas. Endast den som är någorlunda medveten om vad hon gör kan handla moraliskt fel och endast den som kan tillskrivas personlighetsdrag i en bokstavlig bemärkelse kan inneha dygderna i en bokstavlig bemärkelse. De allra flesta av oss är överens om att vi använder en metafor när vi säger att naturen är grym och att det finns en skillnad mellan lagar i bemärkelsen normer och lagar i bemärkelsen regelbundenheter och att det är ett utslag av ett primitivistiskt tänkande när man blandar samman dem på det sätt som t ex Herakleitos gör när han på något ställe skriver: ”Alla skeenden fortskrider med ödets nödvändighet ... Solen skall inte överskrida sitt mått, i annat fall vet ödesgudinnorna, rättvisans tjänarinna hur de skall finna honom”. Här finns det ingen skillnad mellan att följa en morallag och en naturlag, den skillnaden var helt enkelt inte upptäckt. När det gäller den estetiska värdegruppen har jag hävdat att den genomsyrar så mycket mer av vår tillvaro än vad moralgruppen gör och därför blir det också svårt att göra uppenbara kategorimisstag. McGinn säger: ”It is hard to name anything that lacks an aesthetic dimension, positive or negative. Panaestheticism is the indicated doctrine” (1997, s. 121). Det enda som jag kommer på för ögonblicket är om någon påstår att vakuum är vackert eller fult, men det har förmodligen sin förklaring i att vakuum per definition inte är något alls förutom en tom rymd, eller i alla fall en rymd tom på materia. Och så snart man betänker det, att ett vakuum kan innehålla avstånd och alltså ha en storlek och dessutom vara full av vågrörelser och ha en krökning, blir man genast mindre säker på att det låter fel att lägga estetiska aspekter på det – och när jag förstår att tomrummet kanske till och med kan innehålla den mörka energi som får universum att expandera i allt snabbare takt, ja då inser jag hur dåligt exemplet var. Man kan helt enkelt inte avgränsa en ontologisk kategori för skönhetsbegreppet eller ens utesluta en sådan kategori – ”there are beautiful propositions as well as beautiful worlds, beautiful proofs as well as beautiful snails, even beautiful diseases and beautiful deaths”, skriver Roger Scruton i inledningen av sin lilla bok *Beauty* (2011) – och genom denna gränslöshet skiljer sig den estetiska värdegruppen från de andra. Den moraliska värdegruppen är begränsad till (historiskt, aktuellt eller potentiellt) medvetna varelser och kanske till och med till relationen mellan dem och alltså till medvetna varelser som ett kollektiv. Livskvalitetsvärdena är inte på samma sätt begränsade till kollektivet, och är i det avseendet mera öppen. Om man dessutom som jag vill förespråka en teori om livskvalitet där estetiken mer eller mindre har huvudrollen, ja då lånar livsvärdena än mer öppenhet från den estetiska värdegruppen. För att tala med Scruton – om det finns vackra sjukdomar och vackra dödar och om skönheten i min existens (i vid bemärkelse) påverkar dess värde för mig, då kan även sjukdomar och död vara livskvalitet, hur underligt det än

låter.

Givet denna öppenhet hos estetiska värdegruppen blir det svårt att driva tesen att vi använder skönhetsbegreppet metaforiskt när vi använder det om dygderna. Metaforen är gränsöverskridande och förutsätter att det finns både etablerade och oetablerade tillämpningsområden. Skönhetsbegreppet tillämpas gränslöst och vi upplever inte att vi använder begreppet metaforiskt även om vi använder det okonventionellt. Om jag inte måste använda en metafor för att säga att vakuum kan vara vackert, varför skulle jag vara tvungen att göra det för att säga att vänlighet är vackert? Man talar om döda metaforer, det vill säga de uttryck som en gång startade sin bana som metaforer men som etablerat sig som bokstavliga uttryck, t ex ”stolsrygg” eller ”bordsben” (och kanske också uttrycket ”död metafor” självt). Och det är möjligt att det är just det som hänt med skönhetsbegreppet, att det en gång hade sina gränser som vi med tiden överskridit, kanske, om jag får gissa, för att begreppet själv har något slags skönhet och för att vi därför är glada för att använda det. Det kan vara så, även om vi också sett – t ex hos Platon – att man i ett avseende var mindre restriktiv i sin användning av begreppet än vad vi är i dag. Under alla omständigheter talar det för att vi har att göra med en bokstavlig bemärkelse av ett uttryck att det inte har några tydligt inbyggda gränser och att det (därför) upplevs som bokstavligt av dem som använder det. Om det förefaller som om jag ser skönhet i någons ansikte när jag ser vänlighet då, ja då talar det för att det faktiskt också är det som jag ser.

Men öppenheten i den estetiska värdegruppen ger oss också ett problem, för hur avgränsar man en grupp som är gränslös? Det må vara svårt för den som vill *motbevisa* för mig att det är skönhet jag ser när jag ser vänligheten i ett ansikte, men det är också svårt för mig att *bevisa* att det är skönhet jag ser. Om den vänliga människan är vacker, om livet självt är det, om universum i sin helhet är det och om allt som kommer i min väg och som jag kan tänka på är vackert, vad är det då som det är? Hur identifierar jag vad det är jag ser när jag ser skönheten i en dygd om det är så att det jag ser i dygden är något som jag kan se precis överallt?

Detta att jag kan se skönheten precis överallt talar både för och emot att identifiera min skönhetsupplevelse med en attityd, t ex med en välbehagsförnimmelse (eventuellt i kombination med vissa idéer om objektet för min skönhetsförnimmelse). Det faktum att man *kan* ha en attityd till precis vad som helst talar för attitydteorin – våra attityder är gränslösa på samma sätt som våra skönhetsupplevelser. Å andra sidan, det är svårt att förstå varför vi skulle ha attityder till abstrakta förhållanden som inte på något sätt är en del av vårt liv. Varför skulle jag ha en positiv attityd till själva rummets krökning som finns i ett vakuum (i ”närheten” av stor massa)? Och varför ska jag ha en positiv inställning till sådant som ur ett mänskligt perspektiv borde vara negativt? Varför ska jag ha en positiv attityd till pessimism snarare än optimism, till sjukdom snarare än friskhet, till att misslyckas snarare än att lyckas? Det är svårt att ge en evolutionär förklaring (om det inte handlar om en fascination av pessimism, sjukdom och misslyckanden uteslutande när det drabbar andra än en själv och ens

närstående) och det är svårt att över huvud taget se det rimliga i det.

Det är lättare att förstå varför det är en attityd inblandad om vi inte identifierar skönhetsupplevelsen med den attityd vi har till de objekt som vi upplevelser som sköna utan ser den som en genuin upplevelse av något hos objektet. Om skönheten är ett värde och om vi förnimmer att ett objekt har detta värde kan detta förklara varför vi är positivt inställda, ungefär på samma sätt som det faktum att det finns ett värde i moraliska handlingar kan förklara varför vi gillar dem. Vi är normalt sett positivt inställda till värden när vi ser dem, vare sig vi kan lägga beslag på dem och göra dem till en del av vårt liv eller ej.

Det är inte alltid så. Skönheten hos det vi förlorat kan vara smärtsam. Det gör ont att se skönheten i det ansikte som vi inte längre får komma nära eller skönheten hos det hus och den trädgård som vi med sorg tvingas från av ekonomiska skäl. I de och liknande fall är det inte det att vi är lyckliga som får oss att se skönheten hos objekt i världen utan snarare det att vi är olyckliga.

Jag har tidigare sagt att de flesta begrepp är klusterartade och samma gäller för skönhetsbegreppet. Men skönhetsbegreppet är möjligen mer klusteraktigt än många andra begrepp och därför också svårare att analysera. När vi ändå försöker oss på att beskriva komponenterna i begreppsklustret blir de ofta triviala. Så här ser t ex den lista av det som Scruton själv benämner som plattityder om skönheten mot vilka han menar att vi bör testa rimligheten i våra estetiska teorier:

> (i) Beauty pleases us. (ii) One thing can be more beautiful than another. (iii) Beauty is always a reason for attending to the thing that possesses it. (iv) Beauty is the subject-matter of a judgement; the judgement of taste. (v) The judgement of taste is about the beautiful object, not about the subject's state of mind … (vi) Nevertheless, there are no second-hand judgements of beauty. There is no way you can argue me into a judgement that I have not made for myself, nor can I become an expert in beauty, simply by studying what others have said about beautiful objects, and without experiencing and judging for myself (2011, s. 5).

Flera av dessa komponenter kan ifrågasättas som nödvändiga villkor, som vi sett (i) och förmodligen också (vi). Vad vi kan säga om dem är just sådana triviala saker som att de gäller vanligtvis. De villkor som är svårare att ifrågasätta som nödvändiga villkor tenderar i stället att vara de trivialaste på listan. En förklaring till att listan blir trivial är förstås att Scruton är ute efter att ange en uppsättning formella villkor som varje mer substantiell teori om skönheten måste uppfylla. Man skulle kunna tänka sig ett begreppskluster med både formella och substantiella komponenter, där exempel på substans kunde vara de som Sibley ger på estetiska kvaliteter. Balans och livfullhet ges som positiva exempel och klumpighet och livlöshet som negativa, för att upprepa ett par av dem. Jag menar att oberoende av om vi använder ett formellt eller substantiellt begreppskluster kan vi tillämpa det på dygderna.

Man kan ifrågasätta om Scrutons fjärde och sjätte villkor verkligen passar in på de moraliska dygderna. Att moraliska omdömen om en persons själ och karaktär är omdömen följer trivialt, men vill vi verkligen beskriva dem som smakomdömen? Det beror förstås på

vad vi menar med ett smakomdöme. Om man med termen menar ett omdömen som inte styrs av objektiva kriterier skulle jag säga att det villkoret är nästan lika kontroversiellt för skönhetsbegreppet som för dygdbegreppet. Jag håller det inte för uteslutet att den estetiska värdegruppen ger ett större utrymme för det rent subjektiva än den moraliska (jag kommer längre fram att utgå från att det är så), men tror att det är ungefär lika lätt att lista objektiva estetiska kvaliteter (som Sibley gör) som att lista moraliska kvaliteter (som t ex Aristoteles gör). Om man med smakomdöme däremot menar ett speciellt sinne eller en speciell känsla vid sidan av förnuftet med en alldeles egen epistemologi (och alltså kopplar det fjärde och sjätte villkoret till varandra) så ser jag heller inte där att det skulle vara någon skillnad mellan de båda grupperna, om man fokuserar på skönhetselementet i den estetiska gruppen och dygdelementet i den moraliska. Jag är inte alldeles övertygad om det omöjliga i att lita på andrahandsomdömen vad gäller skönhet eller att bli överbevisad om skönhet där man själv från början inte kunde kan se den eller att dra slutsatser om ett objekts skönhet på basis av en beskrivning av objektet som inte själv är estetisk. Men om andrahandsomdömen om skönhet är problematiska (om än inte omöjliga) så menar jag att det också gäller för omdömen om dygder, inte minst om man utgår från en aristotelisk dygdetik. Du kan och bör visserligen förlita dig på de mer erfarna och klokare lärarna som moraliska guider men strängt taget kan du inte veta att de är några moraliska auktoriteter förrän den dag du själv är det och (bokstavligen) ser att de hade rätt. För att skaffa den moraliska visdomen måste man låtsa att man ser den hos andra på samma sätt som man måste låtsa att man vet hur man själv utövar den för att en dag verkligen kunna utöva den. Och en av orsakerna till att moralomdömena fungerar så är som vi sett att de baserar sig på hela situationen med all dess komplexitet snarare än på vissa framträdande drag som skulle kunna fångas i principer eller generella regler. Det är svårare att beskriva en komplex situation än att uppleva den och svårare att se framför sig en situation hur väl beskriven den än är än att själv vara i den och därför också svårare att se de moraliska kvaliteterna i den. Godhjärtenhet och vänlighet är en utstrålning som är lätt att se och svår att beskriva, och det samma gäller för många andra dygder. Alltså är det inte underligt om det finns ett gap mellan det du kan beskriva för mig och argumentera för och min egen upplevelse av dygden. Med andra ord, de formella villkor vi kan ställa på skönhetsbegreppet kan vi också ställa på dygdbegreppet och om vissa av dessa villkor eller komponenter visar sig kontroversiella i samband med skönheten är det lätt att visa på motsvarande problem med dygdbegreppet.

En liknande bild tycker jag framträder om vi tar in de mer substantiella komponenterna i begreppsklustret. Jag nämnde balans och livfullhet som två exempel på positiva komponenter (man skulle kunna lägga till elegans, grace, enhetlighet och dynamiskhet) och klumpighet och livlöshet som exempel på negativa och menar att de alla (låt vara vissa lite mer och andra lite mindre) bokstavligen är relaterade till dygdbegreppet. Den godhjärtenhet som inte är livfull är moraliskt sämre än den som är det. Den välvilja som är klumpig är moraliskt defekt. Det

samma gäller för den omsorg som saknar dynamik och den syskonkärlek som är kluven i brist på enhetlighet. Den positiva listan passar nästan som hand i handske i en karaktärsbeskrivning av både Desmond Tutu och Aung San Suu Kyi och jag menar alltså att man bara utifrån den listan har skäl att dra moraliska slutsatser (om än inte konklusiva) om den person som passar in på den och att detta är belägg för att dygdbegreppet rent bokstavligt är estetiskt.

Som ytterligare belägg kan man lägga till den observation som vi redan tidigare varit inne på, nämligen att många av våra moraliska termer är halvestetiska, dvs. många av de termer vi använder för att beskriva vad vi är för slags människor är på en och samma gång estetiska och moraliska. Colin McGinn menar att dessa termer, som har det som han kallar för en starkt ”aesthetic flavour”, utgör en alldeles egen kategori moraltermer som inte täcks av den traditionella indelningen i tjocka och tunna moraltermer. Som exempel på positiva termer ur den kategorin tar han ”’fine’, ’pure’, ’stainless’, ’sweet’, ’wonderful’” och som exempel på negativa ”’rotten’, ’vile’, ’ugly’, ’sick’, ’repulsive’, ’tarnished’” (1997, s. 92). McGinn menar att dessa termer som beskriver kvaliteten och stilen på en människas karaktär snarare än hennes karaktärsdrag handlar mer om vad vi rent allmänt kan förvänta oss av en människa i moraliskt avseende. Det skulle alltså finnas en skillnad här mellan en allmän beskrivning av en människas person och en mer specifik beskrivning antingen av ett enskilt och/eller dominant karaktärsdrag hos henne.

Enligt McGinn är dessa termer en nuförtiden försummad kategori som tar en mycket större plats i den moraliska diskursen än vad som normalt erkänns. Men framför allt menar han dessa termer kan berätta för oss sanningen om dygderna som är att ”virtue coincides with beauty of soul and vice with ugliness of soul” (1997, s. 93). Detta kallar han för ”the aesthetic theory of virtue”, och jag ska snart försöka diskutera vad den går ut på mer i detalj. Men innan jag gör det vill jag bara kommentera en sak som jag inte tycker riktigt framgår av McGinns resonemang om moraltermerna. Han tycks mena att det är i den tredje kategorin av moraltermer som vi har denna ”smak” av estetik som redan kan förnimmas på det rent språkliga planet. Alla dygder är på något sätt estetiska och som belägg för detta ger McGinn det faktum att de termer vi använder för att beskriva en persons moraliska stil, eller vad vi ska kalla det, har en estetisk prägel. Att beskriva någon som fin är att både ge en moralisk och estetisk beskrivning av henne. Jag är inte säker på att McGinn skulle bestrida vad jag säger nu, men menar att det inte bara är denna eventuella tredje kategori moraltermer som fungerar så här utan kanske de flesta termer som beskriver dygder, åtminstone i den tjocka kategorin. Ta exempelvis sådana termer som ”generös”, ”storsint”, ”modig”, ”ärlig” och ”ödmjuk” som väl alla utöver det att – eller möjligtvis samtidigt som – de beskriver en moralisk kvalitet också beskriver en estetisk. Termerna är mer eller mindre lika användbara i konstkritiken som i moralkritiken. Det samma gäller termerna på den negativa sidan: ”snål”, ”småsint”, ”feg”, ”oärlig” eller ”skrytsam”, som i beskrivningen av ett konstverk med all önskvärd tydlighet förklarar att vi har med något oskönt att göra. Alla dessa termer är tjocka, dvs. de är både

beskrivande och värderande och om det stämmer som jag har sagt nu kan man se den värderande delen som både moralisk och estetisk. Jag menar att detta också gäller för de tunna moraltermerna. ”God” skulle jag säga har också det som McGinn kallar en ”smak av estetik” över sig. Om jag beskriver någon som en genuint god person så är inte detta estetiskt neutralt lika lite som om jag beskriver någon som genuint ond (även om jag också hävdat att det kan finnas en estetisk tjusning i det onda, en tjusning som det till och med finns ett begrepp för – engelsmännen använder det franska uttrycket beauté du diable, alltså ”devil’s beauty” eller ”djävulens skönhet). Sådana här saker är svåra att leda i bevis, men nog klingar påståendet att ”godhet är fult” mer falskt än uttrycket ”godhet är vackert” även för den som till skillnad från mig inte har varit specialintresserad av moralfilosofi i olika former? Men lite paradoxalt kan det verka att den tunnaste termen av dem alla på dygdspråket inte följer den logiken, nämligen termen ”dygdig” själv. Jag upplever inte ”dygdig” som en beskrivning av något vackert utan snarare tvärtom. En möjlig förklaring kan vara att termen bara i en teknisk och filosofisk mening betecknar hela dygdkategorin, dvs. är maximalt tunn, medan den i folkmun är mera tjock. Att tala om en dygdig kvinna väcker associationer till sexualneuros och snålhet mot sig själv, dvs. fenomen som har en negativ estetik. Detta är också ett problem när man ska tala om dygdetik för sina studenter, eftersom själva benämningen har något snipet och inskränkt över sig. Den alternativa benämningen ”aretisk (”aretaic”) etik” har inte det, men kan i stället upplevas som intellektuellt snobbig.[106]

Hur som helst, när McGinn hävdar att det finns en stark estetisk ”doft” över den kategori som han beskriver och som innehåller sådana moraliska stilbeskrivningar som ”fin”, ”underbar”, ”ful”, ”usel” och så vidare så håller jag med men ställer mig möjligen tveksam till själva beskrivningen, som antyder att vi har en gruppspecifik term med drag av en ytterligare grupp. Och dessutom, om vi verkligen vill använda oss av den typen av beskrivning som McGinn gör borde man kanske hellre beskriva det som estetiska termer med en doft eller smak av moral. Och här finns det möjligen en skillnad mellan den tredje kategorin av moraltermer och kategorin tunna moraltermer: medan de förra (”fin”) har en smak av moral över sig så har de senare (”god”) en smak av estetik över sig. Detta betyder också att man skulle kunna se det som en variation inom kategorin tunna moraltermer, en variation, vidare, som jag kan tänka mig inte sätter gränser för det matematiska förhållandet mellan det estetiska och det moraliska, annat än att båda grupperna måste vara med: vi har sådana moraltermer som ”fin”, som lika gärna kan betraktas som estetiska termer med en smak av moral, och vi sådana som ”god” som alltså kan beskrivas på motsatt sätt. Vi har dessutom termer som kan uppfattas som mellantermer, t ex ”bra” som i uttrycket ”bra karl” och som definitivt har ett moraliskt inslag men ett mer nedtonat sådant än termen ”god”. Däremot

[106] Jag skulle säga att det finns ett liknande problem med beteckningen ”pliktetik”, som dras med associationer till något inskränkt. Men där upplever jag inte att beteckningen ”deontisk etik” låter ansträngd, kanske helt enkelt för att den är mer inarbetad.

uppfattar jag inte det estetiska inslaget som lika nedtonat och det skulle i så fall betyda att termen hamnar någonstans mittemellan de tidigare termerna vad gäller proportionerna moral och estetik på den semantiska nivån.

Den fråga som vi nu måste ställa oss är hur man ska uppfatta denna estetiska teori om dygderna mer i detalj: Som McGinn beskriver teorin *sammanfaller* dygderna med estetiska egenskaper. Att två värdegrupper sammanfaller måste inte betyda att de har så mycket med varandra att göra mer än att de så att säga dyker upp jämsides vid bedömningen av vissa objekt: en person har ett moraliskt värde liksom hon har ett estetiskt. Denna jämsidighet kan vara mer eller mindre stark. Två värden kan sammanfalla antingen rent tillfälligtvis eller mer systematiskt. Det är inte svårt att tänka sig exempel på när det moraliska och estetiska bara råkar förenas i ett och samma objekt: jag kan t ex tycka att det finns en estetisk utstrålning på vissa bilder av Dag Hammarskjöld (dock inte den bild som när jag skriver detta planeras på den nya svenska tusenlappen) – det finns något av sommar över honom, över de intensivt ljusblå ögonen och det solblekta håret. Jag anser att han som person hade stora moraliska kvaliteter och jag anser också att hans person förkroppsligas i hans yttre (det gäller menar jag för de allra flesta av oss). Men jag anser inte att det himmelsblå i hans ögon har direkt med hans moraliska kvaliteter att göra. Det bidrar kanske till hans personliga utstrålning vari det moraliska ingår som en väsentlig del, men är strängt taget en värdefull egenskap skild från det moraliska som även skulle kunna uppträda i kombination med negativa moraliska värden (även om det åtminstone för mig är lite svårare att tänka sig en dålig människa med himmelsblå ögon[107]).

Att två värden sammanfallen på ett mer systematiskt sätt behöver inte innebära att de beror av varandra i en djupare mening utan skulle också kunna förklaras på annat sätt. I Platons *Staten* (327a–367e) diskuteras vad som kan beskrivas som förhållandet mellan rättrådigheten och lyckan, dvs. mellan moralgruppen och livsvärdesgruppen. Där framför Glaukon bland annat tanken att det finns ett sådant instrumentellt samband, eftersom vi tjänar på att ha ett rykte om oss att vara rättrådiga. När Adeimantos därefter tar plats i dialogen beskriver han Glaukons position på följande sätt:

[107] Det beror möjligen på att vi mer eller mindre omedvetet tillskriver det vackra mer positiva egenskaper än det fula, vilket speglas i det faktum att vackra människor generellt klarar sig bättre i livet än de som inte är vackra. Resliga män har mer framgångsrika karriärer än de som är korta i rocken. Förklaringen är förmodligen att de bedöms annorlunda av omgivningen och tillskrivs både bättre ledaregenskaper och övrig kompetens. Vad detta i sin tur beror på kan jag bara gissa. Det finns förmodligen en evolutionär förklaring men rent allmänt tänker jag mig att vi spontant utgår från att de olika värdegrupperna uppträder tillsammans: vi har lättare för spontant uppfatta en vacker människa både som mer moralisk och som en människa som lever ett gott liv. Det är som om vi instinktivt undviker den upplevelse av dissonans som det skulle innebära att i ett och samma objekt se ett positivt värde samsas med ett negativt. Detta gäller också inom de olika värdegrupperna: vi förväntar oss en vacker röst från ett vackert ansikte och ärlighet från en hjälpsam själ, och så vidare. Detta blir ännu mer av spekulation, men jag tror också att det normalt råder vissa sådana samband i verkligheten: nog kan man ofta gissa sig till om ett ansikte är vackert på rösten och på samma sätt hjälper det mig att uppskatta halten av ärlighet hos en person om jag vet att hon är hjälpsam och vänlig?

Fäder som ger råd till sina söner och alla som ansvarar för andra säger att man måste vara rättrådig, men de hyllar inte rättrådigheten i sig själv utan det goda anseende som den ger: för om man synes vara rättrådig ger ryktet en ämbeten, äktenskap och allt det där som Glaukon nyss räknade upp och som den rättrådige vinner av att ha gott anseende (2003, 362e–363a).

Tanken är att det kan finnas ett indirekt samband mellan hur bra jag är som människa och hur bra jag har det som förklaras av att jag får fördelar av att ha ett gott rykte och nackdelar av att ha ett dåligt rykte. Detta behöver inte gälla undantagslöst (exempelvis tycks i våra dagar extremt farliga män ha en förmåga att attrahera kvinnor) men man kan tolka tankegången som att det gäller på det hela taget att man ha användning för att gälla för en bra människa om man vill leva ett bra liv. Det som beskrivs bör inte ses som en observation av något tillfälligt statistiskt samband, eftersom det är lätt att förklara den sociala funktionen av sådana saker som anseende och rykte för den typen av varelse som vi är. Vi är beroende av samarbete med andra och vi skadas på olika sätt av att lita på den som sviker oss och därför har vi utvecklat olika metoder för att upptäcka svikarna, dvs. de människor som skördar frukterna av vårt samarbete utan att återgälda. En av dessa metoder är att kommunicera med andra vem vi uppfattar som svikare, dvs. att snacka skit om folk.

Detta är fortfarande inte ett systematiskt samband mellan rättrådigheten själv och det goda livet utan snarare ett samband mellan förmågan att ge ett sken av rättrådighet och det goda livet. Men om man går vidare och ställer sig frågan hur man på enklast sätt skaffar sig ett gott anseende förstår man lätt att det vore det förödande för en social varelse om det inte fanns ett mer direkt samband mellan skenet som hon ger och hur hon faktiskt är och att vägen till ett gott anseende normalt måste gå via goda gärningar. Därför kan man räkna rättrådigheten själv till de ”ting som är fruktbara av sin egen natur och inte genom det rykte man får” (2003, 367d), eller rättare sagt som är fruktbara av sin egen natur tack vare det rykte som de ger.

Men det är fortfarande inte ett konceptuellt eller ontologiskt samband mellan de två värdena utan ett empiriskt, även om detta empiriska samband (förmodligen) är starkare än sambandet mellan skönheten i Hammarskjölds himmelsblå ögon och den moraliska resningen i hans person.

McGinn menar att den estetiska teorin om dygderna beskriver ett konceptuellt samband. Hur exakt han tänker sig att vi ska förstå teorin blir jag inte riktigt klar över och inte heller varför han gör de ställningstaganden som han gör, men jag tror ändå att det kan vara fruktbart att försöka följa hans resonemang. När McGinn artikulerar sin teori börjar han med att säga:

The idea is that for a person to be virtuous (or vicious) is for a part or aspect of him – his soul or character or personality – to have certain aesthetic properties: these are necessary and sufficient conditions for personal goodness (1997, s. 97).

Så beskrivet tycks det antingen handla om att identifiera eller förklara det dygdiga med det estetiska. Men inget av dessa förhållanden gäller enligt McGinn, utan snarare tvärtom: Vi bör inte, säger han, förstå förhållandet som ett identitetsförhållande utan snarare som ett

begreppsligt förhållande. Men om det verkligen är så att de estiska egenskaperna hos en människas själ är både nödvändiga och tillräckliga för att vi också ska kunna tillskriva henne godhet ja då skulle man kunna anse att det allmänna villkoret för identitet är uppfyllt.[108] Men det vill alltså inte McGinn säga och han vill heller inte säga att det begreppsliga förhållandet är sådant att det är de estetiska egenskaperna hos själen som ligger bakom de moraliska, dvs. att de moraliska egenskaperna finns där i kraft av de estetiska, vilket borde vara den naturliga tolkningen om vi släpper tanken på identitet. Det är tvärtom de moraliska egenskaperna som ligger bakom de estetiska.

McGinn uttrycker sig något försiktigt på denna punkt eftersom han säger att det *kanske* bästa sättet att uppfatta förhållandet är att se det som ett filosofiskt superveniens- eller beroendeförhållande mellan olika egenskaper. Han skriver:

> Let the supervenience base consist of the various virtues or vices: kindness, justice, generosity, compassion, steadfastness, and so on; cruelty, injustice, meanness, callousness, capriciousness, and so on. And let the supervenient properties be the kinds of morally aesthetic properties we have been considering; for simplicity we might just think of them as inner beauty and ugliness and grades of these (1997, s. 97).

Nu börjar det bli komplicerat. McGinn menar alltså att det är de moraliska egenskaperna som ger upphov till de moraliskt estetiska egenskaperna. Detta kan man tolka som att det råder en supervienensrelation mellan två värdegrupper, mellan den moraliska och den estetiska. Men det kan också tolkas som att det råder en superveniensrelation mellan den moraliska värdegruppen och en värdegrupp som delvis är moralisk och delvis estetisk, eftersom han talar om moraliskt estetiska egenskaper. Den enklaste tolkningen är att de sistnämnda egenskaperna i grunden är estetiska men av en moralisk typ, vilket också stöds av hans idé att en estetisk egenskap får ett moraliskt innehåll av det faktum att den tillskrivs en mänsklig själ. Han skriver: ” ... when the *object* of ascription is a soul (as I shall call the part in question), the aesthetic predicates *become* ethical in purport” (1997, s. 97). Alltså, när vi tillämpar predikat eller beskrivningar från den estetiska gruppen på en människas själ så får de ett etiskt eller moraliskt innehåll. Detta framställs också som att ”the particular kind of beauty proper to the soul is what virtue consist in” (s. 97).

Jag kan inte tolka detta på annat sätt än att de mänskliga dygderna är estetiska egenskaper hos en människas själ som supervenierar på eller grundas på dess moraliska egenskaper. De moraliska egenskaperna kommer så att säga först och de estetiska uppstår i sin tur ur dem. McGinn gör i sammanhanget en analogi till konsten och menar att vi har samma förhållande mellan de estetiska egenskaperna hos en målning och färgens naturliga egenskaper på duken, såsom dess kulör och form. I båda fallen har vi att göra med en kombination av basegenskaper

[108] Se t ex *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: ”For, in general, a one-level criterion of identity for *F*s will be equivalent to a conjunction of a statement of necessary, and a statement of sufficient, conditions” (uppslagsordet ”Identity”.

som bestämmer (”determine”) den objektets skönhet som i tavlans fall upptäcks med ögats hjälp och i dygdens fall med hjälp av vårt moraliska sinne (”moral faculty”, s. 97).

Men om det är så här han tänker sig superveniensförhållandet tycker jag kanske att det blir missvisande när han uttrycker sig på det sätt han faktiskt gör, exempelvis när han beskriver det semantiska förhållandet för den tredje kategori han talar om som ”terms of moral appraisal that have a strongly *aesthetic* flavour” (s. 92). Om de faktiskt *är* estetiska beskrivningar – även om det är beskrivningar av estetiska kvaliteter som personen har till följd av sina moraliska kvaliteter – så låter det för svagt att tala om dem som att de har en *smak* av estetik. Estetiska begrepp och termer med ett moraliskt innehåll borde väl snarare beskrivas som att de har en smak av moral, vilket vi var inne på nyss. Och dessutom, när han förklarar teorin som en teori om vad dygden består av får åtminstone jag bilden av en teori som har minst tre förklaringslager: Dygderna förklaras såsom bestående av estetiska kvaliteter (cf ”what virtue consist in”, s. 97), som i sin tur förklaras med den dygdiges moraliska kvaliteter. Jag säger inte att detta är en helt orimlig tanke. Vad jag menar är bara att det känns som en lite för komplex bild för att jag ska kunna känna mig riktigt säker på att det är just så här McGinn tänker sig att det fungerar.

För att bara lägga till ännu en sak som jag upplever som otydlig: Jag skulle inte säga att vi har att göra med en moralisk dygd – i den paradigmatiska bemärkelsen – närhelst vi tillskriver en själ eller karaktär eller personlighet en estetisk egenskap, vilket McGinn tycks mena i ett av de nyss återgivna citaten. Att vara en självständig, poetisk, intelligent, egensinnig osv. människa har inte i min värld en tydlig moralisk dimension, även om jag skulle säga att det har en rätt tydlig estetisk sådan. I så motto menar jag att McGinns tidigare förklaringar av teorin som en teori om estetiska egenskaper som förklaras av moraliska sådana bättre passar in i hur vi ser på dygderna: vissa av dem är specifikt moraliska, vilket kan förklaras med att de finns i kraft av moraliska egenskaper medan vissa är rent allmänt dygder och kan då förklaras med moraliskt neutrala kvaliteter, som t ex de jag nyss nämnde.

Men stämmer då teorin om det är så här vi tolkar den – dygderna är estetiska kvaliteter hos en människas själ eller personlighet som har sitt ursprung i hennes moraliska kvaliteter. Stämmer det att dygden är moralisk skönhet? Jag tycker att det är väldigt svårt att avgöra frågan om vad som kommer först eller vilket av värdeslagen som ligger till grund för det andra. Det förefaller vara ungefär lika lätt att tänka sig en teori som placerar supenveniensbasen i den motsatta gruppen, dvs. i etiken, och att tolka det tidigare citatet från Gaut som stöd för den tanken. Man ser det tydligare om jag upprepar citatet i sitt sammanhang:

> ... the kind of pleasure one has in contemplating a markedly good act seems very like the pleasure one takes in beauty; and, in seeing the kindness in someone’s face, one seems to see a kind of beauty (2007, 117).

Det är inte omöjligt att tolka detta på ett sätt som också är förenligt med McGinns teori

(särskilt om man ställer samman det med vad Gaut säger på andra ställen), men spontant förstår jag det som att när man ser vänlighet i någons ansikte så är det ett slags skönhet man ser. Det låter inte mindre rimligt att uppfatta det så än att uppfatta det som att man ser en persons moraliska kvaliteter när man ser skönheten i hennes själ. När McGinn säger att hans intuitiva uppfattning är den att ”virtues and vices *give rise* to aesthetic properties of the soul that bears them”[109] (1997, s. 97) så skulle jag lika gärna kunna säga att min intuitiva uppfattning är att det är estetiken i vissa beteenden och personlighetsdrag som ger upphov till dygderna.

Detta stämmer också med den bild vi har gett av hur Aristoteles ser på dygderna: En person som besitter dygderna förstår och har en känsla för *hur* man beter sig, hur man gör saker och ting och hur man reagerar. Skillnaden mellan att vara en bra och en dålig förälder ligger ofta i *hur* man beter sig sina barn, dvs. i *sättet* som man hanterar sina emotioner på och kanske då främst de negativa. Vad man gör spelar förstås också in – om man oftare tillrättavisar än uppmuntrar och om man oftare lever ut sina negativa känslor än sina positiva, liksom om man tappar kontrollen och behärskningen. Men vad som är minst lika avgörande är *hur* man tillrättavisar och kritiserar när det är det man gör och sättet varpå man uttrycker sin frustration när det är det man känner.

Det finns olika sätt att förstå Aristoteles idé om den gyllene medelvägen som ”dygdens kännetecken”, dvs. idén om att den dygdiga eller rättrådiga i sina handlingar och känsloreaktioner väljer det måttfulla i stället för det överdrivna. Aristoteles menar att detta inte ska tolkas som en regel om att pricka in den numeriska eller aritmetiska mittpunkten (eller området kring den) så att man alltid väljer det som är lagom framför det extrema. Att Aristoteles avvisar denna tolkning som han själv kallar medelvägen i ”förhållande till tingen” kan man förstå, eftersom den hade inneburit att varje exceptionell känsla eller handling skulle underkännas i hans etik, även om de vore av det uppoffrande eller heroiska slaget. Extrema handlingar och känslor är tillåtna och kanske till och med påbjudna om bara omständigheterna är de rätta.[110] Situationen kan kräva starka känsloreaktioner av oss. Därför ska regeln förstås

[109] Just detta citat och hur McGinn formulerar sig i det är något störande för min tolkning av hans teori: Här verkar det som om *dygderna* ger upphov till de estetiska egenskaperna, vilket gör det problematiskt att samtidigt mena att dygderna består av (”consist in”) de estetiska egenskaperna. Det är en sak om det så att säga gå varvet rund på värdegruppsområdet så att en kvalitet i den moraliska gruppen förklaras som en kvalitet i den estetiska gruppen som i sin tur förklaras som en annan kvalitet i den moraliska gruppen. Så tänkte jag mig att McGinns bild såg ut: De moraliska kvaliteterna i en persons beteende ligger till grund för ett estetiskt omdöme om hennes karaktär eller själ. Detta estetiska omdöme är vad vi menar när vi talar om dygderna. Det sista förhållandet är mycket likt ett identitetsförhållande, även om McGinn förnekar att det skulle handla om identitet. Han säger: ”We do not *identify* the aesthetic with the virtuous properties” (1997, s. 97) och möjligen skulle man kunna tolka detta som att vi inte identifierar det som vi bedömer som dygdigt, dvs. de moraliska kvaliteterna, med de estetiska kvaliteterna, eftersom det snarare handlar om ett superveniensförhållande. Däremot identifierar vi det dygdiga som en kvalitet med det estetiska.

[110] Detta kanske är att fästa alltför stor vikt vid orden i översättningen från grekiskan, men man skulle kunna tolka Sokrates position i denna fråga som en position mer i linje med medelvägen i förhållande till tingen än till oss själva. Sokrates säger: ”but let him know how to choose the mean and avoid the extremes on either side, as far as possible, not only in this life but in all that which is to come. For this is the way of happiness” (*Staten*, bok X slutet myten om erxxx). Vad jag känner till använder Aristoteles uttrycket ”extrem” bara när han talar om den

som en medelväg i ”förhållande till en själv” och där i princip inga handlingar eller känsloreaktioner på förhand är utdömda om de förekommer ”at the right times, with reference to the right objects, towards the right people, with the right motive, and in the right way” (xxx). Vi har varit inne på ämnet förut och men vad jag vill komma åt nu är att man kan förstå detta på två sätt.

Å ena sidan kan man uppfatta det som något helt i linje med Aristoteles idé om förnuftet som människans särmärke och därför också rättesnöre: dygderna skulle då helt enkelt vara att ha de känslor och reaktioner som det finns rationella skäl att ha. Om det är rationellt att känna och visa vrede inför en annan människas grymhet borde det rimligen finnas rationella skäl för att känna större vrede ju större grymhet vi har att göra med och om det finns rationella skäl att känna sorg inför en förlust borde det på samma sätt vara rationellt om styrkan i ens sorg står i proportion till storleken av förlusten. Man kan säga att skälen här styr främst när en känsla är passande, mot vem den bör riktas och hur stark den bör vara (och det samma gäller på motsvarande sätt för den handling som uttrycker känslan).

Å andra sidan talar Aristoteles också om *det rätta sättet*. Man skulle kunna förstå detta som en idé som bland annat är tänkt att styra graden av känsloreaktion, så att en alltför stark känsla för situationen inte uppfyller kravet på att förekomma eller uttryckas på rätt sätt. I så fall gäller fortfarande den rent rationalistiska tolkningen. Men man skulle också kunna förstå det som något mer estetiskt, dvs. som ”sätt” snarare i betydelsen ”manér”. Hur Aristoteles ser på förhållandet mellan det goda och sköna är inte lika tydligt som hos Platon. Aristoteles vill inte likställa värdena men menar samtidigt att det goda under vissa omständigheter kan vara något skönt. Den estetiska tolkningen är därför inte obefogad och, menar jag, heller inte orimlig. Förnuftet kan inte ensamt styra hur vi hanterar en svår situation rent moraliskt, utan det krävs också en känsla för något som går utöver det som man kan ge rationella skäl för och som snarare fångas av de estetiska begreppen som timing, harmoni, grace, autenticitet osv. Jens Stoltenbergs sätt att hantera tragedin på Utøya var i högsta grad rationellt och förnuftigt men var därutöver äkta och vackert på ett sätt som jag inte bara kan se som en logisk följd av situationen. En annan person i hans ställning och situation skulle mycket väl kunna ha samma uppfattning och känslor men ändå inte lyckas uttrycka och gestalta dem som Stoltenberg kunde. Det fanns alltså något i hans sätt som berörde människor just så som de i den stunden var i behov av att beröras.[111]

---

tolkning som han själv avvisar, när han talar om den rätta tolkningen däremot uttrycket ”övermått” eller ”överdrift” (”excess”). En handling eller en känsloyttring kan alltså vara extrem utan att gå till överdrift – den kan ligga på numeriskt maximum utan att vara överdriven.

[111] Detta menar jag också är i linje med vad estetiken har betraktat som skönhetens väsen eller kännetecken. Scruton säger att ”we call something beautiful when we gain pleasure contemplating it as an individual object, for its own sake, and *in its presented form*” (2011, s. 22 xxx) Detta ska inte tolkas som att estetiken gäller ytan istället för innehållet, utan snarare som att estetiken är hur något framstår för oss mer än vad det är. Jag känner mig kanske tveksam till att helt identifiera estetiken med *hur* snarare än *vad*, men tänker samtidigt att det verkar stämma i stor utsträckning vad gäller dygdernas estetik och inte minst som en beskrivning av vad Stoltenberg lyckades med: Självklart var innehållet i hans tal betydelsefull, men det som gav resning var formen som detta

Så klart kan man säga att det fanns förnuftiga skäl för honom att bete sig just så i den situationen eftersom han lyckades förvandla något hemskt och tragiskt till något som var nästan existentiellt högtidligt. Han lyfte liksom den nation han var satt att styra ur det djup den plötsligt hamnat i. Han gjorde därför just det som en rationell statsman skulle vilja göra och som det fanns förnuftiga skäl att göra. Men av det följer inte att han bara agerade på dessa skäl. Förnuftet krävde något utöver sig själv i situationen och som förnuftet självt inte skulle kunna leda honom till, lika lite som förnuftet ensamt kan leda en konstnär till att skapa stor konst, hur förnuftigt det än är att som konstnär ha den förmågan. Att säga att Stoltenberg gjorde det enda förnuftiga är därför sant bara om man förstår att det enda förnuftiga i den situationen var något annat än det rationella. Förnuftet föreskriver i sådana situationen ”den rätta känslan” men kan inte självt förse oss med den.

Jag tror att Aristoteles kan ha tänkt sig saken ungefär så när han talade om ”det rätta sättet”. Och även om han inte explicit säger att dygden är en konstform gör han i sina resonemang om dygden en direkt jämförelse med konsten:

> … we often say of good works of art that it is not possible either to take away or to add anything, implying that excess and defect destroy the goodness of works of art, while the mean preserves it; and good artists, as we say, look to this in their work. xxx

Och på samma sätt fungerar det alltså, enligt Aristoteles, med dygden.

Å andra sidan, det finns också det som talar mot en estetisk tolkning. Inte minst att Aristoteles faktiskt beskriver medelvägen i förhållande till oss som ”determined by a rational principle”xxx. Men också när han menar att det finns många sätt att misslyckas med att vara dygdig på men bara ett sätt att lyckas på – ”For men are good in but one way, but bad in many”xxx. Här får man inte bilden av en medelväg utan snarare en mittpunkt som han beskriver som lätt att missa men svår att träffa just av den anledningen att den ligger exakt där den ligger. Man får intrycket att dygden är något exakt, vilket strider mot åtminstone min bild

---

innehåll gavs. Scruton säger att han hellre vill tala om det sätt som något presenteras – ”the way in which an object *comes before us*” (s. 21) – som utmärkande för skönhetsupplevelsen, snarare än dess intuitiva karaktär. Men jag kan inte se varför det skulle behöva finnas någon motsägelse: Om intuition handlar om att veta eller göra utan att kunna förklara diskursivt och resonerande så finns det ett klart intuitivt inslag i vår förmåga att presentera ett innehåll på ett vackert sätt. Att kunna träffa rätt ton i ett sammanhang är att vara vägledd av en diskursivt tyst känsla för det rätta på samma sätt som vi tämligen omedelbart vet när någon har den rätta tonen utan att behöva resonera oss fram till det. Aristoteles liknar visserligen den praktiska visdomen vid ett slags seende eller perception, men även det tror jag att man kan föra till den intuitiva kategorin om man förstår den på ovanstående sätt. Den japanska specialisten som kan könsbestämma nykläckta kycklingar ser och känner vad som är en tuppkyckling och vad som inte är det, och den förmågan menar jag har alla drag av det som vi normalt kallar intuition: att omedelbart och utan att riktigt själv veta hur det går till göra en bedömning. (Inte för att det egentligen har med saken att göra – utom möjligtvis att det illustrerar omedelbarheten i förmågan – men jag såg för en tid sen en platsannons om kycklingsorterare med följande kravspecifikation: ”Du skall hålla en världsstandard på följande: könsbestämma daggamla kycklingar och kalkoner, sorteringshastighet på 900/timmen med en säkerhet på 98% rätt sorterat”, *Svensk kycklingsortering*, Halmstad, 2009-02-01.) Och det är också till den intuitiva sfären man inom den moderna psykologin för den här typen av mentala processer som inte är resonerande, t ex i den teori om mänskligt tänkande som går under namnet ”dual process theory” (se t. ex. Daniel Kahneman, 2003).

av Aristoteles etik som en hyllning till ungefärligheten (och som också tycks vara Martha Nussbaums bild). När Aristoteles säger att ” virtue is more exact and better than any art”xxx efter det att han beskrivit konsten på nyss citerade sätt kan man uppfatta det som en markering av dygdens och konstens olikhet.

Men jag tror ändå på den estetiska tolkningen. För det första behöver vi inte alls förneka att dygden är bestämd eller styrs av rationella principer utan bara att den *enbart* är styrd av dem. Och dessutom, även om den faktiskt uteslutande skulle vara styrd av sådana principer finns det inget som säger att vi når dem genom vårt förnuft. Det finns kanske ett sätt att beskriva Stoltenbergs agerande i rationella termer som kan förklarar varför han upplevdes så rätt i situationen. Men den förklaringen är möjligen bara tillgänglig i efterhand. Vi behöver ha tillgång till det som vi ska förklara för att kunna förklara det, ungefär som vi behöver ha tillgång till da Vincis mästerverk för att kunna förklara varför de är så bra som de är. Vi kan förklara med hjälp av rationella principer men vi kan inte konstruera det som vi ska förklara utifrån dem. Till det krävs det i stället kreativitet och känsla, både i det moraliska livet och det konstnärliga. Den praktiskt vise är hänvisad till känslan för att kunna göra det rätta och hitta den rätta mittpunkten även om det i efterhand går att förklara varför hon gjorde just så som hon gjorde. Rationaliteten förklarar medan känslan och estetiken (eller känslan för estetiken) vägleder. Estetiken gäller ex ante och rationaliteten kommer på sin höjd in ex post. Och i en mening betyder detta att estetiken blir primär i förhållande till rationaliteten.

För det andra, antag att vi för ett ögonblick accepterar bilden av etiken som exakt och som mer exakt än konsten, ja då har vi ju fortfarande likheten mellan moralen och estetiken som exakthetens områden. För den uppfattningen om den goda konsten finns ju, vilket Aristoteles uttryckligen visar, att bra konstverk eller i alla fall mästerverk är sådana att de skulle försämras av en aldrig så liten förändring. I filmen *Amadeus* kritiserar Kejsar Josef II – som försöker få sin omgivning att tro att han kan något om musik – en av Mozarts tidiga operor för att den innehåller lite för många toner (”too many notes”), varpå Mozart svarar att det finns exakt så många toner där som behövs, varken mer eller mindre. Så kan vi alltså uppfatta kvalitet i konsten och det kan få oss att vilja säga att det bara finns ett sätt att lyckas men otaliga sätt att misslyckas på.

Men jämsides med detta tycks vi också ha en uppfattning om konsten och kreativiteten som är diametralt motsatt, nämligen att det är den goda kvaliteten som är gränslös och den dåliga som begränsad. Mästerverk vidgar världen genom att spränga gränser och skapa kvalitet där vi inte tidigare visste att det fanns någon. Här blir det liksom det motsatta uttrycket som fångar sanningen, nämligen att det finns många sätt att lyckas på i konsten men ett begränsat antal sätt att misslyckas på: Dåliga landskapsmålningar liknar varandra och är dåliga på ungefär samma sätt och av ungefär samma anledning men de riktigt bra är alla unika och är därför också bra av olika anledningar. Försöken till stor konst känner vi igen och har sett intill leda men den stora konsten är ständigt ny i sin storhet.

Och om två olika uppfattningar om konsten båda kan vara rimliga tror jag samma sak gäller för moralen. Aristoteles säger: ”for evil belongs to the class of the unlimited, as the Pythagoreans conjectured, and good to that of the limited” (xxx). Det fungerar ungefär lika bra tycker jag att påstå motsatsen: att det finns en mängd olika sätt att vara en fin människa på men ett tämligen lätt igenkännbart sätt att vara en skitstövel på. Fina människor ser vi lättare personligheten hos, medan dåliga människor har en tendens att framstå som stereotyper. Vidkun Quisling är en typ medan Stoltenberg är unik. Sätten att vara en dålig människa på är förhållandevis få, medan sätten att vara bra på är obegränsade, vilket förstås inte betyder att det är lättare att vara bra än att vara dålig. Att fällorna man faller i när man avfaller från den smala vägen är förhållandevis avgränsade innebär inte att de är lätta att undvika, lika lite som det faktum att den rätta vägen genom livet är smal betyder att det bara finns ett sätt att gå den.

Det finns kanske ett sätt att förena dessa tillsynes oförenliga bilder av både estetiken och moralen till en enhetlig om än komplex bild, genom att skilja mellan exaktheten och begränsningen på ett mikroplan och på ett makroplan. En människa som vi betraktar ha stora moraliska kvaliteter har kanske uppfunnit sitt eget sätt att vara, men det betyder inte att hon i varje ögonblick så att säga är fri att uppfinna fortsättningen på sitt sätt att vara. En bra människa kan vara unik i sin helhet och det kan alltså finnas ett obegränsat utrymme för sådana unika personligheter, men det betyder inte att hon har ett obegränsat antal möjligheter i varje ögonblick.

Så ser åtminstone jag på de goda exempel på hur man hanterar en svår situation, inklusive Stoltenbergs framträdande sommaren 2011: Det finns ett moment av överraskning i själva anslaget, men när det väl är gjort följer momenten med ett slags obönhörlig logik. Valmöjligheterna är oändliga från början men när väl de första valen gjorts sätter de gränser för de efterföljande och ju fler val som gjorts och ju mer rätt de känts desto snävare blir utrymmet för dem som följer. Det är förmodligen därför som man får en känsla av att den människa som hanterar en situation på ett storartat sätt gjorde det enda möjliga och träffade exakt den rätta tonen – hon gjorde det utifrån den väg hon valde att ta.

På samma eller i alla fall ett liknande sätt skulle jag säga att det är i konsten och musiken – det som redan finns i målningen eller sonaten sätter gränser för vad som kan läggas till och ju mer som finns där och ju mer rätt det är i förhållande till vartannat desto snävare blir utrymmet för fortsättningen. Det är detta som ger känslan av exakthet tror jag inom estetiken. För att återvända till Mozart: det är falskt att påstå att operan rätt och slätt har exakt så många toner som den ska ha och att den inte skulle kunna ha fler eller färre och ändå vara samma mästerverk. Det skulle vara att förneka alternativen och slumpens inblandning på ett sätt som inte är rimligt. Däremot, givet det sammanhang som verket själv skapar begränsas valmöjligheterna rörande hur många toner som kan läggas till utan att påverka kvaliteten, för att inte tala om hur många toner som kan tas *ifrån* verket när det väl är klart. I samma scen ur *Amadeus* förekommer också den här replikväxlingen: Kejsar Frans Josef II: ”My dear young

man, don't take it too hard. Your work is ingenious. It's quality work. And there are simply too many notes, that's all. Just cut a few and it will be perfect." Mozart: "Which few did you have in mind. Majesty?".

Allt har sin tid, att påstå har sin tid och att tillbaka eller i alla fall modifiera har sin tid. Jag tror mycket väl att Mozart skulle kunna göra förändringar utan att påverka kvaliteten negativt liksom jag tror att valmöjligheterna är stora även när sammanhanget är givet. Men valmöjligheterna påverkas av sammanhangen och vår känsla för exaktheten i valen likaså. Hur det än förhåller sig med detta menar jag att estetiken och moralen är någorlunda likartade på den punkten och att vi därför inte är förhindrade att koppla samman dem t ex genom att låta estetiken ingå i den dygdetiska superveniensbasen.

Jag kan heller inte se att McGinn ger några direkta argument för att placera de moraliska kvaliteterna i superveniensbasen. Vad han säger om förhållandet mellan de moraliska kvaliteterna och de estetiska är följande:

> ... the ATV [alltså hans estetetiska teori om dygderna] says that the latter properties are supervenient on the former: if two persons are exactly alike with respect to the moral virtues and vices, then they are exactly alike in their morally aesthetic properties; and no one can change their morally aesthetic properties without changing their virtuous and vicious properties (1997, s. 97).

Så som det presenteras verkar detta vara vad det betyder att säga att de estetiska kvaliteterna supervenierar på de moraliska. Men vad jag kan se råder det en fullständig symmetri mellan nivåerna på denna punkt, det vill säga under förutsättning att det verkligen handlar om superveniens: om två personer är exakt lika med avseende på de moraliskt estetiska egenskaperna, dvs. har lika vackra och samma slags vackra själar, så är de också exakt lika i sina moraliska egenskaper och man kan inte förändra de moraliska egenskaperna utan att också förändra de estetiska. Det förhållande som McGinn beskriver efter kolonet i citatet säger alltså inget om vad som ingår i de *sub*venienta- eller basegenskaperna och vad som ingår i den *super*venienta gruppen.

Jag känner mig också tveksam till den redan nämnda parallell McGinn drar för att förtydliga superveniensförhållandet och vad det innebär att säga att de moraliska och estetiska egenskaperna är begreppsligt sammanbundna med varandra, nämligen parallellen till de estetiska egenskaperna hos en målning som supervenierar på kulören och formen på färgen. Det tycks mig så mycket lättare att säga vad som kommer först när det gäller estetiken i förhållande till de fysikaliska egenskaperna: de egenskaperna finns där för alla att se men de estetiska är i en mening valfria eller fakultativa. Detta gäller inte undantagslöst – den estetiskt tränade ser mer av den fysikaliska världen än den som inte är estetiskt tränad (det har vi varit inne på) och det finns vissa objekt som vi inte kan annat än att betrakta som estetiskt värdefulla. Och dessutom, när vi har en estetisk attityd till ett objekt så finns det en relativism och en rörlighet i den attityden som det inte finns i vårt förhållande till den fysikaliska basen

för den. Detta är mer eller mindre självklarheter, men jag tror att det illustrerar vad vi kan kräva av superveniensförhållandet som en förklaring av ett fenomen: det som förklarar bör under normala omständigheter vara mindre esoteriskt och mystiskt än det som förklaras. Och om man ska förklara ett fenomen som det råder såväl en stor filosofisk som allmän oenighet om bör man i första hand söka en förklaring som det inte råder lika stor oenighet om. Det ligger i sakens natur att vi förklarar med det som vi förstår och inte med det som vi inte förstår.

Och här haltar alltså analogin, eftersom den estetiska och moraliska sfären har ungefär samma esoteriska status. Jag skulle därför inte säga att det begreppsliga förhållandet mellan dem är lika starkt som det mellan de moraliska och de estetiska kvaliteterna å ena sidan och de naturliga egenskaperna å den andra. Den som förnekar att det finns en naturlig grund för varje estetisk eller etisk egenskap använder inte värdetermerna på det sätt som de flesta av oss gör. Det finns alltså ett starkt begreppsligt krav på att man på någon punkt i förklaringen till såväl moraliska som estetiska kvaliteter måste kunna peka på naturliga egenskaper, dvs. sådana egenskaper som studeras av naturvetenskapen och matematiken. Det kravet är tillgodosett på ett direkt sätt när man förklarar de estetiska egenskaperna hos tavlan med hjälp av de (primära och sekundära) fysiska egenskaperna hos den, men bara på sin höjd på ett indirekt eller ofullständigt sätt när man försöker förklara de estetiska egenskaperna hos en människas själ med hennes moraliska egenskaper.

Jag menar inte att värdeegenskaper omöjligen kan ingå i basegenskaperna för andra värdeegenskaper. Jag menar bara att det förhållandet är mer problematiskt än förhållandet mellan en tavlas skönhet och dess färg. Det största problemet är kanske just att fastslå vad som är subvenient och vad är supervenient. Jag tror att moraliska egenskaper kan superveniera på estiska egenskaper, men jag vet inte riktigt hur jag kan argumentera för det. McGinn tror att superviensförhållandet är det omvända och jag tror att inte heller han egentligen vet hur han ska argumentera för det.

Låt mig försöka sammanfatta. Jag tror inte på de starka varianterna av idén om moralisk skönhet eller den estetiska teorin om dygderna och jag tror heller inte på de svaga varianterna när de t ex formuleras på det sätt som Gaut gör. Gaut menar att en stark version av idén ska förstås som att ”a quality is a moral virtue if and only if it is beautiful [sic] character trait” (2007, s. 120) och på ett motsvarande sätt är en egenskap en moralisk brist om och endast om den är ful. Detta är vad jag kan se den position som McGinn intar när han säger att det att själen har vissa estetiska egenskaper är ”necessary and sufficient conditions for personal goodness” (1997, s. 97). Varken Gaut eller jag tror på denna starka version eftersom man kan tänka sig såväl estetiskt attraktiva som oattraktiva egenskaper hos en människas själ eller personlighet som inte är speciellt moraliskt relevanta. Exempel på attraktiva sådana egenskaper är vältalighet och spiritualitet och exempel på oattraktiva egenskaper är tröghet och allmän klumpighet. Man skulle visserligen kunna skilja mellan dygder av olika magnitud,

ungefär som Hume gör, och beskriva egenskaper som vältalighet och sällskaplighet som mindre dygder men moraliska dygder lika fullt. Jag har inget emot denna idé och kommer att återkomma till den senare i denna text. Man kan helt klart tänka sig sammanhang där dygderna av den mindre magnituden eller digniteten *har* moraliskt relevans i en mindre skala och på samma sätt menar jag att man kan tänka sig sammanhang där de får en fullskalig moralisk betydelse, som i exemplet med Stoltenberg: jag har hävdat att en väsentlig del i den moraliska prestation han åstadkom var att han prickade in den rätta tonen som väl får sägas vara en av de saker som vältaligheten handlar om. Kontextualismen gäller alltså även här, men det viktiga är att om den gör det så kan inte den starka varianten av idén om moralisk skönhet vara sann: det räcker inte att vi har ett estetiskt attraktivt personlighetsdrag för att vi ska kunna tala om detta drag som en moralisk dygd.

Gaut menar att en svagare variant av idén är rimligare, dvs. ” ... if a quality is a moral virtue, then it is a beautiful character trait” (2007, s. 120) och på motsvarande sätt då förstås när det gäller de moraliska bristerna. Jag menar att även denna svagare variant är för stark. Man kan tänka sig former av pålitlighet och rättskänsla som jag inte tror att man behöver uppleva som speciellt estetiskt attraktiva. Jag utesluter alltså inte att det mer eller mindre som regel har moralisk relevans huruvida karaktärsdrag som pålitlighet eller rättskänslighet manifesteras på ett estetiskt attraktivt sätt: det kan mycket väl gälla att de moraliska kvaliteterna hos karaktärsdraget blir större av de estetiska kvaliteterna i hur det uttrycks. Men därav följer inte att det är omöjligt att identifiera ett karaktärsdrag som moraliskt, dvs. som en dygd, utan att också tillskriva det estetiska egenskaper.

Jag menar alltså att det varken råder några nödvändiga eller tillräckliga villkor i förhållandet mellan de moraliska kvaliteterna och de estetiska hos en människas själ, varken åt det ena eller andra hållet. De regelbundenheter som råder mellan grupperna, hur starka de än är, är aldrig absoluta.

Slutsatsen blir att argumentet om moralisk skönhet inte kan ge stöd åt moralismen som teori om förhållandet mellan konsten och moralen. Den svaga variant av idén om moralisk skönhet som jag har argumenterat för ger i stället stöd för kontextualismen (vilket om man så vill kan förstås som en svag form av moralism): om kontextualismen är den rimligaste positionen i frågan om moralisk skönhet och om argumentet om moralisk skönhet ligger till grund för vår syn på förhållandet mellan konsten och moralen, blir kontextualismen den rimligaste positionen även där. Och jag skulle då också säga att kontextualismen i det senare förhållandet gäller fullt ut. Det är inte bara så att ett karaktärsdrag med positiva moraliska kvaliteter får motsvarande positiva estetiska kvaliteter enbart under vissa omständigheter. Det är också som så att när ett karaktärsdrag som karaktärsdrag betraktat har estetiska kvaliteter så ger dessa kvaliteter det verk som de skildras i estetiska kvaliteter bara under vissa omständigheter.

Med andra ord, det är inte alltid som ett moraliskt drag också är skönt, men det är heller

inte alltid som ett drag som faktiskt är skönt ger motsvarande estetiska kvaliteter åt verket som det ingår i. En människa med en vacker själ kan vara malplacerad i ett verk och om så är fallet gäller inte att skönheten hos personen också positivt bidrar till verkets estetiska egenskaper, alltså inte ens i en pro tanto-bemärkelse, lika lite som det faktum ensamt att man i en filmscen använder en Rembrandttavla som rekvisita bidrar till att ge filmen estetiska kvaliteter.[112] Detta kan man alltså säga även om man tänker sig att de estetiska kvaliteterna i ett konstverk i grunden handlar om skönhet – en scen som innehåller ett vackert föremål behöver inte som scen vara vacker och därmed bidra till filmens skönhet.

**Gauts motargument**

Gaut har en rad motargument mot kontextualismen. Låt mig ta upp några av dessa som har relevans för argumentet om moralisk skönhet. De flesta av argumenten är explicit riktade mot kontextualismen medan andra är det endast implicit.

(1) *Relevans*: Gaut ber oss att föreställa oss en roman som i sitt sista kapitel bifogar en lista med moraliska plattityder i stil med ”snällhet är en dygd” och ”det är fel att ljuga” (2007, s.

[112] Uttrycket ”pro tanto” används på olika sätt och det finns kanske skäl att tro att Gaut inte använder uttrycket på det sätt som jag uppfattar som det filosofiskt centrala. Ett pro tanto-skäl är ett skäl som gäller oavsett om det finns andra skäl som totalt sett väger tyngre: ”A *pro tanto* reason to φ is a reason that genuinely speaks in favour of φ-ing, but, while a *pro tanto* reason to φ favours φ-ing, it may not do so *decisively*: the overall balance of reasons may direct one to do otherwise” (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*: “Reasons for Action: Justification vs. Explanation”). Som exempel tar man här njutningen av att röka: denna njutning talar *för* att röka även om det finns tyngre skäl som talar *mot*. Jag skulle säga att i denna betydelse har inte det faktum att det förekommer en vacker själ i en filmscen ett värde för filmen ens i en pro tanto-bemärkelse. Om det stör helheten så försvinner värdet totalt och därför vore det mer adekvat att tala om ett prima facie-värde, dvs. något som förefaller ha ett värde när man ser på det ensamt men som inte behöver ha det när man också tar hänsyn till helheten. I pro tanto-betydelsen talar ett skäl alltid för en sak även när det finns fler saker som talar mot. I prima facie-betydelsen kan ett skäl upphöra att tala för en sak när man sätter in det i ett större sammanhang. Ibland kan jag få intryck att Gaut är ute efter en kombination av dessa två sätt att se på skäl, t ex när han diskuterar den estetiska betydelsen av kvaliteten att vara humoristisk. Han säger: ”... the *pro tanto* structures of principles allows us to acknowledge that a feature might have value in so far as it is humorous, but nevertheless be overall an aesthetic disaster, since it undermines aesthetic values that a far more weighty in a particular context” (2007, s. 63). Jag skulle inte säga att det att något är humoristiskt alltid är ett skäl att se det som positivt för verket även om det finns andra skäl som talar mot. Anta att vi har att välja mellan att förstöra helhetsintrycket i en film med att antingen tillföra en humoristisk kvalitet som vi normalt betraktar som positiv i sig eller en neutral kvalitet, t ex en scen som bara inte passar in. Skulle vi verkligen säga att det är bättre för filmen att helhetsintrycket saboteras med något humoristiskt än med något neutralt? Jag tror inte det, vilket talar för att den humoristiska kvaliteten har ett prima facie-värde: vi kan inte se egenvärdet i humorn när den uppträder på fel ställe. Gaut verkar tänka sig att den malplacerade humorn har ett positivt intrinsikalt värde men ett än större negativt extrinsikalt värde och därmed menar jag att han hamnar i ett slags kombination mellan pro tanto och prima facie som vi beskrev det ovan. Sett i ljuset av rökexemplet är det som om vi skulle tänka oss att själva njutningen av att röka på något sätt skulle kunna bidra till dess skadlighet. I det fallet skulle vi säga att i valet mellan att underminera hälsan med njutning och att underminera den med något neutralt så är det allt annat lika att föredra att underminera den med njutning. Njutningen är fortfarande positiv i sig, men jag tvivlar alltså på att samma sak gäller den malplacerade humorn. Intrycket att Gaut är ute efter det som normalt beskrivs i pro tanto-termer förmedlas alltså av hur Gaut *beskriver* hur den malplacerade humorn fungerar och hur dess värde både är intrinsikalt positivt och extrinsikalt negativt, men exemplet *självt* talar mot en pro tanto-tolkning. I samma paragraf som vi redan citerat från skriver Gaut: ” ... where Othello to make witty puns while preparing to strangle Desdemona, this would not be a happy change in the play” (s. 63). Här säger Gaut mer eller mindre bokstavligen samma sak som jag misstänker: inte skulle vi väl se något egenvärde i dessa ordlekar? Och i så fall är det alltså snarare ett exempel på ett prima facie-värde.

50) och sen ställa oss den ytterligare frågan om romanen har blivit estetiskt bättre eller sämre av detta. Han svarar själv:

> It seems not to make any difference at all; or, if it does, it is not because of the moral content of the platitudes, but because of the disunity and the superfluity that this extraneous excrescence has brought to the novel (2007, s. 50).

Gaut använder sig här av uttrycket ”moralisk plattityd” och man skulle kunna diskutera hur man ska förstå detta. Man kan med uttrycket mena något som har ett moraliskt värde som bärare av en moralisk sanning men ingen speciellt intressant sådan. En moralisk plattityd är en självklarhet. Men man kan också uppfatta att det betecknar något moraliskt värdelöst eftersom det är intetsägande.[113] I det första fallet har plattityden ett begränsat värde men i det andra har det inget värde. Om det inte har något värde är det inte heller speciellt intressant i diskussionen om moralismen, eftersom den handlar om huruvida ett moraliskt värde hos ett verk som är estetiskt relevant alltid också är estetiskt värdefullt. Å andra sidan, om det bara har begränsat värde har det också ett begränsat värde för moralismdiskussionen, eftersom den blir svår att föra om vi laborerar med otydliga värden. Jag tolkar Gaut som att han menar att vi i detta tankeexperiment verkligen föreställer oss något som har moraliskt värde, men att det däremot inte är estetiskt relevant.

Detta kan man lätt göra om till ett tänkt motargument mot att använda sig av idén om moralisk skönhet som stöd för moralismen. Låt oss som jag nyss var inne på föreställa oss att det på samma malplacerade och lösryckta sätt som i Gauts tankeexperiment förekommer en karaktär i en roman som har en moraliskt vacker själ. Vi har alltså ett moraliskt-estetiskt värde, men kommer det med nödvändighet att påverka det estetiska värdet hos verket, dvs. romanen, i positiv riktning? Jag menar att det inte skulle göra det och med tanke på vad Gaut skriver i citatet utgår jag från att han håller med. Han skulle förmodligen säga att närvaron av det moraliska värdet snarare påverkar kvaliteten hos romanen i negativ riktning, alldeles som han säger om listan av plattityder.

Frågan är bara vad det finns för grund för ett sådant påstående, det vill säga att vi har att göra med ett moraliskt värde som saknar estetisk relevans. För i en mening är det svårt att förneka att de moraliska kvaliteterna i dessa fall *är* estetiskt relevanta eftersom de ju tydligen drar ner kvaliteten hos verket. Det som kan påverka de estetiska kvaliteterna är uppenbart estetiskt relevant i någon mening. Kanske skulle Gaut säga att det inte är de moraliska kvaliteterna hos karaktären i sig som skämmer romanen utan snarare placeringen i romanen och det faktum att karaktären är överflödig i romanen. Något liknande säger han ju om listan av plattityder – det är inte det moraliska innehållet i dessa plattityder som skämmer utan

[113] När Scruton listar vad han själv kallar för plattityder om skönheten så uppfattar jag inte det som en helt seriös användning eftersom han är ute efter till synes oskyldiga och intetsägande påståenden som i själva verket kan vara lika teoretiskt viktiga för våra teorier om skönheten som axiomen är för våra teorier om logiken. Här betyder ”plattityd” helt enkel ”en sats som förefaller intetsägande”.

snarare just placeringen av dem. Det är med andra ord inte det intrinsikala värdet hos plattityderna som har en estetisk påverkan utan det extrinsikala, vilket också öppnar för möjligheten att det intrinsikala värdet av en vacker själ i en roman får ett negativt extrinsikalt eller relationellt värde i förhållande till andra värden i romanen och romanen i dess helhet och därför drar ner dess kvalitet.

Ett problem med denna tankegång är att den liksom har en smak av att ha motiverats ad hoc. Grundtanken i moralismen eller eticismen är alltså återigen att ”works are aesthetically good or bad in so far as they have aesthetically relevant merits or demerits” (Gaut, 2007, s. 89). Men inför ett exempel där en moralisk merit snarare tycks blir en estetisk demerit, menar Gaut att man ska skilja mellan den moraliska meriten i sig och vad den gör för verket. Det som har värde *i* verket behöver inte ha värde *för* verket och när det har ett värde *för* verket så behöver inte detta värde vara relevant i just den bemärkelse som moralismen förutsätter, nämligen om en positiv moralisk kvalitet exempelvis skulle vara estetiskt negativ för verket. Då är den alltså relevant i gängse mening men inte med i den betydelse som moralismen utgår från. Resonemanget tycks förutsätta en teknisk användning av relevansbegreppet.

Gaut skriver:

> I propose ... that insight achieves aesthetic relevance when it is deployed by the use of artistic means, not just by the style or by how the artist treats her subject. These means include general artistic strategies, as well as the deployment of specific features of media, genres or forms. Examples of general artistic strategies are conveying general insights by means of the treatment of particular examples; getting us to *feel* the force of a particular claim or truth, to bring it home to us; and building up in a work a manifested personality, a *persona*, in which these attitudes prominently figure (2007, s. 85).

Här får jag en stark känsla av att själva definitionen eller relevanskriteriet kommer att göra en del av jobbet för moralismen eftersom vad det säger, om man hårdrar det något, är att en moralisk kvalitet i ett verk blir en estetisk kvalitet i verket om den introducerar och hanterar denna moraliska kvalitet på ett artistiskt lyckosamt sätt. Att man kan känna kraften i ett av verkets budskap och att verket på något sätt lyckas få hem detta budskap till oss och att det dessutom är avgörande för att bygga upp en manifesterad personlighet i verket, allt det är centrala artistiska framgångskriterier. Det blir också tydligt när Gaut utvecklar vad han menar med uttrycket att få hem ett budskap på följande sätt: ”We all know that we will die, but it may take a great work of art to drive that point fully home, to make it vividly present” (2007, s. 232). I sin framställning knyter alltså Gaut relevanskriteriet så tätt till det som också är centrala estetiska framgångskriterier att det tenderar att göra tanken på den estetiska betydelsen av moraliska kvaliteter trivial – om något har estetisk relevans i kraft av dess starka och levande närvaro i ett verk så vore det väl underligt om det inte också var bra för verket.

Det finns förstås en möjlighet att de framgångskriterier han nämner bara är just exempel på vad man kan uppnå med det som han kallar allmänna artistiska medel, men i så fall vet vi

fortfarande inte tillräckligt mycket om dessa medel för att kunna utesluta att man med hjälp av dem kan placera en karaktär i en roman som inte blir artistiskt lyckad.

Anta att vi accepterar en definition av estetisk relevans som ser ut ungefär som den i citatet, dvs. som förutsätter att bara det har estetisk relevans som ingår i en helhet och som vi tydligt känner är en del av det som Gaut kallar den manifesterade personligheten, vilket jag inte tolkar som karaktären i verket rätt och slätt utan vad denna karaktär som hon framställs säger oss om vad författaren eller konstnären vill förmedla: ”I will hold that it is when the ethical qualities of the artist are manifested through the artistic means of expression that they are aesthetically relevant” (2007, s. 129). Förutsätt alltså att det finns moraliskt positiva kvaliteter hos den manifesterade personligheten som vi starkt förnimmer i hennes behandling av de olika karaktärerna och som vi dessutom tar intryck av, som vi så att säga köper. Ja i så fall är det inte så konstigt om vi går med på ett en positiv moralisk kvalitet i verket också har en positiv estetisk betydelse för verket. Men det är för mig fortfarande svårt att se att inte också en negativ moralisk kvalitet hos den manifesterade personligheten, som t ex en alltför positiv och romantisk syn på otrohet, skulle kunna uppfylla kriterierna och ha positiva estetiska kvaliteter för verket, som i vårt tidigare exempel med ”Broarna i Madison County”. Jag tror inte att det bara är för att jag själv har en depraverad moralsyn som jag tar intryck av den filmen. När vi diskuterade filmen gjorde vi det visserligen i termer av de moraliska kvaliteterna hos huvudpersonerna, men om den implicerade personligheten framgår av det sätt som dessa skildras, skulle jag säga att de etiska kvaliteterna hos denna personlighet är diskutabla men att det delvis är just det som gör filmen vacker. Man kan också diskutera hur man ska förstå detta med att acceptera eller köpa ett budskap, men jag menar att även om filmen inte nödvändigtvis omprövar en inställning till de moraliska problemen med otrohet på det hela taget, så köper man budskapet om det vackra i det bitterljuva och kanske till och med accepterar historien moraliskt under tiden som den pågår och som man så att säga lever med filmen.

De relevanskriterier som Gaut ger för att kvalificera sin eticism är med andra ord tveksamma för att de tenderar att göra idén om att en positiv moralisk kvalitet alltid har en positiv estetisk verkan trivial, men också problematiska ur eticismens synvinkel för att de fortfarande lämnar det öppet för en negativ moralisk kvalitet att ha en positiv estetisk effekt.

(2) *Vackra presentationer av ondska.* Gaut tar upp en invändning mot eticismen som hävdar något som liknar min förra poäng, nämligen att verk kan vara vackra just *på grund* av ondskan som skildras: ” ... it may be its cool, uncaring cruely, or its ecstatic torrent of hate, that makes a work particularly beautiful” (2007, s. 129). Som ett exempel väljer Gaut Sam Peckinpahs ”The Wild Bunch”, en western från 1969 om ett gäng laglösa män som härjar i Texas och Mexico (som jag inte sett, men det tror jag har mindre betydelse). Gaut menar att människor har tolkat denna film som en hyllning till våldet, dödandet och machomannen och därför, säger han, kan man uppfatta filmen som ett exempel på hur skönheten kan finnas i

våld och grymhet.

Gaut tillbakavisar den idén genom att skilja mellan skönheten i ondskan i sig och i hur ondskan framställs. Han skriver att filmen visar att det kan finnas vackra presentationer av ondskan (”beautiful *presentations* of evil”), men däremot inte att ondskan själv är vacker. Vi måste alltså skilja mellan fulheten i den grymhet som uttrycks i de handlingar som förekommer i filmen och skönheten i andra framför allt visuella aspekter av skildringen av dessa handlingar – ”such as the intercutting of slow and normal motion, the beauty of the showers of the blood cascading out (considered as colour and motion, and abstracting away from what it is that we are seeing)” (2007, s. 130).

Jag tycker att detta både låter sökt och motstridigt det framförda kriteriet på estetisk relevans som vi diskuterade i den förra punkten. Låt oss börja med det senare. Hur ska man komma åt attityderna hos den manifesterade personligheten till de handlingar som skildras om man inte just går efter *hur* de skildras? Om man skildrar grymheten på ett estetiskt tilltalande sätt, ligger det väl nära till hands att tro att den som skildrar åtminstone inte vill att man omedelbart ska ta avstånd från det som skildras? Det är självklart så att allt som visas i en film måste ha vissa estetiska kvaliteter för att kunna passa in i filmen, men det finns också en skillnad mellan att skildra grymheten som ful i en film med estetiska kvaliteter och att koncentrera sig på de estetiska kvaliteterna i grymheten. Stank, död och förruttnelse kan ha estetiska kvaliteter just som något motbjudande och en film kan frossa i det som är motbjudande på ett sätt som får en att fråga sig vad den vill säga en. Men det är inte motbjudande estetiska kvaliteter som Gaut talar om här utan attraktiva sådana av hans beskrivning att döma. Och om en film frossar i attraktiva beskrivningar av våld blir det förstås ännu svårare stå emot intrycket att här finns det någon som fascineras av våldet och som vill att vi också ska göra det. Det känns inte logiskt att tolka fascinationen av ett fenomen som ett avståndstagande.

Och ändå menar Gaut att det är just så vi bör tolka den här filmen. Som stöd för den tolkningen hänvisar han till regissören själv som uttryckligen förklarat att syftet med filmen var att visa att ”violence can be both repulsive and yet fascinating, and thereby to warn his audience against it and its powers” (2007, s. 130). I mina öron låter detta inte speciellt trovärdigt, och om det verkligen var det som var syftet med filmen så misslyckades det tydligen med tanke på hur den mottogs. Dessutom säger ju Peckinpah att hans avsikt var att visa att våld kan vara både motbjudande *och* fascinerande och det är inte riktigt hur Gaut tolkar filmen, eftersom han inte menar att filmen skildrar det onda *som* vackert utan bara *på ett vackert sätt*. Av regissörens uttalande får man intrycket att det handlar om att skildra det onda som *både* vackert och fult.

Men kan diskutera hur effektivt man varnar genom att visa sin fascination, men alldeles oberoende av det kan man också diskutera vad det betyder att Gaut baserar sin tolkning av uppsåtet med filmen på uttalanden som regissören gjort om de inte också manifesteras i

filmen. Gaut säger visserligen att han inte accepterar den stränga formen av den s.k doktrinen om den implicerade författaren (2007, s. 75), dvs. tanken att den verklige författarens avsikter med sitt verk är oviktiga när vi bedömer syftet med verket. Därför säger Gaut att han hellre vill tala om den *manifesterade* författaren (eller upphovspersonen) ”if reference is needed to the author as he manifests himself in his work” (2007, s. 77). Jag blir lite osäker på vad detta egentligen betyder, men jag har svårt att tro att man kan tala om att en avsikt hos den verklige författaren manifesteras i ett verk när den bild som verket ger av dessa avsikter tycks strida mot den beskrivning författaren själv ger i sammanhang utanför verket. För att kunna tala om att verket *manifesterar* en attityd måste antingen verket självt visa och tydliggöra attityden eller verket självt tillsammans med vad vi vet om upphovspersonen alldeles oberoende av verket. Verket manifesterar inte den avsikt som man enbart kan räkna fram på basis av information som är oberoende av verket. Och jag uppfattar att Gaut skulle hålla med eftersom han skriver: ”... one cannot divorce the manifested artist from the work ... : the manifested artist is the artist in so far as he manifests himself in his work” (2007, s. 128).

Dessutom skulle man kunna säga så här: Om filmen själv tycks försköna våldet och om människor som inte känner till upphovsmannens verkliga avsikter tar den som en försköning av våldet och tar den till sitt hjärta, ja då ser jag inte hur Gaut ska kunna undvika slutsatsen att det är möjligt för de estetiska kvaliteterna i en film att ligga just i ondskan som den framställs i filmen.

(3) *Totalt sett och pro tanto*. Gaut tar upp ungefär följande tänkta invändning mot eticismen från ett kontextualistiskt håll (jag återger den inte exakt så som Gaut gör, eftersom jag uppfattar att han desarmerar den något genom sitt sätt att framställa den): Susan Wolf har i sin artikel ”Moral Saints” (1982) hävdat att moraliska helgon inte är speciellt attraktiva om man med ett moraliskt helgon menar ”a person whose every action is as good as possible, a person, that is, who is as morally worthy as can be” (s. 419). Wolf är inte alls säker på att det finns några moraliska helgon, men menar att om det funnes så skulle hon inte själv vilja vara ett och det beror inte enbart på att det rent allmänt skulle vara jobbigt utan också just på att det skulle vara oattraktivt i en som jag tolkar det som tämligen estetisk bemärkelse – hon talar alltså om de moraliska helgonen *själva* som oattraktiva och inte bara om idealet att vara som dem. Moraliska helgon är tråkiga och ensidiga, eftersom de enbart inriktar sitt liv på att göra gott och därför förädla bort varje drag i sin personlighet som handlar om annat i livet. De skulle varken läsa romaner (och skulle heller inte ha gjort det som ett led i sin moralutveckling om jag har rätt i mina tidigare diskussioner) eller spela tennis. Att ta sig ett glas vin för bara smakens och sällskapets skull är förmodligen inte aktuellt eftersom det finns mer angelägna sysslor för helgonet. Nu blir vårt tankeexperiment lite motsägelsefullt, men låt oss försöka föreställa oss att ett moraliskt helgon trots allt satte sig ner och skrev på en roman. Ett fulländat helgon skulle förmodligen aldrig göra det, men låt oss alltså föreställa oss att vårt helgon är fullständigt helgonlikt på alla andra punkter utom just denna. Låt oss också förmoda

att vårt helgon lyckas manifestera sin personlighet i sin roman. Romanen manifesterar alltså författarens moraliska kvaliteter. Måste den i kraft av detta också uppvisa estetiska kvaliteter? Hur skulle en tråkig personlighet kunna tillföra estetiska kvaliteter till ett verk, eller snarare – finns det inte en risk att hon skulle misslyckas tillföra sådana kvaliteter på grund av sin tråkighet?

Gaut insisterar på att eticismen håller och att den som tror annorlunda förmodligen inte tagit hänsyn till distinktionen mellan pro tanto-värden och totala värden (Gaut talar visserligen om *principer* i sammanhanget, men jag tror inte att det har någon större betydelse):

> Suppose that it were true that moral saints are dull and narrow in their interests; it would still be the case that their work had some aesthetic merit, by virtue of the moral beauty of their characters, if they were manifested via artistic means of expression (2007, s. 131).

Detta låter inte i mina öron övertygande. Anta att vi gör som Gaut uppmanar oss att göra och föreställer oss att ett moraliskt helgon egentligen är en ganska tråkig typ. I så fall menar jag att Gauts argument är problematiskt i tre avseenden.

För det första – han vill mena att även om det kan vara en nackdel totalt sett för ett verk om det manifesterar ett moraliskt karaktärsdrag som inte fungerar konstruktivt för verket, så ändrar det inte på förhållandet att karaktärsdraget i sig självt är vackert och som sådant ett värde för verket. Vad som händer är alltså att den manifesterade helgonlikheten tillför ett värde till verket men underminerar samtidigt ett större värde, om vi förutsätter att det är av större betydelse för ett verk att det är intressant än att det manifesterar en moralisk kvalitet. Och, säger Gaut, detta gäller även om den moraliska kvaliteten *under alla omständigheter* skulle ha denna underminerade effekt.

Jag tycker det är svårt att se hur man kan argumentera för själva grundförutsättningen för detta argument om man verkligen köper Wolfs beskrivning av ett moraliskt helgon, nämligen att en tråkig person trots allt är vacker. Skulle man verkligen uppfatta Wolfs moraliska helgon som en vacker själ? Jag får tvärtom intrycket att Wolf tänker sig att moraliska kvaliteter som vi under normala omständigheter tycker är attraktiva just för att de uppträder jämsides med andra icke-moraliska kvaliteter hos helgonet blir oattraktiva när de står ensamma (1982, s. 122–123). För mycket av det goda är alltså inte attraktivt. Wolf beskriver helgonet som en *moralisk fanatiker* (s. 425) och ett fanatiskt drag i en människas själ brukar vi inte betrakta som vackert. Jag menar alltså att om vi köper denna beskrivning av ett moraliskt helgon som Wolf menar att vi kan extrapolera ”from the morality or moralities of common sense” (s. 420) kan det blir svårt att försvara tesen om själens moraliska skönhet och därmed också. Det moraliska helgonet har obestridligen moraliska kvaliteter men risken finns att hon skulle skriva tråkiga romaner inte bara på grund av att hon inte får till en spännande litterär struktur utan också för att hon själv skulle framstå som ospännande och oattraktiv.

För det andra, om vi inte köper Wolfs beskrivning utan hålla fast vid att en människas

moraliska kvaliteter alltid är sköna, så kan man fortfarande fråga sig om en skön själ alltid också lyckas göra det verk som hon är upphovsperson till skönt. Ja, säger Gaut i citatet ovan, under förutsättning att hon kan manifestera sin själ i verket med hjälp av konstnärliga uttrycksmedel. Men taget för sig självt och bokstavligen så följer ju inte att den upphovsperson som genom de konstnärliga medel hon använder förmår visa eller ådagalägga ett vackert själsdrag därigenom också skänker skönhet hos verket. Allt hänger förstås på hur vi väljer att förstå uttrycket ”konstnärliga medel”, men normalt tänker man sig inte att de grepp en konstnär använder sig av i sitt skapande också måste vara lyckosamma. Jag skulle alltså mycket väl med hjälp av traditionella tekniker i den konstform som jag verkar i kunna göra tydligt i mitt verk att jag är en människa som tar avstånd från vissa karaktärsdrag utan att detta skänker något värde till verket.

Jag drar mig för att ta ett litterärt exempel, men kan ändå inte avhålla mig från att göra det. Sven Edvin Salje är inte en författare som många läser i dag, om de inte är till åren komna och har rötter i den svenska landsbygden. Jag menar att han i många stycken är en stor berättare med ett episkt sug, men han har en dragning till det sentimentala och naiva som kan vara lite störande. Hjälten i hans stora bondeepos heter Kjell Loväng som efter några år i stan återvänder till sin halvt förfallna hemby och genom sin klokhet och arbetsamhet lyckas gjuta liv i den igen. Kjell har alla egenskaper som en man ska ha och men hans präktighet väcker också avund hos hans bror Aron, som visserligen fått sitt på det torra genom att gifta sig till en gård som han en dag kommer att ärva, men som ändå anfäktas av tanken på Kjells framgångar. Efter att en kväll ha stött ihop med Kjell utanför dennes nybygge tänker Aron:

> Kjell bygger för mors pengar. Ja, det var ju vad han hade väntat. Men för den som ska bli ägare till Längtevik gör det väl inte så mycket. Men Kjell ska på nytt komma upp sig. Sonja och Måns-Erik ska på nytt peka på honom. Nej, Kjell ska inte ha något gratis. Han ska hållas nere. Varför? Ja, varför? (1954, s. 154)

Greppet är tämligen traditionellt. Genom hela boken återkommer dessa grubbelsjuka tankar hos en människa som plågas av sin brors framgångar men samtidigt inte kan göra riktigt klart för sig varför han gör det. Denna inre dialog har ungefär samma karaktär genom hela boken när den förekommer men avslutas med att bröderna försonas när Aron ligger på dödsbädden efter att ha halkat nerför en isig trappa med en vetesäck på ryggen och slagit huvudet ”hårt i gråstensmuren” (s. 324).

Det råder inga tvivel om att författaren manifesterar sin attityd till avundsamheten som en (själv)destruktiv kraft hos människorna genom att låta oss se in i Arons grubblerier. Och det finns heller inga tvivel om att monologen ser ut som den gör och återkommer med en sådan envishet genom boken för att författaren vill få oss att också känna hur det är att vara i Arons ställe. Så allt är egentligen hur fint som helst. Författaren manifesterar både sitt inkännande med det primära offret för känslan och sitt avståndstagande till själva känslan. Men skänker det hela kvalitet till boken? Jag tycker inte det. Jag tycker bara att det blir utdraget och

övertydligt och jag ser inte att det tillför boken något, inte ens i en pro tanto-mening. Det finns något rörande hos Salje som författarpersonlighet, eftersom man får en stark känsla av en vänlig, förstående man med ett gott hjärta. Och för det mesta tycker jag också om hur denna personlighet manifesterar sig i hans böcker, men inte alltid: oftast skänker Saljes personlighet ett värde till verket, men inte undantagslöst, och det är vad jag förstår tillräckligt för att utgöra ett motargument mot eticismen så som Gaut förklarar den i det förra citatet. Det tycks inte följa att ett vackert drag hos upphovspersonen som manifesterar i hennes verk också gör verket vackert – det mänskligt rörande kan vara litterärt störande.

Eticismen följer bara som jag ser det om man använder uttrycket ”konstnärliga medel” värderande, så att bara de konstnärligt lyckade greppen ska räknas som konstnärliga i en genuin mening. Det finns en sådan användning av begreppet – både ”stilfull” och ”kreativ” listas som synonymer i synonymordböcker – men för Gauts del skulle det förstås göra hans tes trivial. Vad helst som manifesteras i ett verk på ett estetiskt värdefullt sätt kommer förstås att ha ett estetiskt värde för verket, vare sig det rör sig om moraliska kvaliteter eller andra kvaliteter. Vad eticismen vill visa är att det finns något hos de moraliska kvaliteterna i sig som gör att de korrelerar med de estetiska i de fall de är relevanta. Ska man lyckas med det kan man varken använda ”konstnärlig”, ”artistisk”, ”estetisk” eller för den delen ”estetiskt relevant” på ett värderande sätt. Jag säger inte rakt av att Gaut förutsätter en värderande användning av de här begreppen, men konstaterar att det värderande aldrig är långt borta när Gaut diskuterar dessa begrepp.

**Argumentet om berättigad respons (”merited respons”)**

Ett annat argument som använts av företrädare för moralismen som stöd för sin position lutar mot en idé om att man bör uppfatta ett konstverk (en tavla, en film eller en skönlitterär text) som i någon mening preskriptivt. Ett verk föreskriver en respons hos betraktaren, tittaren eller läsaren. Vanligtvis tänker man på denna respons som emotionell. Gaut skriver:

> ... art deploys a cognitive–affective perspective on its represented events, a perspective that invites the audience to react emotionally to the scenes and characters it describes (2007, s. 203).

Hur kan vi veta vad verket inbjuder till eller föreskriver för respons? Allmänt sett kan man få vägledning av genrebeskrivningarna. Om en litterär text klassas som en kärleksroman så är de föreskrivna känslorna hos läsaren någon form av romantiska känslor och om den klassas som thriller så är det känslan av spänning, och så vidare. Om verket inte lyckas skapa dessa känslor hos läsaren kan man se det som ett estetiskt misslyckande. För det mesta kan detta misslyckande tillskrivas verket, men inte alltid. Ett verk kan lanseras som en thriller utan att själv ge sig ut för det. I så fall är det en misslyckad lansering och inte nödvändigtvis ett misslyckat verk.

Men hur vet man vad ett verk föreskriver för respons om man inte vet hur den ska placeras

genremässigt? De författare som brukar förknippas med argumentet om berättigad respons är tycker jag, inte alltid tydliga i ämnet. Noël Carroll skriver:

> ... failures to design a work in such a way that the work's mandated responses are not pray to countervailing reasons is a failure in the artistic design of the work – an aesthetic flaw. So moral defects in a work, notably prescribing immoral cognitive-affective responses, are aesthetic flaws. This has been called the "merited response argument" (2000, s. 375).

Här ser vi återigen en referens till den konstnärliga utformningen eller designen hos ett verk, vilket man lätt kan tolka som att det är formen på verket som avgör hur man ska tolka vad som föreskrivs i verket. Men så enkelt är det förmodligen inte. Det finns trots allt en skillnad mellan att konstnären misslyckas med att utforma verket på så sätt att man inte kan resa invändningar mot de responser som föreskrivs och att verket misslyckas med att föreskriva invändningsfria responser. I det första fallet tycks den faktiska upphovspersonen och fakta om henne vara direkt relevant för misslyckandet på ett sätt som inte gäller i det andra fallet.

Det finns skäl att tro att Carroll inte tänker sig att man enbart ska fokusera på verket och hur verket i sig är utformat när man ska tolka vad det vill säga. Carroll har på andra håll argumenterat för att den faktiska konstnären också är en väsentlig del av kritiken:

> ... interpretations of artworks should be constrained by our knowledge of the biography of the historical artist and our best hypotheses about the artist's actual intentions concerning the artwork in question. Thus, I maintain that authorial intentions and biographies are relevant to the interpretation of artworks (1997, s. 306).

Man kan fråga sig vad det betyder att kunskap om konstnärens faktiska intentioner bör *begränsa* tolkningen av hennes verk. Att kunskapen är betydelsefull är en sak men att den sätter gränser för tolkningen kan tolkas som ett starkare villkor.

Man kan tänka sig en del olika situationer. När Carroll argumenterar för sin position gör han en analogi mellan en ordinär konversation mellan två människor och den "konversation" som äger rum mellan ett konstverk och betraktaren. Carrolls huvudpoäng är att på samma sätt som talarens faktiska avsikter har betydelse för hur vi tolkar vad hon säger alldeles oberoende av vad hon faktiskt säger så har konstnärens avsikter betydelse för hur vi tolkar eller bör tolka hennes verk alldeles oberoende av verkets faktiska utformning. Nu säger Carroll visserligen att detta är en "grov" ("rough") analogi, men jag vill ändå ta den på orden och se vad den kan säga om argumentet om berättigad respons. Man kan alltså tänka sig en rad olika tolkningssituationer:

Vanligtvis finns det något i objektet för tolkningen som kräver att vi tolkar det, t ex en konflikt mellan två olika uttryck som talar i olika riktningar. I en konversation kan talaren beskriva sina attityder på ett motstridigt sätt, antingen i kraft av den konventionella meningen hos de uttryck som används eller i kraft av den mer informella eller antydda meningen. Det samma gäller för de konstärliga uttrycken i ett verk – en skönlitterär beskrivning kan vara direkt eller indirekt motsägelsefull. Carrolls tanke är att på samma sätt som det är naturligt att

fråga sig vad talaren *egentligen* menar i en sådan situation, är det naturligt och rimligt att fråga sig vad konstnären egentligen menar.

Än en gång, för Carroll handlar det om en grov eller ungefärlig analogi, men det är svårt att bortse från att de konventioner som styr kommunikationen i en normal konversation är tydligare och att reglerna är enklare än de som styr i kommunikationen med ett konstverk. Motsägelsefullhet är regelmässigt en nackdel i normal konversation och därför ser vi avsikterna hos den faktiska avsändaren som en tillgång för kommunikationen. Eftersom vi betraktar motsägelsefullheten i en konversation som ett socialt problem kräver vi att få tillgång till lösningen av problemet – den som talar är socialt skyldig att förklara vad hon menar om man inte kan uttyda det från vad som sägs när det drar åt olika håll. Detta gäller inte i fråga om konsten. Det finns ingen tyst överenskommelse om motsägelsefrihet i ett konstverk, åtminstone inte om man utgår från en någorlunda modern konstsyn. Det tror jag beror på flera saker, som exempelvis den inneboende charmen i motsägelsen, bilden av konstnären som någon som har rätt att gömma sig bakom sitt verk eller som i alla fall inte måste stå bredvid och redovisa varje aspekt av det. Det finns heller ingen otvetydig konvention som säger att konstnären över huvud taget måste ha ett budskap med sitt verk, eller, om hon har ett budskap, att det skulle handla om att förmedla sina attityder till saker och ting. Att gäcka sin publik har ett estetiskt värde i konsten men inte ett värde i en konversation. Jag kommer att återkomma till detta, eftersom det förstås utmanar själva förutsättningen för argumentet om den berättigade responsen. Men poängen så långt är att vi förväntar oss ett klarare ansvarsförhållande mellan den som säger något och det sagda än mellan den som skapar något och det skapade. Det är inte långsökt att jämföra det konstnärliga skapandet med att sätta barn till världen, barn som man för all del har ansvar för och bör försvara och vars talan man som förälder bör föra, men kanske bara i första hand så länge som de inte kan stå på egna ben och föra sin egen talan. Att sätta barn till världen är att skapa självständiga existenser och självständigheten hos barn uppnås när barnet kan föra sin egen talan, även om det görs på ett motsägelsefullt sätt. Så kan man också se det konstnärliga skapandet – författaren skriver sitt verk och hjälper det genom vissa initiala faser som har med förlag och distribution och var verket kan komma att exponeras att göra. Men när det väl finns i världen och har börjat kommunicera med världen är det inget konstigt om författaren väljer att träda tillbaka för att hon anser att hon gjort sitt. Det kan tvärtom just uppfattas som lite underligt och simpelt om hon går i svaromål på negativa recensioner. Hon kan stå för sitt verk men det utesluter inte att det också står för sig självt just sådant som det är med eller utan motsägelsefullhet. Jag har svårt att se att denna analogi är lika tillämplig i en konversation som gör skäl för namnet – jag kan lämna det jag sagt i en konversation åt sitt öde först när jag lämnat konversationen. Om jag gör det i själva konversationen så har jag inte förstått den sociala poängen med den.

Min idé är inte att Carrolls analogi passar dåligt in på det sätt som vi ser eller bör se på

konsten, utan snarare att konstbegreppet är alldeles för amorft för att vi ska kunna dra en någorlunda fungerande analogi mellan en social tolkningssituation där det trots allt finns någorlunda fasta om än tysta regler om vad som förväntas av den som ingår i situationen och en konstnärlig tolkningssituation. Det finns inte *en* konstsyn eller *ett* sätt att se på skapande av skönheten, men det finns vissa traditionella sätt att se på skapande som tycks uteslutas av Carrolls analogi – och det är alltså idén om konstnären som medium, som den som är utvald att förverkliga något som inte nödvändigtvis har så mycket med henne själv att göra. Bilden av konstverket som ett barn kan motsvaras av en bild av konstnären som förälder men kan också kompletteras med bilden av konstnären som en barnmorska som förlöser en skapelse som kanske inte i någon väsentlig bemärkelse är hennes egen, åtminstone inte på ett sätt som gör att vi kan förvänta oss att hon ska ta hand om det och ta ansvar för det när det väl tillkommit.

Om man vill ha en illustration av detta tycker jag att slutscenerna i filmen *Amadeus*, som vi redan diskuterat, är utmärkta. Här är det visserligen Salieri som assisterar Mozart som ligger feberhet i sin säng och skapar sitt requiem, hans sista verk som han aldrig hann färdigställa (men som man ändå upplever som fulländat när man hör det). Men Salieri är inte medskapare, han inte på något sätt varken föderska eller barnmorska, utan bara en assistent eller sekreterare som dokumenterar det som händer. Mozart själv verkar på en och samma gång vara den som skapar verket och som förmedlar det. Det stämmer inte helt att säga att Mozart hämtar musiken inifrån sig själv – det stämmer bara till en del – musiken kommer också *till* Mozart, som något som han tar emot.

Man kan tycka att den här nästan överromantiska bilden av det konstnärliga skapandet som på något sätt avskiljer verket från konstnären både före och efter dess tillkomst stämmer illa med bilden av det konstnärliga skapandet som ett självförverkligande, som väl också är en romantisk syn och tycks stämma bättre med Carrolls analogi och med argumentet om berättigad respons. Det finns som vi sett många teorier om hur man ska förstå självförverkligande – från filosofiskt håll (Hegel, Feuerbach, Marx, Bradley osv) såväl som från psykologiskt (Maslow, Jung osv) – men jag tror att det helt klart är en förenkling om man tänker sig att självförverkligande i samband med konstnärligt skapande enbart innebär att konstnären förverkligar sig *i* sitt verk. Det kan också innebära ett förverkligande av sig själv *genom* sitt verk och sitt skapande. Maslow är känd för att han menade att självförverkligandet är det högsta behovet i den hierarki av behov vars bas var kroppsliga eller mer primära psykologiska behov som trygghet och gemenskap. Behovet av självförverkligande gör sig alltså påmint för människor först när de andra behoven är uppfyllda. Maslow tecknar visserligen en komplicerad bild av vad detta behov innebär men man brukar sammanfatta det som att han tänker sig att självförverkligande är att göra vad man känner sig vara skapad till.[114] Så tolkat måste förstås inte självförverkligande nödvändigtvis betyda att göra avtryck

[114] Se t ex Erik Ryding 1979, s 27.

på världen eller nå ut med sitt budskap utan kan i princip vara vad som helst som man finner en djupare mening i. Vissa finner denna i att betrakta skönheten i naturen, andra i att tjäna och hjälpa människor, åter andra i att leva för konsten som förläggare, gallerister, kritiker eller något annat. Att i sitt skapande se sig som medium för något mycket större än en själv är därför knappast problematiskt ur självförverkligandets synvinkel. Jag tror till och med att det kan vara så vi ser på skapandet när det nått sin högsta nivå. Att på den nivån tala om budskap eller konstnärliga avsikter eller för den delen samtal mellan konstnären och betraktaren är liksom inte helt på sin plats och därför är det heller inte uppenbart att vi kan avkräva konstnären ansvar på det sätt som Carroll tycks förutsätta.

En annan tänkbar tolkningssituation är när vi upplever att det finns en konflikt mellan vad som sägs eller hur något sägs och vad vi vet om den som säger det. I det förra fallet var konflikten intern. I detta fall är den alltså extern. Denna konflikt kan finnas i en normal konversation likaväl som i samband med en konstnärlig gestaltning – men är vårt sätt att se på dem och att hantera dem analoga? Här tycker jag att det finns lite olika svar man kan ge på den frågan beroende på vad vi talar om för konstform. En knepig konstform i sammanhanget är skådespeleriet där man kan fråga sig om det vi vet om konstnärens uppsåt och inställning över huvud taget spelar någon roll för hur vi tolkar hennes roll.

En film som har gjort ett starkt intryck på mig är filmen *Jesus från Nazareth* från 1977 med Robert Powell som Jesus och Olivia Hussey som Maria, Jesu moder. Filmen gjordes som en miniserie för TV och det finns de som säger att det är en av de mest sedda filmerna i världen. Det finns dessutom många som menar att Powells gestaltning av Jesus är en av de bästa genom tiderna. Jag har inte på långt när sett alla Jesusar genom filmhistorien, men upplever Powells rollgestaltning som hypnotisk. Men, och här uppkommer problemet, jag har också hört sägas att Powell själv uttalat sig mycket förklenande om sig själv i rollen och om den han spelar. Här finns det alltså en konflikt – hans sätt att göra Jesus är i högsta grad devot och beundrande men hans sätt att uttala sig om det han gör och den han gör går i en helt annan riktning. Spelar vad han säger som privatperson någon roll för hur vi tolkar hans roll? Är skådespelandet en del av skådespelarens privata liv på samma sätt som ett yttrande i en konversation är en del av talarens privata liv (jag tolkar Carroll som att analogin just handlar om privata konversationer och inte offentliga, eftersom det väl är det som vi tänker på när vi talar om ”ordinary conversations” (1997, s. 305).)?

Jag har svårt att se hur det som Powell säger om rollen – vare sig detta är något negativt eller positivt – skulle behöva påverka hur vi bedömer rollen, om det inte påverkar hur vi berörs av rollgestaltningen när vi betraktar den och om det inte heller kastar något nytt ljus över hur vi uppfattar eller förstår den. Det är förstås inte uteslutet att man påverkas av den typen av information på samma sätt som man kan påverkas av att få veta att filmen inte alls är inspelad i verklighetens bibliska miljöer utan på helt andra platser, men det finns ingen direkt estetisk logik i den reaktionen. Det finns inget som säger att jag *bör* omvärdera min reaktion i

ljuset av den informationen. Om det jag vet om Powell (om vi för argumentets skull antar att det är sant) påverkar mig på något sätt är det snarare att jag känner en än större beundran för hans prestation och grips än mer av rollen eftersom den just blir ett exempel på den mystiska förmåga att kunna förmedla något som är större än en själv och som vi om jag har rätt kan se som en av de högsta formerna av konstnärligt skapande och konstnärlig genialitet. Som människa är Powell en sak, i rollen som Jesus är han något annat och i skådespeleriet förverkligar han sig själv genom att lämna sig själv bakom sig.

Man skulle kunna argumentera för att detta beror på den estetiska logiken i själva skådespeleriet och filmskapandet, eftersom det normalt sett finns en regissör i bakgrunden och normalt sett antas att det är regissören som är den estetiskt ytterst ansvariga och därmed också den som är ansvarig för vad karaktärerna i hennes film uttrycker. Att vara ett medium och ett medel ligger i skådespelarrollen och därför har heller inte skådespelarens biografi samma betydelse som andra konstnärers biografi och därför kan kanske Carroll trots allt ha rätt i sin idé.

Kanske ligger det något i detta, men det kan knappast vara hela förklaringen av fenomenet att skådespeleriet skulle utgöra ett estetiskt undantag, eftersom vi som sagt har samma fenomen även inom andra estetiska områden. Lika osäker som jag är på sanningen i historien om Powell lika osäker känner jag mig på att den bild man i filmen *Amadeus* får av Mozart som barnslig och vulgär skulle stämma med verklighetens bild. Mozart lär ha haft ett barnsligt drag med en dragning åt toaletthumor, men hur framträdande det var eller om det yttrande sig ungefär som i filmen vet jag inte.

Men låt oss för argumentets skulle anta att Mozart var just sådan. Skulle det på något vis påverka hur vi bedömer hans verk? Skulle hans musik framstå som mindre djup och mättad på ande om vi visste att Mozart var en fjant som människa? Skulle vi beröras mindre av skönheten i requiemet om vi visste att det skrevs av en människa som vi inte skulle bli andligt berörda av att diskutera livet och döden med? Det är möjligt, men, återigen, det är inte på något sätt nödvändigt till följd av något slags estetisk logik. När Carroll därför säger att tolkningar av ett verk bör begränsas (”should be constrained”, 1997, s. 306) av vad vi vet om konstnären och hennes tankar och uppsåt med sitt verk, så tycks det inte på något sätt följa av hur vi ser på konsten eller det tycks i alla fall inte gälla generellt. Det strider till och med mot den romantiska synen på konstnären som medium och som jag menar är tillämplig i Mozarts fall, om vi nu antar att filmen visar honom som han var. Jag blir bara mer fascinerad av hans musik när jag föreställer mig honom som en barnslig och oandlig människa, på samma sätt som jag blir mer fascinerad av Powells Jesus när jag tänker på hans privata uttalanden, eller på Strindbergs personteckningar när jag tänker på hur liten han kunde framstå som människa, exempelvis i sina brev.[115]

[115] Strindbergs moraliska defekter är förstås en del av den allmänna biografiska bilden av honom, men det verkar helt klart som om bilden har ett visst fog för sig. Till exempel kan man i Margareta Sjögrens biografi om

Jag tycker heller inte att det skulle ändra så mycket på hur jag uppfattar filmen om Jesus om jag visste att regissören Franco Zeffirelli uttalat sig på ett liknande blasfemiskt sätt som Powell.[116] Det skulle inte göra mig mindre mänskligt berörd av filmen utan bara mer imponerad av den konstnärliga prestationen och mer benägen att se storheten i verket mot bakgrund av litenheten hos den som skapar det.

Återigen menar jag inte att det aldrig skulle vara rimligt att använda sig av information om konstnären när man betraktar och bedömer hennes verk. Jag menar inte heller att det för det mesta inte har någon betydelse vad konstnären tänkt eller känt – jag menar bara att det inte är rimligt att föreskriva en norm i denna fråga och att det är därför som den analogi Carroll drar mellan kritikern och samtalaren är missvisande, eftersom det i samtalet finns normer, även om de är tysta och underförstådda. Det enda rimliga som jag ser det är att betrakta den faktiske konstnären som relevant, och just bara det. Charles-Augustin Sainte-Beuve skrev en gång:

Det är först när man har ställt sig själv ett visst antal frågor om en författare och besvarat dem, om så bara tyst och i sin ensamhet, som man kan vara säker på att man har förstått honom helt och fullt, även om frågorna kan tyckas vara främmande för arten av hans författarskap. Vad hade han för uppfattning i religionsfrågor? Hur påverkades han av naturens skådespel? Hur handskades han med kvinnor och pengar? Var han rik, fattig; vad åt han, hur såg hans vardag ut? Vilka var hans laster och svaga sidor? Inget av svaren på dessa frågor är irrelevant (citerat av de Botton, 2007, s. 63).

---

Victoria Benedictsson läsa om hur Axel Lundegård mitt i natten på ett hotell i Köpenhamn väckte Strindberg när han fått veta att Benedictsson i ett annat rum låst in sig och tagit gift för att dö. Lundegård berättar: ”När jag steg in, for han upp ur sömnen, och stirrade vilt på mig. Jag sade honom, att jag inte längre kunde vara ensam, och varför. Jag anförtrodde honom mer än jag hade rätt att yppa av Victoria Benedictssons lidandes historia. Han lyssnade med ett uttryck, som alltid står inbränt i mitt minne, av obönhörligt och grymt människoätarintresse utan minsta skymt av mänsklig medkänsla” (1979, s. 239). Jag vet inte om detta gäller som ett någorlunda allmänt mönster, men jag skulle vilja precisera den romantiska konstsynen till att gälla storheten i ett skapande som sker trots konstnärens mänskliga svagheter och brister. När det handlar om rent psykopatiska drag – som vi också tidigare diskuterat och som vissa hävdat är överrepresenterade hos skapande människor xxx – så har jag svårare för att inte påverkas av dem. Den romantiska konstsynen är alltså inte utan vidare förenlig med tanken att rent psykopatiska människor kan vara medier för stor konst. Om det stämmer finns det alltså gränser för hur mänskligt defekt en konstnär kan vara utan att det påverkar hur vi ser på hennes konst. Men även om det skulle vara så finns det inget som säger att det måste stämma undantagslöst och, vidare, skulle det stämma undantagslöst så ger det på sin höjd stöd för en ganska svag variant av Carrolls idé om att konstnärens uppsåt begränsar tolkningen av hennes. Nu kan man förstås diskutera hur man bäst tolkar Lundegårds berättelse om Strindberg. Jag tror inte alls att man måste se den som en beskrivning av en psykopatisk människa eller ens av en människa med ett psykopatiskt drag. Jag tror snarare att det handlar om en professionell nyfikenhet. I Strindbergs fall är det visserligen svårt att skilja mellan privatmänniskan och författaren – liksom det över huvud taget kan vara svårt att veta om det är den konstnärliga professionen som gör en människa okänsligt nyfiken eller om det är bristen på genuin medkänsla som gör att man har framgång i den professionella rollen (eftersom man får lättare att skärma av sig från världen och lättare att intressera sig för det som känsligare naturer skulle ha svårare för att stå ut med) – men rent intuitivt har jag svårt att tolka Lundegårds berättelse som ett bevis för ett genuint psykopatiskt drag hos Strindberg. Jag kan inte tro att Strindberg var en psykopat för hur skulle han i så fall ha kunnat skriva som han gjorde? Tänk bara på det gripande porträttet av Madam Flod i *Hemsöborna*. Hur skulle någon kunna skriva så som inte hade medkänsla. Jag hamnar i den något omöjliga positionen att jag menar att kunskap om psykopati begränsar (eller kanske till och med bör begränsa) ens möjlighet att se mänsklig storhet i ett verk, men att den storhet som man faktiskt ser i en konstnärs verk också begränsar ens förmåga att se henne som en psykopat.

[116] Det är mindre troligt att Zeffirelli skulle göra det, eftersom han uppges vara en övertygad troende (som om sig själv i samband med att han erbjöd sina tjänster som pr-konsult till påven Benedictus XVI lär ha sagt: ”I am a Christian down to the dephts of my spirit”). Detta har inte hindrat att hans film beskyllts för att vara blasfemisk.

Och jag håller med, både i det att det är svårt att vara säker på att man förstått en konstnär helt och fullt om man inte vet *något* om henne och att det man vill veta om henne för att vara säker på att man förstått henne helt och fullt inte alltid i en snäv bemärkelse är relevant för innehållet i hennes verk. De författare och konstnärer vars verk har fascinerat mig mest har nästan uteslutande också varit fascinerande människor och jag skulle inte ha förstått van Goghs tavlor utan att ha känt till hans liv, lika lite som jag skulle ha förstått Edith Södergrans eller Sylvia Plaths dikter utan att ha vetat hur de levde, och så vidare. Sainte-Beuve skriver att man bör ställa sig frågan om hur en författares vardag såg ut för att förstå henne. Jag har alltid dessutom intresserat mig för hennes fysiska utseende, hennes röst och sätt att röra sig. Ibland tror jag att en av orsakerna till att jag aldrig kunnat intressera mig för Heideggers filosofi är hans utseende och på ett motsvarande sätt att en av orsakerna till att Schopenhauers filosofi talar till mig är hans rent fysiska gestalt. Detta är förstås på ett sätt ytligt och jag skulle inte vilja betrakta det som en brist om man inte tänkte så, men man kan också välja att se det som en kontextualistisk utvidgning av kärleken till konsten och skönheten där känslorna för verket betingas av vad vi vet om den som skapat det (och då alltså inte bara av vad vi vet om hennes uppsåt med verket) och där känslorna för konstnären betingas av kvaliteterna i hennes verk. Det är ett romantiserande och en fascination av konstnärskapet och man kan möjligen tycka att detta romantiserande i slutänden blir ganska motsägelsefullt. Som romantiker vill man som vi sett både kunna se konstnären som ett medium och en förmedlare av värden som inte kommer från henne själv och samtidigt vill man bedöma dessa värden i ljuset inte bara av det som på ett direkt sätt har relevans för tolkningen av dem, utan också det som man får vara ganska fantasifull för att över huvud taget se som betydelsefullt i sammanhanget. Romantikern vill både skilja skaparen från verket och bedöma dem som ett.

Är man tillräckligt mycket romantiker behöver man kanske inte besväras av motsägelser och dessutom kan man mena att vem om inte romantikern skulle vilja förena det som inte är förenligt och uppnå det omöjliga? Så är det kanske, men jag tror trots allt inte att det måste vara en motsägelse. När jag säger att konstnären själv är relevant för bedömningen av hennes verk, menar jag bara att man aldrig kan säga att hon är irrelevant och att man heller inte alltid kan säga vad som är relevant. Dessutom kan man inte säga hur det som är relevant verkar på bedömningen av verket. Helheten av konstnären och verket kan fascinera på olika sätt – ibland är det kontrasten mellan litenheten hos personen och storheten i vad hon gör som fascinerar och ibland är det storheten hos personen som vi ser i hennes verk. Mozarts musik blir bara märkligare av att Mozart själv var en barnslig människa och min fascination för själva konstnärskapet påverkas förstås av detta. I Beethovens fall gäller det motsatta – där fascineras jag av att det jag vet om hans person så till den milda grad har gift sig med hans musik. Kunskapen om att nionde symfonin är komponerad av en döv påverkar värdet jag ser i den och överensstämmelsen mellan Beethovens personliga temperament och temperamentet i

hans musik gör att jag fascineras av konstnärskapet.[117] Schuberts fall är på sätt och vis ett mellanting mellan Mozarts och Beethovens – han verkade inte vara en liten människa men däremot försynt och denna försynthet och allt som han genom den gick miste om i livet i fråga om karriär men inte minst kärlek finns också i hans musik. Och beträffande utseenden: Mozarts musik ser ut som Mozart, Beethovens som Beethoven och Schuberts som Schubert själv. Men det viktiga i sammanhanget är att jag inte tänker mig att det går att ställa upp en norm för dessa förhållanden och att det intentionella felslutet inte handlar om att konstnärens uppsåt och tankar är oviktigt för bedömningen av hennes verk, utan snarare om att de inte nödvändigtvis är viktiga. Ibland är de det utan tvekan: Proust skrev negativa saker om homosexualitet i sina romaner – eller skrev i alla fall om homosexualitet på ett negativt sätt – men hur skulle man kunna tolka vad det egentligen handlar om i fall man inte visste att Proust själv var homosexuell även om han aldrig öppet bekände det? Det som sägs om homosexualitet i *På spaning efter den tid som flytt* (som jag bara läst delar av) måste rimligen bedömas i det sammanhang som det skrevs: den fjärde delen i romansviten, *Sodom och Gomorra*, tecknar ganska motbjudande bilder av homosexuella, och av det faktum att berättaren i boken är heterosexuell kan man lätt tro att budskapet från författaren är att fördöma eller åtminstone förfula homosexualiteten som fenomen. Om detta varit syftet, vidare, kan man mena, att verket skulle ha drabbats av argumentet om berättigad respons, om vi utgår från att denna attityd gentemot homosexualitet är moraliskt problematisk. Jag menar att det på ett sätt är självklart att ta med i beräkningen var Proust stod rent personligt när vi förhåller oss till hans skildring av homosexualitet. Det är svårt att avfärda skildringen som homofobisk mot bakgrund av Prousts biografi. Å andra sidan, när Carroll formulerar argumentet i termer av påbjuden (”mandated”) respons så uppkommer ett problem som handlar om att på samma gång som det kan finnas en skillnad i attityderna till ett fenomen i ett verk och hos den som skapar verket så kan det också finnas en skillnad i vilka attityder den som skapar verket vill påbjuda genom sitt verk och vilka attityder som hon rent personligen hyser. Eftersom jag sagt att jag inte läst hela romansviten behöver jag inte ens påpeka att jag inte är någon Proustexpert, men från det biografiska material jag läst om Proust (t ex av Edmund White 1999) verkar det inte helt osannolikt att Proust faktiskt med sin skildring ville påbjuda en negativ syn på homosexualitet. Vad sen detta i sin tur skulle kunna bero på kan man fundera över – det skulle kunna bero på att Proust själv inte kan acceptera sin homosexualitet rent moraliskt och att han helt enkelt inte lever som han lär och enligt sin moraliska övertygelse, men det kan också bero på att han genom sitt verk vill fria sig själv från misstankar om homosexualitet. Om det senare gäller kan man fråga sig hur man ska hantera det – ska man skilja mellan den primära och den sekundära påbjudna responsen och säga att den primära responsen är riktad gentemot homosexualitet i största allmänhet och den

[117] Beethoven lär ha haft det som en svinstia omkring sig och vissa har haft svårt att få ihop den bilden med stora skönheten i hans musik.

sekundära mot Prousts egen sexualitet? Eller är den viktiga responsen i sammanhanget egentligen den senare och hur hanterar argumentet om den berättigare responsen i så fall detta?

Jag skulle säga att fakta om Prousts egen sexualitet och dess betydelse för hans romansvit självklart bör påverka hur vi ser på den. Om vi lämnar sådana fakta utanför tappar berättelsen en dimension. Men jag har svårt att se hur dessa fakta skulle kunna ge oss någon vettig vägledning i förhållande till argumentet om den berättigade responsen. Jag tror inte att det är meningen att man ska extrahera en påbjuden respons i Prousts fall och jag tror dessutom att en del av förklaringen till Prousts storhet kanske ligger i det. Om man skulle läsa Proust för att dra någon sexualmoral av den finge man dessutom hantera det faktum att den kvinnliga hjältinnan har manliga förlagor. Så här skriver White:

> Sometimes one of these boys-in-drag, such as Albertine, presented as the great love of the Narrator's life, has a "lesbian" affair: The Narrator is depicted as insanely jealous, even to the point of retrospectively, after her death, trying to figure out the identities of Albertine's lesbian partners. Are we to imagine that since Albertine is based on a real-life man, Agostinelli, who was primarily heterosexual, then his/her affairs with woman are actually his (Agostinelli's) heterosexual affairs with heterosexual *women*? (1999, s. 25–26)

Den fråga som White ställer sig här handlar kanske mest om vad man kan dra för slutsatser om vad som i själva verket hände mellan Proust och Agostinelli och om den verklige Proust varit svartsjuk på en man eller en kvinna. Men den illustrerar ändå komplexiteten i problemet med att tolka en text om man gör det i ljuset av vad man vet om författaren och hennes liv och om man ser det som en av huvuduppgifterna i en litterär text att föreskriva en respons och om det dessutom är en estetisk brist hos texten om denna föreskrivna respons är moraliskt problematisk: Innebär det faktum att det som beskrivs som en lesbisk affär mellan Albertine och en annan person förmodligen i författarens värld är en heterosexuell affär att vi inte bör tolka det som ett ställningstagande för eller emot homosexuella förbindelser? Och vidare: innebär det faktum att den kvinnliga hjältinnan för Proust förmodligen är en man att vi ska se det som utspelar sig i romanen mellan henne och berättaren som ett inlägg i den sexualmoraliska debatten? Om så är fallet, vad för slags inlägg ska vi se det som: är det faktum att Proust för läsaren *döljer* hennes verkliga kön ett tecken på att Proust inte vill att hans roman ska handla om homosexuell kärlek eller är det faktum att Albertine *i själva verket* är en man ett tecken på att romanen i själva verket handlar just om homosexuell kärlek och att den attityd som manifesteras ska ses som en attityd gentemot homosexuell kärlek?

Jag menar inte rakt av att man måste förkasta en position bara för att den skulle göra tolkningsarbetet problematiskt, men jag menar däremot att det är en nackdel med en position som föreskriver ett sätt att se på konst som inte kan bli annat än mer eller mindre oändligt komplicerat i den här typen av fall.

Låt oss återgå till listan av tolkningssituationer. Vi har sett på en situation där tolkning

påkallas av det faktum att vi upplever en konflikt mellan olika budskap i verket och vi har dessutom sett en situation där konflikten finns mellan budskapet i verket och vad vi vet om konstnären. Den tredje situationen är den där vi inte tycker att den information som vare sig verket eller konstnären kan ge förmår förmedla en klar bild av ett budskap. Menar Carroll att estetiken inte bara kräver att det budskap som avses att förmedlas har moralisk täckning, kräver den dessutom att det *finns* ett budskap och är det således en brist hos ett verk om vi inte vet vad det har för budskap eller om det över huvud taget har ett budskap? Måste med andra ord alla konstnärliga skildringar vara moraliserande så snart som de skildrar fenomen som man kan moralisera om?

Jag kan bara inte se en sådan position – om det är den Carroll intar – som annat än estetiskt inskränkt, för det skulle vad jag kan se betyda ett krav på moralisk genomskinlighet för konsten som skulle beröva mycket i världslitteraturen dess värde. Ta återigen Pär Lagerkvists *Själarnas maskerad* där man alltså kan hitta följande passage:

> ... Så lade hon armarna om hans hals och överhöljde hans mun med lätta smeksamma kyssar, bara smekte den flyktigt med sin ... Han flämtade till av det och tvingade ner henne, höll henne, fick blottat axlarna, och sedan nästan brösten, grep om hennes bara kropp. Hon ändrades plötsligt. Slet för att komma loss! För att kunna röra armarna, vred sig undan med förtvivlans krafter. Till sist bet hon honom i handen så att han inte kunde annat än släppa henne. Satte sig darrande upp. Så brast hon i häftig gråt. – Arna ...? – – – Han försökte tala till henne, smeka henne ... Hon bara grät. Stötte bort honom (1965, s. 46–47, alla utelämningstecken i originalet).

Händelsen inträffar mellan Halvdan och Arna när de nyss har börjat träffas och den utspelar sig hemma hos Halvdan. Det finns som jag kan se inget i Lagerkvists text som indikerar att han skulle ha någon speciell attityd till händelsen och det är därför svårt att se något budskap med den. Halvdan blir heller inte ångerfull, utan tvärtom ledsen för att Arna tolkar honom som om han ”bara vill ha henne på det där sättet”.

En sak som ytterligare komplicerar argumentet om berättigad respons är att det också måste hantera frågan om man bör ta vissa relativistiska hänsyn när man bedömer ett verk. Ger det faktum att man på Lagerkvists tid kanske inte såg så allvarligt på den här typen av händelser anledning att sänka kravet på ett fördömande från Lagerkvists sida? (I Lena Halldenius bok *Liberalism* (2003, s. 153) kan man lära sig att misshandel av kvinnor på ”enskild plats” – läs: ”i hemmet” – inte kom under allmänt åtal förrän 1982 i Sverige, vilket man nästan har svårt att tro.) Man behöver inte vara relativist fullt ut för att ta hänsyn till den moraliska kultur som en författare verkar i. Och ska man inte göra det i Lagerkvists fall? Men även om man gör det menar jag att om man verkligen ställer moraliska krav på en författare – vilket argumentet om berättigad respons onekligen gör – så borde man kunna kräva att Lagerkvist insåg det moraliskt problematiska med händelsen och därför också markerade mot den. Låt vara att det kanske krävs lite mer av en människa att reagera på ett missförhållande som de flesta i hennes omgivning accepterar, men i Lagerkvists fall har vi ett författarskap

som betraktas som estetiskt exceptionellt och borde man inte av ett författarskap av en sådan rang kunna kräva mer än att det bara skulle följa den moraliska eller snarare omoraliska strömmen?[118]

Jag har sagt det förut, men kan inte annat än upprepa det: Jag har mycket svårt för att se att de moraliska aspekterna på den händelse som Lagerkvist beskriver skulle ha någon större betydelse. Att dra in en moralisk diskussion i sammanhanget skulle jag snarare uppfatta som malplacerad och därför som en estetisk nackdel. Jag menar inte att man aldrig kan lägga moraliska aspekter på litteraturen på det sätt som autonomismen hävdar, men jag tänker mig att det blir inskränkt om man förespråkar att man *alltid* ska göra det.

**Himmler och fredspriset**

När Carroll ska förklara hur argumentet om berättigad respons fungerar tar han följande exempel:

Imagine a story in which a Himmler is awarded the Nobel Peace Prize. This is not a comedy, but is meant as an old-fashioned, adulatory bio-pic, like *Dr Ehrlich's Magic Bullet*. That is, it is intended to elicit our admiration. But it cannot elicit the admirations of the morally sensitive audience because, all things being equal, the proposition that a Himmler should receive the Nobel Peace Prize is morally offensive. The morally sensitive viewer cannot get her mind around the idea – it is so morally obnoxious, so evil. Thus, the story fails on its own terms; it fails to elicit the emotive response it intends because it repulses emotive uptake due to the evil point of view that it advances (1998, s. 421).

Jag menar att det finns flera problem med Carrolls resonemang. Låt mig nämna några:

(1) Man kan visserligen diskutera om detta är något problem, men jag tycker ändå att det bör nämnas eftersom det är en idé som ofta figurerar i diskussionen om skönhets- och estetikbegreppet och som vi också sett att Scruton berör i sin lista av ”plattityder”, nämligen att vi tillskriver skönhet bara till objekt som vi på något sätt själva kommit i direkt beröring med. Mary Mothersill uttrycker det på följande sätt:

... ascription of beauty to an individual, *O*, requires that the ascriber be aquainted with *O* … whatever the warrant for the ascription may be, it cannot depend on inference from general principles (xxx, s. 46).[119]

Om Carroll har rätt gäller uppenbarligen inte denna princip eller plattityd. Det räcker med att veta att ett verk föreskriver en respons som en moraliskt känslig publik inte skulle uppleva för att vi ska veta att verket har en defekt. När Carroll beskriver argumentet gör han det

[118] En intressant fråga som jag inte tycker blivit tillräckligt diskuterad är om de moraliska aspekterna på estetiken bör ges samma överordnade ställning som moralen ges i andra sammanhang. Är den estetiska brist hos ett verk som förorsakas av en moralisk brist mer allvarlig än om den förorsakats av en annan brist? I diskussionen av Lagerkvist har jag på något sätt utgått från att det är så man ska tolka moralismen: Det moraliska kravet på ett stort författarskap har en särställning – vi kan kanske inte kräva närvaron av alla estetiska värden för varje enskilt författarskap men vi kan åtminstone kräva närvaron av det estetiska värde som har moraliskt ursprung.

[119] Se också Sibley xxx

visserligen i termer av *estetiska* brister och misslyckad *konstnärlig* design (2000, s. 375) och en möjlighet är förstås att man skiljer mellan skönhetsbegreppet och estetikbegreppet och hävdar att den allmänna principen om att man inte kan dra specifika slutsatser utifrån allmänna principer bara gäller slutsatser om skönhet och inte slutsatser om estetiska värden i allmänhet. Men jag menar att även om det skulle finns en skillnad mellan begreppen (och om jag alltså skulle ha fel när jag menar att estetiken kan återföras på skönheten), så har jag svårt att tro att anhängare av den allmänna principen skulle göra någon skillnad mellan rena skönhetsvärden och estetiska eller konstnärliga värden på den här punkten. Om ett omdöme om ett objekts skönhet aldrig kan bli *mitt eget omdöme* om jag inte upplever själva objektet (tittar på tavlan, lyssnar på musiken eller läser boken) utan bara lyssnar på vad kritiker säger om objektet, så borde väl samma sak gälla för alla estetiska omdömen: Om jag inte kan dra några säkra slutsatser om skönhetsvärden i andra hand varför skulle jag kunna göra det om andra konstnärliga värden (om vi förutsätter en skillnad)? Detta behöver alltså inte vara ett problem om det skulle visa sig att den allmänna principen själv är problematisk. Just här är inte platsen att diskutera det. Jag bara konstaterar att Carrolls position i fråga om argumentet om berättigad respons möjligen är mer kontroversiell än vad Carroll själv har tänkt sig.

(2) Ett förment problem med Carrolls variant av argumentet är att det bygger på en idé om en moraliskt känslig eller sensibel publik: ett verk har en estetisk defekt om det inbjuder till en reaktion som en moraliskt känslig publik inte skulle ha eller omfatta. Här kan man vara frestad att peka på problemet med att avgöra vem som är moraliskt sensibel, men det är inte det som är det stora problemet – eftersom jag förmodar att det skulle gå att formulera argumentet hypotetiskt eller villkorligt (givet att vi är överens om vad vi kräver av en publik för betrakta den som moraliskt sensibel, är det att betrakta som en estetisk defekt att verket inte uppnår sitt syfte med den publiken) – utan det problemet är snarare, åtminstone enligt Gaut, att idén om att se på hur en moraliskt sensibel publik skulle reagera förutsätter vad som ska bevisas. Gaut skriver:

> No reason is provided for why this kind of audience is the appropriate one against which to measure the value of artworks. Indeed the relevance of the appeal to such an audience is just what the autonomist would deny. So the crucially appeal to morally sensitive audience simply begs the question in favor of some version of moralism (2007, s. 228).

Jag känner mig inte riktigt övertygad av Gaut på den här punkten (även om jag tror att man kan komma till en liknande slutsats via ett annat resonemang, som jag återkommer till). Om man nämligen accepterar det som är utgångspunkten för Carrolls tankegång (och som jag också uppfattar att Gaut accepterar) – att poängen med konstnärliga verk är att publiken ska reagera på dem på det sätt som skaparen (den faktiske eller den implicerade) avsett att den ska göra – tycks det ganska naturligt att förutsätta en moraliskt sensitiv publik, om det är en moralisk reaktion man vill väcka, på samma sätt som jag tänker mig en musikalisk publik om jag har ambitionen att väcka musikaliska reaktioner. Om jag har konstnärliga ambitioner och

om jag vill skapa musikaliska upplevelser, varför skulle jag vilja skapa dem hos en omusikalisk publik? Att en musikalisk publik är oberörd av mitt verk är väl så nära ett kriterium på ett musikaliskt misslyckande man över huvud taget kan komma. Och varför skulle inte något motsvarande gälla om mina konstnärliga ambitioner med ett verk är att väcka moraliska känslor, t ex att få biopubliken att känna beundran (vilket jag i sammanhanget uppfattar som en moralisk känsla eftersom den kopplas samman med fredspriset) för Himmler? Varför skulle jag vilja väcka beundran hos en moraliskt tondöv publik?

Om detta stämmer menar jag att man inte rakt av kan avfärda Carrolls tal om en moraliskt sensibel publik som ett felslut. Om något är fel är det snarare idén om att det skulle finnas ett speciellt syfte med konsten och att det skulle bestå i att publiken ska reagera i enlighet med verkets eller konstnärens föreskrifter.

(3) Nästa problem är både empiriskt och begreppsligt och handlar om vad vi kan säga om reaktionerna hos en moraliskt sensibel publik. Varför skulle inte en moraliskt känslig publik kunna reagera positivt om de såg en film som var välgjord och där Himmler fick Nobels fredspris? Vad är det egentligen som utesluter det? Vad är det som säger att en moraliskt känslig publik inte skulle kunna låta sig förföras av en bra film? En sådan publik är rimligen empatisk, så varför skulle den inte kunna leva sig in i filmens Himmler så till den grad att den kände glädje och beundran när han till slut fick sitt Nobelpris? Är det nödvändigtvis en moralisk defekt att låta sig förföras, skulle man inte snarare kunna se det som en logisk följd av flera av de karaktärsegenskaper som vi värderar moraliskt, som empati, förståelse och kanske till och med en viss grad av godtrogenhet? Möjligen har man skäl att tro att den moraliskt känsliga publik som låter sig förföras under filmens gång och under inflytande av den kinematografiska tjuskraften i efterhand när de fått filmen på lite avstånd och fått reflektera över sina reaktioner skulle omvärdera sina reaktioner. Men i så fall måste man förtydliga att argumentet om berättigad respons inte handlar om den omedelbara responsen utan den som också motstår tidens och tankens tand.

Carroll tänker sig att kriteriet handlar om hur en *idealt* moraliskt känslig publik skulle reagera och kanske kan man tänka sig att den publiken inte skulle låta sig förföras till att beundra Himmler, eftersom vi är överens om att det trots allt finns något problematiskt med det. Men skulle inte en idealt känslig publik ändå kunna skilja mellan den Himmler som förekommer i filmen och den verklige Himmler och skulle de inte kunna förbehålla sin beundran till filmens Himmler (Carroll talar själv om honom som ”a Himmler”, vilket borde betyda att det inte utan vidare är Himmler själv)? I Carrolls exempel framgår det inte klart vem det är som regissören vill att vi ska känna beundran för – om det i första hand är filmens Himmler eller om det är verklighetens – det sägs bara att avsikten med filmen är att väcka beundran.

Anta att avsikten med filmen faktiskt är att smickra den verklige Himmler – skulle en

idealt känslig publik kunna gå på det smickret? Rent intuitivt tar det emot att tänka sig det men i grund och botten är det långt ifrån uppenbart hur en sådan publik skulle reagera. Vi har redan varit inne på att moraliska helgon förmodligen inte skulle skriva några spännande romaner eftersom deras totala koncentration på moraliska frågor skulle göra dem fantasilösa som romanförfattare. Om detta verkligen stämmer kan man diskutera (jag håller det inte alls för uteslutet att en roman av Gandhi exempelvis skulle kunna vara ganska underhållande[120]), men anta att det gör det. Följer det att moraliska helgon eller idealt känsliga människor måste vara oemottagliga för en stark och – för en normal människa – medryckande skildring av en människa som de i grund och botten vet är ond? Det enda vi med ganska stor säkerhet kan säga är att den moraliskt optimale förmodligen inte skulle ha gått på filmen (på samma sätt som vi kan utgå från att hon inte hade skrivit romaner), men om hon nu trots allt hade gjort det, det vill säga om hon var alltigenom moraliskt optimal utom på denna lilla punkt, kan vi verkligen säga hur hon skulle reagera? En sak är att vi kanske inte med *säkerhet* kan säga det, men min fråga gäller inte i första hand det, utan om bilden av den idealt känsliga måste vara *koherent*, eller rättare sagt om den maximalt dygdige skulle vara själsligt motsägelsefri.

Det finns en gammal tanke om dygdernas enhet som Platon, Aristoteles och stoikerna omfattade som ungefär går ut på att den som har en av dygderna har dem alla. Den som är generös är också måttfull och den som är modig är också ärlig. Och utan tvekan ligger det något i tanken att det finns vissa förbindelser här: i den biografi om Proust som jag tidigare refererade till kan man t ex läsa att Proust hade för vana att ge 200 % i dricks på de parisiska lyxkrogar han frekventerade sent på kvällarna efter att ha legat i sängen och skrivit hela dagen. Det är inte helt malplacerat att betrakta detta som en extrem form av frikostighet, men jag menar att det samtidigt börjar bli för mycket för att betraktas som generositet – det är snarare ett slags osjälvisk slösaktighet. Aristoteles menade förstås att måttfullheten måste vara en del av alla dygder och i själva verket var måttfullheten i en mening det som gjorde dem till dygder. Men även om man inte accepterar detta tycker jag att det finns en förbindelse mellan just generositet och måttfullhet – och inte bara måttfullhet. Generositeten kräver också en viss grad av seriositet: generositet och lättsinne är logiskt svårförenliga medan slösaktighet och lättsinne är logiskt förbundna. Detta kan man gå med på, men följer det också att alla dygder är logiskt förbundna med varandra med varandra på så sätt att de liksom kräver varandra? Spontant verkar det inte så, eftersom det finns så många exempel på människor som är stora i vissa avseenden men små i andra: Strindberg har redan nämnts och med honom alla andra män som älskar sina barn över allt annat men beter sig illa mot sina kvinnor. Lagerkvist var en stor andlig personlighet men också han något av en hustyrann hemma osv. Det är väl snarare regel än undantag att det finns vita (eller bör man kanske säga svarta?) moraliska fläckar även hos människor som gjort sig framstående på moralens område. Men då skulle

[120] Å andra sidan var han kanske inte helt igenom helgonlik. Han lär ha varit en kall och osympatisk äkta man och det cirkulerar dessutom andra rykten.

man kunna säga så här: detta är väl bara ett utslag av att människan är ofullkomlig på moralens så väl som på alla andra områden av livet och att vi faktiskt skulle ha alla dygderna om vi var moraliskt fullkomliga? Vi är alltså ofullkomliga så väl i förhållande till dygdkatalogen i dess hel som i förhållande till var och en av dygderna. Det skulle räcka att vi var fullkomliga i en av dygderna för att vi även skulle vara det i dem alla. Om detta stämmer måste följaktligen också dygdkatalogen innehålla en koherent uppsättning av moraliskt önskvärda egenskaper.

Jag tror inte detta stämmer, utan att det tvärtom finns dygder som även om de kanske inte helt utesluter varandra åtminstone står i viss konflikt med varandra. Jag tror att latituden eller spelrummet för de själsliga drag vi normalt ser som positiva är tämligen stort, så pass stort att det rymmer drag som det råder ett spänningsförhållande mellan, och att även om detta i viss mån strider mot Aristoteles idé om dygdernas enhet kan man också se det som en naturlig följd av den aristoteliska idén om att inget är moraliskt uteslutet så länge som det sker på rätt sätt: *vad* för egenskaper en människa har är mindre viktigt än *hur* hon hanterar och förvaltar dem, vilket skulle kunna betecknas som en modaletik där moduset eller sättet är det avgörande (vid sidan av sammanhanget).

Om detta stämmer kan man mycket väl tänka sig att en moraliskt sensitiv publik tack vare sin inlevelseförmåga och empati dras med i skildringen av Himmler och faktiskt känner glädje när han får sitt Nobelpris. Om filmen gett en korrekt bild av Himmler och hans värv hade den förstås också plågats av allt det som vi vet att han ställde till med – som chef för SS och ansvarig för förintelsen – men att filmen i Carrolls tankeexperiment skulle bygga på en helt igenom sann och fullständig bild av Himmler är förstås uteslutet eller åtminstone svårt att tro, eftersom det inte bara skulle göra det svårt för en idealt sensitiv publik att köpa historien om Nobelpriset utan också för varje någorlunda normal person. Vi tänker alltså på en film som ger en förvrängt positiv bild av Himmler och vi tänker på en publik som är idealt sensitiv men som vi får utgå från vet vem den verklige Himmler var. Återigen – varför skulle den inte kunna dras med av historien och känna beundran? Visst är det en bra egenskap att inte vara lättledd och godtrogen och naiv, men det är också en bra egenskap att vara förlåtande, vilja se saker i ett positivt ljus och att ge av sin medkänsla till varje levande själ som man får närkontakt med och frågan är om det är så lätt att förena de egenskaperna. Om detta stämmer skulle det betyda att man både kan göra rimligt att den känsliga publiken inte skulle låta sig föras med av filmen och att den skulle göra det: det finns alltså ett sätt att reagera negativt på filmen som är oförenligt eller svårförenligt med ett sätt reagera positivt den.[121]

[121] Om modaletiken gäller fullt ut kan man inte hålla det för uteslutet att det finns ett sätt att förhålla sig både empatisk och kritisk till historien. Men jag menar att det krävs mer av en hållning för att den ska förena också dygder som det råder spänning mellan, t ex både dygden att tro gott om folk och att inte vara godtrogen, eller dygderna att vara empatisk och förstående och att vara känslig för omoral. Modaletiken utesluter alltså inte att det går att förena dygderna. Men en del dygder är rimligen mer svårförenliga än andra och kanske är det omöjligt, även med en modaletik, att vara lika framgångsrik över hela den dygdetiska linjen. Dygderna fungerar förmodligen på samma sätt som Kants ofullkomliga förpliktelser: de kan möjligtvis alla uppfyllas i någon mån

Anta att jag har rätt. Då skulle Carroll kunna säga att det är en sak hur publiken skulle reagera men en annan sak hur den skulle *ställa sig* till sina reaktioner. Carroll är inte, som jag uppfattar honom, helt klar på den här punkten. Å ena sidan beskrivs problemet med den tänkta filmen som att den misslyckas med att väcka den emotionella respons som den vill väcka (”it fails to elicit the emotive respons it intends”, 1998, s. 421), dels som att publiken inte kan omfatta det moraliska perspektiv som filmen har (”audience cannot embrace the perspective”, samma sida). Termen omfatta eller ”embrace” i samband med en känsloreaktion kan handla om att uppleva själva reaktionen men också eller alternativt om att acceptera den (”embrace” kan enligt NE översättas till ”hylla” och ”bekänna sig till”) och det öppnar för möjligheten att jag skulle kunna reagera känslomässigt på ett sätt som jag inte accepterar, gillar eller hyllar. Gaut beskriver Carrolls tanke så här: ”... moral defects in a work result in morally sensitive audiences being unable to experience the aimed-at response ...” (2007, s. 228), dvs. i enlighet med den första betydelsen och det verkar vara den normala tolkningen. Men, som sagt, det går att tolka Carroll också på det andra sättet. I så fall skulle han kunna gå med på att en moraliskt känslig publik visserligen i kraft av sin stora inlevelseförmåga och medkänsla möjligtvis kunde reagera med beundran när de såg filmen, men samtidigt hävda att de knappast skulle kunna hylla eller acceptera denna reaktion som moraliskt adekvat. Om Carroll säger så, ja först då menar jag att man på allvar kan börja misstänka att han förutsätter vad han ska bevisa, för det betyder att han utgår från att den moraliskt känsliga publiken har en uppfattning om hur man ska förhålla sig till konsten. Den accepterar tydligen inte att man kan avstå från att lägga samma moraliska aspekter på konsten och på våra reaktioner på konsten som man lägger på det övriga livet. Den accepterar inte att konsten är eller kan vara moraliskt autonom, den accepterar med andra ord inte (den moderata) autonomismen. Det finns vad jag kan se varken något begreppsligt hinder för en idealt dygdig människa att föras med av en skildring av Himmler eller att acceptera detta som en del av en kinematografisk upplevelse. Det finns alltså varken något hinder för en moralisk hjälte att *förföras* eller att *låta sig* förföras. Det enda hindret är återigen att en fullständigt – till skillnad från vår tänkta nästintill fullständigt – moralisk varelse förmodligen inte skulle ha tid att gå på bio. Och om hon – om hon mot förmodan satt där – skulle vara obekväm med eller ta avstånd från sina känslor, ja då skulle det förmodligen vara för att hon inte kan acceptera den syn på förhållandet mellan etiken och estetiken som autonomismen representerar.

Samtidigt kan jag tänka så här: Nu blir det visserligen i högsta grad spekulativt att diskutera hur en fiktiv publik skulle reagera inför en högst skissartat beskriven fiktiv film i

---

men de kan knappast alla uppfyllas maximalt eller fullt ut – att jag satsar på att utveckla någon av mina naturliga talanger behöver inte helt utesluta att jag också lägger energi på att hjälpa andra och det behöver inte ens utesluta att jag hittar ett sätt att vara där jag samtidigt gör båda sakerna, men på någon punkt kommer jag sannolikt att tvingas kompromissa mellan skyldigheterna att utveckla mina naturliga talanger å ena sidan och att hjälpa andra å den andra. Om detta stämmer har vi i Kants mening bara en ofullkomlig moralisk skyldighet att utveckla dygderna (åtminstone så länge som vi drar alla dygderna över en kam och inte räknar med att de finns dygder som utmärker sig genom att vara fullkomliga och kompromisslösa).

vilken en fiktiv person baserad på verklighetens Himmler skulle få fredspriset. Vi tvingas laborera med tre fiktioner. Men som jag tänker mig saken förförs publiken – om den förförs – av det faktum att Himmler framställs på ett sätt som gör att publiken känner beundran. När Carroll beskriver detta som en oberättigad och omoralisk respons beror det på att han tänker sig att denna beundran omfattar också den verklige Himmler och vad den verklige Himmler åstadkom. Men, menar jag, det finns inget begreppsligt hinder för publiken att begränsa sin beundran till den Himmler som framträder i filmen. Den beundran publiken känner kan alltså vara emotionellt berättigad av den skildring filmen gör av Himmler, det vill säga vara *internt* berättigad, utan att vara berättigad mot bakgrund av vad den verkliga Himmler åstadkom, det vill säga utan att vara *externt* berättigad. Filmen ger alltså moraliska och emotionella skäl att beundra Himmler som inte verkligheten gör och när den idealt sensitiva publiken känner beundran gör den detta tack vare att den håller verklighetens Himmler utanför filmupplevelsen – inte på så sätt att de inte tänker på den fiktive Himmler som Himmler, utan snarare på så sätt att bilden av denna Himmler inte är identisk med den bild av Himmler som man får om man enbart baserar den på verkligheten. Filmen lyckas alltså att göra Himmler beundransvärd. I Carrolls ögon är detta omoraliskt eftersom Himmler i verkligheten var allt annat än beundransvärd. Jag menar alltså att Carroll på något sätt blandar samman de interna och externa skälen för beundran.

Skulle en idealt sensitiv publik kunna reagera positivt på extrema våldsskildringar? Ja, möjligtvis men då krävs det återigen att filmen ger interna skäl för våldet, det vill säga att våldet är berättigat *i* den skildring som filmen ger. Exakt vad detta betyder känner jag mig inte helt säker på, dvs. om det betyder *rationellt* eller *moraliskt* eller *emotionellt* berättigat (om det nu finns en skillnad). Men det finns en filmscen som jag tycker illustrerar vad det handlar om, nämligen en scen i filmen *Witness* där polisen Book – spelad av Harrison Ford – som tillfälligtvis vistas hos amishfolket hamnar i en situation där han tillsammans med sina amishvänner blir trakasserade av ett gäng ungdomar. Amishfolket som är vana vid sådana saker lägger band på sig och förhåller sig passiva. Men det kan inte Book göra och det slutar med att han slår ner den mest osympatiske typen.[122] Det låter banalt när man beskriver det, men jag tror att få människor kan se den scenen utan att känna tillfredsställelse över att killen blir nerslagen. Scenen bygger upp en emotionell spänning som våldet på ett mycket skönt sätt frigör. Jag har svårt att tro att inte en idealt känslig publik skulle kunna vara mänskliga nog i sina reaktioner att också känna av denna tillfredsställelse.

Men, och det är hit jag vill komma, jag har svårare att tro att denna idealt känsliga publik skulle gilla våldsskildringar som inte är emotionellt logiska på det här sättet, exempelvis våldskildringarna i filmen *Pulp fiction*. Här känner jag att jag riskerar att trassla in mig (ännu mer) – eftersom jag behöver förklara varför man inte även i det fallet kan göra en skillnad mellan det fiktiva och det verkliga och som idealt känslig tillåta sig njuta av det fiktiva (eller

[122] Klippet kan ses på http://www.youtube.com/watch?v=o07ecRzkLuM.

kanske njuta av att man känner avsmak inför det) utan att blanda in verkligheten. Men rent intuitivt ser jag inte vilka strängar den filmen skulle kunna slå an på den publiken. Jag har alltså lättare att tro att publiken skulle låta sig förföras av en förhärligande skildring av Himmler än av *Pulp fiction*, vilket kanske i en mening kan tyckas paradoxalt eftersom Himmlers våld drabbade så många oskyldiga medan det mesta våldet i *Pulp fiction* väl – om jag kommer ihåg rätt – inte drabbar någon direkt oskyldig. Men det beror alltså på att jag tänker mig att de positiva känslorna för Himmler kan göras meningsfulla med hjälp av både det mänskliga och moraliska råmaterialet hos den idealt känsliga publiken, medan jag inte ser hur våldet i *Pulp fiction* kan framstå som meningsfullt på ett sätt som gör att den skulle kunna uppskatta det eller ens uppskatta det äckel det framkallar. I filmen *Witness* tror jag till och med att våldet tangerar det moraliskt påkallade och att det därför har en tydlig om än inte optimal mening.

(4) Den sista punkten handlar om en rent estetisk intuition, nämligen att förmågan att förföra med sitt verk i sig kan ses som ett konstnärligt värde. Att ha förmågan att skildra Himmler på ett sätt så att även den publik som vet vad Himmler i verkligheten var för en människa känner beundran när de nått till filmens klimax där Himmler tar emot sitt fredspris måste väl ändå ses som en konstnärlig prestation? Jag tror inte på idén om att det skulle eller borde finnas ett identifierbart huvudsyfte med all konst (inte ens den narrativa konsten) och att detta skulle vara att väcka känslor. Men jag tänker mig att detta mycket väl *kan* vara och väldigt oftast *faktiskt är* syftet med konst, inte minst den narrativa. Jag tänker mig vidare att det rimligen borde vara en större prestation att göra det som är svårt jämfört med att göra det som är lätt och att det är svårare att få människor att känna sympati för Himmler än för de flesta andra. Anta att Carroll har rätt i att det är omöjligt för en idealt känslig publik att känna sympati för Himmler, så vi talar inte om dem. Anta alltså att jag hade fel på den förra punkten. Om nu en filmmakare tar på sin den näst intill omöjliga uppgifter att göra en film om Himmler som ligger så pass nära den verklige Himmler att den som ser på filmen uppfattar det som en film om Himmler och om hon lyckas med uppgiften att förföra sin publik till att drabbas av positiva känslor, skulle inte det i så fall ha ett konstnärligt värde? Jag menar det och skulle till och med kunna säga att detta till en del är ett skönhetsvärde, eftersom det på något sätt är en vacker prestation att kunna trolla på det här sättet. Att förvrida synen på den som är villig att förföras eller att hypnotisera den som vill bli hypnotiserad kan vara vackert, medan det kan vara oskönt om situationen är en annan. Och det är inte som vilken prestation som helst. Att spela Rachmaninovs tredje pianokonsert i Lovikkavantar är i en mening en prestation, men, skulle jag säga, en mer bisarr än vacker sådan. Den blir inte ens vacker om folk vallfärdar till konserterna. Det är alltså förutom resultatet inte bara graden av prestation utan också slaget som ger utslag i det konstnärliga värdet. Alla prestationer är inte lika magiska men prestationen att framkalla sympatier för Himmler är det på något vis i det sammanhang vi talar om och det som är magiskt och förunderligt är också vackert på något

vis. Det är åtminstone begrepp som har en viss estetisk laddning och föreställningen om konstnären som trollkarl eller hypnotisör har en tydlig sådan laddning.

**Carroll kontra Gaut och Gauts variant av argumentet om berättigad respons**

Carroll kallar sig själv för moderat moralist och menar att hans position inte sammanfaller med Gauts eticism, som vi sett på tidigare. Carroll har skrivit artiklar i polemik med dem som menat att hans och Gauts positioner mer eller mindre är de samma och som är ägnade att förtydliga skillnaden. Gaut menar alltså att när det etiska värdet hos ett verk är estetiskt relevant så råder det ett direkt förhållande mellan detta värde och verkets estetiska värde, på så sätt att ett negativt etiskt värde alltid är estetiskt negativt för verket, och på motsvarande sätt med positiva etiska värden. Detta betyder att ett verk som lider av en etisk brist – t ex däri att det inbjuder till eller föreskriver en omoralisk reaktion – också i samma mån har en estetisk brist och att den etiska bristen alltså är *tillräcklig* för att vi ska betrakta verket som estetiskt bristfälligt i en pro tanto-mening. Verket kan mycket väl som helhet ha ett estetiskt värde, men det beror i så fall på att det finns andra estetiska fördelar som uppväger. Den estiska bristen är tillräcklig för att verket i ett avseende också ska vara estetiskt bristfälligt.

När Carroll i en av sina artiklar vill klarlägga sin position skriver han:

> The moderate moralist need only contend that among the complex of factors that account for the moral defectiveness of the artwork in question, on the one hand, and the complex of factors that explain the aesthetic defectiveness of the artwork, on the other hand, the evil perspective will play a central, though perhaps not sufficient, explanatory role in both (1998, s. 423).

Här får man intrycket att Carroll inte säkert vet om det omoraliska perspektivet är en tillräcklig betingelse för den estetiska defekten, men det blir ganska tydligt från hans övriga resonemang att det är den tesen han driver, eller åtminstone vill driva, det vill säga att det omoraliska perspektivet *inte* är tillräckligt för att utgöra en estetisk defekt. En sak som inte framgår av vad Carroll skriver här är om han också menar att det att det finns en etisk defekt hos verket är tillräckligt för att vi ska kunna säga att det har en estetisk defekt: dvs. anta att alla samverkande faktorer är uppfyllda för att vi ska kunna fastställa att vi har en etisk defekt, är detta tillräckligt för att vi också ska kunna fastställa den estetiska defekten? Men om jag inte har missförstått menar han att samma icke tillräckliga förhållande råder här. Artikeln slutar nämligen med följande meningar:

> So moral defectiveness can supply a reason, a central reason from an explanatory point of view, why a work is aesthetically defective. At least in some cases. And that's moderate moralism (1998, s. 424).

Detta är lite komplicerat, eftersom det betyder om jag har förstått det rätt att det omoraliska perspektivet räcker inte ensamt som en förklaring till varför verket har en moralisk defekt, men är dock en central faktor i en förklaring som också involverar andra samverkande

faktorer. (Vilka dessa övriga samverkande faktorer är säger han däremot inget om.) Vidare, det att verket har en etisk defekt kan heller inte ensamt förklara varför det har en estetisk defekt, men är en central faktor tillsammans med andra samverkande faktorer i förklaringen till den estetiska defekten. Det är alltså denna sista idé som gör att Carrolls position skiljer sig från Gauts.

Jag har svårt att riktigt förstå detta, eftersom jag inte får det att gå ihop med hur kategoriskt han uttryckt sig om möjligheten för en idealt känslig publik att reagera positivt på en tänkt film om Himmler. En idealt känslig publik kan omöjligen enligt Carroll se Himmler som annat än ond och därför kan de omöjligen känna beundran för honom, och därför kan omöjligen ambitionen att få den publiken att beundra Himmler annat än misslyckas. Men har vi inte i så fall att göra med en serie tillräckliga villkor? Det faktum att Himmler var genomond gör att ambitionen att få folk att beundra honom också kan betraktas som omoralisk. Himmlers faktiska ondska är tillräcklig för att göra det omoraliskt att beundra och vilja få andra att beundra honom. Att en film uttrycker en omoralisk beundran är tillräckligt för att tillskriva det ett omoraliskt perspektiv. Detta perspektiv är i sin tur tillräckligt för att vi ska veta att den idealt känsliga publiken inte berörs positivt av filmen (Carroll säger som vi sett utan någon reservation att filmen ”fails to elicit the emotive respons it intends because it repulses emotive uptake due to the evil point of view that it advances”, 1998, s. 421). Och slutligen, det faktum att den idealt känsliga publiken reagerar som den gör ja det räcker enligt argumentet om berättigad respons för att vi ska betrakta verket som estetiskt misslyckat, åtminstone i detta avseende. Att Carroll när han sammanfattar sitt resonemang skriver att den etiska defekten ”at least in some cases” förklarar den estetiska gör att man undrar i vilka fall den *inte* gör det. Om vi förutsätter att den idealt känsliga publiken kommer att reagera mot varje etisk defekt hos ett verk så kommer också varje sådan defekt att bli en estetisk defekt enligt Carrolls version av argumentet om berättigad respons, och i så fall kan jag inte se att det finns utrymme för olika bedömningar från fall till fall.

Låt det vara som det vill med detta. Jag kan ha missuppfattat Carrolls resonemang om tillräckliga villkor och bidragande faktorer och därför också ha gått för snabbt och okänsligt fram i min analys. En sak är under alla omständigheter uppenbar, nämligen att det blir problematiskt att referera till en optimalt moraliskt känslig publik i konstruktionen av argumentet om berättigad respons, dels för att det är oklart vad man kan säga mer exakt om hur en sådan publik skulle reagera, dels för att det på någon punkt tycks förutsätta vad som ska bevisas och alltså inte kan utgöra ett oberoende argument för moralismen. Gaut tar framför allt fasta på den sista punkten och förutsätter därför ingen moraliskt idealiserad publik. Hans version av argumentet förklaras på följande sätt:

A work’s attitude is standardly manifested in prescribing certain responses towards the events it prescribes. Prescribed responses are not always merited. One way in which they can be unmerited is in being unethical. If the prescribed responses are unmerited, that is a failure of the work; so, if the prescribed responses are unmerited, because unethical, that is a failure of

the work. What responses the work prescribes is of aesthetic relevance. So if the prescribed responses are unmerited because unethical, that is an *aesthetic* failure of the work – that is to say, an aesthetic defect in it. So a work's manifestation of ethically bad attitudes in its prescribed responses is an aesthetic defect in it (2007, s. 233).

Låt oss nu anta en del av förutsättningarna för detta argument, till exempel att poängen med ett verk verkligen är att föreskriva en emotionell respons och att denna respons är oetisk i kraft av verkets interna struktur så väl som i kraft av världen utanför verket.

Gaut menar att vi inte i första hand får kunskap om vilken den föreskrivna responsen är genom att gå efter explicita proklamationer. Om jag som konstnär sätter en titel på en tavla som talar om vad för slags respons jag förväntar mig, men tavlan själv inte på något sätt inbjuder till den responsen, ja då saknar den föreskrivna responsen estetisk relevans. Vi har varit inne på detta tidigare, men Gaut menar att den föreskrivna responsen måste förmedlas genom artistiska medel, dvs. genom att ha ett konstnärligt uttryck som visar vilken denna respons är: uttryck som förmedlas genom berättartekniken, genom användandet av symboler och metaforer och så vidare.

Låt oss nu återvända till Carrolls exempel med filmen om Himmler och låt oss förutsätta att filmskaparen eller regissören har föresatt sig att använda spelfilmens hela register för att berätta historien om Himmler på ett sätt som får publiken att känna beundran för honom mot bättre vetande. Regissören vill alltså förföra sin publik av ingen annan anledning än att det roar henne att vara trollkarl och som en hyllning till filmens magiska förmåga att beröra människor. Hon ser på sig själv som konstnär och inte som moralist och hon har därför inga mentala reservationer mot de känslor hon vill att filmen ska väcka hos publiken. Dessutom har de eventuella reservationer som hon från början kunde ha känt under filmskapandets gång svepts bort av den filmens magi som även drabbar filmskaparen. Regissören går alltså in för uppgiften att göra en film om Himmler som genom sin konstnärliga kraft ska få publiken att ta Himmler till sina hjärtan, åtminstone så länge som de är utsatta för filmens förtrollande kraft – att skapa är för regissören att experimentera och detta är sålunda vad experimentet går ut på. Och anta nu att experimentet lyckas, är det inte i så fall en estetisk framgång, trots att den föreskrivna responsen är moraliskt obefogad både därför att Himmler faktiskt inte förtjänar beröm och därför att inte heller filmen ger några *rationella* skäl till beundran? Än en gång: den beundran publiken känner är ett resultat av ett skickligt användande av de konstnärliga uttrycksmedlen. Skulle man inte se detta som en estetisk framgång?

Gaut nämner själv ett exempel med en romanförfattare som försöker förföra sina läsare till att roas av ett oförtjänt lidande som drabbar en av karaktärerna. Men detta exempel ger Gaut för att illustrera att man som konstnär kan föreskriva på olika plan och att den här romanförfattaren egentligen vill visa hur lätt vi har för att låta oss förföras. Den överordnade föreskriften handlar därför snarare om att vi alltså måste vara på vår vakt.

Vår tänkte regissör är inte ute efter att moralisera på det här sättet – att få publiken att beundra Himmler har ett egenvärde för honom som en del av ett estetiskt experiment.

Man kan resa följande invändning: Självklart har det ett värde att prestera saker och ting med hjälp av estetiska medel och rimligen kan man se detta som ett estetiskt värde. Ett estetiskt experiment som faller väl ut mot alla odds måste kunna betraktas som lyckat och borde därför tillskrivas ett estetiskt värde. Men låt oss föreställa oss att det var möjligt att åstadkomma en lika stor prestation, det vill säga uppnå något som var lika svårt att uppnå, utan att samtidigt involvera en attityd som det saknas moralisk täckning för, hade inte i så fall detta varit en estetiskt *mer* värdefull prestation? Man kan alltså skilja mellan värdet av prestationen som sådan i Himmlerfilmen och det totala värdet av prestationen med hänsyn tagen till att den innefattar en omoralisk attityd och hävda att det totala estetiska värdet dras ner av den omoraliska attityden. Gauts tes skulle i så fall fortfarande gälla.

Jag tror emellertid inte att detta stämmer. Det är inte för att det är en estetisk prestation vilken som helst som vi uppfattar den som förunderlig på ett sådant sätt att den får de kvaliteter som den faktiskt har. Om värdet skulle tillkomma själva den estetiska prestationen som sådan skulle filmen kunna göras lika värdefull med precis vilken prestation som helst, så länge som den var estetiskt relevant. Att spela Rachmaninov med Lovikkavantar skulle vara en prestation. Men det är inte den invändningen som vi diskuterar nu, eftersom jag utgår från att detta att spela med vantar är en prestation som saknar estetisk relevans (utom möjligen negativ relevans, eftersom det skulle dra ner skönhetsupplevelsen[123]). Den invändning vi talar om nu är snarare att det inte är uppenbart att det skulle vara estetiskt bättre om Himmlerfilmen presterade något annat med estetisk relevans än den ex hypothesi gjorde, t ex om den även fick de nynazister som såg på den att avsky Himmler. Det skulle vara en större moralisk prestation och skulle därför ha ett mycket större moraliskt värde, men jag menar att det inte skulle ha ett större estetiskt värde. Jag skulle snarare kunna tänka mig att vår tänkta Himmlerfilm hade ett särskilt estetiskt värde, om alla tidigare Himmlerskildringar varit moraliskt korrekta prestationer. Filmen skulle då fylla ett existentiellt behov eller åtminstone vara estetiskt påkallad om vi tänker oss att en av konstens centrala uppgifter är att utforska den mänskliga existensen (och vem skull inte säga det)? Därför kan jag alltså tänka mig Himmlerfilmens existentiella trolleri – om det mot förmodan skulle vara möjligt – som särskilt estetiskt värdefullt.

Men helt utan problem är inte heller min position. Gaut skriver:

> ... someone who found it thrilling to watch a child being tortured to death might properly be criticised, in part because what he is watching is not thrilling, but deeply morally disgusting (2007, s. 240).

Skulle jag verkligen vilja säga att en film som var skicklig nog att med estetiska medel uppnå det som Gaut talar om här vore estetiskt påkallad och ett magiskt trolleri? Nej, det skulle jag

[123] Mer exakt vilka handikapp som har estetisk relevans och vilka som inte har det är svårt att säga. Att vara enhänt pianist (som Wittgensteins bror xxxx) eller violinist (xxx) tycks t ex kunna ha en estetisk dimension – det är inte enbart för att de besegrar ett praktiskt hinder som deras musik blir speciell.

ha svårt för. Det kan bero på att en minimal version av eticismen kanske trots allt är korrekt, nämligen att det finns vissa moraliska värden som om de är estetiskt relevanta också påverkar det estetiska värdet (min position skulle i så fall bli ett slags delvis självupphävande kontextualism som hävdar att ett slags eticism gäller i vissa särskilda sammanhang). Men det kan också bero på att det moraliskt negativa i den filmen skymmer ett eventuellt estetiskt värde – det finns kanske där utan att vi ser det bländade som vi är av det onda i skildringen. Att det är svårt att rättfärdiga tortyr av ett barn som nöjes skull har vi redan varit inne på och frågan är då vilken koppling mellan den etiska och estetiska kontextualismen som råder: har det moraliska värde som vi även som etiska kontextualister är benägna att se som absoluta också ett absolut estetiskt värde eller är det bara så att dessa värden gör det svårt för oss att se det estetiska värdet? Hur man ska besvara den frågan vet jag inte.

Under alla omständigheter menar jag att varken argumentet om moralisk skönhet eller berättigad respons har kunnat ge stöd för en mer substantiell moralism av Gauts snitt. Det att vi är överens om att ett verk är moraliskt problematiskt i något avseende – för att det skildrar en kärleksscen där två människor äter tonfisk utan att ta avstånd från det, en resa med flyg som inte på något sätt problematiseras eller det oansvariga i att dricka dyr champagne i en värld som vår – behöver inte på minsta sätt påverka den estetiska bedömningen.

**Dygdetiken och estetiken**

Jag talade för ett tag sen med en av mina gamla studenter som nu jobbar som gymnasielärare i filosofi om filosofiämnets ställning i gymnasieskolan. Hon menade att filosofin som ämne uppfattas som flummigt av en stor andel av gymnasisterna, vilket man kommit fram till i en enkätundersökning. ”Flummig” var alltså det ord som eleverna själva valde att beskriva filosofin som. Detta kan man tycka är inte något som borde glädja en filosofilärare – vad jag vet finns det få sådana som inte ser sig som bekämpare av flum. Den mesta akademiska filosofin i Sverige har väl också denna självbild: den analytiska filosofins motståndare är det flummiga tänkandet såväl utanför filosofin, i andra filosofiska traditionen som i den egna traditionen. Bra argument, vettiga distinktioner och maximal begriplighet är det förnuftiga tänkandets kännemärken och flummet utgör väl ungefär motsatsen till allt detta. Det borde alltså ses som ett misslyckande att ämnet uppfattas som flummigt och som ett bevis för att filosofin inte lyckats nå ut med budskapet om vad den sysslar med, om den nu över huvud taget försökt berätta detta.

När man följde upp den här enkätundersökningen (som möjligen var fler än en) visade det sig att eleverna inte menade detta som något negativt – flummigheten hos filosofin var snarare något positivt. ”Flummigt” verkar alltså också numera kunna betyda ”häftigt”. Att filosofi är flummigt var alltså inget skäl att välja bort den, tvärtom, elever valde filosofin för att den var ”flummig”, dvs. det som på min tid kallades ”häftig”.

Jag menar att filosofin både är häftig och flummig och att detta i synnerhet gäller

livsfilosofin. Häftig är den för att den är gränslös i sina frågeställningar, för att den skakar om invanda tänkesätt och provocerar, flummig är den för att dess metod vad dess förespråkare än vill påstå om filosofin som förnuftets vetenskap framför andra sysselsätter sig med det oprecisa, otydliga och ungefärliga. Man kan mycket väl mena att filosofins uppgift är att skapa klarhet och tydligheter och begriplighet inom frågor som kan uppfattas som vaga och röriga. Jag menar att detta är en bra ambition. Klarheten och enkelheten har ett vetenskapligt värde – en klar tanke är mer värdefull än en dunkel, allt annat lika, och en enkel slutsats är att föredra framför en komplicerad, av en mängd olika anledningar. Av den anledningen har jag också tidigare förklarat att jag tror det är ett misstag att se filosofin som ett djupsinnigt företag, eller rättare sagt, det är ett misstag att tro att filosofin *värdesätter* djupsinnigheten. I den analytiska filosofin är djupsinnigheten snarare ett misslyckande, om man med djupsinnig menar ett tänkande som är krångligt, esoteriskt och ringaktande sunt förnuft. Om man med djupsinnig menar välreflekterad och öppet inställd till det problematiska i tillvaron, ja då finns det ingen nödvändig motsättning. Djupsinnigheten ska man alltså undvika, flummet borde man också undvika, men min tanke är att flummet mer eller mindre är oupplösligen förenat med livsfilosofin. Livsfilosofin är ämnesmässigt förenad med sin egen metodologiska fiende. Det är svårt att nå den existentiella kunskap man avkräver livet, den klokhet som man på sin höjd kan nå måste man liksom svamla sig fram till. Så känns det i alla fall. Och så känns det i synnerhet i samband med mitt projekt. Att påstå att det finns ett starkare estetiskt inslag i både moralen och livskvaliteten än vad man kanske normalt brukar anse är både ett lätt och ett svårt företag: det är lätt att påstå att det finns skönhet i ett objekt men svårare att argumentera för det. Det är lätt att se skönheten i ett objekt men svårare att förklara vad man ser. Det är också lätt att säga att skönheten är vad som gör livet värt att leva, men svårt att förneka att det i någon mening är överflödsvärde och kanske till och med ett överflödigt värde i livet. Skönheten som ett värde har inte samma status som de andra värdekategorierna – den kan vara allt men också inget. Den kan vara en del och kanske också en fundamental del av de andra värdekategorierna, men det fungerar också att påstå att den inte alls har med dem att göra. Det är lika rimligt att se skönheten som normativt högprioriterad som det är att se den som lågprioriterad. Om livsfilosofin som filosofiskt ämne är flummigt gäller detta i än större utsträckning när man driver de teser jag gör: att man kan ifrågasätta den traditionella underordningen av den estetiska gruppen under den moraliska, att de moraliska och estetiska grupperna är lierade med varandra eller lätt kan ses som det och slutligen att det finns ett utrymme för en mer eller mindre rent estetisk teori om livskvalitet, som i första hand ska ses som komplement till övriga teorier snarare än alternativ. En estetisk teori om livskvalitet hävdar varken att estetiken är tillräcklig eller nödvändig för livskvaliteten. Detta kommer vi att återkomma till.

Jag vill nu utveckla tanken på dygdetikens speciella affinitet med estetiken. Om det jag nyss sagt stämmer finns det ingen annan mer handfast metod för den uppgiften än att fortsätta

söka, treva, känna och reflektera sig fram på ungefär samma sätt som tidigare, med utgångspunkt från det som skrivits i ämnet. Jag kommer att göra det genom att också diskutera dygdetikens normativa tyngd. Om det finns ett estetiskt utrymme i dygdetiken och om vår undersökning gäller estetikens plats i moralen, har det självfallet betydelse om dygdetiken är moraliskt viktig eller ej liksom om det är en meningsfull kategori. Jag kommer att vara lite svävande på den här punkten genom att jag både kommer att kritisera förespråkare för ett dygdetiskt förhållningssätt till moralen och motståndare till att se dygdetiken som en egen moralfilosofisk kategori. Jag kommer också att försöka argumentera mot tanken att dygdetiken bygger på orealistiska psykologiska antaganden. Jag känner stor sympati för dygdetiken men vet inte om det är möjligt att ge ett teoretiskt försvar för den attityden. En förklaring till min sympati ligger just i den estetiska affiniteten men också i enkelheten och ursprungligheten i det dygdetiska tänkesättet. På något grundläggande plan är de flesta av oss dygdetiker tror jag – i första hand vill vi vara hyggliga människor och kräver det samma av andra.

**G. E. M. Anscombe**

Man brukar datera dygdetikens återkomst i den moderna moralfilosofin med Elizabeth Anscombes uppsats ”Moderna Moral Philosophy” där hon ställer både konsekventialismen och kantianismen mot Aristoteles sätt att bedriva etik. Jag har nämnt det tidigare, men hennes huvudidé verkar vara att den traditionella moralfilosofiska begreppsapparaten är malplacerad när den används sekulärt. Moraliskt rätt och fel, det moraliska börat och den moraliska förpliktelsen har bara mening om vi ser på moralen som bindande lag. Anscombe skriver:

> The ordinary (and quite indispensensible) terms ”should,” ”needs,” ”ought,” ”must” – acquired this special [moral] sense by being equated in the relevant contexts with ”is obliged,” or ”is bound,” or ”is required to,” in the sense in which one can be obliged or bound by law, or something can be required by law (1958, s. 4).

För Aristoteles var inte börat moraliskt laddat, men kristendomen med dess nomologiska (eller ”lagiska”) syn på moralen som härledd från gamla testamentet eller Torah influerade alltså de moralfilosofer som verkade i dess efterföljd på så sätt att de deontiska begreppen som från början varit moraliskt neutrala fick den moraliska substans som de haft i den moderna etiska diskussionen.

Jag tror att Anscombe har rätt i mycket av detta. Det finns en tydlig skillnad i hur man förde den etiska diskussionen under antiken och hur man har fört den i Kants efterföljd. Men jag är inte säker på att skillnaden är just sådan som Anscombe beskriver den. Hon verkar mena att grekerna (med undantag från sofisterna) uteslutande använde de deontiska begreppen som rätt och bör på ett allmänt och moraliskt neutralt sätt och inte som något moraliskt laddat. Hon säger t ex att Aristoteles ...

did not have such a blanket term. He has blanket terms for wickedness – ”villain,” ”scoundrel”; but of course a man is not a villain or a scoundrel by the performance of one bad action, or a few bad actions (1958, s. 5).

Exakt vad hon menar med den sista meningen är jag inte säker på att jag förstår. Även om det skulle vara så att man inte automatiskt blir en dålig människa för att man utför en dålig eller felaktig handling behöver inte den moraliska laddningen hos handlingen försvinna. Även om dygderna är det primära snarare än varje enskild handling för sig finns det utrymme för ett begrepp om moralisk riktighet tillämpat även på enskilda handlingar. Exempelvis kan man förstå dygden just som en disposition att utföra moraliskt rätta handlingar (och det menar jag att man kan även om moralen i dygderna är primär i förhållande till moralen i de enskilda handlingarna, på så sätt att vi förklarar handlingsmoralen i dygdemoraliska termer).

Anscombe använder nästan genomgående uttrycket ”dålig” (”bad”) som beskrivningar av såväl handlingar som människor i sin artikel, medan hon i stället nämner uttrycket ”fel” (”wrong”) när hon ger exempel på allmänna deontiska termer. Trots detta tolkar jag henne som att ”dålig” eller ”bad” också är en allmän deontisk eller normativ term så som hon använder den i artikeln, trots att den väl oftast ses som ett mellanting eller en kombination av något normativt och värderande. Termen ”dåligt” signalerar mer eller mindre i klartext att det är såväl fel som negativt värdefullt. Jag skulle tro att det samma också gäller för Aristoteles, och att det är på den punkten som Anscombe hårdrar skillnaden mellan Aristoteles sätt att bedriva etik och det moderna. Aristoteles använder visserligen uttrycket ”dålig” när han beskriver såväl karaktärsegenskaper som handlingar, t ex när han talar om de handlingar som det inte finns någon gyllene medelväg eller något rätt tillfälle för – äktenskapsbrott, tjuveri och mord – ”for all of these and suchlike thing imply by their names that they are themselves bad, and not the excesses or deficiencies of them” (xxx, s. 28). Om Anscombe har rätt signalerar detta en dygdetisk syn på moralfrågorna – en dålig handling är en handling som utförs av en dålig människa. Men övriga deontiska termer är inte alls frånvarande i Aristoteles texter. Exempelvis fortsätter förra citatet på följande sätt: ”It is not possible, then, ever to be right with regard to them: one must always be wrong ... however they are done they are wrong” (xxx, s. 28). I mina ögon är detta ett moraliskt laddat användande av termen ”rätt” och som ärså nära som det bara är möjligt att komma en allmän deontisk term för det moraliskt riktiga, en term som Anscombe alltså förnekar att Aristoteles någonsin använder. När Anscombe säger att Aristoteles enbart använder de deontiska begreppen på ett moraliskt neutralt sätt tror jag att hon har fel. Hon har däremot rätt i att det inte finns en lika tydlig skillnad hos Aristoteles mellan att ha rätt, att vara rätt och att göra rätt som det kan finnas i modern moralfilosofi, liksom hon har rätt i att Aristoteles inte fokuserar på de allmänna deontiska termerna på det sätt som moderna etiker ofta gör. Gränsen mellan det normativa och värderande är alltså inte så tydlig hos Aristoteles som den blivit på senare tid, vilket inte alls är märkligt. Jag skulle säga att det gäller för de flesta av de filosofiska diskussioner som

fördes under antiken och som fortfarande är levande att vi hanterar dem med en mer preciserad begreppsapparat än de tidigare filosoferna. Vi är bättre på att hålla isär det som tidigare filosofer inte höll isär eller som de höll isär bara ibland.

Jag kommer att diskutera själva definitionen av eller naturen hos dygdetiken alldeles strax, men det finns i det här sammanhanget en frågeställning som jag tycker är intressant, nämligen om Aristoteles verkligen ska betraktas som en renodlad dygdetiker, om man håller sig till den bestämning av begreppet dygdetik som jag formulerade tidigare, nämligen att ”den handlar primärt om att göra moraliska bedömningar av personer och bara sekundärt om att ge ett riktighetskriterium för moraliska handlingar”. Man kan fråga sig om detta verkligen är vad Aristoteles gör och om det inte faktiskt också på denna punkt finns en otydlighet som öppnar för olika tolkningar. Aristoteles säger till exempel att ”we praise the just or brave man and in general both the good man and virtue itself because of the actions and functions involved” (xxx, s. 179. Detta är ju inte riktigt att se moralen hos personen som primär i förhållande till moralen i hennes handlingar, utan kan snarare tolkas som att skälet för att värdera ett personlighetsdrag är de handlingar som människor med sådana drag utför – personlighetsdraget är värdefullt för de handlingars skulle som är förbundet med detta. Det här ser ut att vara något annat än att betrakta handlingarna som värdefulla i kraft av det personlighetsdrag som de uttrycker. Man *måste* inte tolka det så eftersom man också kan förstå det som en beskrivning av vad som faktiskt får oss att värdera dygden hos en person – ja det är alltså de handlingar vi ser att hon utför. Kunskap om en persons dygd får vi genom att vi ser vilka handlingar hon utför. Men varför säger han då också att vi prisar *dygden själv* för dess handlingars skull? Och varför säger han i så fall också detta: ”... we must examine the nature of actions, namely how we ought to do them; for these determine also the nature of the states of character that are produced …” (xxx, s. 22)? Att de handlingar som utförs av en dygdig människa bestämmer själva naturen hos dygden kan man tolka som att dygden måste förstås i ljuset av och definieras i termer av dessa handlingar. Handlingarna i sin tur bedöms med medelvägens grundprincip, dvs. den praktiska rationaliteten. Genom att Aristoteles betonar att medelvägen måste relativiseras till situationen och oss själva, vilket bland annat betyder att motivet bakom handlingen blir betydelsefullt, återkommer i viss mån agenten i själva grundprincipen om den rätta mitten, men inte, menar jag, på ett sätt som ger oss skäl att se agenten som normativt primär i förhållande till hennes handlingar. Detta gör att man både kan problematisera den definition av dygdetiken som jag själv använt mig av (om man menar att en rimlig definition åtminstone måste göra Aristoteles till en dygdetiker) och Anscombes påstående om att det inte förekommer någon allmän deontisk kategori vid bedömningen av handlingar. När det gäller själva definitionen av dygdetiken vill jag återkomma till den. När det gäller Anscomes påståenden och teser skulle jag vilja diskutera dem lite mer ingående.

Men innan jag gör det vill jag bara beskriva ett rent allmänt intryck som jag får av skrivstilen i Anscombes artikel. Det råder ingen tvekan om att det här handlar om en av de

viktigaste och mest inflytelserika filosofiska artiklarna som över huvud taget skrivits, eftersom den mer eller mindre i ett slag förändrade det moralfilosofiska landskapet både teoretiskt och begreppsligt – vilket också är lite märkligt eftersom Anscombe inte i första hand är moralfilosof och inte har publicerat särskilt mycket i ämnet. Men när jag läser artikeln drabbas jag av dubbla intryck – jag känner storheten i den men slås också av att det finns en ton i artikeln som jag har lite svårt för. Anscombe är känd för sin moralkonservatism som har sin grund i hennes katolska tro (men som i samband med hennes protester mot Truman och atombomben kunde ta sig ett mycket radikalt uttryck), men det är inte det som stör mig, utan snarare ett slags arrogans och tvärsäkerhet och benägenhet att förringa och fördumma sina filosofiska motståndare. Detta gäller genom hela artikeln – Mills position beskrivs som dum (”stupid”, s. 7). Om Sidgwick säger hon att ”He is a rather dull author” (s. 9). ”That legislation can be ’for one self’ I reject as absurd” (s. 11) säger hon utan att ge några egentliga argument (jag återkommer till detta), och hennes samtida filosofiska kollegor beskrivs ha en ”detestable desire” (s. 15) att hålla fast vid laddningen i uttrycket ”moraliskt rätt” trots att de berövat uttrycket dess innehåll genom att sekularisera moralen. Anscombe beskrivs ofta som en god stilist, men jag känner mig tveksam till den beskrivningen. Dels för att jag inte tycker att arrogans är speciellt stilfullt, dels för att jag tycker att hon skriver krångligt och svåråtkomligt. Hennes stil ger helt klart sken av filosofisk vikt och är också sådan att man är mer benägen att lägga skulden på sig själv än på henne om man inte trots att man läser flera gånger lyckas förstå vad hon menar eller vad hon har för argument för det som man förstått att hon menar. Men vid någon punkt väcker allt detta åtminstone min skepsis och motsägelselust. Några av de punkter där jag får lust att ifrågasätta henne är följande:

(1) Hennes huvudtes övetygar mig inte, nämligen att ett moraliskt laddat användande av termerna ”rätt”, ”bör” och ”förpliktelse” förutsätter en gudomlig lagstiftare eller åtminstone föreställningen av en sådan för att bli riktigt meningsfull. Hon ger ett slags historiskt-etymologiskt stöd för idén, men jag kan inte se att hon har något egentligt filosofiskt argument för tanken att dessa allmänna och abstrakta moraltermer blir meningslösa utanför en lagisk kontext eller att en lagisk uppfattning av moralen förutsätter att lagstiftaren är gudomlig eller åtminstone någon annan än den som är bunden av lagen. Mellan Aristoteles och Kant kom alltså kristendomen som förklarar den utveckling av begreppet moraliskt fel (eller ”sin”), som Anscombe menar har skett, från att stå för något i stil med ”misstag” (”missing the mark” eller ”gong wrong”, s. 5) till att betyda ”culpa” eller ”skuld” och något med rent juridiska övertoner. Detta kan mycket väl stämma, men i så fall tycker jag snarare att det försvårar för den teologiska idén. Om ”the law conception of ethics” säger Anscombe: ”Naturally, it is not possible to have such a conception unless you believe in God as a law-giver; liked Jews, Stoics, and Christians” (s. 5). Men varför inte? Varför måste lagen vara gudomlig när Anscombe uttryckligen menar att moraltermerna fått en *juridisk* betydelse, vilket väl inte förutsätter mer än en mänsklig lagstiftare, i form av en individ eller ett kollektiv? Visserligen

har lagstiftare i alla tider hävdat att de har Gud på sin sida, men det är trots allt inget som följer rent begreppsligt av att vara lagstiftare. Och när Anscombe skriver:

> To have a *law* conception of ethics is to hold that what is needed for conformity with the virtues failure in which is the mark of being bad *qua* man (and not merely, say *qua* craftsman or logician) – that what is needed for *this*, is required by divine law (s. 5–6).

… så förstår jag heller inte varför en lagisk uppfattning om moralen skulle kräva en teologisk begreppsapparat. Det är uppenbart att man kan känna sig dålig *som människa* om man bryter såväl rent juridiska som mer utpräglade sociala normer. Jag skäms som människa om jag får böta för fortkörning, för att inte tala om hur dålig *som människa* som jag känner mig när jag inte törs hålla ett tacktal på en formell middag trots att jag fått äran att ha värdinnan till bordsdam. Jag ser alltså inte varför en lagisk uppfattning av normer måste kräva en gudomlig normgivare. Jag föreställer mig att den som inte tror på en sådan kan känna minst lika stor skam som människa som en troende kan.

(2) Man skulle kunna hävda att den lagiska uppfattningen av moralen åtminstone förutsätter en auktoritet som stiftare och upprätthållare av lagen, även om denna inte måste vara gudomlig.[124] När Anscombe diskuterar ett kontraktsteoretiskt sätt att se på förpliktelser säger hon:

> … while it is clear that you can be subject to a law that you do not acknowledge and have not thought of as law, it does not seem reasonable to say that you can enter upon a contract without knowing that you are doing so (s. 12–13).

Hon kan ha rätt i detta – det är svårt att förklara hur man hur man kan vara bunden av ett kontrakt som man inte aktivt samtyckt till och som man inte känner till. Men när hon säger att det är uppenbart att jag kan vara underställd en lag som jag inte själv erkänner eller ens känner till så menar jag att detta är mer uppenbart i rent juridiska eller sociala sammanhang än i teologiska. Det är inget konstigt om ett land dömer även främlingar efter landets lagar trots att det finns bra förklaringar till att dessa inte känner landets lagar. Mer konstigt är det om Gud skulle göra samma sak – döma människor utifrån lagar som det finns bra förklaringar till att de inte känner till. Det är inte uppenbart orättvist utan snarare en del av spelets regler att jag straffas för att jag bryter en juridisk lag som jag inte rimligen kunde ha kännedom om, men det kan däremot kännas orättvist om jag straffas för att jag bryter en gudomlig lag som det inte ligger inom min mänskliga förmåga att känna till. Gud skulle alltså vara mer orättvis om han straffar den ovetande i det fallet. Anscombe skriver visserligen att de tänkare ”who believed in ’natural divine law’ held that it was promulgated to every grown man in his knowledge of good and evil” (s. 12), men är detta också hennes egen uppfattning och skulle

[124] Rent föreställningsmässigt är det väl en öppen fråga vad som kom först, dvs. om föreställningen om en mänsklig lagstiftare bygger på en gudomlig sådan eller om vi tvärtom bygger föreställningen om en gud som lagstiftare på modellen om en kung eller överordnad (”lord” eller ”herre”) som normgivare.

det vara en mer tillfredsställande lösning av problemet än de lösningar man försökt med inom kontraktsteorin (genom att t ex hänvisa till hypotetiska kontrakt)?

Det är den ena reflexionen jag får i samband med citatet och vad hon skriver om kontraktsteorin. Den andra reflexionen gäller hennes uppfattning om att Kants idé om morallagen såsom utgående från människan själv är orimlig eller t o m uppenbart orimlig. Hon skriver:

> That legislation can be ”for oneself” I reject as absurd; whatever you do ”for yourself” may be admirable; but is not legislating (s. 11).

Som sagt, några argument för att det skulle vara orimligt att vara sin egen lagstiftare hittar jag inte. Tvärtom kan jag tycka att Kant har argumenten på sin sida när han hävda att moralen som idé kräver att det är jag själv som stiftar morallagen – för hur pass hedervärt är det att följa Guds lagar för att man inte vågar göra något annat? Och om Anscombe dessutom erkänner att man kan uppfatta plikten som resultatet av ett kontrakt – som hon inte tycks avfärda som i sig orimligt även om hon inte menar att det kan ligga till grund för ett allmänt pliktbegrepp – så borde det väl inte vara omöjligt att tänka att jag binder mig själv med ett löfte som jag avlägger till mig själv. Att jag kan formulera en regel för mig själv och lova mig själv att följa den och straffa mig själv om jag inte följer den är möjligen inte det normala när vi tänker på handlingsregler, men det är långt ifrån absurt eller orimligt eller ovanligt. Varför skulle jag inte kunna känna mig förpliktigad att hålla det som jag dyrt och heligt lovat mig själv? Om det är möjligt – vilket det tycks mig – att ge sig själv ett löfte och om det dessutom är möjligt – vilket det också tycks mig – att straffa sig själv om man bryter löftet, varför skulle det inte vara möjligt att se sig som bunden av löftet och skyldig att hålla det?

En allmän reflexion som gäller både punkten (1) och (2) är att Anscombe underskattar språkets och begreppens förmåga både att skrida över sina gränser och att utvidga sina grupper. Ett mönster som jag tycker framträder för en när man tänker över den här typen av frågor är språkets och därmed också vårt begreppsliga tänkandes förmåga att hinna i kapp vår kreativitet, vilket vi också var inne på när vi diskuterade döda metaforer: vi tar orden och begreppen från sina hemtrakter och låter dem göra tjänst som främlingar. Men ju större effekt de har som just främlingar och exotiska inslag desto snabbare finner de sig till rätta. Häri består alltså mönstret – ju bättre ett uttryck fungerar utanför sitt eget sammanhang desto svårare har det att *förbli* utanför sitt sammanhang. Om vi talar om metaforer – ju mera levande de är, desto snabbare dör de.

Det är möjligt att uttrycken ”bör” och ”förpliktelse” en gång i tiden hade sin bokstavliga betydelse enbart inom lagförståelsen av etik så som Anscombe uppfattar den, men de har uppenbart också fungerat utanför det sammanhanget, åtminstone pragmatiskt sett. Moralspråket har fått en allmän tillämpning och det är inte orimligt att tänka sig att den som anser sig ha en moralisk skyldighet att arbeta för nedrustning av kärnvapen eller för Afrikas aidsoffer faktiskt har en någorlunda klar bild över vad hon tänker när hon tänker så. Hon

förstår att hon skulle göra fel om hon avstod och att det bland annat betyder att det inte vore orimligt att klandra henne om hon lät bli. Om hon är moraliskt egensinnig kan hennes beslut vara högst privat och det enda klandret i hennes tankevärld vara hennes eget och den främsta drivkraften hennes egen självrespekt. Och ungefär det samma kan man säga om uttrycken ”lag” och ”regel”, även om de kanske inte har blivit lika språkligt självständiga som de normativa uttryck som Anscombe menar förutsätter dem. Att moraliskt ”rätt” och ”fel” och ”bör” skulle vara mera ”fishy” (1958, s. 7) i sitt innehåll än andra filosofiska termer eller för den skull moralfilosofiska termer är inte uppenbart för mig.

(3) En sak som jag inte heller riktigt förstår är varför Anscombe kritiserar ett språkbruk som hon uppenbarligen trots allt menar att det finns täckning för. Hon förordar uppenbarligen att moralfilosofin överger en moralfilosofisk terminologi som förutsätter en gudomlig lag och i stället använder sig av en dygdetisk terminologi, även om hon ibland uttrycker sig ganska försiktigt, t ex när hon säger att ”It might remain to look for ’norms’ in human virtues” (s. 12). Men varför detta om hon menar att det faktiskt finns en gudomlig lag? Denna fråga är kanske lite orättvis och slarvig, men jag kan inte låta bli att fundera på hur en troende människa ska förhålla sig till moralfilosofin. Anscombe menar att moralfilosofin bör göra sig kvitt sitt teologiska ursprung och i stället söka sig till den mer sekulära dygdetiken. Men menar hon att detta så att säga är den bästa plattformen för moralfilosofer med skilda inställningar till teologin eller menar hon att detta är det moralfilosofiskt bästa under alla omständigheter? Om hon menar det första tycks dygdetiken trots allt inte vara ideal utan bara optimal under rådande omständigheter, om hon menar det senare tycks *moralfilosofin* inte vara ideal, eftersom den uppenbarligen inte kan hantera den i en mening djupaste etiska sanningen, nämligen den att moralen utgår från Gud. Måste man inte som troende moralfilosof kräva av den normativa moralfilosofin att den sammanfaller eller överensstämmer med den gudomliga moralen, sviker man annars inte sin innersta övertygelse?

Något svar på den typen av frågeställningar känner jag inte att jag får av att läsa Warnocks artikel. Klart är dock att hon menar att en orientering mot dygdbegreppet, dvs. ”discarding the term ’wrong’ in a ’moral’ sense, and using such notions as ’unjust’” (s. 13), skulle ha vissa moralfilosofiska fördelar, även om hon också tänker sig att det är svårt att bedriva någon moralfilosofi över huvud taget innan man förankrat den i filosofisk reflexion av i första hand sådana psykologiska begrepp som ”handling”, ”intention”, ”glädje” och ”vilja” (s. 12). Denna sista tanke bör man förstås också diskutera, men jag ska trots allt lämna den därhän och diskutera fördelarna med den dygdetiska terminologin, fördelar som jag som sagt uppfattar att hon menar är moralfilosofiska, även om jag inte är säker på hur detta i sin tur ska uppfattas. Det finns två tolkningar av hennes text: å ena sidan att den speciella moraliska laddningen i sådana termer som ”rätt” förutsätter ett icke-moralfilosofiskt sammanhang och att den dygdetiska terminologin kan behålla denna laddning även i ett moralfilosofiskt sammanhang (i denna tolkning menar hon alltså att det i stället för ”fel” är termen ”orättvist” som vi ska

använda på ett moraliskt laddat sätt), å andra sidan att vi i stället för att använda termen ”rätt” med sin speciella moraliska laddning och som inte är anpassad till det moralfilosofiska sammanhanget bör använda en dygdetisk terminologi som *är* anpassad till sammanhanget men som saknar den speciella moraliska laddningen. Jag gissar att det är den första tolkningen som är den rätta men tror att vi bör hålla även den andra i minnet.

**Fördelen med dygdetiken**

Alltså, låt oss se närmre på en av de fördelar Anscombe menar finns i dygdetiken. Den som det verkar främsta fördelen med att välja rättvisebegreppet som det moraliskt centrala är att ger oss möjlighet att skilja mellan det som är *intrinsikalt* orättvist och det som är orättvist bara under vissa förutsättningar och i vissa sammanhang: ”To arrange to get a man judically punished for something which it can be clearly seen he has not done is intrinsically wrong” (s. 13) medan det endast under normala omständigheter är orättvist ”to deprive people of their ostensible property without legal procedure, not to pay debts, not to keep contracts, and a host of other things of the kind” (s. 13). Omständigheter under vilka det kanske inte vore orättvist att utföra handlingar av det sistnämnda slaget är när konsekvenserna av dem kan förväntas bli betydande, t ex om man kunde avvärja en katastrofal brand genom att hugga ner någons skog och därigenom skapa en brandgata eller ”if you could use a machine of his to produce an explosion in which it would be destroyed, but by means of which you could divert a flood” (s. 13) och på så sätt förhindra en brand. Hennes exempel är ibland komplicerade på ett charmigt sätt och inte alltid så lätta att tyda. Hon säger att hon kan tänka sig att beröva någon hennes påstådda eller skenbara (”ostensible”) ägodelar, men jag läser exmplen som att detta också gäller om äganderätten *faktiskt* (och inte bara skenbart) föreligger. (Det är som om Anscombe drar sig för att säga detta i klartext. Någon annan anledning till uttrycket ”ostensible” kan jag inte se.)

Många handlingar som vi normalt skulle bedöma som orättvisa kan sålunda vara rättvisa under vissa omständigheter, inklusive handlingen att kränka en människas juridiska äganderätt, medan andra handlingar är orättvisa under alla omständigheter, t ex att se till att någon blir lagförd och fälld för något som man vet att hon inte gjort. De sistnämnda är enligt Anscombe intrinsikalt orättvisa eller ojusta:

> No circumstances, and no expected consequences, which do *not* modify the description of the procedure as one of judicially punishing a man for what he is known not to have done can modify the description of it as unjust. Someone who attempted to dispute this would only be pretending not to know what ”unjust” means: for this is a paradigm case of injustice (s. 13–14).

Jag tycker att man kan ifrågasätta detta på flera punkter:

Jag ser inte riktigt den stora skillnaden som Anscombe gör mellan att kränka någons rent juridiska äganderätt och att få henne juridiskt fälld på ett kränkande sätt, dvs. mellan att

beröva någon lagens skydd och att beröva henne skydd mot lagen. Anscombe menar att det både finns en begreppslig och moralisk skillnad här: det följer av rättvisebegreppet att det senare omöjligen kan betraktas rättvist och det är dessutom självklart att det är moraliskt förkastligt. Jag håller med Anscombe om att det finns en speciell moralisk laddning i de fall där man använder lagen för att döma oskyldiga till döden, dvs. i medvetna justitiemord (den som till äventyrs skulle försvara det vill inte Anscombe över huvud taget diskutera med eftersom ”he shows a corrupt mind”, s. 14), men jag ser inte varför det *under alla omständigheter* skulle vara omöjligt – begreppsligt och moraliskt – att tänka sig att rättvisan talade för att fälla en oskyldig. Om straffet är litet, om vinsten är väldigt stor (både totalt och för den som straffas), om det sker på den dömda personens enträgna begäran och om man dessutom till följd av detta har lovat personen att försöka få honom fälld, så ser jag varken några begreppsliga eller moraliska problem att betrakta det som just eller rättvist att straffa en person under dessa omständigheter. *Juridiskt* sett är det fortfarande problematiskt och det är svårt att tänka sig en lagstiftning eller en juridisk process som lämnar utrymme för att döma oskyldiga. Det är alltså svårt att tänka sig att man någonsin skulle kunna betrakta det som rättvist *i en juridisk mening* med lagar eller domstolar som medgav straff för känt oskyldiga. Där har alltså Anscombe rätt – att inte döma en oskyldig är ett pardigmatiskt exempel på juridisk orättvisa. Men det är lite underligt att Anscombe också tycks mena att juridisk rättvisa på något sätt är ett paradigmatiskt exempel på moralisk rättvisa (hur ska man annars tolka henne?). Om detta är en följd av att man använder begreppet rättvisa snarare än rätt och fel skulle jag säga att det är en nackdel med den förändringen, av den enkla anledningen att den grumlar gränsen mellan det moraliska och juridiska på ett sätt som är moralfilosofiskt olyckligt alldeles i sig, men som också öppnar Anscombe för en kritik som liknar den hon själv riktade mot att moralisera med utgångspunkt från begreppen rätt och skyldighet – om dessa förutsätter en gudomlig lag för att bli helt meningsfulla tycks Anscombes rättvisebegrepp förutsätta en juridisk lag för att bli det. När hon ska förklara det centrala begreppet ”intrinsikalt ojust” så hänvisar hon till den juridiska lagen. Och även om detta inte fullt ut måste vara att ha ett lagiskt perspektiv på moralen så blir det lite märkligt när man presenterar det som ett alternativ till ett sådant perspektiv.

Hur som helst, Anscombe håller fast vid exemplet om att det aldrig kan vara just att utsätta en person som man vet är oskyldig för ett juridiskt straff, och att detta gäller under alla omständigheter hur långsökta och filosofiskt fantasifulla vi än tänker oss dem. Så tolkar jag henne:

> And here we see the superiority of the term ”unjust” over the terms ”morally right” and ”morally wrong”. For in the context of English moral philosophy since Sidgwick it appears legitimate to discuss whether it *might* be ”morally right” in some circumstances to adopt that procedure; but it cannot be argued that the procedure would in any circumstances be just (s. 14).

Låt oss för argumentets skull anta att Anscombe har rätt när hon säger att detta följer av rättvisebegreppet. Låt oss också anta att hon har rätt när hon säger att så som Sidgwick och andra utilitarister använder termen eller begreppet ”moraliskt rätt” finns det ett utrymme att diskutera om det skulle kunna vara moraliskt rätt att straffa en person som man vet är oskyldig. Men Anscombe menar ju att såväl konsekventialismen som deontologin använder den förfelade begreppsapparaten och hon kan ju inte gärna mena att den senare t ex i Kants tappning skulle vara begreppsligt förhindrad att anta absoluta förbud mot vissa typer av handlingar. Sådana absoluta förbud eller regler är väl snarare utmärkande deontologin, t ex i form av Kants fullkomliga förpliktelser, som han definierar som moraliska skyldighet som inte tillåter något undantag för böjelsen (”no exception in favor of inclination”, xxx, s. xxx) och som vi tidigare nämnt. Distinktionen mellan fullkomliga och ofullkomliga förpliktelser kan man tolka (och har man tolkat) på olika sätt. Man kan förstå Kant som att de ofullkomliga plikterna – att hjälpa andra eller att utveckla sina förmågor och talanger – medger ett visst spelrum för böjelsen (Paton xxx) på så sätt att man i viss mån utifrån vad man känner för kan välja vem man hjälper eller vilka förmågor man utvecklar, medan de fullkomliga (att ljuga, bryta ett löfte, eller begå självmord) inte på något sätt medger ett sådant spelrum. Och även om detta inte stämmer med bilden av Kant som hyllare av det inre motståndet och den moraliska skönheten i att en människa gör motsatsen till vad hon känner för, så är det ändå en möjlig tolkning (eftersom bilden av Kant trots allt kan vara en vrångbild). Men en mycket enklare tolkning är att de fullkomliga förpliktelserna är *absoluta* medan de ofullkomliga antingen kan övertrumfas av eller gälla vid sidan av någon annan förpliktelse (Normanxxx). En fullkomlig övertrumfar alltid en ofullkomlig men ibland kan en ofullkomlig förpliktelse övertrumfa en annan (om man t ex tvingas välja mellan att hjälpa många som har det mycket svårt eller få som har det mindre svårt). Böjelsen i den här tolkningen kan som jag förstår det kanske ges ett spelrum i de ofullkomliga men kan inte själv trumfa – den kan alltså möjligen ges just ett visst spelrum men däremot ingen moralisk vikt. De fullkomliga förpliktelserna behöver aldrig i sin egenskap av att vara negativa förbud komma i konflikt med andra fullkomliga förpliktelser. Skenbart kan de hamna i konflikt med varandra, om jag t ex lovar att ta livet av mig, men en sådan utfästelse kan aldrig ligga till grund för ett löfte i moralisk mening eftersom det är en utfästelse om att bryta mot en moralisk förpliktelse. Jag har visserligen sagt att Kants moralteori har blivit lidande av att Kant ger den en så rigid utformning, men det är utan tvekan så att hans teori lätt lånar sig till en sådan här idé om absoluta regler, inte minst genom denna distinktion mellan fullkomliga och ofullkomliga förpliktelser. Dickens målade upp utilitaristen Gradgrind som en fyrkantig typ, och det säger sig nästan självt att också Kant är kantig.

Alltså, den fördel – om det är en fördel – som Anscombe framhåller som den främsta med en dygdetisk terminologi är enbart en fördel i förhållande till konsekventialismen. Den traditionella deontologin ger ett minst lika bra utrymme som dygdetiken för absoluta förbud.

Men frågan är också om inte utrymmet för absolutismen är mindre naturligt i dygdetiken än i deontologin. Ett enkelt sätt att se på regler, om du vill lägga dem till grund för en moral, är att se dem som absoluta. Det är liksom den enklaste läsningen av en regel – att den gäller så som den är formulerad. Och om det primära objektet för moraliska bedömningar är handlingarna själva så anmäler sig naturligt den binära skillnaden mellan rätt och fel. Handlingar i sig och som enskilda objekt för bedömning alldeles oberoende av hur vi bedömer den agent som utför dem tycks lätt kunna betraktas som antingen rätt eller fel. Vi *kan* visserligen se en handling som mer eller mindre rätt än en annan handling och protestera mot ett binärt riktighetskriterium, men faktum kvarstår att varken grammatiken eller den traditionella moralfilosofin varit speciellt villiga att erkänna graderbarheten här (att en handling är ”riktigare” än en annan kan man säga men det betyder inte exakt det samma som att den är ”mer rätt”. Det krångligare ”mer rätt” får man välja eftersom det aldrig funnits behov av det enklare ”rättare”, och i detta avseende har morafilosofin anslutit sig till normaltänkandet). Dygdterminologin fungerar inte så. Om vi orienterar oss bort från ”rätt” och ”bör” till ”god” och ”rättvis” hamnar vi i det graderbara. De flesta är överens om att det är en alltför svartvit syn att dela in människor i onda och god eller justa och ojusta. En sådan moralisk människosyn känns inte rättvis. Det finns alltså såväl moraliska som grammatiska skäl att se de moraliska centralbegreppen som graderbara i dygdetiken. Jag menar att det också finns sådana skäl om man utgår från begreppen rätt och fel, men kanske mindre uppenbara sådana.

Då skulle man kunna säga: det är en sak att det finns ett naturligt utrymme för graderbarheten i dygdetiken, men därav följer inte att det inte också kan finnas plats för det absoluta. Att det finns en moralisk skala utesluter inte att det också finns ytterligheter på skalan. Det att vissa ting är mer förbjudna under vissa betingelser än under andra utesluter inte att det också finns betingelser under vilka de är absolut förbjudna. Man skulle kunna argumentera för att en skala tvärtom förutsätter distinkta ytterpunkter för att bli riktigt begriplig. Så ungefär argumenterade Platon för sin idélära (se t ex *Staten*, slutet av *Bok 5*). Han säger lite kryptiskt:

> Men anta att något är så beskaffat att det både är och inte är – skulle det inte då ligga mellan det som fullt ut är och det som inte alls är? ... – Så om kunskap gäller det som är och okunskap med nödvändighet gäller det som inte är, då måste vi gällande det som ligger däremellan söka något som ligger mittemellan okunnighet och kunskap, om det verkligen finns något sådant? (2003, s. 243)

Så här tolkar jag Platon: I denna världen finns varken den absoluta skönheten eller godheten utan bara saker som är mer eller mindre vackra eller goda. Det som inte är absolut gott både är gott och är det inte. Sinnevärlden består alltså av blandningar.[125] Kunskap om blandningar

[125] Platon säger: ”Detsamma gäller rätt och fel, gott och ont och alla andra former: i sig självt är vart och ett ett, men genom att de förbinds med handlingar, med kroppar och med varandra antar vart och ett olika gestalter

förutsätter kunskap om det som ingår i dem, dvs. de rena delarna. Alltså förutsätter kunskap om att en människa är klokare eller ädlare än en annan kunskap om den absoluta klokheten eller ädelheten som den relativt klokare eller ädlare så att säga är mer lik. Det är som om Platon menar att kunskap förutsätter förmågan att extrapolera och att all extrapolering har en ändpunkt och att denna ändpunkt är idén eller formen. Men resonemanget håller inte. Det att jag uppfattar en människa som vackrare än en annan förutsätter inte att jag har en uppfattning om den absoluta skönheten, varken rent abstrakt eller konkret, lika lite som det att jag förstår skillnaden mellan hundra mil och tusen mil förutsätter att jag har en uppfattning om vad det skulle betyda att vara oändligt stor – eller oändligt liten för den delen. Det att jag har kunskap om att ett äpple är större än ett annat betyder inte att jag kan föreställa mig ett oändligt stort äpple, för i så fall skulle också det att jag vet att jag i en låda har både äpplen och päron av olika storlek innebära att jag samtidigt kan föreställa mig ett äpple och ett päron som båda är oändligt stora. Och något motsvarande gäller också den Aristoteliska dygdetiken. Det att den förutsätter att dygderna är graderbara (och att vi inte bör klandra dem som bara är lite lastbara eller odygdiga utan bara dem som är så pass påfallande odygdiga att vi inte kan undgå att lägga märke till dem, 2000, s. 36) och att vi inte kan säga om en känsla eller handling att den är absolut fel under alla omständigheter, detta förutsätter inte att vi har en föreställning om en oändligt god eller ond människa eller vad som skulle kunna göra en människa oändligt ond eller god och inte heller att vi har en föreställning om vad som skulle kunna göra en handling absolut fel under alla omständigheter.

Det är sant att man kan läsa Aristoteles som om han ger utrymme för det absoluta, han säger det till och med rent ut, som vi sett. Å ena sidan menar han, vilket vi sett, att det finns en asymmetri i dygdetiken däri att det bara finns ett sätt att vara en bra människa på, medan det finns många sätt att vara dålig på. Aristoteles stödjer denna tanke med ett pytagoreiskt citat: ”For good people are just good, while bad people are bad in all sorts of ways” (2000, s. 31).[126] Detta kan man tolka felaktigt som att Aristoteles menar att alla bra människor beter sig på samma sätt och känner samma känslor och att det bara finns ett enda dygdmönster, men oändligt många sätt att vara lastbar och dålig på. Men det stämmer inte, utan idén om medelvägen i förhållande till oss själva går just ut på att man inte rakt av kan säga hur en dygdig människa beter sig eller känner, t ex om hon är rädd eller arg, utan bara att hon är rädd eller arg på rätt sätt i rätt situation. Det finns alltså många sätt att vara bra på – ibland betyder de att man är både rädd och förbannad. Vad Aristoteles menar är snarare att teorin om en medelväg förutsätter att utrymmet på båda sidor av medelvägen är mycket större än

---

överallt och ter sig som många (2003, s. 241).

[126] En direkt avläggare till denna tanke tolkar jag att den första meningen i Tolstojs *Anna Karenina* är: ”Alla lyckliga familjer är varandra lika, men den olyckliga familjen är alltid lycklig på sitt speciella sätt” (xxx). Om min tolkning i det som följer av Aristoteles stämmer så skulle han inte hålla med om detta, åtminstone inte om han utgår från sitt begrepp om lycka som ett lyckat mänskligt liv eller eudaimonia. Aristoteles skulle snarare säga att det finns ett unikt sätt för varje familj att vara lycklig på medan det finns otaliga sätt för varje familj att vara olycklig på. De lyckliga familjerna behöver alltså inte vara mer lika varandra än de olyckliga.

medelvägen själv. Detta menar han följer av själva definitionen av vad som är en dygd: ”Virtue is concerned with feelings and actions, in which excess and deficiency constitute misses of the mark” (2000, s. 30). Aristoteles verkar alltså tänka sig att handlingsutrymmet för den som vill vara en bra människa i en viss situation är mycket litet och att det med andra ord bara finns ett sätt att så att säga utöva dygden på i varje enskild situation. Därför säger han också att ”the mean is, in a sense, an extreme” (s. 31). Men detta menar jag är ett tankefel som liknar det som Platon begår. Aristoteles föreställer sig visserligen inte att det finns någon absolut ytterlighet vad gäller mänskliga dåligheter, men han menar att medelvägen eller den rätta mitten är smal inte bara i bemärkelsen att det är det är svårt att hitta den och att den rymmer få utan också i betydelsen att det inte finns plats för mer än ett sätt att gå den – över tiden är medelvägen en linje, men i varje situation är den en punkt som man måste träffa exakt med sitt beteende och känsloliv om man inte vill vara en dålig människa. Men detta följer ju inte alls av att man definierar dygden som alternativet till överdrifter och underdrifter. Det följer möjligen rent logiskt att det inte finns några gränser för det överdrivna, men det följer inte logiskt att det inte finns några gränser för det underdrivna eller att området för det som varken är överdrivet eller underdrivet är litet i absoluta tal. Det är väl snarare konstigt att tänka sig att det överdrivna och underdrivna åtskiljs av en smal gräns när det gäller handlingar och känslor och att skillnaden mellan att överdriva och underdriva alltid skulle vara hårfin. För de allra flesta mänskliga beteenden skulle jag säga att handlingsutrymmet är påfallande stort så länge som det handlar om att undvika överdrifter och underdrifter. Det finns ingen exakt summa av sina pengar som en människa måste spendera på andra för att inte betraktas som varken snål eller slösaktig. Det finns ingen exakt mängd alkohol som jag måste dricka på en fest för att undvika att bli en festförstörare som antingen dricker för lite eller för mycket och det finns heller ingen exakt mängd mat jag måste lägga på min tallrik för att det inte ska betraktas som antingen självmissunnsamhet eller frosseri. Aristoteles säger explicit att ”it is a mark of an educated person to look in each area for only that degree of accuracy that the nature of the subject admits” (2000, s. 5) och menar när han säger det att vi inte kan kräva samma vetenskapliga precision i etiken som i matematiken. Detta är alldeles sant tycker jag: etiken kan aldrig bli annat än ungefärlig. Och jag skulle säga att den rimliga utgångspunkten om man betraktar etiken som en ungefärlig vetenskap är att man tänker sig att ungefärligheten finns på de flesta plan: det är alltså inte bara så att man aldrig kan uppge en exakt mängd alkohol som det gäller för alla människor att hålla sig till om de vill bete sig måttfullt på en fest. Man kan heller inte ange ett exakt mått för en person av ett visst slag, med en viss kroppsvolym och i en viss festlig situation. (Undantag finns det alltid – jag föreställer mig att det finns ganska exakta regler för hur man dricker på en Nobelmiddag exempelvis.) Men Aristoteles tycks glömma bort sin metodologiska utgångspunkt när han senare ska förklara dygdens natur, som han då menar är ”more precise and superior to any skill” (s. 30). Moralisk skicklighet i att utöva karaktärsdygderna är alltså något mer exakt än någon annan skicklighet,

inklusive den skicklighet som ligger i att vara en elitidrottsman. Aristoteles exempel är den berömde brottaren Milo från Kroton, som vann ett flertal olympiska segrar och sägs ha varit gift med Pytagoras dotter Myia. Rätt mängd föda för en elitidrottsman är inte samma mängd som för oss andra menar Aristoteles. Milos tränare måste utgå från Milo själv och hans prestationer när han föreskriver vad Milo ska äta. Detta är vad ”medelvägen i förhållande till oss själva” betyder. Och om denna medelväg i förhållande till oss själva skulle vara exakt för Milo i hans egenskap av idrottsman så är den än mer exakt för människan i hennes egenskap av att vara just människa, menar Aristoteles. Men varför skulle den vara det? Att skickligheten i att vara människa är överordnad andra skickligheter betyder inte att den också kräver exakthet i sin utövning. Detta är det ena tankefelet som Aristoteles gör, nämligen att det på något sätt trots allt är finare att en vetenskap är exakt och att en viktigare vetenskap därmed också måste vara mer exakt. Det andra tankefelet är att han antar att om en vetenskap handlar om kunskap i hur man undviker både övermått och brist, så följer att det är kunskap om vilka mått som man varken kan addera något till eller dra något ifrån utan att man förstör balansen (2000, s. 30 xxx ange både Platoncitaten och Aristotetelescitaten med hjälp at det gängse systemet.) Men detta följer alltså inte – balansen mellan brist och övermått måste inte vara delikat eller skör, åtminstone inte i bemärkelsen att det räcker med ett steg vid sidan av det spår man följer för att man också ska hamna vid sidan av vägen. Den kan fortfarande vara delikat i betydelsen att det när det gäller vissa dygder räcker med ett steg vid sidan av vägen för att man ska frånskrivas ett positivt personlighetsdrag permanent eller tillskrivas ett negativt: den förskolelärare som en gång kladdar på ett barn och den kassör som en gång stjäl ur kassan har svårt att återupprätta sin heder.

Med detta sagt måste jag tillstå att det finns en rimlighet i Aristoteles idé trots allt, inte i idén att dygden är exakt däri att bara den som träffar märket exakt på rätt sätt är en bra människa, utan snarare i att dygden också medger den perfektion som Aristoteles är ute efter när han talar om att träffa märket. Jag tror i själva verket att det hos Aristoteles så väl som i gängse föreställningar finns två parallella uppfattningar om dygden – dels att det handlar om vanlig anständighet, dels att det handlar levnadskonst. Den grundläggande föreställningen om moral är just den att man ska undvika överdrifter åt något håll och att man så att säga ska smälta in i kollektivet eller den sociala miljön. I den meningen gör vi vad vi ska och reagerar som vi ska när vi inte utmärker oss – på offentliga platser, i kollektivtrafiken, i vårt bemötande av främlingar i allmänhet men också i andra mer intimt sociala sammanhang. Kravet på anständighet är moralens första krav och, skulle jag säga, kanske det enda moraliska krav vi behöver för att få en fungerande värld. Därutöver ser vi på dygden som något som också kan glänsa. Om vanlig anständighet betyder hygglighet betyder denna uppfattning att man kanske måste ta hyggligheten till en mer påfallande nivå av vänlighet och kanske rent av kärleksfullhet för att kunna tala om det som levnadskonst. I levnadskonsten finns det grader och eliter på samma sätt som det finns i den estetiska konsten. Dygden som

levnadskonst fungerar i mycket just så som Aristoteles menar när han talar om att träffa den exakta mitten – det är svårt att vara en stor människa inte bara för att det är svårt att ha en tillräckligt hög grad av känslor eller dådkraft, utan just för att det är svårt att träffa den rätta tonen och att så att säga ha en hög grad av social musikalitet. Det är få förunnat eller åtminstone bara förunnat ett begränsat antal.

Observera att den här skillnaden varken sammanfaller med skillnaden mellan moraliska och personliga värden eller mellan det moraliskt nödvändiga och det moraliskt överflödiga. Vi kan betona anständighetens personliga värde på samma sätt som vi framhåller levnadskonstens moraliska värde. Vidare är det en skillnad mellan att säga att anständigheten är vårt första mål och tillräcklig för att bygga en fungerande värld och att säga att den är vårt enda mål och det enda vi egentligen kan kräva av människor. Det finns ett *bör* i förhållande till levnadskonsten medan det finns ett *ska* i förhållande till anständigheten: en stor människa *bör* man vara, men anständig *ska* man (fan ta mej) vara.

När Aristoteles säger att dygden är att undvika extremerna tror jag alltså att det är anständighetsbetydelsen han talar om. När han talar om dygden som att träffa märket däremot menar jag att det är levnadskonstsbetydelsen han tänker på. Men återigen, den sistnämnda följer inte av den första – man måste inte utmärka sig på dygdens område för att inte göra bort sig. Samtidigt ger Aristoteles inte heller en riktigt adekvat beskrivning av levnadskonsttolkningen. Här skulle jag säga att analogin till den estetiska konsten gäller mer eller mindre fullt ut: det är på ett sätt svårt med timing och att säga rätt saker vid rätt tillfälle och på ett rätt sätt, men som vi redan varit inne på betyder detta inte att det bara finns *ett* rätt sätt att uppnå timing (för en människa i en situation) eller att man alltid kan gradera timingen eller att den socialt tonsäkra inte skulle ha kunnat träffa tonen om hon gjort det minsta annorlunda. Tvärtom är det just denna frihet som kreativiteten skapar på så väl konstens område som moralens, friheten att så att säga själv skapa det rätta ögonblicket och att kunna välja bland flera rätta ögonblick liksom att kunna utsträcka ögonblicket till en tidsrymd. Ann-Sofie Mutter, återigen, hittar ett exakt ögonblick att komma in i Beethovens violinkonsert, men skulle, om jag har rätt, kunna ha hittat ett lika exakt ögonblick vid en annan tidpunkt. Den tonsäkre kan glida på tonerna utan att den konstnärliga kvaliteten försämras. På samma sätt kan den stora personligheten bete sig på en mängd olika sätt utan att det blir mindre storslaget. Jag menar inte att Aristoteles är förhindrad att hålla med om detta med tanke på vad han skriver. Jag menar bara att hans idé om att träffa märket öppnar för den estetiska analogin men gör den inte fullt rättvisa. Den estetiska exaktheten är inte riktigt den samma som den Aristoteles talar om i samband med dygderna: han tar tydligt avstånd från att man kan fastställa den balans som den dygdige hittar med hjälp av universell aritmetik (dvs. ”the mean according to arithmetic progression”, s. 30) men han tar inte avstånd från det som kan kallas den relativa aritmetiken. Det finns enligt Aristoteles inte ett räknesätt eller en aritmetisk formel som gäller för alla människor i alla situationer, men det verkar finnas ett räknesätt för

varje människa i varje situation. Balansproblemet har alltså en exakt matematisk lösning även om den är relativ.[127] Analogin till konsten tar oss bort från detta slags aritmetik. I filmen om Mozart försvarar huvudpersonen sig, som vi såg, mot att en av hans operor innehåller för många toner med att den innehåller exakt så många toner som behövs, varken mer eller mindre. Men Mozart hade inte varit Mozart om detta varit sant i en bokstavlig mening. På samma sätt finns det heller inga direkta aritmetiska förhållanden i jämförelsen mellan Mozarts konstnärliga storhet och exempelvis Beethovens. Jämförelsen mellan deras storhet baseras varken på det respektive antalet verk eller innovationer eller något annat matematiskt förhållande. Vissa skulle mena att man på sin höjd kan säga att deras storheter är *i paritet* med varandra och att detta just betyder att de inte grundas på förhållanden som kan beskrivas aritmetiskt. Jag tror att vi i stället för paritet ibland kan säga att två storheter helt enkelt ligger bortom vår förmåga att jämföra, men även där gäller analogin mellan konsten och dygdetiken.

För att sammanfatta så långt – det finns resonemang hos Aristoteles som man kan tolka i absolut eller absolutistisk riktning, nämligen när han talar om dygden som förmågan att träffa märket. Jag menar att om man följer den estetiska analogi som denna föreställning om moral som levnadskonst öppnar för handlar det inte om en exakthet eller absolutism liknande den som Anscombe menar är fördelen med dygdetiken, långt därifrån. Att det inte finns en handling eller reaktion som ovillkorligen är rätt eller fel för alla säger Aristoteles explicit. Att det heller inte finns några egentliga val för den enskilda människan i en viss situation antyder han också med sitt tal om att träffa märket och att den rätta mitten i en viss situation (för en viss människa) således är absolut i bemärkelsen att den är *en och endast en* väg ut ur situationen och att betingelserna pekar ut denna väg som den oinskränkt och unikt rätta. Redan här säger Aristoteles något helt annat än vad Anscombe gör. Om man tolkar idén om dygden som träffsäkerhet i en estetisk riktning tar man dygdetiken ännu längre bort från det absoluta, eftersom det ger en möjlighet att säga att en människa också i varje givet ögonblick har ett val och kan välja sin egen väg, åtminstone kan hon det om det är något med henne. Konstanalogin (om det nu är en analogi eller något ännu starkare) leder alltså bort från det absoluta. (Därmed inte sagt att den också leder bort från det objektiva – det är en annan diskussion.)

Här skulle man kunna stoppa om det inte vore för att Aristoteles också säger något annat som det är svårt att inte tolka i absolutistisk riktning och som vi varit inne på förut. Han skriver:

[127] Aristoteles säger visserligen en sak som kan förstås som att inte heller medelvägen i förhållande till situation bara är en enda: "... by the mean relative to us I mean that which is neither excessive or decicient – and this is not one single thing, nor is it the same for all" (29xxx). Men förmodligen menar han att medelvägen inte är en enda för en individ *över flera situationer* och att därför inte heller individen kan utgå från generella regler om hur hon ska handla och reagera, utan att det måste avgöras i situationen. Hans resonemang som följer på detta om precision och att träffa märket och så vidare talar för det.

But not every action or feeling admits of a mean. For some have names immediately connected with depravity, such as spite, shamelessness, envy, and, among actions, adultery, theft, homicide. All these, and others like them, are so called because they themselves, and not their excesses or deficiencies, are bad (xxx, s. 31).

Det är alltså absolut fel att ha alla de känslor och handlingar som i själva sina namn eller beskrivningar förutsätter övermått eller brist. Aristoteles menar att till exempel ”fear, confidence, appetite, anger, pity, and in general pleasure and pain” är neutrala känslobeskrivningar som inte i sig ger oss någon moralisk vägledning, men att de beskrivningar som förutsätter ett övermått eller en brist av dessa känslor kan ge oss en sådan absolut vägledning: ingen form eller grad av rädsla kan rakt av avfärdas som fel, men feghet och övermod är fel under alla omständigheter. Att vara modig är alltså ett absolut krav och det samma gäller alla andra dygder som i sina namn förutsätter att de är välavvägda. Och när det gäller känslorna finns det väl ett visst fog för denna tanke. Även om vi inte kan säga att det alltid är fel att reagera med stark rädsla, eftersom det finns situationer där stark rädsla är påkallad, kan vi säga att det alltid är fel att vara feg. Om det någonsin är påkallat att reagera med en extrem rädsla i en situation, ja då kallar vi inte gärna den som reagerar på så sätt för feg, även om hans rädsla är långt större än den person som är feg för att han är rädd i en situation där han inte borde vara det. ”Feghet” är alltså taggad med ”fel”: ”fel” är fäst vid själva uttrycket ”feg”.

Och Aristoteles menar alltså att något liknande gäller även för beskrivningar av handlingar som ”äktenskapsbrott”, ”stöld” och ”mord” (förutsatt att det är rimliga översättningar). Så som vi använder uttrycket ”äktenskapsbrott” är det inte med någon språklogisk nödvändighet fel, vilket det skulle vara om vi i stället kallade det för ”hor”. Däremot finns det en deontisk tag både vid uttrycket ”stöld” och ”mord”, eftersom vi i de fall vi anser det rätt att lägga beslag på någon annans egendom helst undviker att kalla det ”stöld”, liksom vi undviker att kalla ett rättfärdigt dödande av en människa för ”mord”. Det är motståndarna till beskattning som kallar det ”stöld” och på samma sätt är det motståndarna till abort som använder ordet ”mord”. Med reservation för översättningen från grekiskan finns det alltså anledning att se såväl handlingsbeskrivningar som känslobeskrivningar som deontiskt laddade.

Men frågan är hur pass starkt fästad denna laddning är vid uttrycken – är den en del av deras definition eller pragmatik? Vi har varit inne på svårigheten att ta reda på detta när vi diskuterade Grice, men det tycks i alla fall inte omöjligt att försvara vare sig omåttlighet eller stöld. Om någon säger att det finns omständigheter under vilka det kan vara rätt att vara omåttlig eller att stjäla förstår vi åtminstone vad hon säger. Något förbryllade blir vi kanske om någon säger att det kan vara rätt att begå ”hor” eller ”mord”. Den deontiska taggen sitter alltså mer eller mindre hårt fast vid uttrycken – vi tycks ha att göra med en glidande skala. Med tanke på vad Aristoteles säger för övrigt om den etiska metoden borde han kanske bereda plats för en sådan glidande skala, men det gör han alltså inte. Det tycks inte råda någon tvekan hos honom att de känslor och handlingar han beskriver är rakt av fel – ”In their case, then, one

can never hit the mark, but always misses" (xx31). Detta säger han ungefär i samma veva som han talar om dygden som något precist, och därför skulle jag inte säga att det är underförstått att man ska ta honom med en nypa salt och inte göra en strikt tolkning.

Strängt taget säger inte Aristoteles att de handlingar och känslor som genom sina benämningar missar målet skulle bara absolut fel, utan bara att de missar målet och är dåliga ("bad"). Men jag menar alltså att möjligheten att tolka detta som att handlingarna visserligen definitoriskt missar märket men att det inte av detta följer att de alltid är fel eller alltid måste fördömas – jag menar att den möjligheten knappast finns. Det är sant att Aristoteles menar att man kanske inte ska fördöma eller klandra den som bara missar märket lite grand med tanke på hur svårt det är att är att träffa exakt (xxs. 36), men inget i den passage jag nyss citerade tyder på att Aristoteles tänker sig att de handlingar han talar om skulle kunna beskriva bara ett litet avsteg från den rätta mitten. Med andra ord, även om han menar att man inte ska fördöma små avsteg så gäller det knappast för handlingar i den här kategorin. Detta blir tydligt när han skriver:

> Nor is there a good or a bad way to go about such things – committing adultery, say with the right woman, at the right time, or in the right way. Rather doing one of them, without qualification, is to miss the mark (xx, s. 31).

När han säger att handlingar av den här typen missar målet "without qualification" har jag svårt att tolka detta som annat än att de missar målet punkt slut och inte bara lite grand. Det är därför jag menar att benämningarna på denna klass av handlingar implicerar ett fördömande enligt Aristoteles.[128]

Jag menar att allt detta sammantaget gör att man kan se Aristoteles som både extremt rigid och extremt liberal när det gäller dygderna och att många av hans uttolkare och anhängare verkar ha missat detta. Extremt rigid är Aristoteles däri att han just menar att om vi är överens om att en handling kan betraktas som stöld, ja då är den ovillkorligen fel. Det finns inga omständigheter under vilka vi skulle kunna rättfärdiga en handling som kan beskrivas som "stöld". Jag kan inte se annat än att Aristoteles på denna punkt intar en mer absolut hållning än Kant, som ju trots allt skilde mellan fullkomliga och ofullkomliga förpliktelser. De ofullkomliga förpliktelserna gäller inte villkorslöst, exempelvis plikten att vara generös mot fattiga. När Aristoteles talar om generositet tänker han väl inte i första hand på handlingar och attityder som riktas mot fattiga, men han menar, om ovanstående tolkning är korrekt, att generositeten under alla omständigheter är påkallad och att den därför om vi använder Kants

[128] Man kan alltid diskutera vilka handlingar som hör till denna klass, om det är alla handlingar som är deontiskt laddade eller bara dem med en viss styrka i sin laddning. Jag skulle säga att Aristoteles åtminstone inte räknar med handlingsbenämningar som implicerar att den som utför dem har missat märket men inte så mycket att hon måste fördömas. Jag skulle därför säga att både "stjäla" och "snatta" (som jag kommer att diskutera senare) exempelvis hör till den aktuella klassen. Detta utesluter inte att det även i den aristoteliska synen kan finnas gränsfall där beteckningen just implicerar ett slags kvalifikation. Att "palla" eller "norpa" hör möjligen till denna kategori. Men återigen, detta är inget som Aristoteles tar upp, även om han mycket väl skulle kunna göra det med tanke på att han faktiskt diskuterar de små avstegen från medelvägen.

språkbruk är en fullkomlig förpliktelse.

Om detta stämmer, vidare, så kan heller inte McDowell ha rätt när han i sin klassiska ”Virtue and Reason” skriver följande:

> As Aristotle consistently says, the best generalizations about how one should behave hold only for the most part ... If one attempted to reduce one’s conception of what virtue requires to a set of rules, then, however subtle and thoughtful one was in drawing up the code, cases would inevitably turn up in which mechanical application of the rules would strike one as wrong – and not necessarily because one had changed one’s mind; rather, one’s mind on the matter was not susceptible of capture in any universal formula … (1997, s. 148).

Man kan alltid diskutera vad man ska mena med en ”mekanisk” tillämpning av en regel, men om man uppfattar det som att man tillämpar en generell och universell princip på en enskild situation, så säger *inte* Aristoteles att det skulle vara omöjligt. McDowell stödjer sin tolkning med två hänvisningar till *Nicomachiska etiken* (som jag har markerat med utelämningstecken i citatet), nämligen *NE* I 3 och *NE* V. 10, framför allt 1137b19–24. Men jag kan inte se att de ställena ger något direkt stöd till McDowells tolkning. Det första handlar om den generella metodologiska idén om att en klok och utbildad person inte söker mera precision i det ämne han studerar än vad ämnet själv medger, medan det andra stället visserligen handlar om det omöjliga i att formulera universella regler, men omöjligheten avser i första hand *juridiska* regler och lagar:

> ... all law is universal, and there are some things about which one cannot speak correctly in universal terms. In those areas, then, in which it is necessary to make universal statements but not possible to do so correctly, the law takes account of what happens more often, though it is not unaware that it can be in error (*NE* 1137b).

Och även om Aristoteles menar att samma förhållande gäller på moralens områden skulle detta återigen bara kunna betyda att i de fall där det är påkallat att formulera regler – moraliska såväl som juridiska – för hur mycket vrede som det är tillåtet för en människa att utöva gentemot andra människor, kan aldrig dessa regler bli helt korrekta. Det finns ingen korrekt absolut regel som kan precisera när vreden blir för stor för att accepteras. Detta gäller alla sammanhang som är sådana att de inte medger att man formulerar regeln i termer som inte är deontiskt laddade, dvs. i det här fallet, i termer som innebär att vreden är omåttlig.

En kod kan alltså formuleras i deontiskt laddade termer, t ex Det är alltid fel att stjäla, och en sådan kod kan vidare utgöra översatsen in en praktisk syllogism. Denna översats är både generell och universell. För att veta att undersatsen i syllogismen gäller, dvs. för att veta att en det är korrekt att beskriva en viss handling i en viss situation som ”stöld” måste man visserligen ha urskillningsförmåga, men när vi urskiljer en handling som stöld så vet vi också att det är en handling som är fel. Regeln att inte stjäla gäller alltså absolut och när vi vet att en handling kan beskrivas som stöld följer slutsatsen att den är förbjuden rent deduktivt. På något annat sätt har jag svårt att förstå Aristoteles.

När McDowell argumenterar mot tanken att en dygdig person skulle kunna kodifiera sin uppfattning om hur man bör handla i olika situationer beskriver han ibland måltavlan som att det går att formulera några principer ”apt for serving as major premisses in syllogisms” (1997, s. 148) medan han på andra ställen beskriver den som det mekaniska tillämpandet av regler, vilket får mig att undra vilken som är den *huvudsakliga* måltavlan. McDowell kan inte gärna mena att det följer av det faktum att man skulle kunna formulera en universell och generell moralisk princip, att den också kan tillämpas rent mekaniskt. En princip eller kod behöver inte vara enkel, lika lite i etiken som i fysiken, och om man med en ”mekanisk tillämpning” menar en som inte kräver tankearbete kan man knappast hävda att kodifierbarheten också skulle ge lätthet i tillämpningen. Menar han möjligen med uttrycket en tillämpning som inte kräver urskillningsförmåga? I så fall skulle jag säga att han ställer alldeles för stora krav på kodifierbarheten, krav som förmodligen skulle innebära att kodifierbarhet är omöjlig i de flesta praktiska områden – få praktiska koder är sådana att det inte ibland krävs både tankemöda och stor urskillningsförmåga att tillämpa dem på ett korrekt sätt. Detta gäller så väl koder för etikett som för andra uppförandekoder. Inte minst gäller det för den uppförandekod som formuleras i den juridiska lagen. Man strävar inte efter att reducera lagens krav till en uppsättning regler i första hand för att det ska vara lätt att följa dem eller att tillämpa lagen och inte heller för att göra det överflödigt med urskillningsförmåga, varken hos medborgarna eller lagens väktare. Ett regelsystem är ett regelsystem också när det är krävande att tillämpa.

Aristoteles etik medger med andra ord kodifierbarhet om man med detta menar möjligheten att formulera generella och universella översatser för rätt beteende och om man godtar att dessa översatser innehåller termer och uttryck med deontisk laddning. Att inte tillåta sådana uttryck vore ett starkt krav eftersom de tycks förekommer i de flesta av de etiska system som bygger på kodifierbarhet.

Ett problem detta ger Aristoteles är att han måste visa att det är möjligt att behandla alla dygder så väl som de handlingar de föreskriver som absoluta. Det förutsätter nämligen att de inte behöver komma i konflikt med varandra. Kants ofullkomliga plikter kan komma i konflikt, t ex plikten att utveckla sina talanger och att hjälpa andra, eftersom de är krav på positiva handlingar och eftersom vår förmåga att utföra sådana handlingar är begränsade. Hans negativa förpliktelser behöver däremot inte komma i konflikt med varandra. När det gäller att avstå eller låta bli finns det inga gränser för vår förmåga. Men Aristoteles ser alltså alla dygder och handlingar med deontisk laddning som fullkomliga. Vissa av de aristoteliska dygderna är definitivt positiva eller ställer krav på positiva handlingar, t ex mod, men också vad jag förstår dygden måttfullhet eftersom den fördömer såväl den som *aldrig* avstår som den som *alltid* avstår från en möjlig njutning – ”the person who enjoys every pleasure and never restrains himself becoms intemperate, while he who avoids all pleasure – as boors do – becomes, as it were, insensible” (xx25). Och generellt skulle jag säga att man aldrig helt kan

undvika möjligheten att två dygder som ställer positiva krav också kommer att krocka med varandra. Jag ser egentligen bara två möjligheter för Aristoteles att undvika detta. För det första genom att använda dygdernas namn på ett oortodoxt sätt i de fall där vi ser en konflikt eller att använda deras namn men kvalificera med ”äkta” eller ”sann”, så att om det skulle uppstå en skenbar konflikt mellan kravet på ärlighet och kravet på att visa generositet och storsinthet – t ex om min bästa vän ber mig ärligt och utan omsvep säga om jag tycker att hon blivit tjock – ändrar lögnen automatiskt färg när generositeten eller vänskapen kräver den. För det andra genom att enbart låta de dygder ingå i sin dygdelista som på sin höjd bara rent teoretiskt kan komma i konflikt med varandra. Talande är att när Aristoteles ger exempel på de känslor eller handlingar som genom sina blotta namn visar att de är förbjudna (avundsjuka, äktenskapsbrott, osv) så är det genomgående dygder som ställer krav på *negativa* handlingar och som därför alltså inte behöver kollidera med varandra.[129]

Att Aristoteles skulle hävda att alla handlingar och dygder med benämningar som har deontisk laddning är fullkomliga eller absoluta skulle man kunna ifrågasätta, med hänvisning till den diskussion Aristoteles trots allt har om hur man bör hantera konfliktliknande situationer. Han skriver:

> ... should someone help a friend rather than a good person, and show gratitude to a benefactor rather than to offer a service to a companion if he cannot do both? It is, of course, no easy matter to make precise decisions in cases like these, because they allow all sorts of variations in respect of unimportance, of what is noble, and of what is necessary (xxx, s. 166).

Och några rader längre ner när han diskuterar samma slags problem i samband med skulder heter det:

> As we have said, then, in general debts should be paid, but if a gift is overriding in its nobility or necessity, we should incline in favour of these considerations (xxx, s. 166).

Det är inte helt nödvändigt att tolka vad Aristoteles här säger om vad som är nobelt eller ädelt att det medger gradering och att det rimliga när man tvingas välja mellan två ädla handlingar skulle vara att välja den ädlaste och därmed alltså inte utföra den handling som visserligen är ädel men som är det i mindre utsträckning. En variation i ädelhet skulle förstås kunna vara en variation mellan det ädla och oädla och alltså inte en variation *inom* det ädla området. På samma sätt skulle detta att något är överlägset eller dominant i sin ädelhet som det andra

[129] Förmodligen gäller det inte generellt att det bara är de dygder som ställer positiva krav som riskerar att komma i konflikt med varandra. I mitt exempel kan man se konflikten som en konflikt mellan dygden att inte ljuga och dygden att inte såra. Visserligen kan man hävda att ”inte ljuga” i det här sammanhanget betyder ”tala sanning”, vilket alltså är ett positivt krav, men dygden att inte såra är fortfarande negativ. Dessutom kan man lätt tänka sig att situationen är sådan att det vore sårande att ingenting säga. Att avstå från att ljuga och att undvika att ge ett klart svar kan i situationen vara lika sårande för en känslig själ som att säga sanningen. Å andra sidan, här skulle möjligen Aristoteles kunna säga att den dygdige faktiskt kan hitta ett sätt att svara som varken är oärligt eller sårande och att den förmågan följer av den känslighet och sensitivitet som dygden består av. Den dygdige ser inte bara de moraliska problemen med situationen, hon ser också en lösning på dem.

citatet handlar om kunna betyda att det är dominant i kraft av att det *är* ädelt snarare än i kraft av att det är *mer* ädelt. I så fall skulle Aristoteles fortfarande kunna säga att etiketten eller benämningen ”ädelt” på en handling eller känsla signalerar att den är absolut påbjuden – endast den handling eller känsla som det finns starkast skäl att göra respektive ha kan kallas ”ädel”.

Problemet är att Aristoteles trots allt talar om vad som är ”ädlare” och ”ädlast” – t ex ”Happiness, then, is the best, the noblest and the pleasantest thing ...” (xx. s 14) – även om om det inte vad jag förstår handlar riktigt om samma slags sammanhang som de förra citatens. Ett bättre svar tror jag därför är att lyfta fram det faktum att begreppet om det ädla ligger på ett annat plan än begreppen som betecknar de olika dygderna. Det ädla är snarare vad man strävar efter när man är dygdig. Det ädla är målet för den dygdiga handlingen och vi har sett att Aristoteles inte menar att en handling skulle vara ett exempel på en dygd om den inte var utförd *för att* den var ädel – ”... courage people act for the sake of what is noble ...” (xx, s. 52). Det ädla är alltså det generiska eller generella begreppet på samma nivå som det goda, och om jag förstår det på en nivå över dygden själv eftersom man i dygden eftersträvar att maximera det ädla, dvs. att åstadkomma en handling eller ett karaktärsdrag som är så ädel eller ädelt som möjligt. Det finns alltså inget som säger att inte det ädla kan graderas på så sätt att två alternativa handlingar är ädla men att den ena är det i större utsträckning. Och eftersom de olika dygdernas begrepp ligger på en annan nivå finns det heller inget som utesluter att de *inte* är graderbara på det här sättet. Att kalla en handling för modig indikerar att det är den ädlaste handlingen i situationen och därför den handling som man har en absolut plikt att utföra (även om det inte rent faktiskt är den som träffar märket klockrent). Aristoteles skulle fortfarande kunna tala om en handling som *modigare* är en annan, men inte i konfliktsituationer. Att se en handling som modigare än en annan betyder att handlingen producerar mer gott, mer av det ädla. Att tala om en människa som *modigare* än en annan är på ett motsvarande sätt att se henne som *mer ädel* än en annan, kanske därför att hon visar sitt dödsförakt i rätt sammanhang: ”But not even death in all its forms, such at death at sea, or from illness, seem to be the concern of the courageous person. Which forms do concern him; then? Surely the most noble? These are deaths in battle, because they take place in the greatest and noblest danger” (xx, s. 49). Den modige krigaren är mera ädel än den modige sjömannen, även om de båda har samma krav på sig att vara modiga.

Det finns också en annan passage hos Aristoteles som kan förefalla tyda på att han trots allt räknar med möjligheten till omedelbara konflikter mellan de enskilda dygderna. Jag tänker på denna vars inledande sats många hänvisar till som ett slags nyckelmening i den aristoteliska etiken:

> ... the human good turns out to be the activity of the soul in accordance with virtue, and if there are several virtues, in accordance with the best and most complete. Again, this must be over a complete life (xx, s. 12).

Om jag har rätt ska man inte tolka detta som att Aristoteles tänker på en situation där man tvingas välja mellan att utföra bara en av flera dygdiga handlingar och heller inte att han menar att man i den situationen bör välja den dygdigaste av dem, vilket skulle betyda att man uraktlåter att utföra en annan dygdig handling. Vad han menar är snarare att det finns en hierarki bland dygderna och att det liv som innehåller och aktualiserar de mest värdefulla och kompletta dygderna också är det värdefullaste livet. Att Aristoteles rangordnar de olika dygderna är tämligen uppenbart. Exempelvis skiljer han mellan att man är ädelmodig (”greatness of soul”), dvs. har en själslig resning och är hedervärd i stor skala (IV.2), och att man är ädelmodig och hedervärd i det lilla (IV.4) – och det är uppenbart att den första dygden är viktigare än den andra. Han talar också om spiritualitet (”wit”) som en dygd och jag skulle även där säga att det är mer eller mindre förutsatt att själslig storhet är en mer komplett dygd än dygden spiritualitet som i första hand handlar om vad han själv beskriver som ”tastful social conduct, namely, saying, and similarly listening to, the right thing in the right way” (xx, s. 78). Aristoteles skulle säga att ett liv som aktualiserar de viktigaste och mest kompletta dygderna är bättre (eftersom dessa dygder är bättre) än ett liv som aktualiserar mindre viktiga dygder. Detta betyder inte att han menar att den som besitter de viktigaste dygderna kan leva ett riktigt gott liv utan att också besitta de mindre viktiga dygderna, men det betyder om jag har rätt att man kan leva ett gott liv utan att de mindre viktiga dygderna *aktualiseras* eller *utövas*, eller åtminstone utan att de aktualiseras i samma utsträckning.

Aristoteles brukar tillskrivas idén om dygdernas enhet, dvs. idén att den som har en enskild dygd måste ha alla dygderna, och det ställe man brukar hänvisa till är det följande:

> This is possible in respect of the natural virtues [dvs. att bara ha en enstaka dygd eller fallenhet], but not in respect of those on the basis of which the person is said to be really good; for he will possess all of them as soon as he acquires the one, practical wisdom (xx, s. 118).

Denna idé menar jag understryker tolkningen att det är en sak att ha eller besitta en dygd och en annan sak att utöva den aktivt. Med nödvändighet har den som har en av dygderna dem alla eftersom de är resultatet av praktisk visdom, och är man praktiskt vis utan inskränkning så är man det på alla praktiska områden, på samma sätt som den som är klok utan inskränkning är det i det mesta. Och att den som är praktiskt vis är det utan inskränkning följer både av att man ju inte kvalificerar när man kallar någon praktiskt vis och av det faktum att en kvalifikation skulle frånta egenskapen statusen av att vara en dygd. Samtidigt menar Aristoteles att det bästa livet är ett liv som levs i enlighet med de bästa dygderna. Detta måste som jag förstår det betyda att en dygdig eller praktiskt vis människa *har* alla dygderna i bemärkelsen att hon uppfyller allt det som de enskilda dygderna kan kräva men att hon inte nödvändigtvis aktualiserar dessa krav. Hon lever ett liv där hon i stället uppfyller de krav som de mer värdefulla dygderna aktualiserar. Och så kan vi väl också tänka – det är en dygd att vara en ömsint familjefar som lever hela sitt liv med målet att hans familj ska ha det så bra

som möjligt, men det är också en dygd att känna så starkt för världens alla utsatta barn att man ägnar sitt liv åt dem. I en mening är den senare dygden viktigare (fast kanske inte mer komplett?) men det betyder inte att den som har den inte också har den mindre viktiga, i bemärkelsen att han uppfyller de krav som den ställer. Den som ägnar sitt liv åt världens barn har kanske varit så praktiskt vis att han inte skaffat en familj som han tvingas försumma. Har han ändå skaffat familj så uppfyller han de krav som dygden ställer. Men dessa krav kommer då att ställas i relation till de krav som hans engagemang för världens barn ställer. Det är alltså inte *försumlighet* om han är borta i perioder för dessa andra barns skull, men skulle kanske vara det om han var borta lika ofta för att fiska och umgås med sina manliga kompisar. Han har alltså dygderna att vara god förälder liksom att vara en moraliskt storslagen människa, men aktualiserar dem i olika utsträckning.

Aristoteles hantering av dygdbegreppet blir om detta är en korrekt tolkning oortodoxt eftersom han alltså inte graderar dygderna i förhållande till varandra i en konfliktsituation, dvs. vid ett val mellan två alternativa men ömsesidigt uteslutande handlingar som vid en bestämd tidpunkt tvingar en till att uraktlåta att utföra åtminstone en av dem. Den oortodoxa tolkningen säger då att i detta läge gör man något odygdigt bara om man inte utför någon av handlingarna. Detta betyder inte att Aristoteles skulle vara främmande inför att varje gradering eller val mellan olika dygder: det finns en dygdernas hierarki och vi kan mycket väl ställas inför val att i framtiden aktualisera den ena eller den andra dygden. Varken graderingen eller valet mellan dygderna måste alltså göra dygderna mindre absoluta. Vi kan alltså göra en någorlunda koherent tolkning av Aristoteles. Men hur rimlig är den? Hur rimligt är det att betrakta själva benämningen av något som dygd eller odygd som ett absolut krav?

Man kan mycket väl gå med på att beskrivningar av dygderna är deontiskt laddade, utan att gå med på att laddningen har den effekt som Aristoteles menar. Att vi är beredda att se en laddning i termen ”stöld” innebär att vi ser ett skäl att inte utföra handlingen, men ett skäl som rimligtvis måste vägas mot de eventuella skäl som finns för att utföra den. En människa kan ha en moralisk sensibilitet som gör att hon uppfattar en handling som stöld (juridiskt och moraliskt) men anse att det finns så mycket av vinna på den och att den inte är allvarligare än att den kan rättfärdigas i situationen. Den deontiska laddningen ger ett pro tanto-skäl. För Aristoteles ger den ett totalt skäl men inte däri att den uppväger alla andra skäl till förmån för handlingen utan däri att den *upphäver* dessa eventuella skäl. Detta är åtminstone den bild som McDowell ger av hur Aristoteles tänker. Den som är dygdig väger helt enkelt inga skäl för och emot den handling hon uppfattar som ett exempel på en dygd:

> The view of a situation he arrives at by exercising his sensitivity is one in which some aspect of the situation is seen as constituting a reason for acting in some way; this reason is apprehended, not as outweighing or overriding any reasons for acting in other ways which would otherwise be constituted by other aspects of the situation (the present danger, say), but as silencing them (1997, s. 146).

McDowell menar alltså att den aristoteliska dygdetiken visserligen inte medger absoluta generella och universella regler – ingen handling generellt beskriven är fel i precis alla omständigheter – men att handlingen är absolut fel i de situationer där den är fel. Om detta stämmer skulle det aldrig finnas något som talar mot en handling som är rätt i situationen, vilket jag menar är en minst lika orimlig uppfattning som uppfattningen att dygderna bör gälla undantagslöst. Få handlingar är sådana att det inte finns något som talar mot dem även när de är rätta. Det är sällan så att precis allt i en situation talar för en viss handling. Man kan mycket väl mena att det är rimligt att se de etiska skälen för en handling – alltså de skäl den dygdige ser i kraft av sin dygdighet – som tystande övriga mer triviala skäl så att de inte på något vis påverkar hennes omdöme om handlingen. Att den handling som föreskrivs av dygden innebär en viss men inte påfallande stor risk för den dygdige skulle man kunna hävda är oviktigt för den dygdige. Om det är något hon är så det just detta att hon inte är nogräknad när det gäller de risker hon tar när hon utöver dygden. Detta stämmer ganska bra med hur vi uppfattar en dygdig person – smärre risker och nackdelar för henne själv bör inte ens förekomma i hennes överväganden. Men om dessa risker är stora blir bilden mindre rimlig.

Då kan Aristoteles säga, att om riskerna för den dygdige skulle vara påfallande ja då kommer de att utgöra ett skäl för henne i kraft av hennes dygdighet, åtminstone i de situationer som inte kräver att vi handlar heroiskt och tar stora risker. Men det är här som det blir orimligt menar jag. Om det står mellan mitt liv och någon annans, om jag exempelvis med stor risk för mitt eget liv skulle kunna rädda en främling från ett brinnande hus så försvinner inte de problematiska aspekterna med situationen ur mitt sikte för att jag kommer fram till att det vore en *för stor risk* för mig. Jag avstår inte helhjärtat att göra det som kunde rädda en annan för att jag kommer fram till att det vore för riskabelt. Vore personen min vän eller mitt barn skulle man kanske kunna hävda att jag inte tvekar eller väger skälen för och emot om jag är dygdig, men detta gäller inte alla situationer. Aristoteles säger: ”It is true also of the good person that he does a great deal for his friends and his country, and he will die for them if he must ...” (xx176), men man kan hävda att det vore okänsligt av mig att inte också ta hänsyn till vad som händer med mina barn om jag offrar mig för min vän eller mitt land. I båda dessa situationer skulle jag säga att det inte tycks finnas några etiskt rena alternativ, dvs. alternativ som det inte både finns etiska skäl för och emot och som kvarstår för den dygdige även när hon kommit fram till vad hon bör göra.

Det finns kanske ett sätt att förstå McDowells tolkning som ger ett utrymme för den här typen av vägande även hos Aristoteles. Anta nämligen att den dygdige ser både de negativa och positiva aspekterna av situationen och ser att de positiva är viktigare än de negativa, ja då skulle hon se att en aspekt av situationen är att det både finns negativa och positiva aspekter och låta detta ligga till grund för sin handling. Det är mycket möjligt att en dygdig människa ser att en sådan handling inte kan utföras helhjärtat. Hon gör därför vad hon bör göra med en viss tyngd i hjärtat – och skälen för den hållningen tystar alla eventuella skäl för att reagera

annorlunda i situationen.

Jag misstänker att detta skulle vara en väl kreativ tolkning av McDowell. Huruvida Aristoteles etik är absolutistisk i betydelsen att den säger att det som är fel är fel helt igenom är fortfarande en öppen fråga. Att han däremot säger att den handling som kan beskrivas som en dygd under alla omständigheter är rätt att utföra och att den handling som kan beskrivas som en odygd under alla omständigheter är fel, ja det kvarstår. Och detta kan man mena är en extremt absolutistisk position och en syn på etiken som minst lika kodifierbar som någon annan etik.

Jämsides med detta finns alltså också en extremt liberal eller relativistisk hållning hos Aristoteles, nämligen när han säger att ingen känsla eller handling beskriven på ett värdeneutralt sätt är sådan att den är fel under alla omständigheter. Detta är vad medelvägen i förhållande till oss själva säger. Det finns en rätt situation för varje handling neutralt beskriven. Att stjäla, mörda och begå äktenskapsbrott är fel under alla omständigheter men att lägga beslag på andras ägodelar, att ha sex med andras äkta hälfter och att döda andra människor kan vara rätt i vissa situationer (förutsatt att dessa beskrivningar kan uppfattas som värdeneutrala). Den dygdige har alltså en sensitivitet som gör att hon uppfattar när en handling är att beskriva som ”stöld”, ”mord”, ”äktenskapsbrott” eller någon annan form av odygd och när det enbart ska betraktas som tagande av andras egendom, dödande av människor och sexuella förbindelser med folk som är gifta på annat håll. Den dygdige är med andra ord skicklig på att se när undersatsen i den praktiska syllogismen är tillämpbar.

Om detta stämmer kan man inte beskriva en handlingsregel i neutrala termer och tro att den ska gälla under precis alla omständigheter. Den dygdige har en känslighet för när en känsla eller handling är dygdig och denna känslighet kan hon inte kodifiera i neutrala termer. Det enda hon kan säga är att man aldrig får stjäla och att det krävs känsla och livserfarenhet för att förstå när det att man lägger beslag på andras egendom inte är att betrakta som stöld.

Detta är som jag kan se det den enklaste tolkningen av Aristoteles. Man kan hitta passager som talar mot den, t ex när han beskriver modet som den rätta mitten på följande sätt:

> ... the person who avoids and fears everything, never standing his ground, becomes cowardly, while he who fears nothing, but confronts every danger, becomes rash (xxx, 25).

På samma sätt har vi sett att Aristoteles också menar att det är tråkigt och obalanserat att välja bort all njutning i livet. Det här verkar vara en neutral beskrivning åtminstone av odygderna – det är fel att vara rädd för så väl allt som inget och att tacka nej till så väl varje njutning som ingen. Men denna passage finns i ett tidigare kapitel och distinktionen mellan medelvägen i förhållande till tinget och oss själva kommer i ett något senare kapitel och jag tror därför helt enkelt inte att man ska dra för stora växlar på passagen.

### Åter till Anscombe

Låt oss återvända till Anscombe. Kan hon hämta stöd från Aristoteles för tanken att en av

fördelarna – och som det verkar den främsta – med att skrota de moraliska termerna ”rätt” och ”fel” och i stället använda termerna ”rättvist” och ”orättvist” eller ”just” och ”ojust” (”unjust”) är att vi kan skilja mellan det som är intrinsikalt ojust i bemärkelsen ojust under precis alla omständigheter och det som är ojust bara under vissa omständigheter? Jag tror inte det. Åtminstone tror jag inte Aristoteles i min tolkning ger henne stöd för denna tanke så som hon beskriver den. Om vi använder ”ojust” som en generisk eller allmän term för det dygdiga har hon Aristoteles med sig när hon hävdar att vissa handlingar, reaktioner eller personlighetsdrag rent logiskt är att betrakta som ojusta, nämligen de som *beskrivs som* ”feghet”, ”omåttlighet”, ”stöld”, ”mord” (vilket är Aristoteles lista) och så vidare. Detta är alltså reaktioner och handlingar som vi har tagit avstånd från *i själva vår beskrivning av dem*, och därför följer det mer eller mindre trivialt att de är ojusta. Men när Anscombe dessutom menar att det finns vissa typer av handlingar som under alla omständigheter måste beskrivas som ojusta så tror jag inte att Aristoteles håller med, eftersom det skulle innebära att hur vi än beskriver dessa handlingar måste vi också beskriva dem som ojusta. Anscombe igen:

> ... if a procedure is one of judically punishing a man for what he is clearly understood not to have done, there can be absolutely no argument about the description of this as unjust. No circumstances, and no expected consequences, which do *not* modify the description of the procedure as one of judicially punishing a man for what he is known not to have done can modify the description of it as unjust (1998, s. 14).

Det finns ett visst litet utrymme för att tolka det som Anscombe säger här i en aristotelisk riktning. Hon säger att ingen omständighet eller förväntad konsekvens som inte påverkar beskrivningen av handlingen som ett legalt straffande av någon för något som vi vet att han inte gjort kan göra handlingen just. Detta går att tolka som att hon öppnar dörren för möjligheten att de förväntade konsekvenserna av en handling *kan* ha relevans för om vi ska beskriva den som ett dylikt straffande eller ej. I så fall kan man också hävda att om vi har väldigt mycket att vinna på att göra det som under andra omständigheter (dvs. när vi inte har lika mycket att vinna på det) skulle kunna beskrivas som ett straffande av den som inget brott begått, ja då får vi välja att beskriva det som något annat än ”bestraffning”, exempelvis som ”påföljd”. Om alltså samhällsnyttan skulle vara påtaglig om vi med lagens hjälp gav en människa en påföljd för en handling som vi visste att hon inte utfört, skulle vi alltså kunna betrakta det som just och rättvist.

Citatet öppnar i viss mån för den tolkningen, men jag tror inte att den är rimlig. Med tanke på sammanhanget och Anscombes etiska position för övrigt menar hon snarare att de förväntade konsekvenserna *under inga omständigheter* kan påverka beskrivningen av en handling som bestraffning av det här slaget. Detta är den rimliga tolkningen av citatet mot bakgrund av hennes absolutistiska hållning både i sina verk och sitt liv.

Men i så fall blir hennes hållning inte den samma som Aristoteles. Aristoteles tanke är i en mening mer trivial än Anscombes, eftersom han menar att det moraliska värdet hos

handlingen eller hållningen förmedlas av beskrivningen av den, vilket också understryks av det faktum att Aristoteles inte talar om beskrivningen av en handling rent allmän utan snarare talar om en handlings ”namn”, vilket väl ungefär är det samma som *benämningen* på en handling. Om en handling benämns som ”stöld” följer det av själva denna benämning att den också är fel, eller för att använda Aristoteles terminologi att vi missar ”märket” eller medelvägen när vi utför handlingen eller begår dådet. Hur *pass* trivialt man ska tolka honom är en mer öppen fråga. (a) Om han menar att det att handlingen missar märket (i själva sin benämning) tystar alla andra eventuella skäl som en moraliskt sensitiv människa kan ha för att utföra den, ja då är det knappast en trivial idé (om man med ”trivial” menar vad normala språkanvändare skulle vara överens om) eftersom det betyder att handlingen är absolut fel.[130] Att handlingen skulle vara *absolut* fel är inget som följer av att den beskrivs på ett värderande sätt. Värdeladdningen hos olika termer är mer eller mindre stark även när den tveklöst finns där. Att benämna en handling som ”stöld” är utan tvekan att förmedla att den är moraliskt problematisk[131] och likaså att benämna den som ”snatteri”, men i det sista fallet är de moraliska problemen inte lika stora. Att det inte är lika moraliskt allvarligt att snatta som att stjäla kan förstås betyda olika saker – man skulle kunna argumentera för att det betyder att det är absolut fel att snatta (eftersom man inte skulle använda benämningen om man trodde att handlingen skulle gå att rättfärdiga) men att man inte ska fördöma handlingen lika starkt som man ska fördöma stöld. Men det menar jag vore att läsa in något i termens logik som

[130] Observera att jag inte här diskuterar om Aristoteles menar att det någonsin finns skäl att utföra en handling som missar märket, för det är helt klart att han gör det när han säger att man ibland kan tvingas välja mellan två extremer som båda missar märket och att man då bör välja den handling som kommer närmast märket ”and choose the less of two evils” (xx, s. 36) liksom han menar att den som ska klandras för att han missat märket är inte den som missat lite grand utan snarare den som missat stort (xx. s. 36). Vad jag diskuterar är vad som händer när den värderande etiketten väl finns där, dvs. när man beslutat sig för att att en person är tillräckligt ofta arg för att kallas argsint medan en annan person visserligen inte alltid kan styra sin vrede när han borde kunna det men där avsteget från märket inte är så stort att vi bör kalla honom ”argsint”. Följer det av det faktum att vi sätter den värderande etiketten ”argsint” på en person att vi fördömer detta drag hos honom absolut? Jag menar att Aristoteles skulle säga det. Med andra ord, Aristoteles menar att det kanske inte är klandervärt eller fel att välja en handling eller känsla som missar märket men däremot att välja en handling eller känsla som benämns som en som missar märket. Stöd för den tolkningen får vi i den passage där Aristoteles just diskuterar hur pass arg man får vara innan man ska bli kallad ”argsint”, dvs. hur mycket man tillåts avvika från medelvägen: ”... indeed we sometimes praise those who fall short and call them even-tempered, and sometimes those who flare up, describing them as many. But the person who is blamed is not the one who deviates a little, either in excess or defiency, from the right degree, but the one who deviates rather more ...” (xx, s. 36). Alltså det är genom att *beskriva* någon som ”jämn till humöret” som vi avstår från att klandra henne, och inte genom att betrakta henne som bara lite argsint. Om detta stämmer borde samma sak gälla för äktenskapsbrottet – vad som är absolut fel är att göra något som förtjänar att *beskrivas* som ”äktenskapsbrott” och inte att rent faktiskt göra handlingar som missar märket. Två omständigheter kan föranleda att vi inte beskriver en handling som missar märket som ”äktenskapsbrott” – antingen att missen inte är tillräckligt grov för det eller att den inte är karaktäristisk för den som utför den. Ingen av dessa omständigheter diskuteras explicit i samband med äktenskapsbrott. När det gäller den sista omständigheten är det återigen modet som används som exempel: ”... a courageous person could throw away his shield and turn to run in either direction. But to act in a cowardly or unjust way is not to do things of this kind, except incidentally, but to do them on the basis of having a certain character” (xx, s. 99). Gäller samma sak för äktenskapsbrottet så ska vi alltså inte beskriva en handling som ett sådant om den bara är resultatet av tillfälligheter.

[131] Vilket förstås inte hindrar att man kan kapa en moraliskt laddad term och använda den positivt och därmed uttrycka att slags förakt för den moral som den förmedlar.

förmodligen inte finns där. Om jag är pank och träffar på en person utanför en affär som slagit sig blodig i huvudet kan jag mycket väl betrakta det som rättfärdigat att *snatta* ett paket plåster i affären för att kunna plåstra om personen om jag har skäl att tro att detta är enda sätt att få tag på plåstret – under just den beskrivningen. Den deontiska laddningen verkar alltså inte vara av det absolutistiska slaget för termen ”snatta”, och förmodligen inte heller för termen ”stjäla”. Därför kan man heller inte se den absolutistiska tolkningen som trivial. (b) Trivialiteten motverkas ytterligare om man tolkar Aristoteles som att det finns vissa handlingar – neutralt beskrivna – som det är väldigt svårt att beskriva på annat sätt än i termer som har deontisk laddning. Det skulle alltså inte i denna tolkning kräva speciellt mycket känslighet eller urskillningsförmåga för att uppfatta en handling som stöld och för att se att undersatsen i den praktiska syllogism är uppfylld som tar oss till ett fördömande av handlingen i kraft av att den är ett exempel på stöld. Detta utesluter självfallet inte att det finns andra situationer där det krävs en känslighet för att kunna avgöra om ”stöld” är den rätta benämningen och det utesluter heller inte det faktum att man aldrig med hundraprocentig säkerhet kan säga att vi har att göra med stöld ens i de ”säkra” fallen. Att ”säkert” kunna säga att vi har att göra med stöld måste inte betyda ”hundra procentigt säker”. Substansen finns där i alla fall: Inte bara kan vi vara fullständigt och till hundra procent säkra på att det är förkastligt att stjäla, vi kan dessutom vara nästintill säkra på när vi har att göra med en stöld. Närmare en kodifierbar etik är det svårt att komma. Aristoteles position blir trivial i bemärkelsen att han menar att fördömandet följer av logiken hos den värderande termen, dvs. att den etiska laddningen så att säga ligger i benämningen, men mindre trivial om vi med trivial menar att han också har en helt igenom rimlig uppfattning om de värderande termernas logik.

Anscombes position är på många sätt spegelvänd i förhållande till Aristoteles: den är mindre trivial i de avseenden där Aristoteles är mer trivial och tvärtom. Mer trivial är den eftersom distinktionen mellan vad som är intrinsikalt ojust och ojust under rådande omständigheter verkar lämna ett utrymme för att en handling skulle kunna rättfärdigas även om den beskrivs i termer som är värderande. Hennes eget exempel på en handling som inte är intrinsikalt ojust är handlingen att avstå från att betala en skuld. Om man skulle kunna avvärja en katastrof genom att inte betala skulden kan man göra rätt i att inte betala. Termen ”skuld” har en deontisk laddning, även om det inte är en term som betecknar vare sig en handling eller en hållning: den som är skyldig har en förpliktelse, det ligger i själva termen. Men Anscombe skulle alltså säga att det finns omständigheter under vilka det inte vore ojust att ignorera denna förpliktelse. Här menar jag att hon har språkanvändarna med sig. Det är inte intrinsikalt fel att avstå från att betala sina skulder i betydelsen absolut fel.[132] I den meningen är hon

[132] Möjligen kan man säga att hon inte har de *filosofiska* språkanvändarna med sig när hon jämställer ”intrinsikalt” med ”absolut”. I en traditionell filosofisk mening är termen skuld *i sig själv* värderande. Det tycks inte bara omöjligt att definiera termen utan att använda värderande termer (som t ex i den traditionella definitionen av ekonomisk skuld som ”åtagande att i framtiden betala eller på annat sätt fullgöra en ekonomisk

trivial.

Mindre trivial är hon när hon menar att det är absolut fel att straffa en människa för något som hon uppenbarligen inte gjort – dels i bemärkelsen att man kan ifrågasätta om laddningen i termen ”straffa” kan föra oss så långt, eftersom det skulle betyda att ingen tänkbar omständighet skulle kunna rättfärdiga en sådan handling. (Jag menar inte att Anscombes absolutism skulle *strida* mot gängse användning av termen, utan bara att jag inte tror att absolutismen *följer* av den.) Men dels också i bemärkelsen att hon inte verkar mena att det är i *termerna* eller *benämningarna* som det moraliska problemet och den etiska laddningen ligger, utan i *de förhållanden som beskrivs*. Det är inte själva *benämningarna* som gör jobbet för Anscombe och heller inte *beskrivningarna i sig* som semantiska entiteter, utan verkligheten utanför språket. Det är signifikativt att Anscombe talar om att förbudet mot att utföra vissa handlingar följer av *beskrivningen* av dem – ”... of their description as such-and-such indentifiable kinds of action” (1958, s. 8) och inte av hur de *benämns*, samt att hennes exempel på ojusta handlingar bara ibland är beskrivna i värderande termer. Vissa handlingar hur vi än beskriver dem är till sin egen natur sådana att vi inte under några omständigheter kan rättfärdiga dem, de är till sin typ kategoriskt fel, menar Anscombe. Här har hon inte Aristoteles med sig, om jag tolkat dem rätt: källan till Aristoteles absolutism ligger i benämningen medan den för Anscombe ligger i den verklighet som beskrivs.

Så till Hursthouse som säger saker som påminner om den tolkning av Aristoteles som jag har gett uttryck för (dvs. *jag* säger saker som påminner om det *hon* säger) men som jag tror när allt kommer omkring skiljer sig från min tolkning. Hursthouse skriver:

> Citing Aristotle as his authority, McDowell says that ”the best generalisations about how one should behave hold only for the most part”, and I have always taken him to mean by ”the best generalisations” something like the v-rules, rules and principles which have a pretty *general* application and the *best* blend of specifity and flexibility, but which nevertheless do not hold in every conceivable case. I never took him to be saying that, for example, ”do not sexually abuse children for fun” held ”only for the most part”. Indeed, no one can cite Aristotle as their authority for denying that there is any such exceptionless or “absolute” rules, because Aristotle himself says firmly that some actions ”have names that direcly connotes depravity”, citing (what is standardly translated as) ”adultery, theft, and murder” … The rejection of codification, I take it, involves not the blanket rejection of any absolute prohibitions, but the recognition that, whatever they may be, they provide very little in the way of general action-guidance, certainly not a code in accordance with which one can live and act well (1999, s. 57–58).

Jag tror som sagt inte heller att man kan åberopa Aristoteles om man vill ha stöd för att det inte finns absoluta moraliska förbud – eller rättare sagt, jag tror man *kan* åberopa vissa passager för att få stöd för den tanken, men att man också hittar tydligt stöd hos Aristoteles

förpliktelse till någon utomstående”, där jag skulle säga att både ”åtagande” och ”förpliktelse” har en deontisk laddning). Det tycks också omöjligt eller i alla fall svårt att beskriva *fenomenet* på ett någorlunda värdeneutralt sätt.

för att det *finns* absoluta förbud. En annan punkt där jag menar att Hursthouse har rätt är i hur hon karakteriserar det som hon i citatet kallar ”v-rules” eller ”virtue-rules”, dvs. handlingsregler som hon menar är härledda från dygderna och ofrånkomliga i dygdetiken, som t ex ”Var ärlig!”, ”Var inte snål!” osv. Hursthouse säger uttyckligen att dessa regler innehåller värdeladdade termer och att det därför kan vara legitimt att hävda att deras förmåga till handlingsvägledning är begränsad (1999, s 36). Men, säger hon, även om så är fallet, gäller något liknande för de konkurrerande teorierna. Den utilitarist som gör skillnad mellan högre och lägre njutningar eller som formulerar sin teori i termer av ”rationella preferenser” använder sig av värderande termer och det samma gör deontologen eller pliktetikern när hon formulerar principer om att göra gott och inte göra ont och avläggare till dem.[133] Hon säger alltså mycket som jag håller med om och som jag gärna hade velat formulera lika klokt som hon. Men i citatet landar hon ändå i slutsatser som är felaktiga, om jag har förstått henne rätt.

Som jag läser Hursthouse menar hon att det finns ett utrymme i dygdetiken för regler som är absoluta och gäller undantagslöst och att ett exempel på en sådan regel skulle vara regeln att inte för nöjes skull utnyttja barn sexuellt (alternativt ”begå sexuella övergrepp mot barn”). Hursthouse menar alltså att den här typen av *specifika* regler kan vara absoluta men att de regler hon kallar för v-regler och som kompromissar mellan innehåll och flexibilitet inte är absoluta utan på sin höjd gäller i de flesta fall. En dygdig person kan befinna sin i konfliktsituationer där hon tvingas bryta mot en v-regel. Ett klassiskt exempel på en sådan situation är de tyskar som under andra världskriget gömde judar i sina bostäder undan de tyska soldaterna. Skulle det vara rätt för dem att ljuga för soldaterna för att skydda de människor som gömde sig hos dem? Hursthouse skulle säga ja med motiveringen att v-regler måste förstås i termer av hur en dygdig person skulle handla *i den aktuella situationen*. Det vore moraliskt osensibelt att inte inse att en dygdig person skulle bryta mot v-regeln att ljuga i den här situationen. Men det betyder inte att man ska förstå skillnaden mellan rätt och fel som skillnaden mellan vad en dygdig person karakteristiskt sett skulle göra respektive inte göra, inte ens om vi finjusterar med att ta hänsyn till den speciella situationen. Hursthouse menar nämligen att det kan finnas tragiska dilemman där vi visserligen kan säga vad en dygdig person skulle göra men där vi ändå inte skulle betrakta detta som ”rätt” i vanlig bemärkelse av termen. En sådan situation är Williams redan diskuterade exempel med Jim som ställs inför erbjudandet att skjuta en indian för att rädda 19 andra. Hursthouse menar att man mycket väl kan argumentera för att en dygdig person skulle anta erbjudandet, men att man knappast kan mena att det vore en fullödigt rätt eller *god* handling att offra en av indianerna för att rädda de andra. Det vore kanske rätt i en formell bemärkelse som handlar om vad den dygdige skulle

[133] Hursthouse tar också upp den deontologiska principen att inte ljuga och menar att man skulle kunna formulera den på ett icke-värderande sätt – om man t ex definierar ”ljuga” som ”asserting what you believe to be untrue, with the intention of deceiving your hearer(s)” – och därmed åtminstone skapa en illusion av att deontologiska principer inte innehåller värderande termer. Exemplet är underligt, eftersom ingen väl kan tro annat än att ”deceiving” (”bedra, vilseleda eller lura”) är värdeladdat. Jag säger inte att det är omöjligt att definiera ”ljuga” på ett neutralt sätt. Jag säger bara att Hursthouses definition inte är neutral.

ha mest skäl att göra i situation och vad hon skulle känna att situationen tvingade henne att göra, men det skulle inte vara rätt i bemärkelsen fint eller gott eller moraliskt värdefullt. En *god* handling är i dygdetiken kopplad till ett gott liv – ett gott liv konstitueras i stor utsträckning av goda handlingar. Goda handlingar bygger ett gott liv. Men ingen kan säga att Jims liv blir bättre av att han i situationen gör vad som i en handlingsfokuserande mening är rätt. Ett tragiskt dilemma är alltså en situation som inte ens en dygdig människa kan gå ur utan att skadas.

Det Hursthouse säger här är förstås direkt relevant för vår tidigare diskussion om *Sophies val*. Sophie befinner sig i ett tragiskt dilemma som hon inte kan komma emotionellt oskadd ur, men medan andra filosofer talar om denna emotionella skada som en motiverad känsla av ”skuld”, ”ånger” eller ”samvetskval” (som enligt Hursthouse är för starkt om Sophie faktiskt inte är klandervärd) eller ”beklagande” (som blir orimligt svagt), menar Hursthouse att vi snarare bör förklara tragiken i termer av vad det genomlevda dilemmat gör med Sophies eget liv – ”... a virtuous agent’s life will be marred or even ruined, haunted by sorrow that she had done *x*” (1999, s. 77). Och återigen, den tragik i Sophies liv som det tragiska dilemmat överfört består inte i att hennes handling var fel som enbart handling betraktad utan att hon omöjligen kan vara nöjd med sig själv när hon ser tillbaka på den.

Jag skulle säga att detta är en mycket insiktsfull analys som stämmer både med den moraliska verklighet vi befinner oss i och den psykologiska som vi nödgas leva med. De moraliska bördor vi måste bära har inte alltid att göra med hur vi handlar i olika situationer utan är också ett resultat av omständigheter som vi inte kan råda över. Detta gäller för sådana dilemman som Hursthouse diskuterar (även om jag skulle säga att det är tveksamt om en idealisk förälder i den situationen ens skulle kunna förmå sig göra det som det fanns tyngst skäl att göra sett enbart till handlingsalternativen) men det gäller också för situationer som inte är konflikter men som ändå är tragiska för att de lämnar de personer som tvingas genomleva dem med en sorg över vad de gjort. Jag såg en dokumentär häromkvällen som var ett porträtt av en av världens främsta alpinister och bergsguider, Ruedi Beglinger, som har en stuga i Selkirk-bergen i British Columbia, vidunderligt vackert belägen på en klipphylla. Dit kommer det varje vinter äventyrare som mödosamt med gåskinn på skidorna pulsar upp till bergstopparna i en rad efter Beglinger för att sen friåka ner för bergssluttningarna. 2003 blev en sådan grupp överraskad av en lavin som dödade 7 personer. Olyckan var inte på något sätt Beglingers fel. Han beskriver själv hur allt i själva verket hade känts rätt den dagen. Han kände alltså inte att han tog några risker. Ändå fortsätter händelsen att jaga honom. Han vet att han inte gjort fel men han blir inte kvitt en sorg över att han valde just den leden som han valde. På samma sätt som med de dilemman Hursthouse beskriver skulle jag säga att Beglingers plåga och sorg är dygdetiskt rimligt, just så beskriven – som ”sorg” och ”plåga”, och möjligen ”skuld”. Sen kan man i och för sig diskutera om den skada Beglinger lider av situationen är en objektiv skada eller enbart en subjektiv. Det är definitivt en subjektiv skada

om det dygdetiskt rimliga är att plågas av situationen, men det är inte nödvändigtvis en objektiv skada, eftersom det inte är uppenbart att ett liv som innehåller en sådan händelse och sådana reaktioner på den som Beglinger brottas med skulle vara sämre än ett annat liv, allt annat lika. Om jag har Aristoteles med mig när jag säger detta är jag osäker på. Det kan tyckas strida mot hans tanke att den dygdige måste vara helhjärtad och att det finns en skillnad mellan den människa som bara har självkontroll (*enkrateia*) i bemärkelsen att hon tvingar sig till att göra vad hon anser att hon måste göra, så att säga mot sina egna önskningar och preferenser, och den som är i besittning av genuin dygd (*arete*) och finner en glädje i det hon vet att hon måste göra. Hon gillar alltså att handla rätt, hennes handlingar strider inte mot hennes preferenser. Aristoteles säger att ”no one would call a person just if he did not enjoy acting justly, or generous if he did not enjoy generous actions; and the same goes for the other virtues. If this is so, it follows that actions in accordance with virtue are pleasant in themselves” (xxx, s. 14). Här löser Aristoteles det mest fundamentala moralpsykologiska problemet av dem alla, problemet om moralens eller dygdens mening och varför vi ska bry oss om den. Svaret är alltså den glädje som Aristoteles menar mer eller mindre definitoriskt hör samman med dygden och de ädla handlingarna – vi skulle inte kalla en person dygdig som inte gillade att utföra de dygdiga handlingarna. Den yttersta anledningen till att han säger detta tror jag är estetisk – helhjärtenheten och den helgjutna personligheten är ett estetiskt mansideal. Aristoteles ser skönheten i styrkan och låter sin etik präglas av den. Men om det är estetiken som ligger till grund för dygdetiken menar jag att man också kan argumentera mot helhjärtenheten som ett etiskt ideal eller krav – Beglinger är i en mening försvagad och tudelad efter den tragiska händelsen och jag menar att det är just det som fascinerar hos honom. Det är det som gör honom till en större människa än den han var tidigare. Hans själ blir en vackrare själ när vi ser på den utifrån ett mer komplext mänskligt skönhetsideal än det som Aristoteles gav uttryck för i sin etik. Jag återkommer till de slutsatser som jag tror att man i sin tur kan dra av detta.

Men ska man verkligen ta Aristoteles på orden här? Säger han verkligen att genuint mod inte är att besegra sin rädsla i bemärkelsen att handla mot sina rädslor och de till dem hörande impulserna och preferenserna? Säger han verkligen, vilket många har tolkat honom som, att den genuint modige inte är rädd – eftersom det om det fanns rädsla i handlingen skulle vara svårt att beskriva den som behaglig för den som utförde den? Man kan finna flera passager som verkar stödja den tolkningen, t ex denna: ”... by becoming habituated to make light of what is fearful and to face up to it, we become courageous; and when we are, we shall be most able to face up to it” (xxx, s. 25). Det är lätt att tolka detta som att det är först när man vant sig så pass vid faran att man kan ta lätt på den, dvs. att man inte är rädd för det som är skrämmande, som man förtjänar att kallas modig. Å andra sidan menar jag att denna tolkning strider mot Aristoteles själva grundidé som vi redan varit inne på, nämligen att det inte går att på förhand ange vilken mängd av en viss känsla neutralt beskriven som utgör den rätta mitten:

”... fear, confidence, appetite ... can be experienced too much or too little, and in both ways not well” (xxx, s. 30, se också s. 50). Eller ett annat av de citat som vi redan sett på: ”... the person who avoids and fears everything, never standing his ground, becomes cowardly, while he who fears nothing, but confronts every danger becomes rash” (xxx, s. 25). Man skulle möjligen kunna tolka sista satsen i mening som att den som inte *skyr* i bemärkelsen håller sig bort från något är obetänksam eller överilad, men i och med att Aristoteles i början av meningen, om man får lita på den engelska översättningen, skiljer mellan ”räds” i betydelsen ”känner rädsla inför” och ”undviker” samt att han säger det han gör i det förra citatet menar jag att det är känslan av rädsla som Aristoteles talar om. I så fall handlar inte mod om att inte känna rädsla utan snarare om att inte känna det mot fel objekt eller på fel sätt, t ex så pass mycket att det får en att avstå från att göra det som man vet att man borde göra.

Jag menar alltså inte att man ska tolka Aristoteles som att det enbart är i förhållande till vad man ska och vad man inte ska känna rädsla för eller vilka glädjeämnen man ska och inte ska hänge sig åt som man måste hitta den rätta mitten. En bokstavlig läsning ger kanske den tolkningen, dvs. att sensitiviteten hos den dygdige bara handlar om *vad* man ska vara rädd för och *vad* man ska hänge sig åt och njuta av, och inte *i vilken utsträckning* man ska vara orädd när man ska vara det eller njuta när man ska njuta. I så fall skulle det inte finnas några gränser för den modiges oräddhet lika lite som det skulle finnas gränser för den måttfulles hängivenhet – så länge objekten lämpar sig att konfrontera respektive njuta av. När mod är påkallat skulle Aristoteles alltså uppfattning om dygden förutsätta gränslös oräddheter liksom den skulle kräva gränslös hängivenhet när glädjen är påkallad. Detta menar jag är helt enkelt inte rimligt. En måttfull person är inte en som förlorar sig i njutningen när hon väl njuter lika lite som en modig person är en som känner noll rädsla eller fruktan när hon agerar modigt. En måttfull person är en som vet att njuta måttfullt när situationen passar för det och som ger sig hän när det är rimligt. På samma sätt är en modig person en som känner ett rimligt mått av fruktan och rädsla i en situation som kräver det och som saknar rädsla i andra situationer. Det finns visserligen ingen explicit klausul i Aristoteles beskrivning av medelvägen i förhållande till oss själva som handlar om att man ska ha en rätt styrkegrad av de känslor som passar i situation, men jag menar att den klausul som talar om ”det rätta sättet” att hysa den passande känslan täcker in detta. Dessutom är det svårt att läsa Aristoteles utläggning om den rätta mitten som på annat sätt än att det också handlar om att undvika överdrifter och underdrifter vad gäller hur starkt man känner när man väl känner. När han säger att ”fear, confidence ... pleasure and pain can be experienced too much and too little, and in both ways not too well” (xx, s. 30) så kommer han så nära en uttrycklig formulering av den tanken som man över huvud taget kan komma.

Då blir nästa fråga: Är han då konsekvent med tanke på hur han på andra ställen beskriver modet t ex (a) när han skiljer mellan den genuina dygden och självkontrollen och menar att den den modige måste gilla att göra det hon gör (xx. s 14) eller (b) när han säger att vi lär oss

bli modiga genom att ta lätt på faran (xx. s 25) eller (c) för den skull när han skriver att det är utmärkande ”of the more courageous person to be unafraid and unruffled in sudden alarms rather than to be so in those that are foreseen: it comes more from his state of character, bacause less from preparation (xx s 53), för att inte tala om (d) följande passage: ”So it is the person who does not fear a noble death, or the risks of immmediate death, that should really be described as courageous, and risks in battle are most of all like this” (xx, s. 49)?

Man behöver inte se det som en solklar motsägelse. Det finns trots allt en skillnad mellan att vara livrädd och tvinga sig till en handling medan hela ens väsen vill något annat och att utföra en handling som man känner fruktan inför och kanske till och med en stark sådan men också en önskan att utföra. Det är svårare att se modet i den förra handlingen än i den senare. Att vara modig är inte bara att övervinna sig själv, det är också att ha en förmåga att gaska upp sig och att känna sig motiverad att utföra den handling som modet kräver. Det kan vara något sådant Aristoteles är ute efter när han skiljer dygden från den rena självkontrollen (a). Och om vi nu ska tala om att den modige handlingen också ska vara sin egen belöning, vilket jag uppfattar som en av Aristoteles huvudpoänger, så utesluter inte på något sätt närvaron av ett visst mått av fruktan och rädsla i handlingen detta. Snarare tvärtom, vi får ut mera av en handling som också innebär ett visst mått av självövervinnelse. Vad gäller (b) skulle man kunna förstå Aristoteles på följande sätt: vi tränar upp vårt mod genom att öva oss i att ta lätt på faror på samma sätt som vi kan träna upp vår måttfullhet genom att avstå från njutningar (”By abstaining from pleasures we become temperate, and having become so we are most able to abstain from them”, xx s. 25). Men lika lite som måttfullheten *består i* att avstå från njutningar, dvs. i ett slags asketism, består modet i att avstå från att känna rädsla. Vi *övar* modet genom att göra det som är svårt, dvs. att ta lätt på faran och att vara orädda, på samma sätt som vi övar måttfullheten genom att göra det som är svårt, dvs. avstå från njutningar. Den som tränat sig i att ta lätt på faran och att vara orädd har lättare för att inte känna mer fruktan än situationen kräver och lättare att göra vad hon ska göra, liksom den som tränat på att avstå från njutningar har lättare för att inte ge efter och frossa i en njutning mer än vad som är passande för en måttfull person i en situation där det trots allt går an för en sådan att njuta. När det gäller (c) verkar Aristoteles mena att den person är mer genuint dygdig som rent spontant reagerar med oräddhet inför en fara och står pall för den än den som måste intala sig och resonera sig fram till en liknande attityd. Men detta verkar strida mot en annan central idé hos Aristoteles, nämligen att en dygdig människa gör vad hon gör just därför att det är dygdigt. På ett liknande eller t o m samma sätt som Kant, menar Aristoteles att en dygdig människa måste vara motiverad av dygden och tänka på sin handling som moraliskt krävd i situationen – ”... courageous people act for the sake of what is noble”, xx. s. 52). Å ena sidan verkar han alltså mena att modet yttrar sig i spontana reaktioner och å andra sidan att det är ett resultat av att den modige tänker på sin handling på ett visst sätt. Det finns möjligen en motsägelsefullhet här men också tror jag ett sätt att förstå Aristoteles som både har en

rimlighet i sig och går ihop med vad han säger för övrigt. Han skriver: ”Foreseen actions can be rationally chosen on the basis of calculation and reason, but unforeseen ones only in virtue of one’s state of character” (xx s. 52). Man kan förstå Aristoteles så här: Den som bara har en förmåga att visa oräddhet i situationer som hon har tränat för och förberett sig på är mindre modig än hon som visar oräddhet också i en plötslig situation som hon inte förberett sig på. I det sistnämnda fallet har vi klarare bevis på att reaktionen är ett resultat av en disposition eller benägenhet hos personen som yttrar sig i flera situationer, snarare än ett inövat beteende inför en viss situation som inte säger så mycket om hur personen skulle bete sig i andra situationer. Men hur är det slutligen med (d), finns det något annat sätt att förstå det citatet än att den genuint modige inte räds ens att dö eller de risker som handlingen medför och att det framför allt är på slagfältet som man kan exempel på den här typen av mod? Nej det tror jag inte, jag tror inte att Aristoteles tänker på den modige bara som den som inte skyr eller undviker farorna när han skriver detta, utan också på en som inte känner någon rädsla inför dem. Men det går ändå inte att hävda att Aristotels *kräver* oräddhet av den genuint modige, eftersom det än en gång skulle strida mot hans generella beskrivning av sin dygdetik och mot en passage som kommer ganska omedelbart efter citatet i (d):

> The courageous person will be undaunted so far as is humanly possible; so, though, he will fear even the things not beyond human endurance, he will stand his ground for the sake of what is noble ... But one can fear these things to a greater or lesser degree … One kind of missing the mark is to fear the wrong thing, another to fear in the wrong way, and so on, and the same goes for what inspires confidence. So the courageous person is the one who endures and fears – and likewise is confident about – the right things, for the right reason, in the right way, and at the right time, for the courageous person feels and acts in accordance with the merits of the case, and as reason requires (xx, s. 50).

Jag har svårt att tolka detta på annat sätt än att den modige mycket väl kan känna fruktan och rädsla även i situationer som kräver att han agerar (och alltså inte bara inför objekt som han rimligen bör undvika). Tanken verkar inte bara vara att man kan tillåta rädsla och fruktan hos den modige när det vore omänskligt att kräva något annat, utan också i de fall där oräddheten ligger inom den mänskliga förmågans gränser. Han talar också explicit om grader av fruktan, och om man tar den sista meningen på allvar menar jag att det blir svårt att tänka mod som något annat än en skälig upplevelse av rädsla i situationen. Om mod är att kunna hantera det fruktansvärda med känslor som är rimliga, så mer eller mindre följer det att den modige bör känna fruktan – eftersom hon fruktar det som är *värt att frukta*.

Hur pass motsägelsefull Aristoteles är i sin beskrivning av modet som en dygd eller för den delen i sin beskrivning av den dygdige som helhjärtad och som en som njuter av sina handlingar är kanske inte så intressant att slå fast. Under alla omständigheter menar jag att man inte kan tolka honom som att han jämställer mod med oräddhet inför farliga situationer som det finns skäl för den modige att hantera. En del av de saker som Aristoteles säger i ämnet tycker jag att det är svårt att se som annat än motsägelsefulla. När han exempelvis

skriver om mod och smärta låter det å ena sidan så här: ”... the person who enjoys facing up to danger, or at least does not find it painful to do so, is courageous, while he who find it painful is a coward” (xx s. 26). Å andra sidan kan det också låta så här: ”... people are called courageous for enduring what is painful; so courage involves pain and is justly praised, since it is more difficult to endure what is painful than to abstain from what is pleasant” (xx. s. 54). Om det fina med modet är att stå ut med och härda ut smärta måste man förstås också uppleva den som smärtsam.

Hur som helst, den slutsats vi kan dra av denna Aristotelesexeges och som har relevans för diskussionen av Hursthouse, är att vi visserligen kan hitta stöd i Aristoteles text för att även han lämnar utrymme för en psykologisk kluvenhet hos den dygdige personen. Hursthouse menar att denna kluvenhet kommer till uttryck i situationer av konflikt mellan olika etiska krav och när personen tvingas bryta mot en v-regel. Hur Aristoteles ser på den här typen av konflikter vet vi inte, eftersom han mig veterligen inte diskuterar problemet, åtminstone inte explicit. Den kluvenhet Aristoteles lämnar plats för är därför skulle jag säga mer lik den känsla alpinisten Beglinger har inför lavinhändelsen, både före och efter. Det vore inte rimligt av honom att känna totalt lugn och självförtroende när han ger sig ut på leder som ingen människa med säkerhet kan säga är ofarliga. Att ta risker ingår i hans jobb och hade inte den typen av bergsklättring och friåkning som han ägnar sig åt innehållit dessa element av risk och fara som aldrig helt kan elimineras så hade den förmodligen också upplevts som mindre häftig av de människor med smak för äventyr som är hans gäster. Riskerna och självövervinnelsen är en del av deras upplevelse och eftersom Beglinger uppenbarligen vet att riskerna är reella (så pass reella att han t o m med är inställd på att det en dag kommer att gå illa) är de förmodligen också en del av hans upplevelse av situationen. När lavinen väl inträffat och drabbat hans gäster kan man därför hävda att det inte bara är omöjligt rent mänskligt sett att inte plågas av händelsen och känna kluvenhet både inför sitt agerande i den och sitt val av livsuppgift, utan att det också är rimligt i sig med den här typen av känslor.

Stöd för den slutsatsen finns alltså hos Aristoteles. Så på ett sätt utvecklar Hursthouse aristoteliska tankegångar. Men jag menar att själva hennes utgångspunkt mer eller mindre är diametralt motsatt Aristoteles. Hursthouse menar att v-reglerna inte är absoluta medan man kan tänka sig mer specifika regler som är det. Som jag har tolkat Aristoteles säger han tvärtom: v-regler är absoluta medan det är omöjligt att ställa upp en absolut regel för mer specifika fall, åtminstone om det inte av de benämningar som används vid beskrivningen av dessa specifika fall framgår att handlingen är odygdig eller depraverad. När det gäller Hursthouses exempel ”do not sexually abuse children for pleasure” är det väl inte uppenbart hur man ska se på det. Onekligen är det mer specifikt än Aristoteles exempel på absoluta regler, men om det också innehåller en dygdetiskt avgörande benämning är mera osäkert, åtminstone om man tar hänsyn till möjliga svenska översättningar. ”Sexual abuse” kan förstås både som ”sexuellt övergrepp” och som ”sexuellt utnyttjande” (med tillägget att utnyttjande

också har en viss magnitud) där det senare inte är fullständigt neutralt, men där värdeladdningen förmodligen snarare har sitt ursprung i det fenomen som beskrivs än i själva beskrivningen. Å andra sidan, låt oss för argumentets skull anta att ”sexuellt utnyttjande” är en neutral beskrivning, skulle detta i så fall ha någon betydelse för Hursthouses val av exemplet? Skulle hon säga att beskriven som en regel om att inte utnyttja barn sexuellt för nöjes skull gäller den inte undantagslöst? Jag måste förstås gissa, men har mycket svårt att tro att hon verkligen skulle säga det och att själva benämningen skulle ha någon avgörande betydelse för henne. Och om så är fallet är hennes position än en gång en helt annan än Aristoteles.

Under alla omständigheter har jag lite problem med att se exakt vilken slags kodifierbarhet Hursthouse accepterar och vilken hon inte accepterar. Helt klart är att hon tänker sig att dygdetiken laborerar med regler, v-regler, och att den i den meningen inte per definition måste avfärda tanken på att etiken är möjlig att formulera i principer som kan ge handlingsvägledning också i specifika fall. Dessa v-regler är dock inte absoluta eftersom man inte bara kan hamna i situationer där man tvingas bryta mot en regel för att göra rätt. Man kan också hamna i situationer där man tvingas göra fel hur man än gör. Ett sätt att förstå Hursthouse är därför att hon säger att dygdetiken lämnar ett utrymme för kodifierbarhet i någon form, men inte i en stark form. När Hursthouse på ett ställe i sin bok beskriver denna starka form framställer hon den som en idé om att den normativa etikens uppgift traditionellt har varit att formulera universella regler eller principer med två särdrag:

> (a) they would amount to a decision procedure for determining what the right action was in any particular case; (b) they would be stated in such terms that any non-virtuous person could understand and apply them correctly. Call this the ”strong codifiability thesis” (1999, s. 40).

Som jag läser Hursthouse består det första särdraget av två separata tankar. Å ena sidan av tanken att principerna verkligen har en handlingsvägledande förmåga i det specifika fallet och å andra sidan att principerna är heltäckande för alla upptänkliga situationer som vi kan hamna i som människor. Principerna ska alltså vara konkreta nog för att kunna ge oss vägledning i en specifik situation, men också ingå i ett system som täcker människans praktiska verklighet. Det räcker inte att det finns konkreta koder för att det ska råda stark kodifierbarhet, *hela* etiken måste gå att formulera i den typen av koder. Det andra särdraget, vidare, säger att koderna är konkreta och vägledande inte bara för den etiskt sensitive utan för vem som helst som besitter någorlunda normal språklig och kognitiv kompetens.

Jag blir lite osäker på om Hursthouse betraktar båda tankarna i det första särdraget som lika viktiga. En sak som gör mig tveksam om det är att hon senare i sin text beskriver det första särdraget enbart som att det ska ge konkret vägledning – ”When I originally outlined the strong codifiability thesis, I said that it required (a) that the rules should provide a decision procedure ... ” (1999, s. 56) – och alltså ingenting mer, vilket får mig att undra över om tanken på koden ska vara heltäckande och så att säga existentiellt global är så viktig för

henne. Jag blir till och med benägen att ifrågasätta om jag läser Hursthouse rätt när jag läser in tanken om heltäckning i det första särdraget. När hon talar om ”a set of rules which would determine what it was right to do in every case” (1999, s. 56) så betyder detta kanske inte att uppsättningen av regler måste täcka in hela vårt praktiska liv, utan bara att reglerna ska säga vad som gäller i de fall de är tillämpliga, dvs. det ska finnas något i koden som kan avgöra vilken regel som gäller om den skulle hamna i konflikt med en annan regel i koden. ”In every case” betyder i så fall inte ”i varje upptänklig situation” utan snarare ”för varje fall” där koden eller regeln gäller.

Denna osäkerhet spiller också över på hur man kan uppfatta (b). Ska man läsa henne mot bakgrund av den globala tolkningen av (a), dvs. som att det heltäckande systemet ska vara formulerat så att vem som helst ska kunna använda sig av principerna? Eller ska man förstå henne som att hon talar om vad som gäller varje princip tagen för sig själv? Jag utgår trots allt från att det är den sista tolkningen som gäller och detta skulle betyda att det finns ett sätt att förstå den starka kodifierbarheten som är sådan att Hursthouse själv uppfyller den när hon menar att det finns principer som gäller utan undantag, t ex principen ”do not abuse children for pleasure”. Detta är definitivt en princip som klart och tydligt talar om vad man inte får göra och alltså fungerar handlingsvägledande (a). Och jag skulle också påstå att det inte krävs mycket kompetens för att kunna tillämpa principen. Att det kan finnas gränsfall är en sak och inget som måste störa tanken på kodifierbarhet (eftersom det är ofrånkomligt) men jag har svårt att se att dessa gränsfall skulle vara handikappande för den princip Hursthouse formulerar. Ingen kan tveka om att Anders Eklund begick ett övergrepp på Engla Höglund när han misshandlade, våldtog och mördade henne och ingen som läst förhören med honom kan heller tvivla på att övergreppen skedde för den sexuella njutningens skull. Vissa menar visserligen att det sexuella för en våldtäktsman spelar mindre roll än makten över offret, men det är mindre viktigt i sammanhanget – dvs. om det är själva sexet eller makten som är objektet för njutningen. När det gäller just den princip som Hursthouse formulerar har den dessutom fördelen att den beskriver handlingar som är strängt juridiskt reglerade, till skillnad från principer om att inte ljuga eller begå äktenskapsbrott. Detta betyder inte automatiskt att principen kan hanteras mer eller mindre mekaniskt, men jag skulle tror att det krävs mindre moralisk känslighet för att förstå när en princip är tillämplig om det är offentligt vad som allmänt räknas som kränkning av principen. Utrymmet för den moraliskt okänslige att ens för sig själv hantera principen på ett idiosynkratiskt sätt tenderar att minska i proportion till hur han vet att den hanteras i lagen.

Om detta stämmer förespråkar Hursthouse själv en stark form av kodifierbarhet (eller åtminstone en svag form av stark kodifierbarhet): hon tänker sig inte att det finns ett heltäckande system av regler med de två särdragen, men hon tänker sig att det åtminstone finns vissa sådana regler (fler än en eftersom hon talar om sin regel som *ett exempel* på en absolut regel). Min poäng är inte i första hand att beslå Hursthouse med inkonsekvens, utan

mer att vilja förstå hennes position, men när hon säger om kodifierbarhetstesen att hon ”certainly want to reject not only (b) but also (a)” (1999, s. 57) menar jag att det inte är helt lätt att förena med existensen av den regel hon ger som exempel.

Om den svaga okifierbarheten säger att det finns v-regler även om de inte alltid fungerar utan att man också använder sin moraliska känslighet medan den starka säger att det finns regler som fungerar oberoende av den moraliska känsligheten, verkar Hursthouses position vara en svag variant av den starka kodifierbarheten. Nästa fråga jag ska ställa är nära relaterad till denna och gäller hur pass absoluta de regler är som hon trots allt ser som absoluta. Så här skriver hon:

> And he may well be right about there being some absolute prohibitions too. I’m quite willing to stick my neck out and say that we find the world to be such that no genuinely virtuous person would ever sexually abuse children for pleasure – that, in Aristotle’s terms, the description of the act ”connotes depravity” (1999, s. 87).

Den ”he” som det talas om här är inte som man skulle kunna tro Aristoteles utan Peter Geach som tillsammans med Aquinas och Anscombe tas som exempel på att teistiska dygdetiker mycket väl kan se på förbud, exempelvis förbudet mot att ljuga, som absoluta och undantagslösa. (Jag undrar om Hursthouse har rätt när hon räknar Anscombe till dem som ser på just detta förbud som absolut. Jag kan ha fel här, men när Anscombe skiljer mellan handlingar som är intrinsikalt orättfärdiga – ”intrinsically unjust” – och handlingar som är orättfärdiga under normala omständigheter ligger handlingen att ljuga betydligt närmre de exempel vi sett att Anscombe tar på den senare kategorin än de i den förra – att inte lägga beslag på folks egendom, att inte betala tillbaka skulder eller hålla kontrakt.) Och det som Hursthouse menar att Geach har rätt i – förutom att det kan finnas absoluta moraliska förpliktelser – är att en väsentlig del av vad dygden består av är att kunna finna en tredje väg där en mindre dygdig människan ser ett olösligt dilemma och anser sig vara i en situation som tvingar henne bryta mot ett moraliskt förbud. Att vara genuint dygdig är att ha en känslighet och moralisk kreativitet som hjälper en ur problematiska situationer (och bör man väl tillägga som hjälper en att undvika att över huvud taget hamna i dem). Vad Geach däremot har fel i, enligt Hursthouse, är att det skulle finnas någon garanti för att den genuint dygdige *aldrig* behöver hamna i den här typen av situation (Geach tänker sig att Guds godhet på något sätt borgar för att hans trogna inte måste välja mellan två synder). Geach har alltså fel när han tror att det inte finns några genuint tragiska dilemman.

Men om man då tittar på det exempel Hursthouse tar på ett absolut förbud och på hur hon beskriver det kan jag ändå se vissa likheter mellan hennes egen position och Geach. Geach menar att Gud är garanten för att de absoluta moraliska förbuden gäller under alla omständigheter, medan Hursthouse verkar förlägga garantin i den empiriska verkligheten. Världen är sådan att ingen genuint bra människa någonsin skulle få för sig att utnyttja ett barn sexuellt för sitt eget höga nöjes skull. Men är detta verkligen att sticka ut hakan? Jag har

visserligen sagt att man aldrig ska räkna ut ett tankeexperiment som alltför osannolikt för att motsvaras av något i verkligheten (så länge det håller sig någorlunda inom vetenskapens gränser), men det är en sak att säga det och att så att säga bygga sin etik på det. Nu är väl inte just det absoluta förbud Hursthouse nämner en väsentlig del av hennes etik, annat än som ett exempel på något absolut och extremt, men hon kan mycket väl mena att ingen verklighetsanpassad etik samtidigt kan vara rimlig och förneka den här typen av absolut förbud.

Om allt detta stämmer företräder Hursthouse inte bara en svag variant av den starka kodifierbarheten utan också av den etiska absolutismen – teoretiskt sett kanske det inte finns några undantagslösa principer men praktiskt sett finns det. I den här världen behöver vi inte oroa oss för att någonsin hamna i situationer där det skulle vara rätt att utnyttja ett barn på det här sättet och där handlingen skulle ha denna moraliska status i kraft av att en genuint dygdig människa skulle utföra den.

Har Hursthouse Aristoteles med sig på den sista punkten? Det vill säga – jag menar att hon inte har honom med sig när det gäller det exempel hon väljer på en absolut princip. Hennes exempel är specifikt och vi har sett att hon hävdar att de absoluta principer som trots allt kan finnas inte förser oss med någon allmän moralisk vägledning i livet. De är principer som gäller för specifika situationer snarare än koder med en mer generell tillämpning. Aristoteles skulle om jag har rätt säga tvärtom: det är handlingar och känslor generellt beskrivna som ”stöld”, ”avund” och så vidare som är fel under alla omständigheter och de principer som handlar om dem är utan tvekan sådana att de ger oss moralisk vägledning i livet. Detta utesluter inte att vi ställer frågan om *hur pass* absoluta de principer är som Aristoteles ser som absoluta. Finns det även hos honom den typen av kvalifikation som Hursthouse ger – dvs. att handlingen eller känslan är absolut fel i *praktiken*, men möjligen inte i teorin?

Aristoteles säger inte detta, men skulle han kunna säga det? Om det är själva benämningen som ger den moraliska statusen finns det knappast plats för den här typen av kvalifikation. Om det följer *definitoriskt* att stöld är fel gäller detta inte bara i den här världen utan i varje tänkbar sådan där termen har tillämpning. Om man därför tar Aristoteles på orden när han förklarar varför vissa ting inte omfattas av medelvägen – och det är så jag gjort – blir det fel att stjäla inte bara i praktiken utan också i teorin. Men återigen, när man utgår från vad han säger *förövrigt* passar den svaga absolutismen ganska bra in på hur Aristoteles allmänt beskriver etiken som vetenskap. Och nu tänker jag alltså inte mer specifikt hur han beskriver partikularismen eller den gyllene medelvägen (eftersom han trots allt uttryckligen medger undantag från den) utan mer på hans allmänna beskrivningar av hur man bör närma sig ett ämne, vare sig det är etiken är något annat, och på hans syn just på etiken som ett praktiskt ämne – ”... it is not in order to acquire knowledge that we are considering what virtue is, but to become good people – otherwise there would be no point in it” (xx, s. 24). Aristoteles menar alltså att vi varken ska kräva mera precision och exakthet av etiken än vad som är

möjligt eller vad vi har praktisk användning för. Mot denna bakgrund borde man rimligen kunna nöja sig med att på *teoretiska grunder* hävda en mera vag eller ungefärlig form av absolutism som inte nödvändigtvis måste täcka alla teoretiskt upptänkliga situationer (eftersom de absoluta principerna inte är precisa nog för att vi alltid i teorin ska veta om de har tillämpning eller ej) och på *praktiska grunder* hävda att vi bör bortse från denna ungefärlighet i det levande livet eftersom det där realistiskt sett inte kommer att uppstå några tveksamma situationer. Vad man än kan säga om Hursthouses position så är den alltså under alla omständigheter i någon mening aristotelisk.

Låt mig sammanfatta. Jag utgick i den här diskussionen från Anscombes idé att den främsta fördelen med dygdetiken är att den ger utrymme för skillnaden mellan det som är orättfärdigt under alla omständigheter och det som är orättfärdigt bara under vissa omständigheter. Om detta är en fördel med dygdetiken är det förmodligen bara en fördel i förhållande till konsekvensetiken. Men man skulle också kunna säga att om det finns någon fördel med dygdetiken i sammanhanget är det snarare att den lämnar ett väldigt *litet* utrymme för det absoluta och snarare betonar den avgörande betydelsen av sammanhanget på ett sätt som inget av de alternativa etiska systemen gör. I Aristoteles etik formuleras denna kontextkänslighet eller partikularism i vad han kallar för ”medelvägen i förhållande till tinget”. Aristoteles gör ett tillägg till sin teori där han talar om handlingar som genom sina blotta benämningar är sådana att de är fel (eller rätt) under alla omständigheter. Jag har uppfattat detta mindre som en etiskt substantiell idé om vissa slags handlingars moraliska status utan mer som en metaetisk idé om vad som följer av värdeladdningen i beskrivningen av en handling, dvs. av den värdeladdning som hör samman med att en handling beskrivs *som* en dygd eller odygd, eller resultatet av en sådan. (Detta utesluter inte att det är en idé som har substantiella följder, t ex i de fall där den här typen av beskrivning är okontroversiell.) Om jag har rätt i detta är inte den absolutism som Aristoteles ger utrymme för av samma slag som den absolutism Anscombe framhåller som dygdetikens främsta fördel och heller inte av samma slag som den absolutism som Hursthouse erkänner.

Att inte Anscombe har Aristoteles med sig i sin absolutism, varken rent allmänt i hans beskrivning av etiken eller mer specifikt i hans beskrivning av absolutismen, måste inte betyda att Anscombe har fel. En dygdetiker bör varken vara bunden av Aristoteles eller någon annan. Det kan finnas normativa eller andra teoretiska fördelar att utveckla dygdetiken åt Anscombes håll. När det gäller de normativa fördelarna menar jag emellertid att de är högst diskutabla och att absolutismen som idé själv har svårt att hitta medelvägen mellan en alltför rigid syn på etiska regler å ena sidan och en syn på de absoluta reglerna som gör dem oväsentliga rent praktiskt. Hursthouse menar uttryckligen att de absoluta regler hon räknar med inte är till någon större praktisk hjälp och om man ska döma av Anscombes exempel får väl även det sägas ha ganska begränsad tillämpning. Det enda exempel hon ger på en absolut regel i ”Modern Moral Philosophy” är som sagt regeln att det aldrig är rätt att döda en

oskyldig med hjälp av lagen. I andra sammanhang har vi också sett att hon fördömt atombomberna över Hiroshima och Nagasaki med tanke på de civila offren. Det är egentligen samma princip som ligger bakom båda dessa fördömanden, nämligen att man inte kan offra en människas liv för de goda konsekvenser som offret kan ha för andra, dvs. man får aldrig göra så med *uppsåtet* att döda. Om dödandet inte är uppsåtligt utan bara en förutsedd sidoeffekt av av annan handling, kan den vara tillåten. Men det kan aldrig vara ett försvar för atombomberna: ”It is nonsense to pretend that you do not intend to do what is the means you take to your chosen end. Otherwise there is absolutely no substance to the Pauline teaching that we may not do evil that good may come” (1981, s. 59).

I rätt sammanhang är Anscombes absoluta principer av stor praktisk betydelse, t ex för en domare i en amerikansk delstat som har och använder dödsstraff eller för en hög militär i krig, men i de flestas vardag ger de inte mycket till vägledning. Å andra sidan kan man säga att Anscombes absoluta principer heller inte är tänkta för situationer där kanske inte så mycket står på spel utan snarare för de extrema situationerna. Och vad man än kan tycka om den här typen av principer finns det väl en viss logik i att hävda att extrema situationer också kräver extrema principer. Men att det finns en viss logik gör inte absolutismen automatiskt rimlig ens för extraordinära situationer. Vissa, t.ex. Thomas Nagel, har menat att det omvända förhållandet är mer rimligt – absoluta principer bör gälla i situationer som *inte* är extrema och inte för situationer där väldigt mycket står på spel.

Därför blir slutsatsen att det är diskutabelt att framhålla absolutismen som en fördel med dygdetiken – och att det är såväl normativt som rent teoretiskt diskutabelt. Om min tolkning av Aristoteles håller ger han teoretiska skäl för sin absolutism. De absoluta förbuden är inte bara ett normativt tillägg utan en följd av hur han ser på de begrepp eller termer som betecknar enskilda dygder. Hursthouse ger vad jag kan se inga direkta argument för sin absolutism (och anser sig kanske inte behöva det med tanke på dess begränsade praktiska räckvidd). Det argument Anscombe ger för sin absolutism och för att den passar i dygdetiken påminner lite grand om Aristoteles (även om jag menar att hennes absolutism skiljer sig från Aristoteles) men är likafullt diskutabelt. Hon menar att absolutismen lättare låter sig försvaras utifrån en moral där begreppen rättvis eller rättfärdig (”just”) står i centrum snarare än det mer opersonliga ”moraliskt rätt” (och på ett motsvarande sätt för de negativa termerna). Medan det finns ett utrymme för att fråga sig om det i något läge skulle kunna vara moraliskt rätt att begå ett justitiemord, finns det inget utrymme för att fråga sig om det skulle kunna vara rättvist eller rättfärdigt, enligt Anscombe. En rättvis eller rättfärdig människa är en människa som vanemässigt vägrar utföra den här typen av handlingar. På denna punkt är alltså Anscombes argument begreppsligt på ett liknande sätt som Aristoteles. Men medan Aristoteles hänvisade till vad termerna på de *enskilda* dygderna implicerar hänvisar Anscombe till vad den *allmänna* dygden om att vara rättvis eller rättrådig implicerar. Vidare, medan Aristoteles i min tolkning lämnar öppet hur man ska döma en handling neutralt beskriven menar Anscombe att

vissa handlingar aldrig kan kallas rättvisa eller rättfärdiga.

Jag håller det inte för uteslutet att det finns en viss skillnad mellan termerna ”rättvist” och ”rätt” som går i den riktning Anscombe menar – om det är svårt att betrakta det som *rätt* att stödja ett justitiemord, så är det alltså ännu svårare att betrakta det som *rättvist*. Men det är långt ifrån någon absolut skillnad eftersom man *kan* tänka sig en situation där det inte tydligt strider mot rättvisan att utföra ett medvetet justitiemord, dvs. där det inte tydligt strider mot den moraliska rättvisan att göra något som strider mot den juridiska rättvisan – om exempelvis den dömde själv gjort liknande saker, ber om att bli utsatt för samma sak och om dessutom väldigt mycket står på spel. Jag medger att man måste bre på rejält innan den typen av handling känns rättvis. Rätt känns den kanske redan på den grunden att extremt mycket står på spel, rättvis först när man ligger till det andra. Men det för en ändå inte till den absolutism Anscombe menar dygdetiken medför eller i alla fall bäddar för. Och jag skulle dessutom säga att den starkare laddningen åt det absolutistiska hållet minskar något om man betänker att rättvisan som begrepp så väl som begreppet rätt medger en viss relativisering i så måtto att en handling kan vara orättvis i förhållande till den enskilde men rättvis i det stora hela på samma sätt som en handling kan vara orätt mot en person men rätt totalt sett. Det är svårare att se hur man kan vara rättvis mot en person samtidigt som man utsätter henne för ett justitiemord, men det är lättare att under vissa extrema omständigheter se ett justitiemord på en person som rättvisa gentemot en grupp av andra personer. Vi har ett liknande förhållande när det gäller det som man numera kallar för ”kollaterala skador” (”collateral damage”) och som Anscombe vad jag förstår försvarar även om hon starkt vänder sig mot den beskrivningen av offren för atombomberna i Hiroshima och Nagasaki. När engelsmännen under andra världskriget bombade tyska vapenfabriker för att få slut på tyskarnas bombningar av London, trots att man visste att de civila tyskar som bodde i närheten av fabriken förmodligen skulle dödas, kan man knappast hävda att detta var rättvist i förhållande till de oskyldiga offren, men mycket väl i förhållande till de civila i London som man på det här sättet ville skydda.

Slutligen, den punkt där jag tycker att det är svårast att se hur Anscombe kan stödja sin absolutistiska linje på Aristoteles eller aristotelisk dygdetik gäller idén om att en dygdig handling förutsätts ha sitt ursprung i den handlandes personlighet eller karaktär. Anscombe skriver:

> ... it is clear that a good man is a just man; and a just man is a man who habitually refuses to commit or participate in any unjust actions for fear of any consequences, or to obtain any advantage, for himself or anyone else (1958, s. 14).

En nyckelterm i det här citatet är ”habitually” och en nyckelfråga är om Anscombe läser in samma sak i den som Aristoteles gör. Gör hon det kan hon knappast mena att dygdetiken måste fördöma ett medvetet justitiemord, eftersom det hänger på om handlingen är förankrad i personens karaktär eller ej. Aristoteles menar inte att det skulle vara fegt eller orättfärdigt av en person på slagfältet att kasta sin sköld och springa sin väg om inte den handlingen var

typisk för henne – ”... to act in a cowardly or unjust way is not to do things of this kind, except incidentally, but to do them on the basis of having a certain character” (xx, s. 99). Alltså, feg är man när man flyr faran för att man har den psykologiska dispositionen men inte när det är tillfälligheterna som är förklaringen. Jag utgår från att det inte är något sådant som Anscombe läser in i ”habitually”, eftersom det förstås skulle öppna för möjligheter att en rättvis person mycket väl kan utsätta någon för ett justitiemord om förklaringen till handlingen ligger i omständigheterna och inte i personens karaktär och om handlingen inte sker vanemässigt. Jag förmodar att Anscombe när hon använder termen ”habitually”, med ”vanemässigt” helt enkelt menar ”alltid”. En rättvis eller rättrådig person är en som *alltid* avstår från att göra en ojust handling. Aristoteles skulle snarare säga att hon är en person för vilken det är *typiskt* att avstå från att utföra sådana handlingar som vore förkastliga *om de var typiska* för henne. Om det inte nödvändigtvis är fegt att fly från en strid så borde det heller inte nödvändigtvis vara orättfärdigt att döma någon till döden som man vet är oskyldig – justitiemord är alltid orättfärdigt men kan kallas så bara när förklaringen till handlingen är intern.

Om vi därför söker efter ett uppslag till varför dygdetiken behövs och varför den har ett normativt värde tror jag inte vi ska gå till Anscombe. Vi ska åtminstone inte lyssna på Anscombes eget förslag till existensberättigande. Om dygdetiken inte har ett normativt existensberättigande, kommer det förstås inte säga så mycket om jag kan visa att det finns en affinitet eller släktskap mellan dygdetiken och estetiken. Det kommer åtminstone inte vara normativt intressant. Ett existensberättigande kan vara mer eller mindre starkt. Anscombe menar att dygdetiken är normativt att föredra framför de alternativa normativa teorityperna. Hon kan förstås ha rätt, även om hon inte ger rätt slags argument för den ståndpunkten. Men strängt taget behöver vi knappast visa att dygdetiken är bättre än de andra moralteorierna för att det ska vara intressant att se kopplingarna mellan den teorin om estetiken. Det räcker rimligen att vi ser dygdetiken som ett någorlunda jämbördigt alternativ.

I det som följer kommer jag att ta upp två argument *mot* att betrakta dygdetiken som ett jämbördigt alternativ till de andra teorierna – ett argument som argumenterar mot att man ska se dygdetiken som ett *alternativ* (Nussbaum) och ett argument mot att man ska se det som ett *jämbördigt* alternativ (Doris). Nussbaum menar att det förment dygdetiska perspektivet *är* det rimligaste sättet att närma sig etiken, men hon menar däremot inte att det utgör en egen teori som kan isoleras från de andra teorierna, och därför kan man heller inte se det som ett alternativ. Om Nussbaum har rätt – vilket jag inte tror – skulle det förstås fortfarande kunna vara intressant att framhålla den estetiska affiniteten mellan dessa förment dygdetiska idéer, kalla dem vad man vill. Man skulle till och med kunna hävda att projektet blir *ännu* mer intressant om den estetiska affiniteten inte främst finns i ett moralfilosofiskt sidoalternativ utan är en integrerad del i konsekvensetiken såväl som i pliktetiken. Om Doris har rätt däremot när han menar att det dygdetiska konceptet – vare sig det är integrerat i de olika

moralfilosofiska alternativen eller ej – bygger på den empiriskt ohållbara förutsättningen att det finns något sådant som en mänsklig karaktär, ja då påverkas mitt projekt. Jag ska försöka visa att Doris slutsatser är felaktiga.

Därefter följer en diskussion av hur man kan karaktärisera dygdetiken som teori. Diskussionen utgår från Hursthouse. Det kan tyckas bakvänt att komma så sent med den, men min tanke är dels att diskussionen av Nussbaum kan underlätta även diskussionen av Hursthouse, dels att det blir lättare att avsluta med ett resonemang kring dygdetikens förhållande till estetiken om det omedelbart föregås av en sammanfattande karakteristik av teorin.

**Nussbaums argument mot att se dygdetiken som en egen kategori**

Detta verkar paradoxalt: Nussbaum räknas allmänt som en av de främsta förespråkarna för den aristoteleliska dygdetiken samtidigt som hon inte vill beteckna sig själv som dygdetiker. Hennes argument är att det finns för lite som förenar dem som benämns eller benämner sig själva som dygdetiker för att vi ska kunna betrakta det som en egen teori (jag kommer att tala om det som en ”teori” även om en viss antiteoretisk hållning är vanlig bland dygdetiker). Det moralfilosofiskt utmärkande för vissa dygdetiker är motståndet mot utilitaristisk etik medan måltavlan för andra är den kantianska etiken. Det finns alltså inte någon gemensam plattform för båda dessa grupper som är stor och stabil nog för att man ska kunna se den som ett tredje alternativ. Nussbaum menar att den aristoteliska och kantianska etiken på många sätt bygger på samma grund och att också Kant formulerar en dygdetik. Jag tänker så här: även om det stämmer att den primära måltavlan är olika för olika dygdetiska (låt oss använda den termen) grupper, faller det inte på plats att betrakta det som diametrala kritiska poler, eftersom det oftast inte handlar om en kantiansk kritik av utilitarismen eller en utilitaristisk kritik av kantianismen. Det finns en gemensam plattform som den förmenta dygdetiken vilar på enligt Nussbaum – jag återkommer till den – men den kan enligt henne användas både av utilitarister och kantianer. Jag ska argumentera för att om detta är sant beror det på att plattformen inte är tillräckligt tydligt formulerad, dvs. i sin formulering inte gör rättvisa åt det som är utmärkande eller typiskt för dygdetiken. Men alldeles oberoende av det kan man hävda att Nussbaum ställer teoretiska krav som inte bara i sig är orimligt höga utan också förvånande med tanke på hur hon själv resonerat i andra sammanhang.

Nussbaum menar alltså att idén att dygdetiken skulle vara ett huvudalternativ till både utilitarismen och kantianismen bygger på en förvirrad beskrivning (”confused story”) av den teoretiska verkligheten. Hon skriver: ”The confused story derives much of its support from the idea that there is such a thing as ’virtue ethics,’ that this thing has a definite describable character and a certain degree of unity …” (1999, s. 164). Och javisst, om existensen av dygdetiken skulle bygga på dessa förutsättningar, ja då kanske inte dygdetiken är ett alternativ, men man kan också ifrågasätta om förutsättningarna är befogade som en

utgångspunkt. Varför kräva en exakt avgränsning av dygdetiken och en idébas som alla dess anhängare utan undantag delar och som ingen anhängare av de alternativa teorierna delar? Kan utilitarismen uppfylla detta krav och kan kantianismen? Och även om det finns en tydligare sådan avgränsning av utilitarismen och kantianismen (vilket är möjligt men inte uppenbart) finns det inget som utesluter att dygdetiken som kategorin är lösare sammansatt och mera amorf än dess alternativ. Nu har jag kanske hårdragit Nussbaum position på den här punkten när jag tidigare diskuterade begreppet klusterbegrepp och gjorde gällande att filosofiskt viktiga begrepp (och att objektifieringsbegreppet därför inte är unikt) kan vara begrepp utan en väl avgränsad hård kärna, begrepp som snarare består av tillämpningskriterier av olika vikt och där inget enskilt kriterium och ingen exakt fastställbar kombination av enstaka kriterier är vare sig tillräcklig eller nödvändig för att begreppet ska vara tillämpbart. Men anledningen var att jag tänkte mig att inspirationen till den tanken kom från Aristoteles själv och hans idé om att man inte ska kräva mer exakthet i det ämne man studerar än ämnet medger. Och om nu Aristoteles åtminstone i vissa stycken menar att etiken är ett sådant till själva sin natur diffust och ungefärligt ämne vore det väl inte ägnat att förvåna om även klassifikationen av de etiska positionerna blev diffus? Med andra ord, när nu Nussbaum bevisligen räknar med att klusterbegrepp kan ha en filosofisk funktion varför nöjer hon sig inte med att också se själva dygdetiken som ett kluster eller åtminstone mer diffus kategori? Finns det egentligen några skäl för henne att inte göra det?

Ja, det finns kanske ett skäl. Om det nu stämmer att inspirationen till att se objektifieringsbergreppet som ett klusterbegrepp kommer från Aristoteles är det förstås bara halva sanningen, eftersom idén om klusterbegrepp också bygger på Wittgensteins begrepp om familjelikhet. Den dragningskraft som begreppet har tror jag både är estetisk (dels för att det finns en viss poesi i förklaringen av begreppet som överlappande likhetsrelationer, dels för tydligheten i den bild som termen ”familjelikhet” själv framkallar av en grupp människor där vissa drag som näsans form, ögonbrynens utseende och sättet att gå och så vidare kakteriserar gruppen utan att delas av alla i den, Wittgenstein, 1978, s. 17) och teoretisk (för att den löser eller åtminstone förefaller lösa definitionsproblemet på ett bekvämt sätt). Vissa har menat att Wittgensteins eget exempel på ett allmänbegrepp som hålls samman med hjälp av familjelikhetsrelationer, nämligen begreppet spel, visst går att karakterisera genom en beskrivning av vad som är gemensamt för alla spel. Först Wittgenstein: ”Consider for example the proceedings that we call ’games’. I mean board-games, card-games, ball-games, Olympic games, and so on. What is common to them all? (xx). Frågan är retorisk. Bernard Suits förslag till en definition lyder exempelvis som följer:

> To play a game is to engage in activity designed to bring about a specific state of affairs, using only means permitted by specific rules, where the means permitted by the rules are more limited in scope than they would be in the absence of such rules, and where the sole reason for accepting the rules is to make possible such activity (1967, xx).

Om denna definition håller är inte det viktiga här. Det viktiga är att även om den kanske inte skulle hålla för en filosofisk granskning och även om det skulle gälla för de allra flesta begrepp och inte minst för de filosofiska begreppen att varje försök att formulera en uppsättning nödvändiga och tillräckliga villkor stöter på problem, är det ofta filosofiskt kontraproduktivt att retirera till idén om att det analyserade begreppet är ett klusterbegrepp. Det går kanske inte att avgränsa en begreppskärna med kirurgisk exakthet men det går ofta nog att göra det på ett ungefär. Att det inte finns en begreppslig plattform av betingelser som vilar på urberget betyder inte att det skulle saknas en väl förankrad plattform. Även här kan man tillämpa idén om det ungefärliga: att begrepp är ungefärliga eller diffusa i sin avgränsning betyder inte att ungefärligheten är absolut, det betyder snarare tvärtom: vissa kategorier är sådana att det finns väldigt lite som förenar de objekt som omfattas av kategorin, medan vissa andra kategorier i princip har en hård kärna, dvs. den har en någorlunda hård kärna som kan ges en någorlunda skarp avgränsning. Det är alltså fullt möjligt att ta med sig idén om det ungefärliga i själva preciseringen av ett begrepp (eftersom den idén självklart också är diffus) och så uppfattar jag att Suits har gjort med spelbegreppet.

Jag tror inte att man kan göra exakt det samma med begreppet dygdetik men kanske något liknande. Den egenskap jag själv tänker på som utmärkande för kategorin är än en gång idén om att moraliska bedömningar i första hand gäller agenten som person och först i andra hand hennes handlingar. Jag menar att detta är en central karakteristik som både medger att man ser dygdetiken som en egen kategori och att man betraktar det som en kategori med klusterelement, och till och med att man betraktar den dygdetiska kärnan som mindre än kärnan hos de alternativa teorierna (medan antalet klusterelement möjligen är större). Varken Nussbaum eller Hursthouse trycker på just denna karaktäristik. Varför inte Hursthouse gör så trots att hon menar att dygdetiken är en alternativ kategori är något oklart för mig (jag återkommer till det) medan Nussbaums skäl verkar vara att hon ser de dygdetiska elementen som centrala också i utilitarismen och kantianismen. Jag menar att Nussbaum underbetonar dygdens centrala ställning i dygdetiken medan hon överbetonar den i den i de alternativa teorierna. Låt mig försöka argumentera för detta.

När Nussbaum beskriver de övertygelser som förenar alla dygdetiker – men som alltså inte bildar en distinkt plattform – formulerar hon den första så här: ”Moral philosophy should be concerned with the agent as well as with choice and action” (1999, s. 170). Om man karakteriserar dygdetiken på detta sätt kan jag mycket väl gå med på att kontrasten mellan dygdetiken å ena sidan och utilitarister och kantianer å den andra försvinner. Men formuleringen sväljer den skillnad som jag anser finns mellan dygdetiken som menar att vår syn på vad som är ett bra val och en rätt handling ska styras av och grundas i vår syn på vad som är en bra människa och utilitarister och kantianer å andra sidan som menar att vår syn på vad som är en bra människa bör styras av våra teorier om hur man ska välja och handla.

Först utilitarismen. Nussbaum hävdar att analysen av motiv, intentioner och mänskliga

dispositioner har betydande plats i både Benthams och Mills arbeten och att de försvarar något slags dygdetik. Den utilitarist som hon diskuterar mest ingående är dock Sidgwick, som jag skulle säga mer eller mindre explicit formulerar en teori om dygderna som härledda snarare än moraliskt fundamentala. Och så beskrivs hans position även av Nussbaum när hon säger att ”One of Sidgwick’s primary concerns is to argue that virtues have a utilitarian basis ...” (1999, s. 166). Det är just detta som jag skulle säga skiljer Sidgwick från dygdetikerna: han förnekar uttryckligen att dygderna skulle vara ultimata och att moraliska bedömningar har större släktskap med estetiska bedömningar (som med nödvändighet blir ungefärliga och oprecisa) än med ”rules of duty” som ”admit of precise definition in a universal form” (1907, s. 228). Vad dygderna har gemensamt är att man *kan* rättfärdiga dem med ett sådant precist och universellt regelsystem, nämligen utilitarismen. Moraliskt common sense är, menar han, ”omedvetet utilitaristiskt” i sitt sätt att bedöma de enskilda dygderna. Det är därför vi betonar vikten av kyskhet hos en kvinna mer än hos en man (1907, s. 454). Exakt hur han tänker här framgår inte, men jag förmodar att han tänker på förhållandet att mannen inte har samma garantier som kvinnan har för att de barn han tar hand om är hans egna och att den sociala kontroll som vaktslåendet om den kvinnliga kyskheten ger därför har ett samhällsvärde. Kvinnorna kommer alltid vara motiverade att ta hand om familjens barn. Mannen är beroende av att veta att hans kvinna inte haft sex med andra män för att vara så motiverad. Detta skulle också stämma med att kyskheten klassas som en social dygd: ” ... for the propagation and rearing of children is one of the most important of social interests” (1907, s. 331). Som exempel på en *manlig* dygd tar han modet, och där är det tydligare hur han tänker: män ”are more called upon to cope energetically with sudden and severe dangers. And for similar reasons a soldier is expected to show a higher degree of courage than (*e.g.*) a priest” (1907, s. 454). Dygderna har alltså inget egenvärde. Deras värde ligger uteslutande i den nytta de producerar, och beviset för detta menar Sidgwick ser vi i hur det sunda förnuftet hanterar dygderna. Så nära man bara kan komma ett avståndstagande till dygdetiken är den passage där Sidgwick kritiserar tanken på dygden som ”a quality of ’character’ rather than of ’conduct,’ and expressing the moral law in the form, ’Be this,’ instead of the form ’Do this’”. Han fortsätter:

> From a practical point of view, indeed, I fully recognise the importance of urging that men should aim at an ideal of character, and consider action in its effects on character. But I cannot infer from this that character and its elements – faculties, habits, or dispositions of any kind – are the constituents of Ultimate Good. It seems to me that the opposite is implied in the very conception of a faculty or disposition; it can only be defined as a tendency to act and feel in a certain way under certain conditions; and such a tendency appears to me clearly not be valuable in itself, but for the acts and feelings in which it takes effect, or for the ulterior consequences of these … When, therefore, I say that effects on character are important, it is a summary way of saying that by the laws of our mental constitution the present act or feeling is a cause tending to modify importantly our act and feeling in the indefinite future (1907, s. 393).

Dygderna definierade som dispositioner, fallenheter och vanor hos oss är *praktiska* att ha därför att de leder till att vi gör rätt saker ur ett utilitaristiskt perspektiv. Det är varken de själva eller det faktum att de handlingar som de resulterar i utförs i samklang med vår personliga läggning som gör dem värdefulla. Det är nyttan som produceras av dem som har värde och dygderna spelar ingen roll i analysen av denna nytta.

Sidgwicks etiska grundval formuleras i det han själv kallar för två ”rationella intuitioner” där den ena säger att ”the good of anyone individual is of no more importance, from the point of view (if I may say so) of the Universe, than the good of any other ...” och den andra att ”as a rational being I am bound to aim at good generally, – so far as it is attainable by my efforts, – not merely at a particular part of it” (1907, s. 382). Den normativa slutsats Sidgwick drar från dessa intuitioner brukar man tolka som en form av handlingsutilitarism – vår moraliska skyldighet är att sträva efter det allmänna bästa och okvalificerat betyder detta att vi ska göra så i varje situation där det är möjligt och dygderna har ett praktiskt värde när de hjälper oss att göra det. Den normativa bedömningen ligger primärt på handlingarna (och deras konsekvenser) och bara sekundärt på dygderna (och deras konsekvenser för våra handlingar).

Handlingsutilitarismen ser alltså förpliktelsen att sträva efter det allmänna bästa som direkt. Och egentligen är det denna direkthet eller temporala partikularitet som är utmärkande för handlingsutilitarismen snarare än att handlingarna i den teorin skulle spela någon roll i sig själva som objekt. Det är det faktum att varje temporal del av oss ska bedömas som gör teorin handlingsutilitaristisk och som hindrar våra dispositioner att spela något annat än en indirekt roll (för sina effekter i varje enskilt ögonblick). Men den partikularitet som förutsätts i handlingutilitarismen är inte bara temporal utan även social: varje enskild agent ska vid varje enskilt tillfälle lämna sitt bidrag.

Detta leder till välkända problem. Handlingsutilitarismen är kontraproduktiv inte bara i kraft av att det allmänna bästa skadas av att vi *försöker* leva så att vi alltid bidrar till det allmänna bästa. Om vår primära motivation är att bidra till den maximala nyttan kommer vi inte att kunna göra det av lätt insedda skäl. Handlingsutilitarismen fungerar med andra ord inte som en beslutsmetod, helt enkelt för att den är för krävande – förmodligen inte bara i en *maximerande* variant utan också i en variant som just nöjer sig med att vi i varje ögonblick lämnar vårt *bidrag* till det goda, även om det blir aldrig så blygsamt. Men handlingsutilitarismen är också kontraproduktiv i en starkare mening. Om vi *lyckas* i vår strävan att bli goda handlingsutilitarister som i varje ögonblick lämnar ett bidrag till det goda kan våra handlingar bli kontraproduktiva. En läkare kan mycket väl bidra till det allmänna bästa när hon ger antibiotika även till patienter som inte är allvarligt sjuka. Hennes handlingar har två effekter – de minskar risken för patienten som får behandlingen och alla som berörs av hur hon har det men ökar risken för en resistent bakteriestam på sikt. Och det kan mycket väl vara så att det positiva värdet av den minskande risken för patienten är större än det negativa värdet av den ökande risken, även när man tar hänsyn till storleken av den katastrof som

resistenta bakterier skulle innebära. Handlingsutilitaristiskt sett gör hon alltså rätt om hon ger antibiotika till en halvsjuk människa när hon har möjlighet att göra det – hennes enskilda bidrag resulterar vid varje enskilt tillfälle i att den totala mängden nytta blir större än den skulle ha varit utan hennes bidrag. Om alla läkare gör vad de bör göra sett ur ett handlingsperspektiv, dvs. med fokus på den enskilda handlingen, kommer de alla att ge antibiotika även till de mindre allvarligt sjuka patienterna, och då kommer resistensproblemet som är en katastrof för alla. Alla kan med andra ord få det sämre när var och en bidrar till att göra det bättre. Det kollektivt rationella – dvs. det som är rationellt för dig att göra när alla andra också gör det – behöver alltså inte sammanfalla med det individuellt rationella – dvs. det som är rationellt att göra för dig oavsett vad andra gör.

Om problemet är välkänt så gäller detsamma för lösningsförslagen. Regelutilitarismen försöker lösa problemet genom att vidga perspektivet mot just kollektivet och säger att den handling är rätt som är av ett sådant *slag* att alla skulle få det bättre om alla utförde dem. Handlingar av det slaget ska vi utföra och är vad våra handlingsregler bör handla om. Men problemet att i sin tur försvara detta förslag uppkommer genast. Om alla tvärtom skulle få det sämre om jag utför den handling som det vore bäst för alla om alla utförde, ska jag fortfarande utföra den och varför i så fall? Varför ska jag som läkare avstå från att utföra en handling som jag har goda skäl att tro har mer positiva än negativa effekter (eftersom jag inte tror mig påverka hur andra läkare agerar i någon nämnvärd utsträckning)? Det kan aldrig ur den enskildes perspektiv bli rationellt att göra det som *enbart* är kollektivt rationellt. Oavsett vad alla andra läkare gör kan det vara rationellt för mig att ge antibiotika.

Vi kan försöka sammanföra det kollektivt och individuellt rationella med utgångspunkt att det rationella för oss alla vore om vi alla på något sätt kunde förhindras göra det som är rationellt för oss själva. Politiskt sett är det lagarna som ska hindra oss från att tänka individuellt rationellt, eller rättare sagt som genom hot om bestraffning av individen ska göra det rationellt även ur hennes perspektiv att göra det kollektivt rationella. Om det är specificerat i hälso- och sjukvårdlagen när en läkare får ge antibiotika så tar hon en risk om hon ger i andra fall och om allt fungerar som det ska är denna risk så stor att det inte blir rationellt för henne att ta den. För de handlingar som inte täcks av lagen eller där den inte fungerar avskräckande blir det den enskildes samvetes sak att fylla samma funktion. Jag utför inte den handling som jag vet skulle vara skadlig om alla andra gjorde på samma sätt, därför att jag som regelutilitarist anser det omoraliskt och för att jag skulle må dåligt av att utföra omoraliska handingar.

Men hur starkt mitt samvete än är som regelutilitarist kan det ändå bli problem, nämligen när andras samvete inte är lika starkt. Anta att mitt samvete bjuder mig att protestera mot en totalitär regim, exempelvis genom att ställa mig framför regeringsbyggnaden med ett stort plakat där jag förklarar att jag inte tänker återgå till arbetet förrän regimen är utbytt. Jag gör vad som är rätt ur ett regelutilitaristiskt perspektiv – *om* alla andra också gjorde som jag skulle

det bli en så pass massiv protest att regimen förmodligen föll. Problemet är bara att jag samtidigt vet att ingen kommer att göra som jag, med följd att jag skulle gripas (innan någon annan ens hunnit se min protest), torteras och sändas till ett arbetsläger där jag skulle få vistas resten av livet om jag ensam ställde mig att protestera. Varför ska jag göra vad som bara rent hypotetiskt leder till något gott och som rent faktiskt bara leder till elände? Att hålla fast vid en regel som man vet inte fungerar i den faktiska verklighet man befinner sig i tycks som ett irrationellt fastklängande vid regeln bara för dess egen skull och utan förankring i omsorg om det allmänna bästa. Problemen med regelutilitarismen är alltså åtminstone av två slag – dels att förklara varför man som individ ska följa en regel som det har bra konsekvenser att andra faktiskt följer men som jag i den faktiska situationen borde bryta om jag vill maximera det goda, dels varför jag ska följa en regel som jag vet att andra inte följer och som leder till en katastrof om jag ensam följer den?

Vad som vill till är att vi på något sätt gör utilitarismen ännu mer indirekt och kan kombinera den med en motivation eller handlingsbenägenhet som är tillräckligt stark för att frågan om att göra vad som är rätt i situationen inte ska uppstå i samband med det första problemet men samtidigt svag nog att sättas ur spel i samband med det andra problemet. Och det är här som dygderna kan komma in, eftersom man kan mena att den moraliska bedömningen varken ska ligga på enskilda handlingar eller handlingsregler utan på karaktärsegenskaper och personlighetsdrag. Vi ska alltså fostra sådana drag hos oss själva och hos dem som vi kan påverka som är sådana att det allmänna bästa skulle gynnas av att folk hade dem. Exakt vad man ska kalla den dygd som man bör ha i den nämnda läkarens situation är svårt att säga, men det handlar förmodligen om något slags allmän rättskaffenhet som gör en benägen att följa den gyllene regeln och en ärlighet som gör en obenägen att göra sådana handlingar som man inte kan stå för offentligt. Den dygd som bör matcha samvetet som bjuder en att protestera är förmodligen enkel klokhet som gör att man ifrågasätter det vettiga i att offra sig i onödan och som ser den handlingen som dumdristig snarare än modig. En dygdig person är obenägen att känna frestelse i läkarens fall men är inte så pass lagd åt det rättskaffna hållet att hon tar vilka risker som helst för att få protestera mot vad hon betraktar som fel. Och observera att det är dygdetikens fokus på just människans läggning och benägenhet som gör jobbet i de här fallen och att den i detta inkluderar inte bara hur hon tänker utan också hur hon känner och spontant reagerar. Vi så att säga bygger en moralisk autopilot med våra dygder som gör att vi inte behöver styra oss själva manuellt genom den moraliska verkligheten i varje stund. Denna autopilot är dessutom inställd på att inte koppla ur vid små manuella korrigeringar utan bara vid korrigeringar av en viss storleksordning, eller för att använda en annan bild: den är så pass komplicerad att slå av att det inte lönar sig göra det med mindre att det vi kan vinna på det är betydande.

Regelutilitarismen försöker uppnå samma sak med samvetet, men det är lätt att se att detta blir mer komplicerat. Samvetet måste dels vara starkt nog för att fungera generellt i alla de

situationer där det första problemet uppstår men inte så starkt att det leder fel i samband med det andra problemet. En och samma motivationsmekanism ska göra jobbet för regelutilisten, medan dygdetiken så att säga fördelar jobbet på de olika dygderna. En fungerande regelutilitarism kräver att varje agent har en uppsättning moraliska regler som hon dels har urskiljningsförmåga att applicera på den enskilda situationen, dels samvete nog att följa även om det sker till priset av en viss förlust, men inte tillräckligt för att följa om förlusten blir betydande. Detta är en krångligare mekanism än en fungerande dygdetik som förutsätter en internaliserad motivation som är specialiserad på att agera och reagera på de olika situationerna och som kan formas tidigt i individens liv. Regelutilitarismen lär ut ett antal handlingsregler och en känsla för att följa dem, men kan som jag ser det inte föreskriva att individen också internaliserar de enskilda reglerna i bemärkelsen att hon binder sin känsla och handlingsdisposition till varje regel för sig, eftersom teorin i så fall skulle förneka sin särart och övergå i den karaktärsutilitarism som beskrivs här.

Skillnaden mellan regelutilitarismen och karaktärsutilitarismen är att den förra tänker sig att det är själva uppsättningen av handlingsregler som ska bedömas moraliskt medan karaktärsutilitarismen menar att det är individens reaktioner och dispositioner (bland vilka det mycket väl och förmodligen ingår internaliserade handlingsregler, dvs. regler som format individens reaktioner och dispositioner). Därför finns det också en skillnad i applicerbarheten av en annan distinktion på de båda teorierna, nämligen distinktionen mellan att se utilitarismen som ett riktighetskriterium eller som en beslutsmetod. Det är sant att svängrummet för denna skillnad är som allra störst för handlingsutilitarismen och att själva indirektheten i regelutilitarismen gör det mindre relevant att fråga sig om det utilitaristiska tänkandet figurerar i agentens deliberation eller beslutsfattande. Men det finns fortfarande ett utrymme för skillnaden mellan en regelutilitarism som inte fokuserar på om reglerna omfattas subjektivt av individen utan bara att hennes handlingar ska stå i överensstämmelse med objektiva regler som är utilitaristiskt försvarbara och en som just fokuserar på de regler som finns hos subjektet, dvs. i hennes tänkande. Något liknande finns inte i dygdetiken eftersom dygderna per definition är något som är placerade i subjektet. Man kan visserligen som Aristoteles säga att för att vara verkligen dygdig måste man också tänka på det som man gör som dygdigt (”courageous people act for the sake of what is noble”, xx. s 52), men det finns inget utrymme för att fråga sig om det enbart är detta tänkande å ena sidan eller dygden å den andra som är det centrala eftersom detta tänkande även för Aristoteles måste vara en del av dygden, dvs. en del av den tänkandes karaktär. Det är också därför han säger att den som kan vara orädd och lugn inför en plötslig och oväntad fara är mer modig än den som hanterar en väntad fara lugnt för att han haft tid att resonera och förbereda sig. I det senare fallet figurerar dygden i personens deliberation men i det förra finns den också hos personen själv.

Enskilda benägenheter och dispositioner kan formas och finjusteras till att bli just så starka som är utilitaristiskt försvarbart. Regelutilitarismen får antingen arbeta med regler som är

anpassade till de olika situationerna eller med ett samvete som är olika starkt i olika situationer eller med en kombination. Detta kräver antingen mer komplicerade regler eller ett differentierat samvete eller båda delarna.

Man kan således göra gällande att karaktärsutilitarismen har såväl teoretiska som praktiska fördelar framför såväl handlingsutilitarismen som regelutilitarismen och att det går att försvara ett utilitaristiskt dygdtänkande. Men detta dygdtänkande kan aldrig bli annat är instrumentellt även i karaktärsutilitarismen. Om det är mer fördelaktigt att bedöma dygderna än reglerna, beror det i så fall på vad dygderna åstadkommer och inte på vad de är i sig själva. Det är som *mekanismer* eller autopiloter som dygderna är utilitaristiskt intressanta, för värdet av de handlingar som de producerar och ytterst för den nytta som dessa handlingar bidrar till.

Visst kan man tänka sig att dygderna på något sätt figurerar även i denna nytta, exempelvis i form av att man ungefär som Mill skiljer mellan värdet av den tillfredsställelse som det skänker en person att leva dygdigt och den som det skänker henne att leva odygdigt – att den förra är mer värd i sig själv än den senare. Men då menar jag att vi är tillbaka i diskussionen som vi hade för några sidor sen – det kan mycket väl tänkas att det som är den ena kategorins hårda kärna kan vara den andra kategorins mer diffusa gränser. Om Mills kvalitetstänkande ska ses som en precisering av utilitarismen eller som ett försök att kombinera utilitarismen med element från en konkurrerande teori kan man diskutera. Skulle det vara en kombination behöver det ju inte alls ändra på förhållandet att dygdetiken och utilitarismen är separata identifierbara teorier, på samma sätt som konsekventialismen och deontologin är det trots de försök som finns att kombinera dem (t ex i doktrinen om den dubbla effekten). Om man däremot kan se Mills teori som en precisering av utilitarismens hårda kärna ja då kan man möjligen fundera över om den förmenta teori som kan sväljas och helt absorberas av en annan teori verkligen ska ses som en egen och alternativ teori. Men jag menar att det inte är så som Mill ser på saken. Mill tänker sig varken att kombinera dygdetiken med utilitarismen eller att reducera den till utilitarismen. Hur exakt Mill tänker är visserligen inte uppenbart men jag hävdar, och jag är förstås inte den förste som säger det, att man kan se Mills kvalitetsidéer som resultatet av en idealiserad preferensutilitarism (eller möjligen som ett slags kombination mellan denna och hedonistisk utilitarism). När Mill säger

> Of two pleasures, if there be one to which all or almost all who have experience of both give a decided preference, irrespective of any feeling of moral obligation to prefer it, that is the more desirable pleasure (1972, s. 8–9)

så har jag svårt att inte se detta som en form av preferensutilitarism där värdet av en upplevelse ytterst bestäms av om den är föremål för en rationell preferens. Att det är mer värdefullt att leva ut sina moraliska känslor i dygderna än att leva ut sina animaliska drifter är visserligen ett objektivt förhållande men säger inget om något inherent värde hos dygderna. Givet att vi människor fungerar som vi gör föredrar vi de upplevelser vi har i samband med att vi använder våra själsförmågor, dvs. vårt intellekt, vår känsla, fantasi och vårt moraliska sinne

(1972, s. 8). Detta är ett objektivt faktum om oss människor, men det är däremot inte nödvändigtvis av objektiva skäl som vi föredrar dessa upplevelser. Det är inte dygden som dygd som gör den värdefull för oss utan snarare att vi råkar vara sådana djur som föredrar dess njutningar. När vi föredrar dygdens framför odygdens njutningar gör vi det förvisso *för dess egen skull*, men det beror enligt Mill på att vi har en tendens att associera medlet med vad som är dess mål. Dygden har ursprungligen ett värde för oss som ett medel till målet lycka (vår egen och andras): ”[It] is not naturally and originally part of the end” (1972, s. 38) men blir det när den fungerat som medel i kraft av hur det mänskliga psyket fungerar. Exakt vad detta är för mekanism beskriver inte Mill men det handlar förmodligen om ett slags betingning som haft ett överlevnadsvärde för oss som art – vi är mer motiverade att ägna oss åt aktiviteter som vi ser ett egenvärde i jämfört med dem som vi uteslutande ser ett instrumentellt värde i. Därför tjänar vi på att också se ett egenvärde i det instrumentellt värdefull. Och genom hela detta resonemang är Mill tydlig med att det är den här mekanismen och ingenting annat som gör dygden åtråvärd för oss. Han skriver:

> ... we may remember that virtue is not the only thing, originally a means, and which if it were not as means to anything else, would be and remain indifferent, but which by association with what it is a means to, comes to be desired for itself, and that to with the utmost intensity (1972, 39).

Kärleken till pengar hör till samma kategori. Den är en av människans starkaste drivkrafter men den lever uteslutande på det faktum att vi överför värdet av det vi kan köpa för pengarna på dem själva. Om man därför menar att det dygdetiska tänkandet finns även hos Mill måste man komma ihåg vad han faktiskt säger om dygden: den kan visserligen ha ett egenvärde för oss men källan till detta värde finns inte hos dygden själv utan hos värdet av det vi förknippar dygden med. Det är kanske inte rättvist att beskriva detta som att dygden *parasiterar* på andra värden, men jag tycker definitivt att det omöjliggör för oss att tala om dygden som central i det etiska tänkandet. Mill placerar dess värde på samma nivå som pengar och lika lite som man kan tala om Mills utilitarism som en etisk teori om pengar kan man därför tala om den som en teori om dygder. Och dessutom: vilken anledningen än är till att vi betraktar dygden som en del av lyckan är det inte lyckan i sig som ytterst sett är det värdefulla utan det faktum att den är föremål för våra rationella preferenser. Hur man än ser på saken kan jag därför inte dra någon annan slutsats än att både Sidgwick och Mill bara hyser ett indirekt intresse för dygden även om det är aldrig så *intensivt* (för att låna Mills egen formulering).

Så till Kant. Kants etiska ansats har beskrivits som en ”sinnelagsetik” [134] och den beskrivningen leder onekligen tankarna till dygderna. För vad är dygderna om vi ser dem som dispositioner för känsloreaktioner och tankar om inte beskrivningar av just vårt sinnelag? Det

[134][134] Det sinnelagsetiska spåret är det ena av två spår hos Kant där det andra är det pliktetiska. Kants idé om det goda viljan är sinnelagsetisk, medan hans föreställning om vilken slags handlingar som en person med en god vilja (som följer det kategoriska imperativet) kan utföra är pliktetisk.

är så man vanligtvis definierar ”sinnelag”, t ex i SAOB: ”ngns allmänna, konstitutionella läggning l. natur med avs. på hans själsförmögenheter l. det sätt varpå dessa fungera l. reagera, självläggning, psyke, (inre) karaktär, skaplynne, mentalitet ...”. Genom hela definiens går tanken på att sinnelaget är ett drag och inte något episodiskt. Och visst stämmer det att Kant formulerar en dygdetik eller en Tugendlehre, men som jag ser det spelar inte dygderna en mer central roll i Kants etik än de gör i Sidgwicks eller Mills – dygderna är behjälpliga för den som vill göra det rätta – det rätta eller den praktiska lagen styr Kants syn på dygderna medan dygden inte spelar någon avgörande roll i hans analys av detta rätta, dvs. i det kategoriska imperativet.

Problemet med Kant är att han som jag ser det är inkonsekvent i sin syn på vad som är en dygd och vilken plats som känslorna har i dygden och i det rätta handlandet. Jag tycker mig urskilja tre någorlunda klart avgränsade linjer: (1) I *Groundwork of the Metaphysics of Morals* är han minst sagt skeptisk till tanken att det skulle ha något moraliskt värde om man sprider lycka omkring sig samtidigt som man känner en inre glädje över det. (2) I hans *Doctrine of the Virtue* i *The Metaphysic of Morals* menar Kant att det visst kan ha ett värde att odla glädjen över att hjälpa och överhuvudtaget den typen av sociala känslor. (3) I det korta stycket *Ethical Ascetics* i samma bok är strömkantringen ett fullbordat faktum när Kant påstår att det *inte* har något moraliskt värde att bry sig om andra eller överlag sina förpliktelser utan att också känna en glädje därvidlag.

(1) Först alltså till Kants kritiska inställning till dygden uppfattad som personlig läggning. Att hjälpa andra är ens plikt enligt Kant, men när ”spirits of ... sympathetic temper” bistår andra och sprider lycka omkring sig varken av moralisk fåfänga eller egenintresse utan för att de rätt och slätt finner en inre glädje i att göra det, säger Kant: ”... an action of this kind, however right and however amiable it may be, has still no genuinely moral worth. It stands on the same footing as other inclinations – for example the inclination for honour ...” (1964, s. 66). Här skiljer Kant visserligen på en handlings moraliska värde och om den är rätt. Men jag tror inte att man ska förstå ”rätt” här som *moraliskt* rätt, åtminstone inte i en genuin mening. Jag uppfattar termen i detta sammanhang snarare som att handlingen som utförs är av samma slag som en moraliskt rätt handling hade varit i situationen, dvs. om handlingen varit utförd med aktning för morallagen hade den varit moraliskt rätt. Nu är den *bara* rätt.

Det viktiga i sammanhanget är det sätt på vilket Kant fortsätter tankeexperimentet, som är tänkt att förklara vad som krävs för att en handling hos en person som i ett ursprungsläge har ett empatiskt sinnelag ska erhålla värde. Han skriver:

> Suppose then that the mind of this friend were overclouded by sorrows of his own which extinguished all sympathy with the fate of others, but that he still had power to help those in distress, though no longer stirred by the need of others because sufficiently occupied with his own; and suppose that, when no longer moved by any inclination, he tears himself out of this deadly insensibility and does the action without any inclination for the sake of duty alone, then for the first time his action has its genuine moral worth (1964, s. 66).

Det finns (åtminstone) två tolkningar av vad Kant säger här: antingen att handlingen får ett moraliskt värde först när agenten utför den med ett pliktmotiv, eller att handlingen får ett moraliskt värde först när den *enbart* utförs med ett pliktmotiv, dvs. när agenten inte *dessutom* har en dragning till eller böjelse för att utföra den. Den sista tolkningen är förstås den starkaste, eftersom den säger att det på något vis förstör det moraliska värdet av en handling om man känner för att utföra den. Närvaron av böjelse i en handling som också utförs av plikt antingen sänker värdet (svag variant av stark tolkning) hos handlingen eller förstör den helt (stark variant av stark tolkning). Ofta brukar man välja att inte göra en stark tolkning av passagen. I stället säger man att Kant här ger exempel på när det är som *tydligast* att agentens handlingar har värde och när vi kan vara *säkra* på att de har värde (se t ex R. L. Arrington, 1998, s. 265). Men jag tycker att det är svårt att inte tolka Kant på det starka sättet (i synnerhet i den svaga varianten av den starka tolkningen) och ännu svårare, om möjligt, blir detta med tanke på hur Kant fortsätter (eftersom jag vill beslå Kant med självmotsägelse väljer jag att citera större stycken):

> Still further: if nature had implanted little sympathy in this or that man's heart; if (being in other respects an honest fellow) he were cold in temperament and indifferent to the sufferings of others – perhaps because, being endowed with the special gift of patience and robust endurance in his own sufferings, he assumed the like in others and even demanded it; if such a man (who would in truth not be the worst product of nature) were not exactly fashioned by her to be a philantropist, would he not still find in himself a source from which he might draw a worth far higher than any that a good-natured temperament can have? Assuredly he would. It is precisely in this that the worth of character begins to show – a moral worth and beyond all comparison the highest – namely, that he does good, not from inclination, but from duty (1964, s. 66).

Den naturliga läsningen av detta är att det har ett högre värde inte bara att göra sin plikt av aktning mot lagen ensamt än att göra det av en sådan aktning i kombination med empati och godhjärtadhet, utan att det har än större värde om man gör sin plikt i strid med en antiempatisk eller i alla fall indifferent hållning. Det moraliska idealet för hur man ska vara skapad för att vara en person med en moralisk resning handlar alltså om att vara kall och likgiltig för andras lidande. Hos personen som handlar utifrån aktning för lagen men som har ett kallt och likgiltigt bröst finns det ett moraliskt värde långt större ("far higher") än hos den godhjärtade naturen oavsett om hon känner aldrig så stark aktning för lagen. Denna tolkning behöver i och för sig inte vara oförenlig med Arringtons förslag att det också handlar om en kunskapsteoretisk idé om att det aldrig eller sällan går att vara helt säker på värdet av en handling som också har ett altruistiskt motiv, eftersom det inte går att säga vilket motiv som så att säga är verksamt i handlingen – den altruistiska böjelsen eller den rena aktningen för lagen. Men jag menar att det strider mot förslaget att *enbart* tolka passagen i en sådan epistemologisk riktning. Kant tycks mena att den människa som saknar empati och människokärlek har bättre förutsättningar än den av naturen varmhjärtade att *vara* en stor

människa, inte bara att hon har bättre förutsättningar för att *bedömas* så.

Det finns i och för sig ett par saker man kan fundera över här. Om man tolkar Kant som att det är bättre allt annat lika om man utför altruistiska handlingar i strid med en likgiltighet inför hur andra människor har det (och i strid med en irritation över att man ska behöva hjälpa folk med problem man själv inte klagar över) än i samklang med människokärlek, ja då förutsätter det att man utgår från att Kant med ”good-natured temperament” inte avser människor som *enbart* har ett gott hjärta och som saknar aktning för lagen (i de handlingar som deras människokärlek motiverar). Att den som känner människokärlek men saknar aktning för lagen har ett sämre moraliskt utgångsläge än den som saknar människokärlek men hyser aktning för lagen, betyder bara att aktning för lagen är *nödvändig* för moralen, inte att det är bättre med en renodlad sådan aktning än en som finns vid sidan av människokärlek. Möjligen kan man mena att det inte finns någon anledning att tvivla på att Kant i sin jämförelse avser godhjärtade människor oavsett om de också hyser en aktning för lagen.

Däremot finns det viss anledning att fråga sig om Kant verkligen avser att hans jämförelse ska gälla varje form av människokärlek eller om den enbart gäller den människokärlek som en person har naturligt i sig och som hon inte så att säga har odlat. Menar Kant möjligen att den renodlade aktningen för lagen är bättre än den som kommer med en ren och primitiv *böjelse* för sympati med andra? Frågeställningen är inte så mycket motiverad av vad Kant skriver i *Groundwork* som vad han senare skriver i *Metaphysics* där han talar om emotioner som kan kultiveras för att bli till nytta för den som vill handla enligt morallagen. Ger alltså Kant i *Groundwork* möjligen ett utrymme för att kombinera aktningen för lagen med kultiverade emotioner eller känslor men däremot inte med primitiva böjelser? Är det bara de okultiverade känslorna som berövar en handling eller karaktär dess moraliska värde och inte de kultiverade? Ska man alltså inte se det som Kant säger som riktat mot böjelserna eller känslorna som sådana?

En sak som kan tyda på det är att Kant omedelbart efter den citerade passagen hävdar att vi åtminstone har en indirekt förpliktelse att försäkra oss om vår egen lycka. Skälet han anför är att en människa som är djupt missnöjd med hur hon själv har det och som bär på frustration lätt kan frestas till avfall från den moraliskt rätta vägen (som är att göra plikten för pliktens skull, dvs. av aktning för morallagen). Visserligen, menar Kant, har vi alla människor en böjelse för vår egen lycka uppfattad som ett slag tillfredsställelse av *alla* våra böjelser. Vi har alltså en andra ordningens preferens om att tillfredsställa alla våra preferenser. Men i detta begrepp om vår egen lycka kan vi ofta missa att vissa av våra böjelser måste frustreras om vi vill uppnå ett tillstånd av tillfredsställelse på det hela taget. Det är vår benägenhet att inte förstå det som gör att vi över huvud taget kan tala om en förpliktelse att försäkra oss om vår lycka, eftersom det är meningslöst att föreskriva för människor att de ska göra vad de under alla omständigheter och alldeles av sig själv har en benägenhet för att göra. Och lika meningslöst som det är att kräva vad en person under alla omständigheter inte kan låta bli att

göra lika meningslöst är det att kräva att en person ska göra det som hon under inga omständigheter kan göra. Om hon således *kan* odla en medkänsla och människokärlek så finns åtminstone inte detta skäl för att inte moraliskt kräva eller uppmuntra henne att göra det. Den primitiva böjelsen kan man däremot inte kräva.

Men detta skäl för oss inte längre än just hit – vi kan inte kräva den primitiva människokärleken av en person. Den för oss inte vidare till tanken att vi kan avkräva av den som vill vara en person med moralisk resning att hon *inte* samtidigt som hon känner aktning för lagen också känner en primitiv människokärlek som pekar i samma riktning som lagen.

Jag ser alltså åtminstone två skäl till varför Kants position i *Grundwork* ska uppfattas som fientlig mot varje slags kombination av aktning för lagen och böjelse eller preferens. För det första att hans idé om en förpliktelse om att försäkra oss om vår egen lycka – och som man möjligen skulle kunna ta som en uppmaning att också vara lycklig i sin aktning för lagen – är en uppmaning till lycka i en tämligen blygsam betydelse, nämligen att inte vara så frustrerad och olycklig att man frestas göra det som strider mot lagen (– ”for discontent with one’s state, in a press of cares and amidst unsatisfied wants, might easily become a great *temptation to the trangression of duty*, 1964, s. 67). Detta är fullt förenligt med att det *hade* varit bättre att vara frustrerad samtidigt som man utförde de handlingar som aktningen för lagen krävde, men eftersom risken finns att man mänskligt att döma inte kommer att utföra dessa handlingar om man är frustrerad är det bättre att satsa på det näst bästa alternativet, dvs. att göra sig av med frustrationen. Det är alltså en försiktighetsprincip som ligger bakom plikten att slå vakt om vår egen lycka (så som Kant beskriver den här) – satsa på det säkrare alternativet även om det är moraliskt suboptimalt. Och vad mer är – det suboptimala alternativet att satsa på handlar inte så mycket att skaffa de rätta positiva böjelserna som att göra sig av med de felaktiga, dvs. att göra sig av med den otillfredsställelse som inkräktar på ens aktning för lagen.

För det andra är det väldigt svårt att inte tolka de centrala och sammanfattande passagerna i den här diskussionen som annat än fientliga till böjelser och preferenser generellt snarare än bara till de primitiva, impulsiva och omedelbara sådana. T ex när Kant skriver:

> For love out of inclination cannot be commanded; but kindness done from duty – although no inclination impels us, and even although natural and unconquerable disinclination stands in our way – is *practical*, and not *pathological* love, residing in the will and not in the propensions of feeling, in principles of action and not of melting compassion; and it is this practical love alone which can be an object of command (1964, s. 67).

Och än en gång – jag har mycket svårt att tolka detta som att Kant här bara skulle tala om de *okultiverade* känslorna och preferenserna och att han med andra öppnar för möjligheten att den praktiska kärleken eller vänligheten mycket väl kan förenas med kultiverade sådana. Jag har alltså svårt att se att Kant i de passager vi diskuterat enbart skulle tala om primitiva böjelser när han talar om böjelser (vilket Sherman tycks menar, 1997, s. 125). Han tycks tala om böjelser, känslor och preferenser generellt. Den praktiska kärleken så som den beskrivs

här har ingenting med känslor att göra utan är genererad i och styrd av föreställningen om vad som är ens moraliska plikt. Praktiskt snäll är du när du hjälper någon för att du anser att det är din plikt, snällheten ligger så att säga i din handling (*praxis*). Patologiskt[135] snäll är du när du drivs av dina känslor.

Aktningen eller respekten för lagen är alltså inte i *Groundwork* att betrakta som en böjelse eller preferens. Den beskrivs snarare som mer eller mindre oförenlig med böjelserna. I det som kommer närmast en sammanfattning eller ett synopsis av Kants syn på vad det betyder att handla moraliskt skriver han:

> Only something which is conjoined with my will solely as a ground and never as an effect – something that does not serve my inclination, but outweighs it or at least leaves it entirely out of account in my choice – and therefore only bare law for its own sake, can be an object of reverence and therewith a command. Now an action done from duty has to set aside altogether the influence of inclination, and along with inclination every object of the will; so there is nothing left to determine the will except objectively the *law* and subjectively *pure reverence* for this practical law, and therefore the maxim of obeying this law even to the detriment of all my inclinations (1964, s. 68–69).

Visst finns det utrymme för tolkningar även av detta. När Kant säger att moraliskt handlande åtminstone kräver att man inte tar hänsyn till sina böjelser i de val man gör skulle man kunna förstå detta som att det är *förenligt* med att man har böjelser som pekar i samma riktning som lagen. En handling utförd av plikt utesluter med andra ord inte att man har böjelser för det som handlingen kommer att resultera i. Jag handlar moraliskt om jag hjälper min granne uteslutande för att jag betraktar det som min plikt och oberoende av det faktum att jag rent känslomässigt vill att hon ska ha det bra.

Men jag menar att det är problematiskt att tolka honom så, eftersom han ju också skriver att enbart det kan vara föremål för min plikt som inte också tillfredsställer mina böjelser eller preferenser eller går deras ärenden. Om jag hjälper min granne och plikt men samtidigt känner för att hon ska ha det bra, kan jag då fullgöra min plikt utan att också gå mina känslors ärenden? Om jag samtidigt gör min handling av plikt och känner för vad handlingen kommer att resultera i är det inte bara svårt att förhindra att den influerar min handling (om inte annat influerar den min handling negativt i så mått som det förmodligen blir lättare att utföra den

[135] Man kan diskutera varför Kant väljer att kalla de primitiva eller spontana känslorna för ”patologiska”. En generös tolkning är att det främst är en teknisk term som står för motsatsen till det som är odlat och kultiverat. De patologiska emotionerna således är inte skapade och utvecklade av personen själv eller av hennes omgivning utan är något som hon bara har. Hon är *drabbad* av dem på samma sätt som hon är drabbad av en sjukdom. Här finns en förbindelse med ”patologisk” så som termen används normalt (som sjukligt eller överdrivet). En ännu mer generös tolkning är att det inte alls har med patologisk i den betydelsen att göra utan med *pathos*, dvs. helt enkelt känsla eller emotion. Patologisk kärlek är alltså emotionell sådan. Jag har ingen som helst kompetens att bedöma den här frågan men kan inte låta bli att förvånas över tanken att Kant skulle välja en term med en stark negativ laddning (”patologisch” betydde vad jag vet patologisk även i Kants tid) om han ville beteckna ett neutralt fenomen. I *Groundwork* är det emotionella moraliskt problematisk och termen ”patologisk” därför på alla sätt logisk. När det emotionella blir mindre problematiskt i *Metaphysics* blir termen bara logisk i den etymologiska bemärkelsen, dvs. för den som vet att ursprunget är det grekiska *pathos*.

jämfört med en handling vars resultat jag beklagar), det blir *omöjligt* att förhindra att den tillfredsställer mina böjelser.

Tolkningen av *Groundwork* att vördnaden för lagen är oförenlig med positiva böjelser i lagens riktning, men inte negativa (tvärtom, min vördnad är som störst när den uttrycks i en handling som sker ”to the detriment of all my inclinations”) blir om möjligt ännu tydligare lite längre fram i boken när Kant skriver:

> ... the pure thought of duty, and in general of the moral law, has by way of reason alone … an influence of the human heart so much more powerful than all the further impulsions capable of being called from the field of experience that in the consciousness of its own dignity reason despises these impulsions and is able gradually to become their master. In place of this, a mixed moral philosophy, compounded of impulsions from feeling and inclination and at the same time of rational concepts, must make the mind waver between motives which can be brought under no single principle and which can guide us only by mere accident to the good, but very often also to the evil (1964, s. 79).

Alltså, det jag har citerat på dessa sidor lämnar knappast något övrigt att önska när det gäller tydligheten i sin tendens – om det inte varit för en tankegång som dyker upp när Kant ska sammanfatta slutsatserna av den diskussion han fört och som jag har försökt referera. Han skriver:

> We ought never – as speculative philosophy does allow and even at times find necessary – to make principles depend on the special nature of human reason. Since moral laws have to hold for every rational being as such, we ought rather to derive our principles from the general concept of a rational being as such, and on this basis to expound the whole of ethics – which requires anthropology for its *application* to man – at first independently as pure philosophy, that is, entirely as metaphysics (which we can well do in this wholly abstract kind of knowledge) (1964, s. 79).

Plötsligt finns det en plats för antropologin och (verkar det som) fakta om vår mänskliga natur när det gäller såväl känslor som intellektuella begränsningar i det moraliska tänkandet! Sherman tolkar detta som att Kant tänker sig att det är ”the *authority* of morality (as criterion for what is right and motive for executing the judgments that ensue)” (1997, s. 128) som måste komma från förnuftet ensamt och som inte får bero på empiriska fakta om mänskliga begränsningar, medan däremot ”the ’actual execution’ of moral principles, or full moral practice itself” (1997, s. 129) *kan* förlita sig på fakta om det mänskliga psyket inklusive hennes känsloliv. Även om Sherman verkligen inte menar att detta är ett helt sammanhängande system av tankegångar så verkar hon ändå tänka sig att det finns ett slags logik här – där de yttersta moralprinciperna är grundade i det rena förnuftet medan tillämpningen av dem kräver hänsyn till vår mänskliga natur.

Jag är mycket mindre benägen att se konsekvensen i vad Kant skriver än vad Sherman är. Vad Kant menar med att det krävs antropologi för att kunna tillämpa etiken fullt ut på människan vet jag inte, men jag har svårt att se att han menar att känslolivet och våra

mänskliga egenheter kan komma till användning när vi praktiserar moralen, eftersom det ju strider mot de mesta av det Kant hittills sagt. Skälet för att hålla känslorna och det irrationella bort från moralen var att de är opålitliga och okontrollerbara och att de leder en fel. Det problemet måste vara som störst i själva utövandet av moralen! Om det är svårt och meningslöst att i teorin kräva något av en person som hon inte har kontroll över så är det om möjligt ännu svårare och meningslösare att göra det i praktiken. Mina begränsningar påverkar hur jag tänker på mina handlingar – jag kan beklaga rent teoretiskt att jag är den jag är men det har ingen mening att jag kräver av mig själv att jag ska ändra på det som jag omöjligen tror att jag *kan* ändra på. Det finns en plats i teorin för en idealbild av mig själv som kan upplysa mig om hur långt från det ideala jag befinner mig, men det finns ingen plats i praktiken för att piska fram ett ideal som jag som utövare av moralen vet at jag inte kan nå. Så klart kan jag sikta mot stjärnorna för att nå trädtopparna, men det kan jag bara göra om jag på något sätt tror att det är möjligt i mina handlingar att nå till stjärnorna. På samma sätt kan jag vara glad att jag råkar befinna mig i en tid när vissa begränsningar och egenheter i min personlighet (exempelvis en dragning till det extrema som åtminstone var tydlig i min ungdom) får mindre allvarliga effekter än de kanske skulle haft om jag hade varit ung i Tyskland på 30-talet eller i Polen på 50-talet.[136] Jag behöver inte förhålla mig till mina faktiska begränsningar i mina filosofiska meditationer, men jag måste däremot göra det i mitt praktiserande av moralen. Föreställningar om mina begränsningar begränsar mitt utövande av moralen men inte mitt teoretiserande. De krav jag ställer på mig själv måste vara anpassade till vad jag i praktiken tror är möjligt för mig. Om jag inte tror mig ha full kontroll över mina egenheter kan jag åtminstone utöva kontroll över de situationer där de får konsekvenser, dvs. jag kan försöka undvika situationerna.

I sin diskussion om friheten säger Kant att man aldrig kan *förstå* hur en varelse som lyder under orsakslagen kan vara fri – ”Reason would overstep all its limits if it took upon itself to *explain how* pure reason can be practical. This would be identical with the task of explaining *how freedom is possible*” (1964, s. 127). Samtidigt gäller att ”we ought to regard ourselves as free in our actions” (s. 117–118). Detta skulle man kunna uppfatta som att idén om att vi begränsas av våra okontrollerbara böjelser är lika förödande för den teoretiska moralen som för den praktiska. Det att vi vet att vi begränsas av vår irrationella sida gör det lika svårt att konstruera en sammanhängande teori om moralen som att utöva den. Men så tror jag inte man ska förstå det. Kant har inga problem med att i teorin se människan som fri, eftersom han menar att som rationell varelse kan en människa inte se på sig själv som annat än fri och på sin vilja som opåverkad av den kausalitet som gäller för sinnevärlden för övrigt. Hon tillhör den *intelligibla* världen i sin egenskap av att vara rationell. Hennes vilja är autonom och oberoende av den naturliga orsakslagen (som inte inkluderar friheten). För det rena förnuftet

[136] Läs t ex om hur Kapuscinski drogs med av kommunismen i Domslawskis bok om honom (2012), något som Kapuscinski själv aldrig riktigt ville erkänna.

är alltså inte böjelserna något problem eftersom det helt enkelt med nödvändighet förutsätter att de inte påverkar det. Och på samma sätt som en fullt rationell varelse är oberoende av känsloimpulser gäller att hon med nödvändighet enbart gör det som hon kan vilja upphöja till allmän lag. Den praktiska lagen framgår av de rationella varelsernas praxis och blir ett moraliskt krav endast för varelser som inte är helt och hållet rationella utan som också påverkas av sina känslor. Kant skriver: ”The moral ’I ought’ is thus an ’I will’ for man as a member of the intelligible world; and it is conceived by him as an ’I ought’ only in so far as he considers himself at the same time to be a member of the sensible world” (1964, s. 123). Alltså: på det rena förnuftets nivå är böjelserna inget problem eftersom ett sådant förnuft inte ens räknar med dem. På den moralfilosofiska nivå, dvs. i den etiska teorin, förutsätter man däremot influensen av böjelserna, eftersom den moraliska teorin just är en teori för ofullständigt rationella varelser. Möjligen är det just detta Kant tänker på när han menar att etiken som en helhet (som en moralisk teori för människan) kräver antropologi. I själva utövandet av moralen vidare menar Kant att jag visserligen är medveten om influenserna från mina böjelser eftersom jag just ställer krav på mig själv och tänker på vad jag *bör* göra – vilket jag inte skulle behöva göra om jag var helt fri från böjelserna – men vi har också sett att han säger att en handling som utförs av aktning av lagen, dvs. praktiserandet av moralen, måste ske alldeles oberoende av böjelserna (1964, s. 68). Att utöva moralen är att i kraft av medvetandet om att man är en rationell varelse med en förmåga att göra sin plikt för dess egen skull, dvs. med helt rena motiv, övervinna och ta kontroll över sina böjelser (1964, p. 78). Själva tanken på den värdighet man besitter som rationell varelse är alltså kraftig nog att betvinga ens irrationella sidor.

Om detta stämmer laborerar Kant i själva verket med tre nivåer: en metafysisk nivå, en etisk-teoretisk nivå och en praktisk nivå. Antropologin har en plats på mellannivån men varken på den högsta eller lägsta nivån, vilket också bekräftas när Kant säger:

> ... such a completely isolated metaphysic of morals, mixed with no anthropology, no theology, no physics or hyperphysics … is not only an indispensible substratum of all theoretical and precisely defined knowledge of duties, but is at the same time a desideratum of the utmost importance for the actual execution of moral precepts (1964, s. 78).

Här förnekar Kant själv uttryckligen Shermans påstående att fakta om vårt empiriska jag enligt honom har en plats i ”the ’actual execution’ of moral principles, or full moral practice itself” (1997, s. 129).

När Kant vidare (efter förra citatet) hävdar att en handling som sker i aktning för lagen måste ske helt oberoende och helst också i strid med våra böjelser år det även där det praktiska utförandet av moralen och dess principer han talar om – den *handling* som påverkas av böjelserna förtjänar inte aktning. Det är svårt att tro något annat. Det etiska motsatsförhållandet mellan aktningen för lagen och böjelserna gäller för såväl den abstrakta moralfilosofin som den praktiska moralen. Och tvivlar man fortfarande på detta kan man bara

gå till den fotnot som Kant lagt till det citat vi diskuterade för någon sida sen och som argumenterar mot en mixad eller blandad moralfilosofi, dvs. en moralfilosofi som på något sätt försöker förena böjelserna och känslorna med det rent rationella. I fotnoten berättar Kant om ett brev han fått av en professor Sulzer som frågar Kant om han kan förklara varför undervisning i moralfrågor är så ineffektiv trots att den borde vara hur övertygande som helst ur en förnuftig synvinkel. Varför lyssnar inte eleverna på sina lärare i moralfrågor när det de försöker lära ut egentligen bara handlar om sunt förnuft! Kant svarar att det beror på att de vanligen inte tror att det räcker med att visa att moralen har en rationell grund och att det just handlar om sunt förnuft, utan tror att de också måste hitta andra bevekelsegrunder till att handla enligt moralens krav, exempelvis fördelar för den handlande i den här världen eller i en annan. Kant menar att härmed förstör man i själva verket medicinen i sina förfelade försök att göra den än mer kraftfull. Moralen har sin fulla kraft som ren i förhållande alla andra och yttre bevekelsegrunder och om den presenteras så, som krav appellerande till förnuftet ensamt, ”it uplifts the soul and rouses a wish that we too could act in this way. Even children of moderate age feel this impression, and duties should never be presented to them in any other way” (1964, s. 78). Såklart kan man diskutera hur övertygande detta är. Jag tror nog att det ligger en enkel sanning i det. Om jag lär mina barn att vara ärliga för att de i längden tjänar på det räcker det trots allt med en eller ett par obehagliga erfarenheter (som att de får en utskällning trots att de är ärliga nog att erkänna ett fel de gjort) för att de ska ifrågasätta poängen med berätta sanningen. Lyckas jag däremot få dem att förstå att det är av rent moraliska skäl som man ska vara ärlig är chansen större att det sitter kvar hos dem. Men det viktiga i detta sammanhang är inte det utan att Kant med fotnoten visar att när han talar om en ren moralfilosofi befriad från influensen från känslor och böjelser avser han den praktiserande moralfilosofin och själva utövandet av moralen. Om du lärt dig att moralen har en rationell grund men samtidigt ligger i ditt egenintresse därför att den belönar dig, kommer du inte ha ha en klar och enhetlig bild över varför du ska handla moralist och rent praktiskt betyder det att det blir slumpen som avgör om du gör rätt eller fel.

Jag vill alltså hävda att det råder en motsägelsefullhet mellan Kants olika arbeten och att den dygdetik som Kant formulerar i själva verket är högst okantiansk. Jag kommer också hävda att även när det finns något som liknar en utarbetad dygdetik hos Kant handlar det om ett indirekt värde hos dygden och inte ett egenvärde eller primärt värde. Men problemet med Kant är inte bara att hans olika böcker är motsägelsefulla i förhållande till varandra, utan att de också är självmotsägande rent internt. Exempelvis får man intrycket att Kant i *Groundwork* vill bedriva en rent metafysisk moralfilosofi och inte grundlägga några argument eller principer på antropologin eller fakta om mänskliga begränsningar. Men ändå gör han just det! Inte bara vid ett tillfälle utan vid flera och också vad jag kan se rörande olika nivåer. Och om jag sagt att man kan tolka Kant i riktningen att man varken på den metafysiska eller praktiska nivån får blanda in antropologin men däremot på den etisk-teoretiska nivån (eftersom han

säger att det gäller för ”the whole of ethics” att den ”requires anthropology for its *application* to man” (1964, s. 79) så hindrar inte det att jag också hittar ställen som tycks tala mot inblandning av antropologin också i tillämpningen på människan, t ex när han säger:

> ... the whole of moral philosophy is based entirely on the part of it that is pure. When applied to man it does not borrow in the slightest from aquaintance with him (in anthropology), but gives him laws *a priori* as a rational being (1964, s. 57).

I den upplaga av *Groundwork* som kommenteras av Paton finns en not i anslutning till detta där Paton ber oss observera att det bara är de yttersta principerna som inte kräver någon antropologi, men jag menar att det är svårt att uppfatta passagen på det sättet. Om Kant verkligen menade det skulle han knappast säga att ”hela moralfilosofin” är ”helt” baserad på rent tänkande. Det kunde finnas en tanke här om Kant skilde mellan etik och moralfilosofi, men det tycks han inte göra (se t ex 1964, s. 55). Det finns alltså en empirisk del av etiken som Kant kallar ”praktisk antropologi” också i *Groundwork* (1964, p. 56) men vad som ingår i den framstår som högst oklart och jag kan inte se att Paton egentligen har någon grund för sitt påstående att det bara är de yttersta moralprinciperna och inte de mera specifika principerna eller enskilda plikterna som enligt Kant måste rensas från allt empiriskt. Tvärtom säger Kant strax innan det förra citatet att det bara är det rent aprioriska som kan ligga till grund för en förpliktelse och att så snart som vi har en regel som på minsta sätt lutar sig på empirin – ”... so far as it rests in its slightest part, perhaps only in its motive, on empirical grounds (1964, s. 57) – så bör det betraktas som en praktisk regel men aldrig en moralisk lag. Här finns också en not av Paton där han menar att Kant när han skriver detta tänker på sådana regler som ”ärlighet varar längst” och som vädjar till vårt egenintresse. Alla moraliska regler vare sig de är ultimata och generella eller mer specifika måste alltså rentvås från allt empiriskt (”... cleansed from everything that can only be empirical ...”, s. 57), annars förlorar de sin moraliska rang och blir rent praktiska föreskrifter: ”... moral laws, together with their principles [are] different from all the rest in which there is some empirical element ...” (s. 57). Än en gång, jag förstår inte hur man ska kunna tolka detta som att det bara är de ultimata moralprinciperna som inte får baseras på empirin. Kant tar själv budet ”Du ska inte ljuga” som ett exempel på en sådan regel som gäller aprioriskt, ”... and similarly with all other genuine moral laws ...” (s. 57). Att man inte får ljuga är inte i sig en del av det kategoriska imperativet utan måste härledas från det. Därför borde det ha samma ställning som de andra förpliktelserna som Kant tar som exempel på moraliska plikter som följer av det kategoriska imperativet.

Det är svårt att se hur Kant kan hävda att de yttersta moralprinciperna – om vi förstår detta som de olika formuleringarna av det kategoriska imperativet – inte lånar något från antropologin, eftersom de alla förutsätter begränsningar i rationaliteten hos den de riktas till. Det finns som sagt inget *bör* för en fullständigt rationell varelse och därför heller inte enligt Kant något imperativ, eftersom det är poänglöst att rikta ett imperativ om att följa lagen till en

varelse som följer lagen alldeles av sig själv. Det kategoriska imperativet är alltså utformat för en ofullständigt rationell varelse, en som i sin rationalitet påverkas av sina böjelser, alltså en varelse som fungerar just så som människan gör (och som hon förmodligen är ensam om att göra i den här världen). I den meningen är det kategoriska imperativet direkt anpassat till människan och hennes rationella begränsningar.

Möjligen kan man försvara Kant med att detta är en rent formell anpassning. Det är *formen* av det kategoriska imperativet som är anpassad till våra begränsningar och inte innehållet! Möjligtvis kan man också mena att detta gäller för alla de olika formuleringarna av det kategoriska imperativet.[137] Vad man däremot inte kan hävda är att Kant i *Groundwork* inte grundar några moralprinciper eller moraliska plikter på antropologiska fakta, för det gör han, och därmed kan han knappast anses hålla sig till den rena metafysiken för moralen ens i den boken och knappast hävda att grundläggningen av och argumentationen för varje genuint moralisk regel måste ske oberoende av all empiri.

Ta förpliktelsen att hjälpa och att bistå andra, vilket Kant nämner som ett exempel på en skyldighet som följer av det kategoriska imperativet. Kant skriver ungefär så här: anta att en person har det bra i livet och klarar sig själv och ställer sig frågan om hon bör hjälpa dem som har det svårt och som han mycket lätt skulle kunna ge hjälp. Kan hon då tänka att var och en får klara sig själv, skulle hon kunna upphöja det till en allmän lag att sköta sig själv och strunta i andra? Nej, säger Kant, det kan hon inte, eller rättare sagt, det skulle kanske rent teknisk fungera att upphöja detta till en allmän lag i naturen utan att det nödvändigtvis är oförenligt men andra sådana lagar, men, han kan omöjligen *vilja* upphöja det till en allmän lag:

> For a will which decided in this way would be in conflict with itself, since many a situation might arise in which the man needed love and sympathy from others, and in which, by such a law of nature sprung from his own will, he would rob himself of all hope of the hept he wants for himself (1964, s. 91).

Jag ska inte uppehålla mig vid att detta verkar vara en princip som grundas på egenintresset (Paton skyndar till Kants försvar i en not även här) utan på att principen förutsätter begränsningar som bara kan gälla rent empiriskt. Man kanske kan mena att en rationell varelse som vet att hon kan hamna i ett läge där hon behöver hjälp också kommer att vilja se till att det finns en möjlighet att få hjälp när hon väl behöver den och att detta följer rent aprioriskt av rationalitetsbegreppet, men man kan knappast hävda att det följer aprioriskt att människan aldrig kan vara säker på att hon inte kan komma att behöva hjälp av andra.

[137] Även om en rimlig tolkning av den andra formuleringen som talar om naturlagar (1964), är att vi ska fråga oss om det går att upphöja maximen för vår handling till en allmän lag i en värld som fungerar enligt samma natur- och orsakslagar som den värld vi faktiskt lever i och där följaktligen också människan natur är så som den är i den här världen. Detta kan man se som en rent innehållslig anpassning av det kategoriska imperativet till våra faktiska begränsningar och tillkortakommanden som varande varelser som åtminstone delvis är offer för våra känslor.

Sherman är i högsta grad medveten om detta, både att själva formen hos det kategoriska imperativet och att de förpliktelser som Kant härleder från dem förutsätter att människan råkar vara den varelse som hon faktiskt är (1997, s. 130–134). Hon är till och med beredd att gå längre än vad jag skulle våga göra, exempelvis när hon hävdar att även plikten att inte ljuga förutsätter mänskliga begränsningar, eftersom den rent begreppsliga omöjligheten att upphöja ett falskt löfte till en allmän lag utgår från att ”we remember false promises, for example, and are unprepared to trust those who have made them in the past” (s. 132). Sherman har kanske rätt – vilket förstås bara är välkommet för min argumentation – men jag tror att det är lättare för Kant att hävda att det som gör att man inte kan universalisera ett falskt löfte mer har att göra med vår rationella förmåga än våra mänskliga begräsningar och egenheter. Det är rationellt att inte glömma att någon har avlagt ett falskt löfte till en eller på annat sätt ljugit och på samma sätt är det rationellt att inte lita på en sådan person. De reaktionerna är inte bara rationellt tillåtna utan också påbjudna. (Att vi i en värld där alla gick omkring och lovade falskt dessutom skulle ”laugh at utterances of this kind as empty shams”, som Kant säger, 1964, s. 90, är kanske inte i lika hög grad rationellt påbjudet, men är knappast heller irrationellt.)

Men trots detta tycks inte Sherman uppfatta Kant som direkt inkonsekvent. I stället säger hon:

> The general point I wish to stress is that the metaphysic of morals makes its transition into anthropology early on. The work of ”application” is already embedded in the very notion of the Categorical Imperative and its contradiction tests, and more substantively, its appeal to empirical premises in grounding specific, normative principles (1997, s. 134).

Jag menar att man får vara högst välvillig om man tolkar Kant som att det i hans etiska teori i dess helhet ingår en metafysisk såväl som en tillämpad del och att Kant bereder väg för denna teori i *Groundwork*. Han kanske gör det, men i så fall på ett högst inkonsekvent sätt, eftersom han i klartext som vi sett säger att ”the moral laws, together with their principles” (1964, s. 57) helt saknar empiriska element och tydligt och klart tar just plikten att inte ljuga som exempel på en princip som måste vara fullständigt rensad på det empiriska. Hur skulle han, som Sherman påstår, kunna härleda just den principen från fakta om vår mänskliga natur utan att vara inkonsekvent och hur skulle han över huvud taget kunna mena att *tillämpandet* av moralfilosofin inbegriper härledningen av mer specifika normativa principer utan att det ”flyger i ansiktet” på den passage som just citerades och flera andra i *Groundwork* som också citerats. Redan här menar jag alltså att Nussbaums påstående om att de idéer eller påståenden som förenar försvararna av dygdetiken ”involve no break with Kantian ethics, since Kant plainly agree with all three of them, and wrote the *Tugendlehre* on that account” (1999, s. 170) är problematiskt. Den första av dessa idéer som säger att moralfilosofin bör fokusera på agenten så väl som på hennes handlingar utmanas kanske inte lika tydligt i *Groundwork* som i *Metaphysics*, men den andra såväl som den tredje idén om det moralfilosofiska värdet av att

ge plats för emotioner och passioner är svåra att förena med det som Kant skriver i *Groundwork*. Att Kant i sin dygdetik i *Metaphysics* lyfter fram värdet av emotionerna stämmer bra och är något som vi alldeles strax ska titta på, men detta strider ganska tydligt mot de dominerande idéerna i *Groundwork*. Så om vi använder *Groundwork* som primärkällan för Kants etik – och så brukar man använda den – skulle jag säga att Nussbaums tre dygdetiska idéer visst bryter mot centrala punkter i Kants etik.

Möjligheten att det finns en identifierbar dygdetik med en säregen karaktär finns alltså kvar. Om Kant har en dygdetik så har han den vid sidan av sin kantianska etik. Och om jag skulle ha fel i detta, om det alltså går att se hans dygdelära som en integrerad del av hans övriga etik menar jag att det ändå aldrig blir en fullfjädrad dygdetik, eftersom värdet för Kant av att utveckla dygderna inte är ett egenvärde, utan liksom för Sidgwick ett värde som är härlett från ett annat mer centralt värde, nämligen värdet av att ens handlingar sammanfaller med morallagen.

(2) Detta är primärt vad jag ska försöka visa i diskussionen av hans *Tugendlehre* eller *Doctrine of Virtue* i *Metaphysics* – det fokus på agenten så väl som på hennes handlingar som Nussbaum talar om i beskrivningen av den första idén i den dygdetiska gemenskapen är när det gäller agentens känslodispositioner ett *underordnat* fokus. Det är som hjälp för agenten att utföra de handlingar som föreskrivs av morallagen som våra känslodispositioner kan komma till användning. Känslodispositioner har varken en överordnad eller sidoordnad betydelse för Kant (bortsett från de senare delar i *Metaphysics* som jag menar gör även det arbetet motsägelsefullt), vilket de bör ha i en dygdetik för att den ska klassas som en egen grupp av moralteorier.

I *Metaphysics of Morals* tar Kant upp den mer praktiska frågan om hur vi ska gå tillväga för att verkligen följa lagen, som föreskriver att vi bara ska göra de handlingar vars maximer vi kan vilja upphöja till allmänna lagar. Detta är alltså vad den goda viljan handlar om – att jag aldrig vill göra något som jag inte på detta sätta kan universalisera. Men hur kan jag göra min goda vilja *effektiv* i en värld där jag vet att den har att kämpa mot en aldrig sinande ström av böjelser och känslor som vill få mig att göra det som strider mot den? Hur ska jag kunna praktisera den morallag som Kant alltså lade den teoretiska grunden för i *Groundwork*? (Här finns ännu en konstighet. Inte nog med att Kant redan i *Groundwork* sysslar med det tillämpade som han av allt att döma inte planerat göra. När han gör det planerat och lutar sig mot antrolologin och fakta om den mänskliga naturen och dess begränsningar så kallar han boken som han gör det i för *Metaphysics of Morals*, trots att han tidigare varit så noga med att hålla metafysiken och antropologin åtskilda.) Det är här menar Kant som dygderna kommer in – ”... virtue is the *power* to master one’s inclinations when they rebels against the law” (xxx DV383). Dygden är viljestyrkan att handla i enlighet med det kategoriska imperativet. Så långt är det ingen konst att koppla dygdbegreppet direkt till hans resonemang i *Groundwork*, t ex den passage i vilken han argumenterar mot en blandad moralfilosofi och menar att man

inte ska underskatta styrkan i vår förmåga att påverkas av de rena förnuftets motiv till att uppfylla plikten. Upplevelsen av den värdighet som finns i att inte blanda in några andra motiv än det rena förnuftets gör oss både starka nog att kontrollera de motstridiga känslorna och föraktfulla mot andra bevekelsegrunder (1964, s. 78). Att vara dygdig är alltså att ha en förmåga att kontrollera sina impulser och budskapet är att förnuftet ensamt kan utöva denna kontroll, och att det med fördel bör utövas av förnuftet ensamt.

Alltså, inget av detta strider mot dygdbegreppet så som det definieras i *Metaphysics* – ”the consciousness of the power, and the predeterminate resolve, to withstand a strong and unjust enemy, is valour; and, in regard of that which opposes the advancement of the moral sentiments within us, moral valour, *i.e.*,virtue” (XXX). Medvetenheten eller upplevelsen av den egna värdigheten är en dygd eftersom den gör att vi förmår kontrollera våra impulser, och om vi kan tala om olika dygder är den viktigaste dygden som ett barn kan lära sig att den rena och oblandade aktningen för lagen är starkare än alla andra drivkrafter, åtminstone hos en människa som har det någorlunda bra.

I *Metaphysics* utvecklas dygdbegreppet i en helt annan riktning och jag skulle säga att Kant där mer eller mindre verkar negera det man kan läsa ut av *Groundwork* – det blir nu viktigt att ta hänsyn till sin bristfälliga mänskliga natur och inte minst att ta hjälp av emotionerna för att sätta sig i stånd att följa morallagen, och att vi skulle ha en plikt att försäkra oss om vår egen lycka menar Kant strider mot själva begreppet dygd.

Kant tänker sig i *Metaphysics* att det finns två grundläggande eller generella mål som människor bör sträva efter, dels sin egen moraliska fullkomning (”one’s own perfection”), dels sina medmänniskors lycka (”our neighbour’s happiness”, XXX). Dessa mål menar Kant är föremål för vår fria vilja, vi kan välja dem fritt. Det som någon i stället väljer i kraft av sina naturliga böjelser (”by force of the physical instincts of his system” XXX) kan inte vara ett sådant mål som föreskrivs av ett kategoriskt imperativ.

Låt oss diskutera vad som skulle kunna vara grunden för dessa. Kant skriver:

> … because an act fixing an end is a practical principle, ordaining not a means (which were a hypothetical commandment), but the end itself (*i.e.*, unconditionally), it follows that there is a categorical imperative of pure practical reason, connecting the idea Duty with that of an End in general (xxx).

Det närmaste en liknande tankegång jag kommer i *Groundwork* är Kants förklaring av människovärdesprincipen som föreskriver att vi inte får behandla en människa som rent objekt utan alltid också som mål i sig. Personer har ett absolut värde i betydelsen att deras själva existens måste vara ett mål för oss, ett objektivt mål som gäller vad vi än har för andra mål. Detta förklarar Kant med att det är nödvändigt att det finns den här typen av obetingade värden och att alla värden i annat fall skulle bli villkorliga med följd att det inte skulle finnas någon morallag. Så låter det också i *Metaphysics* när Kant talar om de mål som en fri handling har: ”... among these ends, there must be some, whereof it is of the very essence to

be duties. For were none such given, then, because no action can be aimless, would every end be only valid in the eye of reason as a means instrumental and conducive towards some further end" (XXX). Detta kan man förstås debattera – av det faktum att inget värde gäller obetingat följer inte att alla värden blir instrumentella. Saker och ting kan ha ett egenvärde för mig utan att det har ett absolut värde, dvs. det kan ha ett värde i kraft av sina interna egenskaper och inte i kraft av att de leder till annat. Kant ställer i detta resonemang det absoluta mot det instrumentella, när det i själva verket finns två distinktioner, den ena mellan det absoluta och villkorliga och den andra mot det intrinsikala eller finala och det instrumentella. Detta är intressant och jag vill låta vara osagt om det bara är i dessa resonemang och inte generellt som Kant missar denna distinktion mellan två olika distinktioner och som blivit mycket diskuterad på senare tid.[138] Men det är inte detta som är mest intressant nu utan hur Kant kommer fram till de två ultimata målen.

En möjlighet skulle vara att försöka härleda dem från människovärdesprincipen (vilket ligger nära till hands med hänsyn till nyss diskuterade resonemang). I så fall blir frågan: vad följer människovärdesprincipen av? Utgångspunkten för *Groundwork* är att det bara finns en sak i världen som har ett reservationslöst värde och det är *en god vilja*: "It is impossible to conceive of anything at all in the world, and even out of it, which can be taken as good without qualification, except a *good will*" (1964, p. 61). Samtidigt menar han alltså att rationella varelser kallas personer för att markera att de själva, ja själva deras existens, har ett obetingat värde. Och även om inte Kant använder exakt samma termer är det uppenbart att det är samma slags värde som han talar om hos både den goda viljan och personerna, nämligen ett absolut värde som inte betingas av andra förhållanden. Lyckan har ett betingat värde eftersom lyckan hos en människa som saknar god vilja också saknar värde: "... a good will seems to constitute the indispensible condition of our very worthiness to be happy" (1964, s. 61).[139] På samma sätt har allt som är objekt för människors böjelser bara ett betingat värde eftersom det skulle sakna värde om inte böjelserna fanns. Personernas värde, å andra sidan, beror inte på detta sätt på att de framstår som värdefulla för oss. Endast det vars själva existens är obetingat värdefullt kan ligga till grund för ett möjligt kategoriskt imperativ. Å ena sidan säger alltså Kant att den goda viljan är det enda obetingat värdefulla, å andra sidan säger han att personerna är obetingat värdefulla.

Enda möjligheten att få detta att gå ihop är om man utgår från att personerna har värde i kraft av den goda vilja som de och inga andra än de kan hysa. Men detta är långt ifrån oproblematiskt. Så som Kant beskriver den goda viljan får man inte en känsla av att han menar att det saknar betydelse om den är latent eller manifesterad. Det spelar ingen roll däremot vilka effekter den har och vad den kan åstadkomma, men det som enligt Kant skiner

[138] Korsgaard och WWW

[139] Det här kan man tolka som att den goda viljan är ett villkor för själva egenvärdet av lyckan. Å andra sidan är resonemanget invävt i ett annat resonemang som snarare handlar om att lyckan inte kan användas och hanteras på rätt sätt om det inte finns en god vilja.

som en juvel alldeles av sig själv är ju den goda viljan *i verksamhet* – den kanske inte lyckas i sitt uppsåt men den måste i alla fall försöka (1964, s. 62). Om blotta möjligheten av en god vilja var det värdefulla skulle en handling som utförs av god vilja, dvs. av ren aktning för lagen, ha samma värde som en mänsklig handling som utförs av böjelse, eftersom möjligheten trots allt finns att den skulle ha kunnat utföras med andra motiv. Personerna å andra sidan har alltså ett obetingat värde, vilket i så fall måste betyda att de har detta värde alldeles oberoende om de också har en god vilja. Här finns det en diskrepans.

Men det finns också ett annat problem som möjligen också är en diskrepans, nämligen att Kant uppenbarligen inte menar att personer har ett fullständigt obetingat värde, eftersom personerna själva trots allt kan förverka sitt värde som mål i sig själva, nämligen genom att t ex behandla antingen sig själva som ting. Självmord är enligt Kant under inga omständigheter tillåtet och i *Lectures of Ethics* beskriver han hur vi ska förhålla oss till en person som gjort ett misslyckat självmordsförsök (håll i er nu):

> If he disposes over himself, he treats his value as that of a beast. He who so behaves, who has no respect for human nature and makes a thing of himself, becomes for everyone an Object of freewill. We are free to treat him as a beast, as a thing, and to use him for our sport as we do a horse or a dog, for he is no longer a human being; he has made a thing of himself. And, having himself discarded his humanity, he cannot expect that others should respect humanity in him (1963, 47–54).

Här handlar det inte om att det kan vara rätt att straffa en mördare med döden med hänvisning till att det på sätt och vis är att respektera hennes rationella förmåga att hålla henne moraliskt ansvarig för sina handlingar. Här handlar det om att göra en människa moraliskt laglös och till ett ting och därmed till något som man kan behandla hursomhelst, eller åtminstone som man kan behandla på samma sätt som vi behandlar djuren. Passagen är både hjärtlös och filosofiskt orimlig. Hur skulle det följa att jag har rätt att göra samma sak mot en person som hon *felaktigt* gör mot sig själv? Om hon gör fel när hon behandlar sig som ett ting, hur kan vi andra människor göra rätt? Hursomhelst, att vi skulle ha vårt människovärde obetingat och oberoende av vår goda vilja är alltså inget som stämmer med Kants syn så som den utvecklas i hans andra arbeten. Där är människovärdet betingat.

En möjlighet kan förstås vara att löpa linan ut och hävda att precis alla egenvärden är betingade av den goda viljan, även egenvärdet av den goda viljan själv. I så fall skulle inte den goda viljan hos en människa lysa som en juvel i en person som tidigare visat prov på motsatsen. Så kan det förstås vara, men det skulle stämma sämre med hur Kant faktiskt beskriver den goda viljan än med hur han presenterar människovärdet. Retoriken i den inledande meningen i det första kapitlet i *Groundwork* är som vi sett högstämd. När Kant med emfas Kant slår fast att det enda i världen som är gott utan begränsningar och villkor är den goda viljan, blir det psykologiska utrymmet att kvalificera den goda viljan – även om det är med den goda viljan själv – minst sagt inskränkt. Å andra sidan, om det nu skulle finnas en

skillnad mellan värdet av den goda viljan och människovärdet skulle det *logiska* utrymmet att kvalificera det senare på samma sätt bli kringskuret. Hur skulle Kant kunna argumentera för att man inte behöver respektera människovärdet hos en person som fortfarande har kvar sin förmåga till en god vilja och framför allt, hur skulle Kant kunna argumentera för att den goda viljan hos en person som förverkat sitt människovärde inte är värd vår respekt utan att därmed erkänna att även värdet av den goda viljan blir villkorligt och kvalificerat? Jag kan inte rimligen förverka mitt människovärde och respekten för mig själv som person utan att också förverka respekten för min goda vilja? Eller menar Kant att den som förverkat respekten för sitt människovärde bara har förverkat respekten för den goda vilja som kan finnas *latent* i henne, men inte respekten för den som är i verksamhet? I så fall skulle vi inte behöva behandla personens själva existens respektfullt om hon inte faktiskt uppvisar en god vilja. Det finns inget som talar för att vi ska förstå Kant så, förutom att det skulle rädda logiken i förhållandet mellan de båda värdena. Det skulle betyda att vi sannolikt inte skulle kunna försvara dödsstraff för människor som ångrat sig och som nu besjälas av en god vilja och det skulle definitivt betyda att vi inte kan behandla de stackare som gjort misslyckade självmordsförsök som djur om de på andra områden uppvisar en god vilja.

Låt oss se hur Kant resonerar kring målsättningarna – den egna fullkomningen och andras lycka. Kant börjar med att förklara varför man omöjligen skulle kunna kasta om dessa målsättningar och alltså ha en plikt att sträva efter den egna lyckan och andra människors moraliska fullkomning. Han skriver

> … his own happiness is an end which all mankind has by force of the physical constitution of his system; consequently this end cannot be regarded as a duty, without stating a contradiction. What everyone inevitably wills, cannot fall under the notion duty,—duty importing necessitation to an end unwillingly adopted. So that it is a contradiction to say a man is obliged to advance his own happiness with all his might (XXX).

Det är svårt att inte uppfatta detta som ett förnekande av vad vi sett att han sagt i *Groundwork* om att vi har en plikt att försäkra oss om vår egen lycka (”at least indirectly”) eftersom lyckan kan vara en förutsättning för oss att inte frestas göra fel. Vi har visserligen också böjelser för den egna lyckan, men vi är inte alltid kloka nog att välja de rätta medlen för vår långsiktiga lycka och det är alltså det som förpliktelsen handlar om. I *Metaphysics* tycks denna tanke ha fallit bort. Visst kan det vara så att vi i kraft av vår fysiska natur har målsättningen att vara lyckliga och få böjelser tillfredsställda, men vi har inte därmed fått en förmåga att uppnå denna målsättning. Det som vi alldeles av oss själva och utom vår kontroll kommer att göra (eller vilja) kan vi inte ha en förpliktelse att göra (eller vilja), eftersom förpliktelser förutsätter ett känslomässigt motstånd. Men vi har inte en sådan naturlig böjelse för att välja den rätta vägen till vår lycka, utan tvärtom är vi ständigt frestade av kortsiktiga böjelser som på det hela taget är negativa för vår lycka. Därför kan vi mycket väl ha en förpliktelse om att försäkra oss om vår långsiktiga lycka.

Då kan man säga så här: Även om resonemangen tycks motstridiga, är inte nödvändigtvis slutsatserna motstridiga. Slutsatsen i *Groundwork* är att vi har en *indirekt* förpliktelse att främja vår egen lycka, medan man kan tolka slutsatsen i *Metaphysics* som att vi inte har en *direkt* förpliktelse att främja vår egen lycka. Det skulle visserligen strida mot vad Kant i citatet säger om dygdbegreppet och begreppet förpliktelse om man tolkar det som en apriorisk sanning om själva begreppet, men det kan stämma om vi förutsätter att det handlar om en sanning om begreppet *direkt förpliktelse*. Och återigen, vad som i så fall gör det till en indirekt förpliktelse är att vår egen lycka fortfarande inte har något moraliskt värde i sig själv utan att den behövs för att vi ska kunna handla enbart av aktning för morallagen. På detta sätt kan man alltså preliminärt få det som Kant säger i *Metaphysics* att stämma någorlunda med det som vi sett han tidigare sagt i *Groundwork*.

När det gäller den andra eventuella omkastningen, dvs. att vi skulle ha en förpliktelse att sträva efter *andra* människors moraliska fullkomning säger Kant: ”... there is the like contradiction in saying that we ought to design the perfection of another, and to hold ourselves obliged to further it ...” (XXX). Det är bara personen själv som kan fullkomna sig och vi kan därför inte ha en förpliktelse att göra mot andra det de bara kan göra med sig själv. Kant säger att det är samma slags eller en liknande motsägelse inblandad här, men som jag uppfattat det skulle en förpliktelse att fullkomna andra i första hand strida mot Kants idé om att *bör implicerar kan* medan en plikt att främja sin lycka snarare skulle strida mot att *bör implicerar ett inre motstånd*. Samma slags motsägelse blir det bara om vi sätter samman dessa idéer till *bör implicerar kan med inre motstånd*.

Däremot finns det ingen motsägelse inblandad i tanken på att vi skulle ha en förpliktelse att främja andras lycka, menar Kant. Med lycka avser Kant ”contentment and satisfaction with one’s external lot, in so far as its permanence is secured” (XXX) och även om det följer med naturlig nödvändighet att alla människor strävar efter detta tillstånd för egen del så följer inte att de strävar efter *varandras* lycka: ”That happiness, then, which it is my end and my duty to further, can be the happiness of ANOTHER singly, WHOSE ENDS AND INTERESTS I OUGHT TO MAKE MY OWN” (XXX). Detta är vackert och fint och moraliskt rimligt på alla sätt, det är inte det som är problemet. Om Kant är konsekvent måste han mena att den här beneficensprincipen omfattas av en *direkt* förpliktelse. Att främja andras lycka skulle alltså ha ett moraliskt egenvärde, men varifrån kommer detta värde? Det kan inte komma från värdet av den goda viljan, eftersom det i så fall skulle bara skulle omfattas av en indirekt förpliktelse, på samma sätt som strävan efter att främja den egna lyckan. Och det kan inte heller vara lyckan själv som har ett egenvärde, eftersom det i så fall är svårt att förstå att vi bara skulle ha en indirekt skyldighet att sträva efter vår egen lycka men en direkt att sträva efter andras. Att vi alla har en naturlig böjelse för vår egen lycka kan förmodligen inte förklara den här skillnaden. Logiken för de indirekta och direkt förpliktelserna borde vara den samma. Om jag inte annat kan än att sträva efter min egen lycka så kan jag inte heller ha en indirekt

förpliktelse att sträva efter den egna lyckan. Både direkta och indirekt förpliktelser förutsätter *kan med inre motstånd*. Jag kan inte se annat än att andras lycka – som den nyss definierades – såväl som den egna, saknar egenvärde i *Groundwork*, och att andras lycka men inte den egna får något som liknar ett egenvärde i *Metaphysics*.

Jag kan heller inte se hur det skulle gå att härleda ett direkt värde av andras lycka från människovärdesprincipen – om vi tänker oss att den inte uteslutande har sin grund i värdet av den goda viljan. Att vara nöjd och trygg med de yttre förhållanden som man lever under kan aldrig bli annat än indirekt kopplat till den egna existensen. Om det har ett värde att du existerar som en rationell varelse främjas detta värde av att dina yttre förhållanden är trygga. Ur värdet av själva din existens kan man alltså härleda ett instrumentellt värde av att du känner dig trygg med de yttre förhållanden som du lever under.

Den enklaste av de generösa tolkningarna är att all strävan efter lycka, den egnas så väl som den andras, bara kan vara föremål för indirekta förpliktelser och att de enda direkta förpliktelserna gäller den moraliska fullkomningen eller autonomin eller förenklat uttryckt den goda viljan. Att strävan efter lycka eller universell välfärd på sin höjd är en härledd moralisk förpliktelse är vad jag har förstått också den normala tolkningen av Kant,[140] men det skulle i så fall betyda att man måste bortse från hur Kant beskriver skillnaden mellan förpliktelsen att sträva efter den egna och andras lycka i *Metaphysics*.

Jag har hittills i diskussionen undvikit att diskutera den passage i vilken Kant förefaller direkt besvara frågan om varifrån förpliktelsen att sträva efter andras lycka kommer. Det kan verka bakvänt men det beror på att jag menar att passagen ger upphov till fler frågor än den besvarar. Kant skriver:

> The reason that it is a duty to be beneficent is this: Since our self-love cannot be separated from our need to be loved (helped in case of need) by others as well, we therefore make ourselves and end for other; and the only way this maxim can be binding is through its qualification as a universal law, hence through our will to make other our ends as well. The happiness of others is therefore an end that is also a duty (1991, s. 197 [393]).

Det här ser omedelbart väldigt bra ut och får det jag bråkat om de senaste sidorna att verka onödigt. Men skenet bedrar. Skenet är alltså att de två grundläggande målsättningarna i grund och botten skulle vara de samma som de skyldigheter Kant anför som illustrationer till eller exempel på vad som följer av det kategoriska imperativet. Kant tar fyra exempel, vilka förutom plikterna att inte begå självmord och ljuga är förpliktelserna att utveckla sina talanger eller förkovra sig och (som vi sett) att hjälpa andra. Plikten att förkovra sig innehåller definitivt element som också finns i målet om ens egen moraliska fullkomning, liksom plikten att hjälpa andra nästan skulle kunna tas för beneficensmålet rakt av. Men den stora skillnaden är att exempelplikterna handlar om principer som är instrumentellt värdefulla för oss medan

[140] Se exempelvis Robert S Taylor, som skriver "… if the capacity to set ends defines humanity, then we must help others to achieve their (permissable) ends in order to respect them fully …" [Reconstr Rawls s 78]

målsättningarna antas vara intrinsikala.[141] Som rationell varelse vill jag nödvändigtvis utveckla mina talanger, eftersom de är användbara för mig vad jag än har för målsättningar (1964, s. 90 [423]). Mina talanger är *användbara* för mina målsättningar. Det är av exakt samma anledning som Kant menar att den egna lyckan på sin höjd är användbar för en moralisk målsättning (”... the end is not the subject’s happiness but his morality, and happiness is merely a means of removing obstacles to his morality” 1991, s. 192–193 [388]) och alltså inte kan vara en målsättning som genererar en förpliktelse vid sidan av målet att göra andra lyckliga. Det som han visserligen kallar ett exempel på förpliktelse i *Groundwork* kan alltså inte vara identiskt med målsättningen om den egna fullkomningen. Pliktexemplet kan på sin höjd vara härlett från den första målsättningen.

Av samma skäl kan heller inte pliktexemplet om att hjälpa andra vara identiskt med den andra målsättningen. Principen att hjälpa andra följer jag av instrumentella skäl och, än en gång, om målsättningen att göra andra lyckliga är av ett annat slag än målsättningen att göra mig själv lycklig så måste det vara en intrinsikal målsättning.

Detta är alltså vad Kant vill ha den till att vara och argumentet han ger till varför den är det är att det följer av vår egenkärlek. Jag menar att man inte kan härleda en benificensprincip som föreskriver ett egenvärde hos andras lycka på det sätt som Kant tycks tro. Kant resonerar så här. Det ligger i min natur att vilja ha det bra och därför vill jag nödvändigtvis också bli hjälpt om jag skulle behöva det (alldeles som den andra exempelplikten säger). Om jag vill bli hjälpt måste jag också se till att andra människor *vill* hjälpa mig (”make ourselves and end for others”). För att maximen ”gör så att andra människor vill hjälpa dig” ska bli bindande för mig måste jag universalisera den och vilja att den är en maxim också för andra. Men någon benificensprincip följer inte av detta. Det enda som följer är att jag som rationell varelse måste respektera att andra liksom jag strävar efter att få andra att hjälpa dem. Jag måste inte överta deras strävan, bara respektera den.

Och vad mer är, vad som i verkligheten tillgodoser min såväl som andras målsättning är en öppen fråga. Om det som uppfyller vår självviska strävan är att vi också strävar efter *varandras* lycka – vilket väl inte är en alltför långsökt tanke eftersom det är svårt att tänka sig att andra ska vilja hjälpa en om man inte hjälper dem – så är det ju fortfarande av rent instrumentella skäl som vi anammar principen om att sträva efter varandras lycka, och i så fall måste den ha samma ställning som principen om att sträva efter den egna lyckan.

Så långt om osäkerheten om varifrån de två ultimata målsättningarna kommer, en osäkerhet som förstås främst gäller målsättningen om andras lycka. Målet att fullkomna sig själv följer

[141] Målet om den egna moraliska fullkomningen inkluderar även i *Metaphysics* den fysiska fullkomningen och utvecklandet av de egna naturliga förutsättningarna, men jag tolkar ändå Kant som att det är den moraliska fullkomningen som är den centrala. Stöd för den tolkningen har jag också hos Sherman, som skriver: ”On Kant’s view we must promote our own perfection and, especially, our own moral perfection as this regulates the pursuit of our perfection in general” (1997, s. 138).

tämligen direkt av vad Kant säger om värdet av den goda viljan.

Låt oss bortse från denna osäkerhet rörande grunden för den andra målsättningen och i stället se hur den alltså i sin tur kan ligga till grund för en dygdetik hos Kant. Den enkla tanken är att om det är min målsättning att göra gott mot andra måste jag också vilja göra det som sätter mig i stånd att uppfylla den målsättningen. Detta följer av att den som vill ett mål, enligt Kant, också om hon är rationell vill medlet som krävs för att nå det (som vi diskuterade nyss). Och ett medel för att uppnå så väl den egna moraliska fullkomningen som andras lycka är *kultiveringen* av de naturliga förutsättningar som man fått som människa. Bland dessa förutsättningar ingår människans emotionella förmåga. Själva den emotionella förmågan bara finns där och den kan alltså inte i sig vara föremål för förpliktelse, men dess förädling och bearbetning i moralens tjänst kan vara det. Om vi således har en moralisk skyldighet att göra gott mot andra (av aktning för morallagen) får vi också en skyldighet att anpassa det djuriska i oss i den utsträckning som det krävs för att vi ska kunna fullgöra den första skyldigheten. Kant skriver:

But while it is not in itself a duty to share the sufferings (as well as the joys) of others, it is a duty to sympathize actively in their fate; and to this end it is therefore an indirect duty to cultivate the compassionate natural (aesthetic) feelings in us, and to make use of them as so many means to sympathy based on moral principles and the feeling appropriate to them. It is therefore a duty not to avoid the places where the poor who lack the most basic necessities are to be found but rather to seek them out, and not to shun sick-rooms or debtors' prisons and so forth in order to avoid sharing painful feelings one may not be able to resist. For this is still one of the impulses that nature has implanted in us to do what the representation of duty alone would not accomplish (1991, s. 250–251 [458]).

Om vi alltså har en direkt förpliktelse att "sympatisera aktivt", dvs. *göra* gott mot andra, får vi en indirekt förpliktelse att också odla den *känsla* av sympati som krävs för att sätta oss i stånd att fullgöra den direkta plikten. Detta skulle man fortfarande kunna tolka som att det hade varit bättre om vi kunnat fullgöra plikten av ren aktning för lagen men att vi, som vi nu en gång är funtade, får vi nöja oss med en viss orenhet i våra motiv, eftersom alternativet är att vi frestas göra något helt annat än det moralen kräver. Detta skulle också vara förenligt med den passage i *Goundwork* som vi sett på: "Some qualities are even helpful to this good will itself and can make its task much easier" (1964, s. 61 [393]). Den emotionella närvaron utesluter alltså inte en god vilja. Jag drivs fortfarande av en god vilja men har i detta hjälp av emotionerna – en del av min motivation är aktningen för lagen men en annan del är mina böjelser.[142]

[142] Det finns en sak i citatet som gör denna tolkning lite tveksam, nämligen att Kant menar att vi inte bör vara rädda för att sätta oss i situationer där vi drabbas av känslor "one may not be able to resist". Om jag skulle gör gott mot andra människor av känslomotiv som jag inte kan motstå, blir det svårare att hävda att den goda viljan också fanns där som motiv och ännu svårare att hävda att den skulle vara huvudmotivet. Om vi tar hjälp av ett motiv som helt tränger ut den goda viljan som motiv eller gör den motivationellt överflödig blir vi snarare utsatta för en björntjänst. Den goda viljan finns då bara kvar som motiv och förklaring till handlingen i en indirekt mening, nämligen att den kanske skulle påverka handlingen om känslomotivet hypotetiskt skulle minska, samt

Om detta ska stämma med vad Kant säger i *Groundwork* måste man också förstå det som att emotionernas närvaro i dessa handlingar är ett nödvändigt *ont*, dvs. att det trots allt hade varit bättre om de inte funnits där, och det menar jag inte är en speciellt rimlig tolkning med tanke på vad Kant förövrigt säger i *Metaphysics*. Emotionerna är där snarare välkomna, även om det fortfarande är lite oklart vilket slags värde de har. Det ser man om inte annat i det appendix som betitlas ”On the Virtues of Social Intercourse” där Kant menar att vi i vår strävan efter moralisk fullkomning inte får isolera oss själva från andra. Även om vi är utgångspunkten för våra moralprinciper måste vi utvidga denna cirkel omkring oss till alla som är ”citizens of the world” och för det syftet ”... cultivate a disposition of reciprocity – agreeableness, tolerance, mutual love and respect (affability and property, *humanitas aesthetica et decorum*), and so associate the graces with virtue. To bring this about is itself a duty of virtue” (1991, s. 265 [473]). Allt detta är mycket vackert och på ett sätt välgörande för helhetsbilden av Kants etik. Sherman menar att man kan förstå det som att Kant menar att den här sortens emotioner ”*intensify and enhance* the content of moral principle” och att ”Certain actions come to include their attitudinal components, presenting virtue in a more palpable and agreeable way” (1997, s. 147). Med hjälp av Sherman tolkar jag Kant så här: vi har en förpliktelse att måna om andra människor, men detta månande handlar inte bara om att utföra handlingar som har bra konsekvenser för andra utan också om att i dessa handlingar uppvisa en mänsklig attityd. Att göra gott involverar också det emotionella sätt på vilket det görs. Beneficence eller välvilja bör alltså kombineras med människokärlek.

Men som nästan alltid när det gäller Kant finns det också en oklarhet eller som Sherman skriver ”ambivalens” (1997, s. 148) i det här resonemanget. För genast efter den citerade passagen beskriver Kant de emotioner som han argumenterar för som enbart biprodukter (”*parerga*”) ”which give a beautiful illusion resembling virtue” (1991, s. 265 [265]), en illusion som dock inte har förmågan att bedra oss eftersom vi alla vet hur den ska uppfattas. Om alla dessa känslor – ”*Hospitality*, and *gentleness* (in disagreeing without quarreling)” skriver Kant: ”By all of these, which are merely the manners one is obliged to show in social intercourse, one binds other too; and so they still promote a virtuous disposition by at least making virtue *fashionable*” (1991, s. 265 [473, 474]). Man kan förstå detta på följande sätt: Om vi vill göra världen till en så bra plats som möjligt för människorna att leva i (vilket väl är vad den andra grundläggande målsättningen går ut på) måste vi inte bara med hjälp av vårt egna emotionella grundmaterial utveckla dispositioner hos oss att utföra handlingar som bidrar till detta, vi bör också, precis som Sherman beskriver det, utföra dessa handlingar på ett så trevligt och lockande sätt att de som vi utför dem mot i sin tur inspireras att utföra samma slags handlingar mot andra människor. Den emotionella komponenten är alltså inte en del av målsättningen med våra handlingar utan ett medel som vi väljer för att uppmuntra andra att anamma samma målsättning.

förstås som det som förklarar att jag försatte mig i känslotillståndet.

Så visst, det finns en ambivalens här. Å ena sidan välkomnar och till och med föreskriver Kant den människokärlek som vi sett att han höll på armlängds avstånd från moralen i *Groundwork*. Å andra sidan vill han inte att vi ska sätta alltför stort moraliskt värde på den heller. Att åstadkomma eller förädla de sociala känslorna verkar vara en dygd men själva känslorna när de väl finns där är bara skendygder. Människokärleken är bra, men inte riktigt på det sätt som det kan verka. Sammantaget menar jag ändå att detta ger en bild av en teori med en tolerant hållning till emotionerna. De tycks förenliga med moralen på ett helt annat sätt än de var i *Groundwork*.

Men någon dygdetik i bemärkelsen att dygden skulle vara primär i förhållande till det moraliska handlandet kan vi förstås inte tolka detta som och inte heller i bemärkelsen att emotionerna skulle spela en central eller primär roll i moralen. Kants teori är i själva verket dygdetisk i en tämligen trivial mening. Han säger: ”The supreme principle of the doctrine of virtue is this: Act in accordance with a maxim of *ends* that it can be a universal law of everyone to have” (1991, s. 198 [395]). Det kategoriska imperativet är styrande för Kants dygdetik och själva dygden definieras som vi sett som vår förmåga att besegra vårt eget inre motstånd inför att göra vad det kategoriska imperativet föreskriver, dvs. som ett slags självkontroll. Kant beskriver det också som ”... virtue as the will’s conformity with every duty, based on a firm disposition”. Jag uppfattar inte detta som att dygden skulle vara *dispositionen* att handla i enlighet med varje förpliktelse utan att den är själva handlandet, baserat på en disposition. Dygden är alltså fortfarande något verksamt och inte något latent.

Ur det kategoriska imperativet följer på något sätt målsättningarna att fullkomna sig själv och bidra till andras lycka eller välfärd. Dessa målsättningar generar direkta förpliktelser och vår förmåga att trots inre motstånd uppfylla dem uppfattar jag som en dygd lika äkta som dygden att handla i enlighet med det kategoriska imperativet (”the supreme principle of the doctrine of virtue”). Direkta förpliktelser handlar det om eftersom deras uppfyllande har ett egenvärde. Men så snart vi diskuterar vilka medel vi ska välja för att uppfylla dessa målsättningar är vi som jag förstått det inne på de indirekta förpliktelsernas område och därmed de oäkta dygderna. Det är här emotionerna kommer in. Ett förädlat känsloliv med sociala känslor underlättar för dygden, dvs. vår förmåga att sträva efter andras lycka, men är inte själv en dygd i ordets egentliga bemärkelse.

Och även om jag inte är säker på om jag har Sherman med mig på alla punkter i denna slutsats är jag ganska säker på att jag har det denna: Kant ser förpliktelsen att förädla våra emotionella sidor som avledd från ett mer centralt värde (”... we have derivative duties to cultivate feeling” Sherman 1997, s. 142) och att det här finns en tydlig skillnad jämfört med Aristoteles: ”In the Aristotelian scheme, in contrast, there is no comparable, higher order value to be appealed to, abstractable from the circumstanced person ...” (1997, s. 157).

(3) Men Kant vore inte Kant om det inte fanns ytterligare en sida av saken. Vår första diskussionspunkt (1) har gällt Kants fientlighet till emotionernas inblandning i moralen (annat

än som hinder att besegra). Den andra punkten (2) har beskrivit vad man kan kalla en reserverat positiv bild av emotionerna som hjälpmedel för moralen. I den tredje punkten som vi nu kommer till tycks reservationerna helt försvunnit.

I en sektion alldeles mot slutet av *Metaphysics* som heter ”Ethical Ascetics” inleder Kant med följande mening: ”The rules of practicing virtue (*exercitiorum virtuties*) aim at a frame of mind that is both *valiant* and *cheerful* in fulfilling its duties (*animus strenuous or hilaris*)” (1991, s. 273 [273]). Så långt är det inte omöjligt att följa tankegången, för om nu dygden ska förstås som styrkan att utföra sina förpliktelser och om Kant tidigare sagt att man kan ta hjälp av sina emotionella sidor, kan ett sätt att peppa sig själv vara att se till att man är på gott humör när man gör det man måste göra. ”Cheerfulness” eller gladlynthet kan visserligen verka lite malplacerat i sammanhanget om vi talar om ett tillstånd av kamp mot ett inre motstånd, men alldeles långsökt är det inte. Jag minns att jag hade ett snarlikt sätt att hantera mörkrädsla när jag var yngre och gick hem i skogen den sista biten när jag skilts från mina kompisar. Jag fick mig själv att gå med muntra steg och vissla och försökte tänka på något som jag hört och visste var sant men som min rädsla aldrig riktigt kunde ta till sig, nämligen att en mörk skog är ofarligare än en upplyst gata i ett samhälle. Och även om jag förstås inte var lika munter och glad som jag försökte göra mig, så är jag ganska säker på att jag också faktiskt upplevde mer glädje eller åtminstone mindre ängslan och rädsla med den här metoden än jag gjort om jag trevat mig fram på helspänn, vilket låg närmast till hands. Om man kan hantera sin rädsla genom att försöka vara mer gladlynt än man är, varför skulle man inte kunna hantera sitt moralfientliga inre motstånd på samma sätt?

Men så några meningar längre fram fortsätter Kant:

> But what is not done with pleasure but merely as complusory service has no inner worth for one who attends to his duty in this way and such service is not loved by him; instead, he shirks as much as possible occasions for practicing virtue (1991, s. 273 [484]).

Det här är mer positivt till emotionerna än något vi tidigare stött på hos Kant. Visst kan man fortfarande tolka det instrumentellt: om man inte kan göra sin plikt av glädje kommer man i stället försöka smita från den. Men idén om att det som inte görs med glädje heller inte kan ha något inre värde för en låter inte lika instrumentellt. Kant talar visserligen om vad som har inre värde *för* den som gör sin plikt och det skulle strängt taget kunna betyda att det har ett inre värde *i hennes ögon*. Men det är också lätt att inte uppfatta den reservationen. Sherman gör det t ex inte när hon diskuterar den (1997, s. 154). Att den glädjelösa pliktuppfyllelsen inte har något inre värde för handlingsagenten kan också förstås som att den inte bidrar till hennes värdighet i samma utsträckning som den plikt hon uppfyller med glädje. Det som Kant kallar ”ethical gymnastics” går fortfarande ut på att bekämpa sådana impulser som hotar moralen, dvs. som kan fresta en att avfalla från den rätta vägen, men han säger också i klartext att det enbart är dessa impulser som ska motarbetas, och att det inte handlar om att asketiskt utsläcka alla andra impulser. Det är det epikureiska idealet om sorglöshet som gäller snarare

än det stoiska om att ha full kontroll över sitt känsloliv. Jag får ett starkt intryck av att han menar att de böjelser som står i direkt strid med moralen ska man göra sig av med, under det att man bör slå vakt om dem som är i linje med moralen, eftersom de tillför ett värde: ”Hence the training (discipline) that a man practices on himself can be meritorious and exemplary only through the cheerfulness that accompanies it” (1991, s. 274 [485]). Här slår glädjen följe med dygden. Han uttrycker sig så på flera ställen i det här resonemanget. De själplågare som han kallar ”monkish ascetics” har inte förmågan att åstadkomma ”the cheerfulness that accompanies virtue”. Här knyts glädjen och böjelsen tätt till dygden – den frihet som finns kvar när man övervunnit de skadliga böjelserna är en glädjerik frihet. Den frihet som inte beledsagas av glädje är mindre värd. Detta är så nära man bara kan komma att säga att dygden och fullgörandet av plikten är glädje. Och så långt man bara kan komma från beskrivningen i *Groundwork* av vad som ger en handling värde: ”... when no longer moved by any inclination, he tears himself out of this deadly insensibility and does the action without any inclination for the sake of duty alone; then for the first time his action has its genuine moral worth” (1964, s. 66 [398]). Här är den extrema asketismen eller självsvåldet det klaraste exemplet på en handling med ett moraliskt värde (och då gör jag ändå en svag tolkning av passagen), medan det moraliskt exemplariska (”exemplary”) i *Metaphysics* är motsatsen.

I dessa passager i *Metaphysics* närmar sig Kant en form av aristotelisk dygdetik – den ”etiska gymnastik” han talar om handlar på ett liknande som Aristoteles träning i dygden om att skaffa sig styrka nog att kunna finna nöje i utövandet av dygden. Men i ljuset av hur starkt detta bryter mot hur han presenterar och förklarar sin teori för övrigt och med tanke på att han ger ett så begränsat utrymme åt tankegången har jag svårt att ta det som belägg för en utpräglat dygdetisk hållning.

Det är stundtals en stor teoretisk njutning att läsa Kant och det är svårt att överskatta värdet av hans teori i den moralfilosofiska diskussionen. Många av inkonsekvenserna är nog mest ett resultat av att han var lagd åt att hårdra tankespåren när han körde dem och åt tillspetsade formuleringar som nästan får ett slags skönhetsvärde i sin drastiskhet. Men det ger ett ojämnt intryck och det kan ibland just vara svårt att inte tänka att vi kanske har lättare för att ha överseende med självmotsägelserna hos de kanoniserade filosoferna än vad vi har med de mer samtida. Det finns liksom en presumtion om en sammanhängande logisk struktur hos de gamla ikonerna. Om det finns en logik finns den snarare i riktningen än i mönstret. Ojämn är Kant också när det handlar om de mer mänskliga aspekterna, möjligen beroende på den här dragningen åt det drastiska, men kanske också på brist på känslighet för att inte säga ren hjärtlöshet. En punkt där detta kommer fram – utöver de exempel vi sett tidigare om att behandla misslyckade självmördare som djur eller offra sina vänner för storheten i att alltid hålla sig till sanningen – är just i diskussionen om plikten att odla sin medkänsla eller sympati för andra människor. Och även om vi har överlagt om den här pliktens ställning – dvs. hur pass direkt den är – liksom om äkthetshalten i medkänslan som dygd betraktad, kan man

tänka att det faktum att Kant ändå reserverar en plats åt medlidandet och medkänslan i sin teori bidrar till att göra den mer mänsklig, åtminstone mer mänsklig än sitt rykte (som framför allt grundläggs i *Groundwork*, med viss rätt som vi sett). Men även detta skulle jag tyvärr vilja påstå är en illusion, för även om medkänsla under normala omständigheter är en human känsla, är knappast den medkänsla som Kant föreskriver human eller barmhärtig och det är definitivt inte en medkänsla som platsar i dygdetiken som vi tänker oss den. För Kant har den medkänsla som förorsakar känslor som inte är direkt användbara heller inte har något moraliskt värde. Och det som saknar moraliskt värde ska man göra sig av med. Här finns en punkt där stoikernas tänkande framhålls som ett föredöme av Kant, som när han skriver:

In fact, when another suffers and, although I cannot help him, I let myself be infected by his pain (through my imagination), then two of us suffer, though the evil really (in nature) affects only one. But there cannot possibly be a duty to increase the evil in the world and so to do good *from compassion* (1991, s. 250 [457]).

Detta är inte helt lätt att förstå, men Kant tycks mena att eftersom medkänslan saknar ett egenvärde eller snarare har ett negativt egenvärde kan den accepteras enbart i de fall där den har ett instrumentellt värde. Medkänsla med en vän ska jag ha bara när hon kan dra nytta av den. Detta beskriver Kant som en subtil tanke förmedlad av en stoisk historia om en vis man som ”... when he could not rescue his friend, said to himself, ’What is it to me?’ In other words he rejected compassion” (loc cit).[143] Subtilt är detta definitivt inte, snarare utstuderat och abslout inte mänskligt. Lika lätt som det är att plocka ihop passager (inte bara lösryckta) som ger en fantastisk bild av Kants etik, lika lätt är det att plocka ihop dem som ger en förfärlig bild av den. Detta är mänskligt sett mycket obegripligt, men i just det här fallet tycker jag dessutom att det rent teoretiskt är omotiverat med tanke på Kants idé om konditionala värden. Vi har tidigare sett att Kant tänker sig att upplevelser av lycka eller glädje saknar värde om de inte är förenade med en god vilja – ”... a good will seems to constitute the indispensible condition of our very worthiness to be happy” (1964, s. 61 [393]). För den som inte är värdig lyckan har lyckan inget genuint värde. Ett sätt att förstå detta är att lyckan hos den som inte har en god vilja inte gör hennes liv bättre. Den skadeglädje jag kan känna när det går illa för en annan människa tillför varken mig eller världen något gott (om det inte är så att jag gläds över dens olycka som inte förtjänar bättre). Den glädje som inte är moraliskt passande saknar värde. Härifrån är det ett mycket litet steg till att vända på steken

[143] Det var läsningen av Shermans bok (1997) som gjorde mig uppmärksam på denna passage hos Kant (liksom många av de övriga). Sherman har dessutom hittat ett annat citat från *Lectures of Ethics* i samma ämne: ”If in such a case there is no way in which I can be of help to the sufferer and I can do nothing to alter his situation, I might as well turn coldly away and say with the Stoics: ’It is no concern of mine; my wishes cannot help him” (LE [27:421). Detta låter hjärtlöst men mildras möjligen av fortsättningen där Kant säger att om så jag bara skulle kunna räcka den behövande en hand och på så vis göra henne glad, ja då skulle det också finnas en plats för medkänslan. Men alltså inte annars, och Kants slutsats är: ”The heart, then, is only a good heart insofar as it is able to contribute something to the other’s happiness, and not when it merely wishes for that” (loc cit). Detta är inte bara en mycket märklig syn på vad det betyder att ha ett gott hjärta, det är också för Kant en högst otypisk idé om att konsekvenserna betyder allt och sinnelaget ingenting, om det inte har bra konsekvenser.

och säga att det lidande som *är* moraliskt passande heller inte har något *negativt* värde. Om närvaron av den goda viljan bestämmer värdet av glädjen så måste den väl också kunna bestämma värdet av smärtan: den smärta jag känner inte bara samtidigt som jag har en god vilja utan rent av tack vare den borde inte vara något dåligt. Om därför min vän som har en god vilja lider (av andra orsaker än att hon har en god vilja) och jag i min tur lider av att jag inte kan uppfylla målsättningen att göra henne lycklig, ja då borde väl inte mitt lidande vara ett ont (”evil”) i samma bemärkelse som min väns? Är det inte i själva verket så vi tänker? Är medlidandet en olycka för mig av samma dignitet som vilken annan olycka som helst och är det verkligen en olycka för världen varje gång någon känner ett medlidande som inte kommer till användning? Om medlidande är användbart eller ej påverkar inte dess värde. Dess instrumentella värde har lite att göra med det värde det tillför en människa som person.

Kant skulle alltså inte behöva inta den mänskligt aningslösa position som han gör – det finns i hans teori möjlighet att utläsa en mycket mer human hållning. Hur långt hans teori sen räcker är en annan fråga. Många människor skulle inte bara säga att värdet av medkänsla är oberoende av medkänslans användbarhet utan även att det är oberoende av om det riktar sig mot en bra eller dålig människa. Om det finns en skillnad i det sistnämnda fallet handlar det möjligen – om jag utgår från hur jag själv tänker – om att det är mer illa att inte ha medkänsla inför den människa som oförtjänt har hamnat i olycka än mot den som drabbats välförtjänt, men det är också finare att ha medkänsla mot den som inte förtjänar det. Karaktärsskönheten finns här i det moraliskt överkvalificerade – det är flottare att ha mer medkänsla än man behöver ha och vad som förväntas av en och möjligen också flottare att ha ett överskott av medkänsla mot den som inte förtjänar någon medkänsla alls än mot den som förtjänar medkänsla men inte ett överskott av den. Och detta är möjligen en allmän regel vid bedömningar av en människas själ eller person – ju svårare man tänker sig att det är att skaffa egenskapen eller alternativt ju ovanligare den är, allt annat lika, desto starkare estetiskt intryck gör den. Och nog är det svårare att drabbas av medkänsla mot en dålig människa än mot en bra, svårare till och med än att drabbas av mer medkänsla än vad situationen kräver mot en (som man upplever det) bra människa.[144]

Slutsatsen från dessa tre sektioner om en kantiansk dygdetik är att Kants behandling av

[144] Det kan finnas en förklaring till att Kants teori inte förskriver medkänsla med den moraliskt förtappade, nämligen att regeln som säger att det moraliskt passande lidandet saknar negativt värde (eller åtminstone att det inte har samma dignitet som annat lidande) gäller fullt ut, dvs. även för den som upplever det primära lidandet. När en förtappad människa således lider bör han vara tacksam för det, på samma sätt som den som mördat en annan människa bör välkomna dödsstraff och den misslyckade självmördaren bör hälsa förtingligandet samt den djuriska behandlingen från andra människor välkommen. Anledningen är att det gör hans liv bättre än om han i stället känt lycka, eftersom det inte är passande att en dålig människa känner glädje och lycka. På ett sätt är alltså lidandet för den förtappade ett straff – eftersom han inte förtjänar bättre – men på ett annat sätt om inte en belöning så åtminstone en fördel, däri att balansen mellan hans moraliska kvaliteter och upplevelser vidmakthålls. Därför är det alltså inte lika påkallat med medlidande gentemot den förtappade. I stället kan vi glädjas åt att han får vad han behöver för att återställa balansen och kvaliteten i sitt liv. Och därför kan det till och med vara påkallat med skadeglädje, eftersom man gläds åt en skada som har positiva effekter för den som blir föremål för den.

dygderna är motsägelsefull och att detta inte minst gäller emotionernas plats i dygden. Men inte ens när han låter som allra mest som en dygdetiker och en emotionernas förespråkare har dygden den centrala ställning som den har hos dem som brukar räknas som dygdetiker.

Slutsatsen rörande Nussbaums argument mot att se dygdetiken som en egen kategori är att det är svårt att visa att utilitaristerna (med Mill och Sidgwick i spetsen) och pliktetikerna (med Kant i spetsen) hyser samma *slags* intresse för dygden som de traditionella dygdetikerna och att de menar samma sak med begreppet. När det gäller Mill och Sidgwick är kanske inte problemet det begreppsliga men väl att se att dygden skulle ha något annat än indirekt betydelse i deras teorier. Kant ser inte heller dygden som det centrala, men när han ser ut att placera dygden mer centralt i sin teori än vad kanske Mill och Sidgwick gör är problemet i stället att han väljer en snäv beskrivning av dygdbegreppet som ”... *power* to master one’s inclinations when they rebel against the law” (1991, s. 186 [380]), dvs. som viljestyrka att handla i enlighet med det kategoriska imperativet.

Det finns alltså fortfarande anledning att se dygdetiken som ett alternativ som är sidoordnat konsekventialismen och pliktetiken även om dygden figurerar också i de andra alternativen. Teoretiska överlappningar råder mellan de tre alternativen.

Nästa frågeställning gäller inte om dygdetiken är ett *teoretiskt* alternativ utan snarare om det är ett *praktiskt* sådant.

**Doris argument mot förutsättningarna för en dygdetik**

Få idéer har blivit så omdiskuterade som John Doris tanke att dygdetiken saknar verklighetsförankring och att den utgår från vissa antaganden som var grundlösa när de en gång gjordes och som på senare tid visat sig vara direkt felaktiga. När Nussbaum karakteriserar det som hon kallar för den gemensamma plattformen (”common ground”) för dem som försvarar dygdetiken formulerar hon den andra punkten (av tre – den första punkten om att moralfilosofi handlar om agenten så väl som om hennes val och handlingar har vi nyss diskuterat) på följande sätt:

> Moral philosophy should therefore concern itself with motive and intention, emotion and desire: in general, with the character of the inner moral life, and with settled patterns of motive, emotion, and reasoning that lead us to call someone a person of a certain sort (courageous, generous, moderate, just, etc.) (1999, s. 170).

Dygdetiken förutsätter att det finns något sådant som en mänsklig karaktär som samtidigt både är robust och möjlig att påverka. Vi bär våra drag över tiden, de har en permanens och de är svåra men inte omöjliga att påverka. Dygdiga handlingar, enligt Aristoteles, har sitt ursprung i en ”firm and unshakeable character” (2000, s. 28 [1105a]). Uppgiften för den moraliska fostran är att påverka och bygga upp denna karaktär.

Doris menar att empirin talar mot existensen av den här typen av robusta personlighetsdrag och att detta i sin tur talar mot dygdetiken. Om Doris har rätt kan alltså fakta om den

mänskliga psykologin få normativa konsekvenser. Detta brukar man normalt problematisera med hänvisning till Humes lag, som ju säger att inget rent värdeomdöme eller normativt omdöme kan följa ur rent empiriska förutsättningar. Nu kan man diskutera vad man bör mena med ett *rent värdeomdöme*, men omdömet att vi inte bör anamma en normativ position som uppmanar människor att förbättra sin karaktär tycks tämligen normativt rent. Men Humes lag måste kvalificeras med Kants princip som säger att *bör implicerar kan* (2004, s. 51–52) och som följaktligen hävdar att man inte kan böra göra det man inte har förmåga att göra. Om det således inte finns något sådant som en mänsklig karaktär uppbyggd av någorlunda permanenta dispositioner ja då kan det heller inte vara vår moraliska skyldighet att förbättra den.

En fråga man kan göra sig är om det går att formulera Humes lag på ett sätt så att den inte hamnar i konflikt med Kants princip. En möjlighet i den riktningen är att skilja mellan positiva och negativa normer och hävda att Humes lag bara gäller för positiva utsagor om normer, dvs. utsagor om att det föreligger en norm, och inte för negativa utsagor, dvs. utsagor om att det inte föreligger någon norm. Men detta förutsätter i sin tur att man inte kan härleda en positiv normativ utsaga från en negativ, vilket är möjligt att ifrågasätta. Om jag säger att det inte är så att man har en moralisk skyldighet att förbättra sin karaktär, betyder inte det också att man *bör inte* betrakta det som en moralisk skyldighet att göra så (åtminstone under förutsättning att det finns *några* normer)? Detta är visserligen en norm rörande vad man har skyldighet att inte göra, men det är lika fullt en norm: det är inte en utsaga om avsaknaden av en norm. Jag skulle säga att om man kan visa att det finns en konflikt mellan lagen och principen i det här fallet är det principen som har företräde. Jag tror helt enkelt att den är fastare förankrad i det moraliska tänkandet än vad Humes lag är. Du kan värdera det omöjliga men det är problematiskt att kräva det, mer problematiskt i alla fall än att dra normativa slutsatser ur rena fakta – fler försök har gjorts att överbrygga klyftan i Humes lag än implikationen av Kants princip. Detta är inget konklusivt argument, men ett argument likafullt. Om det således varken finns ett objekt för dygdetiken eller möjlighet att påverka det, måste dygdetiken revideras.

Alldeles nödvändigt är det kanske inte, för även om vi antar att varken objektet eller möjligheten att påverka finns annat än undantagsvis, skulle detta kunna räcka åtminstone för en ideal dygdetik, dvs. en etik om den ideala dygden. Inte heller Doris vill förneka att det finns moraliska hjältar som Moder Teresa eller Nelson Mandela, människor med hög personlig resning. Han vill heller inte förneka att det över huvud taget går att påverka en människas personlighet. Hans tes är återigen att de människor för vilka den bästa förklaringen till deras handlande ligger i deras personlighet är förhållandevis få och att den karaktärsdaning vi kan åstadkomma på människor kräver så pass våldsamma metoder – t ex stark indoktrinering (”radically coercive indoctrination” 2002, s. 125) – att de knappast kan komma i fråga i ett någorlunda liberalt sinnat samhälle. Vad som återstår av en etik om dygden som

ett i praktiken ouppnåelig mål blir på sin höjd en teori om *värden* och *exempel* på det moraliskt lyckade som man kan mäta sig mot, snarare än en teori om normer om hur vi var och en ska leva våra liv. Visst är en dygdetik om värden också värdefull och det är kanske till och med lättare att argumentera för affiniteten mellan det etiska och estetiska i den typen av teori än i en mer praktiskt inriktad dygdetik. Men faktum kvarstår att det inte främst är en värdeteori som de som traditionella dygdetikerna försvarar. Aristoteles gör det, som vi sett, inte. Moralfilosofin är för honom inte en teoretisk del av filosofin utan en praktisk: "... it is not in order to aquire knowledge that we are considering what virtue is, but to become good people – otherwise there would be no point in it" (2000, s. 24 [1103b]). Han talar visserligen om dygden som en exklusivitet, men menar samtidigt att "... everyone who was not incapacitated with regard to virtue could attain it through some kind of learning and personal effort" (2000, s. 15 [1099b]).[145] Och det är denna tradition som försvararna av dygdetiken fört vidare – den starkare betoningen av moralisk fostran och möjligheten för oss att påverka hur vi är som människor. Att retirera till en ideal variant av dygdetiken är därför inget alternativ för den normale dygdetikern.

Jag tror att Doris har rätt på många punkter både i de psykologiska teser han driver och i de normativa, men att slutsatsen om dygdetiken som en verklighetsfrämmad etik inte är rimlig. Den är kanske rimlig för en dygdetik direkt kalkerad på Aristoteles människosyn liksom på hans förställningar om dygden, eller åtminstone vissa av dessa föreställningar. Men jag tror inte den håller för en dygdetik som laborerar med en syn på personer som mindre helgjutna, på dygder som mindre robusta och som ställer lägre krav på vad som ska räknas som en moralisk dygd. Aristoteles drabbas alltså av Doris kritik på flera punkter, men har samtidigt idéer man kan åberopa om man vill bemöta Doris kritik. Den konflikt som Doris beskriver mellan å ena sidan en psykologi som framhåller situationens betydelse framför den personliga läggningen och å andra sidan dygdetiken syns framför allt om man samtidigt har en snäv uppfattning om vad som ingår i *situationen*, om vad vi menar med *personlig läggning* och om vad i denna läggning som ska räknas in i *dygden*. Aristoteles drabbas av den psykologiska vetenskapen för att han är snäv i vissa av dessa avseende, t ex däri att han tänker att dygden har sin grund i en robust läggning som inte låter sig påverka av situationen och att den dygdige alltid är helgjutet dygdig, dvs. om hon är det på ett område så är hon det på alla. Samtidigt tror jag att Aristoteles uppfattning om vad som räknas som en dygdig handling kan hantera vissa av de empiriska invändningarna mot dygdetiken, t ex Stanley Milgrams

[145] Aristoteles är ökänd för sin kvinnosyn, som blir relevant i det här sammanhanget. Kvinnor är visserligen inte helt oförmögna till dygden men har helt klart ett sämre utgångsläge än männen. I *Generation of Animals* säger han: "... we must look upon the female character as being a sort of natural deficiency". Detta utesluter inte att dygdetiken är praktisk också i förhållande till dem, även om dygden aldrig kan nå den fullhet som den kan hos män. Den kanske rent av är mer praktisk eller normativ för kvinnor än för män. Dygden tycks, enligt Aristoteles, kunna finnas som en gudagiven gåva hos vissa män. I deras fall är dygdetiken knappast vägledande – där kan den just vara en kunskap om att man är lyckligt lottad eller snarare älskad av gudarna. Annat är det med kvinnorna.

välkända experiment som visar att tämligen lätt psykisk påverkan kan få människor att utföra handlingar som strider mot deras djupa moraliska övertygelser. Resultaten av dessa experiment är uppseendeväckande, det är inte tu tal om det. Men effekten av dem på dygdetiken mildras om vi fokuserar på Aristoteles idé om att en dygdig handling inte bara är en handling av ett visst slag utan också en handling som är utförd på ett visst sätt. Sin dygd bevisar man inte bara med sina handlingar utan också med *hur* man utför dem: ”But the just and temperate person is not the one who does them merely [dvs. de rättfärdiga och måttfulla handlingarna], but the one who does them as just and temperate people do” (2000, s. 28 [1105b]). Det går inte att blunda för att Milgram lyckats visa att vi människor tämligen lätt kan fås att göra de mest förfärliga handlingar och att moralen i oss i sådana situationer tycks väga tämligen lätt. Men tittar man närmare på *hur* människorna i experimentet beter sig ser man skillnader som mycket väl kan vara dygdetiskt relevanta. Det finns alltså en skillnad mellan att utföra en hemsk handling och att utföra den på ett hemskt sätt. Jag återkommer till hur detta visar sig i Milgrams experiment.

I inledningen av sin bok *Lack of Character* formulerar Doris sin tes på följande sätt:

> The experimental record suggests that situational factors are often better predictors of behavior than personal factors ... In very many situations it looks as though personality is less than robustly determinative of behavior. To put things crudely people typically lack character (2002, s. 2).

Doris formulerar sig på liknande sätt på andra håll: ”Trait attributions is often surprisingly inefficacious in predicting behavior in particular novel situations … behavior is very often surprisingly unreliable” (1998, s. 506, 507). Men att dra slutsatsen att vi därför inte i normalfallet kan tala om något sådant som en mänsklig karaktär kan man förstås inte utan att ställa tämligen krav på vad som ska räknas som karaktär eller läggning. Doris gör det. Den uppfattning om karaktären han gör som sin måltavla kallar han *globalism*. Det är alltså globala karaktärer han menar hör till undantagen. Globalismen förutsätter (1) *konsistens*, som betyder att karaktärsdraget måste manifesteras i många olikartade situationer (slumpen får inte vara mer framträdande än den förmenta personligheten i förutsägelser om hur personer beter sig i nya situationer), (2) *stabilitet* som gör att läggningen inte bara visar sig vid något enstaka tillfälle i en viss situation utan i varje tillfälle i den situationen och slutligen (3) *evaluative integration* vilket kräver att om en person har ett drag med positiv valens, t ex hjälpsamhet, så har hon sannolikt också andra drag med samma valens, exempelvis pålitlighet. Om en person har ett bra drag är hon alltså sannolikt en bra människa. Har hon ett dåligt drag är hon sannolikt en dålig människa.

Det tycks tämligen uppenbart att detta är starka krav att ställa på karaktärsdrag, inte minst det sista. Ingen höjer väl på ögonbrynen över att de flesta av oss är komplexa människor med motstridande drag. Få av oss har allt och få av oss är helgjutna: de mest ömsinta och

omtänksamma människor kan samtidigt vare de som aldrig reflekterar över hur djuren som de äter hade det i livet. Den som helt saknar förmåga att styra sina impulser för choklad och sötsaker kan vara benhård mot sin attraktion till andras partner, den störste djurvännen kan vara barnhatare, osv. Och inte bara i undantagsfall – det här skulle jag säga är så vanligt att vi är naiva om vi inte räknar med det.

Det kan därför ligga nära till hands att avfärda Doris måltavla som en halmdocka, som historiska filosofer möjligen trodde på men som knappast är den människosyn den moderna dygdetiken bygger på. Det vore ett misstag tror jag. Det som Doris bränner eller försöker bränna är långt ifrån en halmdocka helt igenom, även om Doris vetenskapliga retorik gör att han är tillspetsad både i det han argumenterar mot och i det som han argumenterar. Den globalism han argumenterar mot är klädd i halm om den tolkas starkt. Den situationism å andra sidan som han argumenterar för och som vi strax kommer till är också halmklädd om den tolkas som att situationen i praktiken är allt och personen inget i handlingsförklaringar. Och i Doris retorik kan det just låta så. Men att argumentera mot situationism i en så stark bemärkelse är att argumentera mot det som ingen argumenterar för, vilket normalt brukar beskrivas som att man bränner en halmdocka. Starkt formulerade menar jag att sanningen ligger någonstans mittemellan globalismen och situationismen. Formuleras de båda positioner däremot något svagare kan de mycket väl överlappa varandra.

Ett av problemen med Doris framställning är alltså att han pendlar mellan starka och svaga formuleringar av dessa positioner, samtidigt som vissa centrala begrepp förblir odefinierade. Å ena sidan kan vi normalt inte tala om sådant som karaktärer, vilket får en att tro att det bara är undantagsmänniskorna som har sådana och att den som saknar karaktär heller inte har några karaktärsdrag att tala om, å andra sidan tänker han att det finns det något som han kallar för *lokala karaktärsdrag* (”local traits”) som faktiskt kan förklara beteenden i vissa situationer. Och då säger han:

> … the ”trait-relevant eliciting conditions” for local traits are specified quite narrowly. This means that local traits are not robust; they are not reliably expressed across diverse situations with highly variable degrees of trait-conduciveness. However, local traits should underwrite very substantial behavioral predictability in their narrowly specified domains; invoking them to explain behavior is a reasonable way to understand the ”contribution” of personological factors to behavioral outcomes without problematically expectations of consistency (2002, s. 66).

Det som alltså kan utlösa ett personlighetsdrag, säger Doris, bör specificeras tämligen snävt. Det är främst i en viss typ av specifika situationer som dragen gör sig gällande. I dessa situationer, däremot, kan dragen mycket väl ligga till grund för lyckade förutsägelser. Citatet innehåller en liknande kombination av tillspetsningar som jag försökte beskriva tidigare: de lokala karaktärsdragen gäller bara smalt lokalt, säger Doris, de gäller däremot inte när vi har en hög grad av variation av omständigheterna. I denna beskrivning lämnas återigen inget utrymme för en mellanposition som ungefär säger att våra karaktärsdrag har betydelse även

när omständigheterna varierar inom vissa gränser. Den karaktär vi borde fokusera på menar jag är varken lokal eller global utan snarare regional. Hur man närmare ska förstå detta kan man diskutera, men paradoxalt nog tror jag att Doris själv är lösningen nära när han diskuterar hur det kan komma sig att folk trots allt uppvisar en hög grad av regelbundenhet i sitt beteende (”... indeniably exhibit substantial reliability in their behavior” 2002, s. 65) om de i praktiken saknar något sådant som karaktär och personlighet. Doris förutsätter alltså att vi *kan* förutsäga folks beteenden i olika situationer och han säger uttryckligen att en sådan regularitet och konsekvens är villkoret för allt socialt samspel. Vi känner varandras vanor och egenheter och kan ofta lita på dem. Men så fortsätter han:

> But the more important point is that the behavioral reliability in question is highly specific: One can expect the ”usual” only in the usual circumstances. Such contextualized predictability is arguably insufficient for trait attribution (2002, s. 65).

Detta låter underligt i mina öron. Å ena sidan menar Doris att vi kan förvänta oss att vi beter oss som vi brukar under normala omständigheter. Å andra sidan menar han att vi bara kan förvänta oss denna regelbundenhet under högst specifika omständigheter. Han förutsätter alltså att de normala omständigheterna är högst specifika: den bartender som vant sig vid att du alltid vill ha öl när du beställer kan lita på att du även denna gång vill ha det, är Doris exempel. De normala omständigheterna är alltså inte de som vi normalt befinner oss i utan de som är normala för en viss specifik situation. Jag menar att idén om att ”One can expect the ’usual’ only in the usual circumstances” i stället ska förstås just som det låter – vi kan normalt sett förvänta oss att folk beter sig på ett sätt som är normalt för dem. Och det är alldeles tillräckligt för att tillskriva dem karaktärsdrag.

Doris kan fortfarande ha rätt när han säger att vi kan förvånas över hur människor kan förändras om bara situationen förändras. Den starke chefen kan vara en svag äkta man och den blyge studenten kan vara en pratkvarn hemma. Men detta menar jag inte är tillräckligt för att betrakta dragen som smalt lokala. Det kan fortfarande vara så att personen i rollen som chef genomgående uppvisar ett visst slags beteende medan han i rollen som äkta man uppvisar ett annat. Det handlar alltså inte om ett högst lokalt drag och heller inte om ett globalt utan just ett regionalt. Våra drag bör alltså specificeras till roller och miljöer snarare in till enskilda situationer.

Doris kan också ha rätt i att förvånansvärt lite i en situation kan påverka hur vi förändras och att en tillsynes trivial faktor i situationen kan vara skillnaden mellan att vi beter oss som bra eller dåliga människor. Men jag tror inte att detta betyder att vi normalt påverkas av tillfälligheter på ett sätt som omöjliggör förutsägelser i beteenden. Frågan är bara hur jag ska argumentera för det. Den empiriska evidens som Doris hänvisar till finns onekligen där, och vi kommer snart att titta närmare på den, och medvetenheten om att den situationism – som vi också snart ska närmare på – är högst utmanande för det sunda förnuftet finns också onekligen där (hos Doris). Självklart kan man säga som Doris, att det inte är första gången som

vetenskapen tvingat oss se att verkligheten är en annan än vad den förefaller vara. På samma sätt som kärnfysiken tvingat oss inse att det vi uppfattade som massivt i själva verket mest är tomrum (2002, s. 12) så kommer nu psykologin nödsaka oss överge tanken på att vi är personligheter, dvs. att vi har egenskaper som i någon intressant mening kan kallas personlighetsdrag. Men jag tycker att det finns en skillnad här. Det går trots allt att förena de fysikaliska insikterna om tomrummet i det till synes massiva eller färgernas subjektiva natur med upplevelserna av världen. Fysiken förklarar världen för mig snarare än falsifierar den. Men om psykologin skulle visa att det inte finns grund för personlighets- eller karaktärsdrag så förklarar det ingenting för mig – det gör i stället allt obegripligt och därför kan jag inte förena den insikten med min syn på världen och människorna. När jag sitter på mitt tjänsterum och hör min gode vän prefekten Björn bemöta dem som kommer in till honom på ett så vänligt sätt att det sprider positiva vibrationer i hela korridoren kan jag bara inte tro att det beror på att han hittat en kvarglömd guldtia i kaffeautomaten eller något annat liknande. Jag kan heller inte tro att det bara är i sitt tjänsterum som han beter sig så. Alla som känner Björn vet att det är så han är mot andra, för det allra mesta. Om den moderna psykologin har rätt så har alla fel om Björn. Men hur kan vi ha det? Vilken skulle förklaringen vara? Eftersom de flesta om inte alla anser att Björn har en lugn och vänlig natur kan det heller inte stämma att personlighetsdrag på sin höjd har är högst lokala. Björns rykte gäller inte bara lokalt. Självklart kan man hävda att Björn är exceptionell och att han är just ett sådant undantag som även situationismen tycks kunna medge (”... situationism does not preclude the existence of a few saints ...”, säger även Doris, 2002, s. 60). Jag tror verkligen att Björn är exceptionell – han är exceptionellt vänlig, bland annat. Han är kanske till och med ett helgon. Men han är inte exceptionell i det att han har drag som utmärker honom. Något annat har jag åtminstone mycket svårt att tro. Skulle det vara en illusion att vissa av oss är mer skrytsamma än andra? Skulle skrytsamhet vara mer bunden till situationen än till personen? Skulle samma sak gälla för bitterhet, trevlighet, lättja, arbetssamhet, bufflighet, punktlighet, benägenhet att klaga på än det ena än det andra, förnöjsamhet, svartsjuka, hjälpsamhet, otålighet, lugn, självdistans, gladlynthet, egensinnighet, känslighet för kritik, benägenhet att prata skit om andra, våldsamhet, tjuvaktighet, slarvighet, girighet, arrogans, nyfikenhet på livet, cynism? Och så vidare. Jag kan bara inte förstå det. Hela min världsbild rasar, och jag är inte beredd att låta den rasa.[146]

[146] Att jag inte är den ende som inte låter sig övertygas av situationismen behöver väl inte påpekas. Situationismen har avfärdats som ”young researchers need to publish papers in order to have career, and this topic seems to generate interest despite the fact that it should be relegated to a footnote in the history of personal psychology” (Robert Hogan, 2009, s. 249). Jag är ingen expert, men är ändå helt säker på att situationismen inte kommer att förpassas till en fotnot i den personlighetspsykologiska vetenskapshistorien, även om den inte kommer att överleva i den starka variant som krävs för att rycka undan förutsättningarna för dygdetiken. Vetenskapen hade inte varit vad den är om det inte varit för de yngre forskarnas behov att publicera sig för att skaffa en karriär. Jag har svårt att tro att det var annorlunda på Hogans tid. Men han kan ha rätt i att den springande punkten i diskussionen handlar om hur man ska förstå begreppet situation – ”... the conceptual status of ’situations’ is a mess. After 40 years, there is little agreement about how to define situations” (*loc. cit.*). Doris

Låt oss då se hur Doris vill förstå situationismen. Även den vilar på tre idéer:

(i) ”Behavioral variation across a population owes more to situational differences than dispositional differences among persons” (2002, s. 24). Hur ska man förstå detta? Hur mäter man inverkan av personlighet och situation på ett givet beteende? Om mitt tåg blir försenat och jag missar anslutningsbussen blir jag irriterad, medan den jag reser med tar det förhållandevis lugnt. Motsäger detta (i)? Nej, kan man mena eftersom det är en isolerad situation och den högre graden av påverkan av situationen gäller på det hela taget. Om jag och den jag reser med varit lika lugna under den övriga resan kan man inte säga att jag är en otålig typ och min reskamrat en tålig. Men så ser vi ju normalt inte på dygderna. Det är inget konstigt i att vi så att säga följs åt i de flesta situationer trots att en av oss är otålig medan den andre är lugn. Frågan gäller snarare om vi följs åt i situationen där vårt lugn sätts på prov. Självklart är Doris medveten om detta – men det ändrar inte på det faktum att det är svårt att förstå innehållet i tesen att situationen betyder mer än personligheten. Anta vidare att vi på tåget beter oss väldigt olika i den speciella situationen där vårt tålamod sätts på prov men inte för övrigt – innebär inte det att situationen trots allt är helt avgörande för om vi ska reagera med irritation eller behärskning? Anta vidare att alla blir något irriterade men bara vissa av oss så irriterade att vi visar det. Talar inte också det för att tillskriva situationen en större roll än personen? Men om så är fallet behöver inte alls dygdetiken protestera mot beskrivningen att situationen betyder mer än personen. Den roll jag som personen har i det stora hela räcker för att tillskriva mig både personligheter och brist på dygd.

Så hur bör man förstå (i)? Doris fortsätter:

> Individual dispositional differences are not so behaviorally individuating as might have been supposed; to a surprising extent it is safest to predict, for a particular situation that a person will behave in a fashion similar to the population norm (2002, s. 24).

Jag vet att man måste se beskrivningen av en position som en sammanfattning av ett längre resonemang, men så som positionen formuleras här blir den minst sagt otydlig. Att de dispositioner vi har som individer inte är så pass olika som ”man kanske skulle förmoda” är det svårt att säga mot, eftersom det är svårt att veta vad man kanske skulle förmoda. Jag tror det stämmer att vi har en övertro på personlighetens betydelse, men än en gång finns det inget som hindrar även en dygdetiker från att erkänna det. Och att det i förvånansvärt stor utsträckning är säkrast att utgå från att folk kommer att bete sig som folk gör mest är heller inte lätt att argumentera mot, helst som det är svårt att veta *hur* stor utsträckning som en förvånansvärt stor sådan utgör. Betyder det att det i de flesta fallen är säkrare att förespå att individen gör som de flesta andra i en situation som sätter ett visst personlighetsdrag på prov? Och gäller detta oavsett hur väl vi tror oss känna individen? Man måste inte tolka passagen

---

teser påverkas också av det här problemet menar jag: med en någorlunda inkluderande syn på vad som är en situation får situationismen en rimlighet som den inte har med ett snävt synsätt.

som att normen gäller i de flesta fall eftersom den bara talar om en förvånansvärt stor utsträckning och vad som är förvånansvärt i sammanhanget måste rimligen ställas i relation till hur människor normalt tänker sig förhållandet. Tror vi normalt att vi med 90% säkerhet kan säga om en individ vi tror oss känna kommer att visa mer irritation än de flesta om tåget är försenat kan det förstås vara förvånande om säkerheten visar sig vara så låg som 50%. Att jag bara prickar rätt hälften av de gånger som jag förutser att någon kommer att utmärka sig framför andra behöver inte frånta henne ett personlighetsdrag. Att vara disponerad till ett visst avvikande beteende i en viss situation betyder inte det samma som att uppvisa det avvikande beteendet att i 100% av alla de fall där man befinner sig i situationen. Det kan räcka med 10% och det kan kanske till och med räcka med 1%. En människa kan ha en våldsam läggning som gör att hon i ett fall av 100 när hon blir provocerad slår den som provocerar henne på käften. Om jag ska förutsäga hur en person som jag vet har den läggningen kommer att reagera i en situation där hon blir provocerad är det förstås fortfarande säkrast för mig att förutsäga att hon kommer att hålla sig till normen (som vi för argumentets skull kan säga är att aldrig slå någon på käften). En människas våldsamhet kan alltså vara ett undantagsbeteende även för henne själv. Vad som utmärker henne i förhållande till andra är snarare att våldet är ett undantag *i mindre utsträckning* för henne än för andra. Något liknande gäller för andra drag – en långsint människa behöver inte bära med sig alla oförätter hon upplevt i livet, det räcker att hon gör det i högre utsträckning än andra. Om det normala är att människor har svårt att släppa *en* oförrätt av 1000 så kan den långsinte utmärka sig genom att samla på sig 10 gånger fler oförätter än vad som är normalt, men alltså i absoluta tal fortfarande bara en oförätt på 100. Hur regulariteten ser ut för de olika dygderna och deras motsatser kan variera från fall till fall. Det räcker kanske inte att jag bara i ett fall av hundra är mer upprörd än genomsnittet av att missa ett tåg för att jag ska betraktas som en kolerisk människa (min erfarenhet är snarare att just lugna och flegmatiska människor i undantagsfall kan reagera starkare än till och med kolerikern). Men det räcker om jag i ett fall av hundra ger efter för frestelsen att försnilla pengar som jag har anförtrots för att jag ska vara opålitlig. Doris är inne på att det finns en asymmetri mellan de positiva och de negativa karaktärsegenskaperna här: ”Empirical suggests that people genererally demand greater regularity for positively traits than they do for negatively valanced traits” (2002, s. 97). I många fall är detta uppenbart, det räcker som sagt med ett fåtal fall av opålitligt beteende för att bli betraktad som opålitlig, men självklart inte något enstaka fall av pålitligt beteende för att bli betraktad som en pålitlig människa. Det räcker inte att jag kommer i tid en gång av fem om jag vill vara en punktlig människa, men det räcker med att jag missar ett möte av fem för att jag ska bli betraktad som en människa som är slarvig med tiden. Det är som om de negativa dragen främst bygger på positiva eller tillräckliga villkor medan de positiva dragen bygger på negativa eller nödvändiga villkor: opålitlig är du i kraft av en faktisk händelse medan du är pålitlig snarare i kraft av att denna händelse inte inträffat. En opålitlig handling räcker för att göra dig till en opålitlig människa

medan en pålitlig handling bara är nödvändig för att göra dej till en pålitlig typ. Opålitlighet utpekar närvaron av något och är alltså i en metafysik mening en positiv egenskap medan pålitlighet utpekar frånvaron av något varför den blir metafysiskt negativ. Men alldeles enkelt är det inte. Det räcker ibland med en enstaka exceptionellt modig handling för att bli betraktad som heroisk, dvs. ryktet om en människas heroiskhet kan grundas på en enstaka handling, på samma sätt som ryktet om någons feghet kan grundas på en enstaka handling. Om någon då varit både osedvanligt feg i en situation och osedvanligt modig kunde man kanske tro att det skulle vara det negativa som segrar i kraft av den ”negativity bias” (2002, s. 98) som det finns empirisk evidens för att vi har och som yttrar sig i att vi har lättare att se en värdemässigt negativ egenskap som grundad i en disposition än en positiv egenskap. Men jag tror att det beror på. En människa som både visat sig exceptionellt feg och exceptionellt modig kan mycket väl bli betraktad som modig (allra helst om den modiga handlingen inträffar efter den fega).[147] Detta utesluter dock inte att vi på det hela taget har en psykologisk vinkling åt de negativa upplevelser som gör att det negativa har en extra tyngd bara i kraft av att vara negativt. Det utesluter heller inte att denna vinkling förklarar varför det normalt finns en asymmetri mellan dygder som är positivt och negativt värderade. Min huvudpoäng kvarstår: oberoende av såväl asymmetrier mellan olika valenser som skillnader mellan olika dygder med samma valens finns det ingen anledning för en dygdetiker att påstå något annat än att det för det mesta är säkrast att grunda en förutsägelse för en specifik situation på normen för hur folk brukar hantera den. Detta är förenligt med att vi också kan förutsäga vilka personer som oftare än andra uppvisar ett visst beteende när situationen upprepas ett antal gånger.

I definitionen av situationismen talar alltså Doris om vad vi kan förutsäga om individer i en specifik situation. Min invändning har varit att det är en sak att pricka rätt i förutsägelsen av en specifik situation och att pricka mer rätt än fel i serie av liknande situationer. Doris menar själv att man ska förstå karaktärsdrag i probabilistiska termer. Han skriver. ”*If a person possesses a trait, that person will engage in trait-relevant behaviors in trait-relevant eliciting*

[147] Julia Annas skriver: ”There are some actions which nobody who is brave could do. In the ancient world, for example, nobody can be brave who breaks the line of battle and runs away. Some form of action form clear constraints on having a virtue” (1993, s. 113, jfr också Aristoteles NE 1107 a 8–27). På samma sätt beskriver Doris beteenden som fungerar som ”’deal-breakers’: if a person does something like *that*, we can be pretty sure they lack the virtue at issue” (2010, s. 141). Även om Doris bara vill beskriva logiken i dygdetänkandet och Annas främst talar om synsättet under antiken tycker jag att det är värt att påpeka att de här förhållandena är inte så enkla som man kan tro. Visst finns det handlingar som vi tänker att en modig människa aldrig skulle kunna göra: Man kan alltså inte vara modig om man gör dem. Men jag tror samtidigt att vi tänker att det finns handlingar som man inte kan göra om man är feg, utan att riktigt förstå att dessa tankar kan leda till motsägelser (om vi förutsätter att inte människa inte både kan vara modig och feg). Att lägga benen på ryggen under ett anfall (och därmed riskera hela gruppen) diskvalificerar dig från att bli betraktad som modig, men det verkar inte omöjligt att hitta handlingar som också diskvalificerar dig från att bli betraktad som feg – om du exempelvis i en annan situation visar exceptionell oräddhet och förslagenhet och smyger in bakom fiendens linjer och lyckas rädda och föra i säkerhet ett hundratal krigsfångar från den egna sidan genom att med stor risk för ditt eget liv bana säker väg för de andra genom minfältet. Det finns alltså tillräckliga villkor både för dygdens motsats och för dygden! Empirin kan möjligen hindra oss från att hamna i den här typen av motsägelser. Men då beror det inte på att vi skulle vara psykologiskt inkapabla till ett så pass motsägelsefullt beteende, utan snarare på att det tillräckliga villkoren för dygden rent allmänt är uppfyllda mer sällan.

*conditions with* markedly above chance *probability p*" (2002, s. 18). Att "markedly above chance" inte är precist tycker jag inte gör något i det här sammanhanget – det är precist nog. Däremot måste man förklara hur man ska förstå när något är att betrakta som en relevant omständighet för utlösandet av ett karaktärsdrag. Om jag förstått Doris rätt är inte omständigheten att tåget är försenat en sådan här relevant omständighet eftersom den är alldeles för specifik. I specifika situationer *kan* man göra korrekta förutsägelser även enligt Doris, vilket måste betyda att det inte i de fallen är säkrast att utgå från att personen "will behave in a fashion similar to the population norm", som han skriver under (i). Den relevanta utlösande omständigheter gäller i stället alla de omständigheter där vi kan förvänta oss att en person med ett visst karaktärsdrag kommer att uppvisa det. Doris kräver "behavioural consistency across a range of situations" (2002, s. 19) av ett karaktärsdrag för att det ska vara ett drag i den mening som dygdetiken bygger på. Men jag kan inte se att det finns något empiriskt stöd för att vi inte skulle kunna göra förutsägelser om *sannolikheten* för att en viss person som har en benägenhet att visa otålighet i en viss situation – exempelvis när tåget är försenat – också har en sådan benägenhet i en annan situation som vi tänker är en typisk situation för att utlösa otåligt beteende, exempelvis när man hamnar i en lång kö till kassan på ett varuhus. För egen del vet jag alldeles säkert att jag är otålig "across a range of situations" vars enda likhet är att de är typiska situationer där folk som är otåliga uppvisar ett otåligt beteende. Detta betyder förstås inte att jag alltid uppvisar beteendet i situationerna (det betyder heller inte att jag nödvändigtvis lever ut min otålighet) men det betyder skulle jag säga just att det finns en högre sannolikhet för att jag ska uppvisa beteendet i dessa situationer än vad som gäller för befolkningen i snitt (eller alternativt att det finns högre sannolikhet för att jag ska hamna gruppen av människor som blir otåliga, alldeles oberoende av om den är i minoritet eller majoritet.) Det betyder heller inte att det gäller för *alla* situationer av det här slaget att det finns en förhöjd sannolikhet för mig att vara otålig – i vissa typer av situationer kan jag vara förvånansvärt lugn. Det finns alltså ett utrymme för inkonsekvens och till och med en ganska stor sådan. Det kan fortfarande finnas en förhöjd sannolikhet generellt sett för att jag ska reagera otåligt i situationer som är typiska utlösare för otåligt beteende. Om jag dessutom *vet* att jag har en benägenhet att vara otålig i flera typer av det här slaget av situationer, ja då skulle jag säga att sannolikheten ökar ytterligare för mig att pricka rätt i förutsägelsen för en ny typ av tålamodskrävande situation.

Doris uppger att den evidens som finns på området medger att det finns samband mellan hur vi reagerar i olika typer av situationer, men att korrelationerna "are typically low, not necessarily zero ... the associations are rather fainter than the marked relationships one would expect if behaviours was ordered by robust traits" (2002, s. 63). Men här har det skett en glidning. Jag ser inga problem att kräva av dygdetiken att de drag den förutsätter ska visa sig i mer än en specifik typ och att det ska vara möjligt att förutsäga hur en människa med ett visst drag, t ex otålighet, kommer att handla i en typiskt tålamodskrävande situation med en

sannolikhet som är klart högre än slumpen. Men i det sista citatet handlar det inte om påtagliga sannolikhetsförhållanden i absoluta termer utan snarare om hur pass påtaglig sannolikhet man skulle förvänta sig om man trodde att det fanns robusta personlighetsdrag (vilket jag tolkar som innebär att man är anhängare av globalismen). I en av fotnoterna till passagen blir glidningen ännu mera tydlig tycker jag, för där medger Doris att det finns evidens som pekar på en tydlig korrelation mellan hur vi beter oss i olika situationer (2002, s. 193, se också Funder och Ozer 1983). Doris ser visserligen en del problem med dessa uppgifter men menar att de under alla omständigheter inte behöver motsäga situationismen, eftersom den inte hävdar att situationella faktorer är huvudförklaringen till alla eller ens nästan alla variationer i vårt beteende, bara att de personliga variablerna ”have surprisingly less, and situational variables surprisingly more, to do with behavioral outcomes than lay, personality, and philosophical psychology would have us suspect” (2002, s. 193). Så är det kanske, men det utesluter inte att personlighetsfaktorer spelar en signifikant roll, och att det är meningsfullt att bygga en dygdetik på detta faktum. Hade situationismen hävdat att det saknas en signifikant korrelation i absoluta termer så hade dygdetiken varit mer illa ute, men nu menar Doris som sagt bara att korrelationen är mindre än vad vi normalt tänker oss, som lekmän, filosofer och psykologer.

Jag tror man kan lära sig mycket av Doris om situationens betydelse och jag tror definitivt att de flesta kan förvånas över resultatet av den mängd studier som Doris bok bygger på (referenslistan är på 35 tätt satta sidor) men jag tror att det sker en del förenklingar i analysen av begreppet robusthet, som vi redan kommit in på men som är vad den andra punkten på listan handlar om.

(ii) Den lyder som följer:

> Systematic observation problematizes the attribution of robust traits. People will quite typically behave inconsistently with respect to the attributive standards associated with a trait, and whatever behavioural consistency is displayed may be readily disrupted by situational variation (2002, s. 24).

Att vi oftare är inkonsekventa än konsekventa behöver som vi såg inte betyda mer än att vi oftare har fel än rätt om vi tror att den som är otålig i en tålamodsprövande situation också kommer att vara det i nästa. Att vara otålig är snarare att uppvisa ett visst mönster i inkonsekvensen. Men låt oss anta att det inte är detta som inkonsekvensen handlar om utan snarare att det mönster som gäller för en viss specifik typ av tålamodskrävande situation typiskt sett inte gäller för en annan typ. Låt säga att det inte går att förutsäga om den som är otålig när tåget är försenat också saknar tålamod nog att skriva klart en avhandling. Om båda situationerna kan man tänka att de är tålamodskrävande, men jag skulle ändå säga att det inte är samma sorts tålamod vi talar om i de båda situationerna. Vi använder samma begrepp eller term men vi talar förmodligen inte om samma dygd i de båda fallen. Det är här som överförenklingen sker och det tycker jag också framgår när Doris refererar till ett klassiskt

experiment från 1928, där Hartshorne och May undersökte hederligheten hos 8000 skolbarn i åldrarna åtta till 16 år i ett antal situationer som hade det gemensamt att de var exempel på situationer vi tänker oss sätter hederligheten på prov: det handlade om möjligheten att fuska på ett prov, att ljuga om huruvida man hade fuskat, att fejka resultat på gymnastiken, att stjäla en mindre summa pengar och så vidare. Vad de kom fram till vara att det inte fanns något påtagligt samband mellan benägenheten att vara oärlig på ett av dessa områden och benägenheten att vara det på ett annat. Sannolikheten för att ett barn som fuskat i en av dessa situationer också skulle göra det i en annan av dem var inte påtagligt förhöjd. Däremot fanns det ett samband mellan om barnet var oärligt vid ett tillfälle en situation och om det var det vid ett annat tillfälle i samma situation – den som fuskat på ett prov vid ett tillfälle var mer benägen att göra det igen.

Experimentet illustrerar delvis den överförenkling som blir problematisk när man ska tolka den här typen av resultat. Jag medger att det verkar vara en liten skillnad mellan att fuska på ett prov och att fejka ett gymnastikresultat – så pass liten att det faktiskt förvånar mig att det inte finns ett samband mellan dem – men det är definitivt en skillnad mellan att fuska på ett prov och att snatta, som gör att jag inte är så förvånad att man inte hittade ett samband där. Jag är lika lite förvånad över det som jag förvånas över det faktum att människor som har en benägenhet att fuska med uppgifter på sina inkomstdeklarationer inte också har en benägenhet att småstjäla statlig egendom när det kommer åt. Det är liksom två olika saker, även om det kanske inte rent logiskt sett borde vara det. På samma sätt tror jag också att fuska och att ljuga är två olika saker. Jag har nog för egen del inte så svårt för att småfuska då och då i förhållandet till myndigheterna men jag minns att det tog emot en gång i tiden att intyga att jag kört tung lastbil för att få ut ett c-körkort. Inte tillräckligt mycket för att jag skulle avstå, men ändå. Det ena handlar om dygden att inte fuska och det andra om dygden att inte ljuga, vilket man lätt missar om man tänker på oärlighet som en allmän eller generisk kategori. Det samma gäller för otåligheten. Tålamod i tågsituationen är en sak medan tålamod nog att skriva en avhandling är en annan. Doris förnekar som vi sett inte att det finns lokala personlighetsdrag. Han fortsätter punkten (ii) på följande sätt:

> This is not to deny the existence of stability, the situationist acknowledges that individuals may exhibit behavioral regularity over iterated trails of substantially similar situations (2002, s. 24–25).

Men vad betyder det att två situationer är ”substantially similar”, dvs. i allt väsentligt likartade? De exempel Doris ger menar jag är alltför snäva. Vi kan använda oss av karaktärsbeskrivningar menar han om vi specificerar dem tillräckligt mycket. Om man har benägenheten att vara modig när man är ute och segla med sina vänner i dåligt väder kan man mycket väl sägas ha ”sailing-in-rough-weather-with-friends-courage”, men det säger inget om ens mod under andra omständigheter. På samma sätt kan man visst beskrivas som hjälpsam och inkännande i de experiment som situationister brukar hänvisa till och som visar hur stort

inflytande en sådan till synes liten sak som ett upphittat mynt i en kaffeautomat kan ha på ens benägenhet att hjälpa en person med att plocka upp papper som hon tappat (vi kommer strax till detta). Visst, säger Doris, kan man tillskriva dem som hjälper i den här situationen ett karaktärsbeteende men det bör i så fall beskrivas som ”dime-finding, dropped-paper compassionate” (1998, s. 514). Men här går det fel eller i alla fall till överdrift tror jag: valet står inte mellan medkänsla som ett globalt drag som yttrar sig i alla situationer där begreppet medkänsla är relevant och ett drag som är så lokalt att det i mina ögon skulle vara missvisande att använda begreppet ”medkänsla” för att beskriva vad som försiggår i den. ”Dime-finding ... compassion” är knappast ett slags medkänsla, om vi tänker oss att begreppet ska ha praktisk användning. Och det tror jag vi gör. Jag tror också att det har en sådan användning. Det är korrekt att kalla mig otålig om jag har en benägenhet att vara otålig när tåget är försenat. Men upplysningen om att jag är otålig i den situationen saknar i princip praktisk betydelse för alla utom dem som är med mig i situationen, om det bara är i den specifika situationen som jag är otålig. Karaktärsbegreppet otålighet får däremot ett innehåll och en praktisk betydelse också som en allmän beskrivning (dvs. i termer av ”otålighet” som en allmän kategori) om det också står för vad som händer med mig när bussen är försenad eller när det tar lång tid för mig att komma fram till kassan, för att inte tala om när jag får sitta och vänta längre än en halvtimme på maten på en restaurang. *Det* är otålighet och om det inte också betyder att jag var otålig när jag skrev min avhandling så gör det inte att beskrivningen av mig blir missvisande, eftersom begreppet tål en viss grad av kontextualisering, men alltså inte den grad som Doris föreslår med sina högst specifika karaktärsbeskrivningar. Jag skulle till och med kunna gå med på att karaktärsbegreppen tål en ganska hög grad av kontextualisering utan att förlora sin användbarhet, av den enkla anledningen att de flesta av oss lever våra liv inom en tämligen begränsad miljö. Våra vänner är inte så mycket annorlunda än våra kollegor – ofta är de identiska till och med. Familjelivet för människor är sällan direkt äventyrligt. Maten finns där från dag till dag, och en och samma säng väntar oss när vi gå och lägger oss, osv. Inte mycket rubbar oss ur våra cirklar. Det oväntade och ovanliga är normalt något som vi skyr. Vi väljer att låta våra liv utspela sig mot en så enhetlig fond som möjligt. Att kalla någon otålig betyder därför att hon uppvisar så pass mycket otålighet i det liv hon lever att upplysningen har ett värde som förutsägelse eller förklaring. Att hon kanske inte skulle vara otålig under andra omständigheter och om hon levt ett annat slags liv är fullt förenligt med karaktärsbegreppens logik.

(iii) Den tredje idén situationismen definieras av enligt Doris handlar, om jag har förstått det rätt, om enhetligheten eller uniformiteten i våra olika drags värdeladdningar:

> Personality is not often evaluatively integrated. For a given person, the dispositions operative in one situation may have an evaluative status very different from those manifested in another situation; evaluative inconsistent dispositions may ”cohabitate” in a single personality (2002, s. 25).

Punkten handlar i så fall delvis om vad vi redan talat om – att man är tålmodig i en typ av situation betyder inte att man också är det i en annan. Men idén är mer generell än så: det att jag har ett drag med en positiv värdeladdning, t ex tålamod, betyder inte att jag också har andra positiva drag som exempelvis pålitlighet eller hjälpsamhet. Eller för att dra det ytterligare ett steg – det att jag har ett drag med positiv värdeladdning har inget att göra med om jag är en bra människa eller ej.

Så som idén är formulerad är den svår att bedöma. Dels är idén om att vi sällan är enhetliga som personer vag eftersom vi inte vet hur mycket uniformitet som krävs för att tala om integritet i sammanhanget. Om i stort sett 75% av mina drag är positiva medan 25% är negativa uppfyller jag i så fall kraven på integritet? Är integritetsbegreppet kategoriskt eller graderbart? Innebär bristen på integritet att det inte råder något som helst sannolikhetsförhållande mellan drag med samma värdladdning, dvs. utesluter denna brist idén om att positiva drag tenderar att dra med sig andra positiva drag och att samma sak gäller för negativa drag? Den andra meningen i citatet tycks inte utesluta detta eftersom den bara säger att personer kan ha drag med olika värdeladdning och det är ju väldigt svårt att förneka. Det råder väl till och med vissa positiva sannolikhetsförhållanden mellan drag av olika värdeladdning. Utan att veta säkert gissar jag att punktliga människor är mer otåliga och irriterade över andras förseningar än vad andra människor är. Men att drag ”may have an evaluative status very different” eller att inkonsistenta drag ”may ’cohabite’” utesluter än en gång inte att det finns samband som är tillräckligt starka för att skapa något slags integritet, även om den inte är absolut.

Återigen tror jag att problemet är en förenklad och tillspetsad beskrivning av alternativen. Det kan mycket väl stämma att de allra bredaste karaktärsbegreppen som handlar om att vara en bra eller dålig människa är problematiska just av den anledningen att vi ofta består av en tillräckligt stor blandning av positiva och negativa egenskaper för att det för det mesta ska bli knepigt att använda sig av dem. Situationismen har rätt i det och inte bara rätt. Den har förmodligen något viktigt att lära oss. Men karaktärsbeskrivningar finns också på många mellannivåer, som inte är lika globala som beskrivningar i termer av bra, dålig, god och ond men som heller inte är så lokala eller ens regionala som exemplet otålighet. Det finns kluster av egenskaper på en mellannivå och egenskapen snällhet tänker jag mig är ett sådant kluster. Möjligen kan man inte utifrån informationen om att en person har ett visst regionalt drag som vi betraktar som snällt dra några slutsatser om huruvida hon också har ett annat snällt drag. Vet vi däremot att hon har ett antal drag i klustret så tänker jag att vi har goda möjligheter att gissa på att det finns ännu fler eller rättare sagt att gissa rätt när vi förväntar oss att nästa drag i klustret ska dyka upp. Om vi vet att en person är obenägen att kritisera sina arbetskamrater, är omtänksam mot dem, alltid tar sig tid att lyssna på deras problem och inte protesterar ens när hon tydligt blir utnyttjad, ja då tror jag att sannolikheten blir större för att hon ska ha ytterligare drag i snällhetsklustret än för att hon ska sakna dem, exempelvis draget att snarare

bli ledsen än förbannad om någon kritiserar henne orättvist. För argumentets skull utgår jag alltså från en kontext och en karaktärsbeskrivning i den kontexten, dvs. i en persons arbetsmiljö. Och även om det jag säger bara skulle gälla i den kontexten menar jag att sådana tämligen allmänna karaktärbeskrivningar som ”snäll” fyller en funktion (andra sådana här halvglobala beskrivningar kan vara ”väluppfostrad”, ”ouppfostrad”, ”finkänslig”, ”vulgär”). Om man också kan göra förutsägelser utanför miljön hänger på flera saker – dels hur stor integriteten eller enhetligheten i klustret är i miljön, dels hur stor integriteten är mellan olika miljöer som vi har kännedom om (vet vi att någon är snäll både hemma och på jobbet är hon sannolikt också snäll på golfklubben) och förstås övergripande på hur pass likartade miljöer vi rör oss i.[148] Jag menar att vi av olika anledningar ser till att våra miljöer är lika varandra och att sannolikhetsförhållanden gäller över miljögränserna med de kvalifikationerna som nyss gjordes. Visst känner vi till eller har hört talas om nazistledare och koncentrationslägersläkare som utan att blinka sänt människor i döden samtidigt som de varit omtänksamma och av allt att döma snälla familjemänniskor. Men att sådant förekommer och till och med förekommer ofta utesluter inte att det också ofta kan finnas ett samband. Jag tänker mig att logiken i karaktärbeskrivningarna även skulle medge att vi för det mesta är inkonsekventa över miljögränserna och att det därför kanske är svårt att beskriva folk som snälla annat än i en miljö (vilket förstås ändå säger mycket mer än att beskriva ett drag för en specifik situation). Det finns inget som hindrar att vi uppfattar allmänna karaktärsbeskrivningar som särskiljande och som något som utpekar ovanligt enhetliga kluster av drag över situationer. Det finns inget som säger att allmän snällhet så att säga är allmän. Det finns väl snarare mycket som talar för att den inte är det.

När Vranas argumenterar för att vi som personer är *fragmenterade* snarare än integrerade – dvs. för en liknande men inte identisk sak som Doris gör i (iii) – sammanfattar han sitt argument på följande sätt:

(Q3) There are many situations in each of which most people (would) behave deplorably.
(Q4) There are many situations in which most people (would) behave admirably. Thus: (Q1) Most people (would) behave deplorable in many (i.e. in an open list of actual or counterfactual) situations and admirably in many other situations (2005, s. 4).

Den stora skillnaden mellan Vranas beskrivning av det mänskliga psyket och Doris är att Vranas uttryckligen lämnar den möjligheten öppen att en betydande andel av oss *inte* är fragmenterade eller i avsaknad av personlighetsdrag som borgar för en viss konsekvens, även om denna andel är i minoritet. Doris medger för exceptionella undantag i form av psykopater eller helgon, men Vranas medger att undantagen kan vara fler. Vi ska strax se på den empiri

[148] Att tala om snällhet som ett halvglobalt drag utesluter inte att det trots allt finns olika slags snällhet (på samma sätt som vad som gäller otålighet). Snällheten kan vara global över olika miljöer men samtidigt regional över olika situationer i samma miljö. Det finns t ex en passiv och en aktiv snällhet som skiljer sig åt ganska mycket: vissa är snälla för att de är fogliga och aldrig gör någon illa, medan andra är snälla för att de mera aktivt vill att folk omkring dem ska ha det bra. En viss form av snällhet är lugn medan annan är mer nervös.

som stödjer tanken på fragmentering, men frågan är hur vi ska förhålla oss till Vranas argument och slutsats. En möjlighet är att säga att det inte är så uppseendeväckande om det bara betyder att det är mindre än hälften av alla människor som förtjänar att betraktas som goda eller onda. Det är väl ungefär så vi tänker – de flesta människor runt omkring oss inklusive vi själva är kanske *obestämda* på det sätt som Vranas menar – varken onda eller goda eller mittemellan – det passar liksom inte att vare sig kalla oss goda eller onda och det känns väl heller inte riktigt rätt att betrakta oss som halvgoda eller halvonda. De flesta människor är som folk är mest (förstås). Möjligen skulle jag tycka att Vranas inte ger tillräckligt utrymme för möjligheten att vi kan betrakta oss som en *blandning* av ont och gott, och att det snarare är det som gör oss obestämda eller obestämbara med utgångspunkt från de mest allmänna dygdbegreppen. Argumentet ovan tycks medge det. Man kan hävda att vi också får detta förhållande mer eller mindre oberoende av empirin om det är så att de allmänna dygdbegreppen används om folk som på något sätt utmärker sig från massan. Den grå moraliska massan sväljer alltid flertalet – det är avvikarna från denna massa som är goda eller onda. Om det skulle vara så behöver det inte betyda att det allmänna dygdbegreppet är etiskt oanvändbart.

Vranas argument lämnar dessutom möjligheten öppen att det som gäller för de mest allmänna dygdbegreppen inte gäller för dem alla, dvs. även för de halvglobala begreppen som snällhet osv och de regionala, som tålamod. Skulle det dygdetiska tänkandet kunna svälja att obestämdhetstesen gällde även för dessa begrepp? Ja, varför inte? Relativt få förtjänar kanske att betraktas som snälla och relativt få är tålmodiga. Jag medger att tanken inte är lika självklar när man applicerar den på den regionala nivån – det är inget konstigt att tänka sig att en majoritet kan betraktas som otålig eller feg (det verkar lite lättare att tänka sig att de positiva regionala dygderna särskiljer avvikarna). Men observera att även om obestämdhetstesen gällde på alla nivåer skulle det inte följa att det bara är en minoritet av oss som kan bli föremål för substantiella dygdetiska bedömningar – den grå massa som gäller för var och en av de regionala dygderna behöver ju inte innehålla samma personer. Om jag är bestämbar vad det gäller otåligheten följer inte att jag är bestämbar också vad gäller andra regionala dygder eller deras motsats. Jag kan exempelvis tänka mig att jag är tämligen obestämbar när det gäller mod – där blir det lätt för lite eller för mycket, fegheten slår över i dumdristighet mer eller mindre utan att passera modet. Medan jag som sagt är tämligen bestämbar vad det gäller bristen på tålamod (åtminstone den sortens tålamod vars testsituationer är förseningar eller senfärdigheter av olika slag).

Dessutom följer det ju inte att man inte kan jämföra de flesta på en godhetsskala, trots att de flesta varken förtjänar epiteten god eller ond. Lika lite som alla goda människor måste ha samma moraliska ställning måste alla obestämbara ha det. Det kan finnas moraliskt relevanta variationer i hur vi hanterar en situation även om det gäller för oss att det både finns många situationer där vi kommer att bete oss mycket illa liksom det finns många situationer där vi

kommer att göra väldigt bra saker. Att det finns en öppen lista för de flesta av oss som både specificerar omständigheter under vilka vi kommer att bete oss klandervärt och sådana där vi beter oss berömvärt, utesluter inte att det finns moraliskt relevanta variationer. Vissa av oss kan uppvisa ett klandervärt beteende i 95% av de situationer som triggar för klander under det att vi uppvisar ett berömvärt beteende bara i 55% av de situationer som normalt väcker ett sådant beteende. För vissa andra är kanske dessa siffror de omvända. Även om man inte vill kalla oss onda med tanke på det goda vi trots allt också är i stånd till så ligger vi ju klart närmare det onda än de andra obestämbara gör. Det kan alltså mycket väl vara så att en majoritet av människor som beter sig klandervärt i de situationer som normalt triggar det beteendet antingen inte beter sig berömvärt i de andra situationerna *eller* beter sig berömvärt i mindre utsträckning än andra. I så fall har de helt klart mer i sig av det som gör en människa klandervärd än de som beter sig klandervärt i mindre utsträckning och berömvärt i högre utsträckning.

En annan sak man bör ta hänsyn till är *hur* de som beter sig klandervärt i dessa situationer beter sig mer exakt. För en dygdetiken är *vad* du gör visserligen viktigt och ibland även avgörande för den moraliska bedömningen men också det *sätt* på vilket du gör det. Det här har jag varit inne på förut, men denna aspekt – liksom den i förra stycket – aktualiseras ganska tydligt av av den empiri som Doris och Vranas stödjer sig på. Det är dags att referera den (kortfattat och selektivt).

(1) *Milgrams lydnadexperiment*. Experiment utfördes av Stanley Milgram (1963, 1965, 1974) på Yale University i början av 60-talet. Milgram var under större delen av sitt liv mer eller mindre besatt av att vilja förstå mekanismerna bakom det faktum att så många tyskar under andra världskriget var kapabla att utföra de mest förfärliga handlingar ”without any restraints whatsover” (som Milgram beskriver det i en av de sammanfattningar som som finns utlagda på YouTube[149]). Försökspersonerna som ingick informerades om att de deltog i ett experiment som studerade betraffningars inverkad på inlärningsförmågan. Försökspersonerna tilldelades rollen som lärare medan rollen som elever var vikta för personer som bara agerade försökspersoner (vilket de verkliga försökspersonerna inte kände till). Testet gick ut på att lärarna skulle ge eleverna en allt starkare elektrisk stöt om de svarade fel på de frågor läraren ställde. Spänningen varierade mellan 15 och upp till 450 volt. Det fanns markeringar på de olika spänningsnivåerna, som ”Strong shock” (75 volt), ”Very strong Shock” (195) ”Extreme intensity shock” (315 volt) och ”Danger: Severe Shock” (375 volt). På högsta spänningsnivån stod bara ”XXX”. Allt är väl uttänkt: För att inte läraren ska tro annat än att allt är på riktigt får han själv testa en verklig stöt på 45 volt. Innan eleven sätter sig på andra sidan väggen och kopplas till en elektrod fästad vid handleden (som smörjs ”för att underlätta kontakt och så att inte brännsskador ska uppstå”) får han frågan om han vill tillägga något innan experimentetet startar. Han säger då att han haft en del hjärtproblem och frågar om experimentet är farligt.

[149] http://www.youtube.com/watch?v=W147ybOdgpE

Försöksledaren svarar att det kan vara smärtsamt men inte farligt. Detta hör läraren. När experimentet startar är de reaktioner han hör från försökspersonerna inspelade på förhand. Det sensationella med experimentet var att så många som 60–70% av försökspersonerna fullföljde hela experimentet och delade ut hela skalan av stötar, trots att eleverna tämligen tidigt (150 volt) skrek av smärta, protesterade och bad att få avbryta experimentet med hänvisning till sina hjärtproblem:

Experimenter! That's all. Get me out of here. I told you I had heart trouble. My heart's starting to bother me now. Get me out of here please. My heart's starting to bother me. I refuse to go on. Let me out.

Så här låter det alltså innan man ens kommit halvvägs på spänningsskalan. När läraren tvekar uppmanar försöksledaren honom att fortsätta först genom att vänligen be honom fortsätta men efterhand med mer kategoriska uppmaningar: ”It is absolutely essential that you continue” och ”You have no other choice, you *must* go on”. Protesterna från eleven blir fortsättningsvis ännu starkare tills han hysteriskt skriker att han inte tänker medverka mera och vill bli utsläppt. Efter stöten på 330 volt tystnar han. En förhållandevis stor grupp av dem som vägrade lyda hoppade av vid 150 volt, men än en gång, de allra flesta lärarna fortsatte dela ut stötar även efter det att eleven tystnat.

Experimentet har upprepats en mängd gånger, i varierande försöksmiljöer och med olika slags försökspersoner i lärarrollen, med ungefär samma resultat. Det visar med all önskvärd tydlighet att människans förmåga till lydnad är så pass stor att vi knappast kan betrakta lydnaden gentemot Hitler som ett masspsykologiskt undantag. Under rätt omständigheter tycks de flesta av oss vara beredda att lyda order och instruktioner som är uppenbart oetiska. Däremot är det inte helt rätt att säga att experimentet visar att vi är beredda att lyda ”without any restraints whatsoever” vare sig man med ”restraints” avser gränser för vad man kan få människor att göra eller moraliska gränser inom de människor som följer orderna och uppmaningarna. Försökspersonerna i Milgrams experiment var försäkrade om att stötarna var ofarliga (hur orimlig denna försäkring än var mot bakgrund av den andra information som de fick från markeringarna av de olika strömstyrkorna och av eleverna själva). De var alltså inte ovetande om faran i vad de höll på med men var samtidigt utsatta för dubbla budskap rörande allvaret i denna fara. Detta skapade av allt att döma inte bara en emotionell konflikt inom dem utan också en kognitiv. Detta är något annat menar jag än att tortera och skada någon på order och att veta vad man gör. Man kan alltså inte säga hur långt dessa försökspersoner var beredda att gå. Experimentet bevisar inte att vi är beredda att allvarligt skada andra människor för att lyda order. Sannolikt *är* vi det och rimligen gör Milgrams experiment det lättare för oss att förstå att vi är det, men i strikt mening visar inte experimentet det.

Jag menar dessutom att experimentet heller inte visar på någon inre moralisk gränslöshet och definitivt inte på någon avsaknad av de personlighetsdrag som traditionellt varit centrala i dygdetiken. Detta tycker jag lite har kommit bort i diskussionen, men Milgrams egna

slutsatser är inte bara väl förenliga med dygdetiken utan kan till och med ge stöd för den. En stor del av försökspersonerna upplevd en starkt inre konflikt av situationen. Milgram beskriver det så här:

> The procedure created extreme levels of nervous tension in some Ss. Profuse sweating, trembling, and stuttering were typical expressions of this emotional disturbance. One unexpected sign of tension – yet to be explained – was the regular occurrence of nervious laughter, which in some Ss developed into uncontrollable seizures (1963, s. 371).

Den här typen av reaktioner beskrivs alltså uttryckligen som karakteristiska och inte exceptionella (s. 375) i experimentet. De nervösa skratten tar jag som ytterligare bevis för att konflikten dessutom var kognitiv eftersom de stämmer bra med hur jag tänker mig att man reagerar när man inte fattar vad som pågår.

Milgrams egen analys av denna konflikt tycks spela dygdetiken direkt i händerna. Konflikten, menar han,

> ... stems from the opposition of two deeply ingrained behavior dispositions: first, the disposition not to harm other people, and second, the tendeny to obey those whom we perceive to be legitimate (1963, s. 378).

Det är alltså just så här som man kan tänkas reagera om man både har dygden att lyda eller lita på auktoriter (och som vi dessutom har all anledning att tro verkligen är auktoriteter – för vem kan veta bättre vad som är skadligt för en försöksperson än forskare och experter på ett universitet?) och att inte vilja göra en annan människa illa. Så tvärtemot att undergräva idén om personlighetsdrag och dygder uppenbarar och tydliggör den här typen av konflikter dem. Och den ångest som personerna uppvisade tycks dessutom vara av ett slag som inte tyder på förhållandevis ytliga dispositioner utan på djupt liggande sådana. Den stora gåtan är kanske inte att så många gick hela vägen utan att de klarade av att göra det med det inre motstånd som fanns i dem. Experimentet visar inte att vi inte skulle vara bra människor utan snarare att vi kan göra hemska saker trots att vi är bra människor.

Dessutom måste man ha i minnet att det var långt ifrån alla som fullföljde experimentet. Så även om vi skulle tolka resultatet i termer av hur många av oss som är beredda att i princip gå hur långt som helst för att lyda auktoriteter visar experimentet (också när det upprepas) att ungefär en tredjedel av oss *inte* är beredda att göra det. Det är klart att man som situationist kan tänka sig att det som avgör om man hamnar i gruppen vägrare eller fullföljare är andra tillfälligheter, men den förhållandevis konstanta fördelningen mellan de båda grupperna talar mot det. Det rimliga är alltså att se det som en skillnad i hur dessa människor fungerade, dvs. i deras personlighet. Vidare måste siffrorna också tolkas i ljuset av den starka konflikt som av allt att döma de flesta av försökspersonerna kände, inklusive de som fullföljde hela vägen. Det går så klart att hävda att beteendet bör vara det yttersta kriteriet på om man har en dygd eller ej, t ex dygden att vara självständig nog att inte följa en uppmaning som inte är rimlig, också

när den kommer från en auktoritet. För att ha den dygden måste man förstås avstå från att lyda. Men saken är mer komplicerad än så. Även att tveka är ett beteende. Att lyda en uppmaning utan att tveka och att lyda den med största tvekan är olika beteenden och även om jag inte kan sägas ha dygden att vägra fullfölja orimliga uppmaningar fullt ut om jag fullföljer med största tvekan kan jag åtminstone sägas ha den i större utsträckning än vad den person har som fullföljer den utan att tveka. Och om man nu till äventyrs inte skulle vilja tala om gradvisa dygder kan man ändå säga att det är en mindre skillnad mellan mig och den som har dygden än mellan den som fullföljer utan att tveka och den som vägrar. Att tveka kan alltså vara vackert och dygdetiskt relevant.

Vi har alltså åtminstone tre urskiljbara beteenden i experimentet: att fullfölja utan nämnvärd konflikt och tvekan, att fullfölja med stark konflikt och tvekan och att vägra fullfölja. Inget i experimentet talar mot att dessa beteenden är kopplade till dispositioner hos personerna och inget hindrar som jag ser det dessa dispositioner att vara föremål för dygdetiska bedömningar. Det finns visserligen läsningar av Aristoteles enligt vilka den dygd som ligger till grund för vår livslycka är en fråga om allt eller inget – som när han säger ”... happiness requires complete virtue ... ” (1100a) – men det är ju inte så vi använder dygdbegreppet och därför ska vi heller inte göra det i dygdetiken.

(2) ”*The Stanford Prison Experiment*”. Det finns som sagt en del förmildrande omständigheter i Milgrams experiment som gör att man kanske inte bör se det som ett vetenskapligt bevis för att de flesta av oss bär på personlighetsdrag som är moraliskt tveksamma eller förkastliga och som det är rena turen att vi slipper få igångtriggade. Det finns saker i experimentets design som kan förklara varför även en moraliskt anständig person skulle kunna dela ut stötarna. Milgram själv pekar på flera sådana förmildrande omständigheter: försökspersonen tror att experimentet är konstruerat för ett gott syfte, han försätts i en situation där han måste måste välja mellan motstridiga krav från två olika håll och där han känner sig förpliktad att fullfölja experimentet eftersom han frivilligt ställt sig till förfogande och, inte minst, han ges ingen tid för reflexion utan stressas av försöksledaren (1963, s. 377–378). Ett experiment som inte tycks ha dessa förmildrande omständigheter är Zimbardos psykologiska experiment med 18 manliga studenter i källaren till den psykologiska institutionen vid Stanford 1971 (se www.prisonexp.org/). Studenterna hade rekryterats genom en annons i tidningen där de erbjöds 15 dollar for deltagandet i en ”psychological study of prison life” och de hade informerats om att de skulle vara med om ett rollspel där vissa av dem skulle vara fångvaktare och andra fångar. Slumpen skulle avgöra. De visste också att de som fångar skulle få ha det materiellt torftigt och få enkel kost. Källaren var naturtroget inredd som ett fängelse med en korridor och celler med dörrar försedda med järngaller. Inhämtningen av de 9 studenter som skulle spela fångar skedde av polis under mycket naturtrogna förhållanden (jag får intrycket att försökspersonerna redan vid det tillfället blev osäkra på om det är rollspel eller verklighet). Vid ankomsten fick de speciella

klänningsliknande fångkläder, fråntogs sina underkläder och fick bära en kedja om foten – allt för att de snabbt skulle komma in i rollen som fångar. Fångvaktarna å sin sida uppmanades att ”maintain the reasonable degree of order within the prison necessary for its effective functioning”. Det märkliga med experimentet är att trots att försökspersonerna beskrevs som ”seemingly gentle and caring young men” (Haney & Zimbardo 1998, s. 709) utan emotionella störningar eller antisociala tendenser (de hade både fått fylla i omfattande frågeformulär och genomgått intervju) och beskrev sig själva som pacifister och motståndare till Vietnamnkriget, trots detta dröjde det knappt ett dygn innan flera av dem började visa tydliga tendenser på att förråas i sina roller som fångvaktare. På fem dagar hade fångvaktarna brutaliserats i så hög grad och fångarna i motsvarande grad brutits ner att experimentet fick avbrytas i förtid. Utan att veta det själva hade fångvaktarna iscensatt flera av de bestraffningsmetoder och psykologiska strategier för hantera fångarna som är klassiska för människor i de positionerna (och som vi sett både i nazisternas koncentrationsläger och Bagdads centralfängelse eller Abu Ghraib där amerikanske soldater år 2003 avslöjades ha torterat irakiska fångar). Och kanske märkligast av allt – när fångarna började bli oroliga och protestera och det spreds ett rykte om att de tänkte rymma blev också rollen som fängelsedirektör verklig för försöksledaren Zimbardo. Han satte först in en informant i en av cellerna för att avslöja vem av fångarna som var drivande och tog sen kontakt med ”The Palo Alto Police and asked the sergeant if we could have our prisoners transferred to their old jail” (www.prisonexp.org/26). När detta inte gick blev han förbannad och satte sig själv att vakta fångarna för att förhindra upproret. Som han satt där kom en kollega som ville se hur experimentet gick. Kollegan ställde en enkel och mycket rimlig fråga: ”Say, what’s the independent variable in this study?”. Zimbardo skriver:

> To my surprise, I got really angry at him. Here I had a prison break on my hands. The security of my men and the stability of my prison was at stake, and now, I had to deal with this beeding-heart, liberal, academic, effete dingdong who was concerned about the independent variable! It wasn’t until much later that I realized how far into my prison role I was at that point – that I was thinking like a prison superintendent rather than a research psychologist (op. cit. s. 27).

Men kan man verkligen dra några slutsatser från ett experiment vid ett enda tillfälle och där dessutom försöksledaren blir så indragen i experimentet att han förlorar sin vetenskapligt objektiva blick? Förmodligen kan man inte dra några säkra slutsatsen – jag återkommer till det. Men låt oss för ett ögonblick bortse från det och ställa frågan om experimentet kan ge ett informellt och ovetenskapligt stöd åt situationismen, dvs. kan man använda experimentet som ett av flera indicier på att situationismen är rimlig? Jag tror inte det, även om jag tänker mig att man förmodligen kan lära sig något om det mänskliga psyket av experimentet:[150] de

[150] En viss försiktighet är dock påkallad. På senare tid har experimentet blivit starkt ifrågasatt. Se t ex https://www.psychologytoday.com/intl/blog/freedom-learn/201310/why-zimbardo-s-prison-experiment-isn-t-in-my-textbook.

människor som avslöjats som torterare, t ex i Abu Ghraib, var förmodligen inga monster från början utan drogs in i den rollen av situationen. Och, vad som kanske är ännu viktigare: det är svårt att veta vem av oss som kan hamna i den rollen. Lynndie England dömdes till fängelse efter bilderna från Abi Ghraib och får förmodligen leva med hatet och föraktet resten av sitt liv, men ingen av oss kan säkert säga att vi inte skulle kunna göra samma sak som hon. De flesta av oss är fömodligen kapabla att göra det som hon gjorde om bara omständigheterna är de rätta eller snarare felaktiga. Men det är en sak – vi vet inte säkert hur vi reagerar i liknande situationer och det är förmodligen också många fler av oss som kan bli torterare än vad vi gärna vill tro. En annan sak är om detta är oförenligt med dygdetiken. Jag menar att det inte är det så länge det finns urskiljbara skillnader mellan oss människor och så länge det finns någon logik och konsekvens i dessa skillnader. Det fanns skillnader i hur fångvaktarna reagerade i experimentet. Zimbardo urskiljde tre distinkta grupper (de exakta proportionerna har jag inte hittat några uppgifter för): en grupp som var ”tough but fair”, en annan som beskrivs som ”good guys” som aldrig utdelade bestraffningar och som gjorde ”good things” mot fångarna, och en tredje som betecknas som ”hostile” och ”arbitrary” i sin behandling av fångarna. Zimbardo menar visserligen att det inte gick att förutsäga vilka av individerna som skulle hamna i de olika grupperna, men samtidigt får man komma ihåg att att de enbart hade frågeformulären och en enda intervju att utgå från och det finns inget som säger att det materialet räcker för att detektera eventuella skillnader i personligheten som kan förklara varför man hamnar i den ena eller andra gruppen. Zimbardo hävdar även att också de ”hyggliga typerna” alla vid något tillfälle handlade på ett otidigt och brutalt sätt och att de dessutom respekterade den tysta normen att aldrig lägga sig i de handlingar som den tredje gruppen fientliga fångvaktare utförde. Men återigen – detta tyder på att vi inte så att säga är några ”rena typer”: det tyder inte på att vi inte är några typer alls eller i alla fall inte på att vi inte skulle vara olika och att olikheterna mellan oss inte är en läggningssak. Det är trots allt en stor skillnad mellan att själv vara brutal och att inte hindra andra från att vara brutala, så väl ur ett deontologiskt perspektiv som ur ett dygdetiskt.

Men det stora problemet med Zimbardos experiment är förstås att det handlar om en enstaka episod för en hel del år sedan där objektiviteten hos försöksledaren delvis är satt ur spel. Dessutom är det svårt att veta vilka slutsatser man ska dra av ett experiment där deltagarna är medvetna om att de deltar i ett rollspel. Visst är det förvånande hur lätt människor passerar gränsen mellan att spela en roll och att internalisera eller gå in i den. Men en del av förklaringen till att fångvaktarna hamnade i en auktoritär och förtryckande attityd kan också vara att de uppfattade det som att det var den rollen de skulle spela. Det finns alltså rent vetenskapliga brister med experimentet, inte minst att det är svårt att reproducera för andra forskare som vill testa tillförlitligheten i det. Man har visserligen försökt upprepa det, men de resultat som man då har nått har inte entydigt bekräftat Zimbardos slutsatser om vår benägenhet att lyda och ”how ordinary people could be readily transformed from the good Dr.

Jekyll to the evil Mr. Hyde" (op. cit. s. 41). Flera av de studier som problematiserar Zimbardos slutsatser har dessutom gjorts förhållandevis nyligen eller åtminstone på 2000-talet (se t ex Haslam & Reicher 2003 och 2012).

(3) *Experimentet med den elchockade personen*. Om man tror att all den empiri som situationisterna åberopar är ägnad att nära vår svartsyn på människan och vad hon är kapabel till så har man fel. I Vranas artikel som argumenterar för att vi varken är onda eller goda utan moraliskt obestämbara refererar han till en artikel som visserligen också den är antik i vetenskapliga sammanhang men som är betydligt mera uppiggande att läsa än Milgrams och Zimbardos respektive experiment. Experimenten utfördes av Clark och Word på Florida State University på ett par hundra manliga studenter (det är väl kanske tidstypiskt, men i alla de experiment vi sett på hittills, dvs. Milgrams, Zimbardos och nu Clarks och Words, är det genomgående manliga försökspersoner) och gick ut på att testa en annan situationistisk tes, nämligen den s.k. "åskådareffekten", eller "the inhibiting influence of groups on helping" (Clark & Word 1974, s. 280).[151] Vad man menade sig finna var att de övriga omständigheterna i situationen tycks vara avgörande för om det uppträder någon åskådareffekt och framför allt om omständigheterna är sådana att det framgår otvetydigt att situationen är allvarlig för den som behöver hjälp. Detta pekar på en annan möjlig förklaring till att vi är mindre benägna att hjälpa om det finns flera åskådare än att vi så att säga känner mindre ansvar för vad som händer om vi låter bli, nämligen att vi tenderar att tolka de andras passivitet som ett tecken på att läget för den som behöver hjälp kanske inte är så allvarligt. Det blir liksom den bästa förklaringen för oss var och en till varför ingen av de andra gör något. Hursomhelst, så här gick man tillväga: i ett av experimenten informerades 108 manliga studenter om att det skulle genomgå ett skriftligt test som användes vid marinen för att välja ut personer lämpade för kontorsgöromål. För att kunna testa åskådareffekten var studenterna antingen ensamma under experimentets gång eller i par. När studenterna informerats eskorterades de av försöksledaren till ett litet laboratorium en våning upp i byggnaden. På vägen dit passerade de ett annat laboratorium med en massa elektrisk utrustning och en manlig tekniker som av allt att döma gjorde experiment med denna utrustning ("Just inside the door a male technician could be seen adjusting a cathode ray oscilloscope", 1974, s. 281). Det fanns ingen chans att studenterna skulle missa att se vad han håll på med. När försökspersonerna skrivit testet fick de på egen hand ta sig tillbaka samma väg som de kommit och alltså passera laboratoriet med elteknikern. Förutom att experimentet varierade antalet studenter som passerade laboratoriet på vägen tillbaka varierade det också scenariet för den fejkade olycka som som elteknikern råkat ut för och som man nu skulle se hur

[151] Effekten diskuteras i Darley & Latané (1968). "The bystander effect" brukar också kallas "the Genovese Syndrome" efter det uppmärksammade fallet med Kitty Genovese som 1964 blev misshandlad, våldtagen under åtminstone en halvtimme och slutligen dödad trots att hon skrek på hjälp och trots att 38 vittnen åsåg händelsen utan att varken ingripa eller tillkalla polis. Tanken är att vi på något sätt upplever att ansvaret för att ingripa blir mindre för oss var och en ju större grupp av åskådare som vi ingår i.

försökspersonerna reagerade på. I korthet varierade scenarierna mellan att vara otvetydiga (det blixtrar till och hörs ett kortslutningljud samtidigt som teknikern skriker till och faller ner över den elektriska utrustningen och blir liggande livlös) och mer tvetydiga (de enda tecknen på att något inträffat är blixten och ljudet av elektrisk kortslutning medan elteknikern är utom synhåll). Det anmärkningsvärda i resultaten av detta första experiment var att det inte tycktes finnas mindre benägenhet att hjälpa när man var ett av två vittnen till händelsen jämför med när man var ensam i de otevetydiga scenarierna. I de mer tvetydiga scenarierna fanns det en skillnad, men en skillnad som snarare tydde på en omvänd åskådareffekt, eftersom det var fler som försökte hjälpa bland paren än bland de ensamma. I det andra experimentet som på det hela taget var upplagt på samma sätt som det första tyckte man sig finna visst stöd för åskådareffekten, nämligen när situationen som försökspersonerna konfronterade var ”måttfullt tvetydig” (”moderately ambiguous”). På detta grundar de sitt förslag till att man kan förstå åskådareffekten som att ”a fellow subjects failure to act may have convinced the subject that nothing unusual had occurred” (op. cit. 285). Jag har svårt att över huvud taget se någon åskådareffekt i de siffror som Clark och Word presenterar, men det är mindre viktigt i sammanhanget. Vad som är mer viktigt och den stora sensationen (om det nu är det) var att benägenheten att rycka in och hjälpa en medmänniska i livsfara var mellan 90–100% i de otvetydiga fallen trots att försökspersonen förstod att hon därmed också utsatte sig själv för livsfara. Clark och Word skriver:

> ... all but one of the subjects who touched the victim with their hands indicated later that they realized the ”inappropriateness” of their actions, but at the time they acted so quickly that no consideration was given to the possible harm involved (op. cit., s. 286).

Nu framgår det inte hur många av de direkta hjälparna som också rörde vid ”offret”, eftersom försökspersonerna räknades som direkta hjälpare om de antingen tog i offret för att dra honom därifrån eller försökte att stänga av strömmen. Vi vet med andra ord inte hur många av försökspersonerna som så att säga blottade sig för faran. Vi vet att en stor majoritet av dem tolkade situationen som farlig (”79% of the subjects reported that they interpreted the situation to be dangerous for themselves”, loc. cit.), men vi vet inte mer exakt hur de hanterade denna fara. Vi vet att i det andra experimentet gav 42% direkt hjälp medan 29% gav indirekt hjälp, men alltså inte hur de som gav direkt hjälp gav denna hjälp. Vi vet bara att det fanns de som gav den genom att röra vid offret. Om dem kan man säga att de visade sig spontant beredda att betala ett mycket högt pris för att hjälpa. Om dem som gav direkt hjälp på ett mera säkert sätt kan man förmodligen säga att de spontant visade sig beredda att betala ett högre pris än de skulle behöva för att hjälpa teknikern, eftersom de hade kunnat nöja sig med att tillkalla hjälp. Allt som allt ger experimentet hur som helst en ljus bild av människan. Vi vet inte säkert om slutsatserna kan generaliseras – det faktum att resultaten stod sig även i upprepade experiment – tyder på det. Det är ingen större mängd försökspersoner inblandade i experimenten och de är alla manliga studenter, men andra liknande experiment (t ex Schwarz

& Gottleib 1980xxx) styrker tesen att de flesta av oss spontant är beredda att ta risker för att hjälpa en människa.[152]

Antag att detta stämmer, talar det i så fall för eller emot situationismen? Jag skulle säga att det talar emot och att det snarare spelar dygdetiken i händerna. Man kan mena att det är situationen som avgör om vi blir torterare eller hjälpare eftersom en majoritet av oss tycks vara kapabla till båda sakerna, men de situationer som de olika experimenten använder sig av är ju trots allt väldigt olika. Så även om det skulle vara så att det gäller mer eller mindre för var och en av oss att det beror på situationen om vi blir torterare eller hjälpare kan det fortfarande vara möjligt att tillskriva oss regionala drag, dvs. hjälpsamhet i en viss *typ* av situation och kanske till och med *under normala omständigheter*. Att en människa som hamnar bland dem som utdelar den starkaste stöten i Milgrams experiment, uppvisar den råaste attityden i Zimardos experiment och samtidigt är beredd att exponera sig för livsfara för att rädda teknikern i Clarks och Words experiment kan tyckas märkligt och inkonsekvent, men är strängt taget inte omöjligt att förklara ur ett dygdetiskt perspektiv: det räcker att tänka sig att hon å ena sidan är auktoritetsbunden och lettledd och å den andra sidan spontan: i den första situationen segrar underordningen under en auktoritet, i den andra lättleddheten och suggestionskänsligheten och i den tredje spontaniteten eftersom den inte där har någon konkurrens från annat håll. Tillåt mig spekulera, men antag att Clark och Word hade lagt till en variabel i sitt experiment (samma variabel som vi snart ska titta på i ett annat klassiskt experiment), t ex att försöksledaren utsatt vissa av försökspersonerna för en ytterligare stressfaktor. Antag att han berättar för försökspersonen att han har ett möte inplanerat efter försöket och att det därför är bra om försökspersonen kan ta sig till hans tjänsterum så snart som möjligt för att lämna det ifyllda testet. Jag kan tänka mig att de personer som lydde i Milgrams experiment också skulle vara mindre benägna att ge direkt hjälp i Clarks och Words experiment. Det skulle i så fall vara ett mönster. Förekomsten av sådana mönster är fullt

[152] Hur stora risker vi är beredda att ta och hur otäcka saker vi är beredda att göra för en annan människa är en annan sak. Att vissa av oss är beredda att gå mycket långt råder det ingen tvekan om och det har heller inte varit en diskussionspunkt här. Men som ett litet bevis både på det och på de synkroniciteter som ständigt inträffar i livet – och i synnerhet verkar det som när man skriver – är det inslag i *Rapport* som sänds samma dag (2013-03-20) som jag skriver om Clarks och Words experiment. Händelsen inträffade strax efter det famösa rånet av den berusade mannen som fall ner på spåren vid en tunnelbanestation i Stockholm en sen septembernatt 2012. På SVT:s hemsida skriver man: ”Johan Matti var på väg hem med tunnelbanan efter en kväll på stan, han hade varit ute med kompisar på Gröna Lund. När tåget stannade till i Sandsborg hörde han den fastklämda mannens desperata rop på hjälp. På bara några sekunder hoppade han ner på spåret och med risk för sitt eget liv kröp han under tåget för att hjälpa mannen. – Jag kryper in och tills jag kommer förbi hela hjulmaskineriet, tills jag ser honom, beskriver Johan Matti för ABC. – När jag liksom ligger med armen över rälsen och han innanför rälsen kan man säga, så håller jag hans hand och ser till så att han inte förblöder, fortsätter han” (www.svt.se/nyheter 2013-03-21). På samma sätt som man alltså kan balansera Milgrams experiment Clarks och Words för att därmed också balanserna bilden av vad en människa är kapabel till så balanseras bilden av den brutalitet som fångades i tunnelbanestationens övervakningskamera av sin motsats. Och allt inom loppet av någon minut. Och observera också likheten mellan denna händelse och experimenten: utan en strömförande skena vid spåren skulle inte tågen kunna köra och att Matti när han kröp in under spåret – och inte minst när han tog mannen i handen – var medveten om att han riskerade att få ström i sig är tämligen uppenbart, på samma sätt som personerna i experimentet förstod att de tog en risk, även om de inte just då fokuserade på den tanken.

förenlig med tanken att en till synes liten förändring i situationen kan leda till en stor förändring i beteendet, men den är även förenlig med tanken att en till synes liten förändring i personligheten kan leda till en stor förändring i beteendet. Att situationen så att säga är potent utesluter inte att drag i personen också är det. Att i första hand fokusera på situationen för att förklara mänskliga handlingar kan därför vara ett misstag.

Men strängt taget vet vi inte från de experiment som sett på hur potent situationen är. Det finns vad jag kan se inget som utesluter att något förenar de människor som vägrade lyda i Milgrams experiment, som inte visade någon större brutalitet i Zimbardos experiment och som gav direkt hjälp i Clarks och Words experiment. Inget utesluter alltså att det är samma drag som får en människa att hamna i dessa grupper. Inget utesluter heller att det på ett liknande sätt är ett och samma drag som får en att hamna i de mindre hedervärda grupperna i experimenten. Jag säger inte att det är så, jag säger bara att resultaten av experimenten är förenliga med det. De är alltså förenliga med tanken att en inte obetydlig andel av oss människor har drag som gör att vi tenderar att hamna i gruppen av goda människor i alla dessa experiment, medan en annan icke obetydlig andel av oss är sådana att vi tenderar att hamna i gruppen av dåliga människor medan den kanske största kvoten är så pass obestämda i våra drag att vi än hamnar i den ena gruppen och än i den andra. För den tredje gruppen kan situationen alltså vara mer betydelsefull än för de övriga grupperna. Jag ser inte att detta skulle vara oförenligt med en dygdetik som ger plats för såväl det goda och onda som det obestämda. Fördelningskurvan för moralisk godhet kan alltså vara klocklik, liksom fördelningskurvan för fysisk skönhet, vilket ytterligare kan understryka den estetiska affiniteten hos dygdetiken.

(4) ”*Studies in Deceit*”. Vi har redan diskuterat Hartshornes och Mays klassiska experiment från 1924 men jag tycker nog att det kan tåla ytterligare några kommentarer. Om de andra experimenten är problematiska av åldersskäl gäller detta också för Hartshornes och Mays, förstås. Åldersproblemen med de aktuella experimenten är dessutom dubbla: de har inte bara snart hundra år på nacken. De är dessutom gjorda på barn. Men min huvudinvändning mot att använda resultaten från dessa experiment som belägg för situationismen och som ett argument mot dygdetiken är att även om vi talar om generiska dygder som hederlighet och ohederlighet och även om vi tänker oss att dessa drag är moraliskt centrala så måste vi inte förutsätta att sambanden mellan vad som kan räknas som hederlighet i olika typer av situationer är helt enkla. En person kan vara så lagd att hon kan tänka sig att luras i en typ av situation men inte i en annan. Hon kan t ex tillåta sig att ta med sig vissa kontorsartiklar från jobbet som hon aldrig i livet skulle tänka sig att snatta i en affär. Hon kan kanske tillåta sig att ljuga för sin man om en affär hon haft även om hon aldrig skulle tillåta sig att vara oärlig inför sin arbetsgivare om antalet timmar hon jobbat, osv. En tänkbar förklaring till att så är fallet är att den generiska dygden hederlighet så att säga har en dold kvalifikation. Vi talar om hederlighet i alla dessa situationer men tänker oss ändå att det är olika former av hederlighet trots allt

snarare än att det är en och samma hederlighet med olika manifestationer. Det finns alltså egenheter bland våra egenskaper. För det mesta kan vi kanske inte förklara ens för oss själva varför vi är beredda till det ena men inte till det andra. Varför är vi noga med renligheten på vissa platser i vår tillvaro men inte på andra, varför lugna i vissa typer av situationer men inte i andra och varför starka i en situation men inte i en annan, osv? Vi ser likheterna i situationerna men hanterar dem som olika i våra attityder och känslor. Likheterna är stora nog för oss att använda en och samma generiska beteckning när vi beskriver vårt beteende – det är inte ärligt att ljuga om en affär eller antalet timmar, jag är inte stark heltigenom om jag tål vissa saker men inte andra. I den meningen kan alltså Hartshornes och Mays studie mycket väl tyda på en inkonsekvens hos oss över olika situationer, men det är ändå mer en inkonsekvens *i vår läggning* än en ren inkonsekvens i olika situationer av samma slag. Det finns en egenhet i vår läggning som kan förklara varför vi beter oss och reagerar på olika sätt i olika situationer, även om vi inte kan vare sig förklara eller försvara att vi har denna egenhet. I den meningen är vi fragmenterade eller kaosartade till vår natur – en liten skillnad i situationen kan få en stor skillnad för hur vi beter oss eftersom vi är finkänsliga i hur vi uppfattar situationen. Vi är så att säga finkänsliga i förhållande till skillnaderna (att ljuga för partnern eller att ljuga för chefen) men mindre finkänsliga i förhållande till de moraliska likheterna. I så måtto förefaller inte våra dygder alltid vara rationella eller intelligenta. Och självklart innebär detta ett problem för dygdetiken eftersom den tycks hänvisad till att hantera och beskriva en varelse med begrepp som är mindre komplexa i semantiskt avseende än vad varelsen själv är i psykologiskt avseende.

Men det finns också möjlighet att förklara Hartshornes och Mays experiment på ett lite enklare sätt, nämligen som en logisk följd av att vi har olika sätt att uppfatta olika situationer. Jag beskrev nyss det faktum att vi är komplexa eller multipla i förhållande till de olika dygderna. Det ohederliga och hederliga finns där sida vid sida inom oss i form av olika slags hederlighet och ohederlighet som triggas av vad vi uppfattar som skillnader i situationerna – inte moraliskt relevanta skillnader som kan rättfärdiga de olika beteendena utan som snarare förklarar att vi ser en artskillnad mellan dem. Men det som kan förefalla vara en inkonsekvens kan ibland också förklaras av vi ser en *kvantitativ* moralisk skillnad mellan de olika situationerna. Jag kan se det som mer försvarligt av mig att ta med kontorsmaterial från min arbetsplats med tanke på hur mycket kontorsmaterial som jag köpt för egna pengar men använt när jag hemma sysslat med jobbet, och jag kan ljuga för min partner inte för att skydda mig själv i första hand utan för att skydda henne eller honom – jag ljuger inte för att jag är rädd för att stå där med skammen utan för att jag är rädd för att plåga henne. I dessa fall ser jag det inte som olika *former* av ohederlighet utan som ohederlighet av olika allvarlighetsgrad. Jag tar kontorsmateriel från jobbet och ljuger för min partner för att det allt sammantaget finns skäl för mig att göra det. Jag kan fortfarande beskriva det som ohederlighet och jag kan fortfarande se det som olika former av ohederlighet, men dessutom

ser jag alltså det ena som värre än det andra.

Man kan också tänka sig att skillnaderna mellan de olika situationerna framstår som så pass stora för mig att jag inte anser att det generiska dygdbegreppet har tillämpning. I de fallen måste man ställa sig frågan vad man menar med konsekvens och förutsägbarhet. Är jag verkligen inkonsekvent och oförutsägbar om jag avhåller mig från att göra vad jag anser vara ohederligt i en situation men inte vad *inte* anser vara ohederligt i en annan situation? Sreenivasan skriver:

> From the standpoint of the aspiration to predict a subject's behaviour, it would seem that the subject's own specifications should be the ones to count. Suppose, for example, that Homer believes in "finders keepers" and so does not consider pocketing some stray change to count as *stealing*. Then he will regard pocketing the change as perfectly consistent with his conventionally honest behavior in, say, the cheating situation. For their part, however, Hartshorne and May count *not* taking the change as the "honest" response in this situation. Since the behavioral measures in their study are "objective", as we have already noticed, it is their specifications of honesty which are used to score the subjects (2002, s. 58).

Alltså, det kan mycket väl vara rimligt att betrakta både lögnaktighet och tjuvaktighet som, allt annat lika, exempel på ohederlighet. Därför är jag i moralisk mening inkonsekvent om jag inte ljuger men däremot avstår från att stjäla. Ibland kan inkonsekvensen vara en egenhet hos oss i det att vi ljuger i vissa situationer men inte i andra (även om vi inte kan försvara varför), men också i det att vi ljuger men inte stjäl (utan att kunna försvara varför). Inget av detta utesluter dock att vi så att säga är konsekvent inkonsekventa. Om vi till äventyrs inte skulle uppfatta att stjäla som ohederligt men däremot att ljuga, skulle vi visserligen kunna sägas ha en egenhet som de flesta anser svår att försvara, men någon direkt inkonsekvens skulle det inte vara så länge vi själva ansåg den försvarbar och det skulle förstås heller inte vara några problem att förutsäga hur vi skulle bete oss med utgångspunkt de moraliska föreställningar vi har. Samma sak gäller om vi inte skulle uppfatta det att plocka på oss pengar som inte är våra egna som att *stjäla* utan snarare som ett exempel på att *hitta* pengar. Om försökspersonerna i Hartshornes och Mays experiment tillät sig att ljuga men också att plocka på sig pengar som de hittade var det inte inkonsekvent så länge som det var just så de såg på sina handlingar i de respektive situationerna. Frågan är därför hur rimligt det är att tänka sig att försökspersonerna inte skulle ha uppfattat det de gjorde som stöld.

Trots att Hartshornes och Mays studie är både utförlig och detaljerad tycker jag att det är lite svårt att besvara den här frågan. Så här beskriver de själva det som kallas för "The Planted Dime Test":

> In connection with the administration of the Puzzle tests in one school a little box was given to each pupil containing several puzzles not all of which were used. In each box was a dime ostensibly belonging to another puzzle, which the examiner showed to the pupils but did not ask them to solve. This other puzzle required the use of a dime, but no mention was made by the examiner of the dimes in the box (1928, s. 90).

Jag tycker kanske att det inte låter rimligt att tänka sig att dessa barn uppfattade det ditplacerade myntet som ett borttappat mynt utan någon klart tillhörighet. Hittar man ett mynt på skolgården eller i korridoren kan man normalt tänka att upphittaren också har rätt att behålla det, men situationen så som den beskrivs i citatet är liksom inte sådan att den regeln är tillämplig. Myntet i lådan har en tillhörighet och en ägare på ett sätt som ett borttappat mynt på skolgården inte har. Jag har därför lite svårt att se att försökspersonerna inte uppfattade det som skedde som stöld. Eller rättare sagt, de kanske inte uppfattade det som stöld i en bona fide eller genuin bemärkelse, men heller inte som bara ett tillvaratagande av ett mynt utan ägare. Om de uppfattade det som något borde det vara som ett småsnattade. Det är knappast hederligt att småsnatta men heller inte speciellt ohederligt. Det drabbar under alla omständigheter ingen enskild människa, vilket stöld och även snattande i en affär gör.

Men finns det då någon skillnad mellan stöldexperimenten och lögnexperimenten? Är lögnexperimenten verkligen ett test på bona fide lögnaktighet? Hartshorne och May beskriver ett av de centrala experimenten som de kallar ”Lying to win approval” på följande sätt:

> ... it consists of a series of rather personal questions. There are many specific acts of conduct which on the whole have rather widespread social approval, but which at the same time are rarely done. The questions revolve around situations of this sort (1928, s. 98).

Testet bestod av ett frågeformulär som skulle fyllas i och som innehöll 36 frågor. Fråga ett löd t ex ”Did you ever accept credit or honor for anything when you knew the honor belonged to someone else”. Fråga två: ”Did you ever act greedily by taking more than your share of anything?” (loc. cit.), och så vidare. De flesta av dessa frågor är sådana att de rimligen måste besvaras jakande även när det handlar om skolbarn. Men det är inte lika uppenbart att det är så man tänker när man besvarar frågorna. Det tar emot att tänka på sitt eget beteende som girigt och därför tenderar man att gärna se på ett beteende som man anser girigt när en annan utför det i ett mildare ljus när det är ens eget. Det föreställer jag mig gäller såväl unga som vuxna. Att felaktigt besvara fråga två nekande kan därför snarare ses som självbedrägeri än lögn.[153] Detta är ett problem med testet. Ett annat är att det under alla omständigheter är svårt att betrakta testet som ett test på ett bona fide lögnaktigt beteende. Att ge en mer positiv bild av sig själv än vad det finns fog för är knappast att ljuga i samma fullödiga betydelse som att på en direkt fråga neka till att man gjort något som man nyss gjort eller påstå att man gjort något som man inte gjort. Ta t ex fråga nummer 29: ”Do you read the Bible every day?” (s. 99). Det är en sak att svara jakande på den frågan rent allmänt ställd och en annan att påstå att man läst Bibeln om man får en direkt fråga om man har läst bibeln just den dagen och vet med

[153] Jag tycker inte att det ändrar så mycket att man kunde konstatera att unga vuxna när de fick fylla i samma frågeformulär men besvara dem i enlighet med hur de i efterhand uppfattade sin barndom och tidiga ungdom, då gav en betydligt mindre positiv bild av sitt tidigare beteende. Att man i efterhand, dvs. i en senare fas i livet, kan erkänna att man begick ett fel i en tidigare fas bevisar inte att man hade klart för sig att man gjorde fel redan i den tidigare fasen. Det är en sak att erkänna ett fel man begått och en annan att erkänna att man såg det som lika fel när man begick det som man gör när man erkänner det.

sig att man inte gjort det. Du ljuger i en konkret situation och mot ett otvetydigt bättre vetande, men du skarvar med sanningen och halvljuger när du låter ditt önsketänkande gå före ett mer allmänt men mindre konkret bättre vetande. Det finns därför, skulle jag säga, mycket som talar för att inte se experimentet som ett test på lögnaktighet (förutom det att vissa av frågorna både är underliga och svåra att veta hur man kan besvara, t ex. ”Do you usually sneeze whenever you feel like it?”, s. 29).

Om detta stämmer kan man både fråga sig om experimenten egentligen handlar om tjuvaktig och om de egentligen handlar om lögnaktighet. Det finns det som tyder på att de snarare handlar om mindre allvarliga former av på ohederlighet och därmed också om ohederlighet i en mindre allvarlig mening. Jag menare att detta spelar en ganska stor roll för frågan om vilken vikt man bör fästa vid just Hartshornes och Mays experiment för frågan om situationismens rimlighet. Jag kan mycket väl tänka mig att vi är personlighetsmässigt fragmenterade också när det gäller etiskt väsentliga drag och att det därför ligger något i tanken på att vi är mindre robusta och mer värderingsmässigt disintegrerade (jfr. Doris 2002, s. 24–25) än vi kanske föreställer oss. Men jag tycker inte att just Hartshornes och Mays experiment bör vara ett av huvudnumren i bevisningen av den tesen, vilket de kan förefalla vara åtminstone i fråga om integriteten.[154] Experimenten verkar inte handla om allvarliga eller tydliga former av ohederlighet och därför ger de heller inte stöd för en allvarlig eller tydlig form av fragmentering av våra dygdetiskt relevant drag. Att vi är inkonsekventa i det småskaliga kan vara förvånande men är mindre förvånande än att vi är inkonsekventa också i det storskaliga.

Under alla omständigheter är det viktigt att hålla isär två frågeställningar här. När jag säger att det är mindre förvånande eller uppseendeväckande att vi människor är fragmenterade i förhållande till vad vi betraktar som mindre moraliskt laddade dygder, så menar jag inte att vi inte skulle kunna förvånas över vad människor *betraktar* som mindre laddade dygder. När jag skriver detta pågår det en intensiv diskussion om det så kallade näthatet och som i första hand verkar drabba kvinnor och tjejer som uttrycker politiska åsikter i medier eller på nätet. Brutaliteten i de mail som oftast kommer från män firar verkligen orgier. Men som förklaring hör man ofta från männen själva, dvs. från dem som skriver mailen, att på nätet handlar det om att överrösta varandra. Att bara skriva att man tycker någon gjort ett dumt uttalande är mer eller mindre meningslöst eftersom det kommer att drunkna i floden av mycket starkare kommentarer. Därför måste man ta i. När man därför skriver att man ska skära brösten av personen och steka dem i smör, våldta, stycka och döda och att man kommer att betrakta det

[154] Experimenten ges ett ganska stort utrymme i Doris bok även om han uttrycker reservationer vad gäller möjligheten att dra slutsatser från den här typen av experiment med barn. Han skriver: ”As I see it, the Hartshorne and May and Newcomb studies are important not so much for their evidential role as for the interpretive perspective they provide” (2002, s. 63). Exakt vad detta betyder är jag inte säker på att jag förstår, men jag får en bestämd känsla av att det är den typen av brasklapp man kan skicka med om man vill använda ett material i bevissyfte men ändå inte ta ansvar för dess bevisvärde, eller i klartext, om man både vill äta kakan och behålla den.

som en ära att avtjäna straff för det, menar man alltså bara att man tycker att personen uttalat sig på ett dumt sätt. Därför anser man heller inte att man gjort någon allvarlig moralisk förseelse. Om man verkligen anser detta – vilket väl de flesta tycker är uppseendeväckande – ja då är det kanske inte helt obegripligt trots allt om man skriver det på nätet som man aldrig skulle kunna säga till personen öga mot öga. Det finns alldeles färsk forskning som visar vad vi väl egentligen alltid vetat, nämligen att vi blir mer hämmade att uttrycka kritik mot någon som vi har ögonkontakt med (se t ex Lapidot-Lefler och Barak 2012). Det förklarar rimligen en del av näthatet, inte minst det näthat som inte är anonymt. Det blir så att säga psykologiskt anonymt på så sätt att det *känns* mer anonymt för dem som skriver när de slipper se den de skriver till i ögonen. Men detta är alltså inte samma slags förklaring som den som kan förklara inkonsekvensen i beteendet i Hartshornes och Mays experiment. Avsaknaden av ögonkontakt *rättfärdigar* inte den högre aggressionsnivån (bara möjligen om man tror att aggressionen heller inte drabbar i lika hög grad när den kommer utan ögonkontakt), utan förklarar den bara. Och den förklaringen kan mycket väl handla om feghet i många fall – man vågar göra det som man tror ska skada en människa när man inte ser henne i ögonen. Om man däremot tänker att man anpassar sig till spelets regler kan det åtminstone rättfärdiga *för en själv* att man skriver som man gör – hur obegripligt vi än tycker det är att man kan få för sig att tänka så från första början – på samma sätt som det faktum att barnens föreställningar om skillnaden mellan stöld och småstöld, lögn och småljugande osv. kunde rättfärdiga för dem att de betedde sig som de gjorde.[155]

(5) *Myntet i telefonautomaten*. Detta är ännu ett klassiskt experiment med en hel del år bakom sig och jag tror nästan att det är det mest refererade psykologisk experimentet åtminstone i den filosofiska diskussionen om situationismen och dygdetiken. Studien som hade titeln ”Effect of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness” publicerades 1972. Författarna och experimentörerna hette Alice Isen och Paula Levin. Studien bestod av två experiment: ett experiment där man ville undersöka effekten av småkakor på hjälpsamhet bland manliga studenter som satt och läste på ett universitetsbibliotek i Philadelphia. Det fanns en experimentgrupp och en kontrollgrupp. I experimentgruppen placerade man ut kakor i gångarna som de kunde ta och en stund senare kom en person – utan direkt koppling till kakorna – och frågade om de kunde tänka sig att ställa upp som frivilliga vid ett psykologiskt experiment. En förfrågan gällde om studenterna ville ställa upp som *hjälpare* till försökspersonerna i ett problemlösningsexperiment. Deras uppgift beskrevs som ”something which the subjects usually found very helpful to them” (1972, s. 385). En alternativ förfrågan

[155] Innerst inne tror jag egentligen inte på förklaringen att man höjer aggressionsnivån för att man tänker att det hör till spelets regler och att man annars inte når ut med sin kritik. Jag tror mer på att det handlar om ett rent mob-beteende. Man tycker illa om en åsikt och så hänger man på mobben som ger sig på den som uttrycker den. Det kan visserligen ligga ett visst mått av subjektivt rättfärdigande också i mobbningsbeteendet, eftersom man kan känna sig mer osäker på sin åsikt när man misstänker att man är ensam om den. Mobben bekräftar alltså en oberoende åsikt hos en själv. Men minst lika ofta tänker jag mig att mobben gör vad resten av mobben gör för att den helt enkelt dras med i handlingsförloppet.

gällde om studenterna vill ställa upp som *distraktionselement* i samma typ av experiment: ”As a distracter, he would stand near the subject and drop books, make noises, rattle papers, all while the experimenter unobtrusively recorded the subject’s reactions” (loc. cit.). Att försökspersonerna upplevde det som irriterande och obehagligt att bli störda visst studenterna också. Resultatet blev att 9 studenter av 13 som fått en kaka ställde upp som hjälpare medan endast 4 av 13 i denna grupp ställde upp som distraktionselement. I gruppen av studenter som inte ätit kaka ställde 6 av 12 upp som hjälpare medan 9 av 14 anmälda sig som störare. Resultaten antogs ge stöd åt den s.k. ”warm glow”-hypotesen, dvs. tanken att vi är mer benägna att hjälpa när vi är på gott humör eller upplever välbehag.

Ett enstaka experiment är inte mycket att bygga en människosyn på. Men resultaten har stått sig i andra liknande experiment. Man kan tycka att hypotesen på ett sätt är ganska självklar – att vi blir snällare och bättre människor när vi är på gott humör. Om inte annat är väl många av oss pinsamt medvetna om hur nära till hands aggressiviteten ligger när man är irriterad. Detta är alltså inget konstigt, men det konstiga och märkliga med de experiment som gjorts är hur lite som behövs för att förändra vårt beteende. Det är en sak att man vill ta hela världen i famn och vara hjälpsam om man har druckit ett par glas vin. En hel fika med både kaffe och kaka kan också göra under för humöret. Men att det skulle räcka med en liten kaka! Om möjligt är resultaten av det andra experimentet som Isen och Levin beskriver ännu mer uppseendeväckande, vilket förmodligen förklarar att det blivit mer känt och citerat. Experimentet utfördes affärskvarteren i Philadelphias förorter och gick ut att testa om också ett kvarglömt mynt i myntutkastet på en offentlig telefon kunde påverka folks villighet att hjälpa. Här var både män och kvinnor försökspersoner – en grupp som fann ett mynt (en tiocentare vilket efter omräkning är ungefär 50 cent i dag) och en annan som inte gjorde det. När försökspersonerna lämnade telefonen började också en av medarbetarna i experimentet gå i samma riktning. När hon hunnit upp och befann sig framför försökspersonen såg hon till att tappa ”a manila folder full of papers in the subjects path” (1972, s. 387). Testet gick förstås ut på att se om försökspersonerna skulle hjälpa kvinnan som tappat sina papper på golvet eller ej. Så här fördelade sig antalet hjälpare:

| | Kvinnor | | Män | |
|---|---|---|---|---|
| | Hjälpte | Hjälpte inte | Hjälpte | Hjälpte inte |
| Mynt | 8 | 0 | 6 | 2 |
| Inget mynt | 0 | 16 | 1 | 8 |

En sak som jag som amatör på området inte kan låta bli att fråga mig både när det gäller detta experiment och det förra, är varför man inte använder sig av fler försökspersoner när man nu ändå har gjort sig besväret att konstruera och sätta upp experimentet. Varför bara 24 kvinnliga och 17 manliga försökspersoner och varför bara 52 manliga försökspersoner i det första

experimentet? Jag menar inte att det skulle vara ett för litet urval för att vara vetenskapligt relevant och intressant, men varför nöja sig med det? Varför håller man inte på tills man har ett antal som gör slutsatserna mer eller mindre obestridliga? Självfallet styrks slutsatserna av att man upprepat experimenten i andra former,[156] men ändå.

Bortsett från det, vad kan man säga om experimenten? Ja, en sak som slår en är att det handlar om förhållandevis moraliskt obetydliga insatser från försökspersonernas sida och att det därför kanske inte är så underligt om också förhållandevis obetydliga faktorer i situationen har en påverkan på dem. Att det psykologiskt obetydliga tillåts påverka det moraliskt obetydliga är inget större problem. Jag har sagt att dygdetiken kanske inte måste handla om de allra mest globala dragen som godhet och ondska (eftersom allt tyder på att de flesta av oss är mer fragmenterade och komplicerade än så). Men att säga att dygdetiken är väl förenlig med att situationerna kan ha ett avgörande inflytande över handlingar och reaktioner av lägre moralisk status betyder just bara att det är ett *mindre* problem ur dygdetikens synvinkel att vi förefaller vara offer för situationen när det gäller dem. Och det andra experimentet tyder verkligen på att näst intill alla av oss är situationens offer i den typen av situationen. Bland kvinnorna var det *ingen* som hjälpte när det saknades mynt medan *alla* hjälpte när det fanns ett mynt i telefonen. Vi kan därför knappast kontra på samma sätt som i de tidigare experimenten. Vi kan inte hävda att Isens och Levins andra experiment visserligen tyder på att en stor del av oss är offer för situationen men att det trots allt också tycks finnas en andel för vilka personligheten bryter igenom. Situationen verkar betyda allt för mer eller mindre alla i samband med den här typen av hjälpsamhet (eller rättare sagt hjälp), eftersom den just inte verkar påverkas av försökspersonernas läggning.

Att säga att det inte i grunden är så underligt eller dygdetiskt obegripligt att vi tycks fungera så är inte det samma som att jag inte förvånas över experimentet. För det gör jag – trots att det handlar om beteenden med lägre moralisk status, till och med så pass låg att det gränsar till att bli en fråga om etikett, så hade jag aldrig gissat att en upphittad silverfemma skulle kunna göra den skillnaden. Så visst tror jag att vi kan lära oss något om oss själva av de här experimenten. Men jag tror däremot inte att det vi kan lära oss är oförenligt med idén att vi har personligheter och att dygdetiken inte skulle ha en såväl teoretisk som praktisk roll att fylla. Jag tror heller inte att vi kan förklara det att vissa människor i vår omgivning är mer hjälpsamma och vänliga och förekommande än andra med att de har större tur att råka ut för småpositiva händelser i livet än de som är mindre hjälpsamma och vänliga. Och jag tror som sagt heller inte att vi kan lära oss att vi är lika mycket rön för vinden och tillfälligheterna när det gäller villigheten att ge hjälp med lite högre moralisk status. Det sista experimentet som jag tänkte att vi skulle titta på handlar om ett test just på villigheten att ge mer betydelsefull

[156] Det senaste jag sett i raden av liknande experiment är Guégens (2012) försök i miljöer med och utan lukten av nybakat bröd: människor som känner doften av nybakat är mer villiga att hjälpa än människor som inte känner den doften.

hjälp.

(6) *Teologistudenterna och den barmhärtiga samariten*. Experimentet utfördes 1973 på 72 studenter vid teologiska institutionen (prästutbildningen som jag fattat det) vid Princeton. Det gick ut på att studenterna, som blivit informerade om att det handlade om en undersökning av teologiska studier och religiös läggning, först fick fylla i enkäter om sin syn på religion – om de hade en dogmatisk, sökande eller instrumentell syn, osv. Därefter blev de anvisade till en angränsande byggnad för att hålla ett kortare anförande antingen om liknelsen om den barmärtige samariten, eller ”samariern” som han kallas i nyöversättningar,[157] eller om möjligheterna på arbetsmarknaden för människor med en examen i teologi. På vägen till den angränsade byggnaden hade man placerat ut en person i en gränd som försökspersonen var tvungen att passera: ”... the victim was sitting slumped in a doorway, head down, eyes closed, not moving. As the subject went by, the victim coughed twice and groaned, keeping his head down” (1973, s. 104). Till en grupp av dessa studenter sa man att det fanns gott om tid att ta sig till byggnaden, till en annan grupp berättade man att assistenten väntade och att de därför gjorde bäst att ta sig till bygganden medan man för en tredje grupp berättade att de redan var försenade och därför så snabbt som möjligt skulle ta sig till bygganden och den väntande asistenten. Vad man ville ta reda på var förstås vilka av dessa studenter som skulle hjälpa den sjuke personen, dvs. vilken påverkan dels graden av stress skulle ha på studenterna, dels det faktum att de gick och funderade på liknelsen om den barmhärtige samariten, dels den religiösa läggning som de hade – alltså om de var dogmatiska eller sökande osv. Vad man kom fram till var att den första av dessa oberoende variabler hade en avgörande betydelse för villigheten att hjälpa. Av de studenter som upplevde sig ha gott om tid ställde 63 % upp med hjälp, av dem i gruppen måttligt stressade hjälpte 45 % medan det i gruppen som uppmanats att skynda sig bara var 10 % som hjälpte. Att studenterna gick och funderade på liknelsen hade ingen statistiskt signifikant påverkan på villigheten att hjälpa. Däremot hade den

[157] Jag måste få citera bibelstället: ”En laglärd som ville sätta honom på prov reste sig och sade: ’Mästare, vad skall jag göra för att vinna evigt liv?’ Jesus sade: ’Vad står det i lagen? Hur lyder orden?’ Han svarade: ’*Du skall älska Herren, din Gud, av hela ditt hjärta och med hela din själ och med hela din kraft och med hela ditt förstånd, och din nästa som dig själv.*’ Jesus sade: ’Det är rätt. Gör det, så får du leva.’ För att visa att han var rättfärdig sade mannen till Jesus: ’Och vem är min nästa?’ På den frågan svarade Jesus: ’En man var på väg från Jerusalem ner till Jeriko och blev överfallen av rövare. De slet av honom kläderna och misshandlade honom, och sedan försvann de och lät honom ligga där halvdöd. En präst råkade komma samma väg, och när han såg mannen vek han åt sidan och gick förbi. På samma sätt med en levit som kom till platsen; när han såg honom vek han åt sidan och gick förbi. Men en samarier som var på resa kom och fick se honom ligga där, och han fylldes av medlidande. Han gick fram och hällde olja och vin på såren och förband dem. Sedan lyfte han upp honom på sin åsna, förde honom till ett värdshus och skötte om honom. Nästa dag tog han fram två denarer och gav åt värden och sade: ”Sköt om honom, och kostar det mer skall jag betala dig på återvägen.” Vilken av dessa tre tycker du var den överfallne mannens nästa?’ Han svarade: ’Den som visade honom barmhärtighet.’ Då sade Jesus: ’Gå du och gör som han!’” (Lukas 10: 25–37). Så klart kan man inte säkert veta vad det beror på – om det är det faktum att jag är uppvuxen med berättelsen eller berättelsens inneboende egenskaper. Förmodligen är det båda sakerna, men jag kan inte låta bli att varje gång jag läser liknelsen slås av hur den tycks sammansmälta poesi och moral till en oupplöslig enhet. Här erkänner jag att moral och litteratur verkar ha förenats. Det moralpedagogiska värdet av liknelsen – hur vacker den än är – återkommer jag till i min text.

religiösa läggningen betydelser för *hur* de som hjälpte betedde sig – den med en dogmatisk hållning var mer enträgen med att vilja hjälpa till även efter det att mannen tackat nej till hjälp och försäkrat dem om att han just tagit sin medicin och skulle vara okej igen inom ett par minuter bara han fick vila lite. Hjälparna med en mer sökande religiös attityd tycktes anpassa hjälpen till om mannen uttryckte något behov av dem.

Experimentet är kreativt i flera avseenden: att graden av stress skulle ha betydelse för utfallet var kanske inte så konstigt och låg också helt i linje med den situationistiska hypotes som forskarna hade formulerat. Att det inte hade någon betydelse om teologstudenterna tänkte på liknelsen eller ej är kanske anmärkningsvärt men var också något som forskarna förväntat sig, helt enkelt eftersom det var just det som liknelsen handlade om, enligt dem:

> The parable implies that people who encounter a situation possible calling for a helping response while thinking religious and ethical thoughts will be no more likely to offer aid than persons thinking about something else (1973, s. 101).

Men detta är ju samtidigt bara halva sanningen om vad liknelsen handlar om. Visst kan man tolka den som att varken prästen eller leviten tog sig tid att stanna eftersom de var upptagna människor och förmodligen på väg till någon viktigt möte: ”On can imagine the priest and Levite, prominent public figures, hurrying along with little books full of meetings and appointments, glancing furtively at their sundials” (s. 101). Samariten däremot antas ha mindre viktiga saker på gång och färre viktiga personer som väntar på honom, eftersom han är en socialt mindre viktig person. Man kan alltså tolka liknelsen som att den handlar om två som hade bråttom och en som inte hade det (även om den enklare tolkningen är att det handlar om två som man förväntar sig ska hjälpa och en som man inte förväntar sig ska göra det). Men i slutänden handlar den förstås om att man inte ska bete som prästen eller leviten. Att den som i situationen funderar över en liknelse med direkt relevans för situationen inte kommer att omsätta den i praktiken är därför knappast något som liknelsen lär oss eller implicerar, i annat fall vore det meningslöst att berätta den. Den pessimistiska synen på inverkan av den här formen av moralisk pedagogik (som liknelsen är ett exempel på) måste forskarna därför ha plockat upp på annat håll. Den pessimismen följer varken av liknelsen eller situationismen. Det är inte på något sätt oförenligt med situationismen att tänka sig att teologistudenterna *hade* påverkats av att de gick och tänkte på liknelsen. Det skulle snarare ge ytterligare stöd åt den situationistiska tesen att det är tillfälligheterna som bestämmer om du kommer att bete dig anständigt eller ej – i det här fallet handlar tillfälligheterna om graden av brådska och om du råkar ha blivit påmind om en moralisk handlingsregel. Vad situationismen bestrider är bara att det att du beter dig på ena eller andra sättet i situationen också i någon väsentlig grad skulle beror på något hos dig, t ex att du internaliserat de moraliska regler du lärt dig. Att teologistudenterna inte ens påverkades av de moraliska regler som de för tillfället blivit påminda om måste därför tillskrivas något annat. En möjlighet är alltså att det beror på det som jag försökt argumentera för tidigare – litteraturens bristande förmåga att göra oss till

bättre människor. Kanske tar vi enbart ett estetiskt intryck av liknelsen. Den förändrar kanske i viss mån hur vi uppfattar de samaritiska handlingarna och skönheten i dem och möjligen också vår benägenhet att hylla dem som beter sig som samariten. Men den förändrar kanske inte vår moraliska praktik. Liknelsen om den barmhärtiga samariten älskades förmodligen av teologistudenterna, men kärleken var kanske rent poetisk.

Jag kommer att återkomma till detta i den avslutande delen av denna text – och jag har vidrört det tidigare – men jag kan varken låta bli att fundera över *om* eller tro *att* det finns en skillnad i litteraturens förmåga att påverka vår rent moraliska praktik å ena sidan och vårt sätt att orientera oss i vårt eget liv å den andra. Jag behöver inte hoppa så långt från de bibliska liknelserna för att illustrera vad jag menar. Kahlil Gibrans utsökt vackra *Profeten* skänkte mig stor tröst en regnig sommar då jag plötsligt blivit ensam igen (jag hade mig själv att skylla helt och hållet, men det gjorde inte saken bättre). Den boken var nästan det enda jag orkade läsa och jag läste den andaktsfullt om och om igen. I boken finns bland annat ett stycke om givandet: ”Sedan sade en rik man: ’Tala till oss om hur vi skall giva’” (1977, s. 28). När profeten Almustafa svarar säger han bland annat att vi inte ska lyssna på dem som menar att man bara ska ge till människor som förtjänar det. Så här faller orden på ett ställe:

> Och varför skulle människorna för er skull sönderslita sitt bröst och berövas sin självaktning, så att ni må se deras nakna värde och deras stolthet utan täckelse?// Se först till att ni själva förtjänar att bli givare och givandets redskap.// Ty i verkligheten är det livet, som ger åt livet självt, medan ni som anser er vara givare endast är vittnen (s. 30).

Hur starkt detta än påverkar mig själsligen vågar jag inte påstå att det också påverkat mig i hur jag tänker och agerar inför tiggarna på Lunds gator. Har skönhetsupplevelsen av denna passage hindrat mig från att besväras av tanken till vilken slags människor mina pengar går om jag ger? Jag hoppas det men tror ganska säkert att jag påverkats mer – även om jag inte vet hur mycket – av det socialreportage i *Aftonbladet* nyligen[158] där reportern Erik Wiman följde ett grupp romska tiggare till deras mycket eländiga övernattningsplats i några gamla skrotbilar utanför Stockholm. De hade då knappt fått ihop nog pengar att klara livhanken på. Någon maffialedare som la beslag på frukterna av vår stora givmildhet fanns det alltså inte, och heller inte några sådana frukter. Vad jag däremot vet är att det fanns en annan passage i *Profeten* som tröstade mig än mera och som jag tror hade större praktisk betydelse för mig på så sätt att ersatte upplevelsen av att jag förlorat ett förhållande med känslan av att ha återvunnit min tidigare ensamhet. Stället finns alldeles i början av boken när Almustafa efter att ha väntat tolv år i staden Orfalese gick till skeppet som skulle ta honom till sin födelseö. Almustafa tänker:

> Långa har de smärtans dagar varit som jag tillbringat innanför dessa murar och långa ensamhetens nätter, och vem kan skiljas från sin smärta och sin ensamhet utan saknad?//

[158] www.aftonbladet.se/nyheter/article14614653.ab

Alltför mycket av min själ har jag strött kring dessa gator, och alltför många av min längtans barn irrar nakna bland dessa berg. Jag kan inte lämna dem utan börda och värk (1977, s. 15).

Jag tröstades av två saker – dels att jag förstod att jag på ett sätt återbördats till min längtan som jag kände mig mer hemma med än det som nyss hade varit, dels helt enkelt av själva beskrivningen av ensamheten och längtan. Som jag förstår det i efterhand var utsikten större att detta sista ställe skulle få en praktisk påverkan på mitt liv (i mitt förhållande till ensamheten) än det förra (i mitt förhållande till tiggare).[159] Så klart behöver inte detta bero på att det finns en principiell skillnad i hur den litterära skönheten och poesin generellt påverkar oss rent praktiskt. Det behöver inte ens betyda att det finns någon sådan skillnad *för mig*, som inte kan förklaras på ett mycket enklare sätt. En och samma kraft i själva påverkan får rimligen olika effekt i slutänden beroende på hur stort inre motstånd som kraften ställs mot, dvs. hur stora motkrafter den möter. Den moraliska skönheten måste besegra vår självviskhet på ett helt annat sätt än den existentiella skönheten eller skönheten i sättet att leva. Det första slaget av värde begränsar vår självviskhet medan de senare formar den. Det är åtminstone så vi vant oss vid att se på förhållandet. Detta betyder inte att det nödvändigtvis är av rent själviska skäl som vi tillåter oss att experimentera med våra egna liv och i den verksamheten också tar intryck av litteraturen. Det kan delvis vara en moralisk försiktighet som är förklaringen: jag behöver inte bry mig lika mycket om en eventuell objektiv moral – och som jag kan ha missuppfattat – så länge jag experimenterar med mitt eget liv och existens. Frågan om den objektiva moralen blir (förstås) viktigare i förhållande till mitt moraliska liv och jag kan då tänka så här: kanske bedrar oss skönheten i idén att man ska se sig själv som ett redskap för livet när man ger utan att fråga om det egentligen är rätt. Kanske är skönheten i tanken så väl som i handlingen moraliskt vilseledande? Att den tanken finns beror alltså paradoxalt nog inte på att man sätter livskvaliteten framför moralen, utan tvärtom på att man är mer rädd att göra moraliskt fel än prudentiellt, dvs. mer rädd att förstöra ett moraliskt värde än ett personligt eller existentiellt.

Låt oss bortse från denna fråga och i stället se om inte experimentet trots allt kan förenas med dygdetiken. Det finns flera omständigheter som talar för att så är fallet. För det första, det är visserligen omöjligt att missa det uppenbara att graden av stress påverkar om vi hjälper i den här situationen. En naiv dygdetik som räknar med eller kräver att dygderna ska vara robust stresståliga är därför inte rimlig. Men en något mindre naiv dygdetik som räknar med att graden av brådska kan ha en viss påverkan på om våra dygder triggas i gång är fortfarande möjlig. Kom ihåg att vad som hände när man gick från låg grad av brådska till medelhög var att andelen av dem som hjälpte gick ner från 63% till 45%. Man skulle nästan kunna beskriva

[159] Det finns alltid en risk – eller ska man kanske se det som en möjlighet – att självviaktagelsen i sig påverkar det den iakttar på samma sätt som själva observationen kan påverka kvantfysiska skeenden. Jag har t ex de senare dagarna lagt märke till att jag faktiskt *har* påverkats av att formuleringen om att givande bara är livet som ger till livet självt när jag stöter på tiggare. Av att uttrycka min misstanke att det *inte* påverkat mig har jag kanske trots allt påverkats.

detta som att andelen hjälpare gick ner från drygt hälften till knappt hälften – alltså en påtaglig inverkan men ändå inte bedövande och inget som liknar den effekt som de triviala omständigheterna i experimentet med myntet i kaffeautomaten hade. Däremot, när vi går från den medelhöga stressnivån till den höga, ja då händer det lite mer eftersom vi hamnar på en andel hjälpare som är så låg som 10%. Frågan är bara om man verkligen kan betrakta skillnaden mellan de olika stressnivåerna som trivial? En lite vilseledande beteckning i experimentet är att man beskriver variabeln som graden av brådska (”hurry”) när det i själva verket handlar om ren stress. Om jag hade deltagit i experimentet och assistenten tittat på sin klocka och sagt ”Oh, you’re late. They were expecting you a few minutes ago. We’d better get moving. The assistant should be waiting for you so you’d better hurry. It shouldn’t take but just a minute” (1973, s. 103–104) så är jag ganska säker att jag skulle känna mig stressad. Om jag känner mig stressad så fungerar jag inte normalt – jag kan avstå från att gå på toa trots att jag behöver göra det (eller går jag på toa trots att jag inte behöver göra det) och jag är helt övertygad om att jag skulle hamna i gruppen av dem som inte hjälpte i den här situationen. Säkert skulle jag också vara i stånd att liksom flera av dem som skulle hålla anförandet om den barmhärtige samariten bokstavligen kliva över personen som behövde hjälp för att skynda till lokalen (s. 107). Att vara stressad är inte detsamma som att rent allmänt ha bråttom. Jag kan ha bråttom hem efter jobbet eller bråttom med att klippa gräset för att komma iväg till min badsjö utan att det stressar mig på det sätt som beskrivs i experimentet. Är jag stressad kan jag göra helt irrationella saker (som att låta bli att pinka trots att jag knappt kan hålla mig) eller när jag lämnar stugan kontrollera spisen en fjärde gång (normalt räcker det med två eller tre) och än en gång alldeles säkert också kliva över en stackars människa som skulle kunna behöva min hjälp i mycket större utsträckning än vad jag egentligen behöver stressa.

Och observera också just detta – det är inte alls säkert att vi förlorar våra moraliska känslor eller vårt medlidande i den här situationen, utan det kan också handla om att vi ”krymper vår kognitiva karta” (1973, s. 107). Enligt Darley och Batson hade nästan alla i den mest stressad gruppen sett att personen satt i gränden. Men för många av dem var det först i efterhand de förstått att han kunde behöva hjälp. Det hade liksom inte gått upp för dem i situationen. När de avstod från att hjälpa berodde det alltså förmodligen inte på att de inte brydde sig, utan på att de inte uppfattade att situationen krävde att de brydde sig. Eller som författarna uttrycker det: ”... they did not perceive the scene in the alley as an occasion for ethical decision” (1973, s. 108). Det är lite svårt att veta hur exakt man ska förstå det här fenomenet, men det tycks ändå finnas en skillnad mellan teologistudenterna i den här situationen och personerna som inte funnit ett mynt i telefonapparaten. Sannolikt skulle de flesta av de studenter som inte gav hjälp ha gett den hjälpen under normala omständigheter. Många av oss lever förvisso hektiska liv, men jag tycker som sagt inte att man kan jämställa den stress som studenterna utsattes för under experimentet med normal jäkt. Stressen i experimentet var inte en trivial omständighet eller en normal bakgrundsfaktor i vårt dagliga liv. När det gäller personerna som inte funnit

ett mynt däremot så tyder allt på att de avstod från att hjälpa när de normala bakgrundsfaktorerna var uppfyllda. För dem krävdes det särskilda omständigheter för att de skulle hjälpa medan det för studenterna krävdes särskilda omständigheter för att de *inte* skulle hjälpa. Jag menar inte alls att man bör jämföra deras respektive moraliska status, eftersom det än en gång handlar om hjälpbehov av olika dignitet. Men strängt taget finns ändå möjligheten att studenterna som läser teologi faktiskt är moraliskt påverkade av sina studier. De kan mycket väl normalt sett vara mer hjälpsamma och barmhärtiga och moraliskt angelägna än vad personerna i myntexperimentet var. Detta skulle vara helt i linje med en dygdetik som inte bara förutsätter att vi skiljer oss åt i våra dispositioner och karaktärsdrag utan att vi också kan påverka dessa (exempelvis genom religiös uppfostran). De båda experimenten är alltså väl förenliga med den tolkningen.[160]

En annan omständighet som talar för att man mycket väl kan ge en dygdetisk tolkning av experimentet är något som Darley och Batson själv tar upp i sina slutsatser, nämligen att man också kan förstå det faktum att vissa inte hjälpte som att de upplevde en moralisk konflikt. Av dem som inte hjälpte fanns det som vi sett flera som inte uppfattade situationen som etiskt angelägen förrän efteråt. De övervägde aldrig om de skulle hjälpa eller ej. För en annan grupp som inte hjälpte var det snarare tydligt att de *beslöt* sig för att inte hjälpa personen som satt i gränden (de exakta proportionerna framgår inte och jag tror inte heller att de har så stor betydelse). Det betyder inte att de så att säga lade normen att hjälpa åt sidan. En rimligare förklaring är att de beslöt sig för att fortsätta hjälpa den person som de börjat hjälpa, nämligen försöksledaren. Darley och Batson skriver:

> Why were the seminars hurrying? Because the experimenter, *whom the subject was helping*, was depending on him to get to a particular place quickly. In other words, he was in conflict between stopping to help the victim and continuing on his way to help the experimenter. And this is often true of people in a hurry; they hurry because somebody depends on their being somewhere (1973, s. 108).

Så är det ju – de flesta som har bråttom har det av moraliska skäl. Människor är på väg att lämna eller hämta barn på förskola. De skyndar av hänsyn till sina barn och till personalen. Man skyndar till jobbet och det första morgonmötet eller till att kunna öppna affären så att inte kunderna som står utanför ska stå där och vänta. Man skyndar hem för att någon lovat att ha maten klar vid en viss tidpunkt, osv. Man kan tycka att de moraliska skälen att hjälpa en

[160] Det finnas alltså åtminstone två olika tolkningar av hur resultaten i myntexperimentet och teologexperimenten förhåller sig till varandra som båda är väl förenliga med en dygdetik. Att varken de som inte fått något mynt eller de som hade bråttom hjälpte kan bero på att hjälpbehovet i det första experimentet var trivialt medan personerna som i det andra experimentet ställdes inför ett icke-trivialt hjälpbehov var distraherade. Det finns alltså en förklaring i båda experimentet till varför människor inte hjälper trots att de har en disposition att hjälpa som normalt får dem att göra det som moralen så som dygdetiken ser på den kräver. Den andra tolkningen är den som jag antyder i texten – att det faktisk finns en moralisk skillnad mellan grupperna: teologistudenterna är mer hjälpsamma och angelägna om andra när de inte är distraherade av stress än vad andra grupper är och skulle därför ha varit motiverade att hjälpa om befunnit sig i det första experimentet och lämnat telefonautomaten utan att hitta något i myntutkastet.

behövande hemlös eller sjuk borde väga tyngre än de skäl man har för att skynda sig, men då ska man tänka på att vi sällan är ensamma i de miljöer där vi normalt stöter på folk som behöver hjälp. Om den som behöver hjälp inte är beroende av just min hjälp så *är* detta ett moraliskt relevant faktum. Vi behöver inte vara konsekventialister för att mena det, det räcker med att vi anser att konsekvenserna har en viss betydelse. Därför behöver det inte alls vara en felviktning när man låter ett förhållandevis moraliskt lätt skäl för att göra något som man säkert vet inte blir gjort om man inte själv gör det gå före ett förhållandevis tyngre moraliskt skäl att göra det som mycket väl kan göras av någon annan. En felviktning är det däremot om jag av ett trivialt skäl – som att jag inte vill missa ett naturprogram på kunskapskanalen – avstår från att hjälpa därför att jag vet att det finns andra som kan hjälpa. I Darleys och Batsons experiment fanns visserligen inte denna omständighet, eftersom personen såg ut att behöva tämligen akut hjälp och det fanns inga andra möjliga hjälpare på platsen (de som avstod att hjälpa men gjorde den assistent som väntade på dem uppmärksam på att det fanns någon som behövde hjälp räknades in som indirekta hjälpare). Däremot finns alltså omständigheten att stressnivån var högre än den förmodligen är under normalt skyndsamma förhållanden och detta tillsammans med det faktum att man kan betrakta det som ett moraliskt skäl att inte låta assistenten vänta gör att jag menar att man inte utan vidare kan säga att experimentet bekräftar den situationistiska idén om att triviala omständigheter i situationen har större påverkan på oss än våra karaktärsdrag. De oberoende variablerna i experimentet var inte moraliskt triviala.

Dessutom fanns det helt klart en skillnad mellan *hur* de som gav hjälp gav denna hjälp som tycks hänga samman med den personliga läggningen hos försökspersonerna. De med en dogmatisk inställning till religion gav en mer rigid hjälp en de med en sökande inställning. Detta betonas också av Darley och Batson i deras slutsats:

> ... *whether* a person helps or not is an instant decision likely to be situationally controlled. How a person helps involves a more complex and considered number of decisions, including the time and scope to permit personality characteristics to shape them (1973, s. 108).

Jag menar därför att experimentet *är* förenligt med dygdetiken åtminstone som ett enskilt experiment betraktat: visst tycks det vara situationen som bestämmer om försökspersonerna hjälper eller ej. Men av allt att döma är det inte triviala omständigheter det handlar om, varken moraliskt triviala eller psykologiskt. En realistisk dygdetik kan alltså mycket väl räkna med dem. Och att dygdetiken inte bara handlar om *vad* vi gör och inte gör, känner och inte känner utan också *hur* har vi varit inne på flera gånger tidigare.

Det finns en liten historia som jag hörde på radio julen 2012 som jag inte kan låta bli att tänka på i sammanhanget. Om den i slutänden ger stöd åt situationismen eller dygdetiken vet jag inte säkert, men det är omöjligt för mig att tänka på Darleys och Batsons experiment utan att samtidigt tänka på den. Historien är den följande. Strax för jul 2002 gjorde Expressens reporter Ingvar Hedlund ett experiment där han klädde ut sig till tiggare och satte sig utanför

riksdagshuset med en skylt där det stod ”Skänk en slant till en hemlös”. Han satt där ett par timmar och det hann passera ett antal kända riksdagsledamöter som ingenting gav. Det är frestande att nämna namn, men eftersom man förmodligen själv hade varit bland dem som bara gått förbi känns det bättre att avstå.[161] Hedlund fick ihop sju kronor den gången. Tio år senare upprepade han sitt experiment med samma förutsättningar och fick även den gången ihop exakt sju kronor. På radioprogrammet Medierna (som granskar just medierna) tänkte man att man skulle göra vad man själv kallade för att ”laga en tillbakakaka”, dvs. testa hur givmilda reportrarna på Expressen är. Därför skickade de reporterna Tonchi Percan till Expressenhuset med sovsäck och bandspelare och en skylt där det stod ”Hemlös, skänk en slant”.[162] Percan berättar att han var inställd på att inte få mer än Hedlund fått utanför riksdagshuset men att han redan efter 40 minuter fått ihop 190 kronor och känt rejält dåligt samvete när det kommit fram en man och frågat om han var hemlös och behövde pengar och därefter gett honom 100 kronor. Han noterade att mannen liknade Ingvar Hedlund men utgick från att det var för bra för att vara sant. Men för en gångs skull var det inte det. Varför gav du? frågade Percan när han efteråt ringde upp Hedlund. För att det var jul och då ska man vara givmild och för att reportrarna på Expressen är generösa och empatiska, svarade Hedlund. Historien är mycket vacker och har utan tvekan fått mig mer sympatiskt inställd till tidningen Expressen.

Talar då historien för situationismen eller dygdetiken? Ja, det är väldigt svårt att säga. Man skulle kanske spontant säga att det tala för dygdetiken. Hur skulle man annars kunna förklara skillnaden i resultat mellan de båda platserna? Att riksdagsledamöterna inte gav mer behöver visserligen inte betyda att de är sämre människor på så sätt att de bryr sig mindre om hur de hemlösa och fattiga har det. Deras sätt att bry sig kan vara ett annat – de kan vara fokuserade på att arbeta med problemet som ett politiskt problem medan reportrarna på Expressen fokuserar på problemet så som det drabbar den enskilda individen. Politikerna har kanske därmed just de dygder som de bör ha som politiker. Vi vill inte ha politiker som saknar empati, men heller inte föreställer jag mig politiker som styrs mer av sina känslor för det enskilda än för det stora hela. Men det kan också tala för situationismen, om det nu skulle vara som Hedlund själv säger, att det är julen som gör reportrarna generösa. Så klart säger han det halvt på skämt eftersom blygsamheten kräver det, men det kan ju ligga något i det trots allt. Man skulle fortfarande behöva förklara varför den omständigheten att det var jul fick reportrarna att ge men inte riksdagsledamöterna. Men även det skulle man kunna förklara situationistiskt med att Percan kanske såg lite mer ömklig och sympatisk ut där han satt jämfört med Hedlund. Dessutom ska man komma ihåg att det inte på något sätt är en vetenskaplig undersökning och därför kan skillnaden mellan riksdagsledamöterna och

[161] Att vara fullständigt diskret och samtidigt ge webadressen till artikeln går emellertid inte: www.expressen.se/nyheter/har-gar-schyman-forbi-uteliggaren/
[162] sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=2795&artikel=5390042

reportrarna bero på slumpen eller någon annan faktor som man inte kunnat hålla konstant (just eftersom det inte är ett vetenskapligt experiment med alla variabler redovisade). En lite mera cynisk eller åtminstone krass tolkning av resultatet kunde vara att expressenartikeln från riksdagshuset fortfarande var i så färskt minne för medarbetarna (som jag antar känner till vad som står i den tidning de jobbar på) att det medvetet motiverade dem att vara bättre människor än riksdagsledamöterna. Att Hedlund själv inte skulle göra en koppling till sitt eget experiment som han rimligen måste ha i färskt minne har jag svårt att tro.

**Diskussion**

Jag anser inte att de experiment vi diskuterat underminerar den empiriska grunden för en någorlunda realistisk dygdetik. När Doris ställer globalismen mot situationismen och menar att dygdetiken förutsätter den förra och är oförenlig med den senare så bränner han kanske inte direkt en halmdocka, eftersom den klassiska dygdetiken helt klart har krävt en robusthet och fasthet i dygderna som få av oss kan leva upp till. Men även om det skulle vara så menar jag att det är förhastat att skrota de normativa krav som följer av en dygdetik, eftersom de mycket väl kan vara tillämpliga på drag i vår personlighet som befinner sig på en nivå mellan att vara riktigt så globala som globalismen förutsätter och så lokala som Doris menar att situationismen medger. Jag kan fortfarande inte se att det finns bevis för att det bland oss vanliga moraliskt medelmåttiga människor inte finns en skala av mer eller mindre stabila och robusta egenskaper av högsta dygdetiska relevans, dvs. personlighetsdrag som ligger någonstans på en skala mellan att vara så lite beroende av omständigheterna som globalismen och den klassiska dygdetiken kräver och så totalt beroende av omständigheterna som situationismen beskriver det. Doris bränner ingen halmdocka, men han bränner heller inte förutsättningarna för varje slags dygdetik.

Det vore dåraktigt att inte ta intryck av den massiva empiriska forskning som visar hur påverkade av situationen och omständigheterna vi människor är och att inte erkänna att vår syn på den mänskliga karaktären präglats av det som Peter Goldie kallar för en ”idealism about character” som har gjort att vi förväntat oss mera av våra karaktärsdrag ”than we realistically should” (2004, s. 51). Detta menar Goldie har också har gällt för de tongivande företrädarna för dygdetiken. Rosalind Hursthouse ställer exempelvis frågan vad vi rent begreppsligt kan förvänta oss av hederliga personer i boken *On Virtue Ethics*, och besvarar den på följande sätt:

> Most obviously we expect a reliability in their actions; they do not lie or cheat or plagiarize or causually pocket other people’s possessions. You can rely on them to tell you the truth, to give sincere references, to own up to their mistakes, not to pretend to be more knowledgeable than they are; you can buy a used car from them or ask for their opinion with confidence … We expect them to disapprove of, to dislike, and to deplore dishonesty, to approve of, like, and admire honesty, and so we expect them in conversation to praise or defend people, real or fictious, for their honesty, to avoid consorting with the dishonest, to choose, where possible, to work with honest people and have honest friends, to bring up their children to be honest.

Where relevant, we expect them to uphold the ideals of truth and honesty in their jobs … (1999, s. 10–11).

När Goldie användet detta citat (i stort sett) får han Hursthouse att verka mer naiv än vad hon är. I en fotnot som hamnat i en notapparet gömd i slutet av boken skriver han visserligen att ”Hursthouse does rightly admit that virtue is a matter of degree, and that people often have their ’blind spots’” (2004, s. 133). Men intrycket av Hursthouse som en naiv dygdetiker som förespråkar en etik byggd på en högst idealiserad bild av vad en dygd – som hederlighet – handlar om är på något sätt redan på plats.[163] Hursthouse beskriver som jag ser det bara de enskilda elementen i dygdbegreppet utan att diskutera deras inbördes vikt. Vissa av dessa element kan man därför tänka sig saknas utan att det påverkar vårt omdöme speciellt mycket medan andra är mer centrala, vilket man kan förvänta sig av ett klusterbegrepp. Låt vara att det är svårt att betrakta en människa som hederlig som har för vana att när hon är hemma hos sina vänner eller bekanta plocka på sig saker som inte är hennes, men det är inte speciellt svårt att förena tanken på att en människa är renhårig med att hon gillar och är fascinerad av gentlemannatjuven Arsène Lupin. Att ta avstånd från fiktiva karaktärers ohederlighet är därför mer perifert i klustret. Om vi dessutom fullföljer tanken att dygdbegreppet har klusterkaraktär så behöver Hursthouse heller inte säga att precis alla dessa element måste vara uppfyllda för att dygden ska föreligga. Att medge att dygden är graderbar är att räkna med att vi uppfyller de enskilda elementen i dygdbegreppet i olika utsträckning men också med att antalet närvarande element är olika för olika människor.

Låt oss bortse från vad Goldie antyder eller inte antyder med citatet och i stället se det som han vill säga med det, nämligen att det beskriver en idealiserad syn på våra karaktärsdrag som inte stämmer med verkligheten. Den psykologiska idé som ligger bakom denna idealiserade syn benämner Goldie som *dispositionism*, dvs. idén att det finns robusta drag hos oss människor, drag som både är stabila över tiden och konsekventa i sitt uttryck i olika typer av situationer. Den empiriska forskningen – och där vi sett på en del av de klassiska studier som också Goldie stöder sina slutsatser på – visar att vi människor han en stark benägenhet att vara dispositionister och alltså tro att personligheten är mycket mer betydelsefull än vad den faktiskt är (se t ex Peitromonaco & Nisbett 1982). Vi är benägna att hålla fast vid denna tilltro till eller snarare övertro på personlighetens betydelse också när vi informerats om att dispositionismen är falsk. Vi är dispositionister till och med mot bättre vetande. Goldie tycks alltså mena att dispositionismen är falsk, men är samtidigt snabb med att förneka idén att det inte skulle finnas något sådant som personlighets- och karaktärsdrag hos oss, vilket vi sett att bland andra Doris är inne på. Vi är inte, säger Goldie, *platta karaktärer* – ett uttryck som han lånar från E. M. Forster – dvs. vi är inga *genuina typer* av det slag som ofta förekommer i

[163] En omständighet som förstärker intrycket är att Goldie introducerar citatet med att tala om vad Hursthouse ”says we *can* expect from an honest person” (2004, s. 64) medan Hursthouse själv frågar sig ”What *would* we expect them to be like” (1999, s. 10, kursiveringarna i båda citaten är mina). ”Can” är i detta sammanhang normativt medan ”would” är beskrivande.

romaner och som inte bjuder på några större överraskningar eftersom de finns där för att representera olika slags idéer som hänsynslöshet, grymhet, oskuld, godhet, fyrkantighet (jämför Thomas Gradgrind i Dickens *Hårda tider*, som vi redan diskuterat) osv. Idén förklarar den platta typen och för att vi inte ska missa vad det handlar om gör typen heller inget som strider mot idén. Goldie skriver: ”The advantage of flat characters in novels, TV-soaps and so on is that they are easily recognized by the reader or the viewer, and they are easily remembered afterwards” (2004, s. 58). Och det är ingen nyhet att det är av just denna anledning som jag är skeptisk till litteraturen som källa till moraliska insikter – inte ens om vi går på Nussbaums litterära rekommendationer kan vi undgå dessa endimensionella och övertydliga typer. (Å andra sidan måste man väl också ge Goldie rätt i att biografier och andra dokumentära framställningar kan lida av samma defekt, dvs. att de ensidigt fokuserar på vissa tydliga drag hos personen och att det finns en mer eller mindre universell tendens att mer eller mindre alla människor förefaller tillplattade på avstånd.) De platta typerna är alltså mer eller mindre en produkt av vår fantasi. I verkligheten är vi *runda karaktärer*, menar Goldie, dvs. komplexa personligheter som inte är konstruerade kring en enda idé utan snarare kring flera och ofta motstridande idéer. Om vi än en gång använder klusteranalogin kan man beskriva den runda personligheten som ett kluster av disparata och motsägelsefulla drag.

Innan jag fortsätter resonemanget vill jag kommentera distinktionen mellan personlighetsdrag och karaktärsdrag, som jag menar att Goldie drar på ett genialt enkelt (om än inte helt oproblematiskt) sätt. Att karaktärsdrag har en moralisk laddning som personlighetsdrag inte har och att de i någon mening är mer centrala för vår person än vad ett personlighetsdrag måste vara, ja det visste vi innan. Men Goldie lägger dessutom till (eller snarare kan man säga att han tänker sig förklara den moraliska laddningen med) att personlighetsdrag på sin höjd är konditionalt värdefulla medan karaktärsdragen är värdefulla på ett absolut sätt. Det exempel Goldie använder för att introducera distinktionen är alldeles för bra för att inte citeras. Exemplet är en fabel som den förre ställföreträdande ledaren för British Labour Party berättade om sin rival David Owen:

> Healey’s story was this: ”’Four fairies attended the birth of Dawid Owen. Number One said ’You’ll be good-looking.’ Number Two said ’You’ll be very clever.’ Number Three said ‘You will be very ambitious.’ Number Four said ‘You’ll be all these things, and you’ll also be a shit.’” (2004, s. 31).

Det strider egentligen mot mitt samvete att återberätta historien eftersom jag i djupet av min själ hatar den psykologiska mekanism som gör att vi alla var och en (och lättare än någonsin med hjälp av nätet) kan skita ner en annan människas rykte på det här sättet utan att hon kan försvara sig (annat än möjligen med samma metoder). Men exemplet har en pedagogisk poäng och dessutom räknar jag inte med att spridningseffekten via min text kommer att bli märkbar. Alltså, Goldie menar att Owens intelligens och höga ambition båda ska räknas som personlighetsdrag på grund av att deras värde påverkas av det förmenta faktum att han

dessutom var en skitstövel. Att vara en skitstövel är ett karaktärsdrag eftersom värdet av det inte påverkas av personlighetsdragen: ”The goodness of someone’s character traits is not conditional on his having good personality traits” (2004, s. 32). Goldies distinktion har förstås stora likheter med Kants idé om den goda viljan som det enda ovillkorligt goda. Men jag anser att den är problematisk. Först måste vi skilja mellan det instrumentella och intrinsikala. Som instrumentella värden skulle jag säga att både karaktärsdrag och personlighetsdrag är villkorade. Det stämmer absolut som Goldie säger att det instrumentella värdet av intelligens hos en person påverkas om hon är en bra eller dålig människa. Enligt Albert Speer och hans *Dagbok från Spandau* gjorde man IQ-tester på de 21 nazistledare som figurerade i Nürnbergrättegångarna. Alla visade sig ha en intelligenskvot över genomsnittet och påfallande många hade en exceptionellt hög IQ (se också Miale & Selzer 1975). Nazistledarnas intelligens hade förmodligen inte ett positivt instrumentellt värde. Det faktum att den fanns hos personer med en omoralisk ideologi förvandlade den snarare till ett negativt värde. Å andra sidan skulle jag säga att även det motsatta förhållandet gäller så länge vi talar om det instrumentellt värdefulla. Det faktum att en människa är ondsint har ett större negativt instrumentellt värde om hon dessutom är exceptionellt begåvad. Detta gäller för nazisterna och det gäller också för Owen om man nu kan lita på beskrivningen av honom: det faktum att han är en skitstövel kommer att ha värre konsekvenser på grund av att han dessutom är smart och ambitiös. Goldie har rätt när han säger att godheten i en persons karaktär inte är villkorad av om han också har bra personlighetsdrag bara möjligtvis om man förstår detta som att valensen i hans karaktär – dvs. om karaktären är bra eller dålig – inte påverkas av personlighetsdragen. Owen skulle ha varit en dålig människa även om han inte varit smart och ambitiös, men Goldie har inte rätt om han menar att värdet av karaktärsdragen inte *påverkas* av personlighetsdragen. Det finns en villkorlighet också hos karaktärsdragen: de är mer förödande hos effektiva och energiska människor än hos strulputtar.[164]

Anta då att vi i stället fokuserar på dragens intrinsikala värde. Kan man säga att karaktärsdragens egenvärde är oberoende av personlighetsdragen och att det motsatta förhållandet inte gäller? Jag tror inte ett sådant påstående är oproblematiskt. Låt oss börja med att fråga oss om det egenvärde vi ser hos karaktärdragen påverkas av personlighetsdragens värde. Jag har i min text utgått från att moralen, livskvalitén och estetiken representerar tre grupper av egenvärden. Allt annat lika har en moralisk handling ett egenvärde. En moralisk handling gör världen bättre än den skulle ha varit utan handlingen. Det samma gäller för karaktärsdragen – ett fint drag hos en människa gör världen bättre än den skulle ha varit utan detta drag. Man kan fråga sig på vilket sätt världen blir bättre. Rimligen blir den moraliskt bättre. Om tesen om den estetiska affiniteten stämmer blir den också sannolikt estetiskt bättre,

[164] Det faktum att Goldie som stöd för sin idé om personlighetsdragens villkorlighet refererar till en passage hos Kant där denne menar att känslolugnet hos en skurk gör honom *mer* farlig och *mer* föraktlig (2004, s. 32) får mig att tro att Goldie inte bara menar att det är själva valensen som är villkorad utan också storleken på dragens värde.

åtminstone så länge vi inte talar om de få estetiskt ointressanta dygder som inte tycks göra personen och därmed inte heller världen så mycket vackrare. Man kan vidare ställa frågan om hur grupperna förhåller sig till varandra i detta fall: är det dygdetiska värdet identiskt med det estetiska? Kan det dygdetiska värdet reduceras till ett estetiskt värde – är godheten hos en människa i själva verket skönhet hos hennes själ? Eller handlar det om separata värden? Gör en fin människa världen både moraliskt bättre och vackrare och betyder det att mer värde tillförs världen än vad som tillförs genom att det utförs moraliskt riktiga handlingar utan något större skönhetsvärde? Jag tror inte att vi måste ha ett svar på dessa frågor och kanske inte ens att det finns ett bra svar på dem (även om det ligger i vår filosofiska natur att inte vilja släppa dem). Men jag tror att den förmenta estetiska affiniteten hos dygdetiken kan göra det lättare att se vad vi menar när vi säger att karaktärsdrag kan ha ett egenvärde: det betyder helt enkelt att vi kan finna ett behag i att betrakta dem för vad de är alldeles i sig själva, utöver den beundran eller aktning som vi känner. Om också personlighetsdragen har ett egenvärde skulle jag säga att det rör sig om estetiska värden och livskvalitetsvärden – att se bra ut är trivialt ett estetiskt värde men kan också vara ett livskvalitetsvärde om det är något som den som ser bra ut fäster subjektivt värde vid (jag ska senare argumentera för att det estetiska värdet hos draget också gör det till ett livskvalitetsvärde). Att vara smart kan förstås också ha ett estetiskt värde. Jag är lite osäker på om alla personlighetsdrag är lika lätta att bedöma estetiskt. Jag tror inte det och möjligen finns här en skillnad mellan karaktärsdragen och personlighetsdragen som förklaras av just av den estetiska affiniteten hos dygdetiken – karaktärsdragen är per definition moraliskt laddade och om vad jag argumenterat för här stämmer så är de därmed också (normalt men inte per definition) estetiskt laddade. Personlighetsdragen kan vara estetiskt laddade men behöver inte vara det: att vara ambitiös, ordningsam eller renlig är, skulle jag säga, personlighetsdrag som inte är speciellt estetiskt laddade. Om sådana drag har ett värde är det framför allt ett instrumentellt sådant. Att vara tystlåten eller blygsam är mer estetiskt laddade.

Men tillbaka till frågan och låt oss alltså ställa den på följande sätt: Kan karaktärsdragens egenvärde påverkas av personlighetsdragens värde? Ja, skulle jag säga, det kan de, åtminstone i en viss utsträckning. Jag skulle t ex säga att skönheten i ödmjukheten påverkas av hur talangfull en person är. Det är fint på alla sätt att en medioker cellist är ödmjuk inför sitt cellospel men ännu finare och vackrare när ödmjukheten finns hos mästercellisten Mstislav Rostropovich. Möjligen skulle man kunna mena att ödmjukheten hos Rostropovic förmodligen var av ett annat slag eller kanske helt enkelt större eftersom han var ödmjuk inför sin stora talang och vi vet inte om den mediokre cellisten hade varit lika ödmjuk om hennes talang varit större. Det är helt enkelt svårare för Rostropovic att vara ödmjuk än för den mediokre – även om inte Rostropovic skulle vara lika beundrad om han var en diva så hade han förmodligen kunnat slippa undan med det lättare än den mediokre skulle. Anledningen till att det är lättare för den mediokre att vara ödmjuk är alltså att hon inte har lika många

alternativ. Liknande resonemang kan man föra om andra karaktärsdrag. Det är speciellt tjusigt tycker jag när en mycket vacker människa också visar sig vara mycket snäll och omtänksam om andra människor. Spontant kan man tänka att det beror på ett slags estetisk hävstångseffekt: skönheten hos snällheten får en extra skjuts av att den uttrycks av en människa med fysisk skönhet, på samma sätt som skönheten i en poets kärlek till en annan människa förstärks av att hon kan uttrycka den på ett poetiskt sätt. Eller så handlar det om ett slags inramningseffekt: själva målningens skönhet eller åtminstone vår upplevelse av den kan påverkas av hur inramningen ser ut. Men det kan också ha att göra med att vi tycker att det är än vackrare om en människa odlar ett fint drag trots att det är frestande för henne att låta bli. En vacker människa behöver inte vara lika snäll som en ful, hon får uppmärksamhet ändå.

Trots detta, trots att det finns en risk att vi inbillar oss att det finns en estetisk påverkan av de icke-moraliska dragen hos en person på de moraliska när de egentligen är av ett annat slag, så vill jag hävda att den estetiska påverkan finns där också. När Goldie ska illustrera tesen om att värdet hos någons karaktärsdrag inte är villkorat på värdet av hennes personlighetsdrag tar han exemplet en person som är vis, ärlig och snäll men som inte har den minsta humor. Goldie menar att om vi fick den här kombinationen av drag beskriven för oss skulle det möjligen ge oss anledning att inte vilja tillbringa en kväll på puben med personen i fråga. Däremot skulle denna totala brist på humor inte påverka hur vi såg på hans karaktärsdrag: ”... this bad personality trait doesn’t pollute his wisdom, his kindness or his other good character traits” (2004, s. 32). Men jag skulle säga att Goldie har fel här. Om en människa är tråkig och saknar humor påverkar det hur vi uppfattar hennes karaktärsdrag! Skönheten i hennes visdom och snällhet påverkas negativt av att personen är tråkig. Jag är inte säker på att jag kan hitta ett bra argument eller exempel på det men jag känner mig däremot tämligen säker på att det är så jag själv upplever förhållandet. Det är inte bara så att kombinationen humor och visdom är mer värdefull. Visdomen *i sig* får mer lyskraft i kombinationen. Det är lättare att beundra visdomen hos en person med humor än hos en person utan humor. Det talar för att egenvärdet av ett karaktärsdrag påverkas av om det kombineras med värdefulla personlighetsdrag.

Om vi håller fast vid tanken att vi talar om egenvärden ser jag också problem med Goldies tes att ”someone’s personality traits are only good conditionally upon that person also having good character traits” (2004, s. 32). Goldie kan ha rätt i att detta kanske gäller för vissa personlighetsdrag. Kallsinnigheten hos en skurk har inte bara ett negativt instrumentellt värde utan väcker också tror jag mindre beundran än kallsinnigheten hos en människa med en god vilja och ett stort hjärta. Kallsinnigheten får olika estetiska kvaliteter beroende på om den finns hos en bra eller dålig människa. Man kan förstås även här diskutera om det verkligen är samma sak vi ser hos de båda personerna, och om det därför egentligen handlar om samma personlighetsdrag: ser vi inte hos skurken en oförmåga att beröras av andra medan vi hos den moraliske hjälten ser en förmåga att inte påverkas av det faktum att hon berörs av andra? Och blir då inte samma omständighet viktig i det här fallet som i tidigare exempel: det är kanske

det att det är en större prestation för hjälten att behålla sinnesnärvaron än för skurken? Hur svårt är det att bete sig känslokallt om man inte har några känslor? Det ligger något i det, men jag tror ändå att det skulle finnas en skillnad i kallsinnighetens estetik även om vi kontrollerade för de här andra skillnaderna: en lugn orubblighet är på något sätt mer upphöjd när den finns hos en god människa än när den finns hos en ond. Däremot tror jag inte att villkorligheten är lika tydlig för alla personlighetsdrag. Att vara blyg och tystlåten tycker jag nog har ungefär samma estetiska kvaliteter oberoende av om det kombineras med bra eller dåliga karaktärsdrag. Samma sak gäller för att ha ett mjukt sätt att röra sig och en behaglig röst. En dålig människa blir farligare om han också har en behaglig röst. Därför gäller villkorligheten för det instrumentella värdet, men jag kan inte se att den också gäller för egenvärdet, åtminstone inte i någon märkbar utsträckning och absolut inte på det starka sätt som Goldie beskriver det i det förra citatet: för att en röst ska uppfattas som behaglig och vacker måste inte den som äger rösten vara en bra människa. (Vi kan i och för sig diskutera om det att ha en behaglig röst ska räknas som ett personlighetsdrag, men eftersom också Goldie blandar in det fysiska eller åtminstone halvfysiska i diskussionen så tillåter även jag mig att göra det.)

En annan sak man kan lägga till är att parallellen mellan Goldies beskrivning av karaktärsdragen och Kants idé om det absoluta eller ovillkorliga värdet av den goda viljan inte gäller fullt ut, eftersom den goda viljan för Kant så att säga har sitt värde på ett obetingat absolut sätt medan Goldies tes är att de är obetingat värdefulla i förhållande till personlighetsdragen. Det krävs inga värdefulla personlighetsdrag för lyfta ett karaktärsdrag. Goldie talar vad jag kan se inte om den villkorlighet som gäller inom gruppen av karaktärsdrag. Mod är ett karaktärsdrag vars värde – åtminstone det instrumentella – i högsta grad påverkas av om det finns hos en god eller dålig människa, och enligt Kant gäller samma sak för självbehärskningen. När Goldie argumenterar för att värdet av personlighetsdrag såsom känslokyla betingas av karaktärsdrag stöder han sig som vi sett på Kant, och citerar ”... the very coolness of a scoundrel makes him, not merely more dangerous, but also immediately more abominable in our eyes than we should have taken him to be without it” (1964, s. 61–62 [394], Goldie 2004, s 32). (Observera att Kant här tydligt beskriver en villkorlighet som inte bara gäller för det instrumentella värdet, utan också för det intrinsikala. Känslokylan gör inte bara mer skada när den finns hos skurken utan upplevs omedelbart också som mera förhatlig.) Men Kant skulle säga samma sak om alla drag som inte handlar om den rena goda viljan att göra vad morallagen föreskriver, dvs. han menar att även de drag som Goldie betraktar som karaktärsdrag – vishet, hederlighet och snällhet (2004, s. 32) – är villkorade på den goda viljan. Med andra ord, den passage Goldie stöder sig på hos Kant i sitt argument för villkorligheten hos personlighetsdragen är för Kant ett argument för att också karaktärsdragen är villkorade.

Tillbaka till den tidigare tråden. Goldie förnekar inte att vi är personligheter och heller inte

att vi har karaktärsdrag. Däremot menar han att vi inte har platta personligheter och heller inte robusta karaktärsdrag. Han förnekar därmed det han kallar för dispositionism och förklarar den med att vi hyser ett slags idealism rörande våra karaktärsdrag som får oss att förvänta oss mer av dem än vi rimligen kan göra. Jag håller med Goldie på flera av dessa punkter och menar att Goldies position är mer rimlig än Doris, åtminstone när denna beskrivs som att ”people typically lack character” (2002, s. 2). Vi saknar inte karaktärsdrag enligt Goldie men de är fragmenterade och sköra, och det är i ljuset av det som Hursthouses beskrivning av vad vi, som Goldie beskriver det ”can expect from an honest person” (2004, s. 64), kan förefalla orealistisk. Men som så ofta i den här diskussionen verkar man vilja ersätta en ytterlighetsposition med en annan, eller rättare sagt: både positionen man argumenterar mot och den som man argumenterar för beskrivs och definieras som mer eller mindre extrem. Vad vill Goldie ha sagt genom att citera Hursthouse? Han vill varken påstå att hon inte kan tänka sig att hederlighet som en dygd är en gradfråga eller att hon inte är medveten om att den som är en hederlig person kan ha sina blinda moraliska fläckar. Om därför Hursthouse representerar en dispositionism och om hennes position medger att det handlar om grader på så sätt att ju hederligare en person är ju *mer* disponerad är hon att göra det som vi förväntar oss enligt listan och om positionen dessutom medger att vi inte kan förvänta oss att ens en hederlig person ska uppfylla alla punkterna på listan – om det är detta som är dispositionismen, vad innebär det då att förneka den? Vad jag kan se måste det betyda att vi inte kan tala om olika grader av hederlighet och heller inte om olika sannolikhetsförhållanden mellan punkterna på listan för olika människor. Observera hur Hursthouse själv introducerar listan. Hon skriver: ”Suppose someone is described as having the virtue of honesty. What would we expect them to be like?” (1999, s. 10) Hon skulle inte ljuga, luras, plagiera eller snatta andra människors tillhörigheter, osv. Om vi nu tolkar detta inte i absoluta termer – dvs. inte som att det inte finns någon situation där hon inte skulle ljuga eller luras – utan att hon är mindre disponerad till dessa saker än vad en mindre hederlig person är, kan vi då säga att detta är ett orealistiskt krav på en människa? Jag har väldigt svårt för att tro det. För än en gång, kom ihåg att Hursthouse talar om en människa som blir karakteriserad som hederlig. Skulle det inte vara mer sannolikt att en sådan person vore mer disponerad till alla dessa saker än vad en person som beskrivs som ohederlig skulle vara? Om vi vet att en person betraktas som ohederlig och vi vet att hon har för vana att snatta och småstjäla, är det verkligen ett misstag att tro att hon är mer benägen att också plagiera än en person som beskrivs som hederlig och som vi vet inte skulle snatta och småstjäla? Skulle det inte råda något sannolikhetsförhållande mellan att vara benägen att småstjäla och att vara benägen att plagiera hos en sådan människa? Skulle det inte finnas något slags samband hos henne mellan förmågan att ljuga och att förfalska en namnteckning? Och om vi dessutom visste att personen varken skulle kunna ljuga, luras eller plagiera – är det fortfarande en helt öppen fråga om hon är disponerad att småstjäla? Hävdar Goldie verkligen det när han förnekar dispositionismen?

Och vad skulle det i så fall finnas för empirisk evidens för det? Den evidens vi sett på exempelvis i form av Hartshornes och Mays klassiska *Studies in Deceit* har vi redan konstaterat är problematisk eftersom de använder så unga försökspersoner. Andra mer nutida studier som brukar anföras i sammanhanget (t ex Mischel & Peak 1982) är visserligen starkt kritiska mot dispositionismen generellt men jag kan inte se att de försöker bevisa något annat än att våra normala förväntningar på robusthet i personlighetsdragen är förfelade – vilket jag också anser att de lyckas med. De utesluter inte som jag kan se all slags mönsterbildning bland våra drag och därför inte heller att Hursthouse förväntningar på en person som uttryckligen tillskrivs det mönster som följer begreppsligt av dygden hederlighet har en viss rimlighet.[165] För dessa två frågor måste man också hålla isär: vilka ytterligare egenskaper kan vi förvänta oss av en person som beskrivs som en person som inte ljuger? Kan vi förvänta oss att hon heller inte småstjäl? Det är den ena frågan. Den andra frågan är: vilka ytterligare egenskaper kan vi förvänta oss hos en person som beskrivs som hederlig och som en som inte ljuger. Kan vi förvänta oss att hon heller inte småstjäl? Det är i den sista frågan som Hursthouse yttrar sig i citat.

Jag hävdar att vi kan vara dispositionister på en regional nivå och att vi förmodligen får nöja oss med det. Utslängda i världen och bortmotade från tryggheten i vår vardag har vi svårt att vara oss själva. Till en del är det förstås därför som vi söker tryggheten. Vi arrangerar vår vardag för att hantera oss själva lika mycket som för att hantera världen. Och dygdetiken får anpassa sig till detta faktum. Jag tror att Gopal Sreenivasan har rätt när han skriver:

> ... the models for a given virtue will have to be nominated relative to some ”normal background” range of situations. It cannot be assumed that, in literally *any* novel situation, the behavior of an actual model – even a reliable one – will be consistent with his or her paradigm performances (2002, s. 66).

Vi är de vi är där vi är. Att vara en lojal vän är i första hand att vara lojal i den livsvärld där vänskapen finns. Att utveckla lojalitet är alltså i första hand att utveckla de dispositioner som hänger samman med lojaliteten i den vardag som normalt sätter den på prov. Jag menar att vi är tillräckligt olika i de lojalitetsdispositioner vi har under normala omständigheter för att det ska vara meningsfullt att tala om oss som mer eller mindre lojala och därför också meningsfullt att värdera oss ur en dygdetisk synvinkel.

Nu har vi inte direkt diskuterat vår förmåga att påverka våra egenskaper och dispositioner,

[165] Mischel och Peak menar att vi inte kan förvänta oss någon hög konsekvensnivå när situationerna förändras men att vi kan identifiera ”unique bundles or sets of temporally stable prototypic behaviors – key features – that characterize the person even over long periods of time but not necessarily across many or all possibly relevant situations” (1982, s. 754). Denna slutsats är alltså långt ifrån oförenlig med att det skulle finnas mönster. Och att uppsättningen av våra drag är unika behöver inte utesluta att vissa unika mönster är mer lika varandra än andra och att dygdbegreppens funktion är att hantera den typen av likhetsrelationer. Varje hederlig människa har en unik uppsättning egenskaper som yttrar sig i hur styrkorna i hennes olika dispositioner ser ut (hur starkt obenägen hon är att plagiera i förhållande till att snatta osv.) samt i hur hennes blinda moraliska fläckar fördelar sig. Men att hon är hederlig betyder ändå att hennes unika uppsättning eller ”bundles or sets” av egenskaper har vissa likheter med andra som är hederliga och att vi kan basera vissa förväntningar på detta faktum.

men anser att det är tämligen uppenbart att man kan påverka både sina egna och andras handlingsdispositioner om den livsvärld och den vardag där de aktiveras är känd. Jag kan påverka hur jag beter mig mot mina vänner under normala omständigheter – jag kan betinga mig själv till ett önskat beteende om jag får öva på situationerna. Inte alltid, men i annat fall får jag i stället satsa på att betinga mig till att undvika situationerna. Vi kommer strax tillbaka till det. Jag kan påverka mina barns attityder i den typ av situationer som normalt uppstår i vårt gemensamma liv. Om jag märker att mitt barn är illojalt mot sin vän så är närheten till situationen en hjälp om jag vill utöva inflytande på beteendet.

Hur långt som detta inflytande kommer att generaliseras är en mer komplicerad fråga. Jag har hävdat att man mycket väl kan se individuella skillnader också i de experiment som är ägnade att visa på situationens betydelse för vårt beteende och på hur vanskligt det är att lita på de dispositioner som tycks fungera under normala omständigheter så snart omständigheterna inte är normala. Detta gäller för Milgrams experiment, men också exempelvis för Darleys och Batesons. I en mening är det förstås ur en dygdetisk synvinkel bättre ju mera robusta våra dygder är. De personer som inte lät sig distraheras av försöksledaren i Milgrams experiment eller av stressen i Darleys och Batesons experiment till att göra vad dygden rimligen krävde av dem var kanske i den bemärkelsen *bättre* människor är de andra, åtminstone om vi för argumentets skull utgår från att experimenten var moraliskt tillförlitliga. Men det betyder inte att dygdetiken måste säga att de övriga personerna var i avsaknad av den relevanta dygden och att det faktum att de uppvisat den under normala omständigheter på sin höjd gett *en illusion* av dygden. Det kan räcka för dygdetiken att dygden finns där under normala omständigheter. Det är dygdetiskt okej att vi är hyfsade och anständiga människor snarare än robust dygdiga.[166] Vi vet, skulle jag säga, för lite om villkoren för att skapa robusthet i personlighetsdragen och så länge det är så får vi anpassa våra bedömningar och strävanden till det ordinära.

Men räcker detta? Räcker det med att jag vet att min vän är lojal mot mig under normala omständigheter för att jag ska betrakta henne som lojal? Räcker det att jag vet att min partner är trogen mot mig under normala omständigheter för att jag ska betrakta henne som trogen? Vi har tidigare diskuterat Vranas, som menar att den fragmentering i vår personlighet som framträder i de olika psykologiska experiment som vi också diskuterat, är tillräcklig för att vi ska betrakta våra karaktärsdrag som moraliskt obestämda, dvs. som varken goda eller onda eller någonting mittemellan. Hans tanke tycks vara att det inte räcker att vi vet att människor beter sig bra under normala omständigheter för att vi ska betrakta dem som bra eller anständiga människor. Som belägg för detta hänvisar Vranas till ett enkätexperiment som han utförde på sina nybörjarstudenter i psykologi. Frågan i enkäten löd:

Suppose you were to learn (never mind *how*) for *certain* that in a situation which is *very unlikely* to arise (e.g. a flood, plague, war, or a strange psychological experiment) your best

[166] Jfr Brännmark xxx

friend would behave *very* badly towards you; e.g., (s)he would refuse to help you although (s)he could help you with little effort. (Assume that the severity of the situation *would not sufficiently excuse* your friend's behavior.) Does the fact that your friend *would* behave like this (although (s)he very probably *won't*, since the situation is very unlikely to arise) count as relevant to your assessment of your friend's moral character? (2005, s. 28–29).

En majoritet på 81 % svarade ja på frågan och hälften av dem som svarade ja menade dessutom att det rent kontrafaktiska och extraordinära beteendet hade större tyngd vid bedömningen av vännens karaktär än hur vännen beter sig mot dem liksom mot andra under ordinära omständigheter.

Men Vranas experiment är problematisk på flera sätt om det är tänkt att tillsammans med de övriga empiriska experimenten ge stöd för obestämdhetsidén:

För det första finns det inte något som helst empiriskt stöd för att vi är så pass fragmenterade att vi skulle bete oss på det här sättet mot våra vänner ens under extraordinära omständigheter. Inga av de experiment vi sett på sätter vänskapsrelationer på spel på det här sättet och allra minst relationer mellan *bästa* vänner. Därför blir frågeställningen irrelevant i förhållande till den empiriska evidensen.

För det andra blandar Vranas experiment samman två frågor: å ena sidan om det faktum att din vän skulle göra så här mot dig hade varit relevant för hur du bedömt henne moraliskt som vän och å andra sidan om det faktum att vännen skulle göra så här mot andra människor skulle vara relevant för hur du bedömt henne moraliskt som person i största allmänhet. Vi vet inte säkert om studenternas ja gäller även för den andra frågan. Jag misstänker att den gäller bara för den första: som bästa vän förväntar jag mig att du inte ska bete dig på det sätt som du möjligtvis skulle kunna bete dig mot andra under extraordinära omständigheter.

För det tredje, den empiriska evidens som finns stöder vad jag kan se inte ens idén om att vi skulle bete oss på det här sättet mot främlingar under extraordinära omständigheter. Inget av de experiment vi sett på pekar på att det är normalt för oss att under extraordinära omständigheter bete och *mycket illa* och att *förvägra* andra människor den hjälp som vi med lätthet skulle kunna ge. Det experiment som kommer närmast ett sådant resultat är Zimbardos fängelseexperiment. Vi har redan konstaterat att det är vetenskapligt oklart på många sätt men också att det långt ifrån är alla som beter sig på ett svinaktigt sätt i experimentet. Teologernas uraktlåtenhet att hjälpa i Darleys och Batesons studie kan knappast beskrivas som en *vägran* att ge hjälp. Det är sant att omständigheterna heller inte var så väldigt extraordinära – det handlade inte om krig eller översvämning och man skulle kanske inte heller behöva betrakta det som ett sådär väldigt konstigt psykologiskt experiment även om det är ganska raffinerat. Finns det alltså överhuvudtaget något stöd för att de flesta av oss skulle bete oss på det här sättet ens mot främlingar under extraordinära omständigheter eller är det bara en gissning baserad på exempelvis Darleys och Batesons teologstudie – vi extrapolerar vad vi vet om uraktlåtenheten att hjälpa under måttligt extraordinära omständigheter och gissar att den blommar ut i en vägran att ge hjälp under genuint extraordinära förhållanden? Självklart

känner vi till att folk kan bete sig svinaktigt och fegt under extraordinära omständigheter. När Costa Concordia gick på grund i januari 2012 var inte bara omständigheterna extraordinära utan även fegheten hos kaptenen som räddade sig själv i stället för att se till att passagerarna evakuerades och i efterhand skyllde på att han snubblat och fallit i livbåten. På en bandupptagning strax efter hör man honom förfärad säga ”Herregud, vad har jag ställt till med!”. Men när han säger så är han förmodligen mera förskräckt av vad han ställt till med för sin egen del än för passagerarna, eftersom han strax därefter ringer sin fru Fabiola och säger ”Fabi, min karriär som kapten är slut”.[167] Kaptenen är inte ensam om att tänka på sig själv i det här läget och det finns flera beskrivningar av hur folk knuffats och trängts för att komma till livbåtarna. Men inte heller detta är stöd för vad Vranas beskriver i sitt tankeexperiment eftersom passagerarna ville rädda sitt liv. Insatsen för att i stället hjälpa andra var alltså inte som i Vranas experiment låg, faktiskt inte heller för kaptenen. Men på en punkt bekräftar verkligen berättelserna om vad som hände på Costa Concordia under evakueringen Vranas uppgifter: vi människor är inte bara lagda åt göra ofattbart dåliga saker utan också ofattbart bra: ”Musikern Giuseppe Girolamos sista stund i livet har beskrivits i en annan del av förundersökningen. Han kom med i en livbåt men klev ur för att ge plats till en annan passagerare. Strax därefter drunknade han”.[168] Storartat. Och om vi lägger samman allt detta – dvs. det faktum att vi inte hittills hittat något stöd för att vi under extraordinära omständigheter förvägrar andra den hjälp vi skulle kunna ge med lätthet med faktumet att vi *har* stöd för att människor är beredda att hjälpa främlingar även när de vet att de riskerar att få betala väldigt dyrt för det (tänk alltså på Giuseppe Girolamo eller experimenten med den elchockade personen som ju också Vranas refererar till) – om vi alltså läggar samman detta så ser jag ingen anledning till att vi inte skulle kunna fortsätta med att betrakta varandra som moraliskt hyggliga människor om vi beter oss hyfsat under normala omständigheter. Och strängt taget motsägs inte detta av Vranas lilla undersökning ens om man bortser från de reservationer jag uttryckt, eftersom den bara handlar om huruvida man skulle betrakta sina vänners kontrafaktiska svek som *relevant* för hur vi bedömer dem. Det skulle kunna betyda att vi är beredda att sänka våra vänner något eller några pinnhål på den moraliska förträfflighetsskalan men inte beredda att upphöra att betrakta dem som goda vänner och hyggliga människor.

Och det är egentligen just den slutsatsen jag tycker att det är rimligt att dra av den empiriska evidens som vi har diskuterat här – den berättigar inte slutsatsen att vi är dåliga eller ryggradslösa människor utan moralisk substans och heller inte att vi är moraliskt obestämbara, men den ger oss definitivt skäl att inte vare sig har någon övertro till vår egen eller våra vänners och medmänniskors karaktär. Vi är inte ryggradslösa men definitivt svagare än vad vi gärna vill tro. De olika experimenten bör alltså lära oss ödmjukhet. Det går inte att

[167] www.aftonbladet.se/nyheter/article15400501.ab
[168] www.aftonbladet.se/nyheter/article16365044.ab

med säkerhet att säga något om hur jag kommer att bete mig under extraordinära omständigheter eller ens under omständigheter som bara är distraherande i största allmänhet. Så snart vi förflyttas ur vår vardag blir kunskapen om oss själva och andra i ett slag mera osäker och ungefärlig. Det behöver inte betyda att vi famlar helt i blindo, men det betyder definitivt att vi måste räkna med överraskningar och besvikelser. Vår moraliska person är *skörare* än vad vi vill tro. Nu menar jag inte att vi normalt skulle vara så där väldigt stora optimister när det handlar om dygden. Tvärtom är väl de flesta av oss införstådda med att det förhåller sig ungefär på det sättet som Rousseau beskriver det i *Julie*: ”Virtue is a state of war, and to live in it means one always has some battle to wage against oneself” (Del 6, Brev VII). Men vad empirin lär oss är alltså att om vi eventuellt skulle vinna något av slagen i denna kamp mot oss själva (och för oss själva) så gäller det att förstå hur ömtålig och begränsad denna seger är. Att man vinner kampen inom något område betyder inte att man också kommer att göra det inom ett annat.

Jag tänker mig alltså att den här diskussionen kan vara en träning i ödmjukhet och tolerans. Den osäkerhet man känner inför hur man själv skulle reagera i experimentsituationerna är visserligen obehaglig, men det är samtidigt inte rimligt att låta den dominera ens självsyn, lika lite som den osäkerhet inför hur ens vänner skulle bete sig mot en under extraordinära omständigheter bör vara avgörande för om man vill ha kvar dem som vänner eller ej. Detta borde också gälla för det rent hypotetiska förhållandet att man vet att man skulle bete sig mycket illa i en sådan här situation eller att den person som man betraktat som vän skulle bete sig mycket illa mot en i sådan situation: mot bakgrund av vad den empiriska evidensen kan lära oss om karaktärens skörhet bör vi inte ta denna kunskap till intäkt för att vi eller våra vänner är förtappade. Vi kan kanske stå ut med att ha vänner som vi rent allmänt inte skulle säga är speciellt moraliskt högstående, men vi kan knappast betrakta någon som en nära vän om vi inte upplever henne som någorlunda hygglig mot oss. Kanske har detta också en motsvarighet i vår självsyn – vi kan stå ut med att inte tänka på oss själva som speciellt moraliskt högtstående rent allmänt, men det är svårt att leva med tanken att man inte är skapligt hygglig mot sina vänner.

Vi bör skilja mellan två saker. En sak är att vi kan ha en övertro på karaktären innan vi har tagit del av den empiriska evidensen på området. En annan sak är vad vi har skäl att tro när vi väl tagit del av denna evidens och vidare hur vi bör låta den tron påverka vår syn på oss själva och andra. Detta är en annan sak som motiverar en viss skepsis inför Vranas undersökning, nämligen att han uttryckligen ställer sin fråga till studenter som just startat sin psykologiutbildning och som därför förmodligen inte känner till den evidens som utmanar våra föreställningar om robustheten i våra karaktärsdrag. Om man tror att det hör till ovanligheterna att man beter sig mot en vän på det sätt som Vranas beskriver i sin fråga och om man därför har för sig att man själv aldrig skulle kunna svika en vän på det sättet, ja då är det kanske inte så konstigt om man tänker sig att vetskapen om vännens svek har

konsekvenser för hur man ser på vännen. Men om man efter att ha tagit del av Milgrams och de andras experiment inser hur lite vi vet om oss själva och hur lätt det är att hamna i situationer där vi gör sådant som vi i efterhand fördömer, ja då är det inte säkert att vi är lika snara att döma en person ens om vi vet att det finns situationer där hon skulle svika oss stort. Jag tror att det finns ett ganska så ansenligt mått av relativism i de begrepp som figurerar i den här diskussionen. Vad som ska betraktas som en hygglig människa bestäms i stor utsträckning av vad vi kan förvänta oss av människor i gemen. Om vi vet om någon att hon skulle bete sig väldigt illa mot oss i en hypotetisk situation men samtidigt att de flesta andra skulle bete sin *ännu sämre* så är det inte lika svårt att ha moraliskt överseende. Och samma sak gäller för vår konception av vad vi kan förvänta oss av en vän – om vi vet att den vi betraktar som vän skulle svika oss stort i en kontrafaktisk situation, men samtidigt vet att våra andra vänner är än mer benägna till sådana kontrafaktiska svek och att det samma gäller oss själva, ja då kommer förmodligen relevansen av det enstaka sveket i motsvarande mån att minska. De moraliska kraven på vänskap kommer alltså att anpassas efter vad vi vet om människors psykologi. Det vore underligt annars. För anta att vi lever i tron att få människor skulle kunna svika en vän i en extraordinär situation men presenteras med överväldigande bevis för att ingen människa är ofelbar i sådana situationer, kommer vi därmed också att tappa tron på våra vänner? Är det inte rimligare att tänka sig att vi anpassar kraven på våra vänner efter den verklighet som vi ju plötsligt också förstår att vi själva är en del av?

Då är frågan – vad kan vi i dygdetikens namn kräva av varandra mot bakgrund av den empiriska evidensen? På vilket sätt bör vi anpassa vår syn på dygderna efter den psykologiska verkligheten? Ta exempelvis trofastheten eller troheten. Vad kan vi kräva av vår partner för att betrakta henne som trogen (och då antar jag att detta är samma fråga som vad jag kan kräva av mig själv för att min partner ska ha rätt att betrakta mig som trogen)? Jag utgår med en gång från att vi är realistiska nog att inte kräva det omöjliga, nämligen att det inte får finnas någon situation (ens kontrafaktisk) där partnern skulle kunna bedra mig. Jag utgår alltså från att vi kan ha en trogen och trofast karaktär utan att nödvändigtvis vara änglalika och att förväntan om änglalikhet är irrationell om den bygger på okunskap om hur vi människor fungerar. Då är frågan: kan jag kräva att det finns *förhållandevis* få kontrafaktiska situationer i vilka min partner skulle kunna bedra mig? Bör jag alltså ställa mina krav i förhållande till vilka krav som *andra* människor kan leva upp till? Ja, om jag släpper det absoluta kravet på att det inte ska finnas någon kontrafaktisk situation i vilken jag blir bedragen mot bakgrund av att det inte är ett realistiskt krav så borde jag väl också verklighetsanpassa de krav som blir kvar. Om verkligheten påverkar *vad* för slags krav jag kan ställa borde den också påverka *styrkan* i dem. Om det att ingen människa uppfyller de absoluta kraven är ett argument för att inte ställa sådana krav borde väl även det faktum att färre människor uppfyller ett krav vara skäl för mig att gå ut mindre hårt med kravet. Min syn

på vad som är en trofast och pålitlig person är därför rimligen anpassad efter den psykologiska verkligheten även om det intentionala innehållet i själva dygden trofasthet inte nödvändigtvis är relativiserat. Vi tänker på människor som mer eller mindre trofasta och pålitliga men inte i första hand som mer eller mindre pålitliga *än andra*. Vår partner är trofast i sig själv när hon är det. Hon är inte trofast i förhållande till andra. När jag talar om för henne att jag uppfattar henne som trofast säger jag inte att jag uppfattar henne som mer trofast än andra. Men än en gång: mina krav på hennes trofasthet kan trots detta vara anpassade efter andra människor. Svaret blir alltså att det är rimligt att kräva av en trofast partner att hon skulle bedra mig i förhållandevis få kontrafaktiska situationer.

Men det räcker förmodligen inte. För även om jag vet att min partner har en motståndskraft mot att frestas att vara mig otrogen som är unik för människor, kan jag inte uppfatta henne som (lika) trogen om hon faktiskt råkat komma i någon av de situationer som hennes motståndskraft inte rått på. Dygden handlar om en benägenhet och disposition, men inte enbart. Den är också känslig för aktualiseringarna. Vi kan därför inte utan att reformera dygdbegreppet eliminera den moraliska slumpen. Hur motståndskraftig min partner än är mot att frestas till otrohet så påverkas min bedömning av henne av om hon haft oturen att hamna i någon av de fåtaliga situationer hon inte kan bemästra. Aristoteles skriver: ”In some cases, not praise but pardon is given, when a person does wrong because of things that strain human nature to breaking-point and no one would endure” (*NE* 1110a). Man kan diskutera vad det betyder i sammanhanget att ursäkta en handling för att den inte ligger inom mänsklig förmåga. Men om Nussbaums tolkning av Aristoteles är korrekt betyder det inte att vi betraktar handlingen som ogjord: ”... Aristotle does not ask us simply to forget what the person has in fact done. The action is there and it makes things morally different” (1994, s. 364). Handlingen är relevant men inte avgörande. Under alla omständigheter menar Nussbaum att Aristoteles dygdetik medger betydelsen av slumpen och de externa omständigheterna som jag råkar befinna mig i. Hon fortsätter:

> Many of us will do something shameful if pressed hard enough; and yet the few who have the bad luck will be judged for their acts, while the rest of us will not. On the other hand, a person who forms bad thoughts and wishes, but never carries them into occasion, will be judged harshly, to be sure, but not nearly as harshly as the person who actually does these acts (1994, s. 364).

Om vi översätter detta till vårt exempel skulle vi säga att jag kanske fortfarande kan se dygden hos min partner om hon råkat ut för en övermäktig frestelse men det är inte samma dygd som den jag skulle se om hon inte hade gjort det. Även i denna faktor finns det förmodligen en relativism i bemärkelsen att hur pass starkt jag påverkas i min bedömning av ett faktiskt svek har att göra med vad jag ser omkring mig hos andra människor. Om få har oturen att råka ut för det övermäktiga blir det svårare för mig att urskulda min partner än om många har det.

Det finns en skillnad mellan det som Nussbaum beskriver i citatet och vårt exempel. Nussbaum beskriver en situation där en person som hon säger har dåliga tankar och önskningar men bara inte, som jag tolkar det, får tillfälle att göra de dåligheter som hon önskar göra. I vårt exempel skulle det motsvaras av att min partner önskar och kanske till och med avser att bedra mig men hindras från att göra det av slumpen. Här skulle jag säga att den moraliska betydelsen av slumpen är mindre än i vårt exempel som fokuserade på den rena handlingsbenägenheten, och det tror jag beror på att vi tänker att den som har avsikt och önskningar rimligen också har en handlingsbenägenhet medan det är en öppen fråga om den som har en handlingsbenägenhet att bedra i en hypotetisk situation också har avsikt och önskningar. Reliefverkan mellan den faktiska handlingen och den handlingsbenägenhet som också kommer med avsikt och önskningar är mindre än den som uppstår mellan handlingen och den rena handlingsbenägenheten. För att konkretisera: det moraliska fallet för en person som råkar hamna i en situation där hon bedrar är mindre om vi förutom hennes benägenhet att bedra vet att hon både drömmer om att få göra det och avser göra det än för en person om vilken vi bara vet att hon har en benägenhet. I det första fallet har uppsåtet och önskningarna redan så att säga förberett oss för handlingen. Den faktiska handlingen kommer snarare som en bekräftelse på vad vi redan visste.

**Fyra element i dygdbegreppet**

Detta betyder också att vi preliminärt bör urskilja åtminstone fyra element i dygdbegreppet: (1) Handlingsbenägenhet, (2) tankar, (3) känslor och (4) faktiska handlingar. Att vara trofast och trogen är att ha en benägenhet att motstå frestelser som bestäms av vad som är rimligt att kräva av människor. Detta tycks också Aristoteles ha tänkt sig, även om han inte hade tillgång till samma empiriska evidens för att avgöra vad som är ett rimligt krav som vi har. Vidare påverkar de faktiska handingarna hur vi bedömer en person i förhållande till denna dygd. Om man ska se det som en och samma dygd eller två delvis separata vet jag inte, men det är svårare att betrakta en människa som *trogen* efter ett svek än som *trofast*. Det fjärde elementet om de faktiska handlingarna tycks ha större plats i trohetsbegreppet än i trofasthetsbegreppet och beskrivningen av en människa som trogen ger därför mindre utrymme för en otrogen handling än beskrivningen av henne som trofast.

Vad som påverkar dygden är alltså inte bara att jag har en stark obenägenhet att vara otrogen, utan att jag faktiskt inte har varit det. Såväl det kontrafaktiska som det faktiska spelar roll. Jag gissar att det kontrafaktiska är det primära när vi talar om trofasthet medan det faktiska är det primära när vi talar om trohet, vilket talar för att det kanske delvis är två olika dygder trots allt, eller åtminstone två olika aspekter av en dygd. Alltså, det är lättare att kalla någon för trofast som är obenägen att bedra men faktiskt har bedragit än att kalla henne trogen. Det är också lättare att kalla den som är benägen att bedra men faktiskt inte har bedragit för trogen än trofast.

Hur förhåller det sig med de andra elementen? Vi behöver inte ta det systematiskt, men kan fundera lite över olika kombinationer. Jag sa att vi kan se på känslor som ett slags förberedelse för den faktiska handlingen, men det behöver inte alltid vara så. Det är inte omöjligt att tänka sig att den människa som vet med sig själv att han lätt attraheras av andra kvinnor kan vara mindre *benägen* för otrohet än den som inte har den kunskapen om sig själv. Attraktionen till andra kvinnor kan göra den som känner den förberedd för de situationer som utlöser eller riskerar att utlösa en otrohetshandling. Jag förmodar att vi fungerar olika i det här avseendet och kanske också att vi var och en fungerar olika i förhållande till olika frestelse. Om jag exempelvis fastar kan jag på något sätt vänja mig vid hungerkänslor. Jag kan vänja mig vid att inte låta dem styra mig och ta hela mitt medvetande. Det är inte så att jag kapslar in hungerkänslorna utan mer att jag ger dem ett eget rum där jag låter dem vara. Jag vänjer mig vid att ha dem i huset, så att säga. Jag vågar påstå att detta påverkar min benägenhet att motstå matfrestelser under en fasteperiod. Flera personliga erfarenheter talar för detta, men det jag spontant kommer att tänka på är de kvällar när jag lagar mat till min son som av en eller annan anledning kommer hem så pass sent att jag redan ätit. Det är lite genant att erkänna, men om jag låt säga steker köttbullar åt honom kan det lätt medan jag lagar dem slinka ner lika många köttbullar i min egen mage som jag lyckas spara undan till honom. Det ger mig dåligt samvete på flera olika sätt och jag förmodar att det beror på att jag känner mig måttlös – det handlar inte om ett dåligt samvete i förhållande till sonen, eftersom jag trots allt ser till att han får vad han behöver (och förmodligen mer därtill). Men, och det är det som är poängen, det är lättare för mig att inte falla för denna frestelse när jag fastar, även om frestelsen på många vis är större (naturligtvis, eftersom jag är mer hungrig). Då har jag liksom redan avsatt en motkraft till frestelsen och det är lättare att blåsa upp den än att blåsa liv i en motkraft som inte redan finns. Man kan fråga: är inte förklaringen helt enkelt att jag är fast bestämd att inte äta medan jag fastar? Kanske, men jag upplever att det är svårare när jag inte fastar att inte trilla dit även när jag bestämt mig för att inte göra det. Ett fast beslut får alltså större effekt när jag fastar än när jag inte gör det.

Om det fungerar på samma sätt med dygden trofasthet kan man tänka sig att en människa är lagd åt att vara frestad och känna en lust att bedra men kanske av just denna anledning ändå är mindre benägen att faktiskt vara otrogen än den som blir överraskad av frestelsen. Hur påverkar detta i så fall vår bedömning? Anta att det inte förekommer någon faktisk handling – vem skulle vi se som den mest trofasta eller trofaste: den som känner lust och attraktion till andra men inte är benägen (dvs. det skulle krävas mycket för att hon skulle falla för frestelsen) eller den som inte går omkring och känner sig frestad men ändå är benägen att falla för frestelsen? Min omedelbara känsla är att trofastheten trots allt är större i det första fallet än i det andra. Den rena handlingsbenägenheten – det kontrafaktiska sveket – verkar därför spela större roll för trofastheten än känslorna (vi har redan konstaterat handlingsbenägenheten spelar större för trofastheten än vad den faktiska handlingen gör).

Låt oss då i stället tänka oss följande förhållande. Anta att jag inte tillhör dem som blir motståndskraftig av att gå och vara frestad utan att min motståndskraft snarare nöts ner. Jag vänjer mig inte vid att ständigt attraheras av andra. Det finns kanske en psykologisk mekanism som i det korta loppet ger en stärkande effekt av frestelsen, men som i det långa loppet gör att den snarare bryter ner. (Egentligen tror jag att det fungerar just så med hungerkänslorna för min egen del. Så länge jag fastar enstaka dagar bygger späkningen upp en styrka mot frestelser. Skulle jag däremot fasta en längre tid – vilket jag knappt tror mig klara av – skulle förmodligen denna styrka förbytas i sin motsats. Det är nog så med det mesta: motståndskraften mot frestelser är båglinjär. Den omedelbara känslan när man fått en arm gipsad från fingrarna till axeln är klaustrofobisk. Efter någon dag blir man lite tillvand men efter ytterligare en tid bryter ett slags trötthet ner tillvänjningen och den klaustrofobiska känslan återkommer med förnyad kraft.) Anta alltså att vi fortfarande diskuterar dygden trofasthet men ställer oss frågan hur vi ställer oss till följande kombination: Jag känner mig frestad till otrogna handlingar, kanske så pass mycket att det har satt sig också i en handlingsbenägenhet att falla för frestelsen vid första bästa tillfälle. Jag saknar alltså två av de väsentliga delarna av trofastheten. Jag har däremot (fortfarande) kvar den mindre väsentliga delen eftersom jag faktiskt inte i handling varit otrogen. Vad har jag för chans i det här läget att vara en någorlunda hygglig människa med avseende på dygden trofasthet?

Jag skulle säga att det beror på det andra elementet. För anta att jag vet allt detta om mig själv. Jag går skam till sägandes omkring och känner lust och jag har heller ingen styrka att motstå den om jag frestas, men jag planerar däremot min tillvaro på ett sätt så att jag undviker frestelserna och ser därmed också till att inte bedra min partner i faktiska handlingar. Jag försöker alltså överlista både frestelserna och benägenheten genom att styra in mitt liv på en väg som gör dem ofarliga. Har jag inte därmed också uppfyllt åtminstone en del av vad dygden kräver av mig? Detta betyder i så fall också att det förmodligen finns ett samband mellan det andra och fjärde elementet så till vida att man för att avgöra betydelsen av att det faktiskt inte förekommit någon handling måste fråga sig vad det beror på. Om det beror på slumpen skulle jag säga att det har mindre betydelse än om det beror på planering. Kombinationen att styra undan för frestelser och därmed se till att man inte faller för dem har större dygdetisk tyngd än själva det faktum att man inte fallit för frestelsen i sig. (Mer exakt hur vi bedömer en person som har en idealisk planering men ändå har oturen att åka dit under omständigheter som omöjligen kunde förutsägas, behöver vi inte går in på nu. Jag återkommer till detta, men tror även i det fallet att vår bedömning påverkas och att det faktum att slumpen tillåts påverka vår bedömning är ännu ett argument för den estetiska affiniteten hos dygdetiken). Att planering har dygdetisk tyngd betyder förstås inte att man är dygdetiskt räddad av att man har planeringen men varken rätt handlingsbenägenhet eller känslor. Tyngden kan handlar om hur pass förtappad jag är och inte nödvändigtvis om huruvida jag är förtappad eller ej. Men jag skulle nog mena att om det verkligen handlar om planering och om

den planeringen är intelligent och så pass rotad i mig att den kan ses som ett drag hos mig, ja då har vi utan tvekan att göra med en dygd. Möjligen kan man hävda att det inte *primärt* är trofasthet som vi talar om, men åtminstone sekundärt. Det har utan tvekan med trofasthet att göra. Det är kanske inte trofasthet enligt den aristoteliska eller stoiska dygdetiken men verkar kunna vara det enligt den epikureiska.

Detta blir en förenkling, men den ”aristoteliska trofastheten” kräver såväl att man är obenägen att handla otroget som att man inte känner lust till otrogna handlingar och därtill självfallet att man heller inte fantiserar om att vara otrogen eller planerar att vara det. Den aristoteliskt trofaste är alltså inte i första hand utövare av självkontroll utan är så pass harmoniskt lagd att självkontroll är överflödig (för som tidigare påpekats skiljer Aristoteles mellan självkontroll eller *enkrateia* och verklig dygd *arete*). Hon är därför också på sätt och vis mera estetiskt beundransvärd än moralisk – hon har en harmoni som hon möjligen ansträngt sig för att få men som inte när hon väl har den kräver någon ansträngning.

Den ”stoiska trofastheten” däremot kan handla just om självkontroll och att inte ge vika för känslor och begär. Det är kanske inte idealt att vara känslomässigt dragen till otrohet om man är stoiker, inte ens för att kunna visa självkontroll. En känsla av åtrå till en annan människa är enligt stoicismen irrationell eftersom den betyder (alla känslor är kognitiva bedömningar) att man värderar det som faktiskt inte har något värde. Men även om det ideala är att inte känna dessa känslor eller för den skull några andra känslor heller (inklusive emotionella bindningar till sin partner) så är definitivt kontrollen över och behärskningen av känslorna när de väl finns där ett mer centralt värde för stoikerna än för Aristoteles eller Epikuros, åtminstone om man utgår från hur vi vanligtvis förstår dem.

”Epikureisk trofasthet” är alltså att snarare undvika känslorna eller frestelserna än att stålsätta sig inför dem. Epikuros förespråkade tillbakadragenhet av just denna anledning. Devisen för kretsen i Epikuros trädgård var ”Lev okänd!” eller ”Lev obemärkt!”. Kampen för ära och berömmelse är ansträngande och upprivande och när man väl nått den måste man försvara den. Enklare och lugnare är det att hålla sig undan offentligheten och att dra så lite uppmärksamhet som möjligt till sig. Långt ifrån alla känslor var oönskade för epikuréerna, men de tomma känslorna var det och de våldsamma och uppslitande känslorna eller passionerna. Ett lugnt liv bestående av trädgårdsodling, filosoferande och att vara med sina vänner var idealet, åtminstone när vi fungerar som vi faktiskt gör. (Om man höll på trohet i traditionell mening i Epikuros trädgård finns det lite olika uppgifter om. Ryktet sa att det kunde går rätt så lössläppt till[169]). Översatt till vårt exempel – att hålla sig hemma, läsa böcker

[169] Diogenes Laertius återger en del sådana rykten i sitt kapitel om Epikuros. Fler av de brev som Epikuros ska ha skrivit refereras: ”Then again to Themista, the wife of Leontius: ’I am quite ready, if your do not come to see me, to spin thrice on my own axis and be propelled to any place that you, including Themista, agree upon’; and to the beautiful Pythocles he writes: ’I will sit down and await thy divine advent, my heart’s desire.’”. Vidare: ”It is added that he corresponded with many courtesans, and especially with Leonion, with whom Metrodorus also was enamoured”(X. 4–6). Exakt hur stark tilltro Diogenes Laertius själv sätter till de uppgifter han återger framgår inte riktigt. Men jag tycker att det här med kurtisanerna är intressant, eftersom Nussbaum menar att man

som inte leder tankarna till sexuella frestelser och leva stillsamt med sin partner är det bästa vi kan göra för trofastheten när vi nu en gång fungerar som vi gör.

Och observera att detta inte tvunget strider mot Doris slutsatser i *Lack of Character*, utan förefaller också vara vad han hävdar att man bör lära sig av den massiva empiriska evidens (dvs. den vi också sett på) som han menar att det finns för situationismen. Snarare än att inrikta vår energi på att försöka skapa karaktärsdrag som gör att vi kommer att utföra de rätta handlingarna med rätt känsla oberoende av eller åtminstone någorlunda oberoende av situationen bör vi lära oss att fokusera på de situationella drag som påverkar vårt beteende och hålla undan för dem. Tänk dig, säger Doris, att en kollega som du har flirtat en del med frågar om du vill komma hem till henne en kväll och dricka lite vin. Hon vet att din partner är bortrest och säger att hon tycker det är synd att du ska behöva sitta ensam hemma. Anta vidare, säger Doris, att detta är precis som det låter, nämligen just en tämligen genomskinlig ursäkt från hennes sida och anta vidare att du betraktar otrohet som ej önskvärt ur en moralisk synvinkel. Vad gör du? Doris svarar:

> ... if you take the lessons of situationism to heart, you avoid the dinner like the plague, because you know that you are not able to confidently predict your behavior in a problematic situation on the basis of your antecedent values. You do not doubt that you sincerely value fidelity, you simply doubt your ability to act in conformity with this value once the candles are lit and the wine begins to flow. Relying on character once in the situation is a mistake, you agree; the way to achieve the ethically desirable result is to recognize that situational pressure may all to easily overwhelm character and avoid the dangerous situation (2002, s. 147).

Jag tror att detta mycket väl kan vara det rätta svaret (åtminstone om det är jag själv som ställer mig frågan), men framför allt under två omständigheter. Den första omständigheten är om du inte har någon som helst erfarenhet av hur du kan reagera under den här typen av omständigheter. Du vet möjligen att du är bra på att hålla vikten och har bra matkaraktär även när du känner stark frestelse, men du har inte testat din sexuella karaktär. Då tänker jag mig att det som Doris säger stämmer – det är vanskligt både att lita på din starka värdering av trohet och på att du kan vara karaktärsfast i en annan slags situation. Den andra omständigheten är förstås om du vet med dig själv om att vara svag i den här typen av situationer.

Återigen finns det inget eller åtminstone väldigt lite i den empiriska evidens som vi

---

också ska tolka det som Laertius skriver i sitt kapitel om Platon i samma riktning. Laertius gör en lista av elever till Platon och skriver: ”... among them two women, Lastheneia of Mantinea and Axiothea of Phlius, who is reported by Dieaearchus to have worn men’s clothes” (III, 44–46). Laertius skriver inte uttryckligen att de var kurtisaner, men Nussbaum menar att det tolkats så (1994, s. 53–54). (Däremot återger Laertius ett annat skvaller, nämligen att Platon hade en affär med kurtisanen eller hetären Archeanassa och att han till henne skrivit följande: ”I have a mistress, fair Archeanassa of Colophon, on whose very wrinkles sits hot love. O hapless ye who met such beauty on its first voyage, what a fame must have been kindled in you!” III, 29–32). Dessutom hävdar Nussbaum att man på senare tid gjort papyrusfynd som bekräftar dessa rykten om Platons studenter och vidare att det inte alls var konstigt att de kvinnliga filosofistudenterna på den här tiden var just kurtisaner eller hetärer: ”... in the world of fourth-century Athens, *hetairai* would be more likely than other women to be literate, and to have the freedom to move around at their own discretion” (1994, s. 53).

diskuterat som säger att det gäller för var och en av oss oberoende av vilka erfarenheter vi har av oss själva att vi inte kan lita på vår karaktärsfasthet i den här typen av situation. Evidensen visar snarare att vi fungerar olika i detta avseende, inte att vi alla gör konstiga eller tveksamma saker när vi frestas göra det. Och det är också vad man kan förvänta sig att dygdetiken ska räkna med. Möjligen kan man säga att evidensen ger oss skäl att tro att alla skulle kunna falla för en frestelse bara omständigheterna var de rätta (eller snarare orätta), dvs. att ingen eller ytterst få är absolut robust i förhållande till en dygd. Jag vågar påstå att jag känner personer om vilka jag med ganska stor säkerhet kan säga att de hade klarat av den situation som Doris beskriver (låt vara genom att bland annat kanske inte dricka fullt så mycket som annars). Men det är inte säkert att de skulle ha klarat av situationen om den upprepats tillräckligt ofta. Vi människor har olika motståndskraft mot den sortens frestelse (vi är alltså mer eller mindre pålitliga) men förmodligen är ingen eller bara ett fåtal helt immuna.

För att precisera: Doris har rätt när han framhåller vikten av att vi ägnar mer energi åt att ”attending to the features of our environment that influence behavioural outcomes”, men inte när säger vi bör göra detta *i stället* för att ”striving to develop characters that will determine our behavior substantially independent of circumstance” (2002, s. 146). Man kan förstås diskutera hur man ska förstå ”substantially independent” här, men även om man läser det som något som det är orealistiskt för de flesta av oss att uppnå, finns det inget som säger att vi inte ändå bör sträva efter det som ett ideal. Och skulle han ändå ha rätt när det gäller strävan efter en karaktärsstyrka som är verklighetsfrämmande så har han förmodligen inte rätt när det gäller strävan efter en styrkegrad som är anpassad efter det vardagsliv som man inrett åt sig själv. Doris har också fel när han inte ser *dygden* i den svaghet som består i misslyckandet att bygga upp en karaktärsstyrka men som man parerar genom planering. Den mänskliga strävan består både i att vi anpassar vår vardag efter våra mänskliga begränsningar och att vi tänjer dessa begränsningar i förhållande till den vardag som det ligger i vår förmåga att skaffa. Om jag således vet med mig att jag har lätt för att både bli förförd och förförare i vissa typer av situationer trots att jag försökt bli en bättre människa, gör jag klokt i att anpassa mig efter det och stanna hemma med min partner när hon inte är bortrest och hemma för mig själv när hon är bortrest. Jag skulle kanske föredra att ha karaktärsstyrkan eftersom min svaghet ändå krymper mitt liv. Men det ligger en dygd också i denna anpassning till min karaktärssvaghet menar jag. Det går ändå att lita på den människa som fungerar som jag och som är klok i sin planering. Jag är helt öppen för att detta möjligen är en variant av trohet av något lägre dignitet, men menar att det är en dygd trots allt, dvs. ett slags trohetsdygd.

En filosof som går mycket längre än jag på denna punkt är Maria Merritt som vad jag förstår inte ser någon skillnad mellan om min partner kan lita på mig för att jag kan stå emot frestelser eller för att jag dragit konsekvenserna av att jag inte kan stå emot frestelser. Hennes förslag är – om jag har förstått det rätt – att inte se dygdetiken som en teori om hur man bör *vara* som människa utan snarare en teori om hur man bör *leva*. Olika dygdetiker skiljer sig åt i

fråga om synen på vad hon kallar den motivationella självtillräckligheten hos karaktären (”motivational self-sufficiency of character” eller MSC, 2000, s. 374), dvs. i synen på om det har någon betydelse om dygden upprätthålls av interna faktorer i personens karaktär eller av externa faktorer i personens omgivning, t ex av hennes sociala miljö. I Aristoteles dygdetik finns det som vi sett ett utpräglat ideal om sådan självtillräcklighet medan det enligt Merritt inte finns ett sådant ideal i Humes dygdetik. Detta menar hon är fördelen med den humeanska dygdetiken framför den aristoteliska: den fäster ingen vikt vid *hur* dygden upprätthålls, om det är genom karaktärsdaning eller externa strategier. Så länge dygden är stabil spelar det ingen roll vad som gör den stabil. Hon skriver:

> What is important for Hume’s purposes is that one’s possessions of the virtues, which he characterizes as socially or personally beneficial qualities of mind, should be relatively stable over time somehow or other, not that it should be stable through taking a special, self-sufficiently sustained psychological form. A Humean approach leaves us plenty of room to say that if an otherwise admirable structure of motivation were stable in a person only because it was in large part socially sustained, it would be no less a genuine virtue for that (2000, s. 378).

En dygd blir inte mindre äkta, säger Merritt här, för att den upprätthålls tack vare att jag har vett att t ex umgås med rätt människor snarare än på grund av min egen karaktärsstyrka. Och om det bara varit just detta hon hävdat hade jag kunnat hålla med – *äktheten* i dygden behöver inte ändras av det faktum att jag tar hjälp av andra att förverkliga den. Den socialt förverkligade dygden är fortfarande en dygd. Men det är något starkare ändå som hon är ute efter, nämligen att den motivationella självtillräckligheten helt saknar såväl begreppslig som normativ betydelse. Där håller jag inte med. MSC kan ha begreppslig betydelse i så måtto att vissa dygder kräver mer av den varan än andra. Vi har redan tagit exemplet om skillnaden mellan att vara en trogen och en trofast människa. Den senare dygden handlar i större utsträckning om den interna dispositionen än den senare. Det betyder att den är mindre känslig för något enstaka snedsteg men också mer beroende av att förklaras i termer av intern disposition. Trofasthet är en läggningssak – medfödd eller förvärvad – medan trohet eller det att vara trogen i större utsträckning är en beskrivning av ett yttre faktum om hur personen faktiskt känner och handlar. Detta skulle jag säga är en begreppslig skillnad. Denna begreppsliga skillnad diskuterar så vitt jag vet inte Merritt. Utöver denna skillnad finns det också en normativ skillnad. Låt vara att trohet inte blir mindre genuin om den tar hjälp utifrån, men jag skulle ändå säga att det påverkas dess värde. Den är fortfarande äkta, men lite mindre värd. Som dygd betraktad är det fint och bra att vara en trogen människa men det är bättre ändå att vara trofast. Som partner kan jag glädjas åt att den jag lever tillsammans med ser till att inte ha affärer med andra genom att undvika frestelser, men visste jag att hon också hade styrkan att motstå en frestelse skulle jag betrakta det som än mer glädjande och värdefullt, inte primärt för att det skulle minska sannolikheten för att hon skulle bedra mig (vi kommer strax till det) utan för att det säger något om relationen mellan oss, dvs. det säger något om

styrkan i hennes trohet (uppfattad som en allmän dygd). Den som måste göra yttre arrangemang för att inte hamna i säng med andra personer än sin partner är i en tämligen uppenbar mening *svagare* för andra än den som har det i sig själv. Och svagheten för andra personer har betydelse för den allmänna eller generiska dygden trohet. Om det är trohet jag önskar blir det svårare för mig att känna att jag fått vad jag önskar ju svagare för andra min partner visar sig vara. Och det samma skulle jag säga gäller för de flesta om inte alla övriga dygder. Kärleksfullheten som förstås ligger nära troheten är en av de främsta dygderna. Det jag mest av allt önskar mig av den jag älskar är att hon ska vara motiverad av kärlek till mig, dvs. att hon ska vara i ett sinnestillstånd som motiverar henne att känna och göra det som hör kärleken till. Om man som Merritt inte fäster någon vikt vid hur detta sinnestillstånd upprätthålls så gör det ingen skillnad om den jag älskar befinner sig i detta sinnestillstånd av egen kraft eller om hon måste genomgå terapi flera timmar om dagen för att kunna stanna kvar i sitt sinnestillstånd, dvs. för att kunna hålla liv i sin kärlek till mig. Att regelbundet träffa en terapeut ingår vad jag kan förstå i de sociala arrangemang som Merritt tänker sig som tillåtna hjälpmedel i den humeanska dygdetiken. Hon skriver:

> ... it makes sense to think of Humean normative judgement as primarily sensitive simply to the stability over time of ethically important qualities of mind, however it may come about (2000, s. 381).

Låt oss för ögonblicket glömma hur hon kan dra den slutsatsen från Humes övriga teser och i stället se på slutsatsen: Det spelar ingen roll *vad* som gör dygderna uppfattade som mentala tillstånd (och alltså inte bara yttre beteende) stabila. Med den formulering Merritt väljer i citatet finns förstås en möjlighet att hävda att det mentala tillstånd som kräver så pass mycket terapi för att vidmakthållas av den anledningen heller inte bör betraktas som lika etiskt viktigt och att tanken om att alla medel är tillåtna bara gäller de etiskt värdefulla tillstånden och inga andra. Men inget tyder på att Merritt skulle anse ett tillstånd som mindre värdefullt för att det vidmakthålls av terapi så länge som detta faktum inte inverkar på stabiliteten. Och då skulle jag säga att Merritt förmodligen har fel – den kärlek som kräver ett sådant arrangemang är *mindre* än den som inte gör det och att det samma därför kan sägas om den kärleksfullhet som den är ”förankrad” i. I det här fallet skulle jag till och med kunna säga att äktheten står på spel.

Merritt menar alltså att det inte har något egenvärde om stabiliteten beror på MSC eller sociala arrangemang:

> The only kind of reason we could have for preferring the former [MSC] would seem to be instrumental: it might be thought a more effective mode of stability, for the purpose of which we value stability of character. But if we have empirical grounds to believe it is exceedingly rare, there is no reason in principle why the other sort of stability won’t do just as well (2000, s. 380).

Om vi sätter samman detta med tidigare citatet får vi en bild av både dygderna och deras

stabilitet som värdefulla i kraft av den sociala eller personliga nyttan. Vi har redan diskuterat detta i samband med Sidgwicks teori om dygderna, men jag menar att även om det inte finns något som hindrar att vi betraktar också detta som ett slags dygdetik så är det inte en dygdetik där dygden är primär på det sätt som den är i en paradigmatisk dygdetik. Dygden är moraliskt värdefull för den nytta den producerar och detta betyder vad jag kan se att lika lite som det har någon betydelse med hjälp av vilka medel som vi stabiliserar dygden lika liten betydelse borde det ha om det är med hjälp av dygden eller något annat som vi producerar nyttan. Dygden såväl som dess stabilitet har enbart ett instrumentellt värde. Detta skulle betyda att det heller inte spelar någon roll om det är genom ett socialt arrangemang som stabiliteten upprätthålls eller genom någon annan teknik, t ex medicinsk, och, vad viktigare är, det spelar heller ingen roll om nyttan skapas av det ena mentala tillståndet eller det andra och över huvud taget om det är något mental tillstånd inblandat.

Det intryck jag får av att läsa Merritts text är att det saknar betydelse om jag befinner mig i ett motivationellt tillstånd som en följd av min egen konstitution eller till följd av ett socialt arrangemang. Att detta saknar betydelse kan man som sagt ifrågasätta. Men man kan också ifrågasätta varför man ska tala om motivationella tillstånd i dessa sammanhang och inte andra tillstånd eller andra objekt. Om nyttan styr hur jag ser på *stabiliteten* hos det motivationella tillståndet så borde den väl också styra hur jag ser på själva det motivationella tillståndet. Det är en sak att man kan hävda att det har ett dygdetiskt värde att jag undviker situationer där jag misstänker att min trohet sätts ur spel. Visst, man kan mena att det hade varit bättre om jag också klarat av att konfrontera dem utan att förlora min motivation. Men jag har under det arrangemang jag gör fortfarande min motivation, dvs. det är inte så att det rycker och sliter i mig att bedra min partner. Jag är svag för andra enbart i bemärkelsen att om jag hamnar utanför mitt arrangemang så förlorar jag min motivation att inte svika. Jag är inte svag för andra i betydelsen att jag nu dras till dem. Men om man dessutom menar att det inte heller har något egenvärde att det är av motivation som jag är trogen min partner eller något annat, ja då hävdar jag att vi inte längre rör oss inom det dygdetiska paradigmet. Det är utan tvekan en teori om dygder men det är inte en dygdetisk teori.

**Odysseus och sirenerna**

Skillnaden mellan en situation med och utan motivation kan illustreras med berättelsen om Odysseus och sirenerna där Odysseus lät surra sig i masten för att kunna lyssna till sirenernas förtrollande sång från ön Anthemoessa, samtidigt som han lät fylla besättningens öron med bivax. Odysseus motivation att hålla ett avstånd till sången och att inte ge sig hän åt den fanns här enbart när han vidtog sitt arrangemang, men inte när han hörde sången. Hans arrangemang skulle hindra honom från att handla när han i högsta grad var motiverad att handla. Och även om jämförelsen blir lite långsökt menar jag att ett arrangemang som fungerar som Odysseus är problematiskt ur en dygdetisk synvinkel. Motivationen – speglad i såväl

handlingsbenägenheten, intentionerna som känslorna – är central i dygdetiken i kraft av att vara en begreppslig del av den. Det finns en dygdetisk skillnad mellan om jag värnar om min trohet gentemot min partner genom att förhindra att jag drabbas av motivationen att bedra henne eller om jag gör det genom att se till att motivationen inte uttrycks i beteende. För att hårdra exemplet – jag kan inte bevara min trohet genom att ta på mig ett kyskhetsbälte och lämna nyckeln hemma innan jag går på middag hos kollegan jag flirtat med om jag när jag väl är där gör misslyckade försök att krångla mig ur bältet.

Observera att jag inte menar att Merritt skulle säga något annat. Även hon förutsätter att dygden handlar om motivation. Men min poäng är att om vi grundar vår dygdetik i konsekventialismen och därmed enbart anser oss ha instrumentella skäl att betona stabiliteten som en del av dygden ja då borde samma sak gälla för de övriga elementen som traditionellt ingår i dygden, t ex motivationen. Och om man påpekar att motivationen rent begreppsligt sett är mer central i dygden än vad stabiliteten är, ja då gäller fortfarande att det i grunden är en öppen fråga för konsekventialisten om dygden över huvud taget ska ha någon plats i hennes normativa teori.

Då kan Merritt säga att givet att vi fungerar som vi gör är det åtminstone inte en *empiriskt* öppen fråga om det krävs motivation. Om inte annat bevisas detta av det senare exemplet. Om jag vill att min partner ska känna trygghet och inte plågas av svartsjuka räcker det inte att jag försäkrat henne om att jag satt på mig kyskhetsbältet, låst det ordentligt och lämnat nyckeln hemma. Hon skulle känna sig mer trygg och mindre svartsjuk om jag stannade hemma utan kyskhetsbälte. Här kan empirin komma in på två sätt. Å ena sidan att man hävdar att den sociala strategin som består i stanna hemma och inte umgås med fel människor är *säkrare* om man inte vill att något ska hända. Inte vet jag exakt hur man skulle kunna resonera här men om man, för att använda något slags analogi, vill vara riktigt säker på att inte skada sig i en bilolycka är det väl bra att använda bilbälte men bättre ändå att aldrig sätta sig i bilen. Å andra sidan kan Merritt hävda att motivationen och känslorna också spelar en central empirisk roll i den humeanska dygdetiken tack vare den förmåga till sympati och medkänsla som han menar finns nedlagd i den mänskliga naturen – låt vara i varierande grad – och som för honom är en förutsättning för moralen. Det är de mentala kvaliteterna och känslorna hos andra människor som vi berörs av och inte i första hand de handlingar som de utför (även om vi förstås också berörs av dem). Detta gäller allmänt och därför gäller det också för trohet och svartsjuka: Om begäret efter en annan människa än den man lever med ska betecknas som en negativ känsla (och det får den väl göra eftersom det annars är svårt att förstå vad vi skulle ha emot den) och om den mänskliga sympatin fungerar på så sätt att vi berörs negativt av negativa känslotillstånd och positivt av positiva, så spelar motivationen hos våra medmänniskor en central roll för våra upplevelser av dem. I exemplet med troheten som en dygd berörs vi som iakttagare både av dens känslor som har eller inte har dygden och av de människor som har fördel eller drabbas av detta. Den konflikt som man kan föreställa sig pågår hos en person

som bestämt sig för att inte bedra sin partner men är full av motivation att göra det, drabbar mig som iakttagare och medmänniska och det samma gäller de känslor som hennes partner rimligen skulle uppleva om hon blev varse konflikten. Nu vet jag inte hur långt man kan ta den humeanska sympatin, men om man talar om empati så där i ren allmänhet kan man mycket väl hävda att den förmågan omfattar inte bara de rent faktiska känslorna hos andra människor utan också de känslor som man förstår att de skulle ha om de vetat hur saker och ting ligger till. Om min vän utan hennes vetskap bedrar sin fru som också är min vän, kommer jag att beröras av tanken på hur hon skulle känna sig om hon fick reda på vad som händer.

Merritt kan alltså hävda att det finns anledning att hålla fast vid motivationen som något etiskt centralt och därmed också vid en dygdetisk utformning av konsekventialismen – nämligen att vi människor är känsliga för varandras motivation, både rent allmänt tack vare vår sympatiska förmåga och rent specifikt i trohetsexemplet såtillvida att vi berörs starkare om det finns känslor inblandade. Det lugnar inte min svartsjuka själ att veta att min partner sett till att hennes kända begär efter en annan man inte kan blomma ut i handling: det lugnar mig mera att veta att hon sett till att inte heller känna begäret.

Men detta argument för att hålla fast vid motivationen och för att det inte är en öppen empirisk fråga om det är med hjälp av dygden eller något annat som vi ska skapa den personliga och sociala nyttan, riskerar också att underminera tesen att det inte spelar någon väsentlig roll om det är inre eller yttre förhållanden som förklarar dygdens stabilitet. Om vi utgår från vad vi berörs av hävdar jag bestämt att vi är många som fäster känslomässig vikt vid om förklaringen till en dygd finns i en persons karaktär eller om den finns i hennes sociala miljö. Än en gång: om jag vet att jag har min partners kärlek enbart på grund av att hon är klok nog att se till att inte komma i kontakt med några andra män som hon skulle kunna jämföra mig med, kommer jag att uppleva vår relation och hennes kärlek till mig som mindre gedigen än om jag hade haft hennes kärlek även när hon umgåtts med andra män. Och det samma gäller i förhållande till andra: om en annan vän berättar för mig att han måste byta jobb för att inte frestas att inleda en affär med en av sina kolleger, tar jag det som ett tecken på att kärleken i hans äktenskap svalnat och även om hans fru inte känner till hur det förhåller sig känner jag ett medlidande med henne med tanke på hur jag förväntar mig att hon skulle känna det om hon visste hur det låg till. Ur hennes perspektiv hade det varit bättre om den här affären aldrig blivit av tack vare starka motivationella motkrafter hos hennes man än på grund av att han byter jobb. Jobbytet är en dygdetisk nödlösning, inte därför att det känns mindre säkert för framtiden, utan för att det är vad man tänker sig att man tar till när man inte längre känner sig säker på sina känslor. Att försvara motivationens och därmed själva dygdens betydelse genom att hänvisa till fakta om människans sympatiska förmåga skulle därmed bli ett tveeggat svärd: motivationen hos våra medmänniskor spelar onekligen en roll för hur vi bedömer dem, men det tycks också vad som stabiliserar denna motivation göra – om det är krafter och förmågor inom dem själva eller om det i första hand är den sociala miljö de valt

eller råkar befinna sig i.

Men kan man ändå inte säga att det gör större skillnad för vår bedömning om det finns en motivation eller ej än om denna hålls stabil av interna eller externa faktorer? Är med andra ord inte skälen för att hålla fast vid betydelsen av dygden och motivationen tyngre än skälen att hålla fast vid hur stabiliteten kommer till stånd?

Kanske är det så, men jag är inte säker. I flera av de exempel jag tagit har jag som sagt svårt att se någon större skillnad här, vilket skulle betyda att de psykologiska skälen för att fästa vikt vid hur dygderna hålls stabila kan vara minst lika starka som de psykologiska skälen att fästa vikt vid dygden över huvud taget. Om jag har anledning att tro att främsta anledningen till att min vän visat sig vänfast genom åren är att han sett till att umgås bara med mig av fruktan att tappa intresset för mig om han kom i nära kontakt med andra, ja då skulle jag kanske inte frånskriva honom dygden vänfasthet, men frågan är om jag är så tacksam för den. Frågan är om jag inte skulle föredra att inte ha vännens vänfasthet alls framför att ha den under dessa omständigheter. Om det stämmer så är åtminstone i detta fall de psykologiska skälen för mig att fästa vikt vid vad som förorsakar stabiliteten hos motivationen tyngre än skälen för att fästa vikt vid motivationen själv. Av detta följer inte nödvändigtvis att jag avvisar all vänfasthet som vidmakthålls av främst externa faktorer. För mig följer det bara att jag avvisar den under de förhållanden där jag också har tillgång till vänfasthet som är grundad i vännens personlighet.

Låt mig sammanfatta hur jag ser på Merritts dygdetiska teori. Det finns en instrumentalisering av dygderna i den som gör att jag inte kan se den som en paradigmatisk form av dygdetik (jag har redan varit inne på detta i samband med Sidgwick och kommer strax tillbaka till det). Ibland skiljer man mellan dygdetik och dygdteori. Merritts teori drar åt det dygd*teoretiska* hållet snarare än det dygd*etiska*, dvs. hon finner en plats för dygderna i en teori där något annat än dygderna är det centrala. Det finns vidare en viss spänning i hur hon tycks rättfärdiga dygderna instrumentellt. Å ena sidan säger hon:

> As I understand virtue ethics, the form of its principal normative claim is this: the life that offers the surest chance of being, from the point of view of the person who lives it, a very good life, is the life of having the virtues. In my view, then, virtue ethics is most accurately regarded as an alternative to the dominant modern ethical theories in the sense that it shifts the terms of discussion to a different type of practical problem, as opposed to merely offering a different way to deal with the same type of practical problem (2000, s. 370).

Här säger hon att dygdetiken är en teori om hur jag ska leva ett liv som är bra *för mig* (att något är gott från mitt perspektiv måste inte nödvändigtvis också betyda att det är bra för mig, men jag utgår ändå från att det är detta som Merritt är ute efter). Skillnaden mellan dygdetiken och alternativa normativa teoribildningar tycks alltså ligga i detta: dygdetiken är ytterst ett svar på hur jag själv kan leva ett gott liv medan de alternativa teorierna ger svar på hur jag

löser praktiska problem rörande det goda ur ett mer allmänt perspektiv. Hon fortsätter det stycke som jag just citerade: ”If we think of virtue ethics as taking the form of a theory, how one should live is what it can be most powerfully be a theory about”. Om min tolkning är korrekt ska man alltså utläsa ”how one should live” här som ”hur man ska leva för att ha det så bra som möjligt”, dvs. dygdetiken är i första hand är en teori om livskvalitet, om vad som gör ett liv gott för den som lever det. Det är sant att eudaimonia eller det goda livet är en central dygdetisk föreställning (vilket jag också kommer till) men om vi utgår från Aristoteles begrepp om eudaimonia eller livslycka och använder hans placering av det begreppet i sin teori som styrande för hur vi bör förstå dygdetiken som etisk teori, så uppfattar jag det som mindre tydligt relativiserat eller perspektivbestämt till den person som lever det. Det är sant att det funnits en kritik av Aristoteles etik som egoistiskt grundad,[170] men om det finns en egoistisk bas eller utgångspunkt i Aristoteles etik (vilket vi också tidigare diskuterat) verkar den inte riktigt så explicit som den gör hos Merritt. När Roger Crisp kommenterar förhållandet mellan altruism och egoism i Aristoteles etik konstaterar han att Aristoteles tänker sig att vänskap innebär att man bryr sig om sin vän *för hennes skull*, och inte sin egen skull. Om min vän har problem är det värdet som min hjälp har för henne som bör motivera mig och inte värdet som det har för mig själv. Att ha vänner och att göra det som vänskapen kräver är en del av min egen livslycka, men jag är inte en vänfast människa i förhållande till en annan om jag använder hennes behov av hjälp som en väg till min livslycka. Crisp skriver i sin introduktion till den nikomakiska etiken:

According to Aristotle, you should be concerned about your friend *for his* sake, i.e., not for yours. But there is nothing in Aristotelian ethics inconsistent with the idea that all your reason for action, or for living a certain kind of life or for being a certain kind of person, ultimately rest on the advancement of your own good. Nowhere in Aristotle is there a recommendation of any kind of genuine self-sacrifice (2000, s. x).

Men att det inte i Aristoteles etik finns något som motsäger tanken på att det yttersta skälet för mig att odla dygden hos mig själv är att jag själv tjänar på det, betyder inte att detta är det centrala i den etiken, åtminstone inte på samma sätt som hos Merritt. Aristoteles talar om det goda både som vi talar om det moraliskt goda och som vi talar om det prudentiellt goda, men han återför inte det ena goda på det andra, även om det finns tydliga kopplingar. Som jag ser det är det goda som Aristoteles talar om mer obestämt i förhållande livskvalitet och moral än det blir i citatet från Merritt.

Aristoteles (eller den som fört anteckningar på hans föreläsningar) skriver:

For virtue of character is concerned with pleasures and pains; it is because of pleasure that we do bad things, and pain that we abstain from noble ones. It is for this reason that we need to have been brought up in a particular way from our early days, as Plato says, so we might find enjoyment or pain in the right things, for the right education is just this (2000, 1104b).

[170] Se ex Prichard xxx

Det är det ädla som står i centrum för resonemanget – det ädla i bemärkelsen det som jag bör sträva efter och som jag menar också kan ses som ett skönhetsvärde – och för att uppnå det måste vi fås att uppleva välbehaget i det. Detta välbehag spelar dubbla roller i det ädla. Dels är det ett begreppsligt krav på en ädel handling att den ska vara välbehaglig att utföra (jag är inte modig om jag inte gläds att möta faran och ingen vänskaplig människa om jag inte gläds att hjälpa min vän[171]), dels underlättar det självklart för dygden att det förhåller sig på detta sätt. Det underlättar för min vänskaplighet om jag gläds över att hjälpa min vän därför att det har ett värde för henne och det underlättar för mitt mod och jag gläds att möta faran därför att det är detta som situationen kräver av mig. Med andra ord skulle jag säga att Aristoteles position här är nästan den motsatta jämfört med Merrits. När Merritt menar att det centrala i dygdetiken är tanken att dygderna är den säkraste vägen till det personligt värdefulla menar Aristoteles att sådana personliga värden som välbehaget representerar snarare är vägen till dygderna.

Visst stämmer det att Aristoteles i en mening fokuserar och till och med relativiserar sin teori om det goda till de förhållanden som agenten befinner sig i, nämligen när han hävdar att man ska förstå den gyllene medelvägen som *medelvägen i förhållande till oss själva*. Men denna formulering står inte för en relativisering av medelvägen till mitt eget goda, utan just bara som vi sett en relativisering av det goda till mina naturliga egenskaper och de naturliga förhållanden som jag befinner mig i.

**Det etiska och det själviska hos Aristoteles**

Låt mig förtydliga vad jag tror är skillnaden mellan Merritts och Aristoteles syn på förhållandet mellan dygderna och mitt eget goda. När Merritt säger att dygderna är den säkraste vägen för individen att få ett liv som är gott ur hennes eget perspektiv, tycks hon tala om individens goda som åtminstone logiskt oberoende av dygderna, dvs. just så som vi normalt betraktar livskvalitet. Hade dygderna och livskvaliteten varit mer intimt begreppsligt förbundna hade Merritt i stället kunna tala om ett trivialt förhållande mellan dem. Det handlar alltså för henne just om instrumentalisering – dygderna är inte i sig individens goda men ger upphov och leder till det. Medel och mål är alltså distinkta.

Så kan man alltså resonera när man har en uppfattning om individens goda som något annat än moralens goda. Jag menar inte att Aristoteles aldrig resonerar som om han också har den uppfattningen. Ibland gör han det, som när han i Bok VII i den nikomakiska etiken diskuterar just vänskap och de motiv som vänskapen bör grunda sig på. Det är här som han säger att ”those who wish good things to a friend for his own sake are friends most of all” (2000, 1156b). Vänskap får inte instrumentaliseras och därmed heller inte den vänskaplighet som utgörs av kärlek till vännen (vänskap eller *philia* är i sig ett slags kärlek). Om man älskar

[171] Att som vi också tidigare konstaterat Aristoteles inte är helt klar eller konsekvent på denna punkt (jfr t ex 1104b och 1117a) behöver inte bekymra oss nu.

sin vän antingen för de fördelar man själv kan få ut av henne eller för den glädje och det välbehag som hon skänker en är det inte en riktig och hållbar vänskap. Vänskap måste bygga på respekt för och kärlek till vännen för vad hon är alldeles i sig själv (dvs. hennes personlighet och karaktär) och inte för vad hon kan ge dig. I den långa diskussion av vänskap, som Aristoteles uttryckligen säger är en av de viktigaste dygderna, utgår han alltså från att riktig vänskap handlar om något annat än vad en person kan betyda för dig och ditt liv. Han förnekar inte fördelarna med vänskap, men avvisar tanken på en vänskap som är motiverad av dessa fördelar. Att avvisa tanken på att använda vännen som ett instrument och tanken att använda vänskapen till henne som ett instrument är kanske inte samma sak, men tillräckligt mycket så för att man ska kunna se passagen som uttryck för en syn på dygden vänskap som något som inte bör instrumentaliseras i förhållande till mitt egenintresse.

Men ibland gör han inte lika tydligt en skillnad mellan individens och moralens goda, exempelvis när han i den fortsatta diskussionen om vänskap talar om att den goda människan mycket väl kan offra sitt liv för sina vänners eller lands skull och offra såväl pengar, som ära och allt annat som folk eftersträvar om det krävs för att göra det som är ädelt (”procuring for himself what is noble”, 2000, 1169a). Aristoteles menar att de som offrar sitt liv för andra förmodligen gör det för att de föredrar att utföra denna enskilda ädla handling framför ett större antal triviala handlingar – ”it is indeed a great and noble thing that they choose for themselves” (loc. cit.). Och, säger Aristoteles, när en person offrar sina pengar för att hans vän ska kunna tjäna mer på det än vad han själv offrar så får hans vän visserligen mer pengar, men själv får han ädelhet eller nobless – ”and therefore he assigns himself the greater good” (loc. cit.).

Taget bokstavligt kan man se detta som en bindning av dygden till egenintresset. För inte ens när jag offrar mitt liv, mina pengar eller min världsliga heder och ära i dygdens namn riskerar jag att förlora något. Tvärtom, om jag offrar mina pengar för min vän tycks Aristoteles säga att det är jag själv som är den store vinnaren. Även om man tar detta bokstavligt menar jag att det är något annat än att säga att egenintresset är grundläggande för dygdetiken på det sätt som Merritt gör. Att dygderna faktiskt gynnar mig betyder inte att detta är det yttersta målet eller existensberättigandet för dygdetiken. Det behöver bara betyda att dygdetiken är förenlig med mitt egenintresse och att det alltså inte finns någon motsättning mellan dem. Den som gör ädla handlingar tillförsäkrar sig själv det värde som ligger i det ädla och som jag menar (och som jag också tror att Aristoteles menar) åtminstone delvis är ett skönhetsvärde, men av detta följer inte att det är detta som etiken ytterst handlar om, dvs. att vi ska odla de dygder som sätter oss i stånd att utföra ädla handlingar vars skönhetsvärde vi därmed kan tillförsäkra oss. Och även om det är en bindning av dygden till egenintresset är det inte en instrumentalisering i Merritts bemärkelse. Det som gör dygden till en dygd och till något som har värde för den dygdige är mer eller mindre samma sak, nämligen skönhetsvärdet i det ädla. Det finns inga kausala led mellan dygden och egenintresset som det verkar finnas

hos Merritt när hon beskriver förhållandet mellan dem i sannolikhetstermer.

Så inte ens om man tolkar Aristoteles bokstavligt på den här punkten följer en liknande instrumentalisering som den hos Merritt. Men hur bokstavligt ska man då tolka Aristoteles? Talar han om *egenintresse* bokstavligen tolkat? Ja, det beror på. Han talar om ett *sant* eller *äkta* egenintresse (jfr Annas 1993, s. 256) som han är väl medveten om strider mot egenintresset så som det vanligtvis uppfattas. Aristoteles menar att vi normalt kritiserar de människor som står sig själv närmast och kallar dem för ”self-lovers” eller egoister (*philautos*). Det är de dåliga människorna som alltid utgår från vad de själv kan tjäna på sitt handlande medan de goda människorna försöker göra vad som är ädelt (*to kalon*) och, säger Aristoteles, ”the more so the better he is; and he acts for the sake of his friend, neglecting his own interest” (2000, 1168b). Men så säger han att detta inte stämmer med hur det faktiskt förhåller sig, dvs. det är inte en sann beskrivning av vad det innebär att vara en bra respektive dålig människa, vilket kan tyckas förvånande med tanke på hur han tidigare beskrivit hur sann vänskap fungerar. Denna förvåning tycks Aristoteles också förutse när han förklarar hur han menar genom att just återknyta till sin diskussion om vänskap.

Han säger: Vi känner den största kärleken (dvs. vänskapliga kärleken eller vänskapen) till den som har den största förmågan att önska oss fördelar *för vår skull* (alldeles oberoende av om vi vet att hon har denna förmåga). Vi älskar alltså vår vän för att hon har karaktärsegenskapen att rätt och slätt vilja att vi har det bra. Men säger han nu, denna karaktärsegenskap eller attityd uppvisar vi först och främst i relation till oss själva – vi är mer än något annat våra egna vänner, eftersom vi önskar att vi själva ska ha det bra utan några ytterligare baktankar med det. Om vi älskar denna egenskap när den finns hos en annan person, varför ska vi inte älska den också när den finns hos oss själva? Aristoteles slutsats är att alla lovord och talesätt som hyllar vänskapen (t ex ”Vänner delar på allt”) ”apply most of all to a person’s relation to himself, because he is most of all a friend to himself and so ought also to love himself most of all” (2000, 1106b).

Detta kan tyckas underligt, eftersom det på något sätt kräver att önskan om att jag själv ska ha det bra inte är egenintresserad. Det är ju det vi älskar hos vännen och för att vi ska kunna älska det också hos oss själva måste det på samma sätt vara bortkopplat från det slags egenintresse som inte bör finnas i vänskapen. Men kanske är det inte så underligt ändå, nämligen om vi skiljer mellan vad vi önskar oss på emotionella och intellektuella grunder. Aristoteles skriver:

> ... if someone always takes trouble that he of all people does what is just or temperate or whatever else is in accordance with the virtues, and in general always makes what is noble his own, no one will call him a self-lover or blame him. But a person like this seems to be more of a self-lover. At any rate he assigns to himself what is noblest or best above all, and gratifies the most authoritative element within himself, obeying it in everything (2000, s. 1168b).

När vi vanligtvis talar om människors egenkärlek så talar vi om deras självviska strävan efter

sådana ting som njutning, pengar eller status och ära. Sann egenkärlek enligt Aristoteles är snarare att göra vad ens praktiska förnuft föreskriver eftersom det är mitt praktiska förnuft som är den avgörande delen eller högsta instansen i min person. Genom att belöna eller tillfredsställa mitt praktiska förnuft belönar jag den högsta instansen och viktigaste delen av mig själv. Njutningen dras jag till emotionellt, medan jag dras till dygderna intellektuellt.

Detta är skulle jag säga egenkärlek i en högst platonsk mening – att älska sig själv mer än allt annat är att främst se till att man själv är en bra människa och att förstå att i jämförelse med det har all kroppslig njutning och alla externa resurser som makt och pengar ringa betydelse. Men man kan ändå fråga om det inte trots allt finns ett självviskt element i tanken, eftersom det tycks innebära att man liksom sätter den egna själens räddning framför alla andras. Även om det skulle vara så, menar jag att det är ett egenintresse eller ett slags egocentrism (eller ”self-concern”) i en oskyldig eller ideell mening. Visst kan man driva denna tanke mot det självviska hållet, nämligen om man är beredd att offra andras dygd för den egna dygdens skull, vilket t ex skulle vara fallet om man förhindrar en annan person från att agera livräddare bara för att själv få vara livräddare (inte för den yttre ärans skull utan bara för att göra något mycket vackert).

Nu kompliceras förstås saken av att det kanske trots allt inte är så vackert drag hos en att liksom tränga sig före på det sättet, men även om man föreställer sig att man kan hamna i en genuin konkurrenssituation föreskriver inte Aristoteles version av egenkärlek att man så att säga lägger beslag på det fina på någon annans bekostnad. Han har som jag uppfattar det två till synes motsägelsefulla förklaringar till detta. Dels tycks han mena att man faktiskt inte *ska* tränga sig före, åtminstone inte om personen i fråga är ens vän: ”It is even possible to sacrifice actions for his friend, and it may be nobler to be responsible for his friend’s acting than to act himself” (2000, 1169a). Exakt vad detta betyder kan man diskutera, men det tycks innebära att det också är ädelt och till och med ädlare att se till att vännen snarare än man själv blir den som får utföra den fina handlingen. Om detta är självviskt så är det det på en metanivå. Men dels säger han att den högsta formen av egenkärlek faktiskt leder den som har den till vad Julia Annas kallar en ”moralisk tävlan” (1993, s. 257) om att vara dygdigare än alla andra. Aristoteles skriver:

> And if everyone strives for what is noble and strains to do the noblest actions, everything will be as it should be for the common interest, and individually each will have the greatest goods, since such is virtue. So the good person should be a self-lover, since he will help himself as well as benefit others by doing noble acts (2000, 1169a).

Detta sista citat förefaller ha en mer självisk tendens, men om man sätter samman det med det föregående tycks han åtminstone när det gäller vänner emellan mena att tävlingen också ska gälla vem som hjälper sina vänner att vinna den här moraliska tävlingen. Detta skulle i och för sig göra den omöjlig på något sätt, åtminstone om alla i tävlingen har detta mål, men det skulle åtminstone parera intrycket av en självisk egenkärlek.

Den egenkärlek eller omsorg om en själv som Aristoteles förespråkar är alltså inte bara förenlig med omsorg om andra, den är dessutom av ett slag som gör att det är svårt att jämföra den med den strävan efter vårt eget finala goda som vi normalt betecknar som egenkärlek och omsorg om den egna personens goda. Därför är det svårt menar jag att se Aristoteles etik framför allt som ett svar på hur man ska leva för att skaffa sig själv ett så gott liv som möjligt, dvs. som en teori om livskvalitet. Om man trots allt uppfattar den på det sättet, ja då skulle jag säga att den är en teori om livskvalitet i samma utsträckning som också Kants teori är det, varken mer eller mindre. Det Aristoteles säger om den högsta formen av egenintresse är i själva verket mycket likt det som Kant säger om den goda viljan (eller tvärtom om man föredrar det), som när Aristoteles beskriver den egenintresserade eller egenkäre:

> So he of all people is most a self-lover, but in a different way from the person who is reproached, being as unlike him as living according to reason is living according to feelings, and the desire for what is noble unlike the desire for what seems advantageous (2000, 1169a).

Att handla utifrån vårt egenintresse är alltså enligt Aristoteles att gör vad vårt praktiska förnuft förespråkar att vi ska göra alldeles oberoende av om vi har något att vinna på detta eller ej, ungefär på samma sätt som Kant menar att den goda viljan finns hos den människa som gör var morallagen, dvs. hennes praktiska förnuft, föreskriver. Något finare och mera värdefullt än dygden finns inte för Aristoteles och exakt eller i alla fall nästan det samma säger Kant som vi sett om den goda viljan: ”Nothing in the world – or out of it – can possibly be conceived that could be called ’good’ without qualification except a GOOD WILL” (XXX). Och när han beskriver den av naturen miserabelt svage och oförmögne till allt annat än att vilja göra vad moralen kräver: ”The good will of this person will sparkle like a jewel all by itself, as something that had its full worth in itself” (XXX, nästa sida). Till och med det estetiska finns hos dem båda. Det fina eller ädla (*to kalon*) fungerar både etiskt och estetiskt och Kants jämförelse med en ädelsten är förstås rent estetisk.

**Dygdetiken är inte främst en teori om livskvalitet**

I den här kommentaren har jag förutsatt att Aristoteles etik är normerande för dygdetiken och också förutsatt med en viss tvekan att Merritt bryter den normen genom att så tydligt göra dygderna till ett instrument för livskvaliteten. Nu kan man förstås mena att Merritt är fri att förneka att Aristoteles etik skulle ha den ställningen. Men jag menar att även om tankarna om eudaimonia skulle vara ett centralt element i dygdetiken bör man inte se den som en teori om livskvalitet – den är *också* en teori om livskvalitet däri att det estetiska elementet i den kan överbrygga de traditionella motsättningarna mellan moralen och livskvaliteten, mellan det goda rent allmänt och *mitt* goda, men det är inte först och främst en teori om vad jag ska göra för att jag ska ha det så bra som möjligt. Så uppfattas etiken varken av Aristoteles om jag har rätt eller av de typiska mer moderna dygdetikerna. Att det är bedömningen av mitt liv som

helhet som är själva ingången till etiken för Aristoteles och klassikerna[172] betyder inte att etiken kan reduceras till ett egenintresse eller att det är egenintresset som står i fokus för teorin. Att ingången till etiken är frågan om hur jag ska leva för att göra det så bra som möjligt är inte det samma som att jag söker ett svar på hur jag ska leva för att det ska bli så bra som möjligt för mig själv. När Merritt intrumentaliserar dygderna till den senare frågeställningen bygger hon på något sätt in egenintresset i innehållet i dygdetiken.

Men även om jag skulle ha fel i detta, dvs. även om jag skulle övertolka Merritts karakterisering av dygdetiken som en teori om livskvalitet och underskatta Aristoteles teori som en teori om det personligt goda, så finns det en spänning mellan å ena sidan hur Merritt instrumentaliserar dygden i förhållande till personen (”from the point of view of the person who lives it” 2000, s. 370) och å andra sidan hennes försvar för en humeansk syn på dygden där dygden har värde enkelt uttryckt som producent av nytta. Hos Aristoteles finns det onekligen ett personligt perspektiv – även om det inte skulle vara en teori om vad vi i dag kallar livskvalitet – men hos Hume saknas det helt ett sådant perspektiv. Som vi sett tänker han visserligen på dygderna som ”social or personally qualities of mind”, enligt Merritts beskrivning, men det sociala och personliga har ju *samma* ställning hos Hume i kraft av att han är utilitarist. Hans etiska teori är en teori om att maximera nyttan alldeles oberoende av vems denna nytta är och hans dygdteori är en teori om vilka personliga egenskaper som har följder för antingen den personliga nyttan eller den sociala eller för båda. Dygdens betydelse för den personliga nyttan är enbart relevant för Hume i kraft av att den personliga nyttan ingår i den allmänna.

Sen är det, tror jag, en helt annan sak att Hume möjligen i grunden inte tänker sig att man *kan* sträva efter något annat än den personliga nyttan, att allt annat är psykologiskt omöjligt (vilket skulle betyda att det faktum att Hume härleder moralen till människans empatiska förmåga att påverkas och motiveras av hur andra har det inte utan vidare ger moralen en altruistisk grund, eftersom den empatiske i enlighet med den psykologiska hedonismen inte reagerar på den andres smärta i sig, utan på att hon själv smittats av den – när hon agerar är det i första hand den som hon vill bli kvitt). Detta gör inte i sig själv den etiken för mig, enligt Hume, till en teori primärt om mitt goda, lika lite som det faktum att Aristoteles tänker sig aaatt egenkärleken är, som Julia Annas uttrycker det, ”psykologiskt primär” (1993, s. 254)[173], gör hans etik för mig till en teori primärt om mitt goda. De psykologiska förutsättningarna sätter gränser och ramar för den etiska teorin, dvs. teorin om *det* goda måste på något sätt anpassas till eller i alla fall vara förenlig med det utgångspunkten att drivkraften för mig är *mitt* goda.[174]

---

[172] Med vissa undantag, se Annas (1993, s. 227 ff.).

[173] Vilket t ex kommer till uttryck när Aristoteles säger: ”it is for himself most of all that each person wishes what is good” (2000, 1159a) och förstås även i den passage som vi redan diskuterat och där han menar att folks klandrande av självviskheten vilar på den falska förutsättningen att den goda människan skulle vara mindre självisk än den dåliga (2000, 1168b).

[174] Trots att Humes teori inte primärt är en teori om mitt goda lyckas han inte i slutändan avhålla sig från

**Kritik av Merritt**

Min kritik av Merritt kan därför sammanfattas i tre punkter:

(1) Hon instrumentaliserar dygden på ett sätt som gör att man kan ifrågasätta i vilken utsträckning hennes teori kan ses som bona fide eller genuint dygdetiskt: å ena sidan däri att den snarare beskrivs som en teori om livskvalitet och å andra sidan däri att den beskrivs som en teori om dygdens plats i en etisk teori där det inte är dygden som är det centrala, dvs. som en dygdteoretisk snarare än dygdetisk modell.

(2) Dessutom menar jag att hon verkar köpa situationismen lite väl okritiskt och därmed anpassar sin dygdteoretiska modell till en mer pessimistisk bild av våra möjligheter att forma interna strukturer som fungerar i olika slags situationer. Det är sant att hon räknar med att det kan finnas vissa människor som har dygder som sitter som berget, men säger hon, för de allra flesta människor fungerar det inte så (2000, s. 374), det är bara undantagsvis och i sällsynta fall (2000, s. 381) som vi träffar på den typen av intern fasthet. Visst kan man hålla med om

---

motivera moralen med egenintresset Men jag menar att han gör detta genom att beskriva egenintresset som något minst av allt självcentrerat. Den fråga som Hume tar sig an i den andra sektionen i slutsatsen av *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* XXX är hur man någonsin kan hoppas på att människor ska engagera sig i en moral som Hume villigt erkänner är full av tuffa krav och umbäranden. Den moralteori kan, menar han, knappast lyckas som inte kan visa att det ligger i individens sanna egenintresse (”true interest”, jfr. Aristoteles) att följa dess påbud. Och det tänker sig Hume att hans teori kan. Och som jag (med viss hjälp, se nedan) uppfattar det ger han två argument för detta, eller rättare sagt ett, eftersom det han startar sitt resonemang med att säga att det är överflödigt att kräva argument för att det skulle ligga i vårt egenintresse att ha sådana sociala dygder som gott uppförande, hygglighet och vänlighet. Ingen vettig människa kan föredra att vara föraktad av sin omgivning för att han saknar dessa dygder framför att vara beundrad och älskad för att han har dem. Det är för Hume lika uppenbart som att det också ligger i vårt egenintresse att ha sådana personliga dygder som måttlighet med njutningsmedel. Men Hume ger också ett lite mer filosofiskt argument: ”Whatever contradiction may vulgarly be supposed between the SELFISH and SOCIAL sentiments or dispositions, they are really no more opposite than selfish and ambitious, selfish and revengeful, selfish and vain. It is requisite that there be an original propensity of some kind, in order to be a basis to self-love, by giving a relish to the objects of its pursuit; and none more fit for this purpose than benevolence or humanity” (XXX). Det som Hume här skriver i sista meningen tänker Jonathan Bennett i sin kommenterade utgåva av boken att man kan tolka på följande sätt: ”A person’s self-love of selfishness is active only when he selfishly pursues his goals; but he can’t have any such goals unless he has – lying deeper within him than his self-love – some sort of leaning or liking or preference for something-or-other. And the best candidate for that role is benevolence or humanity, i.e. a leaning or liking for the welfare of mankind” (xxx). Så som Bennett uttrycker positionen kan den tyckas paradoxal, eftersom han beskriver den aktiva självskheten som en självisk sträva att nå osjälviska mål, men jag tolkar i min tur Bennett som att det handlar om samma eller en liknande tanke som framförts som ett argument mot att se preferenstillfredsställelse som det finalt goda för individen (t ex Sen & Williams i förordet till *Utilitarianism and beyond* och Torbjörn Tännsjö 1998, s. 89), nämligen att man knappast kan se något värde (för en själv) i att ens preferenser blir tillfredsställda om man inte har en bakgrundspreferens om att något annat än den egna preferenstillfredsställelsen är värdefull. Exempel på detta andra som jag måste värdera enligt Tännsjö är min egen lycka (vilket förstås fortfarande gör det hela självskt) medan Hume alltså säger att det är lyckan för hela mänskligheten. Exakt hur Hume skulle få ihop ett sådant argument – och förhållandet mellan denna välvilja och förmågan till sympati – behöver vi inte gå in på, men min slutsats är att Humes teori enbart är självisk på en metanivå eller trivial nivå på samma sätt som också Aristoteles teori är det, eftersom det handlar om människor med osjälviska värderingar som får det de högst av allt värdera – i Humes fall den allmänna lyckan och i Aristoteles fall noblessen eller ädelheten. Och även om det i Humes fall *skulle* handla om en genuin självskhet på så sätt att jag bara vill göra mig kvitt ett obehag i mitt moraliska handlande så betyder än en gång inte detta att hans etiska teori blir självisk, eftersom detta inte är det primära i teorin. Hans teori är inte först och främst och främst en teori om hur man ska gå tillväga för att själv ha det så bra som möjligt.

detta: men på samma sätt som jag tycker att också situationisterna gör, missar Merritt här nyanserna när hon påpekar hur sällsynt det är med bergfast och okrossbar dygd, eftersom ingen utom möjligen Aristoteles räknar med att den är möjlig att uppnå annat än just undantagsvis. Merritt missar den dygd som är stabil nog för att hantera många också oväntade situationer. Att vi inte kan räkna med drag som kan hantera varje slags situation betyder inte att det är omöjligt för en hel del människor att lära sig att hantera en hel del situationer, varav en del kan vara oväntade.

Men kanske är det orättvist mot Merritt att säga så, eftersom hon kan tolkas på åtminstone två sätt. Å ena sidan tycks hon anpassa sin dygdteori till en situationism som liksom Doris endast räknar med dispositioner som är specifika för situationen (2000, s. 373), på det sätt som vi tidigare har diskuterat. I så fall blir den rimliga tolkningen av hennes förslag att understödja dygden med extern social hjälp, att vi bör undvika de situationer som inte ger någon sådan hjälp – att exempelvis inte gå på en romantisk middag till en person där vi känner att det finns en ömsesidig attraktion eller att undvika de människor som vi irriterar oss på eller att vara med människor och vänner som inspirerar oss till människokärlek osv. De specifika situationerna handlar alltså om olika sociala miljöer. Å andra sidan diskuterar Merritt en möjlig invändning som går ut på att hennes förslag kommer att göra en beroende av specifika sociala relationer och miljöer (”particular social relationships and settings”) och att det kanske vore önskvärt att forma sin person på ett mer oberoende sätt. Det skulle alltså enligt invändningen finnas en poäng att bygga upp sina inre etiska resurser så att man blev mindre beroende av det yttre sociala stödet. Merritt svarar att detta förutsätter att det går att göra en meningsfull distinktion mellan vad som är ett inre och vad som är ett yttre stöd. Hon tvivlar starkt på att en sådan distinktion är möjligt och skriver:

> Let us imagine that you can succeed in making your devotion to justice independent on contingent situational factors in your working relationships. How do you do it? The most effective paths to this sort of outcome usually lead through the support of other relationships; with a domestic partner; with friends; with parents, children , or other relatives; with co-religionists or fellow members of other voluntary organizations (2000, s. 377).

Merritt tycks mena att man med rätt socialt stöd, alltså genom att umgås med rätt människor, kan bygga upp en inre styrka med hjälp av vilken man också kan hantera situationer där det sociala stödet inte är närvarande i en yttre mening, t ex på arbetsplatsen. Men detta är ett resonemang som jag inte tror går så väl ihop med den situationistiska förutsättningen, eftersom det öppnar för möjligheten att vi kan internalisera det sociala stöd vi har tillgång till på ett sätt som gör att vi faktiskt också kan hantera nya situationer, vilket är just vad situationismen förnekar. Att säga att det hjälper att ha en stödjande partner hemma och ha tillgång till bra vänner och släktingar för att skapa en robusthet i den egna karaktären är vad jag kan se att bestrida den situationistiska tanken att det är de små variationerna *i den befintliga situationen* som bestämmer hur man beter sig i den situationen. Har jag funnit en

slant i myntutkastet påverkar det min hjälpsamhet i den situationen. Har jag för tillfället bråttom påverkar det också min benägenhet att hjälpa vid det tillfället. (Hur snävt man ska förstå situationen kan variera något – har jag bråkat med min partner på morgonen är också det en situationell faktor som påverkar mitt beteende under dagen.) Situationismen förnekar med andra ord själva robustheten i vår karaktär och inte bara den robusthet som så att säga är self-made och självtillräcklig och därmed förnekar den var jag förstår också att det skulle finnas en robusthet som är en internaliserad form av det sociala bakgrundsstöd man skaffat sig. Det hjälpte inte teologistudenterna, enligt den situationistiska tesen, att de befann i en teologisk miljö med människor med samma syn som dem själva på grundläggande religiösa och moraliska spörsmål (de var med andra ord tillsammans med det Merritt kallar ”co-religionists”) och det skulle förvåna mig om inte den situationistiska tanken är att det heller inte hjälper om man har fromma föräldrar som förebilder och stöd och likasinnade vänner – i situationen är det ändå specifika drag i situationen som gäller. Om Merritts psykologiska beskrivning av hur vi internaliserar det yttre stödet stämmer skulle inte idén om de situationsspecifika karaktärsdragen gälla för människor som har ett gott socialt bakgrundstöd. Jag påstår att de flesta eller åtminstone en stor andel av oss har ett sådant stöd, medan däremot situationisterna menar att det är ytterst få av oss som är robusta i vår personlighet. Och observera att jag inte alls vill förneka att Merritt kan ha och förmodligen faktiskt också har rätt i sin idé om att man kan internalisera sin sociala plattform eller fond, men hon kan inte menar jag samtidigt hävda att en dygdteori som bygger på denna idé skulle vara förenlig med den situationistiska moralpsykologin, vilket är en uttalad ambition hos henne (se t ex 2000, s. 371).

Och jag skulle egentligen vilja gå ännu längre, eftersom man både kan ifrågasätta *förenligheten* med situationismen i Merritts teori och *oförenligheten* med idealet den motivationella självtillräckligheten hos karaktären, dvs. det hon kallar MSC och som hon själv beskriver på följande sätt:

> ... it calls for the possession of the motivational structure of virtue to be, in maturity and under normal circumstances , independent of factors outside oneself, such as particular social relationships and settings (2000, s. 374).

Om jag kan internalisera min sociala plattform kan jag också mycket väl uppfylla den här beskrivningen, givet att vi tolkar den på ett ungefär som det står. För det första talar den, lite förvånande kan man tycka, om vad som bör gälla för motivationen *under normala omständigheter* och om det normala för mig är att jag har en social plattform som stöd ja då är jag motivationellt självtillräcklig om min motivation motstår påverkan av de yttre förhållanden i den situation som jag befinner mig i, t ex av om någon försöker stressa mig, om jag har hittat ett mynt, om det luktar nybakt, eller om jag befinner mig i en specifik social miljö, t ex på min arbetsplats. Om Merritts beskrivning av MSC är en essentiell beskrivning av den motivationsstrukturen tycks Merritts eget förslag alltså kunna uppfylla den. Så klart

menar hon att jag inte är motivationellt självtillräcklig i meningen att jag klarar mig utan den sociala supporten, men om jag har denna support är jag bättre rustad att bevara min motivation i varje specifik social situation, alldeles så som det förra citatet beskriver. Man kan också tolka Merritts tidigare resonemang som att hon tänker sig att den internaliserade sociala plattformen inte bara kan göra mig motivationellt oberoende av specifika miljöer i betydelsen att jag bevarar mina drag oberoende av i vilken social miljö jag för tillfället befinner mig i utan också i betydelsen att den internaliserade sociala plattformen heller inte står och faller med en viss specifik social relation. Om jag är helt beroende av min partner för att kunna fungera som en moralisk person kan jag kanske inte betraktas som självtillräcklig om inte denna relation i sin tur är totalstabil (vilket väl hör till ovanligheterna numera). Om jag har vänner, släkt och andra sociala strukturer som ser till att den sociala supporten kvarstår även om supporten från min partner försvinner, kan man däremot mycket väl säga att det finns en självtillräcklighet som uppfyller beskrivningen av MSC. Den som inte längre är sig själv utan sin partner, den som inte längre bryr sig om att vara hederlig, generös och vänlig när han inte längre har sin partner som inspirerar honom till det, ja han var förmodligen heller inte sig själv när han brydde sig om de sakerna, eftersom hans motivation just upprätthölls och var beroende av en specifik social relation. Det är inte lika konstigt däremot om jag inte längre kan vara mig själv när jag mister hela min sociala plattform. Men detta strider inte mot beskrivningen av MSC, eftersom det inte är normalt att mista hela sin plattform om man gjort just det som Merritts tycks förespråka, nämligen att göra denna plattform så stor man bara kan för att vara på den säkra sidan.

Jag läser alltså Merritt som att hon menar att hennes variant att se dygderna som socialt understödda är direkt oförenlig med MSC, dvs. ett ideal om en stark motivationell självtillräcklighet. Det är detta ideal som strider mot den situationistiska moralpsykologin medan hennes förslag däremot inte gör det. Min kritik av Merritt under denna punkt har gällt att man kan se hennes teori som oförenlig med situationismen och som förenlig med idealet om motivationell självtillräcklighet, så som hon beskriver det.

(3) En sista kritisk anmärkning mot Merritt som inte är speciellt allvarlig: Det finns tycker jag ett budskap i hennes artikel att det är genom socialt stöd som vi upprätthåller dygderna, medan hennes tes säger att det inte spelar någon roll *hur* stabiliteten vidmakthålls. Å ena sidan skriver Merritt: ”I suggest a conception of virtue that openly acknowledges the likelyhood of its deep, ongoing dependence upon particular social relationships and settings” (2000, s. 365) och å andra sidan att det viktiga för den humeanska uppfattningen – alltså hennes – är att dygderna hålls stabila over tiden ”somehow or other” (s. 378). Det finns förstås ingen formell motsägelse här: om alla medel är tillåtna för att stabilisera dygden så är också det sociala stödet ett tillåtet medel. Men det är synd tycker jag om det skapas ett intryck av att det bara är den sociala strategin som fungerar. Det är möjligt att den strategin är det mest effektiva sättet för en social varelse att upprätthålla de önskade dragen i personligheten och hålla borta de

oönskade, men det är långt ifrån det enda man kan göra och den individuella variationen tror jag också är stor härvidlag. Merritt tycks dessutom i första hand tänka på den sociala supporten som positiv, dvs. att vi söker oss till de sociala sammanhang som motiverar oss i den önskade riktningen, men i en generell behandling av det socialas betydelse borde man också betona det socialas betydelse i en mer negativ bemärkelse. För lika viktigt som jag tror att det är att skaffa ett socialt bakgrundsstöd, lika viktigt är det att undvika de sociala farorna för dygden. Om jag accepterar en inbjudan till en middag med vin hos en arbetskamrat som jag är attraherad av skulle det självklart ha varit mer säkert för mig om jag också tog med mig min partner, men det beror kanske inte i första hand på att hon skulle vara ett moraliskt stöd, utan på att den riskabla situationen antagligen inte skulle uppkomma. Det kan alltså vara viktigare för mig att jag undviker fel sociala miljö (kollegan och jag ensamma tillsammans) än att jag förvissar mig om att jag har en solid social plattform. När jag är ensam med kollegan hjälper den sociala plattformen föga. Den sociala påverkan på dygden kan också överlag vara *mer* negativ än positiv. Det räcker inte att jag byggt den bästa tänkbara sociala plattformen om jag inte har vett att hålla mig borta från vissa sociala sammanhang. Det är viktigare för en förälder att förhindra att hennes barn blir vän med en problematisk person än att se till att barnet blir vän med ett föredöme. I vilken social miljö jag än befinner mig finns det människor vars beteende och ibland bara blotta närvaro lockar fram mina sämsta sidor. En student bland 30 exemplariska kan göra mig till en (moraliskt) dålig lärare (dvs. kan få mig att visa dåliga sidor som jag och ingen annan är ansvarig för). Den negativa påverkan av fel sociala sammanhang är större än den positiva påverkan av rätt. Det händer oftare att jag häpnar över hur illa jag beter mig i fel sammanhang än hur bra jag beter mig i rätt. Allt detta kan kopplas till vår tidigare diskussion av skillnaden mellan de epikureiska och stoiska dygderna. Jag tror personligen att det är bättre åtminstone för människor som fungerar som jag att odla de förra dygderna och att äntligen ge upp hoppet om de senare. Det är bättre för mig att undvika situationer som jag inte hanterar än att försöka rusta mig för dem med hjälp av socialt stöd. Det är förmodligen bättre för mig att avstå från leva tillsammans med en partner än att försöka hitta någon som jag kan fungera med i en så pass nära relation. Än en gång tror jag att den individuella variationen är stor, men det gäller definitivt för en stor andel av oss att det kan vara viktigare att undvika de sociala fallgroparna – vilket ofta kan vara hela det spektrum av situationer där dygden typiskt sett har en relevans – än att försöka hantera dem med hjälp av socialt stöd.

Men *har* jag då dygden också i det här arrangemanget, är undvikandet ett sätt att utöva dygden på? Ja det beror på. Vissa dygder kan man utöva på det här mer indirekta sättet. *Välvilja* kan vara en av dem – jag kan vilja människor väl även om jag undviker att träffa dem av rädsla för att de ska väcka negativa känslor och kanske till och med illvilja hos mig. Det är svårare att praktisera *tålamod* med människor på det sättet. Det är svårare att säga att jag har tålamod med människor som jag undviker därför att jag är rädd att inte ha tålamod med dem.

Välviljan har helt enkelt en rikare uppsättning av manifestationer – varav undvikandet av situationer som triggar min illvilja är en sådan manifestation – än tålamodet. Och här finns det förstås en möjlighet för Merritt att framhålla fördelen med en modell som laborerar just med ett positivt socialt stöd, eftersom det är lättare att exempelvis se det socialt understödda men faktiskt uppvisade tålmodiga beteendet som en manifestation av dygden tålamod än strategin att undvika manifestation av brist på tålamod. Jag kan hålla med om det, även om jag inte tror att vi talar om någon absolut skillnad: ett sätt att ha tålamod med sin partner kan visst vara att gå undan när man känner att det håller på att brista, och att göra det om och om igen. Men även om det skulle finnas en skillnad när det gäller de mer specifika dygderna och odygderna (jämför vad vi tidigare sa om trohet och trofasthet) menar jag att på en mera övergripande dygdnivå, alltså när vi talar om att vara en bra eller hygglig person, är skillnaden mindre avgörande: en bra person skulle kanske i första hand önska att hon hade en stark motivationell självtillräcklighet, i andra hand önskar hon att hon kan internalisera en social plattform som ger henne tillräcklig självtillräcklighet för att möta situationer där dygden sätts på prov, i tredje hand önskar hon att hon har vett att undvika situationer som hon vet eller befarar att hon inte klarar av. Och kanske är det sista det mest realistiska och effektiva, åtminstone för många av oss mindre starka själar. Men om också svaga själar ska ha en chans att vara bra människor gäller alltså att undvikandet också kan vara ett sätt att vara en bra människa på, om än ett sätt man väljer när man saknar andra möjligheter.

En kritik av Merritt – även om den mer har karaktären av en mindre anmärkning eller kommentar till det intryck just denna artikel ger – handlar alltså om en överbetoning av den positiva sociala supporten i förhållande till den negativa. Ett sätt att vara en bra människa när man prövat allt annat kan vara dra sig tillbaka för sig själv. En annan kritik är att hon inte nämner de strategier som inte i första hand alls är sociala, men som handlar om olika sätt att hantera det faktum att man saknar den starka motivationella självtillräckligheten. Minst lika viktigt som det är att försöka undvika sociala sammanhang som lockar fram dåligheter hos en, är det att undvika annat i livet som också har samma effekt. Vissa av oss gör bäst i att inte dricka sprit om vi inte vill bli hetlevrade när vi dricker eller aggressivt irritabla dagen efter, att inte se på skräckfilm när vi är ensamma på natten i en stuga i skogen om vi inte vill förlora vårt mod och bli fega och mörkrädda (är vi innerst inne fega och mörkrädda? – nej inte nödvändigtvis – vi *blir* mörkrädda under vissa omständigheter, annars *är* vi inte det), gör bäst i att inte ha stora lager av jordnötter och ljus choklad hemma om vi vill bevara vår måttfullhet, att inte ta ett glas vin om vi inte också vill ta flera, att ha principer för hur stor del (minst) av vår lön som ska spenderas på andra människor för att vi inte ska bli snåla och ogenerösa, ha fickpengar till tiggare och gatumusikanter och ytterligare en princip om att inte låta lura sig av den egna (förmodligen i grunden självviska) misstänksamheten mot vilka av dessa människor som verkligen behöver våra pengar och att hålla liv i denna princip genom att för sig själv som ett mantra upprepa Kahlil Gibrans rader som redan sett på – ”Ty i verkligheten är det

livet, som ger åt livet självt, medan ni som anser er vara givare endast är vittnen”[175] – för att på det sättet också motarbeta självgodheten, även om det är svårt att inte också överföra skönheten i dessa rader på ens eget givande (men självmedvetandets makt är stor, eftersom man inser att skönheten i det egna givandet försvinner när man *upplever* den hos sig själv, även om den kommer tillbaka i någon form när man i nästa ögonblick blir medveten om att den försvunnit för att man tänkt på sig själv som självgod), att använda autogiro för de mer regelbundna gåvorna till människor som man inte är i kontakt med (och att låta autogirot gå till en organisation som arbetar med fadderbarn om man känner att ens motivation behöver den personliga kontakten och om man vill kombinera autogirostrategin – där förstås det faktum att det hela går automatiskt och tämligen omärkligt och bara kan stoppas med ett aktivt beslut som man kanske dessutom inte har helt klart för sig hur det formellt ska gå till – där allt detta gör att man till slut inte tänker på det hela), att avstå från att ta på sig uppdrag som man inte tror att man kan klara av på ett bra sätt, dvs. att inte nödvändigtvis se ett erbjudande som en utmaning som ödet placerat i ens väg för att man ska växa med det och få bevisa sin storhet (men att samtidigt akta sig för att inte använda denna strategi på ett sätt som gör att man i stället blir feg, dvs. akta sig för att använda den på ett ointelligent sätt), att genast upprepa för sig själv namnet på den som man presenteras för och att kanske försöka hitta något som namnet associerar till allmänt eller i situationen och sen föreställa sig det så livligt man kan (blir man presenterad för en Kaj utanför domkyrkan i Lund kan man tänka på råkorna i Lundagård och försöka göra dem till kajor i tanken – också det långsökta kan fungera, även om risken alltid finns att man sen i minnet börjar med att söka efter ett namn som låter som ”råka”, t ex Åke) för att kunna visa personen intresse och respekt, eller för den delen att intala sig att det är bättre att avstå från att kalla sina studenter vid namn än att riskera kalla dem vid fel namn (även om också vimsigheten kan ha en viss status för en akademisk filosof), att inte diskutera hyran med sin hyresvärd när han inte verkar på gott humör, för att inte hamna i en konflikt som man vet att man själv inte kan hantera utan att tappa humöret, att när man kommer i kontakt med folk som man inte känner närmare intressera sig mer för dem än för vad hos dem som man kan koppla till sig själv, att i sitt intresse för dem vara så entusiasmerande och kreativt positiv att de öppnar sig och gör vänligheten hos en själv något fullständigt naturligt (metoden bygger alltså på en kombination av insikter – dels insikten om att det äkta kan växa fram av det lite mindre äkta, dels att människor ofta blir det du själv är eller speglar dina dygder[176]), att inte alltid slå ifrån sig när folk berömmer en, för hur fint det

[175] När jag skriver detta tror jag alltså på dessa raders praktiska effekt.

[176] Det finns en fin arabisk historia om en vis man som bodde strax utanför portarna till en liten stad. En dag kom en främling som var på väg till staden och frågade honom hurdana människorna var i staden. Den vise frågade främlingen hur han hade upplevt att människor var i andra städer som han varit i och främlingen hade svarat att de för det mesta varit ogina och ovänliga. ”De är precis likadana i den här staden”, hade den vise mannen svarat. Nästa dag kom en annan främling som var på väg till staden och frågade samma sak. Den vise frågade i sin tur hur främlingen hade upplevt att människor varit i andra städer som han besökt och främlingen svarade att han upplevt dem vara mycket fina människor och vänligt inställda överlag, varpå den vise hade svarat: ”De är precis likadana i den här staden”. Visdomen i historien är förstås att människor du möter tenderar att vara likadana som

än är med ödmjukhet vill inte människor känna sig direkt motarbetade när de säger något positivt om en – och ju färre positiva saker som man av denna anledning för höra desto djupare sjunker man i sin egen självunderskattning, och så vidare.

Inget hos Merritt motsäger idén om att stabilisera dygderna med så väl sociala som andra strategier, och jag betraktar därför det sista som jag sagt mer som ett tillägg än som en kritik.

**Dygdetikens kluster**

Det återstår två punkter i denna diskussion av dygdetiken. För det första en mer sammanhållen framställning av hur man ska förstå dygdetiken som teori och för det andra en diskussion om vari den estetiska affiniteten hos dygdetiken ligger. Det kan tyckas bakvänt att ge en karakteristik av den teori som vi redan haft en hel del diskussioner om först nu, men förklaringen är att den begreppsliga frågan redan varit uppe till diskussion i den tidigare texten och att det som nu följer därför till stor del har karaktären av sammanfattning och slutsatser, om än av ett expansivt slag. Det samma gäller diskussionen av den estetiska affiniteten. Frågorna om karakteristiken och om affiniteten hänger förstås samman och avslutningen av detta kapitel gäller alltså hur man ska förstå dygdetiken utifrån vad vi sagt för att se släktskapet eller närheten till det estetiska i denna teori.

Rosalind Hursthouse skriver:

> Virtue ethics has been characterized in a number of ways. It is described (1) as an ethics which is ’agent-centred’ rather than ’act-centred’; (2) as concerned with Being rather than Doing; (3) as addressing itself to the question, ”What sort of person should I be?” rather than to the question, ”What sort of action should I do?”; (4) as taking certain areteic concepts (*good*, *excellence*, *virtue*) as basic rather than deontic ones (*right*, *duty*, *obligation*); (5) as rejecting the idea that ethics is codifiable in rules or principles that can provide in rules or principles that can provide specific action guidance (1999, s. 25).

Hursthouse menar att detta är en högst missvisande lista, även om var och en av punkterna innehåller korn av sanning. Problemet som jag ser det med den positionen är att man blir osäker på hur Hursthouse i sin tur vill karakterisera dygdetiken. Hursthouses retorik liknar på det här sättet Nussbaums: de introducerar båda vad de själva menar är misslyckade beskrivningar av dygdetiken (trots att jag tänker mig att de stämmer ganska väl in på hur många som betraktar sig själva som dygdetiker ser på den teori som de accepterar och förfäktar). Redan detta är problematiskt. Det paradoxala i det hela är att Nussbaum som ju inte menar att det finns en speciell dygdetik går vidare med att ge en positiv karakteristik av vad den s.k. dygdetiken i grunden handlar om, medan Hursthouse som är anhängare av teorin inte ger en motsvarande samlad positiv karakteristik, liknande den Nussbaum ger, åtminstone inte

---

du själv är – är du själv vänlig så är andra det, är du själv negativ så blir människor du möter tråkiga, är du själv avog mot andra så är andra det samma mot dig – det är en av de sanningar som kan låta så triviala att man missar storheten och betydelsen hos dem. Men även här finns det ett tillägg: Vissa människor är så förankrade i sin negativism att innan du lyckats göra dem positiva har de lyckats göra dig negativ. I de fallen är strategin att hålla sig undan om man kan.

i boken *On Virtue Ethics*, ur vilken ovanstående citat är hämtat. I stället utvecklar hon punkterna på listan på ett sätt som gör dygdetiken både otydlig och problematisk (tycker jag). Problemen med hennes kvalificeringar under kodifierbarhetspunkten har vi redan diskuterat, men det övergripande problemet med den retoriska metod Hursthouse väljer är att man får intrycket av dygdetiken som en esoterisk position som inte så lätt låter sig beskrivas, medan jag skulle säga att det snarare är utmärkande för dygdetiken att den inte kräver precision i beskrivningarna varken av det normativt centrala eller för den delen av den egna teorin. Att både dygdetiken och dygden är klusterbegrepp följer mer eller mindre av innehållet i begreppen. Inte desto mindre måste man ha något att hålla sig till när man talar om begreppen och då menar jag att punkterna på Hursthouses lista duger på ett ungefär, låt vara att det går att läsa dem på ett sätt som gör dem missvisande.

Låt oss exempelvis titta på de första punkterna. Om man läser uttrycker ”rather than” här på ett starkt sätt blir det vilseledande, dvs. om man säger att dygdetiken är agentcentrerad *och inte alls* handlingscentrerad, att den handlar om Vara *och inte alls* om Göra, osv. Att vara på ett visst sätt, dvs. att ha dygderna är för de allra flesta dygdetiker bland annat att vara disponerad att handla på ett visst sätt. Därför kan man inte förstå varandet utan att också tala om görandet. Annas skriver:

> We need to grasp in its own right what is the morally right thing to do. Indeed, if we do not do this, we will not have understood what makes this disposition a virtue, rather than some disposition which does not involve morality (1993, s. 9).

Att ha en uppfattning om vad som gör en handling moraliskt rätt ”in its own right” ska som jag förstår det inte tolkas som att dygdetiken förutsätter en förståelse av det moraliskt rätta som är *oberoende* av förståelsen av dygderna, lika lite som en förståelse av dygderna är oberoende av förståelsen av vad som är en moraliskt rätt handling. Snarare bör det förstås som att begreppen är högst beroende av varandra: du vet inte om någon har en dygd innan du vet vad hon är beredd att göra och du vet inte heller om en handling är moraliskt rätt innan du vet hur agenten tänker och känner inför den och hur typisk den är för henne. Men detta kan ändå menar jag beskrivas som ett slags agentcentrism *snarare än* handlingscentrism, eftersom det betyder att den rätta handlingen har betydelse främst som en del av dygden. Det betyder inte nödvändigtvis att dygdetiken inte också skulle kunna ha en uppfattning om vad som är en rätt handling som inte drar in varken känslor eller intentioner, som exempelvis ser vissa handlingar som kategoriskt fel alldeles oberoende av agentens uppsåt (förutom möjligen att det måste vara en uppsåtlig handling), men det betyder att dessa handlingar är intressanta främst som en del av dygden, dvs. de är etiskt intressanta eftersom de är sådana som en dygdig människa utför. Det är dygden som står i centrum för vår uppmärksamhet och handlingen tilldrar sig vår uppmärksamhet i kraft av det. I konsekventialismen är det tvärtom: dygden blir intressant enbart för den roll den spelar för den rätta handlingen.

Annas skriver om antikens dygdetiska teorier:

In them, the notions of the agent's final end, of happiness and of the virtue are what can be called *primary*, as opposed to basic. These are the notions that we start from, they set up the framework of the theory, and we introduce and understand the other notions in terms of them. They are thus primary for understanding; they establish what the theory is a theory of, and define the place to be given to other ethical notions, such as right action. However, they are not basic in the modern sense: other concepts are not derived from them, still less reduced to them. For example, all ancient theories understand a virtue to be, at least, a disposition to do the morally right thing; but the notions of the morally right thing to do is not defined or justified in terms of (still less reduced to) the disposition to do what will produce or sustain the virtue (1993, s. 9).

Jag är inte benägen att hålla med om allt som Annas säger här och menar därför också att det kan vara problematiskt att använda citatet som normgivande. Ett par kommentarer: Jag reste tidigare invändningar mot Merritts karakteristik av dygdetiken som främst en teori om hur man med största säkerhet kan uppnå ett liv som är så bra som möjligt för en själv och tvivlade på att Aristoteles eller dagens dygdetiker skulle hålla med. Man kan tycka att Annas beskrivning av vad dygdetiken är en teori om för antikens filosofer påminner en del om Merritts beskrivning. Och visst finns det likheter. Om vi förstår en teori om det finalt goda som en teori om livskvalitet så är de antika dygdetiska teorierna åtminstone delvis teorier om livskvalitet. Men detta menar jag är fortfarande något annat än att säga att dygdetikens främsta normativa anspråk skulle handla om livskvalitet, även om jag villigt erkänner att det också kan verka vara något annat än att se moralens goda som förenlig med individens, på det sätt jag beskrev Aristoteles uppfattning. Enligt Annas finns livskvaliteten eller det finalt goda med som begrepp redan när vi formulerar vad teorin är en teori om, men detta utesluter inte att vi ändå sätter dygden före livskvaliteten och lyckan på så sätt att det blir dygden som formulerar kriteriet för livskvaliteten eller lyckan – den livskvalitet eller lycka är inte värd att sträva efter som inte uppfyller dygdens eller moralens krav. Vi talar alltså om en livskvalitet och livslycka som är laddad med moral. Bara den lycka har ett finalt värde för dig som grundar sig på att du har en dygdig eller moralisk attityd till dina vänner, vilket betyder att du bryr dig om deras väl och ve i kraft av vad det betyder för dem.

Det finns också vissa spänningar i Annas beskrivning. Å ena sidan säger hon i början av citatet att vi förstår de andra begreppen – t ex begreppet om en rätt handling – i termer av dygdbegreppet (vid sidan av lyckobegreppet). Å andra sidan menar hon att dessa andra begrepp inte kommer att definieras i termer av dygdbegreppet. Detta har jag lite svårt att förstå – hur ska man uppfatta begreppet om den rätta handlingen med hjälp av dygdbegreppet utan att dra in dygden i själva definitionen av den rätta handlingen? Det är klart att det finns andra sätt att förstå begrepp än att göra regelrätta definitioner av dem, men under alla omständigheter blir det svårt för Annas att som i det tidigare citatet hävda att "we need to grasp in its own right" (s. 9) vad som är en rätt handling, om hon samtidigt menar att vi både introducerar och förstår detta begrepp i termer av dygden. Ifall hon inte menar att det bara är vid själva introduktionen av begreppen som dessa begreppsliga bindningar finns så liknar det

en regelrätt motsägelse.

Men anta då att man kan beskriva den rätta handlingen oberoende av dygden. Av detta följer möjligen att man inte kan härleda själva begreppet om den rätta handlingen från dygden, men det följer inte menar jag att man inte kan härleda själva värdet av den goda handlingen från dygden. Det etiska värdet av den rätta handlingen ligger för en dygdetiker i det faktum att den just är en del av dygden. Om dygdetiken är en teori om värdet av dygd och om den rätta handlingen är en del av den följer att den rätta handlingen också har ett värde, ett värde, än en gång, som följer av att den är en del av dygden. Detta betyder inte att den rätta handlingen har ett instrumentellt värde i kraft av att den i sin tur leder till dygden – eftersom den ju är en del av dygden – men jag skulle fortfarande säga att värdet av handlingen är beroende av det faktum att den ingår som en del i dygden och att det i denna mening också gäller att det etiska intresset för den rättfärdigas av att den är en del av skapandet och vidmakthållandet av dygden. Detta är, skulle jag säga, en central del av dygdetiken uppfattad som ett klusterbegrepp. Jag har inget som helst att invända mot att vi beskriver detta som att dygden har ett primat i dygdetiken, att den kommer först – det var också den term vi använde när vi diskuterade Nussbaums tes om att dygdetiken inte är en egen kategori – vad jag har vissa problem med är snarare att man framställer detta primat som något helt annat än att säga att dygden är det centrala eller grundläggande begreppet i dygdetiken.

Som Hursthouse beskriver vad som är utmärkande för dygdetiken tycker jag om möjligt att det finns ännu mindre anledning att undvika karakteriseringen att teorin är agent-centrerad i stället för handlingscentrerad. Hon skriver:

> ”Virtue-ethics (in its account of right action) is agent-centred rather than consequences- or rules-centred. It is agent-centred in that it introduces the concept of the virtuous *agent* in the first premise of its account of right action, where utilitarianism and deontology introduce the concept of *consequences* and *moral rule* respectively”. That’s true … But note that it is not thereby ”agent-centred *rather than* act-centred”. It has an answer to ”How shall I decide what to do?” (1999, s. 29).

Nu kan man alltid diskutera hur man ska förstå uttrycket ”rather than” eller ”snarare än”, men både i engelskan och i svenskan kan det mycket väl handla om en jämförelse mellan två objekt som inte utesluter varandra. Att säga om en person att hon är charmig snarare än vacker behöver inte betyda att hon inte skulle vara vacker. Det betyder i första hand att hon är mer charmig än vacker eller att hennes charm är ett mer framträdande drag hos henne än hennes skönhet. Att säga att dygdetiken är agent-centrerad *snarare än* handlings-centrerad är därför som jag ser det inte alls att påstå att den inte skulle ha något att säga om hur jag ska handla eller gå tillväga för att ta reda på hur jag ska handla. Och av denna anledning menar jag att det kan vara lika vilseledande att undvika uttrycket ”agent-centrerad” i samband med dygdetiken som det möjligen är att använda det.

Dygden eller agentens karaktärsegenskaper är så normativt centrala som de bara kan vara i

Hursthouses teori om den rätta handlingen. Den första premissen i denna teori säger följande: ”An action is right iff it is what a virtuous agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances” (1999, s. 28). Och anta att vi som Annas säger skulle uppfatta detta inte bara som ett normativt förslag utan också som en teori om hur man ska förstå uttrycket ”den rätta handlingen”, ja då menar jag att vi skulle få säga att det råder ett begreppsligt förhållande mellan den rätta handlingen och dygden. Hursomhelst, i Hursthouses normativa teori kompletteras denna första premiss med en andra premiss om hur man bör förstå vad som är en dygd, med formen ”A virtue is a character trait that ...” (s. 29). Här kan man fylla i med en lista eller, menar Hursthouse, ”give the standard neo-Aristotelian completion which claims that a virtue is a character trait a human being needs för *eudaimonia*, to flourish or live well” (s. 29) eller skulle jag säga göra båda sakerna, dvs. låta kopplingen till eudaimonia vara en del av karakteristiken av dygden, men återigen med den reservationen att man inte förstår det som dygdens främsta uppgift eller egenskap att förse agenten med livskvalitet i betydelsen personliga fördelar. För om rent kontrafaktiskt en människa inte skulle behöva dygden för att blomstra eller leva ett liv som i Merritts formulering är ett gott liv ur agentens eget perspektiv, ja kan man heller inte betrakta den teori som överger dygden till förmån för agentens egen välfärd som en etisk teori överhuvudtaget. Den teori som alltså förespråkar dygden *i första hand* som en väg till vår personliga välfärd är inte en etisk teori och kan därför inte ses som ett alternativ till konsekventialismen eller deontologin. Jag har inga problem med att tänka på Aristoteles teori lika mycket som livskonst som etik och mer som en teori om livskonst än vad gäller de andra teorierna, men jag har problem med att se den *i första hand* som en teori om hur jag bör gå till väga för att skaffa mig personliga fördelar. Detta är, skulle jag säga, också en följd av dygdens primat – dygden är i den här meningen inte bara primär i förhållande till den rätta handlingen utan också i förhållande till agenten själv. Detta utesluter inte täta kopplingar mellan dygden och eudaimonia ens om den senare uppfattas i ett snävt självviskt perspektiv.

När det gäller fjärde punkten på listan av det som Hursthouse betecknar som förmenta men missvisande karakteristika av dygdetiken, nämligen att man betraktar de aretaiska begreppen (god, utmärkt, dygd) som basala snarare än de deontiska (rätt, plikt, skyldighet), så har vi redan haft en diskussion om hur man ska förstå ”basal” eller ”grundläggande” här och jag ska inte återuppta den. Det är inte orimligt att beskriva dygdetiken i termer av dygdens basala ställning, om de deontiska kvaliteterna hos en handling *förklaras* i termer av de aretaiska och om intresset för det deontiska rättfärdigas och härleds ur ett intresse för det aretaiska. Jag har sagt att detta intresse framför allt för det aretaiska inte ska tolkas som en snäv självviskhet. Detta utesluter inte att det finns ett slags moralisk självviskhet i en etik som framför allt fokuserar på den egna dygden: vad jag ska se till enligt dygdetiken är framför allt att *jag* blir en bra människa, men jag menar att denna självviskhet inte är mer framträdande i dygdetiken än i deontologin, vilken som vi alla vet inte uppmanar mig att fästa lika stor vikt vid andras

förpliktelser som vid mina egna. Konsekventialismen däremot i dess typiska utformning saknar denna moraliska självcentrism: *strategiskt* kan det vara bättre för mig att i första hand ta hand om de barn jag själv satt till världen, men om det blir jag eller någon annan som tar hand om dem har inte *i sig* någon betydelse. Och den moraliska självcentrism som finns både i dygdetiken och i deontologin är just bara moralisk – det är inte för att jag tänker på mina egna fördelar som jag i första hand ska bry mig om mina dygder eller skyldigheter utan för att det är så som moralen fungerar.

Det finns en kommentar jag skulle vilja göra med anledningen av den korta lista av aretaiska begrepp som Hursthouse beskriver, och som jag tror är viktig när vi senare ska koppla den här diskussionen till frågan om den estetiska affiniteten. Hursthouse menar visserligen att det är missvisande att beskriva dessa begrepp som basala i dygdetiken när det antyder att de andra begreppen skulle sakna betydelse, men tar vad jag vet inte avstånd från själva listan av aretaiska begrepp. Begreppet ”excellence” eller utmärkthet är dygdetiskt centralt och skulle därför också kunna ingå i det dygdetiska klustret. Jag tycker detta är intressant och tror att det avslöjar att dygden inte bara är ett estetiskt objekt utan också ett konstestetiskt, dvs. dygden handlar inte bara rent allmänt om skönhet utan också om artisteri. Att vara excellent eller utmärkt är trivialt att utmärka sig i förhållande till andra. Jag säger inte att skönheten inte skulle påverkas av det jämförande, att det inte skulle kunna ha ett skönhetsvärde att ha mer av en karaktärsegenskap än andra, men att utmärka sig i förhållande till andra har definitivt en given plats i den skapande konsten. Att skapa och vara kreativ är att tänja gränser och att göra det som ingen tidigare gjort. Både det sköna och det skapande är alltså känsligt för jämförelse, medan jag skulle säga att en liknande känslighet inte finns på samma sätt inom vare sig konsekventialismen eller deontologin: jag gör inte mer rätt om jag åstadkommer mer finalt värde än alla andra. Om man kan gradera begreppet rätt gör jag kanske mer rätt *än de andra*, men jag gör inte mer rätt enligt teorins definition av en rätt handling. Man kan diskutera huruvida denna definition verkligen bör vara binär, dvs. betrakta den handling som åstadkommer den största mängden finalt värde som rätt och alla andra handlingar som lika fel. Men om man medger en graderbarhet här blir det fortfarande bara en graderad jämförelse med avseende på agenten själv.

**Dygdetiken som odemokratisk**

Denna egenskap hos utmärktheten som begrepp kan betecknas *odemokratisk* så tillvida att det är svårt för alla att vara utmärkta i förhållande till varandra. Om dygden därför handlar om utmärkthet så handlar moralen i dygdetiken åtminstone delvis också om en strävan efter något som det finns en begränsad tillgång till. Alla kan inte utföra fler modiga handlingar än alla andra. Jag säger inte att utmärktheten eller exklusiviteten nödvändigtvis är ett odemokratiskt begrepp. Man kan tänka sig en värld med en mångfald personligheter där alla är unika och utmärker sig på sitt alldeles eget sätt. Det är alltså begreppsligt möjligt för oss alla att vara

utmärkta och exklusiva eller excellenta i förhållande till andra, men det är knappast faktiskt möjligt att tänka sig att alla utmärker sig lika mycket i förhållande till andra, och vad som är än viktigare – i *en* betydelse av excellent är det inte ens begreppsligt möjligt att tänka sig att alla är precis lika exklusiva. Det är denna betydelse som jag menar att man får med sig om man kopplar excellensbegreppet till dygdetiken. Återigen, Hursthouse refererar i denna punkt bara till hur man brukar uppfatta och beskriva dygdetiken och jag tillskriver därför inte nödvändigtvis henne denna uppfattning. Men jag tror alltså att man kan låta detta vara ett av elementen (låt vara kanske inte det mest centrala) i det dygdetiska klustret och att detta är ett av skälen till att betrakta dygdetiken som besläktad eller närstående estetiken.

Och observera att detta inte är samma fråga som diskussionen om huruvida dygden är förbehållen en moralisk elit i kraft av att endast den som har dygden fullt ut bör betraktas som dygdig, vilket var vad stoikerna hävdade. Om detta medför att gruppen av dygdiga människor i världen blir en liten exklusiv skara beror det inte på kravens *art* utan snarare på deras *stränghet*: Det är oviktigt om man har mer än andra av det som skulle göra en dygdig om man hade tillräckligt mycket av det. Det handlar inte om att jämföra sig med andra. Det finns inga begreppsliga hinder vare sig att *alla* har dygden i den stoicistiska uppfattningen eller att *ingen* har den.

Julia Annas har förfäktat vad hon själv kallar ”the developmental nature of virtue” (2011, s. 40), som går ut på att man visserligen kan ställa stora krav på vad det innebär att vara sant dygdig, t ex att vara generös i en genuin bemärkelse. Det räcker inte att man utan att tveka ger till andra av sitt eget. Detta att ge utan att tveka är en del av generositeten och det är kanske den del av generositeten som den som är nybörjare i generositeten kan ta till sig. Men det är, säger Annas, att endast delvis förstå vad generositet handlar om:

> When a truly generous person acts generously, this is on the basis of a far fuller and deeper understanding of generosity, and her actions will exhibit what the beginner’s may lack: awareness of the way generosity requires tact, awareness of others’ dignity and a host of other considerations (2009, s. 40).

Annas poäng är att man ändå kan tala om nybörjarens eller lärjungens prov på generositet som dygdiga, om man väljer att se dygden som ett utvecklingsbegrepp. Det att genuin generositet kräver ett mästerskap betyder inte att bara mästaren bör kallas generös. Det att den rätta handlingen ska förstås i termer av hur den dygdige skulle handla betyder inte att endast den fullt ut dygdige har förmågan att göra rätt. Vi kan göra rätt även under utveckling på väg mot den fulla dygden – vi kan alltså göra rätt i förhållande till den utvecklingsnivå vi nått. Annas säger: ”Both living virtuously and living happily are ways of living my life, dealing with the materials I have to hand, making the best of the life I have led up to now” (2011, s. 150). Detta kan verka demokratiskt nästan till övermått, helst med tanke på vad hon säger i den sista meningen: även om jag levt som en skitstövel fram till nu ska det inte påverka mina chanser att vara en bra människa eftersom dygden handlar om hur jag hanterar de förhållanden som

jag befinner mig i, även de som jag själv försatt mig i. Men hur demokratisk dygden är för Annas kan diskuteras.

Annas menar att dygden bör förstås i analogi med andra praktiska färdigheter som t ex färdigheten att spela piano eller bygga hus. Mot bakgrund av detta är det inte konstigt att man ser dygden som ett utvecklingsbegrepp. Det är inte alls underligt att beskriva den som bara studerat ett par terminer som duktig och bra. En duktig pianoelev blir inte bara beundrad för att hon bedöms att en dag kunna *bli* bra på att spela piano. Hon får beröm för att hon redan är bra på att spela piano i förhållande till hur länge hon övat. Men färdighetsanalogin gör inte precis moralen demokratisk, eftersom den tycks förutsätta att man är dygdig antingen om man befinner sig på en utveckling mot mästerskap eller har nått det. Dygden, säger Annas där, är att göra det bästa av det som man har, hur man än har hamnat där: ”The virtues are part of the way we *live* our lives, *whatever the circumstances are*” (s. 94, min kursivering). När Annas förklarar vad hon menar med livets omständigheter beskriver hon det som de faktorer i livet som vi inte har kontroll över (s. 92). De exempel hon tar är alla exempel på mer eller mindre externa faktorer som genetik, genus, kultur, uppfostran, och så vidare (s. 93) Men av citatet i förra stycket framgår att det också är rimligt att förstå de faktorer som man själv ställt till med och som man inte kan ändra på som sådana livsomständigheter som dygden handlar om att hantera. Det menar jag tar oss ganska långt bort från färdighetsanalogin. Att en pianoelev som utvecklats spelar bra i den utvecklingsfasen är en sak. Om hon får ett högt betyg så tänker vi att det är för att hon verkligen är bra (för den utvecklingsnivån som hon befinner sig på). Det är en helt annan sak att säga att alla pianoelever hur slarviga de än har varit med att öva och gå på lektioner och hur tondöva de än är från födseln har samma möjlighet att uppnå dygden bara de gör det bästa av den situation och de omständigheter som de befinner sig i. Den som skärper sig efter att ha slarvat hela sin utbildningstid kan förtjäna beröm men hon kan knappast sägas bli bra som pianospelare i kraft av bara detta. Det gör, menar jag, att färdighetsanalogin och utvecklingssynen på dygden strider mot den här andra mer demokratiska idén om att dygden är att göra det bästa av omständigheterna.

Men strängt taget borgar inte heller idén om att dygden är att göra det bästa av situationen för dygdens demokratisering, eller rättare sagt det borgar för att alla i en mening har en chans till dygden – eftersom alla befinner sig i en situation – men det betyder inte att dygden tillåter alla att nå dygden. Att göra det bästa av situationen kan betyda att vara bäst på att göra något av situationen, dvs. bättre än andra. För så fungerar det väl trots allt – vi beundrar människors ansträngningar åtminstone till en viss del i förhållande till hur de utmärker sig i förhållande till andras ansträngningar. Det är fint och bra på alla sätt när före detta knarkare lyckas skaffa sig en stabil tillvaro med lägenhet och ett vanligt kneg som de sköter någorlunda, men nog är det tjusigare ändå om de till och med lyckas skaffa ett yrke med en status. Vi kalibrerar liksom våra dygdetiska bedömningar till vad vi normalt kan förvänta oss och viker en del av vårt omdöme åt dem som lyckas bättre än så. Det finns med andra ord utrymme för ett

excellenstänkande också när dygdens förutsättningar är att man ska göra det bästa av situationen. I en mening kan alla nå dygden också i denna modell, eftersom de kan göra hyfsat mycket av situationen, men de kan kanske inte nå dygden fullt ut. Bara den som sticker ut kan nå dygden fullt ut i en modell som har utmärktheten som ett av de centrala aretaiska begreppen. Hursthouse beskriver denna punkt som en förenklad uppfattning om dygdetiken, men jag skulle nog säga att utmärktheten verkligen ingår i det dygdetiska klustret, paradoxalt nog vid sidan av idén om att dygden också handlar om att vara en någorlunda hyfsad människa.

Det finns ett annat dygdetiskt element som Annas förespråkar, men som jag känner mig mer skeptisk till och som hur som helst också kan förefalla ge dygdetiken ett elitistiskt drag. Elementet är enligt Annas en del av färdighetsanalogin och handlar om att den som har en färdighet kan utöva färdigheten utan att föra några teoretiska resonemang, trots att färdigheten *i grunden* är teorisk eller lärd (”educated”). Det är också av denna anledning Annas talar om *intelligent dygd* (”intelligent virtue”) – dygden är att betrakta som en intelligent eller lärd färdighet. En skicklig pianist behöver inte tänka på vad hon gör eller upprepa för sig själv alla pianospelets regler som hon lärt sig – hon har internaliserat reglerna, hon har dem i sig. De har inte försvunnit för att hon inte tänker på dem: ”If asked how she produced a certain effect, the pianist would have something to say about how it was done; just as she was taught, she can go on to teach others” (2009, s. 29). Färdighetsanalogin avser alltså inte vilka triviala färdigheter som helst. Den gäller inte för naturliga färdigheter – där har Annas också Aristoteles med sig som skiljer mellan det han kallar för ”naturliga dygder” och verkliga eller genuina dygder (*NE* 1144b) – så till vida som de inte är resultatet av att man gått i lära och lärt sig ge skäl till varför man ska göra på det ena eller andra sättet i utövandet av färdigheten. På samma sätt som Aristoteles menar att man inte kan vara genuint god utan att vara praktiskt vis och att man inte kan vara praktiskt vis utan att ha goda skäl till vad man gör och hur man reagerar, så menar Annas att dygden handlar om att kunna ge skäl: ”accounts of virtue make a bad mistake if they downplay the role of reason-giving, and demands for reasons, as we are educated to have the virtues” (2009, s. 25).

Och så anklagelserna om elitism eller intellektualism. Vad Annas förespråkar är en syn på dygden som kopplad till den praktiska visdomen, dvs. till en förståelse av vad som är etiskt relevant i en situation och vad det som är relevant kräver för respons. Att förstå är vidare att kunna förklara. Den som förstår hur hon ska hantera en situation ser inte bara vad det är i situationen som gör att hon måste reagera, hon kan också ge skäl för det och hon kan därmed också lära andra hur de ska reagera, inte genom att nödvändigtvis vidarebefordra en moralisk regel eller princip utan genom att föregå med gott exempel och samtidigt motivera varför hon gör som hon gör. Dygden har en teori och med den färdighetsanalogi Annas förespråkar tycks dygden kräva inte bara en rent praktisk träning utan också ett teoretiserande och resonerande. Därmed tycks dygden bli en sak främst för de utbildade grupperna i samhället, dvs. de för

vilka resonerande och teoretiserande är en del av tradition och vardag. En dygdig människa är inte bara en fin människa i största allmänhet utan en vis person som kan förklara och ge skäl och lära ut dygden till andra. Detta gäller mer eller mindre för alla de färdigheter som Annas jämför dygden med: Man blir inte en bra bonde bara genom gå vid sidan av en äldre bonde och ta efter hennes beteende. En bra bonde måste veta varför hon gör som hon gör för att en dag kunna bli självgående. Den äldre bonden måste förklara vad det är som gör att vissa växter är speciellt effektiva att växelbruka med exempelvis. Så klart kan det fungera utan att man vet vad det är som gör ett växtslag effektivt eller varför man måste skaffa sitt utsäde från ett visst ställe, men risken är större att man gör fel om man inte vet varför man måste göra på ett visst sätt för att göra rätt. Än i dag kan man säkert lära sig att bli en bra bonde utan att gå på lantbruksskola, men jag gissar att det blir svårare och svårare. Samma sak med pianospelandet: man måste få förklarat för sig hur man gör och varför det inte blir bra om man gör si eller så, även om det inte räcker med förklaringar. Jag har aldrig själv spelat piano, men följde fascinerat en gång i tiden Hans Leygraf med elever i en serie TV-program, där eleverna efter att ha spelat varsin sats ut Beethovens ”Appassionata” just fick förklarat för sig vad som var bra i deras framförande och tolkning och framför allt vad som inte var det – misstagen hade en teori och det var den som Leygraf gav.

Julia Driver menar att detta att dygden blir förbehållen dem som har denna möjlighet att resonera och reflektera kring sitt sätt att leva är ett problem med synsättet. Hon skriver:

> Virtue must be accessible – to those who are not wise but kind; to those who had the misfortune to grow up in repressive environments that warped their understanding, yet who are capable of showing the appropriate compassionate responses to human suffering (2001, s. 54).

Man kan formulera kritiken om att dygden måste vara allmänt tillgänglig på flera sätt. För det första kan det vara ett demokratikrav, eller vad man ska kalla det, dvs. samma slags krav som Kant ställer på moralen när han menar att ingen ska behöva ha ett sämre moraliskt utgångsläge för att hon är född svag eller under ogynnsamma förhållanden. Ett gott uppsåt är tillgängligt för alla oberoende av vilka omständigheter hon råkar vara född under. Det som jag inte kan kontrollera ska alltså inte behöva påverka hur jag bedöms.

När Julia Annas tar upp Drivers kritik verkar hon uppfatta den på ett lite annat sätt. I varje fall menar jag inte att hon bemöter kritiken om den formuleras som ovan. Så här skriver Annas:

> We do not expect people raised on garbage dumps outside a Third World megalopolis to be kind and generous in their everyday behavior, but this is, I suggest, for the same kind of reason that we also do not expect them to play the piano or to do crosswords. Their environment has obviously lacked the opportunities to learn and do these things, and because this is so obvious we do not assume that they are naturally unable to do them. The same holds for failure to develop the virtues. The present account is not, then, committed to elitism about

virtue. For some their circumstances make it hard for them to develop this, but we have no reason to think that any are naturally incapable of it (2009, s. 31–32).

Än en gång tycker jag mig känna en konflikt mellan detta synsätt, som dikteras av färdighetsanalogin (eller ska vi kanske hellre kalla den för ”den avancerade färdighetsanalogin) och idén att dygden handlar om att göra det bästa av situationen. För hur mycket man än betonar att man inte behöver vara en mästare och virtuos för att vara bra på piano, utan att man också kan vara det under sin tid som pianoelev, så kan man rimligen inte ens vara bra som elev om man inte har tillgång vare sig till ett eget piano (utan måste låna grannes) eller lärare (utan är hänvisad till samme grannes mycket enkla pedagogiska pianolitteratur) eller viktigaste av allt – om man inte har tid att öva (utan måste arbeta på soptippen hela dagarna). Men den här konflikten eller spänningen har vi redan diskuterat. En annan sak som jag tycker är ganska uppenbar är att det förmodligen *inte* riktigt är samma skäl vi har för att tro att dessa människor knappast ska vara vänliga och generösa mot varandra (om det är det vi utgår från) som vi har för att tro att de inte ska spela piano eller lösa korsord. Det är svårare att vara snäll och generös när hungern river i magen och man måste konkurrera med andra för brödfödan i ett moln av spyflugor. Med rätta eller ej, det är snarare de svåra förhållandena rent emotionellt och materiellt som får oss att ställa mindre moraliska krav – eller åtminstone ha lägre moraliska förväntningar – på dessa människor än på dem som lever under förhållanden där det finns både tid och möjlighet att spela piano och lösa korsord. För att utmana intellektualismen i Annas färdighetsanalogi bör vi därför ställa frågan om vi förväntar oss mindre dygd i en miljö som inte präglas av bildning, reflekterande och diskussioner. Har barn i typiska arbetarfamiljer sämre förutsättning att utveckla dygderna än barn i akademikerfamiljer? Om att vara dygdig är att kunna teoretisera om hur man ska leva, borde det väl rimligen vara så. Men är det så? Jag låter den frågan hänga i luften ett tag och nöjer mig med att konstatera att om Annas skulle svara att man möjligen har större svårighet att nå dygden som barn i arbetarklassen men att detta inte betyder att man inte *kan* nå den, svarar det inte på den kritik som menar att dygden ska vara lika öppen för alla oavsett vilka omständigheter de befinner sig i. Har man svårare att nå dygden än andra så har man *inte* samma tillgång till den som andra. Nu formulerar inte Driver sin kritik i termer av att dygden ska vara *lika* tillgänglig för alla, men jag menar att kravet på allmän tillgänglighet ändå förutsätter vissa miniminivåer – det räcker inte som Annas gör att säga att dygden är *möjlig* för alla, det krävs på något sätt också att denna möjlighet ska vara reell, dvs. något att räkna med.

Ett annat sätt att formulera Drivers kritik handlar inte som det förra om en normativ kritik (eller möjligen begreppslig med utgångspunkt från moralbegreppet) utan en kritik av själva användandet att dygdbegreppet. Så som vi använder dygderna som material i vårt moraliska tänkande är de mindre intellektuella än vad de uttryckligen är för Annas. Det som Annas dygdetik fokuserar på blir tack vare att hon jämför dygderna med avancerade färdigheter

också dygder i en avancerad mening. Snällhet, blygsamhet, empatisk förmåga kan vara kognitivt enkla drag hos en människa. Vi använder dygdbegreppet så – du kan vara en snäll människa mycket tidigt i livet. Ett barn kan beskrivas som snällt utan att vi med det menar att det är snällt i förhållande till sin utvecklingsfas. Barnet är inte nödvändigtvis mindre snällt än sin snälle far. I alla de färdighetsanalogier Annas ger kan knappast barnet uppnå lika stor färdighet som den vuxne. Hur läraktigt barnet till en bonde än är så kan det knappast sköta gården lika bra som sin förälder förrän i någorlunda vuxen ålder (under förutsättning att föräldern är en bra bonde). Det samma gäller för pianospelande som en färdighet – visst finns det musikaliska underbarn med häpnadsväckande förmåga, men det handlar ofta framför allt om just det: en uppvisad förmåga som är häpnadsväckande för att det är ett barn som besitter den. Hur stortartade både Mozart och Beethoven var som pianister som barn när deras respektive fäder for runt och visade upp dem kan man inte jämföra deras prestationer vid pianot som barn med dem de uppnådde som vuxna, dvs. om vi håller oss till den avancerade varianten av färdighet som Annas bygger på som inte bara handlar om att spela utan också om att kunna förklara och diskutera spelet.[177]

Annas är förstås inte främmande för tanken på att vi kan använda dygdbegreppet i andra sammanhang än i dem som hon förespråkar. Det är snarare något som hon själv påpekar vid flera tillfällen. Att en term eller ett begrepp har en central så väl som perifer och dessutom överförd användning är inget konstigt. Men man skulle kunna bygga ut den begreppsliga kritiken och hävda att eftersom det mindre avancerade dygdbegreppet är centralt i vårt moraliska tänkande bör det också ha en plats i dygdetiken.

Men observera att detta inte är det samma som att säga att det inte finns ett kognitivt element i dygden. Dygden kan vara enkel utan att vara helt kognitivt kravlös. Att djur har emotioner är ett tämligen okontroversiellt påstående i dag och därför är det väl också okontroversiellt att säga att djur kan vara snälla i en emotionell mening – de kan vara tillgivna och obenägna att vara aggressiva. Men är deras snällhet samma sak som den snällhet vi betraktar som en dygd hos en människa? Eller rättare sagt – finns det en motsvarande emotionell snällhet som betraktas som en dygd när den finns hos en människa? Och om så är fallet, varför inte säga att djur kan ha dygder på samma sätt som människor kan – även om de kanske inte kan ha ett lika stort antal eller lika avancerade dygder – och vidare: varför då inte också låta dygdetiken omfatta även djuren? Om det finns en estetisk affinitet hos dygdetiken, dvs. om en av förklaringarna till varför vi betraktar en personlig egenskap som en dygd är att vi ser en skönhet i den borde inte den tanken vara helt omöjlig. Tillgivenhet, försiktighet och

[177] Med en mindre intellektualistisk uppfattning av färdigheter tror jag att bilden kan bli något annorlunda, eftersom det inte är helt ovanligt att musikaliska underbarn kan ha en känsla i sitt spel som de ibland förlorar som vuxna, även om de som vuxna har en större färdighet i den mer avancerade meningen. Jag har inget pianoexempel på detta men väl ett gitarrexempel. Gå in och titta på Jimmy Rosenberg och fascineras av hans spel i gruppen Gypsy kids (http://www.youtube.com/watch?v=XpaT2khTRQ8) och jämför med hans spel som vuxen. Ingen kan ta ifrån honom mästerskapet som fullt utvecklad gitarrist, men det finns en känsla i hans gitarrspel som barn som det inte finns på samma sätt i hans vuxenspel.

en ovilja att skada är vackert när det finns hos så väl en hund eller häst som när det finns hos en människa. Man kan svara på den frågan på åtminstone två sätt. För det första skulle man kunna medge att djuren kan besitta dygder men att de inte omfattas av dygdetiken av den enkla anledningen att det inte har tillräcklig kontroll över dygden. De kan alltså ha dygder som de inte själva är ansvariga för. Det är vackert med snälla hundar men det moraliska ansvaret för deras snällhet ligger inte hos dem själva utan hos den människa som äger eller tar hand om dem. Man behöver alltså inte förneka det estetiska elementet. I stället säger man att dygdetiken handlar om hur vi tar ansvar för det estetiska i personligheter och vidare hävdar man att ansvar förutsätter möjligheten att kontrollera och påverka.

Detta är en rimlig respons på många sätt och vis men den är inte utan problem, eftersom det finns ett starkt element av det okontrollerbara i väldigt många av de dygder som betraktas som dygdetiskt centrala, på samma sätt som det finns en begåvningsfaktor i väldigt många av de färdigheter som Annas jämför dygderna med. Detta element är tydligt i flera av de aristoteliska dygderna: att ha förmågan att föra intressanta och humoristiska diskussioner är kanske det tydligaste exemplet, dvs. att vara ”quick-witted (*eutrapelos*)” (*NE* 1128a), men är knappast ett exempel på en central dygd (ens för Aristoteles). Mod är däremot centralt liksom förmågan att vara jämn i humöret och hålla koll på sin aggressivitet. Att ha ett jämnt humör är i viss mån kontrollerbart, både direkt och indirekt, men bara upp till en viss punkt skulle jag säga. Det samma gäller alltså de färdigheter som Annas jämför dygden med: alla kan förmodligen nå en viss skicklighet som pianist men alla kan definitivt inte bli påfallande bra (och vi har redan diskuterat det faktum att alla heller inte kan bli bättre än alla andra). Jag skulle säga att det samma gäller förmågan att vara en bra bonde även om begåvningselementet kanske inte är lika tydligt där och jag skulle definitivt säga att det gäller förmågan att lära sig italienska som vuxen (vilket också nämns av Annas som ett exempel). Problemet uppkommer alltså om vi säger att dygdetiken som en normativ teori om hur vi bör vara och bete oss främst handlar om de dygder som vi kan påverka och ta ansvar för. Det finns ett starkt element av det okontrollerbara i väldigt många av de centrala dygderna och det vore därför inte rimligt att lämna dem normativt därhän – eftersom det helt enkelt skulle göra dygdetiken till en teori om dygder i en mycket kvalificerad bemärkelse. Om vi därför vill låta dygdetiken också normativt omfatta dessa dygder men samtidigt utesluta djuren som normativa måltavlor för teorin, tycks det som om vi tvingas säga att det faktum att egenskaper ligger utom innehavarens kontroll har betydelsen för innehavarens moraliska ställning när innehavaren är ett djur men inte när hon är en människa. Eller rättare sagt – vi tvingas förmodligen säga att det okontrollerbara kan ha en moralisk relevans i samband med en varelse som rent allmänt kan ha kontroll över sina egenskaper men inte i samband med varelser som saknar en sådan kontroll.[178] En sådan dygdetik skulle förmodligen ta formen av

[178] Ett alternativ skulle möjligen vara att skilja mellan moraliska *bedömningar* och moralisk *beundran* och säga att vi kan förbehålla oss att moraliskt beundra en människa som har egenskaper som också bygger på talang och

en skiktad etik där bottenskiktet handlar om vad man kan kräva av alla, dvs. något slags moralisk anständighet[179], medan toppskiktet i stället siktar in sig på det okontrollerbara eller exceptionella. För bottenskiktet gäller den del av Annas teori som föreskriver att vi arbetar med det material vi har. För toppskiktet gäller färdighetsanalogin fullt ut. Jag beskrev detta som problematiskt och i en mening är det det, eftersom det finns en grundläggande övertygelse om att moralen inte ska kräva det omöjliga, men i en annan bemärkelse är det en fördel. Det är en fördel eftersom jag tror att det är så här vi tänker också på de paradigmatiska dygderna och de paradigmatiskt dygdiga människorna – vem kan på allvar tror att vi var och en av oss har en förmåga att bli lika stora människor som Gandhi, Moder Teresa eller Nelson Mandela? Få av oss har deras mentala och emotionella kapaciteter eller befinner sig i deras omständigheter (som de förvisso delvis skapade själva, men bara delvis). Det är också en fördel med en skiktad teori om man vill driva idén om den estetiska affiniteten. Inte för att det inte också skulle vara vackert med vanlig enkel hygglighet (det finns en enkel skönhet också i det vanliga och ordinära, vilket vi också såg att Montaigne skrev om), men skönheten är inte bara demokratisk och konstestetiken är det definitivt inte – dygd handlar också om storhet, vilket ligger skönheten och konsten nära, och än en gång, de flesta av oss kommer inte ens nära den riktiga storheten. Det närmaste storhet vi kan komma är att vi åtminstone inser detta.

Och till en viss del kan en sådan idé också paradoxalt nog få stöd från en del av de motexempel som Driver ger mot tanken att dygden skulle vara intelligent eller intellektuell. Ta en sådan dygd som blygsamhet eller anspråkslöshet. Det stämmer helt enkelt inte att den sant anspråkslöse och blygsamme måste vara praktiskt vis i betydelsen att hon kan ge goda skäl för sin blygsamhet samt förklara dessa goda skäl för andra. Tvärtom, äkta anspråkslöshet kan bestå att man underskattar sina egna företräden, vilket inte är speciellt praktiskt vist.

Till en del har Driver rätt i detta: Vi *kräver* inte att den anspråkslöse ska ha fullständig pejl på situationen och att hon alltid inte bara måste ha skäl för sin anspråkslöshet utan också kunna klarlägga den och göra den rimlig. Det är ett fint drag också när den främste forskaren på en institution säger att hon betraktar sin forskning som värdelös i jämförelse med var och en av de andra forskarnas på institutionen, under förutsättning att hon är ärlig. Det är i viss mån ett fint drag också när vi som verkligen inte hör till institutionens starkaste forskare öppet erkänner detta, men långt ifrån lika fint som det hade varit om vi varit bättre. För oss kan man säga att anspråkslösheten är ett måste – det vore illa om vi inte öppet deklarerade att vi är medvetna om våra vetenskapliga brister (men det är ändå delikat, för vi måste se till att inte gå med håven, dvs. deklarera våra brister på ett sätt som gör att andra känner att de måste säga emot). Det är alltså ett anständighetskrav att vi ska vara blygsamma och anspråkslösa. Men

---

omständigheter som hon råkar befinna sig även om vi inte gör regelrätta moraliska bedömningar av dem – vi låter alltså den som har en egenskap till följd av en talang ha alla moraliska fördelar av detta medan vi inte låter den som saknar talangen få nackdelar av det i form av moraliska krav. Den enda nackdelen är den att inte få de fördelar som talangen får.

[179] Se Brännmarkxxx

om detta stämmer – dvs. om jag åtminstone har rätt i detta – så ser vi också hur man kan bemöta Driver. Visst, det kanske inte krävs att den blygsamme är vis och rationell vad gäller sin egen storhet, men storheten och värdet av hennes blygsamhet påverkas ändå av hennes vishet och rationalitet på andra områden. Hos den som verkligen är en kreativ forskare är blygsamheten som sagt stiligare än den är hos den som inte är det. På samma sätt skulle jag säga att blygsamheten blir tjusigare hos den som är bra och klok på att se vari andras värde ligger, dvs. hos den som enbart underskattar sina egna företräden men inte andras, utan som tvärtemot är genuint bra på att lyfta fram de andras företräden på ett ärligt och övertygande sätt. Blygsamheten är alltså en intelligent dygd inte i bemärkelsen att den måste ha en rationell grund utan snarare i att innehavarens intelligens och klokhet påverkar dess värde. Och observera att detta också gäller för andra slags företräden. I en mening är det tämligen trivialt att påstå att blygsamhet vad gäller vetenskapliga bedrifter kräver intelligens, eftersom de vetenskapliga bedrifterna i sig kräver det och eftersom det är flottare när den som verkligen besitter ett företräde eller har ett värde är blygsam och anspråkslös än när den som inte har företrädet är det. Man kan vara mer anspråkslös ju fler meriter man har. Storheten på anspråkslösheten är alltså direkt proportionell mot storheten hos det som anspråkslösheten gäller. Men om det bara är den principen som gäller kommer inte analysen att omfatta all slags anspråkslöshet utan enbart anspråkslöshet i förhållande till intellektuella prestationer. Men jag menar att den gäller anspråkslöshet generellt, även anspråkslöshet i förhållande till fysiska företräden. Blygsamhet hos en person som är mycket vacker är inte bara proportionell mot hennes skönhet utan också mot hennes förmåga att kunna lyfta fram och tydliggöra andras fysiska företräden. Anspråkslösheten är större hos den som har en intelligens och förmåga att bedöma andra människors skönhet men reserverar denna förmåga just för bedömningar av *andras* fysiska företräden och som inte är intresserad av att använda den om sina egna. Om denna princip gäller finns det trots allt fog för att tala om dygden blygsamhet eller anspråkslöshet som intelligent. Dessutom finns det fog för att hävda att en del av dygden hamnar utanför vår kontroll – för att vår anspråkslöshet ska bli riktigt stor kan det krävas kapaciteter av oss som vi knappast kan skaffa helt på egen hand om vi inte redan har det i oss eller befinner oss i rätt omständigheter.

Och det betyder att både Annas och Driver kan ha rätt i sina analyser av dygden: Driver har rätt i att det finns enkla dygder – som snällhet, godtrogenhet, blygsamhet, anspråkslöshet och tillit, som inte i sig kräver det slaget av teoretiserande som Annas menar utmärker dygden i den enligt henne rimligaste dygdetiska teorin. Att betrakta en dygd som genuin eller äkta enbart om den också kommer med en intellektuell förmåga verkar därför inte befogat. Sålunda kommer också en teori som begränsar den äkta dygden till de intelligenta att vara implausibel i meningen att den inte täcker in alla de moraliskt relevanta dygderna – de enkla dygderna har helt enkelt ingen ställning teorin. Men Annas i sin tur har rätt i att det intellektuella nästan alltid har en relevans också i samband med dessa enkla dygder –

anspråkslösheten i dess kanske allra högsta potens eller dignitet kräver en intellektuell kapacitet, inte bara i det som en människa förhåller sig anspråkslös till utan i första hand i det som den anspråkslöse använder i sin bedömning av andra. Det intellektuella lyfter nästan alltid också den enkla dygden.

För att komplicera saken ytterligare skulle jag säga att detta trots allt inte gäller generellt. Det är möjligen en någorlunda generell regel att dygderna av den allra högsta digniteten eller av det allra största värdet också ställer intellektuella krav. Lyskraften i självförnekelsen hos en nobelpristagare som fört vetenskapen framåt är starkare än den är hos en universitetslärare som vägrar tro att hon är något bara för att hon blivit befordrad till professor. Men det är ingen generell regel i betydelsen att det för *varje dygd* gäller att intelligens kan lyfta den till en högre potens. Häri tror jag alltså att Driver har rätt: det finns dygder som snarare blir mer genuina ju mindre intellektuell kapacitet som dess bärare har, dvs. ett slags naiva dygder där intelligensen snarare blir problematisk. Godtrogenhet och vissa former av tillit och obrottslig lojalitet skulle jag säga är exempel på sådana dygder. Som dygd är godtrogenhet visserligen ambivalent eftersom det inte alltid måste betraktas som en positiv egenskap. Men det finns också positiva varianter av den: folk kan vara rörande i sin godtrogenhet och man kan bli varm i själen av en människa som saknar varje spår av misstänksamhet och önska att man själv kunde vara mer lagd åt det hållet. Visst kan det vara farligt med genuint godtrogna människor – men det hjälper inte, det är ändå något fint över dem.

Det betyder att jag skulle säga att det finns utrymme för det okontrollerbara också i samband med de enkla dygderna och att det därför är fel både av Aristoteles och Annas att utesluta de s.k. naturliga dygderna från klassen av genuina dygder. Aristoteles skriver:

> Each of us seems to possess the character he has in some sense by nature, since right from birth we are just, prone to temperance, courageous, and the rest. Nevertheless we expect to find that what is really good is something different, and that we shall possess these qualities in another way. For both children and animals have the natural states, but without intellect they are obviously harmful. This, at least, does seem an observed fact, that just as a strongly built person, if he is deprived of sight, is apt to stumble heavily when he moves around, because he cannot see, so too with virtue. But if the agent acquires intellect, then his action if quite different; his state, while similar to what it was, will then be real virtue (*NE* 1144b).

Fokus för Aristoteles i citatet är inte direkt medföddheten eller det okontrollerbara. Problemet med den medfödda läggningen åt det modiga hållet är inte i första hand att personen inte skapat denna genom långvarig träning utan att den kan finnas där utan den praktiska visdomens överinseende och att den i de fallen snarare riskerar att bli skadlig, eller att den till och med är uppenbart skadlig, som Aristoteles uttrycker det. Vad modet anbelangar är väl detta ganska uppenbart, eftersom mod utan visdom är dumdristighet, men när det gäller de andra dygderna och inte minst de som Aristoteles uttryckligen nämner, dvs. rättskänsla och måttfullhet, är det inte lika tydligt för mig varför de skulle vara så riskabla. Rättskänslan kan vara primitiv utan att vara direkt riskabel och yttra sig i en känsla för att dela tillgångar och bli

upprörd om någon tar för sig på andras bekostnad. Skadlig och problematisk blir den om den slår över i en lättkränkthet, men då skulle jag säga att problemet snarare ligger i den självviska användningen av rättskänslan och inte i rättskänslan i sig. Måttfullheten har jag svårt att se riskerna i hur kognitivt inskränkt den måttfulle än är. Att likna henne vid en blind elefant i en porslinsbutik fungerar bara inte. Det samma skulle jag säga om egenskapen att ha ett jämnt humör, vilket också finns på Aristoteles lista. Det kan vara en nackdel att ha ett jämnt humör om det förhindrar en från att bli upprörd i situationer som kräver en aggressiv respons, men den typen av situationer är knappast så pass vanligt förekommande att det finns skäl att varna för det instinktiva jämnmodet. Om vi går till de dygder (enligt mig) som vi nyss diskuterade, men som Aristoteles knappast skulle erkänna som dygder, t ex godtrogenhet eller blind tillit och lojalitet så är det förstås lätt att tänka sig att de kan bli förödande både för en själv och andra – tänk på lättledda offer för bedragare eller tänk på nazismen i Tyskland – men jag tror att det är minst lika lätt att missa de positiva sidorna av den instinkt som vi kallar godtrogenhet och tillit, som är en impuls att tänka eller bara förutsätta att folk omkring en är bra människor som det går att lita på. Den naiva tilltron har också ett värde.

De risker som Aristoteles menar finns med de naturliga dygderna gäller förmodligen främst de typiska krigardygder som Aristoteles ju ofta anklagas för att favorisera i sin etik: mod, dådkraft, ledarskapsförmåga osv., och inte de mer civila och alldagliga.

Hursomhelst, det är alltså inte för att de ligger utom ens kontroll som de naturliga dygderna inte ska räknas som genuina, enligt Aristoteles. Tvärtom kan man tolka det han säger som ett konstaterande av att det finns ett element också i den genuina dygden som det är svårt att kontrollera, nämligen den medfödda benägenheten, exempelvis åt det modiga hållet. Om var och en av oss har de dygder vi har till en del som en följd av medfödda dispositioner så måste detta också gälla för de genuina dygderna. Det odemokratiska är alltså återigen inget problem för Aristoteles. Vi föds inte bara med olika förmåga att utveckla vårt intellekt (som män, kvinnor och slavar). Vi föds också med olika emotionella dispositioner av vikt för de genuina dygderna.

**Tre skikt av dygder**

Låt mig försöka sammanfatta resonemanget på de sista sidorna. Jag tänker mig att man åtminstone kan tala om tre skikt av dygder:

(1) *Det anständiga*. Detta är förmodligen basen i de flesta dygdetiska teorier och handlar om egenskaper som vi har någorlunda kontroll över och som vi därför tänker att vi kan kräva av varandra – det rör sig alltså om vanlig hygglighet: att vara någorlunda vänlig mot sina medmänniskor, att visa hänsyn och vara sanningsenlig och pålitlig och heller inte alltför misstänksam mot andra, osv. Den praktiska visdomen kan mycket väl ha en plats också i dessa dygder, av just den anledning som Aristoteles påpekar. En totalt ointelligent sanningsenlighet är inte alltid och kanske till och med sällan av godo. Man kan alltså kräva av

människor att de förstår att det finns vissa situationer där de inte ska vara sanningsenliga. Vi har redan diskuterat det kanske mest kända exemplet på en sådan situation, nämligen när en galen yxmördare knackar på och frågar efter din vän som nyss bett att få gömma sig i din lägenhet. Det vore inte bara en oanständig handling att avslöja vännen med en sanning, det vore en handling som en anständig person bara inte skulle göra. Så klart kan man säga att det krävs väl inte så mycket intelligens av dig för att förstå detta när du får frågan av yxmördaren, och ingen skulle väl heller mena att det krävs några studier i etik för att förstå det. Men det beror nog i så fall på exemplet. I andra exempel kan kravet på den praktiska visdomen vara tydligare – hur mycket ska man till exempel som förälder avslöja för sitt sjuka barn om vad man vet om barnets sjukdom? Helena Richardson skrev för några år sedan en bok om sin kamp för att få skaffa ett syskon som kunde fungera som donator till sin son Felix. Felix var ännu inte sjuk men bar på anlaget till en mycket allvarlig ämnesomsättningssjukdom. För Felix storebror Mathias var det för sent att göra något liknande, eftersom sjukdomen redan brutit ut hos honom. Så här beskriver hon beskedet hon fick om hur sjuk Mathias var: "'Inom tre år så kommer Mathias varken att kunna se, tala, höra eller röra sig. Inte heller äta eller svälja. Men intelligensen kommer att vara intakt, intellektet kristallklart', fick vi beskrivet. 'Han kommer att bli instängd i sig själv tills han dör.'" (2009, s. 26). Vem kan påstå annat än att det bland alla de övermänskliga krav för att hantera ett sådant besked också krävs klokhet i hur man hanterar barnets frågor och i vad man säger till honom om vad man vet. Och hur svårt det än kan vara är det ändå något som man kan kräva av en förälder.[180] Och kravet på den praktiska visheten finns också i andra dygder som anständigheten kräver. *Vad* mer i detalj den kräver är förstås en öppen etisk fråga men det är inte orimligt att tänka sig att det i en värld som vår inte bara krävs av oss som har det gott ställt att vi är beredda att ge till dem som vi möter i vår vardag utan att vi också anstränger oss, åtminstone i någon mån, för att lindra också den nöd som finns på andra håll i världen. Men hur gör vi det utan ett visst mått av praktisk visdom? Det vore inte rätt av mig att betrakta det som oanständigt att inte se över hur mycket pengar man som passiv medlem i Svenska kyrkan lägger på kyrkskatt jämfört med vad man lägger på bistånd, men det kan mycket väl vara oanständigt att *aldrig* ställa sig den typen av frågor om hur mycket pengar som går åt till saker och ting som egentligen inte betyder någonting för en jämfört med vad de skulle kunna gå till, om de t ex i stället hamnade hos någon kristen mer renodlad hjälporganisation av typ Hoppets stjärna, eller för den delen hos UNICEF eller Läkare utan gränser eller någon annan organisation man ha skäl tro åstadkommer bra saker. Det är svårt att komma bort från tanken att det praktiskt mest kloka och möjligen också det enda anständiga alternativet är att engagera sig personligen och

[180] Det här exemplet kan också illustrera att även de dygder som anständigheten kräver kan vara mycket krävande på gränsen till det omöjliga. Anständigheten kräver av en förälder att också hantera en situation som denna på ett någorlunda samlat sätt för barnens skull, medan den av sorg och chock försvagade människan helst bara skulle vilja släppa taget och ge upp. Denna kamp mot sammanbrott är mycket tydlig i Richardsons bok.

praktiskt snarare än att gå den bekväma vägen och nöja sig med att donera.[181] Under alla omständigheter är det svårt att tro att dygdetiken inte skulle kräva mer av oss än den naiva generositet som inte frågar efter vad den ger till bara den får ge, som aldrig kalkylerar och som därför heller inte har någon större förmåga att åstadkomma något riktigt värdefullt förutom det värde som tillfaller den generösa själv för att hon är generös. Också när kraven på dygden ligger på en miniminivå följer de intellektuella kraven med (även om också de ligger på en miniminivå). Hur man utformar kraven mer exakt är återigen en normativ fråga inom dygdetiken. Det som sagts under denna punkt gäller hur man ska förstå de dygder som dygdetiken handlar om.

(2) *Det naturligt enkla*. Vissa egenskaper hos oss människor ligger djupt i vår personlighet (vad situationisterna än säger) och har förmodligen en genetisk grund, men är trots detta väldigt svåra att bortser från i etiskt avseende. Aggressivitet är en sådan egenskap. I ett radioprogram från Vetandets värld för ett tag sedan berättade Jane Goodall att en skillnad mellan dvärgschimpansen eller bonoboen och den vanliga schimpansen är att den förra reagerar med sorg och nedstämdhet när den blir förfördelad och orättvist behandlad medan de senare reagerar med just aggressivitet. Att denna skillnad dem emellan har en genetisk grund behöver väl knappast diskuteras. I samma program menade Goodall vidare att vi människor

[181] Vad anständigheter kräver av oss beror förstås också på vilka vi är och vad vi har för övriga åtaganden. Men det är lätt att tänka att det åtminstone *gränsar* till det oanständiga att ägna större delen av sitt liv åt den teoretiska sidan av etiken utan att visa ett större engagemang för den praktiska sidan av den (nu tänker jag inte på den som ägnar sig enbart åt de mer metafysiska delarna av etiken i stället för de tillämpade utan snarare på oss som också intresserar oss för den tillämpade etiken, men främst på ett teoretiskt sätt). Denna form av dåligt samvete eller skamkänsla vad gäller mina egna insatser uppblandat med stor glädje över vad jag fick höra, drabbade mig själv i våras (2013) på en uppsatskurs där en av studenterna under ett handledningstillfälle berättade att han blivit så påverkad av att läsa Peter Singers *Praktisk etik* på A-nivån att han startat en hjälporganisation, som på kort tid lyckats med att åstadkomma en hel del minst sagt. Här är det mail jag fick av Pavel Stanev efteråt (och som jag fick hans tillåtelse att sprida): ”Jättekul att du gillade historien med Students 4 Charity. Här är bakgrunden: Jag grundade som sagt välgörenhetsorganisationen i februari 2011 då jag läste A kursen i Praktisk filosofi och kom i kontakt med Singers idéer. Jag och en kompis (även han ekonom) registrerade föreningen, skapade en hemsida, logga och etablerade kontakter med folk på plats i Afrika. Samtidigt anordnade vi fester på nationer, från Lund till Örebro, och jag lyckades efter myyyycket övertalning få med rektorn Per Eriksson som skänkte 10 000 SEK. Därutöver fick jag med ytterligare 3 företag som donerade till skolbygget. Students 4 Charity var som sagt medfinansiärer till skolan, vi finansierade inte hela bygget. För att dock se till att pengarna kom på plats och fullfölja projektet valde jag att själv att åka ner och jobba i Lokichogio i 4 månader. Lokichogio är en av Kenyas fattigaste byar, där 94% av befolkningen lever med under $1 om dagen. Väl på plats byggde jag skolan från morgon till kväll, måndag till lördag. Väldigt fysiskt jobb och väldigt trevliga byggvänner. Samtidigt fanns flera andra problem, kvinnor sålde sig för mat, barnen som gått klart grundskolan hade inga pengar att gå till gymnasiet osv. Så jag startade b.la. en kvinnogrupp som jag döpte ’Proes’, vi fick in pengar från Sverige och kvinnorna kunde b.la. starta upp företag. Mary, en av kvinnorna startade b.la. upp en grönsaksaffär och Jacinta startade upp en fiskaffär. Kolla gärna in min blogg som jag drev när jag var på plats: http://s4ckenya.blogspot.se/ och vår förenings hemsida. http://students4charity.se/ Förstå mig rätt, jag försöker inte framställa mig som en god människa för det är ingen. Jag menar dock återigen att vi alla kan göra något bättre för världen i allmänhet och världsfattigdomen i synnerhet. Godhet är som ringar på vattnet, en god gärning blir till flera. Medan jag var i Kenya valde några vänner hemma i Sverige fortsätta arbetet och fick in över 34 000 SEK på tre månader. Senast idag, hörde några vänner från Uppsala av sig, och ville starta en systerförening där. Så det är hela historien bakom S4C och förhoppningsvis är detta bara början. Säg gärna till om du också vill skänka en slant till Kenya. Vi har 0% i administrativa avgifter så 100% av donationerna går fram.”

har lite av båda dessa schimpansarter i oss. Nu är väl inte Goodall en lika stor vetenskaplig auktoritet på det mänskliga psyket som på schimpansernas och jag är ingen auktoritet på vare sig schimpansernas eller människornas psyke, men jag har mycket svårt att tro att vi alla fått lika mycket från var och en av de båda schimpansarterna. Vissa av oss är lättkränkta och blir lätt förbannade om vi upplever oss orättvist behandlade medan andra reagerar på orättvisor genom att bli ledsna och dra sig undan. Det är som sagt svårt att inte göra någon moralisk skillnad mellan den aggressiva lättkränktheten och den melankoliska även när den med stor sannolikhet har en naturlig grund. Vi kan inte gärna kräva av människor att de hellre ska bli ledsna än aggressiva när de blir kritiserade. Vi kan bara kräva att de hanterar dessa känslor någorlunda civiliserat. Men jag kan inte annat än att se det som en större dygd och en finare egenskap att bli ledsen i dessa situationer än att bli förbannad. Jag har alltså svårt att se att dessa egenskaper inte skulle omfattas av dygdetiken, dvs. att de inte skulle ha en normativ ställning. Det är klart att man kan försöka förklara deras ställning som normativ utan att säga att de är krävda – vi kan som sagt behandla den melankoliska reaktionen på ett positivt sätt utan att behandla den aggressiva på ett motsvarande negativt sätt, dvs. berömma det positiva utan att klandra det negativa, och vi kan kräva av den lättkränkte att hon motarbetar denna egenskap med de medel som står henne till buds. Indirekta strategier har vi också diskuterat. Vet jag med mig att jag inte kan hantera den massiva kritiken på ett seminarium utan att bli förbannad, kan jag kanske välja att i stället låta folk läsa mina texter enskilt och diskutera deras kritik på tu man hand där det inte finns samma krav på att jag ska försvara mig (och det samma gäller om jag vet att jag blir alltför sårad utan att bli förbannad, dvs. om jag inte kan låta bli att ta åt mig av kritiken även när jag vet att den är orättvis). Vad som är naturligt och medfött har väl aldrig någonsin betraktats som helt synonymt med att vara opåverkbart eller oföränderligt – den moraliska fostran gäller så väl lättpåverkade som svårpåverkade drag hos oss och kanske i synnerhet de senare. Och i dag har vi dessutom flera metoder än någonsin att också påverka drag som vi har en medfödd eller i alla fall klart biologiskt betingad disposition för. Bland annat har man – a propå det här med att hantera orättvisa – funnit att läkemedel som förhöjer serotoninnivåerna också har effekter på vår benägenhet att skada andra och på hur vi hanterar att utsättas för orättvis behandling. Molly Crockett m fl publicerade 2010 en artikel där de beskrev effekterna av att låta friska människor ta det antidepressiva medlet Citalopram (en s.k. selektiv serotoninåterupptagshämmare eller SSRI). De fann att forskningspersonerna som tagit läkemedlet och alltså fått sina serotoninnivåer förhöjda allmänt sett blev mer aversiva eller obenägna att skada andra, åtminstone på ett direkt och ”emotionellt framträdande” sätt. Detta visade sig bland annat i att de var mindre benägna att som den moraliskt rätta lösningen välja den utilitaristiska att döda en människa för att rädda fem andra i en dilemmasituation (där att döda förstås räknas som mer direkt och emotionellt framträdande än att avstå från att rädda). De var också mindre benägna att avvisa delningsförslag i ett så kallat ultimatumspel: En försöksperson B får en summa pengar att

fördela mellan sig och en annan försöksperson A. A har sen att antingen acceptera eller förkasta fördelningsförslaget. Om A förkastar förslaget får inte någon av försökspersonerna någonting. Vanligtvis är vi obenägna att acceptera ett fördelningsförslag som vi uppfattar som alltför orättvist, dvs. om B föreslår att hon själv ska få en mycket större summa än A. Man brukar hävda att det normalt går en gräns vid 20 % av summan – de flesta av oss är alltså beredda att helt avstå från att få en del av summan framför att få en väsentligt mycket mindre del än den som fördelar. För de försökspersoner som fått Citalopram var benägenheten att acceptera en mindre andel av summan dock större än den var i kontrollgruppen, vilket man har tolkat som ett utslag av en större ovilja hos dessa försökspersoner att åsamka andra människor skada. Exakt vad som får en att föredra att ingenting alls få framför att få en mindre andel är kanske inte så lätt att säga – dvs. om motivet kommer från en rättskänsla eller det kommer från en mer primitiv lust att hämnas en oförrätt – men det torde vara uppenbart för den som avvisar fördelningen att detta i första hand skadar den som gör fördelningen (även om hon förstås betraktar henne som orättvis). Med en större generell obenägenhet att skada andra får vi alltså också en större obenägenhet att avvisa också de uppenbart orättvisa fördelningsförslagen.

Det krävs ingen större fantasi för att överföra dessa upptäckter också på seminariesituationen. Ju mer ovillig jag är att åsamka andra människor skada, desto mer obenägen lär jag också vara att argumentera mot deras invändningar och kritik på ett aggressivt sätt (för innerst inne vet jag att den som kritiserar som regel har lagt ner jobb på att läsa min uppsats och komma till mitt seminarium: hon har i princip offrat en arbetsdag som hon förmodligen hellre skulle ha velat lägga på det egna arbetet, och att det därför kan vara sårande om den som lägger fram vägrar att ta till sig av hennes kritikn – jag vet det för det är så jag själv kan känna det). Och om förklaringen till den mindre benägenheten att skada ligger i att serotoninnivån rent allmänt står i proportion till min förmåga till inlevelse eller empati (”trait empathy”), vilket är vad författarna hävdar, så borde jag också själv bli mindre sårad av kritiken när jag förstår vad som ligger bakom den. Jag blir alltså mindre benägen att reagera aggressivt både i handling och emotionellt.

Men detta är intressant. Jag menar att det knappast går att bortse från att vissa av våra karaktärsdrag som normalt betraktas som dygder har en naturlig bas. De är naturliga både i bemärkelsen att de i allt väsentligt är oss givna eller att de åtminstone hittills betraktats så och däri att de uppenbart inte är det som Annas kallar för intelligenta dygder. De kräver inget intellektuellt raffinemang. Att vara tillgiven och icke-aggressiv är fint i sig. Att det finns gränser också för dessa dygder är en annan sak: vi har sagt att tillgivenheten hos en hund trots allt har en lägre etisk dignitet, även om estetiken kan verka vara den samma hos den tillgivne hunden och den tillgivna människan. Men bör man skilja mellan estetiken på ytan och estetiken på djupet. Det som rör sig i en tillgiven människas själ är mer komplext och därför, kan man mena, är också estetiken i den tillgivenheten mer komplex. Men det finns också

andra kognitiva gränser menar jag: att de naturliga dygderna är icke-intelligenta betyder inte att de kan vara hur korkade som helst. Tillgivenheten (om vi tar den dygden som ett exempel på icke-aggressivitet) kan bli problematisk när den strider mot allt sunt förnuft. Också den naturliga estetiken i tillgivenheten hos en kvinna påverkas om hon tyr sig till en man som regelbundet misshandlar både henne och hennes barn. Tillgivenheten är visserligen en av de naiva dygderna, men på samma sätt som estetiken i dessa naiva dygder kan påverkas av för mycket intellekt så kan den också påverkas av för lite.

Hos de naturliga dygderna är också estetiken naturlig, menar jag, dvs. det handlar mer om enkel skönhet än om artisteri, mer om den estetik som vi avläser med våra enkla känslor än den som är intellektuellt krävande. Detta kan också påverka hur vi hanterar det faktum att vi ser allt fler exempel på hur man kan hantera också de naturliga dygderna på teknisk eller medicinsk väg. Om Crocketts m fl rön står sig kan jag alltså påverka min naturliga aggressionsnivå. Men om jag behåller lugnet på seminariet för att jag tagit ett piller har det då samma skönhetsvärde som om det fanns där pillret förutan? Det tror jag inte vi skulle säga. Det handlar fortfarande om en naiv dygd som är känslig för störningar från det utstuderade. Den naivitet som har tillkommit på ett självmedvetet sätt är inte äkta, den är helt enkel inte naiv. Om jag besväras av att jag blir förbannad på seminarierna – för att det är jobbigt för mig men framför allt för att jag förstår att det är jobbigt för de andra – skulle jag säga att anständigheten kräver att jag överväger hur jag kan komma tillrätta med det och där skulle jag också säga att piller är ett alternativ på samma sätt som andra mer indirekta strategier. Inte så att resultatet av en sådan direkt eller indirekt strategi helt skulle sakna ett skönhetsvärde. Jag blir visst en finare människa om jag uppvisar större förståelse för andras invändningar och behåller lugnet också när kritiken blir orättvis, det *har* alltså ett skönhetsvärde. Men skönheten är mindre när den är utstuderad eller framlockad av medicin. Vi kan kräva den i anständighetens namn, men vi kan inte gärna kräva den naturliga dygden i den andra kategorin i anständighetens namn, eftersom dess skönhet bygger på autenticitet och eftersom den påverkas av hur den tillkommit, på samma sätt som jag tidigare hävdade att skönheten hos troheten påverkas om det är ett resultat av interna eller externa faktorer. Detta är alltså ett resultat av det jag menar är en affinitet mellan dygdetiken och estetiken. Det finns kategorier av dygder som har sitt värde (i dygdetiken) främst i kraft av sin skönhet och vars skönhet är av ett sådant slag att man knappast kan kräva den.

(3) *Det exceptionella*. Den tredje och högsta nivån har vi redan varit inne på. Den utmärks av att den kräver just den grad av praktisk visdom som Annas kräver av dygden överlag. Den är alltså intelligent och jag skulle dessutom säga att den estetiska komponenten för denna nivå är mer artistisk eller konstnärlig än enbart enkelt vacker. Den estetiska affiniteten gäller främst en estetik som också den är mer intelligent än naturlig och som därför kräver praktisk visdom och inte enbart en sensibilitet för det enkelt vackra. Just i dag när jag skriver detta den 18 juli 2013 står min trädgård i full blom utanför mitt köksfönster, har just börjat blomma och

Nelson Mandela fyller 95 år. Uppgifterna om hur han mår är lite motstridiga även om det är ganska uppenbart att han är döende. Enligt vissa uppgifter befinner han sig i ett medvetslöst vegetativt tillstånd enligt andra är han bara mycket trött. Jag har flera gånger i denna text tagit Nelson Mandela som ett exempel på den exceptionella dygden, men det hjälps inte – det finns vad jag vet inget bättre exempel på den tredje nivån av dygder. Estetiken i hans dygd är konstnärlig eller har i alla fall en stark släktskap med konstestetiken – både i det att hans egenskaper bärs upp och har sitt ursprung i en intelligens och medvetenhet och i det att det krävs en viss medvetenhet för att se hans storhet. Det krävs kanske inte så mycket för att drabbas av hans utstrålning (liksom det heller inte krävs så mycket för att drabbas av ljusskimret från Leonardos målningar) men det krävs att man har kunskap om hans öde och gärning för att så att säga förstå denna utstrålning. Mandelas storhet kan studeras, man kan lära sig saker om den och man kan förstå den genom att studera texter om honom (eller av honom, exempelvis av hans biografi *Den långa vägen till frihet*). Man avläser Mandelas storhet både genom känslan och förnuftet, liksom man avläser Leonardos storhet både genom känslan och förnuftet. Men det exceptionella med båda storheterna kräver det mer än bara oreflekterade emotioner för att förstå.

Detta kan kanske uppfattas som överdrivet vördnadsfullt, men då ska man komma ihåg att det finns ett slags relativism som det exceptionella inte bara drabbas av men som den också bygger på och som det inte finns på samma sätt vad gäller de två första nivåerna. Detta följer helt logiskt av att vi just talar om det exceptionella och särklassiga och av att storhet som begrepp är jämförande. Nelson Mandelas storhet är ingen intrinsikal egenskap, den står snarare i förhållande till den relativa litenheten hos oss andra människor. Nelson Mandela hade inte fått Nobels fredspris om han inte hade betraktas som ovanlig i sina egenskaper och även om vi inte bygger vårt omdöme om Nelson Mandelas storhet på det faktum att han fick Nobelpriset (liksom vi inte bygger vårt omdöme om Inger Christensens storhet som poet på det faktum att hon var högaktuell för ett Nobelpris i litteratur innan hon dog (fast helt säker på att det inte påverkar är jag inte)) så är det menar jag det faktum att vi placerar honom i samma kategori av ovanliga människor som Nobelpriset idealt är till för att belöna, som vi bygger vårt omdöme om hans storhet på. Detta är alltså också det ett utslag av den estetiska affiniteten. Det finns ett konstestetiskt värde i det unika. Själva skapandet i konsten har med det unika att göra. Det unika är inte åtkomligt för alla och därför kan man heller inte kräva det av alla (visst kan alla vara unika och är det väl också men det är inte den formen av unikhet som det gäller här, utan den exceptionella). Detta är förstås inte demokratiskt, men lika lite som detta faktum påverkar estetiken i det unika, lika lite menar jag att det påverkar etiken i det (på denna tredje nivå). Eller rättare sagt, på samma sätt som det odemokratiska snarare är en väsentlig del i det estetiska värdet så är det också (just därför) en väsentlig del i det etiska värdet (på denna tredje nivå). Konsten är en hyllning till genierna, till dem som har övermänskliga förmågor att skapa. På samma sätt är dygdetiken på denna tredje nivå en

hyllning till de moraliska hjältarna eller helgonen, till dem som har övermänskliga förmågor på dygdens område. Vi hyllar de konstnärliga genierna inte för att vi vill mana oss själva att bli som dem (även om vi förstås kan inspireras av dem) utan för att vi vet att vi omöjligen kan bli som dem. Vi hyllar våra moraliska helgon av samma anledning. Konstens och moralens helgon är gudalika för oss på ungefär samma sätt.

Det finns åtminstone tre anledningar till att dygdetiken knappast kan ställa denna tredje nivå som ett moraliskt krav på alla. Den första anledningen trivial: det övermänskliga är det som står utom vår förmåga. Den andra är att alla inte kan vara exceptionella ens när det exceptionella inte är övermänskligt och att det moraliska utrymmet för moraliska helgon därför är begränsat. Alla kan vara unika, men alla kan inte vara exceptionella, dvs. vara exceptionellt unika. Här finns det alltså en skillnad mellan den tredje nivån och den första. Vår förmåga att uppskatta att folk omkring oss är hyggliga – att människor på vår arbetsplats inte bara hälsar på oss utan också ler när de gör det, att den person vi betalar till i kassan ser oss i ögonen (och om vi själva är personen i kassan: att den som står i kön ser oss i ögonen och tackar när hon får kvittot eller växelpengarna), att myndighetspersonen som vi ringer till låter hjälpsam på rösten – är inte på samma sätt begränsad eller vikt för det som utmärker sig. Vi blir inte mindre glada och upplyfta för att många människor är vänliga på precis samma sätt, utan snarare mer. Det är så vi vill ha det och det är inget annat än det vi kräver som dygdetiker. Vi kräver att alla ska vara hyggliga och att alla därför ska vara som alla andra. På den tredje nivån kräver vi motsatsen om vi över huvud taget kräver något: att vår hjälte inte ska vara som alla andra. Två likadana hjältar är kanske inte en för mycket men är sammanlagt mindre än dubbelt så mycket som en unik hjälte. Den tredje anledningen till att vi inte kan avkräva dygderna på den tredje nivån är att de helt enkelt bygger på förmågor som få av oss *faktiskt* har, ens potentiellt, och att detta gäller även när vi talar om det exceptionella som inte samtidigt är övermänskligt. Det är inte bara begreppsligt omöjligt för alla att vara mycket bättre än alla andra, det är också rent konstitutionellt omöjligt för de allra flesta av oss att bli den som är bättre än alla andra. Alla kan rent logiskt sett inte bli bäst. Men få av oss har ens förutsättningarna för att bli den som är bäst (för att uttrycka det enkelt). Exakt vari begränsningen ligger kan man diskutera. Är den praktiska visdomen genetiskt betingad? Jag kan inte låta bli att tro det. Det finns förmodligen en stor plasticitet hos intelligensen, som gör att den kan påverkas och antagligen påverkas i en ganska hög utsträckning – vilket bland annat den så kallade ”Flynneffekten” tyder på (se James Flynn 1987), som handlar om att intelligensen i de flesta länder har ökat påtagligt sedan 1930-talet. Barn lyckas bättre än sina föräldrar på de intelligenstester föräldrarna utförde – men det finns vad jag vet ingen stark evidens för att tro att det individuella genetiska arvet saknar betydelse. En annan av de förutsättningar som jag tvivlar på att alla har är de rent personlighetsmässiga. Jag vet ingen av dessa exceptionellt dygdiga som inte samtidigt haft en stark personlighet, vilket även det tyder på eller rent av är ett utslag av banden till konstetiken. Det kan förstås vara så enkelt att vi

bara minns de exceptionella som dessutom hade en stark personlighet, dvs. vi minns dem *för* att de var exceptionella men *på grund av* att de dessutom hade en stark personlighet. Om jag har rätt, och det vill jag gärna tro, är den exceptionella dygden alldeles i sig själv en konstestetisk kategori just för att den är exceptionell, men jag tror dessutom att det vi betraktar som exceptionellt, dvs. som exempel på den tredje nivåns dygder, på något sätt måste vara förenat med någon form av personlig utstrålning eller energi. I Mandelas fall är det uppenbart så. Han är inte bara ett exempel på den tredje nivåns dygd för de personliga egenskaper som på ett direkt sätt lett fram till att Sydafrika i dag är ett bättre land för de svarta och färgade än det var före 1990, dvs. för den politiska intelligens som ledde till apartheidsystemets fall (och som inte var främmande för att använda sig av icke-fredliga medel som sabotage och även regelrätt gerillakrigföring i sin strategi för att nå det målet – kanske var det detta drag att överge den tidigare antivåldslinjen som var det verkligt smarta draget), han finns också på den nivån för att han haft en personlighet som gjort att han fått människor med sig och blivit den naturliga ledaren för en rörelse men som också kunnat förkroppsliga, så att säga, rörelsens politik och ideal. Att han blivit en ikon har inte bara varit politiskt betydelsefullt för människor i Sydafrika, det är också en följd av att han haft en personlig lyskraft. Om jag har rätt är detta inte bara förklaringen till att Nelson Mandela blivit allmänt känd och uppmärksammad som en stor människa. Det är också en väsentlig del i själva hans storhet.

Då uppstår frågan hur mycket vi kan påverka vår personliga lyskraft. Jag har själv sett exempel på när människor blommat ut och gått från oansenlighet till personligheter. Ibland tycks förvandlingen bara ha kommit inifrån men ibland har den också skett för att människor skaffat sig självförtroende genom att banta eller bli bra på det som de gör, t ex att undervisa, eller något annat. Jag vågar ändå påstå att det finns en ärftlig komponent med i spelet även om den kanske inte spelar en lika stor roll för personligheten som för intelligensen. Det finns ofta ett slags musikalitet i det stortartade sättet att vara, ett slags estetik i rörelser och sätt att vara, som vi var inne på när vi diskuterade Stoltenberg, som även om han kanske inte är en av de största moraliska hjältarna nog ändå kan sägas vara exempel på den tredje nivån. Han var det åtminstone när han hanterade massakern på Utøya. Och här finns det också en annan parallell mellan hur vi hanterar dygden och dess kvaliteter och hur vi hanterar estetiken och i synnerhet kvalitet inom konsten. Lika till synes plötsligt som en människas dygd kan blomma ut lika plötsligt kan den slockna. Så klart var det i första hand Breiviks gärningar som gav det sammanhang i vilket Stoltenberg växte, plötsligheten i dygdens blomning beror ofta på slumpen eller rättare sagt faktorer som den dygdige inte kan kontrollera, sammanhang som hon plötsligt bara befinner sig i och som hon alltså visar sig kunna hantera. Emellertid, när den s.k. 22-julikommissionen något år efter händelsen presenterade sin kritik av hur myndigheterna agerat under händelsen och av säkerheten kring regeringsbyggnaderna (det var sedan länge bestämt att gatan framför byggnaderna skulle stängas av just för att förhindra den

här typen av attentat, det hade bara inte blivit av) vände vinden för Stoltenberg och flera hängde på tidningen *Verdens gang* och krävde hans avgång. Här finns det kanske en förklaring – glorian rubbas av ny information som framkommer, även om det inte är personlig information om Stoltenberg, och häri finns kanske ingen klar parallell till kvaliteter inom konsten. Dygden är skörare än konsten eftersom det tycks lättare att undergräva den med ny information. Vilken slags information skulle kunna få oss att omvärdera exempelvis Mozart som tonsättare? Möjligtvis att det framkom att han i själva verket lånade de flesta av sina musikaliska idéer från en tidigare okänd mästare som visar sig ha skrivit den mest förbluffande musik som vida överglänser Mozarts – då skulle den kvalitet vi tillskrivit Mozart undergrävas både av det faktum att den visade sig mindre autentisk än man tidigare trott (han hade ju lånat av någon annan) och av att den var mindre originell eller unik (det fanns ett bättre exempel på hans musikstil på annat håll). När det gäller dygden tycks det däremot inte finnas några gränser för hur den information kan se ut som undergräver en persons rykte. Tidigare i år läste jag i *DN* att det framkommit en rad uppgifter som gjort att man börjat omvärdera Moder Teresa och hennes gärning:

Efter att ha analyserat runt 300 dokument är forskarnas slutsats att det finns en rad frågetecken kring hennes liv och gärningar ... Exempelvis, skriver de i Studies in Religion/Sciences Religieuses, hade hon vid sin död öppnat 517 missionsstationer i fler än 100 länder. Men de tusentals sjuka och döende som sökte sig dit i hopp om bot och lindring blev besvikna. I stället möttes de av dålig hygien, undermålig mat och en uppenbar brist på omvårdnad. Någon medicinsk personal fanns inte, inte ens smärtstillande läkemedel. Orsaken var dock inte brist på pengar. Tack vare frikostiga donationer administrerade den stiftelse hon hade skapat hundratals miljoner dollar. ”Det finns något vackert i att se de fattiga acceptera sin lott, att lida på samma sätt som Kristus”, svarade hon på kritiken. När hon själv var döende, däremot, dög endast den bästa palliativa vården som fanns att få – på ett toppmodernt sjukhus i USA. Ett genomgående drag var att Moder Teresa var generös med böner och religiösa medaljonger, men försiktig med pengar. Miljontals dollar överfördes till hemliga bankkonton, men vart pengarna tog vägen är det ingen som vet. Inte gick de till humanitärt arbete i alla fall, konstaterar forskarna, som listar en rad naturkatastrofer där pengarna, trots vädjanden, uteblev.[182]

När katolska kyrkan ville helgonförklara Moder Teresa fanns allt som behövdes för det på hennes meritlista förutom ett mirakel. Monica Besra trädde då fram som vittne och berättade att Moder Teresa mirakulöst hade lyckat få stopp på hennes svåra magsmärtor. Det räckte för att helgonförklaringen skulle gå igenom: ”Att kvinnan strax dessförinnan hade fått både behandling och smärtstillande mediciner av läkare brydde sig ingen om”, skriver man i artikeln. När vinden vänder så vänder den snabbt och man måste förstås akta sig så att man inte dras med i den vare sig den blåser åt det ena eller andra hållet. Den vinden som vänt brukar den dessutom blåsa extra hårt. Jag har mycket svårt att tro att man kan frånta Moder Teresa hennes moraliska storhet, även om man kanske får revidera den en smula, vilket man

[182] http://www.dn.se/nyheter/sverige/moder-teresas-helgongloria-pa-sned/.

också i viss mån ha fått göra med Gandhi[183] och vilket man sannolikt också kommer att få göra med Nelson Mandela.[184] Det tillhör liksom dramaturgin – vår moraliska förälskelse i människor fungerar på samma sätt som vår erotiska förälskelse: vi bygger upp vår bild av objektet för vår förälskelse med stor positiv energi men raserar den med en om möjligt än större negativ energi. Allt har sin tid, alldeles som Predikaren säger: ”Plantera har sin tid och rycka upp det som har planterats har sin tid ... Älska har sin tid, och hata har sin tid”. Under alla omständigheter är min poäng att det förmodligen finns lika många sätt att rättfärdiga den destruktiva fasen i samband med dygderna som det finns dygder – den givmilde visar sig vara girig, den empatiska visar sig vara hycklare och det som utifrån sett ut som omsorg har i själva verket varit vanvård, osv. Dygden är skör för att den inte bara antas vara en stabil disposition utan också för att den åtminstone vad gäller den tredje nivån aldrig tillåts klicka, vilket redan nämnts: det räcker med ett enstaka tillfälle när den som tidigare setts som helgon unnar sig själv den lyx som hon tycker att det är vackert om man kan klara sig utan. Det spelar ingen roll hur Moder Teresa levt sitt tidigare liv, om hon lyxar till det mot slutet kommer det obönhörligen att fläcka hennes rykte, dvs. den dygd vi tillskriver eller inte tillskriver henne. Dessutom tror jag dygden är skör på grund av att varje enskild dygd påverkas av de andra dygderna. Frågan om dygdernas enhet har diskuterats allt sedan Platon, dvs. om det är möjligt att ha en av dygderna utan att också ha alla andra. Om man har en stark betoning av intelligensen i dygderna – vilket vi sett att bl a Annas har i Aristoteles efterföljd – ligger kanske inte denna idé så långt borta. För om man besitter den klokhet som krävs för den ena dygden, varför skulle man inte besitta den vad gäller den andra? Jag menar att det inte alls är ovanligt med människor som har klokhet inom vissa områden men inte andra på samma sätt som det inte alls är ovanligt med människor som har intelligens på vissa områden men inte andra (det finns sifferblinda matematiska begåvningar som är bra på att hantera abstrakta formler men inte på att kalkylera med siffror, osv). Jag tror heller inte att man kan rädda dygdernas enhet med att de alltid förutsätter och hänger ihop med varandra, på det sätt som Hursthouse tänker sig exempelvis när hon diskuterar hur mod och människokärlek

[183] https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/features/thrill-of-the-chaste-the-truth-about-gandhis-sex-life-1937411.html

[184] I morse läste jag i *Sydsvenskan* (2013-12-20) under ”Aktuella frågor” en artikel om Aung San Suu Kyi där hennes ovilja att diskutera förföljelserna av muslimerna bland Rohingyafolket på gränsen till Bangladesh beskrivs som en undfallenhet gentemot de styrande generalerna eftersom hon behöver deras stöd för att kunna ställa upp till presidentvalet 2015. Tidigare i år hade hon sagt att ”den burmesiska armén har en särskild plats i vårt folks hjärtan”, vilket är anmärkningsvärt med tanke på vad den armén har på sitt samvete, men logiskt för den som kan dagtinga med sitt samvete för möjligheten att bli president. Helgonglorian håller alltså på att hamna på sned även i det fallet. Om det är permanent eller ej kan man fundera över. En annan sak som man kan fundera över är varför det främst verkar vara de kvinnliga helgonen som får sina glorior ifrågasatta. Herbert Pundik avslutar sin artikel så här: ”Mandela, Luther King och Gandhi får även i fortsättningen klara sig utan kvinnligt sällskap”. Varför är det så? Mäter vi med olika måttstockar och har vi olika toleransnivåer för kvinnor och män? Martin Luther King har beskrivits som något av en sexmissbrukare, men finns trots detta kvar i helgonskaran i mångas ögon. Skulle en kvinnlig helgonaspirant klara ett rykte om nymfomani? Och om det finns en skillnad, ska man tolka den som ett utslag av en negativ eller en positiv fördom mot kvinnorna? Är det för att vi innerst inne *misstror* kvinnornas möjligheter att leva upp till de moraliska kraven som det blir så här, eller är det för att vi *förväntar* oss mer av dem?

(”charity”) hänger ihop med varandra: ”Someone who does not see the relief of others’ suffering as a good worth facing danger to achieve, lacks the virtue of courage ... ” (1999, s. 154). Hursthouse kan i viss mån ha rätt – om jag inte anser det värt att ta risken att själv bli sjuk för att hoppa i vattnet en kall höstdag för att rädda livet på ett barn som håller på att drunkna 100 meter från land eller om jag inte anser det vara värt att ta risken att själv bli föremål för trakasserier på arbetsplatsen för att försvara en arbetskamrat mot trakasserier, ja då kommer min brist på mod att också uppfattas som en brist på medmänsklighet, och med alla rätt. Men att man kan hitta många sådana här kopplingar betyder inte att de alltid finns. Jag kan exempelvis inte se några direkta samband av det här slaget mellan modet och förmågan att inte förlora humöret (vilket vi såg var två av dygderna på Aristoteles lista). Det är fullt möjligt att tänka sig inte bara militäriskt mod utan också humanitärt mod av ett exceptionellt slag hos en människa som är otålig, lättstött och snar till vrede. Hade Hursthouse haft rätt hade förstås dygderna varit än skörare än de än. Det att hon i viss mån har rätt gör dygderna tillräckligt sköra anser jag för att vi ska betrakta kvaliteten hos dygden som skörare än kvaliteten hos konsten. Här finns alltså en disanalogi och om det finns en affinitet mellan dygdetiken och estetiken så är det inte just här som den visar sig.

Men på en punkt tänker jag att det finns en väsentlig likhet, nämligen att tiden båda kan hinna fatt och springa från kvaliteten i så väl dygden som konsten. Tiden både skapar och förintar storhet och ibland i en och samma person. Tage Erlander blev en stor statsminister och statsman efter några år på posten som statsminister på fyrtio och femtiotalet, utan att vad jag förstår ha förändrats speciellt mycket. Först såg man få kvaliteter hos honom, med tiden såg man fler, eller man såg snarare med tiden att de egenskaper man hela tiden sett var kvaliteter. Göran Persson hade också en period av relativ storhet, men den tycks ha tagits tillbaka av tiden igen. Tiden ger och tiden tar. Och på samma sätt är det förstås i konsten: Stagnelius’, van Goghs, Södergrans kvaliteter bara växer med tiden medan Heidenstams och Karlfeldts förbleknar. Skörheten och tidskänsligheten är dessutom olika stor för olika konstarter, så väl aretaiska som estetiska. Politiska personligheter är kanske de lättaste att ta som exempel på när tiden springer från dygden, humanitära och religiösa är kanske lite svårare. I estetiken undrar jag om inte skådespeleriet och filmen tillhör det sköraste. Jag hörde häromdagen på Ingvar Kjellsons sommarprogram där han spelade upp ett band med Anders de Wahl som läste Tennysons *Nyårsklockan*, vilket de Wahl gjorde under en lång följd av år i radio på nyårsafton. de Wahl räknas som en av de riktigt stora skådespelarna i Sverige under första hälften av 1900-talet och kanske är det fel att döma honom efter hur hans läser Tennysons dikt som är ganska patetisk eller högtravande alldeles i sig själv. Men jag hade mycket svårt för att upptäcka någon konstnärlig storhet i det framförandet, det var mest pompöst och svårt att ta på allvar. Den känsla som de Wahl en gång förmedlade har liksom försvunnit. Och det samma tycker jag gäller film. Jag såg en stund på Kubricks *The Shining* för ett tag sedan och var helt oförmögen att känna något som liknade skräck. Chaplins filmer

som väl räknats till det största i filmhistorien har också påverkats kraftigt av tiden – de är inte längre speciellt roliga. Skräckfilmer som en estetisk genre tycks mer eller mindre omöjliga att motstå tiden – den Draculafilm som en gång i tiden gjorde att man stelnade av skräck och fick dras med mörkrädsla flera månader är numera bara skrattretande.[185] Komedier är det nog lite olika med – jag såg en film med bröderna Marx för något år sen som var lika bra som jag hade för mig att den skulle vara. Litteraturen kan också åldras men inte på samma sätt – även när skådespelaren deklamerar dikten på ett patetiskt sätt kan dikten själv vara full av liv och skönhet. I fallet *Nyårsklockan* tycker jag knappast att detta gäller för den svenska översättningen. En bra skådespelare kan läsa den på ett sätt som gör att man förstår att skådespelaren är bra men knappast dikten. Det engelska originalet är enklare och vackrare.

Om jag har rätt yttrar sig den estetiska affiniteten på den tredje nivån – det exceptionella – på så sätt att tiden far fram över den exceptionella dygden på ungefär samma sätt som den gör med det exceptionella i konsten. Kvaliteterna försvinner i tiden för så väl dygden som konsten. Moraliska och konstnärliga hjältar slukas av tiden och lägger sig att dö på samma sätt som det gamla året gör i Tennysons dikt.

Nu kan man fråga sig om inte något liknande gäller för de andra nivåerna, exempelvis den första nivån av de dygder som man kan kräva av varandra. Jag menar att det finns en likhet men att det också finns en skillnad. Uttrycken för det anständiga kan bli föråldrade utan att själva kvaliteten i det ändras speciellt mycket. I gamla journalfilmer från SF-arkivet kan man se att den tidens dygdemönster för hur ett barn ska bete sig mot en vuxen var överdrivet artigt i förhållande till vad vi kräver i dag. Men det betyder inte att vi har omvärderat själva den etiska kvaliteten i det sättet att vara, bara hur uttrycken för denna kvalitet tar sig. I konsten är detta uttryck en väsentlig del av själva kvaliteten, åtminstone när vi talar om skådespeleri och filmkonst: när kvaliteten försvinner från uttrycken så försvinner den därmed helt. Det överdrivna uttrycket förstör alltså själva kvaliteten. Och något liknande menar jag gäller för de moraliska storheterna (det tredje dygdetiska skiktet) – om den dagen kommer (vissa menar som vi sett att den redan kommit) då vi plötsligt uppfattar Stoltenberg som överdriven ja då är

[185] Av en av dessa tillfälligheter som livet är så fullt av sände man samma kväll (2013-07-25) som jag skrev detta Hitchcocks *Fåglarna* på TV och presenterade den just som en skräckfilm. Som film tycker jag på vissa sätt att den inte alls åldrats utan möjligtvis bara blivit än vackrare med åren (med undantag för de scener där det är så tydligt att de storslagna naturscenerna är tagna i studie framför en fondvägg eller filmduk) men som skräckfilm tycker jag inte längre att den har något bett. Jag kan erkänna att jag drog mig för att efter filmen gå ut bakom knuten i den mörka julikvällen med, men det var snarare något som förvånade mig med tanke på att jag kände så lite när jag såg filmen. Förklaringen till att tiden sprungit ifrån skräcken har nog också till stor del med tekniken att göra: de tydligt trickfilmade fågelskockarna skrämmer inte. Att som tittare genomskåda tekniken förtar både skräcken och skönheten och jag kan inte låta bli att undra över vad det egentligen beror på. Såg fåglarna och naturscenerierna och bilscenerna verkligare ut på den tiden för att man inte visste hur de var gjorda? Ja det tror jag, men i kombination med att de alldeles i sig själva inte var riktigt verklighetstroget gjorda. Bristen på trohet mot verkligheten blev tydlig genom insikten om hur det hela var gjort. Man kan behålla illusionen och därmed både skönheten och skräcken trots att man genomskådat tekniken, bara den är bra gjord. (Fast det finns undantag: jag har länge haft problem med att se naturfilmer med ätljud, efter att ha sett en BBC-dokumentär där de visade att de ljuden nästan alltid är pålagda i efterhand, av en människa som tuggar på olika material för att få fram rätt ljud. Där spelar det ingen roll hur verkligt ljudet är – snarare tvärtom nästan – jag känner fortfarande en motvilja mot dessa ätljud, de stör min upplevelse.

han inte längre för oss en stor människa i rollen som statsminister.

Detta innebär inte att själva kvaliteterna i det anständiga (det andra skiktet) aldrig kan försvinna med tiden. Jag antar att de kan det och att den lojalitet som en gång krävdes av soldater eller av anställda på en firma kanske kan vara ett exempel på det. Stater och företag (och universitet) kräver fortfarande lojalitet, men jag tänker mig att detta är mer kontroversiellt om man utgår från ett mer allmänt moralmedvetande. Att vara redobogen att i alla väder ställa upp för ett land eller ett företag var mer av en självklart bra sak förr än det är nu, alldeles på samma sätt som det var mer självklart förut att vara lojal i ett äktenskap. Bindningarna som förutsätter lojaliteten är lösare i dag, eller ska vi kanske säga villkorade, och en obrottslig eller blind trohet mot sådana friare bindningar riskerar att uppfattas som dumlojalitet.

Låt oss orientera oss om var vi befinner oss i texten. Som en utgångspunkt för hur vi bör förstå dygdetiken som teori har jag valt Hursthouses beskrivning av hur man allmänt brukar karakterisera dygdetiken. Den beskrivning Hursthouse ger betraktar hon själv som ”starkt vilseledande” (1999, s. 26). Jag har ifrågasatt detta. Dels menar att jag att mycket av det Hursthouse själv skriver om dygdetiken stämmer rätt bra in på den beskrivning som hon tycks ta avstånd från, dels menar jag att det generellt sett är en ganska bra beskrivning av de centrala delarna av det kluster av element som dygdetiken definieras eller karakteriseras av. Diskussionen på de föregående sidorna har gällt hennes fjärde punkt om att de aretaiska begreppen god, excellens och dygd (”*good, excellence, virtue*”, s. 26) har en mer grundläggande ställning i dygdetiken än de deontiska begreppen rätt, plikt och skyldighet (”*right, duty, obligation*”) och närmare bestämt har diskussionen gällt begreppet excellens. Jag tror att begreppet är centralt i dygdetiken, även om jag mycket väl också kan tänka mig en utformning av dygdetiken där det spelar en mindre eller kanske rent av ingen roll alls (se åter Brännmark 2008). Anledningen till att jag uppehållit mig vid begreppet är förstås att det illustrerar tanken på en affinitet mellan dygdetiken och estetiken. Affiniteten består i detta avseende i att dygdetiken ger plats åt ett begrepp med tydliga kopplingar till konstestetiken både vad gäller det odemokratiska och det kreativa. Dygdetiken är speciell i det avseendet att det tycks finnas så många olika sätt att uppfylla dess normer. Sätten att uppfylla dess krav är kanske inte så många, men om vi går med på att dygdetiken handlar om fler slags normer än bara krav är sätten att uppfylla dem obegränsade. Vi kan vara lika säkra på att världen kommer att frambringa moraliskt stora personligheter som upplevs som unika, som att den kommer att frambringa stora konstnärer. Något liknande gäller inte för konsekventialismen eller deontologin. Naturligtvis kan vi räkna med att världen kommer att frambringa människor som kommer att uträtta stora saker för andra på nya sätt, liksom vi kommer att få vara med om att människor har en hög moral i ett pliktetiskt avseende på sätt som vi inte tidigare skådat. Men sättet, vare sig det är nytt eller gammalt, är inte en del av det etiska kriteriet i konsekventialismen eller deontologin, annat än indirekt, som en följd av att också dessa

teorigrupper som vi sett laborerar med en dygdteori. Visst är det värdefullt med moraliska hjältar som förutom att de åstadkommer en massa bra saker gör det på ett sätt som är fascinerande och attraktivt för andra, dvs. som gör det på ett personligt och kreativt sätt. En trist utilitarist är en dålig utilitarist, eller åtminstone sämre än hon skulle kunna vara om man fick en starkare upplevelse av hennes person och därmed påverkades av hennes moral. Peter Singer kan kanske vara ett exempel på det, även om det intryck som hans böcker och offentliga framträdanden gör kan upplevas som mer nertonat på närmare håll. Det lugn som böckerna och framträdandena uttrycker gör sig liksom sämre i inofficiella sammanhang. Singer är väl den filosof i samtiden som betytt mest för världen, och jag vill hävda att det till stor del beror på hans stil och sätt att vara så som det uttrycks i hans skrivstil.

Det alldeles centrala i Hursthouses lista av begrepp är självfallet begreppet dygd. Vi har redan varit inne på det, men det kan tyckas paradoxalt att ett begrepp som är det mest centrala i den etik som förmodligen ligger vardagstänkandet närmast är så pass omöjligt som det ändå är i vardagliga sammanhang. Det gäller både engelskan och svenskan, fast jag tänker mig att det gäller svenskan i än högre grad. Vi har inga problem att tala om bra människor i vår omgivning, men så snart vi ska tala om den egenskap som dessa människor har på ett allmänt plan, vare sig det är godhet eller dygd så blir det liksom lite för mycket. Liknande problem finns inte när det gäller att kommunicera konsekventialismen eller deontologin i vardagen: talet om att en handling är rätt eller vår skyldighet sväller liksom inte i munnen på oss och inte ens termen ”plikt”, som i att något är min plikt som förälder eller lärare (även om termen ”plikt” ändå går mot det föråldrade hållet). Möjligtvis kan det bero på att såväl termen som begreppet ”dygd” är specifikt moraliskt, vilket inte gäller för de andra begreppen: handlingar kan vara rätt på så många olika sätt som inte har med moralen att göra och det samma gäller begreppet skyldighet: ”När ett uttryckningsfordon närmar sig är du skyldig att underlätta framkomligheten”, skriver exempelvis Polisen på sin hemsida, visserligen på ett mer officiellt språk än det vi använder till vardags, men ändå inte helt främmande för det. I trafikreglerna talar man om ”väjningsplikt”, så även den termen finns i eller i alla fall nära vardagsspråket, medan som sagt ”dygd” mer eller mindre är ute ur språket i de flesta sammanhang, utom i de moralfilosofiska. Och inte ens där är vi alltså bekväma med termen. På svenskan finns det inte heller någon helt naturlig motsats till dygden – lasten har alltför starka associationer till beteenden som är negativa för den som ägnar sig åt dem och som hon har svårt för att göra sig av med. ”Last” i den bemärkelsen finns i vardagsvokabulären men då är det alltså ingen direkt etisk term.

**Om de centrala elementen i dygdetiken**

Vad vi kan göra med dygden är samma sak som vi har gjort med dygdetiken – vi kan se på de centrala elementen i begreppet, element som inte nödvändigtvis måste finnas med varje gång vi (moralfilosofiskt) talar om en dygd. Vad alla är någorlunda överens om är att dygden är en

disposition. Vi skulle därför kunna försöka med att karakterisera dygden som *en disposition för intentioner (eller preferenser), tankar, känslor och handlingar*. Vi har redan diskuterat om denna disposition måste vidmakthållas av interna psykologiska strukturer eller om det kan fungera också om den upprätthålls via yttre sociala eller andra arrangemang. Maria Merritt som vi sett menade att det inte har ett egenvärde att dispositionen är intern, dvs. att den är en integrerad del av personligheten. Jag menar att hon har rätt så till vida att vi mycket väl kan tala om dygd även när den vidmakthålls av yttre arrangemang, men att det ändå är centralt i det dygdetiska tänkandet att det är etiskt mer värdefullt om dispositionen är en intern historia.

Men dygden som disposition är alltså under alla omständigheter en *komplex* disposition. Det räcker inte att vara disponerad att handla (vilket det kan göra i den konsekventialistiska dygdteorin). Dispositionen gäller också de andra elementen, inte bara som en logisk konsekvens av att vi talar om en disposition för intentionella handlingar utan också som självständiga element. Jag skulle vidare säga att det rör sig om en *kvalificerad* disposition dessutom. För att ha dygden mod räcker det inte att jag är disponerad att hantera (dvs. med mina handlingar) en fara på ett visst sätt om den skulle uppkomma. Det måste också ha uppstått faror som jag faktiskt har hanterat. Det krävs alltså disposition plus manifestation, inte bara för att det annars är svårt att veta så mycket om vad jag har för disposition, utan också rent logiskt som ett resultat av dygdbegreppet. Den är inte modig som aldrig fått visa att hon är det. Men även detta måste man kvalificera. Om vi håller fast vid att det måste till en manifestation måste det inte handla om en manifestation av exakt det som dygden kräver handlingsmässigt. Jag kan tillskrivas ett större mod än vad de handlingar som jag hittills manifesterat mitt mod i egentligen rättfärdigar. Jag kan ses som en modig soldat även om jag hittills bara fått manifestera det draget i mindre dramatiska sammanhang.[186] Jag kan anses vara en god soldat även om jag aldrig varit i strid. Men jag tror att vi måste kvalificera också i ett annat avseende. Det är inte orimligt att tänka sig att man kan tona ner kravet på handlingsmanifestationer om en dygd är tydligt manifesterad på annat sätt. Känslomässiga manifestationer, till exempel, kan ibland kompensera för avsaknad av handlingar. Vi kan trots allt betrakta en människa som modig eller orädd även om hon aldrig satts på prov, det kan räcka med vad vi vet om hennes emotionella reaktioner. En människa *är* i våra ögon tuff om hon har en viss attityd även om den liksom aldrig egentligen manifesterats i andra handlingar än dem som kan ses som direkta uttryck för attityden. En tuff människa är en människa som

[186] Men här skulle jag säga att det förmodligen finns en skillnad mellan dygderna åtminstone på den första och tredje nivån, dvs. på grundnivån och den exceptionella nivån. Jag kan uppfylla alla de krav man kan ställa på mig vad gäller mitt soldatmod även om jag ännu inte har varit i tillfälle att visa upp det. Men jag kan inte bli en stor militär ledare om jag inte fått tillfälle att visa upp min storhet. General Rommel har ett rykte om sig av att ha varit en stor militär strateg i striderna mot britterna i Afrika, ett rykte och ett anseende också bland britterna själva, men om det stämmer att han var en stor härförare så var det en storhet som byggde på faktiska handlingar (att han var och kanske fortfarande betraktas som stor också bland britterna själva har förmodligen också att göra med att han var opolitisk, vilket också tyder på att vi talar om en storhet också i etiskt avseende). Vi har diskuterat frågan om moralisk tur och jag tänker mig alltså att den förmodligen finns på båda dessa nivåer men att den till följd av den krävda första nivån också spelar en mindre roll på den.

inte är rädd och vek. Den är alltså inte tuff som inte skulle överge sina kamrater i strid av ren rädsla. Men när vi betraktar en person som tuff menar vi inte i första hand att göra en prognos för hur hon skulle bete sig t ex i en stridssituation. Vi menar att hon har en attityd som rättfärdigar att vi betraktar henne som tuff så som hon är nu (även om vi kanske skulle ompröva det omdömet om hon skulle visa sig inte bestå provet i en strid).[187]

Vi måste kvalificera kravet på handlingsmanifestation på ännu fler sätt: Vissa dygder ”handlar om” handlingar, andra ”handlar om” känslor osv. Om punktlighet är en dygd – och det tror jag nog att den är för de flesta människor även om den kanske inte är moraliskt central (annat än för vissa människor som ser bristen på den som en allvarlig brist på respekt), så består den framför allt i en disposition att handla på ett visst sätt – helt enkelt att komma i tid. Det är inte viktigt vad personen känner som dyker upp i tid eller vad hon är motiverad av eller hur hon tänker, så länge som hon är pålitlig med att komma i tid. Ömhjärtenhet däremot manifesteras främst i känslor, under det att godtrogenhet främst manifesteras i tankar. Velighet och dess motsats helhjärtenhet bör kanske främst ses som en disposition för att vara motiverad på ett visst sätt. Detta kan man säga är en tämligen trivial kvalifikation som följer av de olika dygdernas natur och slag.

Det finns ytterligare en kvalificering som inte är trivial med hänsyn tagen till de olika dygdernas *specifika* natur utan snarare med hänsyn till dygdernas natur rent allmänt, nämligen att varandet är viktigare för dygden än görandet. Detta betyder att dygden i allmänhet klarar sig lättare utan handlingsmanifestationer än utan manifestation av de andra elementen. Men förhållandet är inte enkelt. En handlingsmanifestation eller utebliven sådan kan vara helt avgörande för hur vi ser på en person. Som sagt, en människa kan ha haft en hur tuff attityd som helst, om hon fegar ut när det verkligen gäller så ger vi inte speciellt mycket för hennes

[187] Hur pass avgörande och betydande en handlingsmanifestation beror förstås både på dygden, kontexten och handlingsmanifestationen. En soldat kan aldrig gälla för modig om hon överger sina kamrater i strid av ren rädsla. För en soldat är alltså den handlingsmanifestationen utslagsgivande. I ett annat sammanhang kan man nog tänka sig en människa kan vara både tuff och modig även om hon är paniskt skotträdd. En bergsklättrare kan vara tuff och modig även om vi vet att hon är sjukligt skotträdd. Och då menar jag inte bara att hon kan vara en modig *bergsklättrare* eller alpinist, utan helt enkelt att hon är en modig människa. Människor bedöms i ett sammanhang utan att för den skull bedömas för sitt förhållande till sammanhanget – det är bara människan som bedöms, men i ett sammanhang, det är inte kombinationen av människa och sammanhang. På samma sätt tänker jag mig att det är om du är en bra soldat – dina kamrater ser dig som en människa som är modig och som också är soldat. Bedömningen av dig som modig är alltså inte på något sätt reserverad till sammanhanget – den beror av sammanhanget utan att direkt handla om det. Sen kan man också lägga till en annan sak: det kan finnas skönhetsfläckar i hur modet manifesterar sig, skönhetsfläckar inte i en negativ bemärkelse utan i den positiva bemärkelsen av något som förstärker (som det som på franskan kallas ”mouche” och som just förhöjer skönheten). Att Indiana Jones är orädd för allt utom ormar förstärker snarare intrycket av oräddhet och blir pikant i hans oräddhet, inte för att förmågan att hantera ormar inte skulle vara av central betydelse för hans mod som äventyrare (lika lite som Marilyn Monroes eller Cindy Crawfords leverfläckar skulle sakna betydelse för hur man upplever huden i deras ansikten), utan för paradoxen i att fegheten ibland kan bekräfta modet (på samma sätt som det som för andra skulle vara en skavank bekräftar skönheten i Monroes eller Crawfords ansikten). Och här har vi också att göra med estetik – det pikantas estetik närmare bestämt. Det är inte säkert att en annan svaghet hos Indiana Jones också skulle förstärka hans mod (lika lite som en annan placering av fläcken – det är ungefär samma placering i båda fallen – eller ett annat utseende på den skulle ha samma positiva effekt på Monroes och Crawfords utseenden).

attityd. Detta gäller kanske för de flesta dygderna, att till och med enstaka handlingsmanifestationer kan verka avgörande för dygden – det spelar ingen större roll att du varit omtänksam och haft en generös attityd gentemot dina syskon under större delen av ditt liv, om du beter dig girigt när det blir tal om arvsskifte är det det beteendet och de handlingarna som avgör hur du kommer att bedömas, och med all rätt menar jag. Beteendet vid ett arvskifte är dels centralt som sådant, på samma sätt som beteendet i strid är centralt för modet hos en soldat, men det är också avgörande eller utslagsgivande i kraft av att vara just ett beteende eller en handling. Ett arvsskifte som sådant är kritiskt för girigheten, men det är bara en handling i den kritiska situationen som kan avgöra dygden. Det spelar ingen roll att du har uppsåtet att ligga lågt med krav och att du tänker att det inte finns några rationella skäl till varför du ska ha föräldrahemmet snarare än dina syskon. Om du manövrerar ut dina syskon när det verkligen gäller, blir du i samma ögonblick en girig person. Handlingsmanifestationer i samband med dygden kan därför ha en avgörande betydelse, trots att de som element i dygden rent allmänt är mindre viktiga. Detta gäller för många och kanske till och med de flesta av dygderna: hur omtänksam och ömsint och hänsynsfull jag än har varit som partner, är det ingenting jämfört med om jag en gång ger mig på att slå henne. De andra elementen fungerar inte så – det spelar ingen roll om jag vid ett enstaka tillfälle blir blixtrande förbannad och tänker på allvar att jag skulle vilja döda henne. Om jag inte lever ut min vrede i handling så behöver det andra inte påverka min dygd speciellt mycket. Det samma gäller vid arvsskiftet – det spelar ingen roll vad jag tänker om mina syskons andelar och hur upprörd jag är över att det inte blir jag som får föräldrahemmet, om jag inte uttrycker detta i handling påverkar det förmodligen inte min person särskilt mycket. Men även detta måste kvalificeras, eftersom det är mycket möjligt att jag kan uttrycka min känsla eller mina tankar utan att det får någon avgörande betydelse – jag kan göra allt det som bevisar att jag har de känslor och tankar som jag faktiskt har, men jag kan bara inte bete mig girigt, dvs. göra en girig handling. Detta är paradoxalt, eftersom jag tänker mig att det avgörande för om en handling är girig eller ej handlar om vad den i slutänden säger om hur jag *är*. Jag kan alltså uttrycka hur jag är i andra handlingar som inte räknas till klassen av giriga handlingar utan att det behöver betyda så mycket, men jag kan inte uttrycka det i en girig handling. Men samtidigt hävdar jag alltså att manifestationen av de andra elementen rent allmänt är viktigare än handlingsmanifestationen. Varför?

Det är möjligt att jag har fel, men jag tänker mig att den giriga handlingen egentligen är sekundär i sammanhanget, även när den är avgörande. Den som döms för att hon begått en girig handling bedöms inte i första hand för handlingen utan för att hon har ett visst slags personlighet. Hon döms mot bakgrund av sin handling men inte *för* den, utan *för* hur hon *är* (så klar kan vi också specifikt döma handlingen som handling, men nu handlar det alltså om när vi bedömer personen). Handlingen bekräftar eller dementerar personen, men inte i den triviala bemärkelse att handlingen bevisar att personen var sådan att hon skulle kunna utföra

den handlingen, utan snarare i betydelsen att hon var i besittning av de övriga elementen i dygden (återigen, undantagen från denna regel gäller de dygder som är specifikt handlingsorienterade).

Detta betyder alltså att dygden generellt lever mer i de övriga elementen än i handlingsmanifestationerna. Vi utövar dygden med de övriga elementen även när vi bekräftar den med våra handlingar. Rent konkret innebär detta att dygden allmänt sett kräver en större kvantitet av manifestationer av de andra elementen än av handlingar. Om handlingsmanifestationerna rent typologiskt utgör en femtedel av vad dygden är en disposition *för* – eftersom handlingar är ett av de fem elementen i dygden – räcker det normalt sett med färre handlingsmanifestationer än deras rent typologiska andel, och krävs normalt *fler* manifestationer av de andra elementen, individuellt eller kollektivt, än *deras* typologiska eller rent teoretiska andel. Tänk exempelvis på hur en av de tyngsta dygderna fungerar – vänfasthet. Den som jag betraktar som en god vän behöver inte manifestera denna vänskap i speciellt många handlingar. Det räcker med de övriga elementen. Den som jag är vän med måste ha vissa känslor för mig och tankar om vår vänskap och dessa måste också manifesteras på något sätt. Dessa manifestationer i sig kan man se som handlingar, men det är då snarare handlingar som är direkta uttrycka för de andra elementen än det som kan kallas för vänfasta handlingar (och som har den där speciella statusen av att vara avgörande men inte viktigast, som vi nyss diskuterade). Vänskapen är mera den ömsesidiga glädjen av att vara tillsammans och veta att man inte är ensam även när man inte är med vännen, än de så kallade vänskapsbevisen i form av handlingar. Så klart kan vi tänka olika här: jag har haft vänner för vilka det har varit avgörande att man just visar eller bevisar sin vänskap genom att se till att det inte går alltför lång tid mellan träffarna. Jag själv tänker inte så utan snarare tvärtom – den vänskap som kräver den typen av manifestationer lever liksom inte av sig själv och är därför kanske inte heller riktig vänskap. Det att man kräver handlingsmanifestationer för att bekräfta vänskapen är väl snarare en bekräftelse på att man fruktar att de känslomässiga bindningarna inte finns eller att man riskerar att bli av med dem om man inte underhåller dem. Känslor måste underhållas, men när vänskapen finns, det som Aristoteles kallar för *philia*, dvs. en kärlek till den som är ens vän, då underhåller den sig i stor utsträckning själv, även om den sällan underhåller sig helt på egen hand. Men det är skillnad på att manifestera vänskapen i handlingar som en del i en strategi att hantera kriser i vänskapen och som en del i själva vänskapen. Aristoteles beskriver all slags vänskap som ”mutual affection that does not go unrecognized, and those who love each other wish good things to each other in that respect in which they love each other” (1156 a).[188] Det centrala i vänskapen är alltså den känslomässiga

[188] Man kan fundera över vad det betyder att önska vännen allt gott i det avseende i vilket man älskar henne. En sak att tänka på är att *philia* som begrepp är vidare än vänskap även om det också täcker in det vi betraktar som vänskap. En möjlighet är därför att tolka meningen som att avseendet i vilken man älskar någon handlar om huruvida man älskar någon som vän eller kompanjon eller partner eller vad det nu rör sig om. Då är det tämligen uppenbart att det finns skillnader. Att önska att min vän eller affärspartner ska ha det bra kan betyda att jag önskar att hon för sin egen skull inte ska avslöja för sin partner att hon haft ett passionerat förhållande med en

bindningen och preferenserna för den andres välgång, preferenser som vi preliminärt kan sortera under elementen intentioner.

Men låt oss titta på ett par andra centrala dygder. Jag vet inte om Aristoteles skulle betrakta dygden att vara en bra förälder till sina barn eller dygden att vara ett bra barn till sina föräldrar som en form av *philia* eller vänskap, men jag skulle under alla omständigheter säga att dessa dygder liknar vänfastheten som dygd.[189] Fast kan man inte också se en skillnad mellan dessa dygder och vänfastheten i det att de ställer betydligt strängare krav på handlingsmanifestationer? Vem kan vara en bra förälder som inte tar väl hand om sina barn och utför alla de handlingar som vi tänker hör till föräldrarollen? Vem kan vara ett bra barn till sina föräldrar som inte ser till att ta hand om dem när de blir gamla om de vill och behöver det? Det känns naturligt att knyta dygden i rollen som förälder eller barn till de handlingar

---

annan person. Det är inte uppenbart att jag önskar det samma för min egen partner eller rättare sagt, det är inte uppenbart att det så att säga ingår i min kärlek till personen som partner att önska att hon ska ha det bra i just detta avseende. På samma sätt finns det väl också en viss skillnad mellan att älska någon som vän och som affärspartner – samtidigt som jag som kärleksfull affärspartner bör bry mig om hur hon hanterar sina kärleksaffärer på samma sätt som jag bryr mig om hur min vän gör det, så är min välvilja som affärspartner rimligen mer fokuserad på hennes andra affärer, nämligen våra. Den kompanjon jag älskar som kompanjon vill jag i synnerhet ska ha det bra på jobbet och må bra av att tillsammans med mig göra lyckade affärer. Något sådant kan det alltså vara som Aristoteles är ute efter. Och om han är det så ligger det också en rimlighet i det. Men avseendeaspekten kan också överbetonas. En fin sak med en kärleksrelation är att man åtminstone i början av den kan känna sig lite grand som den fantastiska människa som man är i den andres förälskade ögon. En dålig sak med en kärleksrelation är att den kan ta slut (kanske för att man haft för sig att den är lika självgående som en vänskapsrelation) och att man när den tar slut i stället får känna sig så dålig och liten som människa som man plötsligt blivit i dens ögon vars förälskelse slutat i besvikelse. Detta är svårt, men även om kraften i den bild som den besvikne kommunicerar kan vara den större av de två bilderna, eftersom den exempelvis tenderar att stanna kvar hos en själv längre, så är detta svåra ändå en del av livets rikedom, åtminstone inom vissa gränser. Hursomhelst, en reflexion man ändå kan ha efter en sådan här upplevelse är att hur väl man än kan förstå besvikelsen och hur överdriven man än inser att den positiva bilden av en själv i början var, förminskar det ändå på något sätt den kärlek som man trodde fanns hos den andra att det bara var i egenskap av partner och objekt för förälskelsen som man hade dessa goda egenskaper som trots allt framställdes som egenskaper man hade som människa. Att det är naturligt (både psykologiskt och begreppsligt) att en viss form av välvilja mot en före detta partner försvinner i enlighet med det resonemang som vi förde tidigare är en sak, men skulle man inte kunna hävda att det mer eller mindre begreppsligt ändå följer att en stor del av välviljan måste finnas kvar även efter en separation för att man ska kunna säga att den relation man hade till den andre verkligen var ett exempel på *philia*? Jag vill gärna tänka det. Det innebär förstås inte att bristen nödvändigtvis ligger hos den som brister i kärlek. Den kan ju också ligga hos den som genom att visa sig vara ovärdig någons kärlek i efterhand så att säga annullerar den. Det kan vara den som blir berövad sin kärlek som har skäl att vara besviken. Låt mig lägga till ytterligare en reflexion. Jag menar alltså att handlingsmanifestationerna generellt är mindre viktiga för dygden än manifestationen av de övriga elementen och har tagit vänfastheten som exempel på det. Om man jämför den kärlek som är en dygd i vänskap och den som är det i en erotisk relation skulle jag nog säga att den erotiska relationen har fler handlingsmanifestationer som så att säga utgör kriterium för dygden – jag måste exempelvis exkludera vissa andra förhållanden för att upprätthålla denna dygd och jag skulle också säga att det är rimligt att kräva fler manifestationer i form av möten och förstås i form av erotik. En dygd som jag menar ligger någonstans mitt emellan dessa är den kärlek som finns mellan två personer som betraktar varandra som bästa vänner. Det finns handlingar som man kan kräva av den som vill bevara dygden av att älska en annan person som den bästa vännen, och hit hör ungefär samma slags exkluderande handlingar som i den erotiska kärleken: min kärlek som bästa vän minskar om jag låter någon annan få en liknande plats i mitt liv som den bästa vännens. Vänner kan man ha många men av lätt insedda skäl kan man inte har många bästa vänner. Den formen av kärlek ställer alltså krav som både i sin kvalitet och kvantitet liknar den erotiska.

[189] Man kan tycka att det är lite märkligt att det inte finns något eget namn för dessa dygder, som väl borde vara bland de mest centrala i de flesta kulturer. En bra vän är vänfast och en bra partner trofast, men vad är en bra förälder eller ett bra barn förutom att vara just det?

som vi på något sätt menar ingår i rollen eller helt enkelt till de plikter som vi menar ingår i den rollen. Dygden i föräldrarollen skulle då ha mer med handlingsmanifestationer att göra än dygden i vänskapen av den enkla anledningen att man har fler plikter som förälder än vän. Men jag tror ändå att det finns en skillnad mellan handlingens betydelse för *dygden* i de olika rollerna och dess betydelse för *plikten* i rollerna och att det är just detta som är en av de viktiga skillnaderna mellan dygdetiken och deontologin. Du har inte fullgjort dina förpliktelser som ensamstående förälder om du lägger mer pengar på sprit än på mat till barnen och om du lämnar dem vind för våg när du dricker. Du fyller inte dina plikter som förälder om du låter dina barn ta hand om dig mer än du tar hand om dem innan de är vuxna. Och på samma sätt så fyller du inte dina plikter som barn om du inte vill hälsa på dina gamla föräldrar därför att du tycker att det är obehagligt att se hur demensen har förändrat dem. Men jag tycker inte nödvändigtvis att detta också betyder att du inte är en bra förälder om du sviker dina plikter som förälder eller att du inte är en god son eller dotter om du slutar besöka dina föräldrar när de har Alzheimers. Attityderna och känslorna hos dig som förälder eller barn är betydligt viktigare än de handlingar du utför (på samma sätt som de är för den gode soldaten som vi diskuterade tidigare). Detta betyder än en gång inte att man kan utföra vilka handlingar som helst och fortfarande vara en bra förälder eller son, lika lite som det faktum att man kan vara en god soldat primärt på grund av sin attityd betyder att man kan utföra vilka handlingar som helst utan att riskera den dygden. Att misshandla sitt barn eller sina föräldrar diskvalificerar på samma sätt som att fega ut i strid.

Vad har jag för stöd för detta? Återigen kan jag inte hitta ett bättre exempel på hur man kan svika sina förpliktelser som förälder och ändå vara en storartad sådan än i Åsa Linderborgs självbiografiska bok om sin far, som vi diskuterat tidigare. Leif älskade sin dotter över allt annat men gjorde mycket lite av det som man har en föräldraplikt att göra. Han var med sin dotter, men utöver det tog han mycket dåligt hand om henne. Men tack vare sin kärlek var han ändå en god far, kanske en av de bästa. Det är som jag ser det enbart dygdetiken av de stora teorityperna som ger ett utrymme för att säga en sådan sak, och därför är den också den mest poetiska av teorityperna, och därför menar jag också att den estetiska affiniteten är tydligare i den teoritypen. Leif var en god far för sin stora kärleks skull och för skönheten i den, som rent av underströks av allt som han inte gjorde men som man har en plikt att göra som förälder.

Och jag tänker att något liknande gäller dygden i rollen som barn. Jag vill ha mina söners kärlek och inte de handlingar som krävs för att de ska vara goda söner. Jag vill inte bli besökt av plikt. Jag vill hellre vara utan besök men känna att jag är älskad än tvärtom. Och just den typen av tankeexperiment tror jag också kan ge stöd åt min karakteristik av dygdetiken: Vilken form av diskrepans är bättre på att bevara dygden: den som består i rätt attityder tillsammans med fel handlingar eller den som består i fel attityder men rätt handlingar? I nästan alla de fall vi diskuterat skulle jag intuitivt säga att det är den första formen av diskrepans. Det är inte omöjligt att betrakta Leif som en storartad far även om många också

skulle förneka det. Det är svårare i mina ögon att betrakta den som gör allting rätt som förälder men som inte känner någon kärlek till sitt barn som en bra förälder. Vänskap fungerar likadant – jag har trots allt lättare för att se en vän i den som sviker mig och gör det man inte bör göra som vän men som känner en stark kärlek till mig än i den som gör allt rätt men inte har några känslor för mig. Och vänlighet likadant – känslorna är det viktigaste även där. Jag skulle till och med vilja säga att det samma gäller för trofastheten som vi också varit inne på tidigare, dvs. dygden i en erotisk relation: jag ser den som mer trofast mot mig som bevarar sina känslor för mig men som bedrar mig i sina handlingar (så länge som de inte är av det helt diskvalificerande slaget).

Jag tror alltså att det gäller för de flesta av de dygder vi tagit upp att handlingselementen är mindre viktigt än de andra elementen även om handlingselementet är kraftfullare i sin diskvalificerande roll än de andra elementen är, såväl var för sig som tillsammans: en enstaka handling har lättare för att diskvalificera en dygd än en enstaka kombination av de övriga elementen.

Undantag från denna regel om handlingars mindre vikt i dygden finns förstås. Punktligheten är redan nämnd, och jag skulle nog också trots att den inte är lika handlingsfokuserad som punktligheten säga att modet kräver mer handling än vänfasthet och vänlighet: det är spontant svårare att betrakta den som modig som har den rätta attityden men inte kan utföra modiga handlingar än tvärtom. Detta gäller i synnerhet för modet hos en soldat, även om jag också skulle säga att ju mer vi fokuserar på dygderna i vissa roller och inte minst i yrkesroller desto lättare är det att förväxla dygdetiken med deontologin och tro att vi tänker dygdetiskt när vi i själva verket bara tänker på de plikter som hör till rollen. Trots detta menar jag att modet, även när vi ser det som en genuint allmänmänsklig dygd, har svårare för att passera vårt tankeexperiment på samma sida som vänfastheten m.m. Den person som känner sig rädd och ängslig och vill fly från faran men kan pressa sig att inte göra det är rent allmänt mer modig vare sig hon är soldat eller vanlig människa än den som har den rätta inställningen men saknar förmågan att få till det när det verkligen gäller.

Detta om handlingen och det elementets förhållande till de andra elementen kollektivt. Låt mig för ett tag fokusera på känslan. Kärlekselementet är centralt i flera av de centrala dygderna som vi sett, från trofastheten till vänligheten (jag tänker mig att den värme som är grunden i vänlighet är en form av människokärlek). Känslan är förstås central också i den dygd på Aristoteles lista som vi kallade för jämnmod även om det framför allt handlar om jämnmod i förhållande till vreden. Men hur är det då återigen med modet – som vi sagt är förhållandevis handlingsfokuserad. För det aristoteliska modet spelade känslan en viktig roll i själva kategoriserandet av modet, eftersom han åtminstone i en vanlig tolkning tänkte sig att modet krävde oräddhet. En modig person var, enligt Aristoteles ”a sort of fearless person” (1115a), men som vi också tidigare sett handlar inte modet om vilken slags oräddhet som helst utan i första hand om oräddhet inför de noblaste och ädlaste farorna och till dem hör

risken att dö i strid:

So it is the person who does not fear a noble death, or the risk of immediate death, that should really be described as courageous, and risks in battle are most of all like this (1115a).

Den modige personen är en person som känner oräddhet när det *passar* att känna oräddhet och fruktan när det är det som är passande, vilket betyder att hon som vi sett ”feels and acts in accordance with the merits of the case, and as reason requires” (1115b). Att vara modig handlar alltså om att frukta rätt saker, och i Aristoteles fall verkar det vara att framför allt frukta det ynkliga:

For some things, like disgrace, it is right and noble to fear, and shameful not to fear: the person who fears this is good and properly disposed to feel shame, and the one who does not is shameless (1115a).

Här ser vi också hur Aristoteles binder samma dygderna – den som är modig är inte skamlös och för att undvika att vara skamlös måste man frukta skammen. Vi ser också hur tankeelementet eller förnuftet kommer in. Aristoteles skulle förmodligen inte säga att den härförare som för sin egen del tar vilka risker som helst är modig (och definitivt inte den som låter sina soldater ta risken). Den modige är inte dumdristig: ”if he feared nothing – not even an earthcrake or rough seas, as people say of the Celts – he would be a sort of madman or insensible” (1115b). När modet är som störst hos en människa, exempelvis i strid, är alltså handlingselementet det centrala och känsloelementet har betydelse bara på så sätt att det inte får finnas någon fruktan. Det är alltså avsaknaden av den känslan som är det viktiga. Men måste inte den modige i denna situation ändå frukta för att hon inte ska ro i land med sin uppgift eller fega ut? Nej, skulle Aristoteles förmodligen säga, och samtidigt åberopa en annan förbindelse mellan dygderna. Den person som inte har självförtroende nog att låta bli att oroas över om hon kommer att gå ur situationen med hedern i behåll, hon är inte heller modig. Den verkligt modige har goda skäl att tro att hon inte kommer att dra vanära över sig själv och eftersom hon är klok kommer hon därför inte att frukta det. Det betyder inte att hon aldrig fruktar eller har fruktat vanäran i en annan typ av situation.

Ger inte detta trots allt en väldigt självcentrerad bild av modet och minskar det inte därmed också värdet av modet, eftersom Aristoteles verkar mena att den modige styrs av överväganden om vad det är ädlast för henne själv att riskera? Soldaten i strid är modig för att hon inte är rädd för att dö och för att detta att dö i strid är det ädlaste man kan göra. Och tar i så fall den modige över huvud taget några risker? Är jag utsatt för någon fara för egen del om det enda jag riskerar är att dö en död som skulle ge mig postum ära, vilket Aristoteles uttryckligen räknar som en del av livslyckan? Vi är alltså tillbaka i diskussionen om egoism och eudaimonia och jag skulle tveklöst säga att om det verkligen var så att krigaren kände oräddhet för att dö därför att döden i strid skulle vara en ärofull sak för honom, ja då skulle det inte vara speciellt modigt. Det värsta som kunde hända en krigare med det tänkesättet var

väl att han *inte* fick dö en ärofull död i strid (vilket också vikingarna beskrev som den högsta lyckan för en krigare, dvs. att dö med svärdet i hand). Men här är det förmodligen uppsåts- eller intentions- eller motivationselementet som räddar Aristoteles mod, vilket också understryker betydelsen av det elementet. Aristoteles säger visserligen att ”the good person, however, acts for the sake of what is noble” (1168a, även om sammanhanget gör det lite oklart om det är han själv eller folk i allmänhet som hävdar det), men detta är inte samma sak som att den goda människan väljer att göra det ädla av rent instrumentella skäl. Det ädla för en vän är att offra sig för vännen och det ädla för en officer eller soldat är att offra sig för sitt land och eller sin trupp. Motivet till att vilja vara en bra människa kan mycket väl från början ha varit instrumentellt och egoistiskt (om man med egoistisk menar att man gör en sak för att berika sig själv) men motivet eller uppsåtet i de ädla handlingarna kan inte vara egoistiskt på detta sätt – soldaten offrar sitt liv för de andra eller sitt land och för att hon vet att det är vad en ädel människa gör. Hon vet också att hon därmed kommer att dö en ärofylld död och bidra till sin egen lycka, men det är inte en avgörande del i själva handlingen, bara möjligen för hennes möjlighet och förmåga att utföra den.

Känsloelementet är alltså en karakteristisk del i dygden som begrepp, vilket jag menar att Aristoteles teori om modet som dygd visar. Exakt vilken plats som man ska ge känsloelementet kan man diskutera. Aristoteles menar uttryckligen att man kan se modet som en form av oräddhet när den uttrycks i sin högsta potens, vilket ju är frånvaron av en känsla. Per Bauhn som skrivit en bok om mod menar att modet snarare *förutsätter* rädslan, vilket skulle göra känsloelementet än mer framträdande. Modet är per definition att hantera sin rädsla, dvs. att göra det som krävs av en i situationen trots att man känner fruktan. Mod är ”förmågan att konfrontera sin rädsla i en strävan att uppnå vissa mål” (xxx). Vi behöver inte gå djupare in på arten av dessa mål eller vad det är som får Bauhn att definiera modet just så, men det går helt klart att backa upp Bauhns syn på modet med intuitivt stöd. Om jag som soldat åtar mig att desarmera en trampmina som min kamrat råkat gå på och som jag känner en stark fruktan för kan komma att explodera vilket ögonblick som helst, är jag väl mera modig om jag lyckas hantera denna fruktan och göra vad jag anser att situationen kräver än om jag varit en utbildad minröjare som visserligen vetat att uppdraget var riskabelt men som varit så van vid liknande situationer att jag inte haft förmågan att rädas dem? Om jag ser en annan person anfallas av en kamphund är jag väl på samma sätt mer modig om jag rycker in och hjälper till att få bort hunden om jag själv är rädd för hundar och i synnerhet kamphundar än om jag själv har kamphund hemma och visserligen vet vad de kan ställa till med men som ändå inte besväras av någon vidare rädsla? Och nog är det så att vi hellre berömmer det av våra barn för hennes mod att stå på scen som vi vet känner stor rädsla för situationen än det som inte upplever något obehag? Och så vidare.

Men här ska man nog ha i minne den skillnad konsekventialismen brukar göra mellan en handlings moraliska status som rätt och riktig å ena sidan och som berömvärd å den andra

sidan. Det rätta och det berömvärda måste varken följas åt i konsekventialismen eller i dygdetiken. Det faktum att man anser sig ha skäl att berömma den som lyckas hantera sin rädsla betyder inte att den är den mera modiga, lika lite som det faktum att det finns skäl att berömma den som måste arbeta på att besegra sina starkt egoistiska impulser när hon hjälper andra betyder att det är hon som gör det rätta (eller mer rätt än den som hjälper utan inre motstånd). I dygdetiken menar jag att detta motsvaras av en skillnad mellan det *beundransvärda* och det *berömvärda*. Det berömvärda i dygdetiken kan delvis förklaras konsekvensetiskt – vi berömmer den som behöver uppmuntran i sin moraliska utveckling – men kan delvis också förklaras som ett resultat av att dygdetiken som vi sett laborerar med dygder som den dygdige bara i en begränsad utsträckning måste vara ansvarig för. Vi berömmer i första hand det som en person har kontroll över och kan påverka. Det som ligger utom hennes kontroll kan vi i stället beundra. Vi har alltså ungefär samma attityd till den själsliga skönhet som ligger utom en persons kontroll som till den fysiska skönheten – vi beundrar den snarare än berömmer den och om det kan verka som om vi ändå berömmer så är det mer ett uttryck för beundran än det slags genuina beröm vars motsats är klander. Vi beundrar Nelson Mandela snarare än berömmer honom.

Det är lätt att hitta motexempel mot de exempel som stödde det Bauhnska modet: Om jag normalt är rädd för hundar och ser någon bli attackerad av en kamphund, men ingriper utan att tänka mig för, liksom glömsk av min rädsla hundskräck, ja då kan jag mycket väl betraktas som modig ändå. Just detta är väl nästan ett av paradigmen på ett modigt beteende – den som gör något modigt beskriver det efteråt som en mer eller mindre spontan handling. Vi såg samma sak när vi tidigare diskuterade Clarks och Words experiment med den elchockade personen, där de som hjälpte och inte brydde sig om att skydda sig mot att komma i hudkontakt med den elchockade personen ”indicated later that they realized the ’inappropriateness’ of their actions, but at the time they acted so quickly that no consideration was given to the possible harm involved” (1979, s. 286). Nog är det modigt av dessa människor att ingripa även när allt går så snabbt att de varken hinner tänka eller känna någon rädsla? Dessa människor har förmågan att känna rädsla men de känner ingen rädsla i samband med den modiga handlingen. Därför kan det heller knappast beskrivas som att de i någon mening hanterar sin rädsla och absolut inte som att de konfronterar den. Då kan man fråga sig om inte ändå rädslan förutsätts i modet på det mer indirekta sättet att det den modige gör åtminstone måste vara något som hon normalt är rädd för att göra eller något som det i alla fall inte är främmande för henne att känna rädsla för? Men även detta kan man ifrågasätta: anta att Rommel faktiskt var oförmögen att känna någon rädsla för egen del för att dö eller tas till fånga eller skadas fysiskt, men att han var väl medveten både om de risker och den fara han utsatte sig själv och sitt manskap för och aldrig utsatte manskapet för onödiga risker. Nog kan han beskrivas som modig ändå? Och här är det heller inte enstaka handlingar som i de föregående exemplen utan snarare ett sätt att fungera och alltså en dygd i ordets mest

fullödiga mening.

Vad beror det på att vi har två till synes helt olika bud om hur modet förhåller sig till rädslan? Jag kan tänka mig tre olika förklaringar. För det första kan det bero på att modet som begrepp är oklart nog att kunna rymma två helt olika förslag på hur det ska definieras. Oenigheten gäller i så fall var man ska placeras rädslan i dygden – antingen utom räckhåll för den modige eller i hennes fokus. Vad man kan säga emellertid är att båda förslagen är eniga om att rädslan *spelar en avgörande roll* i modet, antingen som frånvaro eller närvaro. Rädslan spelar minst lika stor roll för Aristoteles mod som för Bauhns – det är frånvaron *specifikt* av rädslan som gör modet för Aristoteles. Rädslan finns alltså hos modet som frånvaro. Mod är mer en fråga om att vara orädd än att inte vara rädd. Inget av förslagen motsäger därför tanken på känslan som ett av dygdens centrala element.

För det andra skulle man kunna hävda att modet har olika yttringar och att det finns utrymme för båda de förslag vi sett på inom en och samma definition. Martin Gustafsson var inne på ett liknande spår när han recenserade Bauhns bok när den kom ut 2003. Gustafsson konstruerar följande exempel:

> ... menige Olsson lämnar under fientlig eldgivning sitt värn för att undsätta en kamrat som ligger skjuten på slagfältet. Enligt Bauhn bör vi inte säga att Olssons mod består i att han vågar möta den yttre faran att träffas av fiendens kulor, utan i att han vågar konfrontera sin inre rädsla att bli skjuten. Men det verkar underligt – nog är Olsson modig just därför att han vågar möta den fara som utgörs av fiendens eld! Påståendet ”Olsson konfronterar sin inre rädsla” passar bättre för att beskriva en ganska annorlunda typ av situation, till exempel den i vilken Olsson i samtal med kompaniets präst eller psykolog bearbetar sina upplevelser vid fronten.[190]

Aristoteles beskrivning kan alltså passa in som en beskrivning av modet så som det yttrar sig på slagfältet medan Bauhns beskrivning passar bättre som en beskrivning av hur det yttrar sig hos den soldat som var orädd under striden men hanns upp av de plågsamma känslorna efteråt. (Aristoteles skulle förstås kunna hävda att även det sista fallet är en yttring av oräddhet – jag är inte rädd för att erkänna att jag blivit traumatiserad av händelserna och för att konfrontera detta som ett problem: Bauhn å andra sidan skulle kunna förneka detta och hävda att även detta är ett fall där modet tvingar mig över min rädsla att framstå som vek. Rädslan finns alltså hos Olsson i två olika former – dels i traumat, dels hans reaktioner på traumat. Detta gör visserligen analysen komplicerad men öppnar samtidigt en väg till samsyn mellan Bauhn och Aristoteles åtminstone vad gäller detta fall, eftersom också Aristoteles som vi sett menar att den modige inte bara kan utan bör frukta sin egen vekhet och ynklighet[191]).

---

[190] http://www.svd.se/kultur/litteratur/vaghalsig-definition-av-mod_28635.svd

[191] Dagen efter jag skrivit detta läser jag en intervju av Armand Krajnc, som blev världsmästare i boxning i mellanvikt 2000: ”Givetvis måste en boxare även ha ett orubbat självförtroende. – När jag gick ut i ringen var mitt självförtroende på topp. Inställningen var att de skulle behöva en pansarvagn för att få ned mig! Det enda jag var rädd för var att förlora. Eller att publiken skulle hånskratta om jag snubblade när jag gick in” (*Sydsvenskan* 2013-08-06, B8). Trots en viss motsägelsefullhet skulle väl detta vara ett fall där både Aristoteles

För det tredje skulle man som ett alternativ kunna återvända till Annas idé om dygden som ett utvecklingsbegrepp. Om jag förstått Annas rätt menar hon med idén att dygden ”is an essentially developmental notion” för det första att vi inte kan uppnå den utan att passera olika utvecklingsstadier, lika lite som vi kan uppnå skicklighet som pianist eller snickare utan att ta oss genom olika utvecklingsstadier. Dygden såväl som skickligheten kommer i grader och med träning. För det andra medger denna idé samtidigt att vi kan handla rätt oavsett vilket utvecklingsstadium i dygden vi befinner oss på. Annas skriver:

> when an action is virtuous it may be done at any point on a range of development from the learner, who merely parrots what her teachers tell her, to the truly virtuous person, whose actions are based on understanding gained through experience and reflection ... (2011, s. 40).

Detta betyder att även om den sant och genuint modiga människan inte behöver lägga energi på att konfrontera sina egna rädslor, kan det vara utmärkande för den modiga handlingen i ett visst skede att den handlar om att konfrontera sin egen rädsla. För den som ännu inte är modig fullt ut består den modiga handlingen åtminstone till en stor del i att besegra sin rädsla. Återvänder vi till de exempel jag menade gav stöd åt Bauhns syn på modet ser vi lätt att de fungerar som bäst för modet på ett tidigt utvecklingsstadium. Visst är det ett exempel på mod när den som inte har scenvana trotsar sin skräck och går ut på scenen, men det är inte ett lika typiskt exempel på mod när den som har en scenvana klarar av att besegra sin scenskräck. Och visst är det modigt av soldaten som aldrig för varit i strid eller som aldrig förr röjt en mina att hon kan besegra en intensiv skräck för att den ska explodera, men för den vane minröjaren är det inte ett lika bra exempel på mod. Och observera än en gång att om vi talar om vad som är en modig handling i ett tidigt utvecklingsstadium kan Aristoteles mycket väl hålla med om att det är karakteristiskt för modet att besegra rädslor. Den handling och den känsla som utgör medelvägen i förhållande till oss (1106a) är inte den samma för alla människor och därmed bör den heller inte vara den samma för läraren och eleven eller mästaren och lärlingen. För den soldat som faktiskt inte vet hur exakt man gör när man desarmera en mina är det rimligt att känna en större fruktan i situationen och därmed kommer den modiga handlingen kanske framför allt att handla om att hantera och besegra den. Om det är rationellt för nybörjaren att känna rädsla blir det också rationellt för henne att hantera den.

Exemplet med mod ger mig också anledning att komma in på det kognitiva elementet i dygden: centralt i dygden är också vad den dygdige tänker och vad hon har för skäl att tänka som hon gör. Aristoteles själv verkar ge lite motstridiga bud på denna punkt. Å ena sidan

---

och Bauhns definitioner är tillämpliga. Den modige fruktar att bli förnedrad men konfronterar och besegrar denna fruktan för att nå målet att bli världsmästare i boxning. Å andra sidan, om det nu finns en samsyn i detta fall visar inte det i så fall än en gång att båda definitionerna är bristfälliga? Om vi verkligen är ute efter ett mönsterexempel på mod, självförtroende och tuffhet hos en boxare, inte bör det väl då finnas någon rädsla för att förlora och heller ingen rädsla för att göra bort sig eller att framstå som löjlig (däremot kan det väl finnas utrymme för att skämta om det, vilket kanske är vad Krajnc gör)? Det är under alla omständigheter svårt att se att de stora eller excellenta versionerna av mod rymmer sådana rädslor och svårare ändå att tro att de bör göra det för att kvalificera som mod.

knyter han dygden till den praktiska visdomen. Detta är som vi sett hans centrala budskap när det gäller dygden: ”Virtue is not merely the state in accordance with right reason, but that which involves it. And practical wisdom is right reason about such matters” (1144b). Å andra sidan har vi också sett att han menar att modet är större när det är spontant än när det är planerat. Om mod är en form av oräddhet är det alltså i första hand en omedelbar och oöverlagd oräddhet. Aristoteles skriver:

> It therefore seems to be characteristic of the more courageous person to be unafraid and unruffled in sudden alarms rather than to be so in those that are foreseen: it comes more from his state of character, because less from preparation. Foreseen actions can be rationally chosen on the basis of calculation and reason, but unforeseen ones only in the virtue of one’s state of character (1117a).

Detta verkar motsägelsefullt. Hur kan dygden involvera praktisk visdom vilken i sin tur kan karakteriseras som förmågan att deliberera väl, dvs. göra väl övervägda praktiska val, och samtidigt, åtminstone vad det gäller modet, i första hand yttra sig i handlingar som inte baserar sig på rationella övervägningar av skäl för och emot? Jag vet inte om detta är en alltför generös tolkning, men möjligen kan man försöka återknyta det som Aristoteles säger här till vår diskussion av Merritt och skillnaden mellan interna och externa mekanismer i dygden. Ju längre tid man har att förbereda sig på en händelse desto lättare har man också att bygga upp tillstånd inom sig själv som inte finns där från början. Det behöver inte nödvändigtvis ske med hjälp av rent externa faktorer utan kan också ske med hjälp av mantran eller att man intalar sig själv att bete sig på ett visst sätt, och detta att intala sig saker och ting skulle kunna beskrivas som att man alldeles på egen hand försöker distansera sig från sig själv för att kunna påverka sig själv. Jag gör en del av mig själv till en extern person, vilket bl a visar sig i att jag försöker tala med mig själv, ibland till och med högt, dvs. alldeles som om jag var en annan person. Och nog ligger det något i att det mod förmodligen är större som inte behöver använda sig av denna strategi för att hantera en situation? Inte hade Rommel varit lika modig om han inför varje stort slag hade behövt upprepa för sig själv att han inte skulle vara rädd? Vi behöver inte heller tolka detta som att den praktiska visdomen är bortkopplad i det modiga ögonblicket, bara att den fungerar mera spontant och av sig själv än den gör för den som måste vara väl förberedd för att kunna hantera situationen rationellt. Observera dessutom att Aristoteles här bara talar om vad som gör en handling *mer* modig, och inte om vad som karakteriserar modet rent allmänt. En handling är alltså mer modig eller dygdetiskt värdefull ju mer uppenbart eller tydligt det är att den är en karakteristisk del av personen själv. Detta blir ännu tydligare om vi tar andra exempel – nog är jag mer generös om jag spontant förstår att det finns skäl att ge i situationen och agerar därefter än om jag måste förbereda mig noga för att kunna hantera situationen på ett generöst sätt. Nog är jag mer jämnmodig om jag behåller mitt lugn också i oväntade situationer?

Det finns alltså menar jag plats för skillnaden mellan det berömvärda och det

beundransvärda också inom dygdetiken. Och jag kan hålla med Hursthouse om att den intuition hos oss som ser ett speciellt moraliskt värde i att vi lyckas med att göra det rätta också när det är svårt är känslig för vad mer exakt det är som gör det svårt för en person att göra vad hon betraktar som rätt, dvs. om det främst är något i personens eget tänkesätt eller känslor som lägger hinder i vägen eller om det är något i de yttre omständigheterna (2012, s. 4, se också Foot 1998). Det är svårare att se en person som generös om hon inte är förhindrad av de yttre omständigheterna att ge, dvs. hon har gott om pengar, men ändå måste besegra sin starka motvilja mot att ge av sina pengar. Det är svårt att se en person som generös när hon måste besegra sin snålhet. Det är svårare att se en person som omtänksam mot sina släktingar om hon måste besegra sin motvilja mot dem för att förmå sig att besöka dem. Det är lättare om svårigheterna, även om de också blir psykologiska, har sitt ursprung i yttre förhållanden, om motviljan mot att ge har sitt ursprung i att hon rent objektivt har ont om pengar eller om motviljan mot att besöka föräldrarna har sitt ursprung i att det är svårt för henne att se hur demensen bryter ner deras personlighet och gör dem aggressiva.

Ett sätt att bedöma Bauhns definition av mod kan därför vara att vi frågar oss om den stämmer med hur vi ser på dygderna rent allmänt. Om Hursthouse och Foot har rätt bör vi inte rent allmänt uppfatta dygden som ett hanterande av svårigheter, eftersom det skulle göra de personer mer dygdiga som vi har svårare för att uppfatta som dygdiga (svårigheterna skulle alltså inte bara finnas i innehållet av dygden som begrepp utan också i användandet av det). Men här kan Bauhn mycket väl försvara sitt dygdbegrepp med att de svårigheter han talar om, låt vara att de är interna, trots allt är moraliskt neutrala. När Hursthouse skiljer mellan omständigheterna kring agenten och agenten själv tänker hon i det senare fallet på uppenbara brister i agentens karaktär – ”the temptation to keep what is not hers, or a callous indifference to the suffering of others” (2012, s. 4). Om jag lyckas besöka och visa omsorg mot mina släktingar trots att jag innerst inne inte bryr mig om hur de har det eller om jag lyckas lämna mitt värn under fientlig eldgivning trots att jag egentligen inte bryr mig om hur det går med min kamrat, så är det något helt annat än om jag besöker mina släktingar trots att jag plågas av att de plötsligt blivit aggressiva mot varandra eller om jag lämnar mitt värn för att hjälpa min kamrat trots att jag är rädd för att bli skjuten. Det säger sig självt att det knappast kan vara generositet att besegra sin snålhet (i bemärkelsen att agera mot den trots att den finns kvar) eller omtänksamhet att besegra sin indifferens och om det ligger något i tanken på dygdernas enhet kan det heller inte vara mod att besegra sin likgiltighet inför det faktum att min kamrat riskerar att dö om jag inte hjälper honom. Dygden kan alltså mycket väl vara att besegra en moraliskt *neutral* känsla eller attityd hos mig själv, men inte att besegra ett tänkesätt, en känsla eller attityd som i sig är dygdetiskt problematisk.

Å andra sidan, om vi säger att mod bör förstås som att konfrontera sin rädsla för att nå vissa mål, kan vi rimligen ställa frågan om detta är ett begreppsligt mönster som gäller för flera av dygderna. Ligger det alltså i dygdernas natur att de handlar om att konfrontera vissa

emotionella eller kognitiva hinder inom en själv?

Jag har svårt att se hur man skulle kunna mena att mönstret gäller för precis alla dygder. Om spontanitet är en dygd handlar den knappast om att besegra sig själv. Inte heller gör väl sorglösheten det, eller nyfikenheten, eller spiritualiteten. Men vad gäller för måttfullheten? Är det mera måttfullt att dricka eller äta lagom mycket trots att man har stor lust att dricka och äta måttlöst? Tanken är inte helt orimlig, men återigen är det svårt att veta vad som ligger i själva begreppet måttfullhet och vad som så att säga följer av blotta det faktum att det är en moralisk dygd. Det är utan tvekan moraliskt signifikant att en person som har stor lust att göra något moraliskt oönskat ändå lyckas med att avhålla sig från det. Det är moraliskt positivt på ett alldeles särskilt sätt att det som mycket väl skulle kunna gå fel ändå blev rätt (särskilt om detta var oväntat), liksom det är något moraliskt positivt att det som en gång har varit fel äntligen blir rätt (särskilt om detta var oväntat). Det finns en anledning att glädja sig över de här sakerna som går utöver det moraliska värde som ligger i själva resultatet. Flera liknelser i bibeln handlar om just detta: om hur en herde med hundra får på ett sätt gläds mer över det får som sprungit bort och som han återfinner än över vart och ett av dem som varit kvar i flocken hela tiden, om hur en kvinna som hade tio mynt och tappade bort ett gläds mer åt att hitta det myntet än åt de andra hon haft kvar hela tiden, och den förmodligen mest kända liknelsen i sammanhanget som handlar om den förlorade sonen som gör sin fars vilja emot och tar ut sitt arv i förskott och försvinner från hemmet, men som ändå tas emot med öppna armar när han kommer tillbaka. Fadern ställer till med en fest för den förlorade sonen som återkommer men inte för den son som hela tiden gjorde rätt och stannade kvar i hemmet och hjälpte till. Exakt vad som är sensmoralen i dessa liknelser kan man fundera över, men det handlar utan tvekan om att man kan ha skäl att glädja sig över ett återfunnet eller erövrat värde som man inte har i förhållandet till ett värde som funnits hela tiden – det säkrade värdet är mer moraliskt signifikant än det säkra, även om det inte i sig själv är större.[192] Och det samma gäller förmodligen för de andra exemplen vi tagit. Visst går det att betrakta en person som generös även om hon måste besegra ett starkt motstånd inom sig själv som kommer av att han rent objektivt har ont om pengar och visst går det att uppfatta en människa som omtänksam mot sina släktingar trots att hon måste konfrontera en motvilja mot dem som hon har moraliskt goda skäl att känna, men det betyder inte att detta är utmärkta exempel på dygderna generositet och omtänksamhet. Det kan i stället vara utmärkta exempel på när vi har anledning att glädja oss åt dem och vad som sker i deras namn. Om det kanske inte alls är generositet att besegra sin snålhet men däremot att besegra sitt inre motstånd som har en objektiv grund, så är det förmodligen ett mer lysande exempel på generositet att ge med glädje och utan inre motstånd trots att man har ont om pengar. På samma sätt skulle jag säga

[192] Liknelsen om den förlorade sonen kan man läsa lite annorlunda: ödmjukheten och ångerfullheten hos sonen som vänder tillbaka kan ses som större och värdefullare än självgodheten hos den son som gjort rätt och stannat hemma hela tiden.

att jag är mer måttfull och asketiskt lagd om jag avstår från att frossa med glädje, trots att jag både har tillfälle till och är kapabel att göra det.

Det tycks med andra ord inte rimligt att lägga det begreppsliga mönster som Bauhn lägger på modet på dygderna generellt (vilket jag heller inte påstår att Bauhn gör). Och utan att vi inventerat hela listan av dygder (om det finns någon sådan) tycks det som de allra flesta dygder bryter mot det här mönstret: de kan tolerera ett inre motstånd, men gynnas knappast av dem. Bauhn behöver därför ett argument till varför just modet rent begreppsligt fungerar på det sätt som han menar att det gör.

Ett resonemang som man kan uppfatta som ett sådant argument är idén om att det inte räcker att se modet som ett konfronterande av en fara som man är medveten om, eftersom det går utmärkt att vara modig även om man inte är utsatt för en reell fara. Bauhn skriver:

> ... when assessing a person's courage, I will allow room for the agent's subjective beliefs in a way that I am not prepared to do when it comes to assessing danger. We should not deny that an agent is courageous when she confronts *her* fear of *x*, although we believe that her beliefs about *x* are wrong. Hence, while courage is about confronting fear, it is not necessarily about confronting danger (2003, s. 30).

Men observera att det inte finns några hinder för den som inte vill köpa Bauhns modell att gå med på inte bara att man kan vara modig utan att man också kan vara det i dess högsta potens om man konfronterar sin egen rädsla även om det rent objektivt sett inte finns något att vara rädd för. Man kan resonera på åtminstone två olika sätt. För det första måste man skilja mellan vad modet gäller. Återigen skulle man kunna använda Annas idé om dygden som ett utvecklingsbegrepp och mena att det är en sak att vara modig som befälhavare för ett fartyg och en annan sak att vara modig när man just kommit in på sjöskolan som om ett antal år leder till att man kan bli befälhavare för ett fartyg. Om jag nyss inkommen på sjöskolan märker att jag är rädd för djupt vatten och får starka obehagskänslor av att segla över dem, kan det mycket väl vara modigt av mig om jag utan att tveka utsätter mig för det som jag är rädd för i syfte att komma över det. Jag är i denna situation modig som nybörjare på befälsskolan. Om jag som befälhavare däremot skulle behöva konfrontera en liknande rädsla skulle jag knappast vara modig. Man kan alltså hantera det här slaget av mod inom en modell som fokuserar på att konfrontera faran snarare än rädslan och som har ett utvecklingsperspektiv på dygden, eftersom i den utvecklingsfas som jag befinner mig på är mina egna rädslor att räkna som reella faror för mig. Det är sant att vi därmed laborerar med oräddheten på ett slags metanivå: mod på ett tidigt utvecklingsstadium kan vara just att inte banga för att konfrontera sina rädslor medan mod i ett senare skede snarare är att inte frukta för yttre faror. Men jag menar att det finns skäl att göra just det i det här fallet, dvs. se modet som ett slags oräddhet inför att konfrontera sina egna rädslor. Det är inget paradoxalt i det, lika lite som att jag också på ett motsatt sätt kan frukta och vara rädd för min egen oräddhet och för vad den ska ställa till med för mig. Om jag tvekar på sjöskolan om jag ska fortsätta

eller våga mig ut på vattnet och avvaktar och ser hur de andra gör och först efter mycket övertalning går med på att ge mig ut på djupt vatten men fortfarande på ett mycket tveksamt sätt och redo att genast avbryta försöket om det skulle börja kännas alltför svårt, ja då är jag inte en speciellt modig elev på sjöskolan, utan snarare nästan lika feg som dem av mina kamrater som inte alls vågade konfrontera sina rädslor. Om detta stämmer handlar det alltså om olika slags mod men om i stort sett samma logiska mönster där oräddheten i någon av dess former (resolutheten, bestämdheten) är det centrala medan det som den konfronterar (faran, den egna rädslan eller något annat) kan variera mellan att vara subjektiva eller objektiva tillstånd. Detta sätt att analysera modet kan också hantera det faktum att det finns något hos modet som det inte på samma sätt finns i de flesta andra dygder och som just är detta *att konfrontera* eller *stå upp mot något*. Men det måste inte vara sin egen rädsla man konfronterar, och vad som är än viktigare, denna den egna rädslan måste inte prägla sättet man konfronterar även när den är en del av det som man konfronterar.

För det andra skulle man kunna säga så här. Man kan mena att mod i första hand handlar om att konfrontera fara och bara under vissa omständigheter handlar om att konfrontera sin egen rädsla utan att detta betyder att faran är objektiv. Man kan mycket väl hävda att också en dygd kan bygga på en föreställning hos agenten som är falsk, men som agenten har subjektivt rationella skäl att omfatta. Om inte jag har missförstått Aristoteles är det något sådant han tänker på när han skriver:

> … rational choice is praised for its being of what is right rather than for its being correct, while belief is praised for being true. And we rationally choose what we best know to be good, while we hold beliefs about what we do not know at all to be good (1112a).

Alltså, om en befälhavare på ett fartyg skulle välja att genskjuta fienden genom att använda att trångt sund som nätt och jämnt ger fartyget fri passage enligt sjökortet kan vi beundra hans mod, även om det visar sig att fartyget går på grund därför att sjökortet är felaktigt. Vi skulle inte beundra hans uppfattning om att sundet var brett nog för fartyget men däremot det beslut han fattade mot bakgrund av den föreställningen.[193] Även i en aristotelisk dygdetik finns det alltså plats för agentens subjektiva föreställningar också när de objektivt sett är falska, men bara inom vissa gränser. Agenten måste trots allt ha goda skäl för sitt beslut eller för sin attityd. Och lägg märke till att detta även gäller för den sjöbefälselev som tvingar sig ut på djupt vatten trots att han känner en irrationell rädsla för det – själva konfrontationen med det irrationella måste i sin tur vara rationell för att det ska vara frågan om mod.

### Affiniteten mellan dygdetiken och estetiken igen

Denna del av texten som behandlar dygdetiken är tänkt att mynna ut i en diskussion av de

[193] Man får göra vissa tillägg. Befälhavaren vore snarare dumdristig än modig om han inte också hade goda skäl att tro att han skulle klara av att ta sitt fartyg genom det trånga sundet, exempelvis därför att han lyckats med liknande bedrifter vid tidigare tillfällen.

aspekter av dygdetiken som binder den till estetiken eller åtminstone visar släktskapet mellan dygderna och estetiken. Temat har redan varit inflätat i texten inte bara i denna del av den utan också tidigare. Vad det handlar om nu är därför att plocka upp och resonera utifrån de trådar som lämnats lösa i tidigare diskussioner. Vad finns det alltså för skäl att tala om en speciell affinitet mellan dygdetiken och estetiken?

Den allt annat överskuggande faktorn är menar jag *kombinationen av fenomenologiska och moralfilosofiska faktorer*.

Låt oss börja med de förra faktorerna (men båda slagen av faktorer kommer att vara närvarande i resonemangen): det är svårt att inte se på dygderna som vackra, i de allra flesta fall, och på lasterna eller bristerna som osköna. Det finns undantag, och det är också därför som det förmodligen inte kan bli fråga om att på ett mer systematiskt sätt reducera det dygdetiska till det estetiska och inte heller att se det estetiska som grunden eller den konstitutiva basen för det dygdetiska, åtminstone inte generellt. Det approximativa gäller också på denna punkt – man kan på ett ungefär se dygden som skönhet i karaktären. Jag har alltså lättare för att se dygden som en värdeegenskap som är grundad i skönheten än tvärtom. Det är möjligen detta som skiljer dygdetiken från de andra etiska modellerna. Skönheten har alltid en tendens att uppstå ur det värdefulla, vad detta än är för något. En dollarsedel har en skönhet (trots sin ganska torftiga design) som enbart kommer av dess värde i förhållande till andra valutor. När jag efter mycket letande fann den lilla oansenliga fjädern som hoppade ur det dörrlås som jag skruvade isär för att kunna rengöra det i går, fick den plötsligt en skönhet som definitivt inte vilken liten liknande ståltrådsbit som helst skulle kunna ha. En handling som är moraliskt värdefull får en skönhet för att den är moraliskt värdefull vare sig detta värde är teleologiskt eller deontologiskt. Om vi lyckas sluta ett globalt avtal om att reducera utsläppen av växthusgaser till en långsiktigt hållbar nivå kommer vi uppleva detta avtal som vackert, förmodligen även i sina formuleringar. Det samma gäller en handling gjord av plikt eller av respekt för en rättighet. Det är vackert att besluta sig för att inte äta djur med hänvisning till att de inte finns till för vår skull utan har en moralisk rätt att leva för sin alldeles egna skull. Det är inte nödvändigtvis vackert för att det är rimligt att tillskriva djuren en sådan rätt generellt, utan det är vackert för att det är en moralisk handling rent allmänt, eller en handling *av en moralisk typ*. I alla dessa fall skulle jag säga att mönstret är detta: det moraliska värdet ligger till grund för skönhetsvärdet. För dygderna är det alltså tvärtom.

Det är svårt att renodla den här förmenta skillnaden eftersom det är svårt att hålla personen och hennes egenskaper borta från bedömningen av såväl teleologiskt som deontologiskt värdefulla handlingar. Om en människa som sagt avstår från att äta allt slags kött med hänvisning till djurens rättigheter kan jag mena att det rent moraliskt är mer komplicerat än så, men ändå se det fina i handlingen. Men hur vet jag att det är det *moraliska* (återigen *inte* i betydelsen ”det rätta”) i handlingen som jag ser och inte det fina som den uttrycker och som har sin grund i personens sätt att vara som utför handlingen? När vi bedömer skönheten i

såväl det utilitaristiskt som det kantianskt rätta kan vi aldrig riktigt vara säkra på vad som kommer först – skönheten eller moralen – och min tanke är att denna osäkerhet förklaras av att vi tenderar att inte se en handling som en isolerad företeelse eller handling rätt och slätt utan som besjälad på något sätt, nämligen av den person som utförde den. När vi tycker att skönheten kommer först i det rätta, när vi tycker oss ana att vår moraliska beundran för det rätta i grunden är beundran för skönhet tänker jag mig att det beror på att handlingen i våra ögon representerar personen som uttrycker den. Då är skönheten större och ligger till grund för det moraliska värdet, snarare än tvärtom. Riktigt vacker blir alltså handlingen att avstå från att äta kött bara om den är sprungen av en genuin omtanke om andra hos den som utför den och av en ödmjukhet inför den egna moraliska betydelsen i förhållande till andras. I det fallet är det det fina i handlingen som gör att vi ser den som moraliskt värdefull. Om vi tänker oss att man kan ha moraliska skäl till en handling utan att handlingen är ett genuint uttryck för drag som finns hos en själv, om vi tänker oss att jag varken är speciellt omtänksam eller moraliskt ödmjuk men träffar en kvinna som jag blir förälskad i och som inspirerar mig att anamma tanken att djuren har rätt till liv och som får mig att avstå från kött, så gissar jag att detta har ett visst skönhetsvärde. Andra kan tänka att kvinnan jag är förälskad i åtminstone haft den påverkan på mig att jag för en gångs uppvisar ett beteende som i alla fall liknar det som en anständig och moraliskt medveten människa också skulle kunna uppvisa. Dessa andra kan vara väl medvetna om att grunden för mitt förändrade beteende ligger i min förälskelse och inte i min karaktär och att jag sannolikt går tillbaka till mitt gamla liv så snart förälskelsen går över, men alltså ändå tänka att mitt liv blivit lite vackrare tack vare de handlingar jag nu utför och den skönhet som ligger i att de är handlingar av en moralisk typ, och inte nödvändigtvis uttryck för något djupare än det som de är på ytan. Så klart kan mina handlingar vara uttryck för ett moraliskt uppsåt hos mig, vilket de väl är om jag tänker mig att man inte har rätt att förtrycka och utnyttja djuren. Men så länge vi talar om själva handlingarna och uppsåtet bakom dem och inte om huruvida dessa är förankrade i något annat hos personen av samma dygdetiskt relevanta slag (dvs. i något annat än en flyktig förälskelse) blir det menar jag själva moralen i uppsåtet som vi ser skönheten i och en skönhet dessutom som är mycket mindre påtaglig än den som vi skulle ha sett om handlingen och uppsåtet varit del av det psykologiska komplex som utgör en dygd, dvs. vars skönhet konstituerar det moraliska värdet. Uppsåtet är en del av dygden och det är också handlingen men inte ens tillsammans blir de en dygd om de är isolerade från personen i övrigt.

Detta betyder att vi i det fall som en handling utförs som en del av dygden kommer att ha ungefär följande förhållanden: Det finns två skönhetsvärden inblandade, ett mindre och ett större. Det mindre värdet står själva handlingen för och om det är en handling av en moralisk typ är det den moraliska aspekten av handlingen som ligger till grund för dess skönhet. Det större står den skönhet för i en människans person som i sin tur ligger till grund för den dygd som handlingen uttrycker.

Det finns alltid en risk att det blir fel när man som ovan försöker förtydliga förhållanden som det kanske i grunden inte finns någon tydlighet oss, inte bara rent epistemiskt utan också ontologiskt. Men om det är så som det förhåller sig – att det liksom saknas täckning i verkligheten för det exakta och för den precisionsgrad som passerar en viss gräns, är detta ändå något annat än att säga att vi har en metafysisk otydlighet som inte kan preciseras. Vi får inte fastna i ett vanetänkande vare sig när det gäller det ungefärliga eller det precisa. Nu menar jag inte att Aurel Kolnai på något sätt gör det (när jag i går för första gången läste honom slogs jag snarare av ett visst avlägset släktskap mellan mitt sätt att tänka om de här frågeställningarna och hans) men när han på ett ställe skriver på följande sätt:

> Whereas there are many, perhaps I should say countless, forms of value experience *other* than either aesthetical or moral, many (but not all) of them displaying both an aesthetical and a moral aspect, in my view it may well be said that the aesthetical *and* the moral constitute the most paradigmatic types of our experiences of values of such (2008 (1978), s. 186),

menar jag att han oavsett hur han utvecklar denna tankegång antyder ett långt mindre precist förhållande än det verkliga. Om jag har rätt är inte det estetiska och det moraliska bara olika värdeaspekter av ett beteende eller ett sätt att vara utan följder av varandra: det estetiska kan förklaras av det moraliska i beteendet och det moraliska i sättet att vara kan förklaras av det estetiska. Talet om aspekter i detta sammanhang gör det otydliga onödigt otydligt.

I samband med bruksföremål kan det finnas olika värdeaspekter – en kaffepanna kan fungera utmärkt väl att koka kaffe i och samtidigt vara vacker att se på. Här kan man tala om olika aspekter av värden som bara indirekt är kopplade till varandra (vi kan ha mer nytta av den kaffepanna som är vacker att se på eftersom vi av rent estetiska skäl har den nära till hands och gillar att använda den – för kaffepannor liksom för många andra bruksföremål finns det också något sådant som taktil skönhet – och jag håller det inte för uteslutet att skönheten hos ett bruksföremål delvis kan vara villkorad på att det är välfungerande). I detta fall handlar de olika aspekterna om ett instrumentellt värde å ena sidan (och som Kolnai menar inte alls är ett värde, loc. cit, men där håller jag heller inte med honom) och ett egenvärde å den andra sidan. Jag tror också att man kan ta exempel på objekt som är intrinsikalt värdefulla ur olika aspekter. En rättighetsförklaring kan ha ett stort moraliskt värde för dem som omfattas av den men också vara vackert formulerad (det är frestande att tänka att de estetiska aspekterna av de klassiska rättighetsförklaringarna egentligen är mer framträdande än de moraliska, exempelvis i den amerikanska självständighetsförklaringen som onekligen innehåller mycket vackra formuleringar, varav den vackraste av dem alla förmodligen är den följande: ”We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.”).

Men än en gång, vi talar inte om inte om något annat än mönster och drag som gäller i det stora hela och för det typiska fallen. All dygd har inte ett stort skönhetsvärde och kanske inte

ens ett litet, det har vi redan konstaterat. Dygden kan också ha sin grund i det rent moraliska, dvs. i att person gör rätt saker, tänker rätt och reagerar på det sätt som hon har moraliska skäl att göra, vilket exempelvis kan vara fallet i samband med de lite gråa tjänstemännaaktigt dygdiga sätten att vara. Det är inget speciellt vackert över att bli bemött precis så som man kan förvänta sig att bli bemött av sin läkare eller handläggare på arbetsförmedlingen. Personerna i frågan har utan tvekan dygden om de lyssnar på vad man har att säga, försöker och lyckas med att förstå hur man känner som patient eller arbetslös och om de ger en just så pass mycket tid som motiveras av det ärende eller det problem som man har och, inte minst, om de har den kunskap som krävs för att hantera ens problem. Allt stämmer alltså rent moraliskt (i en dygdetisk bemärkelse): egenskaperna är väl förankrade i personerna och de går att lita på och vad mer är, det handlar inte om att personerna uppvisar dessa egenskaper bara i en formell och ytlig bemärkelse, nej då, deras känslor är hela tiden med även om de inte är av det mer passionerade slaget. De är med andra ord inte *banala* i den bemärkelsen som Hanna Arendt uppfattade Eichmanns ondska och som vad jag har förstått avsåg en ondska som utövas av plikt och utan speciellt onda avsikter. De personer jag talar om är alltså inte banala i meningen att de gör sin plikt för pliktens skull utan att vara känslomässigt engagerade – men de är lite tråkiga, inte i betydelsen att de tråkar ut en utan i den meningen att de inte upplevs som speciellt fascinerande. I dessa fall grundas dygden i något annat än skönheten och om det trots allt finns ett slags stilla skönhet också över dessa människor så tänker jag mig att den förklaras av det moraliska, dygdiga eller vettiga i deras sätt att vara.

Det är det ena: dygden måste inte ha sin grund i skönheten. Den andra sidan av samma mynt är att inte heller personliga moraliska brister måste ha sin grund i osköna karaktärsdrag. Läser man Gombrowicz dagböcker (*Dagboken* 1952–1969) framträder en ganska odräglig och rent av elak människa. Men det är en elakhet och odräglighet som åtminstone jag fängslas av. Det kan finnas många förklaringar till det – dels att dessa egenskaper är förenade med en hög intelligens och säker stilkänsla, dels att det är lite svårt att veta om han inte överdriver. Men faktum kvarstår – det är svårt att inte fascineras av personen Gombrowicz och svårt att inte tro att den fascinationen delvis är estetisk. Om det stämmer kan man knappast mena att grunden för att betrakta dessa drag som problematiska är estetisk. Det är sant att vi hela tiden i dessa resonemang bör hålla isär skönheten och det konstnärliga och att det inte finns något som omedelbart hindrar att man kan känna en artistisk fascination inför det fula (vi har varit inne på detta), pinsamma och tarvliga. Hur det än är med den saken tycker jag inte att detta gäller i Gombrowicz fall, annat än möjligen undantagsvis. Det finns för det mesta ett slags kvalitet i hans maliciösa infall (som när han oanmäld dyker upp på en litterär tillställning någonstans i Argentina och organisatörerna av artighet och respekt gör församlingen uppmärksam på att de har den stora glädjen att gästas av en celeber gäst och stor författare, varpå Gombrowicz reser sig upp och ber den som nyss hyllat honom att nämna titeln på någon bok som han (alltså Gombrowicz) skrivit, vilket han inte kan XXX).

De förhållanden som råder mellan dygden och estetiken rör sig alltså om mönster och regelbundenheter med undantag. De måste dessutom hanteras mot bakgrund av ett flertal begreppsliga distinktioner. Det estetiska rymmer både det *sköna* och det *artistiska*. Det är svårt att säkert veta om den kvalitet man upplever är av det ena eller det andra estetiska slaget (och när den är av båda slagen). Om jag har rätt i ovanstående resonemang finns alltså ett slags banal dygd vars kvalitet har en moralisk grund. Det finns också tror jag en banal dygd vars kvalitet snarare härrör från det estetiska, och där banaliteten kan förklaras med att det handlar mer om det sköna än om det artistiska, eller rättare sagt, det handlar om ett slags övermått av det sköna och samtidigt ett underskott av det artistiska. Kolnay igen:

> The term ”beautiful” itself in this century at any rate – and not only in the English-speaking world – is often avoided by people who ”understand about art”, for to their ears it has come to acquire a somewhat derogatory sound: a suspicion of the obviously and conventionally beauty emphasizing, the cheap and sugary – in a world, of *kitsch* (2007, s. 187).

Jag märker själv hur jag kan undvika att beskriva den estetik som jag uppfattar ligger bakom dygden som ”själens skönhet” och i stället väljer att beskriva den som just en estetisk kvalitet av just den anledning Kolnay talar om här: den rena skönheten åtminstone i samband med en människas själ ses som något som drar åt det banala hållet på samma sätt som det drar åt det banala hållet att beskriva något som ”dygd” (i samband med matematiken exempelvis är vi inte lika rädda för att tala om ”skönhet”, men förklaringen till det misstänker är att matematiken är en skapelse av människan och att kvaliteten därför en blandning av ren skönhet och artisteri – ett matematiskt förhållande beskrivet i en ekvation är vackert både som ett objektivt förhållande och som en beskrivning skapad av en kreativ hjärna). I min ungdom tillbringade jag under en tid åtminstone en kväll i veckan i kyrkans ungdomsverksamhet. Religiös var jag inte då (åtminstone inte mig veterligen) och det var tror jag väldigt få av de andra ungdomarna där (och de som till äventyrs var det gick inte omkring och visade det). Däremot var en av de unga prästerna det, väldigt mycket till och med och på det där frireligiöst fromma sättet som vi förknippar med religiös godhet. Han var verkligen god och jag blir fortfarande varm när jag tänker på honom, men det var liksom en godhet som var alltför typisk och liksom överdriven (men i hans fall hur äkta som helst) för att vara riktigt intressant om man säger så. Den var just på gränsen till det kitschiga och ingenting som jag tänker mig att en människa med ambitioner att skapa levnadskonst skulle välja. Det är som sagt svårt att veta med säkerhet varför jag upplever den som banal eller kitschig. En del av förklaringen kan vara att den typen av överdriven religiös fromhet ibland kan vara just oäkta och en annan del att den när den är äkta ibland och kanske till och med ofta kan vara naiv och ointelligent. Men jag skulle alltså inte säga att detta gäller i det här fallet. Om tavlorna med gråtande barn är en kitschig bild av emotionalitet skulle jag säga att den gode HK var en kitschig sinnebild av godhet. Och om jag skulle ge mig på att förklara estetiken i den godheten skulle jag alltså säga att det fanns ett slags överskott av skönhet i den och ett

underskott av de mer artistiska kvaliteterna. Det är viktigt för mig att än en gång säga att HK verkligen var god, en av de godaste människorna jag stött på, men att jag samtidigt tänker mig att dygden lätt kan förblekna för den som rör sig i gränstrakterna för den överdrivna och övertydliga själsliga skönhetens gränstrakter.

Det finns en pendang till detta i de gränstrakter som vi hittar i närheten av den överdrivna eller övertydliga artistiska dimensionen av dygden. Det kan alltså bli för mycket av det sköna (eller i alla fall på gränsen till det) i en dygd, men det kan också bli för mycket av det artistiska. Om fromheten ofta rör sig på gränsen till den överdrivna skönheten skulle jag säga att egensinnet ofta rör sig på gränsen och inte så sällan över den till det överdrivna artisteriet. Så starkt förknippar vi egensinnet med detta gränsland att vi till och med kan bli osäkra om det överhuvudtaget är benämningen på en dygd och inte snarare på dess motsatt. Hermann Hesse har i en liten essä som heter just ”Egensinne” (1973) skrivit om egensinnet som den enda dygd han ”håller styvt på”. Alla de andra dygderna ser han enbart som olika former av lydnad av människors lagar och normer. Egensinnet är även det en form av lydnad men lydnad snarare mot ”en annan lag, en enda obetingat helig, lagen inom människan själv, ’det egnas sinne’” (s. 54). Även det faktum att egensinnet inte alltid är speciellt omtyckt eller ens ses som en dygd kommenteras av Hesse:

> Då man i någon mån verkligen går med på att låta egensinnet gälla för en dygd eller åtminstone som en vacker prydnad, då söker man efter förmåga mildra det råa namnet på denna dygd. ’Karaktär’ eller ’personlighet’ – det låter inte så kärvt och nästan lastbart som ’egensinne’. Det klingar redan mera salongsfähigt och också termen ’originalitet’ kan till nöds passera. Det sistnämnda visserligen bara i fråga om tolererade särlingar, konstnärer och liknande kufar. I konsten, där egensinnet inte kan vålla kapital och samhälle någon märkbar skada, accepterar man det till och med villigt som originalitet, hos konstnären anses ett visst mått av egensinne rentav önskvärt, man betalar bra för det (1973, s. 54–54).

Jag vill inte säga att egensinne eller originalitet inte kan vara vackert (även detta har vi varit inne på tidigare, dvs. skönheten hos det sällsynta) men jag skulle inte säga att det är speciellt typiskt att tänka på egensinnet som ”en vacker prydnad”. Den kvalitet som egensinnet har är alltså inte i första hand skönhet. Men detta är en detalj. En viktigare sak i citatet är en annan sak som Hesse pekar på, nämligen att egensinnet inte bara ligger på gränsen till att vara en last eller olat. Den är också känslig för omständigheterna på ett helt annat sätt än vad den dygd som har den rena skönheten som grund är. Om detta är en generell skillnad mellan ”sköna och artistiska” dygder kan man fundera på, men det är i mina ögon helt klart en skillnad mellan det fromma som vi nyss diskuterade och det egensinniga – fromheten är inte lika värdefull hos en enfaldig och ointelligent människa, men den kan ha kvar ett visst värde ändå (jämför med vad vi tidigare sagt om naivitet som dygd). Det moraliska värdet hos enfaldigt och ointelligent egensinne är betydligt mera tveksamt skulle jag säga. Det finns två sätt att beskriva skillnaden. Å ena sidan som att sammanhanget är lite mindre moraliskt viktigt för fromheten som dygd än det är för egensinnet – det finns fler exempel på moraliskt

tveksamt egensinne än moralisk tveksam fromhet (vilket inte är det samma som religiös ”rättrogenhet” eller hängivelse). Fromheten som dygd tycks alltså vara mer absolut än vad egensinnet som dygd är. Å andra sidan kan man säga något som hänger samman med det första sättet att beskriva skillnaden men som ändå inte är samma sak, nämligen att fromheten oftare är en del av ett dygdekluster än vad egensinnet är. Dygdernas *enhet* är en sak och den har vi varit inne på, men dygdernas *släktskap* är en annan sak, liksom den att dygder kan ingå i mer eller mindre stora släkter. Ett annat sätt att beskriva detta förhållande är att säga att vissa dygder står begreppsligt nära ett större antal dygder än vad andra dygder gör. Man kan tro att egensinnet står nära exempelvis självständighet, originalitet och frihet. Men där skulle jag snarare säga att det handlar om mer eller mindre samma begrepp. Egensinnet kan på ett liknande sätt som Hesse gör *förklaras* med hjälp av dessa begrepp. Fromheten skulle jag säga står begreppsligt nära osjälviskheten, tålamodet och måttfullheten bland annat. Fromheten är alltså en dygd med flera nära släktingar. Fromheten som dygd ligger nära dessa andra dygder men kan inte förklaras eller definieras med hjälp av dem.

Att egensinnet har dessa egenskaper är det lätt att ge exempel på. Egensinnets filosof framför andra skulle jag säga att Nietzsche var, dvs. han vara både en i högsta grad egensinnig filosof och en egensinnets predikare. I min svenska upplaga av *Mänskligt, alltförmänskligt* med underrubriken *En bok för fria andar* finns i efterordet som skrivits av Ulf I Eriksson ett fragment från Nietzsches anteckningar återgivet, som har rubriken ”Tio den fria andens budord”:

Du skall varken älska eller hata nationer.
Du skall inte bedriva någon politik.
Du skall inte vara rik och inte tiggare.
Du skall gå ur vägen för de berömda och inflytelserika.
Du skall hämta din kvinna från ett annat land än ditt eget.
Du skall låta dina barn fostras av dina vänner.
Du skall inte underkasta dig någon kyrklig ceremoni.
Du skall inte ångra en missgärning, utan i stället göra en välgärning mer.
Du skall, för att kunna säga sanningen, föredra exilen.
Du skall låta världen ha sin gång mot dig och du skall inte låta den styra din vandring (2000, s. 535).

Vad det betyder att göra en ”välgärning” i det sjunde budordet är oklart (vilken den tyska termen är har jag heller inte klart för mig), men jag ser på det hela taget inget nära släktskap mellan den dygd som framträder bakom dessa levnadsregler och andra dygder. Det tredje budet kan visserligen tyda på ett slags måttfullhet, som jag menade också ligger nära fromheten, men jag gissar att det i denna lista inte alls har med måttfullhet som en dygd att göra utan snarare handlar om en strategi för att slippa hamna både i den fattiges ofrihet och beroende av andra och i den rikes träldom under sin rikedom. Men, och det är det som är det viktiga, egensinnet om vi tar det ungefär som det framträder här kan ha ett moraliskt värde om den egensinnige också har andra dygder, vilket alltså än en gång är en öppen fråga eller i alla

fall en mer öppen fråga i samband med egensinnet än fromheten. Och det är förmodligen detta som förklarar att det överdrivna artisteriet i ett ohämmat egensinne kan ha ringa och ibland även ett negativt värde, till skillnad från den överdrivna skönheten eller kitschen i fromheten – det kan mycket väl sakna sällskap av andra värdefulla egenskaper, och ensam i dessa sammanhang är inte stark. När egensinnet finns hos en Sokrates eller en Gandhi är det fint men liksom på väg att bli något annat. Och när jag säger fint här menar jag alltså inte bara att det har ett instrumentellt värde mot bakgrund av att dessa människor hade andra dygder, utan jag menar att det vara fint alldeles i sig själv i kombination med de andra dygderna. När egensinnet finns hos den ”*blonda bestien*” som av allt att döma är den övermänniska som Nietzsche profeterar om – som känner en fruktansvärd glädje och djup ”lust vid förintelse och förstörelse, deras vilda segeryra, deras vällustiga grymhet – för dem som blev lidande av det sammansmälte allt detta i begreppet ’barbarerna’, ’de onda fienderna’, till exempel ’goterna’ eller ’vandalerna’” (1965, s. 41–42) – så är egensinnet tveksamt.[194] Mindre tveksamt är det om man väljer den mer välvilliga tolkningen av vad en övermänniska är som verkar vara den gängse nuförtiden, den där övermänniskan visserligen går sina egna vägar och kanske inte frågar så mycket efter varken moral eller konvenans men där hon ändå inte skadar andra eller begränsar deras möjligheter, ungefär så som vi i en tidigare not såg att Michael Tholander vill beskriva Pippi Långstrump, som han menar personifierar övermänniskans karaktärsegenskaper (2000). Jag vill nog mer se Pippi som exempel på egensinne än övermänniska och hur som helst som ett exempel på att egensinnet kan ha ett värde alldeles i sig och utan att varken få detta värde förstört av att finnas tillsammans med stora brister eller förhöjt av att vara kombinerat med andra moraliskt storartade personliga egenskaper.

Skönhetens och skapandets estetik finns alltså båda närvarande i dygden på ett så pass systematiskt och grundläggande sätt – även om jag kan ha fel i mina beskrivningar av denna

[194] Nietzsche, som den egensinnige skribent han är, är svår att läsa. Det är inte alltid lätt att veta vad han menar eller om han menar vad han säger. Den passagen jag nyss citerade (och som jag också citerat i en tidigare not) beskriver alltså de förnäma och beskriver dem som rovdjur och efter byte och segrar lystet spejande blonda bestar (1965, s. 42). Just före den passagen beskriver han vad som händer när ressentimentmänniskorna som ”strängt hålls i tyglarna av sed, aktning för varandra, kutym, tacksamhet, och än mer genom ömsesidig aktgivenhet på varandra och av svartsjuka *inter peres*”, vad som händer när ”*främlingslandet* tar vid”, dvs. som jag tolkar det vad som händer när de kommer utanför den sociala kontext som håller dem på mattan. Då blir de menar Nietzsche ” inte mycket bättre än lössläppta, rasande vilddjur! De frossar i sin frihet från allt socialt tvång ... och blir frossande glada vidunder. Och efter att kanske ha begått en lång, förfärande rad av mord, mordbränder, skändningar, stympningar, vänder de tillbaka hem uppfyllda av ett övermod, en inre tillfredsställelse, en sinnesro som om de gjort sig skyldiga till på sin höjd ett studentikost upptåg och övertygade om att skalderna för lång tid framåt fått någonting att besjunga och lovprisa” (1964, s. 41–42). Man ska självfallet inte hålla på att gissa om sådana här saker, men jag förstår det som att Nietzsche i början av denna passage tänker sig att han beskriver något negativt – lika hämmade och trångsynta som ressentimentmänniskorna är i sitt sociala sammanhang lika ohämmat djävliga blir de om de bara kommer tillräckligt långt från det, ungefär som svenskarna en gång blev när de åkte till Köpenhamn men som de nu får åka längre för att bli. Mot slutet av passagen är det som om Nietzsche dragits med av sin egen våldskildring och tonen blir alltmer frejdig. Och genast efter denna passage beskriver han alltså de förnäma som rovdjur och blonda bestar, alldeles som om det var de han beskrivit i den tidigare passagen! Men detta är rätt typiskt Nietzsche, och förmodligen inget som han skulle se som besvärande. Det är inte det att han är inkonsekvent (här i alla fall) utan snarare spontan. Och han skriver som han gör därför att han vill göra det.

närvaro – att vi kan tala om ett släktskap mellan dygdetiken och estetiken. Argumentet är fenomenologiskt så till vida att jag enbart vädjar till hur denna närvaro *ter sig för mig*. Mina beskrivningar kan därför vara felaktiga både som beskrivningar av hur förhållandet faktiskt ter sig för mig och av hur det ter sig för andra. Det finns åtminstone två felkällor vad gäller det självbiografiska: dels att det handlar om att bedöma förhållanden som man inte tidigare ställt mot varandra, dels att det i stor utsträckning är lågintensiva intuitioner eller upplevelser inblandade. Detta gör att man måste närma sig arbetssättet med en viss ödmjukhet.

Men om man nu vill tala om detta att ”te sig”, finns det ännu en distinktion som man kan göra mellan affiniteten i själva *upplevelsen* av dygden å ena sidan och av skönheten och konsten å den andra sidan och i själva *objektet* för dygdetiken å ena sidan och för skönheten och konsten åt den andra sidan. Enklare uttryckt, upplevelsen av en dygd och av något skönt och konstfullt liknar varandra på samma sätt som det finns likheter mellan dygden och objektet för en skönhets- eller konstupplevelse.

Jag tror att man kan bedöma affiniteten mellan det etiska och det estetiska ur åtminstone fyra aspekter: *upplevelsemässigt*, *föremålsmässigt*, *pedagogiskt* och *teoretiskt*: upplevelsen av dygd är besläktad med den estetiska upplevelsen, både med upplevelsen av det sköna och av det artistiska. Därutöver tycks själva föremålet eller objektet för den dygdetiska bedömningen och den estetiska bedömningen ha stora likheter med varandra. Tillägnandet av dygden har likhet med tillägnandet av en konstart eller konstskicklighet. Och slutligen kan man både hitta likheter mellan dygdetiken och estetiken som teorier om värde och man kan dessutom visa på teoretiska fördelar med att knyta samman dygdetiken och estetiken på det sätt som vi har försökt göra här. Jag kommer att ta upp dessa aspekter i tur och ordning.

Men än så länge uppehåller vi oss vid upplevelseaspekten, även om vi också har tagit oss över till objektet.

Först om affiniteten i själva upplevelserna. Observera att man kan tala om en affinitet mellan det etiska och det estetiska, också rent allmänt, dvs. om vi inte bara talar om det *dygd*etiska, även om det också finns väsentliga skillnader. Kolnay betonar ett par fundamentala sådana skillnader i sin essä om estetiska respektive moraliska upplevelser. Estetiska upplevelser är menar han mer primärt värderande än upplevelser med ett moraliskt innehåll: ”... in principle, we ’first’ sense, perceive, know, imagine and evaluate, and ’then’ decide, bring ourself to act, and make or urge others to act” (2008, s. 199). Estetiska upplevelser är mer typiskt *kontemplativa* medan moraliska upplevelser är mer typiskt *praktiska*. Och som värderingar betraktade menar han alltså att det kontemplativa eller passiva har ett slags företräde över det praktiska. Exakt vad detta företräde handlar om beskriver inte Kolnay för oss och något annat är inte att vänta av någon som har en uttalat fenomenologisk ansats. Den estetiska upplevelsen kommer alltså ”först” inom citationstecken, vilket jag uppfattar egentligen bara betyder att vi i första hand tänker på värden som något vi är mottagare eller passiva upplevare av medan vi tänker på moral som något vi i första hand är

görare eller utförare av. En mer bokstavlig tolkning av citatet ger också ett mer direkt stöd för vissa av de tidigare teserna i denna text: vi upplever först skönheten i en människas själ och därefter drar vi den praktiska slutsatsen att det är den vi bör förmå oss själva och andra att sträva efter – det estetiska ligger i det fallet till grund för det etiska. Här kan alltså skillnaden mellan det estetiska och det etiska paradoxalt nog knyta samman dem på ett fastare och teoretiskt viktigare sätt än vad som antyds av att man beskriver deras inbördes förhållande bara som ett släktskap.

Frågan är bara om detta stämmer – finns det en skillnad mellan grupperna på denna punkt och är det inte i så fall en skillnad i grad? Och om det är en gradskillnad, är det inte då *bara* en gradskillnad som inte berättigar att urskilja den ena gruppen som mer primärt värderande än den andra (vilket också det kan låta bara som en gradskillnad men som i praktiken fungerar som en teoretiskt mer betydelsefull skillnad om det, som Kolnay uttrycker det, understödjer ”a subordination of the moral to the aesthetical”, 2008, s. 199). Man kan tänka sig att det estetiska har ett primat i betydelsen att det är mer tydligt ett värde än vad det moraliska är, utan att detta betyder att det bör prioriteras framför det moraliska. I valet mellan att gynna ett värde och att göra moraliskt rätt kan det alltså vara rimligt i någon mening att göra moraliskt rätt. Detta har vi diskuterat förut: ett värde skulle alltså inte nödvändigtvis vara *viktigare* än en moralisk kvalitet. Om detta stämmer skulle vi heller inte behöva säga att en moralisk handling tillför något egentligt värde i världen. Vi kan vara glada över att människor gör det moraliskt rätta men inte primärt därför att de därmed gör världen mer värdefull, så vida inte detta följer av att vi definierar det rätta i teleologiska termer. Jag tänker mig att det moraliskt rätta är ett värde och att det dessutom är ett opersonligt värde. Världen *blir* en mer värdefull plats av att den är scenen för moraliska handlingar. Hur mycket man sen ska lägga i att värdet är opersonligt vet jag inte. Opersonligt kan också betyda interpersonligt och handla om att vem som helst har anledning att glädjas åt att det någonstans i universum blev moraliskt rätt, ungefär som vi tänker oss att vem som helst av oss har anledning att beklaga att det någonstans i universum finns ett lidande. Jag menar att det blir teoretiskt enklare att knyta det normativa och det axiologiska till vartannat – även om det kan betyda att vi både använder det normativa i vår förklaring av det värdefulla och det värdefulla i vår förklaring av det normativa. Hur ska man förklara att det finns skäl att göra det moraliskt rätta om detta inte i någon mening gör världen till en bättre plats? Om man ser det estetiska som det mer paradigmatiska värdet skulle man visserligen kunna säga att det moraliska handlingen gör världen till en vackrare plats – och så tror jag att det är i en majoritet av fall. Men jag kan också föreställa mig moraliska handlingar så gråa och trista att de inte tillför något estetiskt värde, även om jag som sagt också menar att vissa handlingar i första hand har ett moraliskt värde och att detta värde i sin tur kan ligga till grund för ett estetiskt värde.

Men låt oss släppa det här begreppet om det estetiskas primat, liksom diskussionen om man kan hålla det axiologiska och det normativa åtskilda från varandra och i stället se vad

som händer om man ser det praktiska som ett mer utpräglat drag hos moralen och det kontemplativa som ett mer utpräglat drag hos estetiken. Ett sätt att förstå moralen är alltså som något mer typiskt praktiskt och estetiken som något mer typiskt kontemplativt, även om såväl det praktiska som det kontemplativa hör samman med varje slags värde.

När vi talar om konsekvensetiken tycks detta stämma. Om vi utgår från att den rätta handlingen i Foots spårvagnsexempel är att se till att spårvagnen hamnar på stickspåret och dödar den ensamma personen i stället för de fem i gruppen, skulle jag inte säga att själva handlingen inbjuder till kontemplation. Själva situationen och exemplet gör det förstås i en mening, annars är det svårt att förklara att det blivit så diskuterat som det har blivit, men det är inte en kontemplation för kontemplationens egen skull, utan främst för att situationen kräver en praktisk lösning. Vi vilar inte situationen när vi föreställer oss den utan brottas snarare med den.

Nu är det givetvis helt avgörande för frågan hur man ska förstå vad det är att kontemplera. Vi tänker förmodligen i första hand på ett slags stillsamt betraktande där det som betraktas i någon mening tillåts ostört av några vidare häftiga känslor sjunka in i oss. Om det är så vi uppfattar kontemplationen skulle jag säga att en stor del av konsten är av ett slag att den inte lämpar sig för kontemplation. Den mest emotionellt medryckande musiken – Beethoven, Wagner, Tjajkovskij, Chachaturian, Metallica, Muse – skulle utgöra otypiska objekt för en typiskt estetisk attityd, vilket jag har svårt att föreställa mig. Det kan alltså knappast vara det emotionellt stillsamma i kontemplationen som utmärker den estetiska attityden. Kanske är det som utmärker de estetiska värdena snarare att vi vid betraktandet av dem visserligen kan bli emotionellt drabbade liksom vi kan motiveras att uttrycka dessa emotioner i handling, men det handlar framför allt om handlingar *som just uttryck* för våra känslor och inte så mycket om en motivation att så att säga *ingripa* i skeendena och agera i världen. När vi kontemplerar över Foots spårvagnsexempel är det en kontemplation över hur vi ska blanda oss i orsakskedjorna när eller om vi hamnar i den typen av situation som exemplet beskriver. Mot detta kan man invända att vi ju också har en väl utvecklad förmåga att kontemplera och uppröras över omoraliska handlingar även om de redan inträffat och vi inte längre kan göra något åt dem. Det finns hur många exempel på detta som helst. Men det som genast anmäler sig till mig är den så kallade Son My-massakern, som genomfördes av en pluton amerikanska soldater från det tredje kompaniet och den elfte brigaden i Vietnamn 1968. Under befäl av löjtnant William Calley smög sig plutonen på morgonen den 16 mars in i den lilla byn på den vietnamesiska landsbygden. De hade väntat sig att hitta FNL-soldater eftersom provinsen var känd som ett starkt FNL-fäste. När de inga soldater fann slog det totalt över för soldaterna som besinningslöst gav sig på den obeväpnade civilbefolkningen där en majoritet var kvinnor och barn – som de våldtog, torterade och mördade. Sammanlagt handlar det om 300–500 offer. Händelsen gav ett starkt eko i världen efter att den avslöjats av journalisten Seymor Hersh. En bidragande orsak till detta var förmodligen också de bilder som arméfotografen Haeberlee tog

av händelsen – varav de plågsammaste bilderna är de som togs på de hopfösta människorna strax innan de skulle skjutas.[195] En annan bidragande orsak är kanske att historien också har en hjälte, nämligen helikopterföraren Hugh Thompson som ingrep och lyckades rädda flera civila när han såg vad som skedde efter att ha cirklat över platsen i sin observationshelikopter. Det är svårt att låta bli att tänka på denna händelse. Det är svårt att låta bli att tänka på bilderna, både dem på den lilla gruppen skräckslagna människor som strax ska skjutas och den på menige Carter som med en lidande min bärs bort av två av sina kamrater efter att ha skjutit sig själv i foten under massakern. Men frågan är bara om det är en form av moralisk kontemplation. Jag skulle inte säga att det är det om man med moralisk specifikt menar detta med att handla rätt eller fel och absolut inte om kriteriet på detta i sin tur är konsekvensetiskt eller utilitaristiskt. Det är inte så mycket vad soldaterna gjorde dessa människor som jag tänker på i första hand. Skräcken på bilderna är hemsk, men jag tror inte för min egen del att det är skräcken i sig som gör att det är svårt att sluta tänka på händelsen, utan snarare att den är en del av något lika meningslöst som besinningslöst. Det hemska är att se denna skräck förorsakad av ett gäng till synes oberörda soldater. Det hemska är alltså varken skräcken i sig eller handlingarna i sig, utan att vi människor är i stånd att utföra den här typen av handlingar. Eller rättare sagt – skräcken i sig är en väsentlig del av det hemska och för mig egen del är det just bilden av den som bränt sig fast på min näthinna, men den hade kanske inte gjort det om jag inte vetat att det utanför bilden stod soldater som var kapabla att göra det som de just var i färd med att göra. Om detta stämmer är alltså det dygdetiska en väsentlig del och på ett sätt också förutsättningen för kontemplationen (vilken som term trots allt låter lite malplacerad i sammanhanget). Och om den kontemplativa attityden utmärker den estetiska sfären har vi alltså också här ett stöd för tanken på en speciell affinitet mellan dygdetiken och estetiken jämfört med vad som gäller för de mer handlingsfokuserade moralteorierna.

Men är det verkligen så? Är det inte just detta att till synes helt vanliga soldater som är som vilka människor som helst är i stånd att utföra en massaker på oskyldiga människor? Är det inte detta att själva fan flyger i för övrigt hyggliga människor och förvandlar dem just till sådana ”lössläppta, rasande vilddjur” som Nietzsche talar om i samband med ressentimentmänniskorna som inte längre är utsatt för social kontroll (för att de är långt hemifrån exempelvis)? Kanske i viss mån, men i så fall är det fortfarande just denna konstellation av hemska handlingar utförda av normalt hyggliga människor som upptar våra tankar och alltså, än en gång, en situation som förutsätter ett dygdetiskt element. Dessutom tror jag inte att man nödvändigtvis måste tänka så långt för att så att säga inte kunna sluta tänka på händelsen. Det är inte nödvändigtvis detta att av allt att döma normalt hyggliga människor – och således förmodligen också du och jag – kan förvandlas till monster som vi tänker på utan rätt och slätt den grymhet som uttrycks i dessa handlingar, vare sig det är en

[195] Historien liksom många av bilderna (varav vissa knappt går att se på) finns på Wikipedia (http://en.wikipedia.org/wiki/My_Lai_Massacre).

grymhet som finns mer permanent hos de människor som utför handlingarna eller ej. Under alla omständigheter är handlingarna grymma, dvs. de är handlingar typiska för grymma människor, och som sådana är de också typiska objekt för dygdetiska bedömningar. En del av det som definierar själva grymheten i handlingen så som uppsåt och handlingens slag – att det är en massaker – är förstås också deontologiskt centrala och det, menar jag, talar också för en av mina tidigare gissningar, nämligen att den estetiska affiniteten hos den typiska deontologin är större än den är hos den typiska konsekventialismen. Handlingar kan mycket väl ha estetiska drag, men när de har det är det oftare i kraft av de psykologiska tillstånd som de uttrycker snarare än de formella kriterier som gör dem till de handlingar de är. Ju mer psykologiskt mättad en beskrivning av en handling är desto lättare har vi för att bedöma den estetiskt. Vi vill gärna se Thompsons handling att stoppa massakern som en vacker handling mitt en i malström av intensivt osköna handlingar. Men hur vacker hans handling i själva verket var hänger också på hur han tänkte och kände i situationen. Det hänger lite förenklat beskrivet på hur heroisk handlingen var, dvs. på vilket mod den krävde, hur mycket som den motiverades av medlidande och humanitet och i vilken utsträckning som dessa element avvek från det normala i situationen. Om Thompson i första hand grep in i händelserna för att han tänkte på sina yrkesetiska förpliktelser som soldat, nämligen att inte döda civilbefolkningen hur mycket man än hatar dem för att de hjälper och stödjer ens fiender, dvs. om Thompson i första hand skulle ha drivits av pliktmotiv och inte så mycket av humanism, ja då skulle kanske hans handling ha ett visst skönhetsvärde – den skulle under alla omständigheter vara mycket vackrare än hans medsoldaters på marken – men riktigt vacker blir den bara om den också motiveras av medkänsla för civilbefolkningen. Riktigt vacker blir den alltså bara om den är mättad av dygd snarare än militär pliktkänsla. Och riktigt vacker verkar den ha varit: I en intervju många år senare berättar Thompson om hur han förfärad och förtvivlad över vad han såg hända på marken till och med var beredd att öppna eld mot sina egna kamrater för att få stopp på massakern och hur han i helikoptern på vägen tillbaka till baslägret grät och skrek av rörelse över vad som hänt och hur den utfrysningskampanj man startade mot honom strax efter händelsen varade under flera år. Under intervjun får han frågan om vad han tror var förklaringen till att det överhuvudtaget kunde hända och svarar tveksamt att det förmodligen var en kombination av dåligt ledarskap som inte satte stopp för det, grupptryck och rädsla (förmodligen menar han den rädsla de möjligen känt när de smög sig in i byn – för från civilbefolkningen hade de inget att frukta). Och när han får frågan om han kan förlåta dem som gjorde det (och som trots allt enligt honom var en mindre del av plutonen, de flesta andra valde att titta bort) svarar han ”nej” tyst och nästan blygt. Thompson gör inget självmedvetet intryck under intervjun utan snarare bortkommet och det man tycker sig kunna lära sig om det som hände honom den där morgonen är så dygdetiskt korrekt (i en positiv bemärkelse) som det bara är möjligt. Det handlade absolut inte bara om ett tillämpande av militär yrkesetik, även om han säger att soldater gör bara inte så, det verkade i första hand handla om

emotionalitet – medkänsla och en förfäran över vad människorna utsattes för – och en känslosamhet som han dessutom 30 år efter händelsen verkar vara kvar i på ett nästan traumatiserat sätt. Att han tog en stor risk när han ingrep bevisas av vad som drabbade honom efteråt, och att han var ovanlig i situationen framkommer också på ett tydligt sätt. Kort sagt, hans handlande och dess psykologiska omständigheter har allt det som behövs för att vi ska se skönheten i det – läs om händelsen och se intervjun av Thompson[196] och kontemplera över hans agerande på just det sätt som Kolnai menar utmärker hur vi hanterar estetiska upplevelser. Jag skulle säga att det är svårt att göra något annat.

Om det finns en skillnad som Kolnai menar mellan upplevelsen eller betraktandet av det rent moraliska och betraktandet av det sköna i det att den senare är av ett mer kontemplativt slag så menar jag att denna skillnad avspeglar sig också i upplevelsen av dygden jämfört med upplevelsen av den rätta handlingen enligt så väl konsekventialismen som deontologin. Det samma skulle jag säga gäller om vi också jämför med det rätta tänkesättet enligt kantianismen. Det är visst fint att endast tillåta sig att göra det som man skulle kunna vilja var en allmän lag, men det är fint på ett mer abstrakt sätt och även om vi har sagt att också det abstrakta kan ha estetiska kvaliteter (eftersom allt kan ha det) menar jag att det mer paradigmatiskt eller påtagligt estetiska är det konkreta, eller helt enkelt det påtagliga just i bemärkelsen det som går att ta på. Här uppstår en annan av de paradoxer som den mänskliga existensen är så full av: dygden går att ta på, åtminstone delvis, och den går att känna och avläsa med sinnena, men den låter sig inte exakt beskriva och den är svår att fånga i en kod eller princip som kan användas för konkret vägledning. Det konkreta är i all sin påtaglighet och just på grund av sin påtaglighet mer undflyende än det abstrakta. Det abstrakta går att fatta men inte ta på medan det konkreta går att ta på men inte fatta. I den klassiska utilitarismen finns det också plats för det konkreta, nämligen i form av lyckoupplevelser, dvs. enskilda upplevelser av lycka hos högst konkreta varelsen, men det finns också plats för det abstrakta i bemärkelsen totalsummor, genomsnittsnivåer och lyckoupplevelser som är mindre till antalet än de lyckoupplevelser som man skulle ha kunnat bereda vägen för om man gjort annorlunda, dvs. om man hade handlat rätt i stället för fel. I dygdetiken kan det också vara viktigt med abstraktioner, som när man förenklat uttryckt definierar en handling som rätt i den mån som det är en handling som en dygdig person skulle ha utfört. Men notera, att i detta avseende skulle vi nog heller inte mena att släktskapet till den estetiska upplevelsen är speciellt stort – att inse att en handling uppfyller ett sådant kriterium ger mig inte någon påtaglig skönhetsupplevelse. När dygdetiken blir abstrakt orienterar den sig därför bort från estetiken. Dessutom skulle jag säga att det gäller för konsekventialismens konkretion att inte heller den har en speciellt hög estetisk affinitet – lyckoupplevelser i sig är väl inte speciellt vackra, det vackra är snarare sättet som de uttrycks på och så snart vi talar om sådana ”sätt” rör vi oss än en gång mot dygdetiken. En dygdig människa vet att vara lycklig på rätt sätt.

[196] http://www.youtube.com/watch?v=hkFa2lSNAGc

Något motsvarande krav finns inte i utilitarismen, annat än att man inte får vara lycklig på ett sätt som påverkar andras upplevelser av lycka. Och när vi talar om mer nutida preferentialistiska varianter av utilitarismen försvinner dessutom konkretionen i lyckoupplevelserna, oberoende av om de har någon estetisk affinitet eller ej. Preferenstillfredsställelse är så nära ett rent abstrakt tillstånd som man bara kan komma – det tycks både kunna föreligga utan att den som har preferensen är medveten om detta och utan att hon ens existerar. Och inte blir det mer konkret om vi lägger till ett idealiseringskrav på de preferenser vars tillfredsställelse teorin använder som grundvärde. Preferenstillfredsställelsen hos en agent kan alltså bestå i att saktillstånd eller rent abstrakta förhållanden (om det är det som är objektet för agentens preferenser) råder eller föreligger långt efter agentens död och är av ett sådant slag att hon inte nödvändigtvis skulle ha varit medveten om dem ens om hon levat. Hon skulle inte ens behöva ha varit medveten om själva preferensen eftersom hon kanske aldrig haft den rent faktiskt utan bara rent hypotetiskt – hon skulle ha haft den om hon varit mer välinformerad och rationell än vad hon faktiskt är (eller var och kanske till och med än vad någon verklig människa faktiskt är eller har varit) – och vad detta är för slags preferens måste inte ens stå (eller ha stått) i agentens förmåga att lista ut. Var finns skönhetsupplevelsen i den här typen av förhållanden? Det är sant att detta är att hårdra preferentialismen, och det finns inget som säger att dessa abstrakta förhållanden måste spelar mer än en marginell roll i teorin när den tillämpas på verkligheten. Men jag menar bara att en motsvarande hårdragning knappast låter sig göra i dygdetiken. Det går att göra i vissa delar av dygdetiken som vi sett, exempelvis med kriteriet för en rätt handling, men det låter sig inte göra med det som är det centrala i dygdetiken, dvs. med dygden själv och dess värde. Jämför preferenstillfredsställelsen, eller handlingen att åstadkomma preferenstillfredsställelse, med dygden – jämför att få som man vill eller att se till att någon får det som hon vill med att vara omtänksam och medlidsam. Till och med den abstrakta dygden har en större affinitet än den abstrakta preferenstillfredsställelsen. Det är alltså inte bara det konkreta hos dygden – Thompsons konkreta handlingar, tårarna som han fällde, skriken som han gav ifrån sig på hemvägen, det nedtonade i hela hans sätt och rörelsen som finns kvar i honom 30 år efter händelserna – som förklarar dygdens affinitet med estetiken. Denna finns även hos dygderna betraktade som abstraktioner – vänlighet och medkänsla är vackra också som abstrakta företeelser, så pass vackra att det till och med färgar av sig på orden. Om detta i sin tur möjligen går att överföra till det konkreta vet jag inte, dvs. om det är lättare att se skönheten i medkänslan än i den rätta handlingen därför att medkänslan har fler och tydligare sinnebilder än vad den rätta handlingen har. Men en sak som talar för detta är att dygdetiken laborerar med fler kategorier av vad åtminstone konsekventialismen gör. Dygden är alltid av ett visst slag (medkänsla, vänlighet osv) medan något motsvarande inte gäller för den rätta handlingen. En handling kan rätt och slätt vara rätt utan att vara av ett visst slag, exempelvis solidarisk eller hjälpsam. En dygd kan inte bara vara en dygd utan måste konkretiseras på något sätt. Så

snart den rätta handlingen kategoriseras på ett motsvarande sätt, som solidarisk eller hjälpsam etc., ser vi återigen att vi rör oss mot dygdetiken, eftersom vi för att förklara dessa handlingar måste dra in uppgifter om agentens tänkesätt. Abstrakta dygder har alltså estetiska kvaliteter, möjligen beroende på att det finns bestämda sinnebilder för dem. Vad som dessutom talar för detta är det paradoxala förhållande att dygden som dygd rent allmänt och alltså inte som någon de olika formerna av dygder, är svårare att uppleva rent estetiskt. Det oestetiska i dygden rent allmänt verkar alltså till och med har färgat av sig på termen.

Det finns undantag även här. Framför allt finns det allmänna och abstrakta kategorier utanför dygdetikens domäner som har estetiska kvaliteter, exempelvis autonomin och i synnerhet friheten. Frihet är vackert och den som kämpar för den kämpar av allt att döma inte bara för dess konkreta yttringar utan för den som något stort och skönt alldeles i sig själv på samma sätt som jämlikheten är fin och storartad i sig själv (också när den är svår att förena med friheten). Jämlikheten i ett samhälle tycks ha många fördelar som på ett eller annat sätt är knutna till jämlikheten men som inte på ett direkt sätt är yttringar av den[197], men för den som ser en skönhet i jämlikheten har den dessutom fördelar som går utanför de rent konkreta yttringarna av den. Skillnaden mellan att leva och bo enkelt i ett samhälle med väldiga klyftor jämfört med att bo på samma enkla sätt i ett samhälle där mer eller mindre alla lever under samma omständigheter är stor – för den som hyllar jämlikheten som ett egenvärde, för egalitaristen, är det inte bara moraliskt upprörande med klyftor och ojämlikhet, det är också opassande, oskönt och störande i bilden av ett samhälle. Ett idealt och vackert samhälle är i stället ett som det råder jämlikhet i, både vad det gäller resurser och möjligheter och inte minst när det gäller människovärde – nog är det skönheten hos jämlikheten som gör öppningsfrasen i den amerikanska självständighetsdeklarationen, som vi såg på för några sidor sen men som tål att refereras igen, så anslående och mäktig: ”We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, ...”.[198] Och nog lyser det i fortsättningen av formuleringen om så väl livet, friheten och strävan efter lyckan: ”... that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness”. Om det skulle stämma att den utilitaristiska tanken på ett maximerande av lyckan saknar tydliga estetiska kvaliteter, tycks paradoxalt nog inte lyckan som abstrakt begrepp i den här frasen och kanske ännu mindre själva strävandet efter lycka sakna sådana kvaliteter. Kan skönheten i strävandet efter lycka ha att göra med att det just väcker dygdetiska sinnebilder av strävsamhet och livets oförtröttliga kamp för överlevnad? Hur det än är med den saken – att det finns kategorier utanför dygdetikens domäner som vi upplever estetiskt eller att det finns kategorier inom dess domäner som vi inte upplever på ett speciellt estetiskt sätt (paradoxalt nog verkar detta alltså gälla för den allmänna kategorin dygd till

[197] Xxx jfr jämlikhetsanden (som i och för sig är kontroversiell)

[198] Samma jämlikhetsidé finns också, jämte friheten, i den första meningen i det tal av Abraham Lincoln som blivit känt som ”The Gettisburg Address”: ”Four score and seven years ago our fathers brought forth on this continent a new nation, conceived in liberty, and dedicated to the proposition that all men are created equal.”

skillnad från de olika – abstrakta så väl som konkreta – formerna av den) är fullt förenligt med idén om en speciell affinitet mellan dygden och estetiken. Affinitet kan finnas på andra håll, men den samlade bedömningen av dygden och dygdetiken i förhållande till andra kategorier och teorier är att de förra är något bättre på att motsvara det estetiska paradigmet och där ett element i detta paradigm är att det som är påtagligt och kanske framför allt det som man samtidigt kan *se* i större utsträckning inbjuder till estetiska bedömningar än det som man inte har några synintryck av. Rent abstrakta förhållanden inbjuder förvisso till estetiska bedömningar, vilket vilken matematiker och fysiker eller för den delen filosof som helst känner till. Men i de fall där den abstrakta skönheten är som störst finns det inte sällan en sinnebild inblandad eller i alla fall nära till hands. Einsteins teori om ekvivalensen mellan massa och energi är synnerligen stark rent poetisk. Det är egentligen ofattbart poetiskt att man kan sammanföra tre sådana storheter i universum som massa, energi och ljusets hastighet i en formel som inte bara har en påtaglig visuell skönhet i all sin enkelhet utan som också går att föreställa sig: inte bara att energi och massa är olika former av samma sak eller att massa egentligen är en form av energi, utan att mängden energi ges av massan multiplicerad med ljushastigheten multiplicerad med sig själv. En tydligare bild av den fabulösa kvantitet energi som det finns i massan[199] än bilden av en massa som inte bara sparkas igång av ljushastigheten utan dessutom av en ljushastighet som sparkats igång av en hastighet så pass mycket större än ljushastigheten som ljushastigheten själv är större än det rena stilleståndet! Tala om ett förhållande som man kan kontemplera över – hur påtaglig jag än kan tycka att den svarta mugg som just nu står jämte min dator halvfull med halvljummet pulverkaffe är, kan jag med hjälp av Einsteins ekvation räkna ut och därmed se framför mig och känna i hela min kropp att dess påtaglighet egentligen bara är ett vilande tillstånd hos en nästintill obeskrivligt mycket starkare påtaglighet i form av hetta, ljus och rörelseenergi. Blotta föreställningen av den kraft som ekvationen får mig att inse finns oförlöst i min kropp, drabbar mig nästan som ett slag i bröstet. Men poesin tar inte slut i kraften av den bilden, utan finns också menar jag i själva sammanställandet av något som är tungt och stillastående med ljushastigheten – en mera oväntad och svindlande kombination har jag svårt att tänka mig. Och den nyare fysiken tycker jag ofta fungerar på liknande sätt: strängteorin som försöker förena kvantmekaniken med den allmänna relativitetsteorin genom att se på materiens minsta beståndsdelar inte som punktpartiklar utan snarare som vibrerande strängar är inte bara fascinerande för den visuella sinnebildens skull, i vilken man föreställer sig tillvaron som ett slags kosmiskt strängaspel, utan också för att det förutom det rent fysiskt vackra i detta just är bilden av ett musikinstrument som i sig ger föreställningen av verkligheten i form elementarpartiklar som toner i den musik som är alltet, vilket bidrar med ytterligare en estetisk dimension.

Nästa upplevelsemässiga aspekt är att det finns ett seende och en perception av dygden som påminner om den som finns av objektet för en skönhetsupplevelse. Vi *ser* det stora i det

[199] Hiroshimabomben omvandlade 0.6 gram materia till energi – 0.6 gram!

lilla även när det stora är något abstrakt. Ögat och seendet har en central ställning så väl i estetiken som i dygdetiken. Ögat och det sinnliga har en epistemologisk särställning i förhållandet till hjärnan och det intellektuella.

Peter Goldie skriver:

> My claim is that one can *see* friendliness *in* an action or *in* a facial expression: the knowledge that this person is being friendly is perceptual, and not inferential (2004, s. 23).

Jämför detta med Aristoteles:

> But how far and to what extent someone has to deviate before becoming blameworthy it is not very easy to determine by reason; such things are particulars, and judgement about them lies in perception (200, s. 36, 1109b).

De båda citaten illustrerar två olika aspekter av hur perceptionen kommer in i dygden och därmed i dygdetiken: Å ena sidan varseblir vi som bedömare när vi har att göra med en dygd. Vi ser att ett beteende är vänligt och vi ser att en person är snäll. Å andra sidan kommer perceptionen också in på så sätt att den som har dygden har den för att hon just ser vad en situation kräver av henne. Perceptionen kommer alltså in både i bedömningen och i utövandet av dygden. Goldie verkar i första hand tänka på det förre medan Aristoteles förefaller att uttala sig om det senare. Jag kommer att göra skillnad mellan dessa aspekter bara när jag tror att det behövs.

Vi har tidigare diskuterat Annas idé om dygden som något intelligent eller intellektuellt. Då diskuterade vi också en invändning mot den tanken som gick ut på att det finns det vi ser som dygder, exempelvis blygsel och instinktiv ödmjukhet, som vi knappast kan betrakta som intellektuella i någon rimlig mening. Det som Aristoteles och Goldie skriver här kan tyckas ge ytterligare stöd för den kritiken, men jag skulle inte nödvändigtvis mena det. Än en gång är det en sak att detektera det goda eller dygden med hjälp av ett seende eller en perception, medan det är en annan sak att förklara och ge skäl för vad man ser. Dessutom är det en sak att både kunna se det goda och ge skäl för vad man ser men en annan sak att det finns goda skäl för att se det man ser, även om man inte själv har förmågan att formulera dem. Det faktum att seendet är centralt i såväl estetiken som dygdetiken betyder alltså inte i sig att man inte kan tala om dygderna som intelligenta, dvs. som något som det går att teoretisera om och ge skäl för och framför allt som något som kräver kunskap och klokhet för att kunna utvecklas.

Än en gång måste vi vara medvetna om komplikationen att dygden kommer i olika skikt och att därför analogin mellan dygderna i de olika skikten och estetiken kan vara olika tydlig. Vi har redan tidigare sagt att intelligensen hos dygderna på den naturliga mellannivån inte måste vara alldeles tydlig, varken när det gäller innehavet eller detekterandet av dem. Snällhet kan vara en naturlig disposition och den kan vara lätt att se för alla, även för ett litet barn. Här kan man tala om ett tydligt perceptuellt inslag i dygden, både hos den som har den och den som ser den. Den naturligt snälla måste inte vara speciellt praktiskt vis utan kan som vi sett

vara tämligen naiv utan att vi för den skulle vill frånkänna henne snällheten. Det finns ett slags naturlig snällhet som rentav kan karakteriseras som naiv. Den som tämligen urskillningslöst är snäll mot alla, även dem som vill utnyttja henne eller använda hennes snällhet för att utnyttja andra, är knappast vis, men hon är fortfarande snäll. Hon är ”alltför snäll”, vilket knappast är en intelligent dygd, men hon är ändå dygdig i så måtto som hon är snäll. Att bli betraktad som alltför snäll är i en mening att utstå en moralisk kritik, men inte i en annan. Det är att tillskrivas en god egenskap som på sätt och vis är ouppnåelig för de flesta av oss men samtidigt en negativ egenskap som de flesta av oss trots allt borde kunna hantera. Att vara naturligt snäll är inte alla förunnat, att vara snäll med urskiljning är det trots allt. Naturliga dygder kan därför uppfattas som dygder i vissa avseenden men inte i andra. Det finns ett slags ointelligens hos dem som på ett sätt inte är bra. Naivitet och godtrogenhet är på ett sätt en moralisk brist och inget som vi har några moraliska skäl att uppmuntra till. Men när den finns där kan vi beundra den för att den är om än inte sällsynt så ändå svår att erövra för den som inte har den från början. Naiviten och godtrogenheten som dygdetiska värden är inte bara analoga och besläktade med det estetiska utan är nästan lika mycket estetik som etik. Det äkta och det autentiska är mer eller mindre samma slags värde i dygdetiken som i estetiken. Som en naturlig dygd kan det äkta vara ensidigt äkta om det saknar den intelligens Annas talar om eller den mottaglighet för goda skäl som Goldie skriver om när han beskriver dygderna som ”reason-responsive: dispositions reliably to respond to certain kinds of reasons” (2004, s. 88). Våra positiva drag har alltså förmågan att anpassa sig till eller svara på vad som är rationellt i situationen: generositet är enligt Goldie en disposition att reagera på de moraliska skäl som finns i situationen, nämligen att någon saknar något som vi har. Att någon saknar vad vi har är åtminstone vid första påseende ett gott skäl att ge till henne av vad vi har. Våra negativa drag å andra sidan har snarare förmågan att anpassa oss till det som det finns goda moraliska skäl att inte anpassas till, exempelvis en möjlighet för mig att samla på mig mer än vad jag behöver av något som en annan människa skulle behöva bättre än jag. Att en handling från min sida ger mig ett övermått av något som jag redan har men andra saknar är ett dåligt skäl för mig att utföra handlingen. Därför är girighet en brist eller en odygd: den svarar på och anpassar mig till det som det finns goda skäl för mig att inte svara på och anpassas till. De naturliga mellandygderna är inte helt ointelligenta eller helt oemottagliga för goda skäl, men de svarar kanske oftare på prima facie-skälen än på de sammanvägda eller faktiska skälen. Den naivt och godtroget generösa ser bara till vad den andra saknar eller möjligen utger sig själv för att sakna och svarar på det. Hon väger inte också in de goda skäl som det finns för att inte ge i det specifika fallet. Att en människa säger sig behöva något som vi kan ge henne är ett gott prima facie-skäl att ge. Att denna människa inte går att lita på är ett gott prima facie-skäl för oss att *inte* ge eller att åtminstone inte ge på ett reservationslöst sätt. Den godtrogna eller naiva är irrationell eller ointelligent i sina reaktioner på två olika sätt. Dels därför att hon anpassar sig till skäl som bara gäller vid första påseendet. Hon svarar på

enstaka goda skäl utan att se att det i situationen finns andra skäl som också borde vägas in. Dels därför att hon svarare lättare på de enstaka goda skäl som talar till förmån för föremålet för generositeten än till nackdel för henne. Hon svarar bättre på de skäl som människor som tror på andra svarar på än på de skäl som människor som misstror andra svarar på. Den misstrogna och misstänksamma människan gör tvärtom, men delar för övrigt den godtrognes oförmåga att se hela skälbilden.

Samma förhållanden gäller i viss mån för den första nivån av dygder som kan avkrävas för anständighetens skull. Det handlar inte rakt av om minimala krav på samma skala som dem som den exceptionella eller ideala dygden lever upp till. Vanlig enkel vänlighet, snällhet, hjälpsamhet har ett inslag av det irrationella. En normalt anständigt vänlig människa bör ha ett visst mått av godtrogenhet, hon bör möta både kreti och pleti på samma sätt och det kan nästan ses som ett krav att det ska vara möjligt att bedra henne för den som är någorlunda smart. Den vanliga anständiga vänligheten riskerar normalt inte så mycket på att vara ointelligent, den svarar på skäl mer i en negativ än i en positiv bemärkelse – den anpassar sig inte smidigt till olika situationer utan är en och den samma, utom i de någorlunda exceptionella situationerna. Den vanliga anständiga vänligheten kan enkelt uttryckt inte vara lika ointelligent som den naturliga – den naturliga vänligheten har kvar sitt värde som naturlig vänlighet också när den går över i ren godtrogenhet, men den anständiga vänligheten riskerar att upphöra vara anständig i de situationerna. Det krävs att den anständigt vänliga bevakar sin vänlighet så att den inte blir alltför irrationell i situationen. Alltför irrationell snällhet blir oanständig på den första nivån, medan jag menar att vi fortfarande kan beundra eller i alla fall känna sympati för den naturliga snällheten även när den rationellt sett blir malplacerad.[200] Du kan vara fången i ett sätt att vara som ligger mycket djupt i din natur och därför inte klara av

[200] På sätt och vis tänker jag mig att snällheten på den andra nivå har ett slags dygdetisk särställning som jag tror har en estetisk förklaring. Som lärare ställs man hela tiden inför djupt problematiska situationer där man måste bedöma andra människors prestationer och där man ibland vet att ens bedömning har en livsavgörande betydelse för den som blir bedömd. En av de främsta dygder man kan ha som en akademisk lärare är trogenheten mot kraven på kvalitet. Det är aldrig lätt att säga vad som objektivt sett är bra eller dålig kvalitet i tentasvar eller uppsatser, det finns alltid ett stort mått av subjektiv bedömning iblandad och därför kommer den akademiska dygden ofta att handla om att vara trogen den övertygelse som man har i det enskilda fallet om vad som är kvalitet. Jag menar att snällheten är problematisk i sådana sammanhang inte bara därför att den kan vara en frestelse att ta sin tillflykt till för att slippa fatta ett obehagligt beslut som man måste konfrontera någon med som man kanske känner en stor medkänsla med och därefter hantera följderna av att man gjort så. Snällheten är alltså inte bara en frestelse, den har trots allt också ett slags trumf, hur ointelligent den än är. Det är något fint också med att vara alltför snäll, att godkänna det som man är övertygad om att det finns goda skäl att underkänna, såväl rent abstrakt akademiska sådana som konkret mänskliga (som kan vara att man lockar den bedömde allt djupare in i en akademisk återvändsgränd som det blir alltmer smärtsamt och kostsamt att ta sig ur). Det är aldrig fult att vara alltför snäll. Det är däremot fult att vara alltför trogen de akademiska idealen. Därför får du heller ingen riktig ro när du vet att du har grusat en människas akademiska bana genom att du varit trogen de akademiska kvalitetskraven – det är vackrare och mer etiskt sympatiskt på något sätt att vara den som av alltför mycket snällhet inte klarar av att verkställa ett beslut som slår vakt om de akademiska värdena. Mycket hellre är jag den personen än den som inte klarar av att vara snäll av alltför stark nitälskan av de akademiska värdena. Och jag skulle säga att detta inte enbart beror på att det är mänskliga värden som står emot mer abstrakta värden. Samma förhållande gäller alltså när huvudanledning till att jag inte vill godkänna ett arbete är att jag vill skydda personen från en ännu större besvikelse längre fram, dvs. när den enkla natursnällheten står mot omtanken. Snällheten går alltså i någon mening före de andra dygderna på samma sätt som nåd går före rätt.

att anpassa dig till situationen. Tanken är inte bara den att du är ursäktad på grund av att du inte kan kontrollera din snällhet, utan att det i en mening är genuint sympatiskt att du inte kan göra så. Annat är det då med den anständiga snällheten – den är knappast sympatisk om den är för irrationell. Om jag exempelvis står ut med att bli förtryckt i ett förhållande utan att ställa min förtryckare mot väggen trots att jag ser hur också mina barn far illa av hur vi har det och rättfärdigar mitt beteende med hänvisning till att man bör hålla samman familjen och inte bråka, är det värre menar jag än om jag vet vad det rätta skulle vara men inte klarar av att göra det för att jag bara inte kan bråka och ställa ultimatum. Än en gång, det är inte bara värre för att det saknas ursäkter utan för att det helt enkelt är mindre sympatiskt.

Dygden på anständighetsnivån måste alltså svara på skäl i viss utsträckning: vänligheten, snällheten och blygseln måste vara så inställd att den upphör när den är tydligt malplacerad. Den anständiga dygden måste, skulle man kunna hävda, vara någorlunda anpassad till de samarbetsregler som utvecklats genom den mänskliga historien och som Robert Axelrod i sin moderna klassiker *The Evolution of Co-operation*" beskrev i termer av "tit for tat" – "vedergällning" eller "öga för öga, tand för tand". Det låter värre på svenska än på engelska, förmodligen för att vedergällningsregeln i första hand handlar om hur man hanterar våldshandlingar. Då gäller enligt den första av de tre formuleringarna av regeln i Moseböckerna följande: "Men om någon olycka sker, skall liv ges för liv, öga för öga, tand för tand, hand för hand, fot för fot, brännskada för brännskada, sår för sår, blånad för blånad" (2 Mos. 21:24). "Tit for tat" gäller däremot lika mycket att återgälda som att vedergälla. Den strategi som bäst visat sig kunna hantera upprepade fångens dilemma-situationer är kan man säga en någorlunda vanlig hygglighet: man agerar utifrån förutsättningen från att andra är samarbetsvilliga tills de visar motsatsen och har man blivit sviken är man inte långsint. Detta är kärnan i "tit for tat". Axelrod skriver:

> TIT FOT TAT's robust success is due to being nice, provocable, forgiving, and clear. Its niceness means that it is never first to defect, and this property prevents it from getting into unnecessary trouble. Its retaliation discourages the other side from persisting whenever defection is tried. Its forgiveness helps restore mutual cooperation. And its clarity makes its behavioral pattern easy to recognize; and once recognized, it is easy to perceive that the best way of dealing with TIT FOR TAT is to cooperate with it (1984, s. 176).

Reglerna är tämligen enkla och därför är det också tämligen enkelt att upptäcka när en människa följer dem, det vill säga när hon är hygglig på rätt sätt. Vanlig anständig hygglighet måste alltså vara intelligent i så måtto att den är anpassad till den här typen av samarbetsregler. Hur stor överensstämmelsen bör vara – om det över huvud taget finns ett sätt att hantera den frågan – kan vi lämna därhän, liksom hur mer exakt som strategin bör se ut för att vara maximalt framgångsrik. Så klart måste naturen kompromissa mellan det optimala och det praktiska – den optimala levnadsregeln kan bli för komplicerad för att vara praktisk, men man kan (och man har också gjort det) diskutera om inte tämligen små justeringar kan trimma

den ytterligare. Det är klokt att inte vara den första som är taskig eller hoppar av samarbetet, men förmodligen också att inte vara den första som vedergäller. Man kan vara den första som förlåter utan att vara den första som vedergäller, vilket skulle betyda att man är mer förlåtande än man är provocerbar. Hur denna större benägenhet till förlåtelse bör se ut kan man diskutera (och testa). Kanske ska man inte bara förlåta ett par gånger innan man ger igen med samma mynt, man ska kanske också vara benägen att förlåta mitt i en vedergällningsspiral för att bryta den. Jag har svårt att se några större risker med det. Fördelarna tycks överväldigande.

Hur som helst, Axelrod talar om strategin som tydlig och använder även perceptuella termer när han beskriver insikten om att det bästa sättet att hantera strategin är att samarbeta med den. Men det är ganska tydligt ändå att detta slags hygglighet inte är av ett sådant slag att den direkt står skriven i ansiktet eller kroppspråket hos den som använder sig av den. Intelligensen i denna hygglighet är i stället något som man delvis får sluta sig till. Här kan det alltså se ut som om det finns en motsättning mellan intelligensen hos en dygd och vår förmåga att se den genom ett slags varseblivning. När Jesus i sin Bergspredikan vänder sig mot vedergällningstanken säger han:

> Ni har hört att det blev sagt: *Öga för öga och tand för tand*. Men jag säger er: värj er inte mot det onda. Nej, om någon slår dig på högra kinden, så vänd också den andra mot honom. Om någon vill processa mot dig för att få din skjorta, så ge honom din mantel också (Matt. 5:39–40).

Det jag kommer säga nu är förstås inte lätt att argumentera för, men jag tänker mig att det är lättare att se när en människa har införlivat den här nytestamentliga principen. Vad detta beror på kan man diskutera. Det kan bero på att principen är enkel – principen *är* just den som vi genast tycker oss se. När någon blir slagen på ena kinden och därefter beredvilligt vänder andra sidan till har vi sett hela principen och det ska mycket till om vi inte förstår vad den går ut på.[201] Vi kanske inte genast ser den i hela dess omfattning, dvs. att det inte bara handlar om att hjälpa den som vill slå på en utan också den som vill beröva en ens ägodelar och vi kanske inte är helt på det klara med var gränsen går för hur tjänstvillig man bör vara härvidlag. Om någon letar efter något som han kan slå en i huvudet med så att man dör, ska man då hjälpa honom att leta. Om den som gjort inbrott i ditt hus har stulit nästan alla de smycken som du ärvt från din mamma men missat den allra finaste diamantringen, ska du då springa efter tjuven för att ge honom också den? Men detta kan man också säga är ett resultat av att vi talar om handlingar som avslöjande *sätt* att vara och inte som avslöjande principer: Sätt att vara är som vi upprepade gånger sagt inte lika precisa som principer, eller rättare sagt, sätt att vara är inte lika tydligt antingen precisa eller oprecisa som de principer vi lever efter är. Uppfattad som en princip är den nytestamentliga uppmaningen oprecis. Uppfattad som ett sätt att vara är den varken precis eller oprecis efter. Men min gissning är allt så att vi på ett ganska tydligt

[201] ”Tit for tat” är också ett enkelt handlingsmönster, som Axelrod säger, men trots allt inte lika enkelt.

sätt kommer att se när någon gjort Jesu ord till sitt sätt att vara.

Frågan är om detta har något att göra med hur intelligent eller rationellt sättet att vara är. Syns denna nytestamentliga godhet för att den är irrationell? Eller kanske bör vi i stället fråga: ligger det inte nära till hands att fråga sig om inte dygden på anständighetsnivån är mindre påfallande för att den ändå tycks mer rimlig än den godhet som Bergspredikan föreskriver. Dess anständighet bygger på att den har gränser och dessa gränser är inte bara intuitivt rimliga utan har också visat sig vara spelteoretiskt rimliga: oberoende av hur andra människor behandlar dig så bör du behandla dem enligt principen om ”tit for tat”. Oberoende av hur de människor som du befinner dig bland fungerar så bör du ha ett sätt som införlivat den principen. Om detta stämmer finns det också anledning att tror på något slags motsatsförhållande mellan dygden som intelligent och dygden som möjlig att varsebli så tillvida att man åtminstone ibland kan förklara det faktum att den inte står ut och syns med att den i grunden har en intelligent design. Den extrema, naiva och godtrogna snällheten har inte det. Den syns för att den saknar raffinemang.

Men jag tror också att detta är en problematisk tanke. Det är falskt att den nytestamentliga godheten saknar raffinemang. Den saknar varken ett intuitivt eller teoretiskt raffinemang. Den är inte av samma naiva och godtrogna typ som den godtrogna snällheten. Den är intuitivt raffinerad på så sätt att den har något utstuderat och medvetet över sig. Det kan vara svårare att fortsätta slå om den jag slår tyst vänder andra sidan till än om hon är naiv och godtrogen och finner sig i att bli slagen för att hon tror att jag har rätt att slå henne. Det kan vara svårare för mig att av egoistiska skäl begära något av en person om jag vet att hon beredvilligt kommer ge mig dubbelt så mycket som jag begär. Som förövare kan jag alltså bli osäker på vem av oss som kommer att avgå med segern i slutänden. Att vara så som Jesus uppmanar oss att vara kan alltså ge ett psykologiskt övertag – det gör liksom gärningsmannen till offer för sin egen gärning.

Men man kan dessutom hävda att den nytestamentliga godheten är teoretiskt avancerad. Den är kanske inte alltid rationell i bemärkelsen livskraftig och framgångsrik i en värld med en massa samvetslösa människor.”Tit for tat” är uppenbarligen en princip som fungerar också för en sådan värld, eftersom det är den princip eller det sätt som fungerar bäst under förutsättningen att andra människor kan bete på alla tänkbara sätt. Vi har tidigare använt distinktionen mellan det individuellt och kollektivt rationella. Jag är osäker på om vedergällningstanken är individuellt rationell i betydelsen att den är mest rationell *oberoende av hur andra människor beter sig*. Det är inte uppenbart att det är den princip som är rationell under förutsättningen att alla andra också följer den, eftersom den rimligen måste föreskriva en viss försiktighet i hur mycket vi bjuder på oss själv inför den som vi inte vet något om. Anständigheter kräver samarbetsvillighet, men den kräver inte villkorslös samarbetsvillighet, vilket man kan misstänka att den nytestamentliga godheten gör. Den som är god på detta kristna sätt förutsätts inte ha en beredskap för att backa ur ett samarbete om det visar sig att

hon förlorar på det. Den som har denna godhet är om inte naiv så åtminstone villkorslös i sin attityd till andra: ”Om den som inte hjälper andra ber om din hjälp, ge honom då dubbelt så mycket hjälp som han ber om” – det är väl en tanke som inte rimmar speciellt illa med de övriga levnadsreglerna i Bergspredikan. Man kan alltså argumentera för att denna villkorslösa hållning är mer rationell än den anständiga godheten som räknar med möjligheten till vedergällning, åtminstone i den meningen att det är den hållning som skulle fungera bäst i en värld där människor för övrigt var ungefär som de är nu men var villkorslöst goda. Jämfört med en värld där alla uppvisa en anständighet men där med också i viss mån en försiktig godhet kan man tänka sig en ännu bättre värd där alla uppvisar denna villkorslösa godhet. Den kristna godheten kan därför idealiskt sett vara den mest rationella. Den pekar ut ett idealt sätt att vara. Så här fungerar vi i en moraliskt ideal värld, dvs. i en värld som är som vår med den skillnaden att vi lärt oss samarbete. Om det är rationellt att predika det sättet att vara också i en värld där vi ännu inte lärt oss detta och kanske aldrig fullt ut kommer att göra det behöver vi inte gå in på här. Min tanke nu har bara varit att göra klart att det är långt ifrån uppenbart att den godhet som föreskrivs i Bergspredikan saknar raffinemang och därför också, än en gång, att peka på att förhållandet mellan hur teoretiskt underbyggd och hur påfallande en dygd är inte är enkelt.

Vad som dessutom talar mot att se ett enkelt förhållande här är att mycket av lyskraften i den exceptionella dygden tycks kunna förklaras med att den just är intelligent. Det lyste av klokhet om Nelson Mandela. Det fanns en värdighet i hans person och sätt att vara som man på ett ganska tydligt sätt just kunde varsebli, i hans ögon, hållning och i hans formuleringskonst. Jag har tidigare tagit Jens Stoltenberg som ett exempel på ett sätt att hantera en mycket svår situation med en stor känslighet. Jag skulle inte säga att det saknades intelligens i hans sätt att kommunicera med det chockade Norge efter dåden mot regeringskvarteret och mot ungdomarna på Utøya, men det var ändå inte främst det som man slogs av i hans sätt, utan snarare fattningen och medkänslan och förmågan att hitta rätt saker att säga det som en företrädare för landet måste säga i det läge. Det var äkta och stort och det krävdes inte mycket för att se att det var så.

Ett knappt tiotal år tidigare den 26 december 2004 inträffade tsunamikatastrofen i Indiska oceanen som drabbade Indonesien och Thailand där tusentals svenskar befann sig på semester. Vi fick se både dåliga och lysande exempel på katastrofhantering i samband med detta. Nu var det visserligen inte så lätt att få fram information om vad som hänt och exakt hur allvarligt läget var de där första timmarna på morgonen, men klart är att den socialdemokratiska regeringen med Göran Persson i spetsen flankerad av statssekreteraren Lars Danielsson i efterhand fått utstå kraftig kritik för sitt sätt att hantera situationen. De uppträdde svagt och motsägelsefullt och vem som visste och gjorde vad är fortfarande höljt i dunkel. På de presskonferenser som man så småningom höll är det inte svårt att i efterhand verkligen höra att de hölls av människor som inte växte med situationen. Som sagt, det var

inte en lätt situation eftersom man inte riktigt visste vad man skulle förhålla sig till, vilket Stoltenberg visste när han framträdde den 23 juli 2012. I en mening krävdes det därför ett större mått av klokhet och intelligens att hantera tsunamikatastrofen. Den person som hade detta stora mått av förstånd i situationen visade sig vara informationsdirektören Lottie Knutson på Fritidsresor, som vid den tidpunkten hade 4400 gäster på hotellen vid den två mil långa stranden i Khao Lak. Hon blev den som informerade, ”visade handlingskraft, var tydligt och samtidigt empatisk”.[202] Allt detta, menar jag, gick att se tydligt i hennes sätt – empatin syntes, den var inget man behövde resonera sig fram till, handlingskraften syntes och det gjorde också förståndet. Frånvaron av dessa egenskaper var nästan lika tydlig i regeringens kommunikéer som närvaron av dem var i Knutsons presskonferenser och intervjuer. Om det alltså är så att anständigheten på den första dygdenivån är mera förståndig än iögonenfallande så kan det på den exceptionella nivån vara just förståndet som är det iögonenfallande. Alltså, än en gång, det råder inget enkelt motsatsförhållande mellan att se dygden som perceptuell och att se den som intelligent.

All perception är inte sinnlig och allt seende är inte visuellt. Lottie Knutson själv beskriver hur hon under den första tiden efter tsunamin ”satte på autopiloten” och alltså inte hade känslan att hon behövde kontrollera sitt beteende. Men detta behöver heller inte stå i någon motsatsställning till den teoretiska förmågan. Allt tänkande är inte diskursivt, dvs. allt tänkande är inte ett metodiskt och stegvis resonerande fram till en slutsats. Mycket av vårt tänkande är snarare intuitivt, dvs. vi ser slutsatsen eller svaret eller lösningen utan att beta av de olika logiska stegen fram till den. Vi har också tidigare sett att Hans Larsson skrev om detta slags intuitiva skådande och menade att det i själva verkat är den högsta formen av tänkande. Tänkande på de lägre nivåerna böjer känslan under sig medan det på de högsta nivåerna förenar sig med känslan i intuitionen. (1904, s. 19). Om det är den högsta formen av tänkande eller ej kan man kanske diskutera – man kan mena att det är stort att kunna se lösningen utan att kunna förklara hur man tänker men kanske ännu större att både se lösningen och kunna redovisa en logisk härledning av den. Helt klart är att Larsson inte utesluter att den intuitiva tankeakten i efterhand kan göras till föremål för diskursivt tänkande och ”förståndsanalys” och att den då ”ska visa sig innehålla alla dessa mycket komplicerade tankeoperationer och – fastän nästan omedvetet utförda tankeoperationer” (1904, s. 33, se också ovan s. xxx). Jag menar, men är osäker på om också Larsson gör det, att det på de exceptionella nivåerna är samma person som utför den intuitiva tankeakten och som har förmågan att göra den till föremål för förståndsanalys. Jag känner mig också något osäker på om Larsson vill tillmäta den här formen av förståndsanalys i efterhand något egentligt värde. Han menar å ena sidan att den syntes som kan uppnås på intuitiv väg ”… när den skall underkastas analys, synes hemfallen till att gå sönder och förstöras, varvid likaledes den däri möjligen inneboende stämningen går förlorad” (s. 43), men den andra sidan att detta kan vara

[202] http://www.dn.se/nyheter/hon-stod-stadigt-nar-sverige-vacklade/

nödvändigt ”om vi vilja försäkra oss om syntesens riktighet i alla fogar” (s. 44).

När Lottie Knutson menar att hon satte på autopiloten var det för det första en autopilot som var mycket noga förberedd och programmerad. Knutson beskriver hur hon redan då tänkt på möjligheten av flodvågor, bland annat med anledning av en tidigare tsunami i Bangladesh. Därför utgick hon på ett tidigt stadium från att det värsta kunde inträffa medan man från regeringens håll tycks ha gjort motsatsen. Hon följde visserligen rutinerna och den checklista som gällde för alla i ledningen på Fritidsresor, men det var av allt att döma en välreflekterad och redan förberedd människa som gjorde det och det räcker med att läsa någon av alla de skildringar av vad som hände och inte hände under de här dagarna för att förstå att Knutson på ett tämligen tidigt stadium var tvungen att gå utanför checklistan. Hon var den som såg till att det kom tillstånd ett samarbete mellan alla inblandade aktörer efter att förgävas vädjat till regeringen om ett snabbt agerande. Hon var också bland de första som förstod katastrofens verkliga omfattning. Regeringen verkar ha varit bland de sista. Man får alltså snarare en känsla av att Knutson på ett tämligen tidigt stadium kopplade av autopiloten och aktivt tog sig an situationen sådan som den faktiskt var medan regeringsfolket hade svårt att koppla från sin autopilot, trots att den redan från början var dåligt anpassad till uppgiften. Och om det nu ändå var så att Knutson *upplevde* sig arbeta med autopiloten på så behöver det inte betyda mer än att hon var fokuserad och klartänkt även om hon inte då var klar över alla detaljerna i sitt eget tänkande. Vad jag kan förstå av Lottie Knutsons agerande under de här dagarna förefaller hon *inte* ha gått helt på känslan. Många andra gjorde det, medan hon i stället hanterade situationen på ett resonerande sätt. Vad som gjorde henne stor i situationen var dock inte enbart detta. Utan denna intelligens skulle hon kanske inte blivit så hyllad som hon blev men det skulle hon heller inte ha blivit utan den värme och medkänsla som hon samtidigt lyckades förmedla. Hon såg vad situationen krävde utan att detta nödvändigtvis var ett visuellt seende, men *vi* ser att hon var situationen vuxen, och detta är åtminstone delvis ett visuellt seende.

Seendet i samband med dygden kommer alltså in på åtminstone två olika sätt, dels på så sätt att den som har dygden har det för att hon ser vad situationen kräver (jfr citatet från Aristoteles ovan), dels att vi ser vem som har dygden – vi ser dygden i dens handlingar och person som har dygden (jfr citatet från Goldie ovan). I det första fallet handlar det mer om det som Hans Larsson beskriver som ”*comprehensio aesthetica* (och ej blott *logica*)” (1904, s. 21) och som han menar är det viktiga i en intuitiv tankeakt: i det senare fallet är förmodligen också denna tankeakt verksam, men jag skulle dessutom säga att vi faktiskt bokstavligt ser om vi har en bra människa framför oss eller ej. Det är långt ifrån ett ofelbart seende, men på något sätt är vi människor konstruerade så att när vi förstår att vi har att göra med en bra människa, ja då är det något som vi också har sett oss till. Det intuitiva och visuella är närvarande i båda situationerna men jag gissar att det intuitiva har en mer framträdande roll i den första situationen medan det visuella har det i den senare.

Man kan också notera att förutsättningen för den intuitiva tankeakten enligt Larsson är vår

begränsade förmåga att rikta uppmärksamheten på en föreställning i taget. I intuitionen är till synes ”hart när oändligt många föreställningar” (s. 19) närvarande samtidigt. Men, säger Larsson, det är just bara som det *ser* ut att vara på det sättet, för i själva verket

> … är väl förhållandet, att uppmärksamheten inte riktar sig på mer än en enda föreställning, strängt taget ett enda moment av en föreställning, i sänder, och att föreställningarna successivt passerar blickpunkten, sväva bort och komma igen, i en hastighet som ju inte är för vår inbillning föreställbar, och som är så stor att den för oss är det samma som vila (s. 20).

Det intuitivt greppade har alltså för stor komplexitet för att kunna förstås på samma sätt som man förstår diskursivt, dvs. genom att följa eller kontrollera sambanden mellan de enskilda föreställningarna. I grunden är det alltså åtminstone delvis samma förutsättningar som ligger till grund för Larssons intuition och situationsetikens eller partikularismens förkastande av generella principer. Intuitionen, känslan eller perceptionen träder in där komplexiteten är för stor. Och det som Larsson kallar ”stämning” eller ”stämningsfulla dunkel” i dikten ”kommer väl inte”, menar han, ”av föreställningarnas oklarhet utan av deras rikedom, av den hart när oändliga mångfald därav, som på en gång kan hållas fast, fångad i ett konstnärligt grepp” (s. 15–16). Larsson talar här om dikten och det konstnärliga greppet men tankegången är applicerbar på så väl det konstnärliga, filosofiska som vetenskapliga tänkandet. Intuitionen är estetisk till sin natur. Den har, säger Larsson, ”i själva verket just de egenskaper, som vi anse utmärka den estetiska åskådningen” (s. 6). Larsson menar att vetenskapen i dess högsta form ”övergår till konst” (s. 33).

Jag tänker alltså att intelligensen kommer in i dygden framför allt på den första och den tredje nivån – på den första nivån i den mer passiva meningen att anständigheten formar sig efter samarbetsprinciper som det går att ge ett rationellt försvar för. På den exceptionella nivån kommer intelligensen in både i en diskursiv och i en intuitiv form. Och även om jag inte riktigt vet om det finns något samband eller övriga jämförelser att göra här (annat än den som handlar om dragningen åt den tredelade kategoriseringen) menar Larsson att känslan återfinns såväl i tänkandets mest enkla som dess raffinerade former. Han skriver:

> För mig ter sig saken, som nämnt, sålunda, att känslan har sin största styrka icke endast vid den lägsta utan ock vid den högsta polen av mänsklig utveckling. Den är rådande på det primitiva stadiet, och allt går där upp i den. Tanken är omhöljd och omtöcknad av den. Och framsteget i kultur ligger i tankens emancipation från känslorna. Denna emancipation inträder alltså; och består icke endast däri, att tanken gör sig till den härskande och böjer känslorna under sig, utan även däri, att tanken förlorar förbindelse med känslorna. Den för ett isolerat liv, ett abstrakt liv. Men från denna isolation vänder tanken sig, i mån som den fullkomnas, tillbaka. Med bibehållande av självständigheten och den fria överblicken och begreppsklarheten, som den arbetat sig upp till, tilltar den i fyllighet, i konkretion, upptar i sig och aktualiserar mångfalden av enskildheter, återknyter förmedels dessa åter till livet – är åter hemma och fylles på nytt av de gamla känslorna, de samma och dock helt andra, i det var och en av dem är behärskad och ordnad in i de andra och stämd samman med dessa. Känslan är i lägre själstillstånd isolerad, patologisk affekt, i högre själstillstånd ingår den återigen som känsla av vårt totalliv, som estetisk stämning (s. 14–15).

Detta är så oerhört vackert uttryckt och man blir frestad att kasta sin skepsis inför skönlitteraturens och diktens moralfilosofiska värde överbord när man läser det. Men, än en gång, jag tror att diktens värde för filosoferandet över moralen är begränsat medan den har ett stort värde i en undersökning av livskvaliteten. Det moralfilosofiska undantaget gäller dygdetiken där den estetiska stämningen som företeelse och den estetiska åskådningen har en plats, som en känsla för vad situationen kräver och som en känsla för vem av oss som behärskar situationen. Larssons prosa är vacker men kanske mer högstämd än vad vi är vana vid nuförtiden. Fast det han säger har likafullt en relevans: det finns ingen motsatsställning mellan känslan och intelligensen på dygdens högre nivåer, det finns tvärtom en beroendeställning: Det är inte den diskursiva intelligensen ensam som gör människor exceptionellt dygdiga utan snarare dess förening med känslan och det är heller inte med det analyserande förståndet som vi upptäcker de exceptionellt dygdiga. Eller för att konkretisera: Lottie Knutsons förmåga till överblick över situationen dessa decemberdagar var inte diskursiv, lika lite som vår förmåga att upptäcka den.

Enligt Larsson finns det inte bara ett nära släktskap mellan estetiken och den intuitiva tankeakten, han *benämner* också denna som estetisk. *Comprehensio aesthetica* kännetecknas av ”denna föreställningarnas (relativt) samtidiga befintlighet i blickpunkten” (s. 21) och detta är i sin tur det viktiga i den intuitiva tankeakten. Man kan diskutera vad det är mer i detalj som gör att detta betraktas som estetiskt, förutom att det är ett tänkande och ett arbetssätt som är utmärkande för den romantiska eller i alla fall icke-realistiska diktningen (realismen i litteraturen var en av de viktiga måltavlorna för Larssons bok). Jag skulle tro att det handlar om samma slags likheter mellan det intuitiva tänkandet och den estetiska sfären som också jag har försökt visa finns mellan dygden, det dygdetiska tänkandet och estetiken. Det handlar om känslans närvaro, om syntesen framför analysen, om konkretionen framför abstraktionen och alltså om det mer eller mindre sinnliga skådandet.

Det finns en annan aspekt av detta som jag tror ytterligare förstärker tanken om ett släktskap mellan åtminstone dygden och estetiken, nämligen ett slags samspel mellan så väl olika sinnesintryck av samma slag som av de olika typerna av sinnesintryck och som jag tror är ett utmärkande drag för estetiken och inte minst dikten. Diktens sätt att förstå världen är att översätta mellan olika sinneserfarenheter. Den estetiska njutningen utmärks av att den drar till sig sinneerfarenheter av olika slag. Ingenstans är detta så tydligt som hos Harry Martinson, som är poet också när han skriver prosa (jag kan ibland tycka att han med tanke på det flöde av metaforer han skapar i sin prosa i själva verket är som mest poet där). När jag tar ner den gulnade och ytterst sköra *Svärmare och harkrank* och öppnar den på måfå hittar jag följande stycke:

Ligustersvärmaren är bland skymningens flyn den som har det fastaste och aptitligaste utseendet. Här finns inget av harkrankens spökaktiga spinkighet och oändligt långbenta förkommenhet. Ligustersvärmaren verkar alltid ha ett ärende, medan harkranken alltid är som komme den på måfå som en spindeltrådstunn, utmärglad vrakspillra kringförd av vindarna. I

spinkighet överträffar harkranken till och med den fridsamme, försiktigt spatserande låcken.// Men den lever, den föder sig och reder sig liksom vi.// Då den kvaddas av de otåliga, sjunker den tyst ihop.// Efteråt står dess kvarleva tecknad på väggen som en kinesisk bokstav ritad med svartnål: benen utsträckta efter sig som en spillra i dödens stelnade bölja (1937, s. 59).

Med risk att just förstöra syntesen med analys och därmed jaga stämningen på flykten, alldeles så som Larsson skriver, tror jag ändå att man kan lära sig något av detta och att man kan försöka reda ut vad det är.

Förutom det uppenbara förhållandet att själva det sinnliga i framställningen alldeles i sig själv är en estetisk kvalitet, ser man här den för estetiken typiska leken mellan de olika inte bara sinnesintrycken men också sinnesorganen. Jag menar att det är utmärkande för en stor del av den kvalitativa konsten att det är svårt att fixera upplevelsen av den till ett enda sinnesorgan eller själsförmåga. På samma sätt som i Martinsons text aktiveras flera av dessa förmågor samtidigt. Ett synintryck förstärks och glider över i ett annat. Från att ha frammanat bilden och känslan av det tunna i en spindeltråd framkallas bilden och känslan av en övergiven vrakspillra – då går inte bara ett synintryck över i ett annat utan för att det ska kunna ske måste man dessutom mentalt zooma ut: spindeltråden ser man bara på närhåll, vrakspillran på avstånd. Bilden av harkranken laddas dessutom med skepnader från olika sammanhang: det är inte insekter som vi i första hand upplever som spöklika. Det är hunden som är urtypen för ett utmärglat djur och vidare människan som vi ser framför oss när vi tänker på någon som tyst sjunker ihop eller utstrålar förkommenhet. Bilden (eller ”bildmolnet” som Martinson själv kanske skulle säga) av harkranken överlagrar dessa olika skepnader, av insekt, hund och människa. Och då talar vi fortfarande bara om synintrycken. Redan på första raden i citatet tar synen hjälp av både känseln och smaken: vi känner i andanom det tuggmotstånd som skulle uppstå om vi skulle få för oss att äta insekten och vi får dessutom en antydan om att det skulle vara en aptitlig smakupplevelse. När harkranker tyst sjunker ihop har vi inte bara en lek eller ett spel med olika skepnader utan också förstås en referens till hörselsinnet.

Luktsinnet finns inte direkt representerat i citatet, men är ändå inte många rader bort i Martinsons text: Indirekt blir man på det klara med i vilken luktvärld man befinner sig i betraktelsen redan när ligustersvärmaren presenteras: ”Om kvällen, då det skymmer, kommer den ståtliga ligustersvärmaren till vildkaprifolen vid bergsknuten” (s. 58). Det är inte möjligt att läsa detta och förstå vad det handlar om utan att känna den ljumma värmen från högsommarkvällen och den parfymaktiga doften från kaprifolen som mättar luften. Det är sådana kvällar som svärmarna kommer fram, stilla ljumma kvällar fyllda av lukten från de blommor som vill locka nattfjärilar. Och man behöver inte bläddra många sidor tillbaka i boken förrän man också hittar ställen som mer eller mindre briljerar i beskrivningar av luktförnimmelser:

Skvattram. Att röra vid den och lägga ansiktet in bland dess fränt osande grenar, som ibland reta till nysning och till och med gå en på smaknerverna, är som att bada i det överdrivna, det överspända och förhäxade. Och ändå lär arten bara vilja locka några flugor till sig. --- Den luktar väl inte obehagligt, men ändå nästan skrämmande, dess brännande lustgaser hetta i näsan. Den luktar hett som en brunstpust ur trollberget. Om den lukten är ute enbart i pollinationsärende, ja då kan man verkligen tala om passion (s. 52).

Här ser man tydligt samma mekanism i verksamhet – lukten av skvattram ringas in med hjälp av flera sinnen än luktsinnet. Lukten aktiverar såväl smaknerver och värmeförnimmelser. Beskrivningen är sinnligt fullödig och inget sinne lämnas utanför. Detta menar jag är utmärkande för väldigt många estetiska upplevelser, så väl för de positiva som de negativa. Att förstå världen estetiskt är att förstå den med hela sitt sinnesregister.

Och det är förstås just här som också affiniteten till dygderna kommer in: vi upplever dygderna och deras motsatser kanske inte alltid med hela vårt sinnesregister men i alla fall med fler än enbart ett av sinnena. Även när vi, som Goldie säger, *ser* dygden i en handling så ser vi så att säga inte enbart med synsinnet: vi upplever inte bara att det lyser om Lottie Knutson, vi känner också värmen från hennes personlighet. Vad det är som gör att vi känner denna värme är kanske inte helt lätt att säga, men jag menar att vi under alla förhållanden gör det via både syn- och hörselintryck: såväl blick som ton är varm. Vi ser värmen i ögonen och hör den i rösten. När vi inte talar om personer som vi upplever via medier kan vi också känna värmen rent taktilt – en människa kan förmedla påtaglig värme genom det sätt hon tar på en, vare sig det handlar om hon tar på en primärt för att just visa värme eller varsamt vidrör en för att förhindra att man krockar i en folkträngsel.

Smak och lukt har kanske inte riktigt samma ställning i dygderna som syn, hörsel och känsel. Av dessa senare sinnesorgon är förmodligen syn och hörsel mest framträdande. Detta har kanske inte så mycket med just dygderna att göra som med det faktum att synen och hörseln har ett slags allmänt primat bland sinnena. Syn och hörsel är våra viktigaste fönster mot omvärlden – vi lär oss om världen framför allt genom att se och lyssna på den och det samma gäller dygderna.

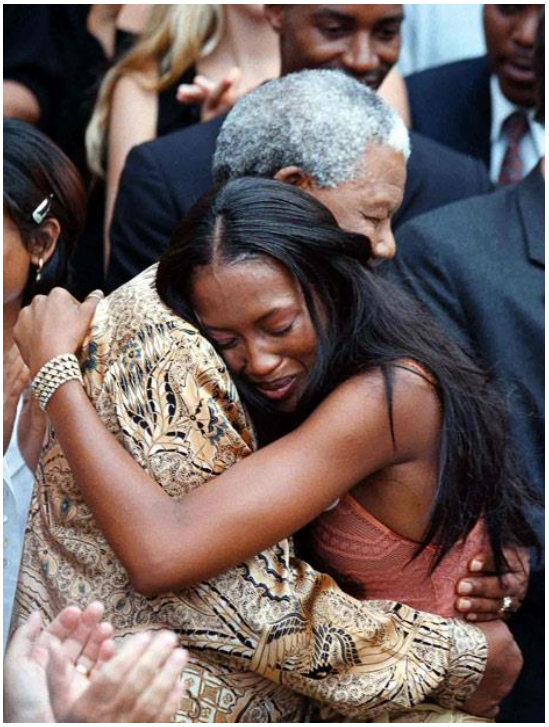
Värmekänslan är viktig i dygderna liksom dess motsats – en bra människa måste på något sätt ändå vara varm och en kall människa är i någon mening en dålig människa. Det samma gäller känslan av vad som är mjukt och hårt: mjukhet är nästan alltid en personlighetsmässig fördel medan hårdhet tvärtom är en nackdel. ”Tit for tat” på anständighetsnivån kan visserligen komplicera detta förhållande, men allt annat lika kan man nog påstå att det är bra med mjuka människor och dåligt med hårda.

Men även om alltså känslan som förnimmelse är viktig i upplevelsen av dygden är den kanske inte lika betydelsefull som den sensoriska urkällan till denna upplevelse. Vi känner trots allt Knutsons personliga värme genom att se och höra henne. Möjligen finns det en skillnad här både vad gäller vilka fönster till dygden vi har genom livet och vilka fönster vi använder för de närmaste människorna jämfört med de vi använder för dem vi står mindre

nära. Dessa skillnader hänger förstås samman – som spädbarn vet vi mest om dem som står oss väldigt nära och den kunskap vi har om dem är i väsentlig utsträckning baserad på den kroppskontakt de ger en. Föräldrarnas dygder, och den allra första tiden i normalfallet i synnerhet mammans dygder – omsorgen mot och kärleken till barnet, känner barnet självt genom att bli vidrört. Jag visar spädbarnet att jag älskar det framför allt genom att jag håller om det. Betydelsen av det taktila som ett fönster mot dygden finns kvar i den erotiska kärleksrelationen – få saker i en relation har en så central betydelse för att förmedla kärlek som sättet på vilket man tar på varandra. De som efter fyrtio års äktenskap fortfarande håller varandra i handen visar varandra och hela världen att de fortfarande älskar varandra – den de älskar känner det i kontakten medan världen ser det. Men för övrigt spelar alltså det taktila som primärkälla till dygden en mindre framträdande roll.

Och även om det kanske inte har så väldigt stor beviskraft är detta ungefär vad man kan förvänta sig av affiniteten mellan dygden eller dygdetiken och estetiken. Synen och hörseln är också estetiskt primära – det vi ser och hör har positiva eller negativa skönhetskvaliteter, medan detta inte gäller i samma utsträckning för det vi känner, smakar eller luktar. Om dygden är en skönhet i en människans själ eller personlighet är det alltså inte så konstigt att det är via synen och hörseln framför allt som vi kommer i kontakt med den, eftersom det främst är de sinnena som förmedlar kunskap om det sköna till oss. Känseln, som alltså intar en mellanställning, har också en roll att spela som kunskapsinhämtare. Jag känner av en människas brutalitet i det sätt som hon knuffar undan mig när hon tränger sig före i kön (och jag känner hänsynslösheten hos mig själv när jag själv tränger mig före), jag känner vänligheten hos den som tar mig i handen för att be om ursäkt när han av misstag råkat knuffa till mig. Men det finns inte på samma sätt skönhets- och fulhetskvaliteter i det taktila. Man kan förstås säga att det var fult gjort att knuffa men vackert att be om ursäkt genom att klappa om, men det betyder inte att skönhetskvaliteten tillskrivs själva det taktila. Det taktila kan vara skönt i betydelsen behagligt men inte på ett direkt sätt i betydelsen att det är vackert. Synintrycken av en människas sätt att röra sig kan däremot ha skönhetskvaliteter – Nelson Mandela uttryckte sin andliga storhet också genom sitt sätt att röra sig. Hans sätt att röra sig var både vackert i sig och ett uttryck för en andlig skönhet. Eller rättare sagt, skönheten i hans sätt att röra sig var både fysisk och andlig. Det fanns också en skönhet i hans sätt att röra vid andra människor. Jag tänker bland annat på en bild som av flera anledningar stannat i mitt minne där Nelson Mandela kramar den gråtande brittiska supermodellen Naomi Campbell. Huvudanledningen till varför bilden gör intryck på mig är förmodligen Campbells starka känslor inför Mandela. Men det finns också något i Mandelas sätt att hålla om henne som uttrycker det jag vill ha sagt i det här sammanhanget – en värme, en innerlighet och samtidigt en farbroderlighet. Men hur vackert detta än är – och jag tycker verkligen att det är vackert – så är det inte i första hand taktilt vackert utan visuellt. Det taktila är vackert först när vi ser den. Den varsamma men samtidigt tveklösa omfamningen fram Mandelas sida är vacker för

att vi ser den och när vi inte ser den är den enbart vackert gjord, och ett uttrycks för inre skönhet. Man kan förstås inte tala om skönhet i detta sammanhang utan att återvända till det som jag bedömer vara huvudförklaringen till att bilden stannat i mitt minne: Campbells starka känslor av kärlek och beundran. Det är så storartat vackert och vackrare tycker jag än någon av de bilder där hon poserar som modell och uppvisar en nästan sval personlighet. Men det är alltså samma sak i hennes fall: det sätt hon tar i Mandela har en skönhet (bland annat reagerar jag på det faktum att hennes händer inte griper krampaktigt om Mandelas rygg utan liksom på ett respektfullt sätt lämnar ett utrymme för honom), liksom hur hon lutar sitt huvud mot hans axel. Men det är alltså inte i första hand en taktil skönhet utan en visuell. Det sätt hon tar i och vidrör Mandela är vackert för oss därför att vi kan se det med våra egna ögon.



Känseln har alltså en mellanställning som en dygdetisk kunskapsväg, om än inte lika central som synen och hörseln, men inte primärt en detektor för skönhet. Smak och lukt är varken sådana detektorer eller dygdetiska kunskapsvägar. Vi varken smakar eller luktar oss till dygden. Men det finns ändå en viss asymmetri här. Vi kan visserligen inte bokstavligt sägas smaka eller lukta oss till dygdens motsats den moraliska bristen, men det ligger ändå nära till hands för oss att involvera de sinnena sekundärt och metaforiskt. Idéer och värderingar som vi tar moraliskt avstånd från kan alltifrån att stinka till att lukta unket. I en recension av en bok i den tämligen rika floran böcker om politisk korrekthet skriver Cecilia Nelsson följande (kapitlet handlar om huruvida en kvinna någonsin kan sägas ha ett eget ansvar för att hon utsätts för våldtäkt):

Han tar följande exempel: Om en kvinnlig kriminalvårdare ordnar en fest där hon är ensam vårdare och strippar inför de intagna (samtliga grova sexualbrottslingar) är hon då helt fri från ansvar om någonting händer? Författarens föga överraskande svar är nekande. Varför väljer man ett så skruvat scenario om inte för att få chansen att lufta unkna värderingar som dessvärre redan finns på alltför många håll inom rättsväsendet? [203]

Kritiken kan vara välförtjänt, men det är inte det som är viktigt nu, utan det faktum att lukten som en kunskapsinhämtare och beskrivning av en människas eller i alla fall hennes värderingars moraliska halt främst tycks gälla för de moraliska bristerna. Problematiska värderingar är unkna. När man beskriver någon som att lufta unkna värderingar ger man både en beskrivning av att värderingarna luktar obehagligt och att detta beror på att de hållits instängda och levt ett slags moraliskt källarliv. Man antyder också att den unkna lukten kan beror på att det så att säger ligger en mycket större moralisk hund begraven under det här exemplet och den slutsats som det används som stöd för. Vi anser oss alltså kunna lukta oss till en dold agenda när vi ser den som moraliskt dålig. Jag menar inte att vi aldrig har skäl att lita på det som vi kan lukta oss till, och kanske inte ens att det finns ett större osäkerhetsmoment inblandat i att gå på lukten jämfört med att gå exempelvis på hörseln – det är långt ifrån alltid som vi av tonen i det en människa säger gör riktiga bedömningar av vad hon tänker och känner. Och visst kan vi gå på lukten på samma sätt som vi går på tonen. Jag menar bara att luktsinnet är förvånansvärt frånkopplat när det kommer till de moraliska förtjänsterna. Vi doftar oss inte till dygden – en fin människa luktar inte gott för att hon är fin men hon luktar däremot inte illa. En moraliskt försvarbar värdering får bara inte stinka eller lukta illa, men i övrigt tycks den vara neutral i sin lukt. Har den en lukt så är det alltså negativt. Det samma verkar gälla för smaken. När Konsumentföreningen Stockholm sommar 2013 höll ett seminarium under rubriken ”Kött med dålig eftersmak” spelade man förstås på att den här typen av uttryck kan användas om såväl bokstavliga smakupplevelser som upplevelser av moraliska problem. Insikten om rötan i en stor del av köttbranschen gav en dålig moralisk eftersmak. Men kanske man företrädesvis har denna etiska smakupplevelse i samband med sina egna handlingar: när jag går över gränsen i en diskussion och inte längre vet om jag gör det för att provocera eller för att jag verkligen har unkna idéer så lämnar detta en dålig smak i min mun – eftersmaken av det moraliska misslyckandet och den unkna lukten sätter sig i munnen. Andras moraliskt problematiska idéer luktar alltså unket medan mina egna moraliskt problematiska handlingar eller uttalanden ger mig en dålig eftersmak.

Låt mig gå över till de *föremålsmässiga* aspekterna av affiniteten mellan det estiska och det estetiska, dvs. till detta att egenskaper hos *objektet* för den moraliska bedömningen i dygdetiken tycks ha vissa strukturella likheter med objekten för estetiska bedömningar. Vi har varit inne på detta tidigare, men ett sådant gemensamt drag menar jag ligger i att både dygden och skönheten bara i en begränsad utsträckning står under vår kontroll. Jag har en viss makt

[203] http://www.gp.se/kulturnoje/recensioner/bocker/1.133681-dan-egonsson-om-det-politiskt-korrekta

över graden av skönhet i mitt fysiska utseende – jag kan äta bra och motionera regelbundet och vinnlägga mig om att föra mig så snyggt som bara möjligt genom att bära huvudet högt och inte krumma med ryggen. Men jag har förstås långt ifrån en fullständig kontroll – jag har vissa givna begränsningar: längden finns där och om jag försöker få upp den genom att ha skor med höga klackar bli det bara löjligt och artificiellt. Bristen på hår finns där också och där skulle det bli ännu löjligare om jag försökta avhjälpa den på artificiell väg. Ansiktsformen finns där, liksom formen och storleken på näsa (som jag en gång hade stora problem att förlika mig med). Jag kan alltså förvalta och i viss mån utveckla ett fysiskt material som är mig givet – jag kan bara påverka graden av min fysiska skönhet inom vissa gränser och även innanför dessa gränser är mina möjligheter starkt beskurna, exempelvis vad det gäller att föra mig lugnt och att räta på ryggen mer än korta ögonblick. Ett liknande förhållande gäller för dygden. Jag har angett ett antal element i dygden där de flesta står under vår kontroll bara i en begränsad utsträckning. Enligt Hursthouse är dygden flerspårig (”multi-track”), vilket vi sett betyder att generositeten exempelvis inte enbart ska förstås som en disposition att utföra generösa handlingar. Hon skriver:

> It [dygden] is concerned with many other actions as well, with emotions and emotional reactions, choices, values, desires, perceptions, attitudes, interests, expectations and sensibilities. To be a virtuous person is to be a certain sort of person with a complex mindset (2012, s. 2).

Det gränsar till det självklara att mena att ju fler mentala drag och element vi för in i dygden (och jag menar att åtminstone alla dessa element som Hursthouse räknar upp här bör ingå i dygden så som vi använder begreppet, även om jag själv förenklade listan av element tidigare i min text) desto svårare får vi att hålla borta det svårkontrollerbara och okontrollerbara. Svårigheten att utöva kontroll över sig själv och sina handlingar finns förstås också i konsekventialismen och deontologin (Kant menar ju att denna svårighet är större än vad någon människa av kött och blod mäktar med), men eftersom dygdetiken i en mening inkorporerar de väsentliga elementen både i kantianismen (rätt tänkesätt) och till en stor del också i konsekventialismen, blir utrymmet för det svårkontrollerbara större i dygdetiken än i de andra teorierna – den typ av kontrollproblem som finns i de andra teorierna finns också i dygdetiken, men dessutom finns det andra. Det är sant att det delvis rör sig om olika *slags* kontrollproblem i utilitarismen och i dygdetiken. Kraven i utilitarismen (om vi utgår från dess klassiska variant) är hårda och nästintill omöjliga. Kraven i dygdetiken är nästintill omöjliga men inte nödvändigtvis för att de är hårda, utan snarare för att det är svårt att veta hur man ska bära sig åt för att leva upp till dem. Kraven från utilitarismen kan liknas vid en lite mer konstruktiv och mindre meningslös variant av ett sisyfosarbete – vi vet vad uppgiften gäller och inget annat än våra ansträngningar bestämmer om vi kommer att kunna släpa stenen upp för bergets brant. När vi väl lyckas med det, om vi gör det – vilket förstås aldrig Sisyfos gjorde – väntar nästa sten nere i grottan. Vi vet alltså hur vi ska göra, hur svårt och jobbigt det

än är att göra det. Och det är lite grand på samma sätt med kantianismen – vi vet åtminstone vad som gäller. Det minst svåra i den teorin, åtminstone om vi tänker på Kants pliktetiska utformning av den, är paradoxalt nog inte att leva upp till de fullkomliga förpliktelserna. De är negativa och kräver därför bara att vi avstår – från att lova falskt, ljuga, ta livet av oss av egenkärlek, osv. Alla dessa saker kan vi göra samtidigt och, om vi fungerar normalt, utan alltför stor ansträngning. De ofullkomliga plikterna däremot saknar annan övre gräns än den som sätts av vår absoluta förmåga (eftersom ”bör” implicerar ”kan”) och förstås av de fullkomliga förpliktelserna. Det finns alltså vad jag kan förstå inga andra gränser rörande i vilken utsträckning jag bör hjälpa andra och utveckla mina talanger, vilket blir hårt och svårt för mig att göra men inte för att jag inte vet hur jag ska göra – jag vet åtminstone hur jag ska göra för att *försöka* fullgöra dessa förpliktelser och mer kräver inte Kant. Vi har sett att Kant inte verkar främmande för krav som kan verka så extrema och märkliga att man inte bara undrar hur en normal människa ska orka uppfylla dem utan också hur hon över huvud taget ska gå till väga. Det är först när vi förlorar all – även den minsta tillstymmelse till – medkänsla med andra och kan häva oss ur denna ”deadly insensitivity” (1964, s. 66) gentemot en annan människa och förmå oss att ge henne hjälp enbart för att vi vet att moralen kräver det av oss, som vår hjälpande handling får ett genuint moraliskt värde. I detta sammanhang säger han ju till och med saker som utmanar principen om att ett böra implicerar ett kunna, nämligen att det moraliska värdet hos en människas karaktär visar sig tydligast hos en människa som naturen både ”begåvat” med föga sympati med andra (här säger Kant faktiskt ”föga” och inte ”ingen”) och med en speciell talang för fördragsamhet och tålamod med det egna lidandet, vilket på något sätt skulle göra henne mindre fördragsam mot andra människor som inte förmår visa samma tålamod med sitt lidande. En sådan medfödd kallsinnighet hos en människa, menar Kant, ger henne en källa till moraliskt värde långt större än någon naturligt godhjärtad människa har tillgång till (1964, s. 66). Jag vill inte påstå att jag är en sådan naturligt godhjärtad människa, men heller inte att jag vet hur jag skulle gå tillväga för att utplåna medkänslan. Fast kanske bör vi trots allt inte tolka detta som att Kant skulle se en sådan kallsinnighet parad med en rent formell pliktkänsla som det moraliska idealet, utan just som en pedagogiskt övertydlig illustration till den goda viljan. Många menar som sagt att det är så vi ska tolka passagen och även om jag kan känna att den tolkningen är på gränsen till hur välvillig man bör vara, ska jag låta den tolkningen vara vägledande. I så fall menar jag, finns det inget hos Kant som utesluter att det finns en väg också till det moraliska idealet. I dygdetiken däremot är idealet för många av oss ouppnåeligt, nästan lika ouppnåeligt som idealet rörande den fysiska skönheten. Hur vi än bär oss åt kommer vi inte att nå samma själsliga resning som Nelson Mandela, lika lite som vi hur vi än bär oss åt kommer att kunna ge intryck av samma fysiska resning som Sean Connery. Förutsättningar och sätt ligger i båda fallen bortom räckhåll för de allra flesta av oss.

Jag har tidigare skiljt mellan olika nivåer eller skikt av dygden och hävdat att det

anständiga alltid ligger inom räckhåll för en någorlunda normal människa medan det exceptionella inte gör det. Det exceptionella ligger varken rent faktiskt eller begreppsligt inom allas räckhåll. Här yttrar sig det estetiska släktskapet i såväl en analogi till artistiska värden, till skönhetsvärden (exempelvis fysiska) och till en kombination mellan dem. Vi har bara inte förutsättningar att se ut som Connery, men samtidigt gäller också att *om* vi skulle haft det lite till mans så skulle det utseendet förmodligen inte utgöra normen för ett skönhetsideal (som det gör för somliga i alla fall). Då skulle den artistiska kvaliteten som består i själva exceptionaliteten försvinna och, om jag har rätt i mina tidigare antaganden, skulle därmed också en del av den rena skönhetskvaliteten försvinna (eftersom den påverkas av det artistiska även när den inte direkt kan reduceras till den). Något liknande kan jag inte se gäller för varken de klassiska formerna av konsekventialismen eller för kantianismen. Kant har idén om ett ändamålens rike, som inte är en alldeles transparent idé, men som åtminstone tycks involvera tanken på en värld av fullständigt rationella och därmed moraliska människor, med andra ord ett moraliskt idealtillstånd. Kant skriver:

> ... we shall be able – if we abstract from the personal differences between rational beings, and also from all the content of their private ends – to conceive a whole of all ends in systematic conjunction (a whole both of rational beings as ends in themselves and also of the personal ends which each may set before himself); that is, we shall be able to conceive of a kingdom of ends which is possible in accordance with the above principles (XXX [74])

Om jag har rätt kan vi alltså inte ens föreställa oss en värld där alla har samma kvaliteter som Nelson Mandela, lika lite som vi kan föreställa sig en värld där alla har samma fysiska skönhet som Sean Connery. Vi kan förstås föreställa oss en värld där alla har samma personliga egenskaper som Mandela liksom vi kan föreställa oss en värld där alla har samma fysiska egenskaper som Connery, men det som vi uppfattar som deras respektive kvaliteter försvinner delvis i den föreställningen. Har jag rätt är det inte bara vår varseblivning av egenskaperna som försvinner utan också, åtminstone till en del, egenskaperna själva.

Om vi vänder oss mot det anständiga i stället skulle jag säga att analogin med den fysiska skönheten inte längre gäller, även om analogin med själva skönheten gör det. Så är det ju med analogier – två ting hade inte varit analoga om de inte också varit olika varandra. Det finns en enkel skönhet i det anständiga, i att vara som folk är mest. Något motsvarande gäller inte lika tydligt för den fysiska skönheten i ett mänskligt utseende. Men här blir en annan lite mer komplex skillnad mellan dygdetiken och andra teorier märkbar: Samtidigt som jag i förra paragrafen argumenterade för att det är *svårare* att nå den högsta normativa graden i dygdetiken jämfört med de andra teorialternativen, är det *lättare* att vara någorlunda anständig. En direkt motsvarighet till den dygdetiska anständighetsnivå som är vanlig hygglighet finns vad jag kan se inte i de andra teorierna, så vida den inte är en direkt följd av att man försökt införliva rent dygdetiska element i sin teori, exempelvis genom att fokusera den utilitaristiska bedömningen på karaktärsegenskaper. Även om jag som sagt inte

omedelbart ser hur man ska återföra detta på skönheten i ett mänskligt utseende finns den estetiska affiniteten kvar. Det finns en skönhet i den själsliga enkelheten som det möjligtvis inte finns en direkt analogi till i människans fysiska utseende – eftersom det enkla där mer uppfattas som en brist på kvaliteter än som en egen kvalitet – men det finns gott om likhet med så väl andra fysiska skönhetskvaliteter (enkelhet hos en blomma kan ha ett skönhetsvärde både när enkelhet står för vanlighet och brist på komplexitet, enkelhet i en byggnadsstil har ett arkitektoniskt skönhetsvärde, kanske framför allt när det står för brist på komplexitet men ibland också när det står för vanlighet – tänk exempelvis på den faluröda stugan med glasveranda och rosa pelargoner i fönstret) som med mer andliga skönhetskvaliteter (språk är vackert när det är enkelt och dess skönhet kan både bestå i att det är fritt från tillkrångling och att det håller sig till de vanliga orden). Det finns med andra ord ett slags enkelhetens behag i den vanliga hyggligheten som jag alltså menar har klart estetiska drag samtidigt som det storartade och sublima i Gandhis och Nelson Mandelas personligheter bär tydliga estetiska spår på sitt sätt.[204] Malala Yousafzi kan mycket väl även hon höra hemma på den senare listan, men här hittar vi som sagt samtidigt ytterligare en aspekt mellan dygden och estetiken. Tiden måste verka innan vi vet om vi verkligen har att göra med en stor människa, liksom den måste göra innan vi vet om vi har att göra med stor musik med en storartad målning. Det är ett av prisen som dygden och dess föremål kan sägas betala för sitt släktskap med estetiken. Vi har varit inne på det förut: ibland försvinner dygden med tiden på mer eller mindre sakliga grunder – Moder Teresas verksamhet och gärningar ifrågasätts liksom Muhammad Yunus – men ibland springer tiden bara ifrån ett sätt att vara – det som var käckt i början av 1900-talet har hunnit bli fjantigt. Det som träffade Aristoteles märke i fråga om lojalitet och plikttrogenhet vid samma tid (början av 1900-talet) har nu blivit inskränkt och fyrkantigt. Det som var kärleksfullhet är nu sentimentalitet (här går alltså dygden, skådespeleriet och den tillhörande musiken samma väg – de är som gamla bananer som bara blir alltmer osunt söta ju längre de ligger, samtidigt som de förlorar sin saftighet).

En annan sida hos dygden som gäller föremålet för den (men som kanske också skulle kunna diskuteras tillsammans med de teoretiska aspekterna) rör de naturliga egenskaper som dygden supervenerar på. Kolnay menar att det finns en skillnad mellan den moraliska erfarenheten och den estetiska på denna punkt – om vi anser att X handlade rätt i en situation

[204] Stillhet kan vara kan vara en kvalitet hos vanligheten. Kierkegaard skriver: ”Nu är det alltså stilla --- i den mening, vari man säger om en by att där är lugnt, därför att ingen händelse tilldrar sig där och ingen väntas, medan ändå det vanliga händer, tuppen gal på gödselstacken, och ankan plaskar i vattnet, och middagsröken stiger upp ur skorstenen, och Morten Frandsen kör hem, och allt är i rörelse, till dess bonden stänger sin dörr och ser ut i den stilla kvällen, ty förr blev det inte stilla. Stilla inte i fantastisk mening, som man säger om ett hus, vars instängdhet gömmer det anade, utan som man säger i borgerlig mening om ett hus, där de lugna familjerna sköter var och en sitt, och allt sker som det brukar ske; stilla som det säges om de ’stilla i landet’, vilka veckan igenom sin syssla sköta, göra upp räkenskaperna, stänga boden och på söndagen gå i kyrkan” (1977, s. 284). Det finns alltså en stilla skönhet i det vanliga som inte behöver ha så mycket att göra med den fantastiska skönhet som det finns hos det storartade (men som ändå inte utesluter att även den stilla skönheten är storartad på sitt sätt).

medan Y handlade fel, finns det inte bara olika egenskaper i deras handlande som kan förklara vår upplevelse, vi vet dessutom med oss vilka dessa egenskaper är. Kolnay beskriver det på följande sätt:

For it is extremely hard to imagine that the moral appraiser should, say, praise Jones for his action and at the same time blame Smith for his (relevantly) identical action, or even praise Jones heartily and Smith no more than half-heartedly, without being able to say what was right about Jones's action and wrong about Smith's or *why* he is inclined to accord a more unstinted praise to Jones than to Smith --- If he just says "I don't know" or in any other fashion shrugs away the *onus probandi*, he exposes himself – unless he is exceptionally stupid and inarticulate – to the well-founded suspicion of being partial --- As for the evaluative comparison between two quasi identical paintings, the situation is markedly different --- The non-expert, like the present writer, may rest content with saying "… and yet I much prefer *this* to *that*, heaven knows why" or "there *must* be some difference in the pattern of shapes or the shades of colours, but I can't find it" or again, perhaps "This slightly broader yellow stripe and slightly narrower blue patch is what evokes *in this case* a so much more vivid impression; but *why*? – you should ask an expert" (2008, s. 205–206).

Det finns mycket man kan säga om detta (vilket är ett av skälen till varför det kan vara fruktbart att läsa Kolnay). Man kan hantera det som sägs i citatet på åtminstone tre sätt: man kan förneka det förhållande som beskrivs. Man kan försöka förklara det och man kan använda det som ett stöd för tesen om ett släktskap mellan dygden och estetiken.

Låt oss börja med att förneka det. Det tycks inte alls omöjligt att tänka sig en situation där man anser att Jones gör rätt medan Smith gör fel utan att vara i stånd att precisera vad som i de respektive situationerna gör att Jones handlar rätt och Smith fel. Vi har problemet att den här typen av svårigheter uppkommer av att det moraliska värdet av Jones respektive Smiths handlingar påverkas av *hur* de agerar (vi återkommer till det) men även om vi bortser från detta menar jag att det i en mängd situationer är svårfångat vad som på det faktiska planet skiljer det rätta från det felaktiga, på samma sätt som det är svårt att precisera vad som gör det rätt att inte svara på ett mail i en situation men fel i en annan på ytan likadan situation. Att låna en stor summa pengar till en person man inte känner som har stora ekonomiska problem kan kännas rätt i en situation men fel i en annan, även om det är svårt att peka på vad som skiljer de båda situationerna åt. Det kan kännas rätt att X lämnar sin partner för att han har alkoholproblem men fel när Y gör det även om man inte kan säga mer exakt *vad* i de båda situationerna som ligger till grund för den moraliska skillnaden. Det finns, tänker jag, en mängd moraliska vardagssituationer som fungerar på det sättet. Och om vi lyfter blicken från vardagen till det mer dramatiska gäller samma förhållande där – en av de mest klassiska dilemmasituationerna i den etiska diskussionen är Foots spårvagnsexempel, som jag refererat till vid upprepade tillfällen. De flesta som ställs inför exemplet bedömer att det är rätt av personen att ändra växeln för att hindra spårvagnen från att döda de fem personerna även om det får till följd att den person som är bunden vid sidospåret dör. Fel är det däremot att knuffa ner en tjock person från en bro på spåret för att hindra spårvagnens framfart och därmed rädda

fem. Men vet vi verkligen vad det är som får oss att bedöma de två situationerna moraliskt olika? Min egen erfarenhet av att ha diskuterat exemplet med mina studenter är att den som skiljer de båda exemplen åt mycket väl kan tro att hon vet vad i de respektive situationerna som gör att handlingarna ska bedömas olika. ”I fallet med den tjocka personen gör man något direkt med personen, vilket man inte gör när man bara ser till att lägga om växeln”, är en vanlig reaktion. Men det brukar inte vara svårt att modifiera exemplen på ett sätt som visar att detta knappast är den avgörande skillnaden – om exempelvis den tjocka personen står på en fallucka som man kan utlösa på avstånd med en mekanism som ungefär ser ut som den hävstång, eller vad det kan heta, som man använder för att lägga om en spårväxel. Det är fortfarande fel att stoppa spårvagnen med den tjocka personen. Att principen som gäller handlar om att det kan vara rätt att utföra en handling i syfte att rädda fem personer även om man förutser att handlingen som en sidoeffekt kommer att leda till att en person dör medan det är fel att planera för det som dödar som ett led i den kausalkedja som kommer att leda fram till att de fem räddas, ja det behöver inte alls vara uppenbart för studenterna innan de presenteras för principen. Det blir åtminstone mycket tydligare efteråt (i de fall där det verkligen är doktrinen om den dubbla effekten som gör det moraliska arbetet). Studenterna kan känna att den tjocka personen skulle bli instrumentaliserad på ett annat sätt än vad den som var bunden vid sidospåret skulle bli, även om inte heller själva begreppet instrumentalisering omedelbart är det som föresvävar dem, men de måste presenteras med de exakta villkoren för denna instrumentalisering (att det som dödar i det sista fallet inte bara är ett direkt led i kausalkedjan utan att det dessutom ingår i själva uppsåtet med handlingen). Kunskapsläget innan man presenteras för principen kan alltså mer eller mindre exakt vara så som Kolnay beskriver kunskapsläget hos personen som ser en kvalitetsskillnad mellan två tavlor utan att kunna peka på vad som ligger bakom den. Man kan mena att det *måste* finnas en skillnad mellan situationerna även om man inte kan hitta ett sätt att beskriva den. Möjligen kan man hävda att det finns en skillnad mellan den estetiska och moraliska osäkerheten trots allt, eftersom det är lättare att i det estetiska fallet tänka att det kanske inte finns en formulerbar princip i bakgrunden som ens experterna kan beskriva, medan det är svårare att tro att det inte skulle finnas det i det moraliska fallet. Ett annat sätt att beskriva denna möjliga skillnad är att vi förmodligen har lättare att acceptera en expertis som inte baserar sin kunskap på principer i det estetiska fallet jämfört med i det moraliska, åtminstone vad gäller moralen i den typen av situationer som Foots exempel handlar om. Vi kan acceptera när en konstexpert säger sig bara *se* att den ena tavlan är en äkta och högkvalitativ Bengt Lindström medan den andra är en dålig förfalskning av Alaska-Hasse. Vi nöjer oss normalt inte med att en etisk expert säger något liknande om spårvagnsexemplet. Det finns en skillnad här, men den är förmodligen störst när vi jämför moraliska bedömningar som är förankrade i deontologin eller konsekventialismen (och föremål för moraliska bedömningar som i första hand sätter våra deontologiska och konsekventialistiska intuitioner på spel) och estetiska bedömningar. Jag

återkommer till detta.

Ett annat sätt att hantera den förmenta skillnaden som Kolnay menar finns, är att erkänna att vi upplever den men försöka förklara varför vi gör det. Eller rättare sagt, vi kan förklara varför vi knappast nöjer oss med ett moralomdöme som man inte kan backa upp med att peka på vad som ligger till grund för den. I det moraliska exempel Kolnay tar handlar det om att berömma en person för att hon handlar på ett visst sätt, dvs. som jag tolkar det att leverera berömmet till henne, och att samtidigt klandra Smith för hennes handling. Att ha två personer framför sig och berömma den ena och klandra den andre utan att kunna förklara vad i deras beteende som ligger bakom att man dömer deras handlingar olika är något som man bara inte gör, inte ens när man känner starkt att det finns en moralisk skillnad mellan deras handlingar som man inte kan sätta fingret på. Villkoren för när vi berömmer och klandrar speglar alltså inte de villkor under vilka vi har rätt att betrakta en handling som rätt och en annan handling som fel. I den sociala diskursen för moraliska bedömningar finns det normalt ett starkare krav på den som fäller ett omdöme än det finns vad det gäller de estetiska bedömningarna, helt enkelt eftersom vi tänker oss att moraliska bedömningar fungerar påtryckande på ett annat sätt än vad estetiska bedömningar gör. När vi klandrar en person gör vi det för att vi menar att hon bör ändra sig på något sätt. Klander ska fungera vägledande. Därför fattas det något för den person som får veta att hon gör fel utan att få veta på vilket sätt. De estetiska omdömena har inte samma vägledande roll så som vi normalt uppfattar dem – om jag går på vernissage med flera konstnärer och föredrar den enes konst framför den andres så betyder inte detta att jag menar att den konstnär som målar tavlor som jag gillar bör hålla fast vid sin stil medan den andra konstnären bör förändra sin (det är nämligen inte alls säkert att jag tror att något sådant skulle vara möjligt). Därför kan jag välja den enas konst framför den andras utan att behöva förklara vad jag gör. Detta är en aspekt av detta exempel. En annan aspekt är att det kanske inte i första hand handlar om en skillnad i den moraliska diskursen jämfört med den estetiska, utan snarare om vad anständigheten eller finkänsligheten kräver av oss. I det moraliska fallet konfronterar vi människor med våra omdömen medan något liknande inte gäller för det estetiska fallet, åtminstone inte så som jag uppfattar exemplet. Det finns ett socialt krav på att kunna ge en förklaring framför allt till varför vi klandrar en person, oberoende av om det gäller moraliskt eller estetiskt klander. För att göra det moraliska exemplet jämförbart med det estetiska bör vi alltså tänka oss att vi också i den estetiska situationen meddelar våra omdömen till dem som berörs av dem, dvs. att vi på samma sätt berömmer den ena personen för att hon målar bra tavlor medan vi klandrar den andra för att hon målar dåliga. Inte skulle vi väl komma undan heller med ett estetiskt klander genom att säga att jag bara inte föredrar dina tavlor, Gud vet varför, eller genom att säga att det säkert finns någon expert som kan backa upp mitt omdöme och förklara det bättre för dig!

Det tredje sättet att hantera det som Kolnai säger i sitt citat är att använda det som stöd för tesen att det finns en speciell affinitet mellan dygdetiken och estetiken. Man kan tänka sig att

det visserligen är möjligt att förklara bort en hel del av den skillnad Kolnai i citatet ser mellan den moraliska bedömningen och den estetiska rörande superveniensbasen för de respektive bedömningarna, utan att skillnaden för den skull gäller generellt för alla moraliska bedömningar: skillnaden finns kanske i första hand när det gäller konsekventialistiska och deontologiska bedömningar. Det är konsekventialisten och deontologen som är förhindrad att lämna ett moraliskt omdöme oförklarat på det sätt som Kolnai beskriver, eller som åtminstone är förhindrad att göra så i ett större antal fall än vad som gäller för dygdetikern. Vi kan stå fast vid att man visst kan säga att en handling är fel eller att den strider mot en förpliktelse som agenten har utan att riktigt kunna sätta fingret på vad hos handlingen som kan förklara de omdömena. Detta betyder inte att man är lika bekväm med den situationen som man kan vara i det estetiska fallet. När det gäller dygdetiken däremot tänker jag mig att man kan känna sig mer obesvärad med den här typen av situation, för att inte säga lika obesvärad med situationen som man kan känna sig i det estetiska fallet. Det är inte egendomligt att ha på *känn* att en människa i ens omgivning är en hyggligare, pålitligare eller bättre person än annan person. Det är inget konstigt i att se den moraliska storheten i det exceptionella utan att kunna peka på vad som mer konkret skiljer den från det mer mediokra eller ordinära. Det finns flera förklaringar till varför det förhåller sig på det sättet.

För det första är en stor del av det som är dygdens superveniensbas, dvs. det som gör att något är en dygd och i synnerhet det som gör att en person på det hela taget är en bra person, fördolt för omgivningen och ofta svårt att veta något säkert om i det ögonblick som det moraliska omdömet fälls. Dygden är som vi sett i Hursthouses beskrivning förutom handlingar grundad på känslor, värderingar, preferenser, önskningar, perceptioner, förväntningar, sensitivitet och, kan man lägga till, motivation hos den som har dygden. Inget av detta är nödvändigtvis entydigt och uppenbart för den som har dygden, och om det inte är tydligt för den som har dygden och som är föremål för det dygdetiska omdömet, hur ska det kunna vara det för den som avger omdömet? Om det ligger i sakens natur att jag också själv kan ha svårt att avgöra vad som är min känslomässiga inställning i en fråga (exempelvis till frågan om att ge bort en stor summa pengar) och kanske också svårt att avgöra hur jag värderar att göra det, hur vanskligt ska det då inte vara för en utomstående att göra det? Jag säger inte att man alltid är bättre själv på att genomskåda sina känslor och motiv. Jag kan tro att jag drivs av viljan att göra gott mot människor som har det svårt när jag skänker pengar men innerst inne vara mycket mera intresserad av min egen själs frälsning än av att andra ska ha det bra – jag kan få för mig att jag handlar av medlidande när jag i själva verket vill frossa i min egen självgodhet. Jag tror med andra ord att det är generositet som jag utövar, men andra kan se att det är något annat. Utomstående kan visst missta sig när de misskrediterar det som faktiskt är generositet och därmed i sin tur avslöja ett slags brist på generositet som de kanske inte själva är medvetna om. Men ibland har de ändå lättare att se det som föremålet för bedömningen inte ser. Så kan det vara, men rent allmänt skulle jag ändå säga att svårigheterna

att se allt det som dygden grundar sig på under normala förhållanden är större för den utomstående bedömaren än för föremålet för bedömningen. Känslor är upplevda, och motiv är det i stor utsträckning också. Därför har man en kunskapsmässig fördel som föremål för bedömningen och en nackdel som bedömare, eftersom man i den senare positionen i större utsträckning är hänvisad till indirekta ledtrådar – till känslornas *uttryck* snarare än till deras rent subjektiva element.

För det andra är fortfarande en stor del av dygden inte direkt åtkomlig vare sig för den som har den eller för den som bedömer den. Dygden såväl som begrepp som innehåll har dispositionella drag. Att ha en dygd är att vara disponerad att handla på ett visst sätt i vissa situationer. Dygden är alltså en disposition rent allmänt men också i kraft av det som finns i dess innehåll – som värderingar, önskningar, preferenser och andra attityder. Jag kan kanske i det enskilda ögonblicket känna glädjen över att ge av mina pengar och förstå att jag gör det med en uppriktig vilja att någon annan ska ha det bra, men jag kan inte vara lika säker på att generositeten finns där som ett stabilt drag hos mig. Jag kan dra slutsatser av mina tidigare erfarenheter av mig själv, men säker kan jag aldrig vara och själva basen för dispositionen – det i mig som upprätthåller dygden – det har jag lika lite som någon annan direkt tillgång till. Att jag lika väl som andra i det läget är hänvisad till det mer eller mindre subtila är inte att undra på och det är därför heller inte för intet som det i dag förs en diskussion om huruvida man alls kan tala om den här typen av drag hos människor: jag tror som sagt att man mycket väl kan samla vetenskapliga belägg för att vi har den typen av permanens i vår läggning, som vi kategoriserar som dygder och deras motsatser, men det utesluter inte att de belägg vi är hänvisade till både när det gäller oss själva och människor i vår omgivning är såväl subtila som svåråtkomliga och därför främst tillgängliga via våra intuitioner och känslor. Om jag agerar storslaget generöst i en situation kan jag samtidigt ha en stark känsla av att jag bevittnar något hos mig själv som kanske inte kommer att upprepas. Jag har en känsla, men jag är kanske inte säker på vad som får mig att ha den. Dygden som sådan är alltså en disposition och en disposition är som sådan en kraft inom oss som vi bara kan iaktta direkt när den är aktiv och som vi är hänvisade till att prognostisera på indirekta grunder: själva stabiliteten kan vi alltså bara säkert veta något om i efterhand. Men stabiliteten i dispositionen som gör denna till en dygd är alltså bara en av aspekterna i sammanhanget – det som dygden är en disposition *för* är också det i många fall dispositioner. Att ha en stabil disposition för värderingar och preferenser innebär att man över en längre tid är har värderingar och preferenser som i sin tur inte nödvändigtvis är manifesta annat än under kortare perioder. Att ha en preferens kan beskrivas som att vara benägen att handla eller känna på ett visst sätt under viss omständigheter. Preferensen är alltså i sig en disposition, men inte nödvändigtvis en stabil sådan. Jag kan under en period av mycket gott humör ha en preferens att dela med mig av mina pengar, dvs. ha en preferens om generositet, som manifesteras när tillfälle ges. Min preferens är generös, men jag kan inte själv sägas vara en generös människa med mindre

än att preferensen ingår i ett mer stabilt set av personliga egenskaper. Jag menar att det är rimligt att beskriva detta set i sin tur som en andra ordningens disposition, dvs. som en disposition att ha vissa typer av preferenser och så vidare. Dygden kräver inte att preferensen som en disposition ska finnas där hela tiden. Jag blir inte en snål människa för att jag under perioder saknar den här typen av generös preferens. Jag blir inte ens en snål människa av att jag har en snål preferens, så länge jag är disponerad att överlag och i det stora hela *inte* ha den typen av preferenser, så länge som det finns något hos mig som verkar fördrivande på den typen av preferenser och som därför ser till att de inte blir typiska för mig eller präglar mig. Det kan alltså finnas snåla preferenser i ett mönster av generösa preferenser. En dygd är en disposition som dessutom är en tendens. Dygden är alltså inte en mekanisk eller automatisk disposition – det är inte alltid så att dygden manifesterar sig under de rätta betingelserna, den gör det bara i den utsträckning som krävs för att reaktionen ska bli karakteristisk för personen. Dygden finns i reaktionsmönstren och inte i varje enskild reaktion. Än en gång – dygden är ungefärlig och allra helst så på mikroplanet.

Jag påstår alltså inte att dygden är principiellt unik i något av dessa båda avseenden – den är varken unik för att dess superveniensbas är fördold för bedömaren eller därför att den bygger på prognoser om vilka vi inte kan säga något med säkerhet. Den kantianska sinnelagsetiken är i ett visst avseende ännu mera fördold för bedömaren när denna är en annan än den bedömda. Hur ska jag veta att du handlar enligt den maxim som du också kan vilja upphöja till allmän lag? Jag kan fråga dig eller gå på ledtrådar i ditt beteende, men jag kan aldrig direkt observera varken hur du beskriver den subjektiva handlingsprincip som du handlar utifrån (eftersom det just är *din* beskrivning) eller vad som driver dig att handla, om det är aktning för lagen eller något annat. Vi har alltså problemet med att fastställa motivationen även här. Men jag skulle ändå säga att jag med *större* säkerhet kan avgöra om jag uppfyller moralens krav enligt kantianismen än enligt dygdetiken – jag kan visserligen lura mig själv vad gäller mina drivkrafter, men därutöver kan jag tämligen säkert veta vad jag tänker om min handling. Det kan jag också när jag bedömer mig själv rent dygdetiskt, men där är mina tankar fortfarande bara en del av en superveniensbas där flertalet delar har element som också kan vara fördolda för mig själv, vilket är fallet med värderingar, attityder och sensibiliteter. Om vi dessutom på samma sätt som Kant kopplar en ren pliktetik till sinnelagsetiken så får vi i den en moral som är mer eller mindre transparent: jag kan med stor säkerhet säga när någon lovar falskt eller tar sitt liv för att hon inte kan uthärda smärtan av att leva och jag kan enligt Kant grunda ett slutgiltigt moralomdöme på den säkerheten – har jag rätt i min uppfattning om den enskilda handlingen, så gäller mitt moralomdöme oberoende av vad som inträffar senare. På samma sätt tänker jag också att det finns en skillnad mellan dygdetiken och konsekventialismen i detta avseende, åtminstone vad gäller de mer klassiska varianterna av den senare: jag kan inte direkt iaktta din smärta och din glädje och därför kan jag inte säkert veta om den handling som påverkar dig är rätt eller fel, om den ska bedömas

efter konsekvenser som ytterst sett är fördolda för mig. Men de indirekta kriterierna för hedoniska upplevelser skulle jag ändå säga är mindre subtila än kriterierna för de övriga elementen i dygdetiken och dessutom har jag trots allt en tämligen säker åtkomst till mina egna hedoniska upplevelser. När det gäller det prognostiserande draget blir det lite mera komplicerat. Är inte en konsekventialistisk bedömning minst lika prognostiserande som en dygdetisk? Måste inte konsekventialisten gissa sig till vilka konsekvenserna av en handling blir på sikt och har hon inte därmed lika stor anledning som dygdetikern att luta sig mot en magkänsla som hon inte nödvändigtvis måste kunna ge stöd för? Man kan tycka det, men det finns ändå flera skillnader här. När konsekvensetikern är osäker på hur en kausalkedja kommer att utvecklas vet hon trots allt vad hennes osäkerhet gäller. Hon har bara en sak att hålla reda på och de teoretiska problemen för henne är förhållandevis få jämfört med dygdetikern. Konsekventialisten vet vad hon ska leta efter i sina bedömningar och det hon letar efter är dessutom förhållandevis konkret. Visst finns det avgrundsdjupa problem även med den konsekventialistiska bedömningen, exempelvis att vi aldrig får tillgång till konsekvenserna slutsumma, att kausalkedjor sprider sig i världen på ett fullständigt oöverskådligt sätt, att vi måste räkna med en kaoseffekt sådan att en till synes obetydlig handling kan få en världshistorisk betydelse, att effekterna av våra handlingar transformeras och förstärks av andras handlingar och till synes fria val (och att vi därför måste ha en teori om ansvarsfördelning), att alla bedömningar om en handlings effekter förutsätter det kontrafaktiska antagandet om att världen hade sett bättre ut om den moraliskt *felaktiga* handlingen inte utförts och sämre om den *rätta* handlingen inte utförts, och så vidare. Men det här handlar om problem som i första hand upptar den som *teoretiserar* och inte den som *praktiserar* moralen. Som konsekvensetisk bedömare har de teoretiska problemen med konsekvensetiken mindre betydelse. Vi bortser från de effekter som vi inte kan överblicka och om vi trots allt har en åsikt om huruvida vi bör ta ansvar också för de fria handlingar som andra människor utför som ett resultat av våra handlingar, så gäller den åsikten för vår praktik, även om vi skulle ha svårt att ge ytterligare stöd för den. Vi kan ha en känsla av att varje människa bör ta ansvar för sina handlingar, som vi inte kan stödja på annat sätt, men denna känsla räcker för att ge stöd åt våra omdömen om det rätta och det felaktiga i den konkreta situationen, exempelvis den som Jim befinner sig i framför indianerna i Bernard Williams exempel. Om vi bedömer att Jim inte bör anta hederserbjudandet kan vi förklara varför vi gör den bedömningen. Det vi förklarar med kan vi kanske förklara i sin tur, men det är inte viktigt i sammanhanget. När vi bedömer en människas karaktär och personlighet däremot vet vi att vi gör en prognos, men vi kan ha problem med att förklara såväl vad vi gör en prognos för och vad som vi skulle räkna som ett bekräftande eller falsifierande av prognosen (dvs. vilka handlingar, emotionella reaktioner och så vidare som skulle ge stöd för eller underminera vårt omdöme). Jag menar att detta beror på att ett dygdetiskt omdöme är besläktat med ett estetiskt omdöme inte främst för att det bygger på prognoser, utan för att vi

inte säkert vet vad det är som vi prognostiserar för. Detta gäller inte för konsekvensetiken – om vi prognostiserar som konsekvensetiker vet vi normalt vad vi prognostiserar för, nämligen välfärd och ingenting annat (om vi är utilitarister vill säga). Vi har alltså dels en likhet mellan föremålet för den dygdetiska bedömningen och den estetiska bedömningen som yttrar sig i att vi som bedömare kan vara utlämnade åt våra känslor utan att veta vad hos föremålet som ligger till grund för dem och som i det dygdetiska fallet förklaras av att bedömningen är en prognos, dels ett släktskap mellan bedömningarna som förklaras av att såväl dygdbegreppet som skönhetsbegreppet har en öppenhet och en otydlighet som gör det teoretiskt komplicerat.

Nästa föremålsmässiga affinitet följer mer eller mindre direkt ur den förra: En nästintill trivial aspekt av det faktum att dygden, som Hursthouse beskriver det, är flerspårig är att den därför är ett *komplex* på ett annat sätt än vad föremålet för den moraliska bedömningen är i konsekventialismen eller deontologin. Här ligger dygdetiken också närmare estetiken än vad de andra teorigrupperna gör. Estetiska bedömningar rör i de typiska fallen komplex eller helheter, eller rättare sagt: estetiska bedömningar är *väl anpassade* till bedömningar av komplex eller helheter och *dras* på något sätt mot helhetsbedömningar när det gäller människor. Allt kan bedömas estetiskt har vi sagt och det är kanske inte mer ovanligt att göra estetiska bedömningar av delar av ett komplex än att göra sådana bedömningar av själva komplexet. Det är inte ovanligare att se estetiken i den enskilda blomman än i det landskap som den växer i, eller i det enskilda huset jämfört med kvarteret eller staden som huset finns i, eller för den delen i den enskilda handlingen jämfört med i ett helt sätt att bete sig. Men när vi höjer blicken från det enskilda till det större komplexet och till helheten kommer den estetiska bedömningen på något sätt bättre till sin rätt. Vid bedömningen av helheter är den estetiska bedömningen i sitt esse, där kan den visa upp hela sitt register. Som isolerat objekt kan Monroes födelsemärke eller De Niros vårta ha helt andra estetiska kvaliteter än som beståndsdelar i ett vackert ansikte. Det estetiskt omedelbara i fallet med De Niros vårta (som rent anatomiskt kanske är något annat) kan till och med vara en negativ bedömning, medan den estetiska reflexionen förmodligen kommer fram till en mer positiv bedömning. I den estetiska reflexionen eller meditationen (eftersom den inte nödvändigtvis måste vara av ett intellektuellt slag) kommer hänsynen till helheten fram – om det finns andra vårtor i samma ansikte exempelvis (vilket förmodligen skulle vara negativt), hur vårtan är placerad på kinden vid okbenet (vilket uppfattas som en mer maskulin placering jämfört med Monroes födelsemärke – vilket möjligtvis beror på att vi efter Monroe förknippar placeringen av hennes födelsemärke med kvinnlig skönhet) och framför allt skulle jag säga om det finns tillräcklig kraft i ansiktets skönhet att också införliva den estetik som ett i och för sig estetiskt problematiskt drag för med sig. Skönheten i Monroes och De Niros ansikten förhöjs av skönhetsfläcken därför att den, dvs. skönheten, är stor nog att kunna ge den effekten hos en fläck. I ett förövrigt fult ansikte skulle exakt samma fläck också vara bara ful. Den estetiska reflektionen graviterar på det här sättet mot komplexet och helheten. Och det samma gäller för

den dygdetiska bedömningen. När Nelson Mandela blir irriterad på en middagsbjudning för att Thabo Mbeki inte kan passa tiden har detta en helt annan effekt för synen på Nelson Mandela än när Robert Mugabe stör sig på andra människor. I Mandelas fall blir det ett mänskligt drag hos en stor personlighet medan det i Mugabes fall blir ett omänskligt drag hos en maktfullkomlig ledare.

Den möjliga basen för den estetiska bedömningen får med andra ord bättre plats i ett större komplex jämfört med i ett mindre utsnitt. Detta betyder än en gång inte att vi alltid skulle vara mer bekväma med att bedöma komplex och helheter jämfört med att bedöma isolerade delar av helheten, inte ens när vi talar om reflekterade estetiska bedömningar, och det betyder heller inte att den omedelbara och oreflekterade bedömningen alltid tenderar att se till delen snarare än till helheten. Det kan ibland krävas reflexion för att förstå att det finns kvaliteter i delen som går förlorade om man inte isolerar den från helheten. En människas mer anspråkslösa skönhet kan lätt komma bort om man inte kan göra sig blind för den mera påfallande skönheten hos människor i hennes närhet, liksom den mer blygsamma smaken hos en maträtt knappast kommer till sin rätt bland starkare och mer övertygande smaker. Denna typ av isolering finns också i det estetiska register som det kan krävas en viss eftertanke för att få tillgång till. På samma sätt är det ett vanligt såväl estetiskt som moraliskt misstag att dra slutsatser om helheten när man bara har tillgång till delen. Jag besväras såväl av en oreflekterad estetisk fördomsfullhet som av en moralisk sådan. Mina oreflekterade bedömningar gapar dessutom inte sällan över för mycket: När jag kommer till en ny stad och promenerar genom den tänker jag mig att jag bedömer själva stadens skönhet som en helhet medan en mycket rimligare inställning vore att nöja sig med att bedöma de delar som jag ser. Problemet med fördomsfullheten i detta sammanhang är alltså inte i första hand att jag tenderar att uttala mig om helheten innan jag har tillräcklig kunskap om delarna. Problemet är snarare att jag alls har inställningen att se staden i dess helhet som ett objekt för estetiska bedömningar. Det är i helheten och komplexet som relationerna finns, det är där som så väl harmonierna som disharmonierna skapas (och ju fler delar som är inblandade i såväl harmonierna som i disharmonierna desto större upplever man dem). Men kanske är det fel att tro att man alltid måste lyfta blicken till relationerna, kanske lider vi som estetiska bedömare av att slags anspråksfull helhetssjuka, dvs. av att göra större och mer omfattande estetiska bedömningar än det finns estetiska skäl för att göra, än en gång – inte bara för att vi saknar underlag för att göra dem utan främst för att de saknar poäng. Finns det någon större poäng att bedöma staden Malmö som en estetisk helhet, eller för den delen staden Lund. Är inte estetiska helhetsbedömningar av dessa respektive städer ungefär lika meningslösa som estetiska bedömningar av den helhet som består av städerna Malmö och Lund tillsammans? Det är förstås fortfarande sant att den estetiska bedömningen kan använda en större del av sitt register ju fler relationer och förhållanden som dras in i bedömningen, men att den kan göra så är inte automatiskt ett skäl till att den bör göra det.

Frågan är bara om denna reflexion underbygger eller undergräver affiniteten mellan dygdetiken och det estetiska. Vi har diskuterat de påstådda svårigheterna att göra dygdetiska helhetsbedömningar som uppstår om det är så att vi egentligen inte har några direkta *drag* våra personligheter. Jag har försökt argumentera för att vi har en tillräcklig permanens och stabilitet i våra personliga egenskaper för att det ska vara möjligt att tala om dygder eller drag. Men gäller då inte samma sak där – att det är möjligt att se psykologiska mönster hos en människa betyder inte automatiskt att man bör leta efter dem. Jag har svårt låta bli att vara fördomsfull när jag dömer en människa på ett alltför klent underlag (vilket kan gå an när det gäller positiva bedömningar men knappast när det gäller negativa). Jag tror i och för sig att jag delar den här bristen med väldigt många andra människor och att det finns en evolutionär förklaring till den – men en förklaring är som bekant inte ett rättfärdigande. Fast jag tror också att denna första ordningens fördomsfullhet är ett resultat av en andra ordningens fördomsfullhet som är just detta att jag försöker att bedöma själva människan i en metafysisk mening som bärare av sina egenskaper, dvs. som ett slags metafysiskt substrat. Jag letar efter och gissar mig till mönster bland de egenskaper jag påträffar hos människor och jag tillskriver dessa mönster till en människa uppfattad som en helhet bestående av de egenskaper som kan tillskrivas en individ, inte bara som en ren summa utan också som en organisk helhet. Jag tenderar alltså att se både så djupt jag bara förmår och så långt jag kan när jag bedömer en människa. Det kan mycket väl också vara just den estetiska affiniteten som ligger bakom denna tendens – har vi ett estetiskt register vill vi också använda oss av det i våra bedömningar. Men frågan nu är alltså: gäller den estetiska affiniteten fullt ut så att det estetiska misstaget att gapa över för mycket också är ett etiskt misstag? Jag tror det. Jag tror som sagt inte alls att det generellt sett är ett misstag att bedöma människor och deras drag som helheter men jag tror inte alltid att det har en poäng att göra så. Vi gillar oftast dem vi tycker är hyggliga och ogillar dem som vi upplever som osympatiska och det kan också mycket väl vara som så att vi är ganska bra på att förutsäga drag hos en människa som vi inte ser utifrån dem som vi ser (så på något sätt ser vi trots allt längre än vi ser), liksom på att avgöra vad som är tillfälligt och vad som är mer permanent. Men vad är egentligen poängen med att så att säga bedöma mer hos en person än vad vi egentligen har att göra med? Så klart kan man säga att det på något sätt förklaras av att vi tar på oss ett ansvar i det mänskliga kollektivets namn – stöter jag på en person som jag upplever som osympatisk i en situation har jag som människa ett ansvar för att motverka att också andra människor råkar ut för samma upplevelser. Jag bedömer människan som människa för att jag själv är en människa bland andra människor. Jag bedömer människan som en helhet för att jag ingår i en mänsklig helhet. Därför tänker jag inte bara på mig själv när jag bedömer och därför blir mina omdömen anspråksfulla: de inte bara summerar vad jag sett utan formulerar också hypoteser som jag förmodligen aldrig själv kommer i position att testa. Det finns en etisk logik i detta, liksom det finns en etisk logik i att jag av samma anledning tenderar att se det hos personen som orsakar mina upplevelser som

delar av ett större personlighetsmönster med en viss enhetlighet och koherens bland de enskilda delar som bildar mönster, vilket jag förmodligen heller aldrig kommer att vare sig få bekräftat eller dementerat. Det finns en logik i detta och det är just så dygdetiken ska fungera – men inte alltid. Och när det blir fel för moralen kan jag inte se annat än att det blir fel på samma sätt som när det blir fel för estetiken. Det finns ofta ingen anledning att försöka förankra en helhetsbild av en människas karaktär om jag bara interagerar med henne i vissa sammanhang, lika lite som det finns anledning att skaffa mig en estetisk helhetsbild av en stad som jag bara besöker delar av och som jag inte tänker flytta till. Det finns lika lite anledning att se hela människan i varje möte med en människa som det finns anledning att involvera oss med varje människa som vi möter. Den människa som är trevlig mot mig i kassan är just bara trevlig mot mig och även om jag förstås ska se henne som en människa när jag möter hennes blick och försöker återgälda hennes vänlighet, så har jag egentligen ingen anledning att bedöma hennes karaktär, dvs. hennes personliga egenskaper utsträckta över tiden. Jag möter henne som en person men inte som en mänsklig personlighet och om jag möjligen har anledning av att ge spridning åt mina upplevelser av henne till människor som kommer att möta henne i samma situationer som jag, har jag sällan anledning att sprida mina upplevelser till fler än just dem. Jag möter hennes självs och förstås har detta själv också personliga egenskaper – exempelvis denna egenskap att hon är trevlig mot mig. Lika malplacerat som det borde vara att bedöma henne som helhet lika malplacerat vore det för mig att försöka ta reda på mer om henne än det jag vet. Och lika malplacerat vore det vidare för mig, om inte omständigheterna är exceptionella, att försöka knyta en starkare kontakt med henne än den jag redan har. Här gäller på något sätt en modifierad version av Gandhis regel att skilja mellan att fördöma en människas handlingar och att fördöma själva människan: vi borde också lära oss skillnaden mellan att bedöma en människas egenskaper och att bedöma henne som människa, dvs. mellan att se till en människas egenskaper i det sammanhang som de förekommer och inte till det eventuella mönster som de ingår i eller vilka mer eller mindre permanenta drag som bär upp dem. Om det stämmer att vi fungerar så här, dvs. om det stämmer att det finns tillräckligt många som fungerar som jag i detta avseende, och om det finns anledning att betrakta det som ett misstag, så är nästa fråga hur vi ska beskriva och klassificera misstaget. ”Helhetssjuka”, ”att gapa över för mycket”, ”fördomsfullhet”, ”drastiskhet” eller ”oförsiktighet” är några av alternativen, men vill man vara lite snällare mot sig själv kan man också beskriva det som en reservationslöshet och som ett slags sökande av perfektion och storhet både i det goda och i det onda. Vi övervärderar såväl positiva som negativa drag för att vi älskar både att älska det goda och att hata det dåliga, på samma sätt som vi älskar att vara förälskade och ogillar att vara reserverade i vår förälskelse. Det är möjligen så att vi mår bättre av att älska det goda än att hata det dåliga, men det kan helt klart vara lika svårt att motstå det ena som det andra. Samtidigt verkar det också finnas en paradox inblandad. Om vi nu dras till perfektionen och storheten både vad det gäller dygden och dess motsats så frågar

man sig varför vi också dras till helhetsbedömningarna när vi vet att det som kan vara tämligen perfekt åtminstone i vissa av sina delar förmodligen är mindre perfekt om man ser till helheten? Om vi dras till perfektionen, varför begränsar vi oss inte till de utsnitt av verkligheten och de sammanhang där vi har störst utsikt att finna dem – som exempelvis hos en människa i en av hennes sociala roller?

Jag tror att Meyer Schapiro har en del av svaret. Han skriver bland annat:

> Perfection, completeness, strict consistency are more likely in small works than in large. The greatests artists – Homer, Shakespeare, Michelangelo, Tolstoy – present us with works that are full of problematic features. Samuel Johnson, in considering Shakespeare, drew up a list of weaknesses that, taken alone, would justify as inferior any other writer in whose poems they occurred. The power of Shakespeare, recognized by Johnson, is manifest in the ability to hold us and satisfy us in spite of these imperfections (1998, s. 5)

Vad vi tidigare sagt om Monroes, De Niros och Mandelas skönhetsfläckar kan tyckas falla in under detta, men jag skulle nog ändå vilja uttrycka en viss reservation inför det som Shapiro skriver här. Man får lätt intrycket att han tänker sig att det är detta som är storhet, nämligen att kunna vara storartad trots sina brister, eftersom han kategoriserar de konstnärer han talar om som ”de största”. Jag skulle nog inte hålla med om detta, dvs. jag håller med om att det finns en storhet som så att säga har en förmåga att svälja sina brister. Jag kan också hålla med om att det bör betraktas som verklig storhet att det finns en estetisk kraft i ett verk trots att det innehåller brister. Men jag håller inte med om att detta ska tolkas som att storhet inte har med perfektion att göra och att det således på något sätt är missriktat att söka efter perfektionen i så väl det estetiska som det etiska. Da Vinci var så nära perfektion som man bara kan komma även om han hade en tendens att aldrig bli klar med vad han höll på med (men kanske skulle Schapiro mena att Da Vinci bara bekräftar hans tes – eftersom Da Vinci inte fullföljde så många verk som var stora i betydelsen omfångsrika). Bach, Mozart och Beethoven uppnådde som jag ser det också perfektion. Inte så att det skulle vara omöjligt att göra ändringar i verken utan att det försämrade dem, men det är liksom inte påkallat att göra sådana förändringar. Ett slags kriterium på den storhet som dessa kompositörer har är snarare att vi förmodligen skulle uppleva det som en försämring av deras verk om någon annan gjorde förändringar i dem men inte om det själva gjorde det. Jag utesluter inte att vi till och med skulle kunna uppleva det som en *förbättring* om förändringen gjordes av dem själva. Ett verk kan alltså vara perfekt och utan brister trots att det är möjligt att förbättra. Perfektionen hos ett verk består med andra ord av avsaknaden av brister tillsammans med ett handlingsutrymme för den som skapat verket. Det är oberörbart för andra än upphovspersonen, det är så att säga utan brister för alla andra än upphovspersonen. Jag skulle alltså säga att det finns åtminstone två nivåer av storhet:[205] en övre nivå som är bokstavlig perfektion, men i den nyss anförda

[205] Om man vill kan man se detta som en mer fingradig uppdelning av det mer exceptionella område som vi också talade om i samband med dygden (se xxx). Jag tror emellertid inte på någon mer exakt systematik i det här avseendet, varken på etikens område eller estetikens. Dessa indelningar är bara ett par av olika möjliga sätt att

betydelsen. På denna nivå kan verk också ha skönhetsfläckar, inte i betydelsen fläckar på sin skönhet, dvs. som något som befläckar skönheten, utan snarare i betydelsen fläckar som bidrar till skönheten och gör skönheten större genom att komplicera den. Monroes leverfläck är ett exempel. I ett tidigare sammanhang nämnde jag också Mandelas irritabilitet över Mbekis försening. Jag är lite oklar över hur jag egentigen vill tolka det exemplet. Å ena sidan kan man se det som något som förmodligen hade varit en brist om det funnits hos en mer moraliskt bristfällig människa, men som snarare förvandlas till en dygd hos Mandela. Å ena sidan kan man se det som ett positivt drag i kraft av att det gör Mandela mänsklig, men i så fall *är* det alltså en brist trots allt. Den undre nivån av storhet handlar just om detta – en storhet med brister, som är genuina brister men som vi ändå på något sätt välkomnar. Jag är inte helt säker på hur man ska tolka det som Schapiro säger i sitt förra citat. Jag tror inte han menar att de brister som de konstnärer han nämner har visserligen är påfrestande för deras för konstnärskap och att det hade varit bättre om de inte funnits men att de står emot den påfrestningen. Fortsättning av den passage som vi redan citerat tycker jag också ger stöd för den tolkningen:

> Arnold reviewing Tolstoy's *Anna Karenina*, remarked that it was not a well-constructed story and was defective as a work of art. But then he added – as others have done since in speaking of Tolstoy – his novel is not art, but life itself (1998, s. 5).

Vi närmar oss vad jag tror är ännu en paradox. Jag tror nämligen inte att de kritiker som menar att *Anna Karenina* är livet själv snarare än konst anser att detta minskar verkets konstnärliga värde. Att konsten överskrider eller till och med spränger sina egna ramar och närmar sig livet självt kan knappast ses som en begränsning rent konstnärligt sett. Det är väl snarare bland det finaste man kan säga om ett verk, inte bara om ett litterärt verk som trots allt skildrar det mänskliga livet. Om jag går på en Beethovenkonsert och plötsligt inte längre tycker mig höra musik utan livet självt är det väl så nära en fullkomlig konstupplevelse man bara kan komma! Därför skulle jag snarare tolka det som Schapiro säger i de båda citaten som en beskrivning av sådant som *skulle* vara brister om det förekommit hos mindre konstnärer och kanske till och med så stora brister att det helt skulle sänka deras verk, men som hos de konstnärer som nämns snarare ger deras verk en av de konstnärligt sett allra förnämsta kvaliteterna, nämligen den att de överskrider konstens gränser och blir livet självt. De exempel som nämns skulle i så fall alla vara exempel på den högsta eller översta formen av storhet. Vi skulle förmodligen inte välkomna en ytterligare genomarbetning av *Anna Karenina* ens av Tolstoj själv. Som exempel på den andra nivån av storhet skulle jag kanske snarare ta Wagner eller Wilhelm Moberg. I vissa av Wagners operor kan åtminstone jag uppleva det påkallat att göra strykningar, exempelvis i Parsifal, och jag skulle spontant

---

fylla i ett urskiljbart mönster. De får anses gälla ett tag tills det blir mer intressant att fylla i mönstret på ett annat sätt.

välkomna upptäckten av en redigerad och mer koncentrerad version av Wagners hand. Detta påverkar trots allt Wagners storhet (i mina ögon): när han är som bäst är han i paritet med de allra bästa, men när han inte är som bäst kan han alltså upplevas som bristfällig. När jag säger detta utgår jag från min egen högst subjektiva bedömning, men jag är förmäten nog att tro att det också kan finnas ett visst objektivt stöd för den. I Mobergs fall är detta ännu mer tydligt: det var ett tag sen nu som jag läste hans romaner (på den tiden jag läste dem läste jag dem om och om igen) men där upplever jag att meningar och passager inte sällan mer eller mindre ber om att få strykas (för att de är omständliga, överflödiga eller bara litterärt pretentiösa). Här skulle jag säga att det också duger med en annans rödpenna än Mobergs egen och att detta möjligen är en skillnad som finns mellan Wagner och Moberg (på just denna punkt).

Men så till svaret på vår fråga. Om vi söker perfektion, varför begränsar vi inte vårt synfält och vår bedömarvy till de avsnitt där den kan förekomma? Jag har redan antytt att jag tänker mig att upplevelsen av perfektion, harmoni, motsägelsefrihet och alla andra besläktade helhetsupplevelser blir större ju mer de inbegriper. Två mänskliga stämmor kan tillsammans både nå perfektion och ha harmoni, men hos en tusenhövdad kör upplevs både perfektionen och harmonin som starkare och mer helgjuten. ”Harmonien är något sammansatt”, säger Platon i *Faidon* (1984, s. 110), och jag menar alltså att harmonin blir större ju fler element som är i harmoni med varandra på samma sätt som också jämlikheten blir större ju fler människor som omfattas av den. Och det samma gäller koherensen och motsägelsefriheten – i ett större verk är de kvaliteterna helt enkelt mer imponerande. Detta är det enkla svaret: vi är inte rationella nog att begränsa oss till den mindre kvaliteten så länge vi kan nå den större, även om vi vet att det är riskabelt. Det lite mer spekulativa svaret kan visserligen ses som en utveckling av det första svaret men är trots allt radikalt annorlunda. Det första svaret handlar om kvantitet – vi vill ha så mycket som möjligt av en viss kvalitet – medan det andra svaret främst handlar om kvalitet: denna upplevelse av att allt stämmer i ett slags obegränsad bemärkelse har en alldeles egen kvalitet, en kvalitet som jag antar också finns i den mystiska upplevelsen eller som i alla fall ligger denna nära. Schapiro igen:

> Both concepts of unity – the perfect correspondence of separable forms and meaning and the concept of their indistinguishability – rest on an ideal of perception which may be compared with a mystic’s experience of the oneness of the world or of God, a feeling of the pervasiveness of a single spiritual note or of an absolute consistency in diverse things (1998, s. 12).

Som exempel på en mystisk enhetsupplevelse nämner Schapiro både upplevelsen av något enkelt, en ton, och upplevelsen av världen i stort. Man kan vad jag förstår uppfatta detta som två olika slags enhetsupplevelser, en som liksom skärmar av världen medan den andra inkluderar den. Lite förenklat uttryckt blir jag ett med Gud i den första upplevelsen medan jag blir ett med världen i den senare. Det är den senare mer sekulära mystiska upplevelsen som jag menar delvis förklarar det faktum att våra såväl estetiska som etiska bedömningar

graviterar åt helheten snarare än delen. Vi vill uppleva att allt hänger ihop på något sätt och ingår i en och samma helhet som vi själva också ingår i. Men än en gång – denna vilja och strävan kan vara förfelad både på estetikens och etikens område, och förfelad på ungefär samma sätt. Så än en gång – det vi kan säga om estetiken kan vi också säga om dygdetiken och detta talar för släktskapet dem emellan.

Innan vi lämnar de föremålsmässiga aspekterna av denna affinitet vill jag nämna ytterligare en sådan aspekt. Den antologi som Schapiros text finns i heter *Uncontrollable Beauty* och även om jag tror att den titeln syftar på ett annat slags okontrollerbarhet (nämligen att det inte går att hålla skönhetsbegreppet utanför estetiken) så kan den ändå återintroducera nästa aspekt: det finns i estetiken och kanske allra helst i skönhetsbegreppet och i bedömningarna av skönhet en plats för det okontrollerbara och för det som föremålet för våra bedömningar knappast kan hållas ansvarig för. Detta finns inte på samma sätt i de övriga etiska teorialternativen – det är sant att såväl konsekventialisten som deontologen kan skilja mellan den moraliska statusen hos en handling och den moraliska statusen av att berömma agenten och hålla henne ansvarig för handlingen. Det är möjligt, som vi tidigare var inne på när vi diskuterade Kolnai, att reglerna för hur vi hanterar våra moraliska attityder publikt som konsekventialist eller deontolog trots allt är tämligen lika de regler som gäller för konstkritik. Men det finns ändå en avgörande skillnad: den estetiska kvaliteten ligger i många fall utanför föremålets egen kontroll över den medan den moraliska kvaliteten enligt dessa etiska teorialternativ bara gör det undantagsvis. Vi har varit inne på detta tidigare i samband med de upplevelsemässiga aspekterna, men det finns åtminstone två aspekter av kontrollerbarheten i samband med värden – en logisk och en faktiskt, eller för att uttrycka det på ett annat sätt – en aspekt av kontrollerbarhet vad gäller grunden för värdet och en annan vad gäller krävbarheten i samband med det. Eller för att uttrycka det på ännu ett sätt – det finns en skillnad mellan att tillåta att det som ligger utom agentens kontroll spelar roll för det värde som agenten skapar och att tillåta att det spelar roll för hur vi jämför detta värde med andra värden. Man kan inte dra alla företrädare för alternativa teoribildningar över en kam, men tendensen tycks vara att det finns ett större mått av krav på kontroll vad gäller båda dessa aspekter än det finns i dygsetiken. Endast den handling är rätt att utföra enligt såväl deontologin som konsekvensetiken som står under agentens kontroll. Detta villkor gäller inte i dygdetiken, dygden står inte alltid under vår kontroll. En stor del av våra personliga egenskaper är ett resultat av vår uppväxtmiljö. Vi kan inte välja våra föräldrar när vi är barn. När vi blir större kan vi ibland få göra ett val (exempelvis vid en skilsmässa), men då är vi oftast till en del redan formade och vi har ingen större kontroll över de alternativ vi har att välja mellan. Vi betraktar en dygd som en moraliskt värdefull egenskap även när vi är medveten om att den är ett resultat av uppfostran. Vi kan säkert också betrakta en handling som rätt om vi är såväl konsekventialister som deontologer om vi tror den vara ett resultat av uppfostren, men inte på samma sätt och endast i en empirisk mening och inte en logisk. Det finns inget i dygdetikens

logik som påbjuder att dygden är *direkt* kontrollerad men det finns det i de paradigmatiska varianterna av de alternativa teorierna. Endast uppsåtliga handlingar (eller underlåtelser) bedöms enligt såväl konsekventialismen som deontologin. I den flerspåriga dygdetiken bedöms också benägenheter och känslor som inte är uppsåtliga: en människa är snarstucken som spontant känner irritation om hon blir kritiserad. Hon är godmodig om hon har varma och positiva känslor trots att hon inte fattat något beslut om dem. De element som ingår i den flerspåriga dygden är både för många för att det ska vara möjligt att kontrollera den och av ett sådant slag att de inte står under vår direkta viljekontroll. Ibland är det också oklart om de står under vår indirekta viljekontroll.

Man skulle kunna mena att det visserligen inte följer specifikt av dygdetikens logik att föremålet för en dygd också måste kunna kontrollera den men att det däremot följer av den moraliska diskursens etik. Detta har vi också diskuterat tidigare, men jag menar att om vi hävdar att den moraliska diskursen kräver ett kontrollvillkor i dessa sammanhang, beror det förmodligen på att vi utgår från de alternativa teoribildningarna som en norm och att dygdetiken i detta avseende just är en otypisk moralteori. Den är inte otypisk i betydelsen att den skulle vara moraliskt mindre central i människornas liv, dvs. den är inte *moraliskt* otypisk, men den är moralfilosofiskt otypisk. Den moraliska diskursen enligt den akademiska filosofin är formad utifrån de alternativa teoribildningarna medan den moraliska diskussionen i vardagen inte är det på samma sätt. När Anscombe på 50-talet återbördade dygdetiken till den akademiska filosofin menar jag att hon hämtade in den både från antiken och vardagen. Av denna anledning har moralfilosofin fokuserat på idén om att *börat* implicerar ett kunnande utan att komplettera med att vad som gäller för godhetens logik – *det goda* implicerar vad jag kan se inte *kunna*, lika lite som *det sköna* gör det.

Det finns en mer informell eller praktisk logik där det finns kopplingar till vad som är möjligt för agenten i såväl dygdetiken som estetiken. I alla de sammanhang där mitt omdöme om det goda och det sköna kan uppfattas som personlig kritik gäller också ett slags informellt kontrollvillkor, på samma sätt som det informellt gäller att jag hellre håller inne med mitt omdöme om såväl dygden som skönheten om jag inte kan ge ytterligare stöd för det. Jag säger inte gärna till en människa att jag bara känner på mig att hon är en dålig människa. För att det ska passa att informera föremålet för mitt dygdetiska omdöme om vad jag anser om henne bör jag ha något att säga om grunden för mitt omdöme och hon bör dessutom kunna dra nytta av informationen. För att hon ska kunna använda och dra nytta av informationen så måste ett slags kontrollvillkor gälla.

Att påstå att kontrollvillkoret är logiskt knutet till de centrala moraliska omdömena enligt de alternativa teoribildningarna, betyder inte att deras logik är okomplicerad eller okontroversiell. Varken konsekvensetiken eller deontologin har löst frågan om moralisk tur. I konsekvensetiken kan dessutom turen komma in både vid *utförandet* av handlingen och vid *utfallet* av den. Jag kan ha turen att ha tillräckligt med lust och energi för att välja den

handling som sannolikt kommer att få det bästa utfallet och självklart kan jag också ha sådan tur att den mest sannolika utfallet blir verklighet. Inte alla former av konsekventialism ger utrymme för det sista slaget av tur, exempelvis inte de varianter av utilitarismen som laborerar med förväntat värde, men de flesta varianter tycks dock lämna ett sådant utrymme när det gäller det första slaget av utförandetur. Låt vara att *bör* implicerar *kan* men gäller verkligen kontrollvillkoret fullt ut om jag i någon mening har kapaciteten att göra det rätta men där det är väldigt svårt för mig att göra det? Kant behöver inte i första hand bekymra sig om utfallsturen (eller -oturen) och han är också mer eller mindre explicit vad gäller det utrymme han ger för utförandeturen. Ett litet stycke in i första kapitlet i *Groundwork* när han diskuterar den goda viljan ber han oss att betrakta följande fall:

Through bad luck or a miserly endowment from stepmotherly nature, this person's will has no power at all to accomplish its purpose; not even the greatest effort on his part would enable it to achieve anything it aims at. But he does still have a good will—not as a mere wish but as the summoning of all the means in his power (XXX)

Att en människa kan ha en god vilja även om hon inte kan omsätta den i handling bör alltså inte påverka hennes moraliska värde. Den goda viljan lyser som en ädelsten alldeles av sig själv och oberoende av vad den resulterar i, som vi också sett tidigare när vi diskuterat Kant, och jag har tolkat detta som att Kant inte vill att den moraliska bedömningen av en person och hennes handlingar ska påverkas av det som hon saknar kontroll över. Värdet av den goda viljan påverkas inte av vad den är i stånd att uträtta, eftersom detta ligger utom en människas kontroll. Han vidareutvecklar ädelstenliknelsen när han därefter skriver att nyttan och användbarheten snarare ska ses som en ring på vilken man kan sätta ädelstenen i syfte att lättare kunna göra reklam för den och få dem som inte vet så mycket om ädelstenar att bli uppmärksamma på dem. Den nytta man kan åstadkomma med den goda viljan tycks alltså enligt Kant först och främst vara intressant och värdefull för att den sätter fokus på den goda viljans moraliska egenvärde, vilket förstås kan verka paradoxalt: nyttigheten hos den goda viljan uppenbarar egenvärdet hos den för de moraliskt okunniga. Nyttan med nyttigheten är att den uppenbarar det onyttiga. Men det tycks vara så han menar (xxx). Enkelheten i Kants behandling av kontrollvillkoret är ändå förrädisk. Det är en sak att Kant vill eliminera turen vad gäller vad som en människa kan åstadkomma *med* den goda viljan, en annan sak är hur mycket tur eller otur som finns kvar vad gäller en människas förmåga *att* åstadkomma den goda viljan. Vissa passager hos Kant indikerar att vår förmåga härvidlag är högst begränsad, men att detta inte nämnvärt påverkar vad man kan kräva. Han skriver:

One needn't be an enemy of virtue, merely a cool observer who can distinguish even the most intense wish for the good from actual good,to wonder sometimes whether true virtue is to be met with anywhere in the world; especially as one gets older and one's power of judgment is made wiser by experience and more acute in observation.What, then, can stop us from completely abandoningour ideas of duty, and preserve in us a well-founded respectfor its law? Only the conviction that •Even if there never were any actions springing from such pure

sources, that's not the topic. Our concern is not •with whether this or that was done, but•with reason's commanding—on its own initiative and independently of all appearances—what ought to be done. So our concern is •with ·a kind of· actions of which perhaps the world has never had an example; if you go purely by experience you might well wonder whether there could be such actions; and yet they are sternly commanded by reason.Take the example of pure sincerity in friendship: this can be demanded of every man as a duty; the demand comes independently of all experience from the idea of reason that acts on the will on a priori grounds; so it isn't weakened in the slightest by the fact—if it is a fact—that there has never actually been a sincere friend.

Detta kan verka problematisk, för här tycks inte Kant hävda att en människas empiriska begränsningar nödvändigtvis bör ha några följder för vad vi kan kräva av henne. All erfarenhet talar för att vi är oförmögna att hysa en vilja helt fri från sinnliga impulser. Och om empirisk vetenskap är att betrakta som systematiserade och prövade erfarenheter skulle vi alltså också kunna ge vetenskapligt stöd för att en människa omöjligen kan hysa en sådan ren vilja som hon enligt Kant ändå kan avkrävas. En människas rent empiriska begränsningar innebär alltså inte rent automatiskt också moraliska begränsningar. *Bör* och *plikt* implicerar sålunda inte *kan* i enlighet med vetenskap och beprövad erfarenhet, vilket väl är hur denna princip i normala fall tolkas, åtminstone när den åberopas av konsekventialister. På ett sätt är detta inget konstigt alls, eftersom ju Kant menar att det finns en konflikt mellan det empiriska och det aprioriska, inte minst när det gäller den mänskliga frihetens problem. Moralen förutsätter friheten även när denna tycks strida mot de empiriska vetenskaperna. Den mänskliga friheten har så att säga ingen plats i den empiriska vetenskapen, eftersom denna laborerar med förklaringar i enlighet med orsakslagen. Människan som objekt för vetenskapliga studier fungerar enligt lagen om orsak och verkan. Psykologiskt sett kan hennes handlingar förklaras med hänvisning till de böjelser och impulser som inte är förenliga med moralen: objektivt sett är vi styrda av de mekanismer som vi inte subjektivt kan styras av om vi vill vara rationella varelser. Det är alltså inget konstigt i sig, enligt Kant, att rationaliteten eller moralen kräver vad som är i strid med vetenskapen. Den mänskliga friheten är ett praktiskt postulat eller ett postulat av det praktiska förnuftet. Vår förmåga spelar på sätt och vis en roll även här, eftersom vi rent subjektivt som handlande varelser helt enkelt inte *kan* betrakta våra handlingar som determinerade och därför kan vi heller inte se oss som annat än ansvariga för dem. Men om vår förmåga är styrande och begränsande är det endast i detta avseende: vi kan inte annat än att se oss som fria och ansvariga och därför bör vi heller inte se oss något annat. Så snart vi kommer till den goda viljan själv spelar det tydligen ingen roll om vi rent empiriskt är i stånd att hysa den eller ej – vi har fortfarande en förpliktelse att hysa den. Det spelar alltså ingen roll om så all empirisk evidens i världen pekar på att vi kanske inte är i stånd att hålla våra motiv helt rena i ett vänskapsförhållande – vi är mer självviskt motiverade och drivna av våra egna böjelser och mer anfäktade av avund än vad vänskapen kräver rent moraliskt – det är ändå vår moraliska plikt att hålla våra motiv rena: att inte överge vänner när vi inte längre har användning för dem, att inte missunna dem det som vi strävar

efter för egen del, att lita på dem i vått och torrt, och så vidare. Men om de empiriska begränsningarna är oviktiga för vår moraliska plikt att hysa en god vilja, dvs. en vilja som inte är styrd av böjelser eller impulser, borde de väl på samma sätt vara det för vår förpliktelse att omsätta denna vilja i handling. Så kan man ju också tolka det sista citatet: även om vi inte sett några handlingar som springer fram ur en fullkomligt ren vilja (och även om vi därför kan tyckas ha empiriskt belägg för att sådana handlingar inte ligger i mänsklig förmåga) följer inte att vi inte kan kräva dem. Men i så fall måste vi kanske också omtolka det förra citatet. Det att något ligger utom din förmåga är inte i sig en förklaring till att det inte kan avkrävas dig. Den goda viljan kan ligga utom din förmåga och ändå avkrävas dig. Likaså kan handlingar av allt att döma ligga utom din förmåga och ändå avkrävas dig – som i fallet med vänskap. Ett sätt att tolka det förra citatet (om den styvmoderliga naturen) är att det inte alltid krävs att den goda viljan ska omsättas i handling. Ett annat sätt att tolka det är att ett sådant krav inte påverkar värdet av den goda viljan, under förutsättning att denna verkligen är uppriktig och inte bara består av en önskan om att göra det goda. Att döma av dessa citat finns det med andra ord varken i Kants sinnelagsetik eller i hans pliktetik ett kontrollvillkor enligt vilket empiriska begränsningar har några moraliska konsekvenser. Det finns en analytisk länk mellan *böra* och *kunna*, men den betyder inte att de empiriska begränsningarna begränsar moralen. Den betyder bara att vi som rationella varelser måste utgå från att det som det är rationellt för oss att göra också är möjligt.[206] Du kan inte ha en uppriktig god vilja i förhållande till det som du ser som omöjligt. Det rationella tänkandet styr dina uppfattningar om vad som är möjligt, och inte tvärtom. Detta innebär möjligen en mindre uppenbar koppling mellan moralen och vad som ligger inom vår förmåga och därmed också ett mindre tydligt kontrollvillkor. Det är ett logiskt kontrollvillkor som möjligen inte också är ett faktiskt. Jag menar ändå att det är stor skillnad mellan Kants deontologi och dygdetiken (trots att han resonerar i termer av dygder). Det finns inte denna starka koppling mellan dygden och det faktiskt krävbara i dygdetiken, åtminstone inte vad gäller de dygder som handlar om mer än vad anständigheten kräver. Dygdetiken är minst lika mycket värderande som den är normerande, om vi tar dessa termer i ett slags ursprungsbetydelse. Den är lika mycket deskriptivt värderande som den är preskriptivt värderande. Här finns det en likhet mellan den och estetiken. Men vad jag kan se är det fortfarande en likhet och inte mer än det, eftersom det finns ett slags kontrollvillkor på den första anständighetsnivån. Där fungerar vad jag kan se dygdetiken på samma sätt som de övriga teorialternativen. Dygden på denna nivå är vad anständigheten kräver, dvs. vad man faktiskt kan kräva av en människa för att hon ska vara moraliskt godtagbar. Vi kräver inte detta av den som omöjligen kan leva upp till det – vi

[206] Min tolkning kan verka tveksam i ljuset av att Kant i en annan välkänd passage säger: "The action to which the 'ought'applies must indeed be possible under natural conditions" Kant, Critique of Pure Reason, A548/B576 p. 473, Kritik av det rena förnuftet s 699. Men läser man fortsättningen ser man att dessa naturliga betingelser inte rör bestämningen av själva förmågan att välja. Förmågan (det att man kan) blir ett praktiskt postulat i väljandet.

kräver inte vanlig hygglighet av den som lider av svår psykisk sjukdom och kan också rucka på detta krav när det gäller barn eller unga vuxna som levt under väldigt svåra uppväxtförhållanden. Vi betraktar inte dessa människor som oanständiga eller moraliskt oacceptabla, men det betyder inte att vi avstår från att jämföra dem med andra människor. En människa som lidit psykisk skada av sina uppväxtförhållanden kan trots allt betraktas som aggressiv, som omåttlig, som otålig, som elak, som opålitlig och därmed förstås jämföras med dem som inte är det. Här har vi igen likheten mellan det dygdetiska och det estetiska. Dygden kan vara lika ouppnåelig som skönheten för en människa, hon får ändå finna sig i att hon jämförs med andras dygd och skönhet. Det exceptionella för så väl dygden som skönheten är ouppnåeligt men finns alltid på något sätt med när en människas dygd eller skönhet värderas – dygdens eller skönhetens värdeskala anpassas inte till de naturliga omständigheterna även om kraven på dem gör det. Anständigheten kräver inte mer av oss än vi kan uppfylla men vi får ändå finna oss i att detta som kan krävas av oss jämförs med det som inte kan krävas av oss, exempelvis det exceptionella. Det exceptionella finns som vi sett också hos Kant – han tycks tvivla på att den rent goda viljan någonsin skådats bland människor – men det är fortfarande något han kräver. Han gör alltså inte denna skillnad mellan det värderande och det preskriptiva: värdet är preskriptivt. Det samma gäller för den klassiska konsekventialismen: det finns inga jämförelser mellan det moraliska värdet eller den moraliska statusen hos olika handlingsalternativ som inte samtidigt är normerande eller preskriptiva. En handling är rätt och riktig enbart i förhållande till handlingsalternativ som alla är möjliga för agenten. Mitt handlande blir inte mindre rätt för att det finns andra människor som lyckats åstadkomma så mycket mera med sina handlingar, om jag bara gjort vad som var möjligt för mig. Om jag gör vad jag kan göra har min handling maximalt hög status alldeles oberoende av om min förmåga är mycket mindre än andra människors förmåga. Detta gäller inte i dygdetiken: om jag är så tålmodig, återhållsam och måttlig som jag bara kan vara uppfyller jag möjligen anständighetskraven men mina dygder i detta avseende får inte därmed samma moraliska status som den människas dygd som verkligen är bra på de här sakerna. Jag gör vad jag kan och det är bra med det, men inte är det lika bra som hos den som verkligen har en läggning för de här sakerna. Det goda är graderbart och det finns inget i logiken hos detta begrepp som avkräver en människa det maximalt goda. Man kan visserligen hävda att även det rätta är graderbart, men under alla omständigheter påverkar inte den förmenta graderbarheten hos den moraliska riktigheten de moraliska kraven alls på samma sätt som graderbarheten hos det goda. För det första är det rätta under alla omständigheter möjligt och därmed krävbart, även om krävbarheten har olika styrkegrad. För det andra, när krävbarheten har olika styrkegrad är förhållandet mellan krävbarheten och riktigheten det motsatta jämfört med det förhållande som gäller mellan krävbarheten och det goda. Om det är mer fel av mig att avstå från att göra det goda som det skulle vara mycket lätt för mig att göra (exempelvis att rädda ett drunknande barn i en damm som jag råkar gå förbi) så är det också i en mening mer rätt och mer moraliskt

angeläget för mig att göra detta och därför är också kraven på mig att göra just detta större än kraven att göra det goda som det är mycket svårt för mig att göra. Ju högre moralisk status i termer av hur rätt något är för mig, desto högre blir de moraliska kraven.[207] Med godheten fungerar det alltså tvärtom: eftersom den högsta formen av godhet normalt ligger utom räckhåll för oss (åtminstone tycks det vara så när vi talar om dygderna) kan vi heller inte kräva den av oss. Förhållandet mellan den moraliska statusen hos dygden och krävbarheten blir alltså omvänt proportionellt i dygdetiken medan den moraliska statusen hos en handling och krävbarheten i de mer handlingsfokuserade teorierna förhåller sig proportionell till varandra. Detta menar jag är ännu en likhet mellan dygdetiken och estetiken. Huruvida man över huvud taget kan tala om krävbarhet i samband med den rena estetiken och skönheten är inte uppenbart. Jag håller det inte alls för uteslutet att man kan det (jämför vår diskussion om moralens överordning), men det är svårt att förneka ett normativt och ett preskriptivt element i så väl det estetiska som i skönhetsbegreppet, låt vara att det normalt inte är lika tydligt som det är i dygdbegreppet. I dygdbegreppets logik finns så väl det krävbara som det genuint preskriptiva. Om detta finns i estetik- och skönhetsbegreppet kan man alltså diskutera, men under alla omständigheter finns i såväl dygdbegreppet som i estetik- och skönhetsbegreppet den kvasinormativitet som uppstår i själva jämförelsen. När jag jämför min egen dygd med Nelson Mandelas verkar denna jämförelse föreskrivande på mig. Om jag trots allt lever upp till en dygdetiskt anständig nivå (vilket jag ofta uppriktigt tvivlar på) kan jag trots allt beklaga det faktum att jag inte lever upp till mer än så. När jag utför den handling som är rätt för mig att utföra kan jag knappast beklaga att jag inte gjorde mer än det.

Nästa föremålsmässiga aspekt av den dygdetiska bedömningen som uppvisar likheter med den estetiska handlar om konkretionen och partikulariten hos föremålet (vilket i sin tur kan kopplas både till seendet och perceptionen och till okodifierbarheten). Om en handling är rätt enligt de handlingsfokuserande teorierna är den just bara rätt. Den är liksom inte rätt på ett visst sätt eller på sitt alldeles egna sätt. Storheten hos en människa däremot är just en kvalitet som finns till på ett visst sätt och oftast på sitt alldeles egna sätt. Dygden är personlig medan den moraliska statusen hos mina handlingar är allmän.

I Platons *Gästabudet* finns följande passage:

> Med varje handling förhåller det sig ju så, att den i och för sig varken är god eller ond. När vi t. ex. hålla på med att dricka, sjunga eller prata, så är intet av detta i sig själv gott, utan det beror på hur det göres. Sker det på ett vackert och bra sätt, så är det bra; i motsatt fall är det dåligt --- Ty vilken handling som helst bör gå fri från tadel, om den blott utföres fint och anständigt (1984, s. 243–244).

[207] Jag har i detta resonemang mer eller mindre utgått från en konsekventialistisk begreppsapparat. I Kants etik har som bekant inte det goda som också är lättåtkomligt högre moralisk status är det som är svåråtkomligt, åtminstone inte om man tar honom på orden (vi har redan diskuterat om man bör göra det eller ej). Men av de citat som vi såg på för ett par sidor sen framgick ganska tydligt att förhållandet mellan vad vi bör göra – dvs. den moraliska statusen hos en handling – och vad man kan kräva av oss är proportionellt även för Kant och att det inte betyder något för krävbarheten att handlingen av all erfarenhet att döma ligger utom vår förmåga.

Jag påstår inte att man omöjligen kan hävda något liknande från ett mer handlingsfokuserande håll, dvs. att det är sättet som en handling utförs snarare än vad för slags handling det är i sig själv som avgör om den är rätt eller ej och jag hävdar inte heller att man omöjligen från det hållet skulle kunna driva tesen om att det är skönheten i handlingen som avgör om den är rätt eller ej. Jag menar bara att det är svårare att argumentera för ett sådant synsätt om man helt fokuserar på handlingen och det fåtal av ytterligare element som de handlingsfokuserande teorierna grundar sina bedömningar på. Det är lättare att se det sätt som en handling är utförd på om man bedömer den utifrån hela den uppsättning element som Hursthouse beskriver när hon talar om dygden som flerspårig. Det är lättare att se en handlings personlighet, särart och partikularitet om man också dömer den i ljuset av den människas personlighet som utför den (vilket förstås Platon gör på samma sätt som Aristoteles). Med de bedömningsgrunder som de handlingsfokuserande teorierna laborerar med kan man möjligen tala om skönhet i termer av timing och liknande eller möjligen i termer av att den bevisar ett gott uppsåt och en vacker tanke hos den som utför den. I dygdetiken är bedömningsgrunderna så många fler och därmed finns det också många fler sätt för en handling att vara rätt på i den etiken – som uttryck för känslor, attityder, motiv osv i olika kombinationer. Skönhetsbedömningen av handlingen blir estetiskt mer rikhaltig ju fler aspekter och förhållanden den grundar sig på – den moraliska estetiken i en persons sätt att vara syns i en handling bara för den som betraktar sättet att vara som moraliskt betydelsefullt. Nu kompliceras denna bild förstås av att såväl deontologin och konsekventialismen tilldelar dygderna en indirekt roll i bedömningen. Även utilitarismen gör bedömning av dygder och bedömningar av handlingar utifrån en dygdeaspekt, vilket vi också såg när vi diskuterade Sidgwick. Men jag skulle ändå säga att partikulariteten försvinner när man styrs av utilitaristiska överväganden vid bedömningen av en dygd. Man begränsar sig därmed till de dygder som man bedömer ha bra konsekvenser, och att ha bra konsekvenser är en allmän egenskap. Visst kan det vara just detta att en människa har ett alldeles eget och högst personliga sätt att vara som är det som skapar de bra konsekvenserna – vi gläds ofta mer av att vara med människor med personlighet än av att vara med opersonliga människor – men det är inte sättet i sig som har det primära värdet och som därför utgör dygden, utan att sättet har bra konsekvenser, vilket är något helt annat. En utilitarist skulle inte kunna säga något liknande det som Platon säger i citatet, nämligen att man inte kan bedöma ett beteende eller en egenskap hos en människa utifrån en allmän beskrivning av beteendet eller egenskapen och heller inte utifrån en beskrivning av de konsekvenser som detta beteende tenderar att ha. Man måste se på det *sätt* som beteendet eller egenskapen uttrycker sig. En egenskap som rent allmänt sett är asocial behöver inte vara asocial när finns som en del av en personlighet eller enkelt uttryck, när man ser till den som något partikulärt och personligt. Och här tänker jag inte bara på skillnaden mellan de konsekvenser som en viss egenskap har rent allmänt och i de flesta fall och de konsekvenser den har i det enskilda fallet. Denna skillnad måste man förstås räkna med som utilitarism och i regelutilitarismen är den central liksom i dygdutilitarismen:

den egenskap som i det enskilda fallet har dåliga konsekvenser räknas som en dygd om den har bra konsekvenser rent allmänt. Men i en etik där dygderna har den primära ställningen är man beredd att säga motsatsen – även om du har en egenskap som rent allmänt har bra sociala konsekvenser är det inte säkert att den är en dygd. Det beror på sättet som den uttrycker sig hos dig, dvs. hur den ter sig när den är just hos dig. Och dessutom gäller i dygdetiken att den egenskap som rent allmänt har dåliga konsekvensen kan vara en dygd när den finns hos dig, inte för att den har bra konsekvenser när den finns hos dig utan just bara för det alldeles speciella sätt som den uttrycker sig på hos dig och som gör det lätt för oss att beskriva den som fin och vacker alldeles oberoende av de konsekvenser som den har.

Jag skulle säga att det finns plats för partikulariteten och den personliga dygden i dygdetiken, men att detta inte utesluter att den mer allmänna eller abstrakta dygden också kan ha sin plats. Det att vi tänker konkret och personligt på dygden – på att en dygd så att säga bärs upp och förutsätter en personlighet och på hur märkligt det kan vara att det som upplevs som äkta när det finns hos en person kan upplevas som oäkta när det finns hos en annan, trots att det i stort sett handlar om samma egenskap – det betyder inte att vi inte samtidigt kan se mer opersonligt på dygden. På den första dygdenivån när det gäller anständighet är detta ganska tydligt: även om det finns äkta eller oäkta vänlighet hos människor som man möter i olika funktioner i vardagslivet – hos konduktörer, kassabiträden, sköterskor m m – är det rent allmänt just vänlighet man möter hos en anständig människa och det är inte en helt omöjlig uppgift att också ge en tämligen allmän beskrivning av den. Detta betyder inte att vanlig anständig vänlighet är opersonlig eller än en gång att den inte kan vara oäkta och påklistrad och det betyder heller inte att man aldrig eller sällan upplever något mer än denna anständiga vänlighet i dessa vardagsmöten med människor i olika funktioner (även om det, som sagt, kan vara ett misstag att se det som något mer än vad det är). Det betyder bara att den vanliga enkla hyggliga vänligheten inte nödvändigtvis behöver ha några speciella särdrag. Den finns hos en person och vi ser personen i den – så den är inte opersonlig på det sättet – men den är utbytbar i så måtto att det inte är avgörande för upplevelsen av den vem som visar oss vänligheten. Vi förutsätter vardagsvänligheten i olika funktioner alldeles oberoende av vilka personer som innehar dem och det finns inget i sig jämförande med den. Den är opersonlig nog att passa åtminstone de flesta personligheter och den räcker så att säga till för alla. Det kan visserligen vara lättare att se vänligheten hos en människa om man möter henne i sammanhang där det finns en stor brist på vänlighet, men den upplevs ändå inte som mindre hos en människa som finns bland en mängd andra vänliga människor. Vardagsvänligheten är en demokratisk dygd – den är tillgänglig för alla och den är tillräckligt allmän för att man inte ska behöva uppfinna den på nytt. Flera människor kan samtidigt vara del i samma vänlighetskultur.[208]

[208] Man kan nästan alltid tänka på två olika sätt i en fråga. Å ena sidan tänker jag på vardagsvänligheten som något tämligen allmänt och opersonligt och på något som bara behöver finnas i en så pass hög utsträckning hos människor att jag i princip ska kunna begära den av alla. Å andra sidan tänker jag nog också att den i praktiken är lika differentierad och svårfångad och närapå sällsynt som dygderna på vilken annan nivå som helst. Om jag

Men det allmänna och abstrakta finns också på de högre dygdenivåerna: å ena sidan är Nelson Mandelas storhet hans alldeles egna personliga storhet och som sådan knappast utbytbar eller kommensurabel med någon annans storhet, å andra sidan fungerar han just som ett exempel på storhet. Å ena sidan verkar alltså hans storhet vara av ett konkret och individuellt slag, å andra sidan tycks den abstrakt och av ett allmänt slag (”allmän” i bemärkelsen attden delas av andra, inte att den förekommer allmänt). Jag menar att detta att vi upplever dygden ur dessa dubbla och i och för sig svårförenliga aspekter möjligen inte är helt unikt för dygden bland de moraliska värdena, men att det åtminstone är lättare att ha denna upplevelse i samband med dygden än i samband med den moraliska riktigheten i en handling. Ett hållande av ett löfte är något tämligen opersonligt. Personligt blir det först när det kopplas till trofasthet. Ett maximerande av välfärden är heller inte nödvändigtvis något mer än just bara det – en allmänt moraliskt riktig handling. Mer personligt blir det först när handlingen bedöms tillsammans med den som utför den. Men i detta att dygden tycks ha två värden – ett individuellt och ett allmänt – menar jag att den liknar skönheten. Det vackra fungerar på samma sätt. För att jag ska uppfatta en kvinna som riktigt vacker krävs det att hennes skönhet är personlig, men det jag upplever i denna personliga skönhet är också på något sätt att kvinnan (inte bara den speciella kvinnan framför mig) är vacker, jag upplever den kvinnliga skönheten i en allmän mening. Den enskilda skönheten är på samma gång den allmänna skönheten och upplevelsen liknar det som Platon beskriver i *Gästabudet* när han säger att ”skönheten hos vilken enskild kropp som helst är syskon till skönheten hos en annan kropp” (2000, s. 193, 210 a).[209] Det är möjligt att detta också ska tillskrivas den helhetssjuka

---

tänker på den matvaruaffär som jag brukar handlar i finns det trots allt olika ansikten på den vänlighet jag bemöts av och när jag märker eller misstänker att något av de ansiktena försvunnit saknar jag trots allt den vänlighet som den människan gett mig. På så sätt är vänligheten *inte* utbytbar. Dessutom är det svårt att inte låta bli att kräva mer än det tillräckliga. Det är på något sätt inte tillräckligt med det som bara räcker och är skäligt. Den vänlighet som jag inte märker av är knappast vänlighet för mig. När jag inte förnimmer den personliga värmen i ett möte med en människa så förnimmer jag ingenting och jag saknar det så starkt att jag nästan undviker människan. Anständigheten kräver ett visst mått av vänlighet av oss vid ett vardagsmöte (exempelvis av den som tar emot betalningen vid kassan men också av den som betalar) men jag kan ändå inte avhålla mig från att kräva mer än så. Allt det som inte är påtaglig värme har jag lätt för att uppleva som kyla. Frågan är bara om inte detta också bekräftar synen på dygden som ett estetiskt begrepp. Dygden blir riktigt vacker först när den överskrider anständighetens nivå och för skönhetstörstare och skönhetsälskare räcker det därför inte med det anständiga. Den kick av vänlighet vi söker är samma kick som vi söker i skönheten. Älskaren av dygden, dygdetikern, är också älskaren av skönheten, statistiskt och faktiskt så väl som logiskt och begreppsligt. Man kan älska skönheten som sådan på ett platonskt sätt (vi kommer strax till det i brödtexten) men man kan också älska den i kraft av dess konkreta manifestationer.

[209] Formuleringen så väl som tanken tillskrivs Diotima och finns i den berömda passage där Sokrates håller sitt tal till kärleken och berättar om vad han lärt av Diotima. Jag har svårt att läsa den passagen utan att förvånas över vilken undanskymd roll som Diotima har i filosofihistorien, såväl i den lärda som i den folkliga. Jag har kommenterat detta i en tidigare not: det är inte bara möjligt utan också troligt att en av de viktigaste källorna för den västerländska filosofin är Diotima. Hon gav Sokrates idéläran som sedan Platon utvecklade. Men inte bara det, hon tycks också vara ursprunget till den dialektiska metoden eller åtminstone vara den som inspirerade Sokrates till den. Hon tycks alltså också vara ursprunget till den sokratiska metoden. Så här beskriver Sokrates förhållandet: ”... det tal om kärleken som jag en gång hörde om Diotima, en kvinna från Mantineia som var vis i den här frågan – när athenarna en gång offrade inför pesten lyckades hon fördröja farsoten i tio år, och mig undervisade hon också om Kärleken – det talet som hon höll ska jag själv försöka återge för er så gott som jag kan på egen hand. --- Jag tror att det blir lättast att göra det på samma sätt som när gästen från Mantineia frågade

som jag nämnde tidigare eller kanske snarare att båda fenomenen är ett resultat av att vi (eller i alla fall jag) gärna hoppar till större slutsatser. När jag efter dagens föreläsning går hem och gör middag till mina barn och ser fram mot att de ska komma på kvällen tänker jag inte bara att mitt liv är vackert och storartat bara just då. Jag tänker på att *livet mitt* är rikt och storartat. Och det är svårt för mig att tänka detta utan att också tänka att *själva Livet* är vackert och storslaget. Livets skönhet slår alltså mot mig både som högst konkret och särskilt och som abstrakt och allmänt. Man talar om att se det lilla i det stora vilket kanske inte exakt samma som detta att se det allmänna i det konkreta eller att inte riktigt ha klart för sig skillnaden mellan dem i en skönhetsupplevelse.

Även om det kanske inte handlar om exakt samma sak menar James Hillman att distinktionen mellan det universella och det partikulära svarar mot två olika skönhetsbegrepp. Han skriver:

> ... by shifting back from the Roman universe to the Greek cosmos, beauty, too, shifts its locus from the universal to the particular. --- Cosmos does not present itself as an all-embracing whole, but the appearance of fittingness of each thing as and where it is; how well, how decorously it displays. And its beauty is that very display; cosmos in each, as each, grain of sand. Different indeed from the very idea of beauty in a universe where artworks are signified by a whole beyond themselves – Church art being a prime example – becoming representations of abstract symbol systems; thereby devaluating the immediacy of the thing at hand and its sheer decorativeness, which does not have to gain its power by pointing to a larger conceptual significance (1998, s. 268).

Jag vet som sagt inte om det är rättvis att koppla Hillmans passage till den tidigare diskussionen – även om det är denna passage som har inspirerat mig till den. Jag är helt med på att synen på skönhet som något uteslutande eller *företrädesvis* allmänt är lika begränsande som synen på moralen som något företrädesvis allmänt. Moralen finns också i det konkreta, partikulära sättet att vara och inte nödvändigtvis så i kraft av att det pekar på något annat bortom sig själv. Men det finns en skillnad mellan att säga detta och att säga att skönheten (och moralen) finns företrädesvis i det partikulära och allra helst om man ger detta begrepp ett ytligt innehåll, vilket Hillman verkar göra när han menar att det romerska synsättet på något sätt missar att skönheten också finns i det dekorativa och att den som något dekorativt inte behöver uppenbara några djupare skönhetsvärden än bara det. Jag kan hålla med även om detta – men det finns två olika snobbistiska tendenser i en esteticerande attityd. Å ena sidan att man föraktar skönheten i det enkla och ytliga, dvs. att man är snobbist i sin djupsinnighet, å andra sidan att man är alltför upptagen av yta, dekoration, ornamentik och flärd, och här är man snarare snobbist i sin lättsinnighet eller sin ytlighet. Jag skulle alltså inte säga att motsatsen till att se på skönheten som något allmänt är att se det som något på ytan och jag skulle heller inte säga att man utan förlust kan ersätta ett allmänt eller universellt

---

ut mig.” (2000, s 181, 201 d–e). Diotima undervisade alltså Sokrates genom att fråga ut honom, på samma sätt som Sokrates själv blivit berömd för att göra när han undervisar.

skönhetsbegrepp med ett partikulärt. Det är sant att man bör vara uppmärksam på de olika yttringar som helhetssjukan och såväl den estetiska som den etiska drastiskheten har och det är också sant att denna sjuka eller benägenhet i många sammanhang både kan göra såväl det estetiska som det etiska livet fattigare och dessutom leda en vilse. Men det finns också en kvalitet i att inte ersätta det ena begreppet eller synsättet med det andra utan att använda dem jämsides. Att se det allmänna i det enskilda eller kanske snarare att se de båda aspekterna samtidigt är en större skönhetsupplevelse än att se dem var för sig. Än en gång menar jag att det etiska fungerar likadant som det estetiska. Det är möjligen ett misstag att se hela kassabiträdets personlighet i hans eller hennes utövande av sin arbetsuppgift och det är många gånger ett stort misstag att döma personen i kassan efter vad man ser av henne och känner inför henne vid dessa hastiga möten. Men om det man ser är något positivt, exempelvis vänlighet, så laddar man definitivt upplevelsen av den om man ser den som ett utslag av människokärlek. Skönheten i själva vänligheten blir större om man ser den som en yttring av människokärlek, och det samma gäller förstås det moraliska värdet av den. Paradoxen i detta sammanhang är att den anständiga vänligheten på grund av att den på något sätt är allmän och opersonlig heller inte har ett påtagligt skönhetsvärde (det var i alla fall den tanke jag framförde). När vänligheten överstiger det som man kan kräva i anständighetens namn växer i stället dess skönhet om man också kan se den som en yttring av något allmänt och universellt. Det allmänna kan alltså både förminska och förstora skönheten.

Den skönhetssyn Hillman förespråkar beskriver han mycket vackert när han säger: ”its beauty is that very display; cosmos in each, as each, grain of sand”. Jag uppfattar detta som att inte se kosmos som något annat och mer än så som det framträder exempelvis i varje sandkorn. Den kosmiska skönheten finns i det enskilda och i hur det framträder – man ser kosmos i det enskilda, inte som en sak *i* något annat, utan *som* detta andra. Det enskilda och partikulära är det kosmos som man ser – och det partikulära är det primära i upplevelsen. Om detta betyder att man bara ser det partikulära, att man så att säga bara ser det man ser i sin skönhetsupplevelse och att man alltså inte ser det allmänna som objektet representerar menar jag att det hela drar mot en ytlig skönhetsupplevelse och att det objekt som understödjer det slaget av upplevelse har mindre kvalitet än det objekt som också får en att se något större eller mer allmänt än det enskilda. Än en gång: detta gäller såväl det estetiska som det etiska. En bild på ett enkelt blad av ett gräs med en insekt som kryper uppför det[210] blir för mig kosmisk och storartad först när det individuella på något sätt smälter samman med det allmänna eller när det är lika mycket en bild på ett enskilt blad som en bild på naturen och livet på jorden. Nelson Mandelas storhet är på ett liknande sätt på en och samma gång hans alldeles egen och ett exempel på mänsklig godhet. Detta är förmodligen också en av de psykologiska grundorsakerna till helhetssjuka och drastiskhet – vi dras till det påfallande och till de stora

[210] Den bild jag ser framför mig är Harry Martinson tuschteckning som finns på försättsbladet till hans diktsamling *Tuvor* som kom på *Svalans lyrikklubb*1974.

värdena. Vi älskar som sagt att älska och det vi älskar vill och tror vi är något storartat helt igenom, men vi älskar också att hata och detta leder oss till att vara lika drastiska i de omdömena. Faran med detta har vi redan diskutera, men låt oss alltså inte glömma eller blunda för möjligheten att dessa olika mekanismer delvis drivs av den estetiska och etiska kraften som ligger i att också se något stort och allmänt när man betraktar det lilla och partikulära.

Så långt har vi diskuterat de upplevelsemässiga och föremålsmässiga aspekterna av affiniteten mellan dygdetiken och estetiken. Jag tänkte nu går över på de aspekter som rör hur vi tillägnar oss dygden och förmågan att avgöra när vi har att göra med dygden. Jag har låtit dessa aspekter gå under namnet *pedagogiska*. Jag känner mig varken särskilt bekväm med själva termen eller att över huvud taget se detta som en aspekt som är skild från de andra. Närheten till de teoretiska aspekterna är åtminstone vad det gäller kodifierbarheten uppenbar, liksom dess förhållande till det som vi tidigare talat om som den dygdetiska perceptionen. Jag kommer att som pedagogiska aspekter ta upp dels kodifierbarheten, dels idén att dygden som förmåga är ett slags skicklighet.

**Kodifierbarhet**

Först frågan om kodifierbarhet. Vi har diskuterat den förut i samband med Hursthouse, men det är omöjligt att inte återvända till den i en sammanfattande diskussion av dygden och dygdetikens affinitet med det estetiska.

Kolnai igen:

> … I omitted to mention that there is also such a thing as aesthetic “criteria” and “canons”, as well as artistic “rules”. An unbiased mind, however, neither obsessed with a set of particular aesthetic dogmas or predilections nor sunk in the morass of ethical relativism, will immediately descry a neat, indeed a shrieking contrast between aesthetic and moral “criteria”, “principles” or “rules”, Let us for a moment – we might do worse – accept the Ten Commandment as the paradigm of a moral code: no one will be able to an even remotely analogous “code” in the field of aesthetic valuation or artistic creation (2008, s. 202).

Detta är kan man säga den gängse bilden: moraliska regler kan formuleras på ett sätt så att de kan följas också av den som inte har en moralisk känslighet, medan det inte gäller något liknande för estetiska regler: det finns ingen estetisk dekalog som kan leda även den som inte har en estetisk känslighet till skönheten eller de artistiska värdena. Jag tror att det ligger något i detta, även om jag också menar att man gör det både för lätt och för svårt för sig om man tar de tio budorden som ett exempel på moraliska lagar som kan tjäna som en kod för det goda. Många av budorden är visserligen konkreta – du ska inte dräpa, begå äktenskapsbrott, stjäla eller bära falskt vittnesbörd mot din nästa. Det som jag förmodar är det viktigaste budet är till och med mycket konkret:

> Du skall inte ha andra gudar vid sidan av mig. Du skall inte göra dig någon bildstod eller avbild av någonting uppe i himlen eller nere på jorden eller i vattnet under jorden. Du skall

inte tillbe dem eller tjäna dem. Ty jag är Herren, din Gud, en svartsjuk Gud, som låter straffet för fädernas skuld drabba barnen intill tredje och fjärde led när man försmår mig men visar godhet mot tusenden när man älskar mig och håller mina bud.[211]

Detta är konkret (även om man kan fråga sig om man inte heller får avbilda eller göra bildstoder av Herren Gud). Men man gör det lätt för sig om man ställer dessa konkreta och hanterbara moraliska regler mot en förment avsaknad av en motsvarande uppsättning estetiska regler. Anledningen är främst att det numera finns förhållandvis få som betraktar dekalogen som den moraliska regelsamling som den en gång betraktades som. Det finns ingen estetisk dekalog, men det finns kanske inte heller i dag någon moralisk sådan som liknar den ursprungliga. Samtidigt gör man det också svårt för sig med tanke på att det finns budord som inte uppfyller de krav som man kan ställa på det som Hursthouse kallar för stark kodifierbarhet (1999, s. 24–25) och som säger att koden ska rymma hela etiken och att den ska kunna vägleda även den etiskt okänslige. Det är svårt att tro att dekalogen ens ursprungligen var tänkt att rymma allt etiskt essentiellt, dvs. att den skulle kunna tjäna som ett slags sammanfattning av alla de regler och påbud som det gamla testamentet är så fullt av. Exempelvis finns det inget generellt förbud mot att ljuga utan bara ett mer specifikt förbud mot att vittna falskt mot ens nästa. Men vad som är än viktigare är kanske att det är svårt att se hur man ska kunna vägledas av de mindre konkreta buden, exempelvis det femte budet att visa aktning för din far och din mor (och, som man brukar lägga till, för din lärare) eller det tionde budet som lyder: ”Du skall inte ha begär till din nästas hus. Du skall inte ha begär till din nästas hustru eller hans slav eller hans slavinna, hans oxe eller något annat som tillhör din nästa”. Detta är förstås på ett sätt mycket konkret men på ett övergripande sätt inte så konkret att den som saknar moralisk känslighet inte skulle kunna missförstå vad detta betyder och kräver av en människa. Och ska man rätta man rätta sig efter Luther – och sämre rättesnören finns det väl, för att tala med Kolnai – bör de flesta buden förstås på ett liknande dygdetiskt sätt. Det sjätte budet, exempelvis, om att inte begå äktenskapsbrott betyder enligt honom följande: ”Vi skall frukta och älska Gud, så att vi lever anständigt och redbart i ord och gärningar och så att makar älskar och respekterar varandra”.[212] Det samma gäller här – detta är inte regler som man kan sätta i händerna på moraliskt okunniga och tro att de ska fungera. Man vet inte vad det är att respektera en annan människa innan man vet vad det är att känna respekt och att ha en respektfull hållning, och det samma gälla för alla de centrala begreppen i budet. Det gäller för att frukta, älska, vara anständig och redbar. Och om detta stämmer är det svårt att se dekalogen som en moralisk kod av ett helt annat slag än de estetiska regler som finns och som handlar om komplementsfärger, symmetri eller det gyllene snittet. De senare är väl snarare mer konkreta och estetiskt idiotsäkra än vad de tio budorden är etiskt idiotsäkra.

Vad händer då om vi i stället tar som exempel något som i dag verkligen räknas som en

[211] http://www.bibeln.se/las/2k/2_mos#q=2+Mos+1%3A1-40%3A38
[212] www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=811916

kod eller principsamling, förslagsvis Beauchamps och Childress välkända principer i biomedicinsk etik, dvs. principerna om att respektera autonomi, att inte skada, att göra gott och rättviseprincipen (1994 och senare utgåvor)? Dessa principer är alltså tänkta att vara styrande för vårdpersonal och forskare i biomedicin och det är väl inte en alltför djärv gissning att det saknas något motsvarande för människor som är verksamma som konstutövare och konstkritiker. Framför allt tycks det inte finnas några *heltäckande* principer på det estetiska området och heller inga principer som gäller under alla omständigheter. Om etiken därför är kodifierbar på ett annat sätt än estetiken beror det alltså å ena sidan på möjligheten för etiska regler att täcka in allt som har etisk relevans för ett område och å andra sidan på möjligheten att formulera pro tanto-principer som under alla omständigheter måste finnas med i de överväganden som görs inom området. Estetiska regler tycks oftare ha karaktären av tumregler rörande vissa aspekter av skönheten eller den estetiska verksamheten. När det kommer till konkretionen blir det lite mer komplicerat eftersom de estetiska tumreglerna åtminstone i en mening verkar *mer* konkreta än de fyra principerna, nämligen de är precisa och lättare att tillämpa. Det gyllen snittet är väldefinierat och även om man som målare kanske inte vet exakt när man ska och inte ska tillämpa det, är det ganska lätt att tillämpa när man väl bestämt sig för det. De estetiska tumreglerna har alltså en konkretion i den meningen att man inte behöver någon speciell känslighet för att applicera dem. I en annan mening är åtminstone det gyllene snittet en högst abstrakt regel som beskriver ett rent matematiskt förhållande alldeles oberoende av de individuella ting som kan beskrivas med hjälp av det.

Vad det gäller den första formen av konkretion är de fyra principerna visserligen allmänt formulerade, men jag skulle ändå säga att en etisk princip också när den är allmänt formulerad så att säga kommer med ett krav på att formuleras mer konkret. Den etiska principen är inte komplett förrän den också formulerats mer handfast. Som princip är den förstås komplett eftersom principen som princip är just en allmän regel, men den kräver ändå på något sätt att konkretiseras. Principen blir ett etiskt verktyg först när den materialiserats i mer handfasta regler.

Jag tror att det finns en skillnad mellan det etiska och estetiska vad gäller möjligheten till kodifierbarhet. Det finns visserligen exempel på konkreta estetiska tumregler men de är ofta just bara det – mer eller mindre disparata tumregler som dessutom i många fall har en tveksam aktualitet (tänker man längre i termer av komplementsfärger?). Jag menar vidare att det finns en motsvarande skillnad mellan den etik som låter sig kodifieras och dygdetiken. Därför råder det även på denna punkt en likhet mellan dygdetiken och estetiken. Vi har sett att Hursthouse argumenterar mot idén om att dygdetik inte skulle vara kodifierbar – vi har tidigare diskuterat hur starkt man ska tolka hennes tes i detta avseende men det är helt klart så att hon menar att man kan betrakta dygdetiken som kodifierbar. Vad det gäller just Beachamps and Childress fyra principer menar hon att de naturligt följer av de motsvarande

dygderna: ”… virtue ethics does *not* reject the idea that ethics is codifiable. It does not need to be supplemented by such principles; it embodies them already” (1999, s. 41). Och hon illustrerar förhållandet mellan de fyra principerna och dygderna på följande sätt:

| *Principles* | *Corresponding Virtue* |
|---|---|
| Respect for autonomy | Respectfulness |
| Nonmaleficence | Nonmalevolence |
| Beneficence | Benevolence |
| Justice | Justice or fairness (1999, s. 41). |

Det finns ett par saker som är värda att notera här. Möjligen kan det jag säger nu delvis vara fenomen som uppkommer när man försöker göra en svensk översättning, men det finns vissa asymmetrier i dessa två listor som jag menar styrker min poäng att principerna kräver att bli specificerade på ett annat sätt än vad dygderna gör. Jag menar att vi förstår och hanterar principerna genom att specificera dem, medan vi förstår och hanterar dygderna genom att göra dem påtagliga och att materialisera dem. Principerna är alltså i en mening mer konkreta än dygderna, men i en annan mening är dygderna mer konkreta än principerna. Än så länge håller vi oss till principernas konkretion. Notera exempelvis vad gäller det första förhållandet att respektfullhet som en dygd är något betydligt mindre specificerat än respekten för autonomi som en dygd. Det kan mycket väl stämma att respekten för autonomi som en handlingsnorm följer av respektfullheten som en dygd och det kan till och med vara så att respekten för autonomin är begreppsligt central i dygden respektfullhet, men respektfullheten som en dygd är ändå ett mycket vidare begrepp än respekten för just autonomin. Att vara respektfull mot en annan människa är minst lika mycket att se hennes värde (och kanske visa att man ser det) och att lyssna till vad hon har att säga, som att ge henne frihet. Vad som händer när man så att säga drar principer ur de olika dygderna är alltså att man konkretiserar dygden i bemärkelsen att man gör den mer specifik. Och jag menar att detta förhållande avspeglar sig också på andra håll i Hursthouses lista. Att inte skada kan man ha som princip och det är en förhållandevis konkret princip, men den motsvarande dygden ”nonmalevolence” är svår att få grepp om, åtminstone på svenska. Det finns ingen given dygd på svenska som betecknar egenskapen att vara sådan att man inte vill skada andra, och det samma gäller vad jag förstår vardagsengelskan. Det finns dygder som ringar in denna egenskap – försiktighet, förtänksamhet och hygglighet – men ingen dygd som kan räknas som en direkt motsvarighet till principen att inte skada, ingen dygd som förkroppsligar den principen. När det gäller benevolensen eller välvilligheten och principen att göra gott har vi nästan det motsatta förhållandet. Det finns en dygd som är direkt kopplad till principen att göra gott, men däremot förmodar jag att människor som inte kommit i kontakt med de fyra principerna heller inte är speciellt vana vid att tänka på att göra gott som en princip. Det finns ingen direkt välgörenhetsprincip, åtminstone ingen som vi känner oss lika bekväma med som tanken på välvillighet som ett drag i en människas sätt att vara. Hur rätt sådana här saker känns hänger i

och för sig också samman med hur vi väljer att beskriva dem och det är möjligt att principen om att göra gott i dag motsvaras på ett ungefär av principen *att göra skillnad* och *att uträtta något för världen*, men jag skulle ändå säga att vi har samma fenomen i samband med principen att göra gott (och kanske också principen att göra skillnad) som när det gäller övriga principer: vi vet inte vad den handlar om förrän vi specificerat den. ”Gör gott!” kan knappast ospecificerat tjäna som en vägledning för vårdpersonal, lika lite som principen om att respektera människors autonomi kan göra det. Däremot kan dygden att vara vänlig och välvillig göra det liksom dygden att visa respekt för patienterna. Dygden säger alltså mer till oss även när den är förhållandevis ospecificerad än vad principen gör. Än en gång – principen kräver specificering för att bli praktiskt användbar. Rättvisan fungerar likadant. Som en dygd är ”fairness” eller justhet en allmän dygd men det utesluter inte att vi ändå kan sträva efter den och vägledas av den. Rättvisa som en princip är inte helt tom på innehåll men en regel om att vara rättvis mot patienterna är knappast fullständig innan den specificerats. Om jag som vårdpersonal avkrävs rättvisa gentemot patienterna skulle jag i min tur kräva en förklaring av vad det innebär. Om jag däremot uppmanas vara just och visa justhet så vet jag trots allt på ett ungefär vad det innebär trots att justhet som en dygd förmodligen är mer allmän än vad rättvisa som en princip är. Med andra ord, ja visst kan det stämma att dygdetiken rent allmänt är kodifierbar (att Aristoteles också laborerar med en starkare variant av kodifierbarhet kan vi bortse från här), men korrespondensen mellan dygderna och koderna är långt ifrån solklar och även när man kan tala om dygderna som förkroppsligandet av principer eller handlingskoder, finns dessa tydliga skillnader som förklarar svårigheterna att utvinna och formulera koder eller principer från dygderna som är lika praktiska som de ursprungliga dygderna är.

Förklaringen till detta kan paradoxalt nog vara just det förhållandet att i en annan mening är dygden *mer* konkret än vad principen är. Vi måste ha en förmåga att *se* innehållet i dygden medan vi måste kunna *förstå* principen eller koden: Vi är alltså tillbaka i den affinitetsaspekt som vi diskuterade nyss. Sibley skriver:

> … aesthetics deals with a kind of perception. People have to *see* the grace or unity of a work, *hear* the plaintiveness or frenzy in the music, *notice* gaudiness of colour scheme, *feel* the power of a novel, its mood, or its uncertainty of tone. --- Merely to learn from others, on good authority, that the music is serene, the paly moving, or the picture unbalanced is of little aesthetic value; the crucial thing is to see, hear or feel. To suppose indeed that one can make aesthetic judgements without aesthetic perception, say, by following rules of some kind, is to misunderstand aesthetic judgement (2001, s. 34).

**En utvikning om den estetiska kodifierbarheten**

Tillåt mig göra en rejäl utvikning med anledning av att jag tidigare uttryckt en viss skepsis mot denna beskrivning. Det jag kommer säga nu ska inte uppfattas som en invändning mot att använda ungefär denna beskrivning för att karakteriser det typiska estetiska omdömet. Det ska snarare uppfattas som en problematisering av tanken att framhålla det perceptuella draget som essentiellt i det estetiska omdömet (och i slutändan också som essentiellt för det dygdetiska

omdömet). Sibley menar verkligen att det är ett essentiellt drag hos de estetiska begreppen att de inte är kodifierbara. Han skriver uttryckligen att ”aesthetic concepts are not and cannot be condition- och rule-governed. Not to be so is one of their essential characteristcs” (2001, s. 12). Å andra sidan ställer han ett tämligen starkt krav på vad det innebär att det finns regler eller villkor för ett begrepps eller en terms tillämpning när han beskriver det som att

> … there are no non-aesthetic features which will serve in any circumstances as logically sufficient conditions for applying aesthetic terms. Aesthetic or taste concepts are not in this respect condition-governed at all (2001, s. 4).

Så starka krav på kodifierbarhet och villkorsstyrning finns det inte många begrepp som uppfyller och förmodligen inga värdebegrepp. Därför bör man inte utgå från att min skepsis inför att utesluta estetiska begrepps och omdömens kodifierbarhet i första hand är riktad mot Sibleys tes. Den är snarare riktad mot tanken på en essentiell okodifierbarhet hos estetiska omdömen som är mer substantiell i betydelsen att den ligger närmre vad vi normalt uppfattar som en kod (en regel som inte nödvändigtvis rent *logiskt* tvingar oss att tillämpa ett begrepp) än Sibleys uppfattning men som ändå kan tänkas hämta teoretiskt stöd från den.

Så till mina reflexioner: Det är möjligt att jag själv måste uppleva musiken som seren eller stilla, dvs. att jag så att säga måste höra stillheten i den för att till fullo förstå vad det rent estetiskt betyder att musiken har denna stillhet. Men detta tycks inte utesluta att auktoritet spelar en stor roll både för min perception och för min attityd. Därför menar jag också att det är diskutabelt att påstå att det skulle ha föga estetiskt värde att endast få veta av andra som man betraktar som auktoriteter på området att en viss musik är seren eller en tavla välbalanserad. Auktoriteters omdömen har definitivt en påverkan på mig – de får mig att se på konsten på nya sätt och berikar mitt estetiska liv. Det estetiska värdet av auktoriteters omdömen är således både direkt och indirekt.

Det är *direkt* så till vida att konstkritik kan vara ögonöppnare. Det jag kommer att säga nu känner jag mig långt ifrån övertygad om att jag kan stå för, men när jag för ett tag sen såg ett program om graffitikonstnären Magnus Gustafsson som vanligtvis går under pseudonymen Nug och som blev känd för videoverket *Territoral Pissing* – som i sin våldsamma destruktivitet har allt det som alla vi kälkborgare normalt upprörs av – blev jag påverkad av hur man beskrev denna form av graffiti som ”ren”, mot bakgrund av att den enbart består av svart sprayfärg (ibland bara svart färg) maniskt utsprutad på väggar, tak, golv, tunnelbanevagnar osv. Beskrivningen av det slaget av graffiti fick mig att se något hos den som jag är ganska säker på att jag inte sett om jag inte fått beskrivningen. Jag vill kanske inte säga att beskrivningen var en estetisk ögonöppnare för mig – eftersom jag fortfarande känner mig osäker på om påverkan från kritiken i det här fallet verkligen har skärpt mina sinnen eller om den har fördunklat dem – men jag inbillar mig att något hände i min perception och att detta inte hade hänt om jag inte både sett graffitin och hört den beskrivas som *ren* graffiti. Jag inbillar mig att det inte skulle ha varit tillräckligt för mig att bara få kritikerns omdöme och

beskrivning av Nugs graffiti (eftersom jag generellt känner mig ganska skeptisk till den senare tidens intresse för provokativ konst från konstetablissemangets sida – provokationen förlorar sin friskhet när den blir etablerad – jag skulle alltså under normala omständigheter ha svårt att se en provocerande konstform som ett rent estetiskt uttryck, om den samtidigt var sanktionerad av konstvärlden), det skulle inte göra mig intresserad. Jag inbillar mig alltså att det krävdes att jag också såg själva graffitin och att jag alltså såg något i den när jag såg den som ren. Samtidigt tänker jag att jag inte skulle ha sett den som sådan om jag inte samtidigt fått den så beskriven för mig. Sibley har aldrig hävdat att inte kritikern spelar någon roll för den estetiska perception som han talar om – han säger uttryckligen i anslutning till vårt citat att människor antingen kan slås av de estetiska kvaliteterna mer eller mindre omedelbart, "… or they may come to perceive them only after repeated viewings, hearings or readings, and with the help of critics" (2001, s. 34). Sibley förnekar alltså inte det som jag nyss påstått, nämligen att man kan ha hjälp av kritikern i perceptionen av den estetiska kvaliteten, utan bara att man att man *enbart* genom att lära sig från andra, som är något slags auktoriteter på området, kan förstå att ett verk har vissa estetiska kvaliteter, exempelvis just serenitet. Men även detta tror jag att man kan problematisera:

Jag har varit inne på detta förut, men jag har alltså en viss förkärlek för estetiken i den mänskliga isoleringen dvs. i olika sätt på vilka människor lever isolerade från samhället, jag har till och med en ganska påtaglig dragning till isoleringen av andra psykologiska orsaker dessutom. Isoleringen fascinerar mig och det är kanske förklaringen till att jag tror mig veta något om de estetiska kvaliteterna i filmen *Die Grosse Stille* bara genom att läsa den rätt allmänt hållna beskrivningen av den som ligger på *Wikipedia*. Filmen som kom 2005 är en dokumentärfilm av Philip Gröning om livet för kartusianermunkarna på det välkända klostret Grande Chartreuse i de franska alperna. Beskrivningen är den följande:

> The idea for the film was proposed to the monks in 1984, but the Carthusians said they wanted time to think about it. They responded to Gröning 16 years later to say they were willing to permit him to shoot the movie if he was still interested. Gröning then came alone to live at the monastery, where no visitors were ordinarily allowed, for a total of six months in 2002 and 2003. He filmed and recorded on his own, using no artificial light. Gröning then spent two and a half years editing the film. The final cut contains neither spoken commentary nor added sound effects. It consists of images and sounds that depict the rhythm of monastic life, interspersed with placard-like selections from Holy Scripture.[213]

Jag menar att jag från denna beskrivning kan lära mig att filmen har det lugn som man i sådana sammanhang kallar för serenitet. Jag behöver inte själv uppleva dess serenitet för att veta att den har denna estetiska egenskap. Beskrivningen har alltså ett estetiskt värde för mig som Sibley i citatet tycks mena att enbart en beskrivning inte kan ha. Möjligheten att jag trots allt har fel när jag tror mig veta att filmen är seren finns förstås där, men den finns å andra

[213] http://en.wikipedia.org/wiki/Into_Great_Silence

sidan också i samband med andra former av vetande. Det kan exempelvis ha varit 2004 och inte som det står 2005 som filmen släpptes. Detta hindrar inte att jag ändå enbart genom att lära mig av andra som har en auktoritet på området kan veta att filmen släpptes 2005. Att mitt vetande inte är ofelbart ändrar inte på detta förhållande och om så är fallet varför ska felbarheten i mitt vetande förhindra mig att också förstå att filmen är seren genom beskrivningen från någon som jag utgår från har en viss auktoritet på området.

Man skulle kunna resa ett par invändningar mot mitt påstående. För det första kan man mena att genom att jag redan är inläst på genren eremiter och enslingar har lätt för att se miljön för min inre syn. Jag har läst Thomas Merton och har bildat mig en uppfattning föreställning om hans liv som trappistmunk i klostret Gethsemani i Kentucky (Merton för övrigt som ständigt lekte med tanken att överge livet som trappistmunk för att i stället bli kartusianermunk i just Grande Chartreuse) och den förställningen väcks möjligen till liv när jag läser beskrivningen av filmen. Det ligger kanske något i detta, men jag tror ändå inte att det stämmer. De förväntningar jag har på filmen och det jag ser framför mig i de förväntningarna är inte speciellt likt det jag föreställer mig när jag tänker på Thomas Mertons liv. Dessutom, om det räcker med att ha vissa föreställningar om det man kan sägas lära sig något om blir tesen i citatet från Sibley inte speciellt stark och den tycks i så fall inte heller säga något väsentligt om just de estetiska egenskaperna – i viss mån måste all inlärning gå via våra inre föreställningar. För det andra skulle man kunna tänka sig att beskrivningen är tillräckligt levande för att i sig väcka föreställningar som jag tydligt kan se för min inre syn. Det räcker kanske inte med en allmän beskrivning, men väl med en levande beskrivning som får den påtaglighet som Sibley om man tolkar honom starkt menar att den estetiska egenskapen måste ha för att ha något egentligt värde för oss. Men detta menar jag också att man kan betvivla. Sådana här saker är förstås inte lätta, eftersom det är svårt att tänka även på en film som man aldrig sett utan att se bilder framför sig, men jag tror mig ändå kunna säga att jag inte föreställer mig filmen *Die Grosse Stille* på ett särskilt påtagligt sätt. Jag anar mig snarare till en bildvärld och en stämningsvärld, men denna aning är inte tycker jag tillräcklig för att man ska kunna tala om att jag *ser* stillheten i filmen och att det är detta som ger beskrivningen ett estetiskt värde för mig. Det är enbart beskrivningen av filmen som får mig att förstå att filmen har vissa estetiska kvaliteter och jag skulle säga att detta inte bara har ett indirekt estetiskt värde för mig genom att det kan leda till att jag så småningom ser filmen och då uppleva dess estetiska kvaliteter, det har också ett direkt estetiskt värde så till vida att jag på något sätt redan nu njuter av filmen som ett estetiskt objekt. Filmen finns i redan i mitt liv och gör världen vackrare för mig. Jag behöver ännu inte se filmen, än så länge räcker det för mig att tänka på den och att tala om den med andra. Detta om något borde väl vara ett bevis för att filmen redan nu har ett estetiskt värde för mig.

Vi har tidigare sett hur Scruton framlägger en liknande, men vad jag förstår inte identisk, idé om vad som utmärker den estetiska upplevelsen. Medan Sibleys citatet gäller det estetiska

omdömet i allmänhet gäller det som Scruton skriver om i första hand upplevelsen av skönhet. En filosofisk föreställning har varit att skönhetsupplevelsen ska uppfattas som ett sinnligt välbehag. Scruton tar Kant och Aquino som exempel på filosofer som omfattat denna föreställning: Kant som menar att skönheten framkallar ett omedelbart välbehag hos subjektet, dvs. ett välbehag som inte kräver ett begreppsligt tänkande, och Aquino som definierar skönhet som det som framkallar välbehag för synsinnet (Scruton 2009, s. 19) Med tanke på att också själva termen estetik (som i dess moderna betydelse började användas av Baumgarten i boken *Aesthetica* 1750) kommer från grekiskans *aisthēsis*, dvs. sinnesförnimmelse, är detta en ganska naturlig analys. Men Scruton vill alltså ta den ett steg längre när han menar att den skönhetsupplevelsen inte utmärks av att *vara* sinnlig utan snarare av att *förmedlas* av våra sinnen. Scruton skriver:

> … a novel is directed to the senses – but not as an object of sensory delight, like a luxurious chocolate or a fine old wine. Rather as something presented *through* the senses, *to* the mind (2009, s. 21).

Det är alltså inte det sinnliga, intuitiva eller omedelbara som utmärker upplevelsen, enligt Scruton, utan snarare …

> … the way in which an object *comes before us*, in the experience of beauty. When we refer to the "aesthetic" nature of our pleasure in beauty it is presentation, rather than sensation, that we have in mind (loc. cit).

Det är alltså inte helt uppenbart att Sibley och Scruton talar om samma sak, men om vi antar att de gör det skulle jag svara på samma sätt här som jag svarade tidigare: den allmänna beskrivningen av filmen *Die Grosse Stille* (och inte minst filmtiteln i sig, åtminstone den tyska – i den engelska *Into Great Silence* tycker jag något gått förlorat) har ett estetiskt värde för mig även om den inte gör att filmen kommer till mig på något speciellt sätt. Jag menar alltså att jag finner en estetisk njutning i filmen, jag kan som sagt kontemplera över den och skulle till och med påstå att det lugn som enligt Wikipedia finns i filmen sprider sig också till mig när jag sitter här vid köksbordet i min stuga ett par ensamma vårveckor i april 2014. Så tillvida kan ha Scruton ha rätt – jag upplever denna stugtillvaro på ett speciellt sätt tack vare att jag tänker filmen. Denna tillvaro presenterar sig lite grand som ett munkliv på ett kartusiankloster med ett eget krypin, vilket är en av de saker som utmärker kartusianorden. Jag citerar från uppslagsordet "kartusianorden" i Wikipedia:

> Typiskt för kartusianerna är att varje munk eller nunna bor i ett enskilt hus med trädgård, medan man har en gemensam kyrka och andra lokaler. De lever mestadels som eremiter, och läser de flesta tidebönerna, utom på morgonen och kvällen, enskilt. (Den dagliga mässan är

givetvis gemensam.) Även måltiderna äts i enskildhet. Det enda undantaget är på söndagar, då samtliga tideböner läses/sjungs, och samtliga måltider äts, gemensamt.[214]

Men det är klart: nu skulle man också kunna säga att ju mer stöd jag genom att söka mig runt på nätet försöker skaffa mig för tesen att jag kan få kunskap om och njuta estetiska egenskaper hos ett allmänt beskrivet objekt, desto svårare blir det för mig att hävda att jag bara har en rent allmän beskrivning av filmen *Die Grosse Stille*. Jag skaffar mig alltmer kunskap under argumentationens gång och det som jag från början bara tyckte mig ana det har jag med tiden fåtten allt klarare bild av. Så är det nog och det är nog också som så att min estetiska njutning av den stillhet som jag förstått finns i filmen ökar ju mer dess innehåll framträder för mig, men detta betyder ändå inte att min ursprungliga upplevelse inte var estetisk eller en skönhetsupplevelse. För som sagt, det gäller inte bara *estetiska* lärdomar och upplevelser att man kan ha svårt för att analysera, beskriva och förklara dem utan att samtidigt väcka till liv föreställningar i anslutning till de begrepp man använder och fakta man hänvisar till.

Låt mig fullfölja min utvikning. Samtidigt som jag själv har karakteriserat dygden som mer konkret och förnimbar än principen, och samtidigt som jag menar att detta talar för dygdetikens affinitet med estetiken, har jag uttryckt en viss skepsis både till idén att det bara är i direktkontakten med de estetiska egenskaperna som de får något värde för oss, att vi bara kan förstå att en tavla är balanserad genom att själva se det, och till tanken att hur saker kommer till oss avgör om vi kan njuta av dem estetiskt. Kritiker och andra auktoriteter kan, har jag hävdat, ersätta denna direktkontakt med objektet både på ett direkt och indirekt sätt. Direkt genom att vara ögonöppnare och beskrivare, vilket kartusianexemplet handlar om, och indirekt genom att vara förklarare.

Jag menar alltså att auktoriteter också kan ha ett *indirekt* värde för våra estetiska upplevelser som inte förutsätter att de får oss att se på de estetiska egenskaperna i ett objekt på ett speciellt sätt i en bokstavlig bemärkelse. Det exempelvis finns en mängd bilder som visar hur det gyllene snittet tycks genomsyra kompositionen av da Vincis *Mona Lisa* (och för den delen också hans övriga målningar). Samtidigt som jag kan tänka att den som vill kan hitta det gyllene snittet i det mesta och förmodligen också i det som vi betraktar sämre konst, kan jag inte låta bli att påverkas av de där bilderna i mitt omdöme om *Mona Lisa*. Det har ett estetiskt värde för mig att lära mig att da Vinci till synes i varje detalj följde det gyllene snittets princip. Därför menar jag att en förklaring av da Vincis målning, en förklaring av dess harmoni och balans, som handlar om denna följsamhet i förhållande till det gyllene snittet har ett estetiskt värde för mig. I detta fall handlar det alltså inte om att jag inte också ser och förnimmer harmonin i tavlan för det gör jag – utan det handlar om att det inte nödvändigtvis är det perceptuella som är det avgörande för hur jag tycker mig förstå det visuella harmoniska lugn som finns i *Mona Lisa*. Det att någon genom dessa bilder med det gyllene snittet pålagt

[214] http://sv.wikipedia.org/wiki/Kartusianorden

som ett raster över tavlan förklarar för mig principen bakom denna harmoni, ja det är minst lika avgörande för denna förståelse.

Och jag skulle säga att något liknande gäller min förståelse av harmonin i Jackson Pollocks tavlor mot bakgrund av den fraktalanalys av dem som fysikern Charles Taylor gjorde för några år sedan (Se Taylor m fl 2011, se också Göran Hermerén 2001). Fraktalgeometrin är en del av kaosteorin och handlar om enkla geometriska mönster som genom upprepningar av sig själv skapar mer komplexa mönster. Det kaosteoretiska i det hela är att det är ytterst svårt att förutsäga effekterna av dessa upprepningar eftersom de är hyperkänsliga för minsta störning. Ett kaotiskt system är alltså ett system som följer strikta organisatoriska principer men samtidigt är så störningskänsligt att det blir oförutsägbart. Naturen består nästan i sin helhet av sådana kaotiska system – de är lika verksamma när de fina blodkärlen växer till sig på gulan av ett befruktat hönsägg som när floden Ganges skapar sina meandermönster i deltat i Bangladesh. Vissa fraktalmönster finns bara i den matematiska teorin medan andra alltså finns i naturen. Man kan mäta fraktalers komplexitet och det matematiska måttet på denna så kallade fraktaldimension kallas då för ”D”. D-skalan går från 0 till 3 och D-värdet för de flesta naturliga objekt ligger mellan 1.2 och 1.6 när de analyseras tvådimensionellt (D-värdet för ett tredimensionellt objekt är normalt högre). När Taylor analyserade Jackson Pollock tidigare droppmålningar fann han att deras fraktaldimension närmade sig den man finner i naturen. Exempelvis hade *Number 14* D-värdet 1.45, vilket är samma värde som gäller för många kustlinjer.

Det finns framför allt två omständigheter som talar för att man inte ska se fraktaldimensionen i Jackson Pollocks målningar som resultatet av slumpen. Den ena är att man inte finner den i förfalskningar av hans målningar. Den andra är att de senare droppmålningarna i Jackson produktion har ett högre D-värde än de tidigare. En av de sista droppmålningarna *Blue Poles* från 1952 har ett D-värde på 1.72, vilket alltså är betydligt högre än D-värdet hos de tidigare målningarna. Jackson Pollock hade arbetat med denna målning under en period av sex månader och allt tyder alltså på att dess fraktala dimension var något som Pollock medvetet strävade efter, även om varken han eller någon annan vid den tiden visste vad en fraktal var för något.

Allt tyder vidare på att denna fraktala dimension spelar roll också för vår estetiska upplevelse av Jackson Pollocks målningar. För att testa detta uppfann Taylor något som han kallade för en ”Pollockizer”, ett slags apparat bestående av färgburkar upphängda i linor som genom en motor sätts i svängning och då spiller ut färg på ett papper i mer eller mindre fraktala mönster. I de blindtester som Taylor gjort på människor som fått jämföra mönster med låga och höga D-värden föredrar en bedövande majoritet människor de senare. Jag har själv inte sett hur sådana mekaniskt skapade mönster med en låg fraktal dimension ser ut men frapperas av hur vackert jag upplever det som jag sett av de mönster som har en hög sådan dimension (jfr. Taylor 2006).

Figure 6: The poured painting produce by the pendulum. Produced on 17th March 1998 by the article's author.

I andra experiment har andra forskargrupper i samarbete med Taylor låtit forskningspersoner jämföra dels mekaniskt skapade mönster med olika grad av fraktal dimension, dels utsnitt av Jackson Pollocks målningar också i två olika fraktala kategorier, dels hela obeskurna

målningar. 80 procent av försökspersonerna föredrog de mönster där D-värdet låg mellan 1.3 och 1.5, oberoende av vilken av de tre olika kategorierna mönster de bedömde.[215]

Och så till vad man eventuellt kan dra för lärdomar av detta om det skulle visa sig stämma. Jag menar att det problematiserar båda de påståenden som Sibley gör i citatet (för några sidor sedan). Han säger dels att människor måste *se* elegansen eller enheten (”unity”) i ett verk, *höra* sorgsenheten eller explosiviteten i musiken och *lägga märke till* skrikigheten i en färgskala. Jag kan inte fås att förstå att verken har dessa egenskaper *enbart* av en kritiker utan att själv förnimma det. Kritikerna kan på sin höjd hjälpa mig till den förnimmelsen. Dessutom säger han att det är ett misstag att tro att jag kan fälla estetiska omdömen utan att ha dessa estetiska förnimmelser, exempelvis genom att applicera eller följa något slags regel eller kod.

Det finns ett sätt att förstås det första påståendet som gör det mer eller mindre trivialt. Vissa estetiska kvaliteter är helt enkelt begreppsligt länkade till de responser som de framkallar (jfr Gaut 2007, s. 27). Egenskaperna att vara starkt gripande eller tråkig är sådana egenskaper. När jag säger om en film att den var starkt gripande säger jag också och kanske till och med framför allt något om hur jag upplever filmen. Min respons och hur filmen presenterar sig själv för mig, för att tala med Scruton, är alltså rent begreppsligt en del av egenskapen att vara gripande eller tråkig. Och något liknande kan man säga om den estetiska egenskapen i ett musikstycke att vara sorgset (även om det finns en skillnad mellan om jag efter att ha sett en film beskriver den som att den *var* sorgsen eller att den *är* sorgsen – den första beskrivningen är i mina öron mer självbiografisk än den andra – det första uttrycker beskriver hur *jag reagerade* på filmen, den andra hur *man i allmänhet reagerar*). Om det alltså bara är dessa estetiska egenskaper som Sibley talar om blir det alltså inte så intressant. Intressant blir det först när man tolkar honom som att det handlar om estetiska egenskaper som sådana och alltså om estetiken som sådan. Med tanke på att det citat som vi ursprungligen utgick från inleddes med tanken att estetiken handlar om ett slags perception (”aesthetics deals with a kind of perception”, 2001, s. 34) ska jag utgå från att det är den starkare mer intressanta tolkningen som gäller. Alltså, att en egenskap är estetisk betyder att den kommer till oss genom en förnimmelse eller varseblivning.

Gör den då alltid det? Nej, inte om det är så att jag kan lära mig något om de estetiska egenskaperna hos Jackson Pollocks droppmålningar genom den teori om deras fraktala dimension som lanserats av Taylor. Jag menar att jag verkligen kan lära mig något om dessa tavlors estetiska egenskaper genom att lära mig vad Taylor och andra har funnit i dem genom sin matematiska analys. Om deras analys stämmer har förstås hela tiden det faktum att det finns något slags optimalt D-värde hos tavlorna varit en del av förklaringen till att jag haft positiva upplevelser av dem, men det är inte detta förhållande som det handlar om nu. Det handlar i stället om att jag kan lära mig att det finns estetiska egenskaper i droppmålningarna utan att detta ändrar min perception av dem. De får fler estetiska egenskaper för mig utan att

[215] http://discovermagazine.com/2001/nov/featpollock

se annorlunda ut. Jag tror mig nästan kunna säga att jag hade en starkare förnimmelse av tavlornas estetiska egenskaper för ett femtontal år sedan när jag gick omkring på Metropolitan Museum of Art och häpnade över de Jackson Pollock-tavlor som hängde där, framför allt över *Autumn Rythm (Number 50)* från 1950.[216] Jag upplevde tavlorna både som vackrare och mer energiska på den tiden för att de helt enkelt var nyare för mig då, men ju mer jag nu läser om den fraktala analysen av dem desto bättre förståelse tycker jag mig ha för deras estetiska värde. Som det verkar strider detta mot Sibleys tanke, om man tolkar den på det starka essentialistiska sättet, att det är utmärkande för estetiken att man inte enbart genom att lära sig från någon annan expert eller auktoritet kan förstå att ett objekt har en viss estetisk egenskap.

Nu skulle man visserligen kunna problematisera också denna invändning, eftersom det fortfarande är så att jag också förnimmer de estetiska egenskaperna hos droppmålningarna. För att fokusera på en av de egenskaper som också Sibley nämner: jag förnimmer *enheten* för den är så påfallande, och kanske också för att det den mest utmärkande och karakteristiska egenskapen hos dem. Jag föreställer mig att fraktalanalysen åtminstone till en del är en förklaring till att jag förnimmer denna enhet. Det är inte den enda förklaringen eftersom den enhetliga färgläggningen, alltså det faktum att färgmönstren regelbundet upprepas över tavlorna, också bör ha stor del i förklaringen av helhets- eller enhetsupplevelsen. Men att fraktaldimensionen binder samman inte bara de enskilda tavlorna utan hela serien av droppmålningar spelar tveklöst också en central roll för denna upplevelse. Jag har hela tiden varseblivit denna enhet och jag har också hela tiden värdesatt den. Vad som nu händer är bara att jag värdesätter den *mer* när jag mot bakgrund av vad en aktoritet på området skriver förstår att den har en matematisk förankring. Och det är klart, strängt taget säger inte Sibley något i citatet som utesluter att jag enbart genom en auktoritet kan lära mig att förstå att tavlorna är *mer* enhetliga eller värdet av deras enhetlighet är *större* än vad jag har upplevt det som. Å andra sidan, om vi nu tolkar Sibley åt det essentialistiska hållet som att den egna perceptionen alltid är avgörande i förståelsen av en estetisk egenskap, så skulle det tycker man också utesluta att jag kan öka min förståelse för en egenskap utan att det sker genom min varseblivning. Dessutom skulle man kunna argumentera för att min kunskap om fraktaldimensionen gör att jag också delvis tillskriver *helt nya* estetiska egenskaper till tavlorna. De blir matematiskt sofistikerade på ett sätt som de inte tidigare var för mig. Än en gång, effekten av detta har jag hela tiden varseblivit, men jag har inte varseblivit detta som en effekt av matematisk komplexitet. Det gör jag heller inte nu, dvs. jag varseblir inte matematiken i målningarna (eller det tror jag i alla fall inte att jag gör) men jag har lärt mig av en auktoritet att den finns där. Enbart genom auktoriteten förstår jag att målningarna har

[216] En gång stod jag framför denna tavla alldeles ensam i rummet (som jag minns det var det ett ganska stort rum med bara Jackson Pollock-tavlor) och upplevde en moralisk konflikt. Jag hade upptäckt att det fanns en färgflaga på bara några kvadratmillimeter som satt så pass löst att det förmodligen skulle räcka att jag blåste på den för att den skulle hamna på golvet och sen kunna plockas upp. Någon minut övervägde jag med mig själv vad jag skulle göra, men jag blåste aldrig, förmodligen för att jag inte vågade. Det kan jag ångra nu.

egenskapen att vara matematiskt komplexa. Jag måste alltså inte varsebli den matematiska komplexiteten för att den ska ha ett estetiskt värde för mig, den måste inte presentera sig för mig på något speciellt sätt.

Om detta stämmer har vi också ett argument mot det andra påståendet som Sibley gör i citatet, nämligen att det är ett misstag att tro att man kan fälla estetiska omdömen utan varseblivning, exempelvis genom att följa en uppsättning regler eller en kod. Det är att missförstå vad ett estetiskt omdöme är för något att tro att det kan kodifieras, säger Sibley. Men om jag genom att lära mig att Jackson Pollocks droppmålningar är matematiskt avancerade på ett sätt som inte förfalskningarna av hans målningar är, ser ett större estetiskt värde i dem, så är detta lätt översättningsbart i en regel eller kod, nämligen att det matematiskt avancerade har ett större estetiskt värde än det matematiskt osofistikerade. Den exakta naturen hos denna kod kan man diskutera, men det tycks mig som en ganska rimlig pro tanto-regel att det matematiskt avancerade åtminstone *tenderar* att höja det estetiska värdet hos ett objekt. Det handlar i så fall om en light-version av en pro tanto-regel, nämligen att man oftast eller under normala omständigheter kan utgår från att det matematiskt avancerade har ett estetiskt värde. Men jag håller det inte för uteslutet att man också kan argumentera för att regeln är starkare än så och att det mer eller mindre under alla omständigheter gäller att det matematiskt avancerade är estetiskt bra. Det handlar alltså inte om ett värde hos det medvetet matematiskt utstuderade utan om närvaron av avancerad matematik även hos det spontana och intuitivt utförda. Även för den som ser en estetik i barnteckningar eller naivistiska målningar av intellektuellt funktionsnedsatta särlingar är det kan man hävda en estetiskt positiv nyhet om man upptäcker fraktaler i dem. Hur jag i slutändan ska argumentera för att våra estetiska omdömen verkligen påverkas på det här sättet är en annan sak, men jag gissar alltså att det är så vi fungerar.

**Tre slags estetiska koder**

Kanske bör man i detta sammanhang skilja mellan två eller möjligtvis tre slags estetiska koder. (a) Först sådana koder som styr det estetiska värdet av en egenskap och ett objekt utan att ha några direkta förbindelser till vår perception. Om jag rent allmänt säger att det matematiskt avancerade har ett estetiskt värde gäller detta alldeles oberoende av om det matematiskt avancerade också ligger till grund för hur vi uppfattar ett objekt, dvs. jag behöver varken varsebli att det finns en avancerad matematik närvarande i objektet eller effekterna av denna avancerade matematik. Blotta kunskapen om att objektet är matematiskt avancerat styr dess värde. Ett ännu tydligare exempel på detta är en kod eller regel som beskriver värdet av det som det inte är möjligt att direkt varsebli, låt säga en regel som säger att det första i sitt slag i sig har ett estetiskt värde. Jag är ganska säker på ett denna regel är tillämpbar också i Jackson Pollocks fall. Det är ett estetiskt fascinerande faktum att världen aldrig hade skådat ett liknande måleri tidigare. Detta är förstås inget som går att se i tavlorna, men jag känner

mig helt övertygad om att tavlorna har ett estetiskt värde för oss i kraft av just detta faktum. Det skulle kunna vara som så att de inte bara har egenskapen att vara först utan att de också är unikt bra målningar även med avseende på sina andra egenskaper, dvs. att det inte går att hitta några droppmålningar gjorda av andra senare konstnärer som är lika energiska och enhetliga osv. Men det behöver inte vara så. Om det inte är så, dvs. om det på annat håll går att hitta droppmålningar med samma utseendemässiga och matematiska kvaliteter som i Jackson Pollocks målningar men som alltså saknar den viktiga egenskapen att de inte är nya i sitt slag,[217] så har de alltså *i så måtto* ett lägre värde.

(b) Koder som ligger till grund för hur vi upplever och varseblir ett estetiskt objekt. Detta kan vara förvirrande men jag menar att det matematiskt avancerade i Jackson Pollocks droppmålningar både är exempel på (a) och (b). För en bedömare av målningarna har det ett värde att tillämpa ett matematiskt kriterium, dvs. till exempel en fraktalkod, alldeles oberoende av hur hon uppfattar och ser på målningarna. Vad som står på spel när hon undersöker fraktaldimensionen av målningarna är inte hennes varseblivning av dem utan enbart hur hon ska bedöma deras estetiska värde utifrån denna dimension. (För den som har ett mer renodlat vetenskapligt och alltså inte ett direkt estetiskt intresse av tavlorna kan undersökningen av fraktaldimensionen handla om att *förklara* vår estetiska varseblivning av dem, men inte heller för henne står denna varseblivning direkt på spel.) För bedömaren kan alltså den fraktala dimensionen i Jackson Pollocks målningar vara viktig för att den just är en *matematisk* dimension i kombination med att den var okänd när de målades. Det matematiskt avancerade ingår alldeles i sig själv i den estetiska bedömningskoden. Matematiska förhållanden som inte styr vår varseblivning har alltså enligt detta kriterium också ett värde, åtminstone om de är någorlunda avancerade. Det finns gott om mer eller mindre fantasifulla teorier om gömda matematiska förhållanden i välkända målningar, inte minst i da Vincis målningar, matematiska förhållanden som alltså inte i första hand har med det gyllene snittet att göra. Jag utgår från att sådana förhållanden har ett estetiskt värde, för att de alltså är matematiska och för att de är gömda eller har varit gömda fram till de upptäcks.

Men denna abstrakta matematiska aspekt är bara *en* aspekt av fraktaldimensionen i Jackson Pollocks tavlor. Den andra aspekten är att denna dimension påverkar vår estetiska varseblivning och påverkar det estetiska värde vi tillmäter vår varseblivning, på samma sätt som det gyllene snittet. Så ser åtminstone hypotesen ut för tillfället. Detta förhållande kan man utnyttja för en kod av typen (b) som föreskriver hur man ska konstruera ett objekt för att

[217] Jackson Pollocks egna droppmålningar var efter ett tag heller inte nya i sitt slag. Jackson Pollock upprepade sig själv, även om de målningar som gjordes under den senare fasen av droppmålningsperioden som vi såg var mer matematiskt avancerade än de tidigare var. Det finns väl en viss skillnad mellan att se på ett *måleri* som nytt och att se den *enskilda målningen* som ny i sitt slag. Jackson Pollocks droppmåleri räknat som en helhet är fortfarande unikt i sitt slag och därför är det också stor skillnad mellan att Jackson Pollock upprepar vad han tidigare gjort och att andra upprepar vad Jackson Pollock tidigare gjort. Men även inom ett och samma måleri är det vanliga att man allt annat lika tillskriver ett högre värde till de tidigaste enskilda målningarna. Allra helst är det så när vi talar om ett förhållandevis omfattande måleri.

betraktandet av den ska få ett estetiskt värde. Den redan omtalade ”Pollogizern” är konstruerad enligt en sådan regel. Om regeln (a) därför kan användas både som en konstruktionskod och som ett bedömningskriterium, dvs. både av skaparen av verket och av dess bedömare, är det företrädesvis skaparen av ett verk som har användning för (b). För den som vill göra en droppmålning som upplevs estetisk gäller koden att skvätta ut färgen i fraktala mönster (färgen på målningarna är i större utsträckning spilld eller utpytsad än i strikt mening droppad).

(c) Jag känner mig lite osäker på om det finns ännu en kategori koder på det här temat, nämligen koder av typen (a) som är sådana att de kommer att fungera som en kod av typen (b) enbart när vi blir medvetna om dem, dvs. när vi blir medvetna om att verket uppfyller den första typen av kod. Möjligtvis kan man också i den här kategorin ta Jackson Pollocks målningar som exempel. Det är sant att jag har utgått från att jag inte ser matematiken i hans målningar och alltså inte i egentlig mening ser det estetiskt värdefulla i dess matematik. Jag känner mig inte ens säker på att jag skulle kunna förklara genom att peka på mönstren i målningarna exakt vad det är i dem som är fraktalt och än mindre förklara vad i målningarna det är som gör att de skiljer sig åt sinsemellan vad gäller den fraktala dimensionen.[218] Men jag känner mig alltså inte heller helt säker på att min vetskap – om det nu är det – om denna fraktala dimension inte på något sätt påverkar min varseblivning och upplevelse av verken. Det är notoriskt svårt att hålla i sär de olika kunskapsvägarna till värden och svårt att skilja mellan vad vi läser in i ett verk och vad vi verkligen iakttar. En och samma nyans av färg kan se olika ut för oss beroende på vad vi vet om den. En nyans av rosa som jag vet är ålderdomlig (exempelvis för att jag hittat den som ett ursprungligt färglager under andra lager rosa färg) *ser* också ålderdomlig ut för mig. Det är väldigt svårt för mig att avgöra om det ålderdomliga är en del av det (estetiskt) perceptuella innehållet eller om det är något som jag bara tänker. De fysiska data som finns för mig att se är förstås hela tiden de samma men därav följer inte att de sinnesdata som jag är en mottagare är de samma. Men att jag vet något om ett objekt, att jag söker något hos det eller att jag fruktar att finna något hos styr innehållet i min varseblivning. Detta är alltså en sak – den kunskap som jag har påverkar min varseblivning. Jag kan uppfatta en ljudsignal som ett kompakt brus tills någon ber mig att försöka urskilja en mänsklig röst i bruset. Den uppmaningen kan hjälpa mig att höra den mänskliga rösten, den påverkar alltså min varseblivning. Men hur vet jag att min varseblivning verkligen blivit påverkad och att det inte bara är så att jag inbillar mig att den blivit det? När det gäller att urskilja en mänsklig röst i ett ljudbrus vet jag att jag varseblir den om jag inte bara hör rösten

[218] Vid en första blick kan det tyckas som om skillnaden mellan de tidigare målningarna med lågt D-värde och de senare med högt mest ligger i att de senare rent allmänt är mer komplexa, dvs. mängden färg i olika mönster är större i de senare verken än i de förra. Detta gäller i synnerhet för de exempel som anhängarna av fraktalteorin för fram (se ovan) även om det inte gäller för droppmåleriet generellt. Målningen *Full Fathom Five* från 1947 räknas som en av de första droppmålningarna, men är för ett otränat öga väl så komplex som de senare. Jag förutsätter dock att förklaringen till det påstått högre fraktalvärdet i de senare målningarna inte ligger i deras större allmänna komplexitet.

utan också bevisligen kan urskilja vad den säger. Om någon därför gör mig uppmärksam på att det finns en mänsklig röst gömd i bruset och detta får mig att höra vad denna röst säger, ja då vet jag förstås att kunskapen om att det finns en röst i bruset gör att jag också verkligen hör den rösten. Men om vi tänker oss att jag redan från början får veta vad rösten i bruset säger och om detta gör att jag tycker mig förnimma den, blir det genast svårare att veta om detta är ett perceptuellt faktum eller ej. Och lite grand så menar jag att det förhåller sig med den förmodade fraktala dimensionen i Jackson Pollocks målningar: om den nu finns där och om jag vet det, hur vet jag att jag verkligen förnimmer dess estetiska kvalitet och inte bara inbillar mig att jag gör det?

På samma sätt tror jag att det förhåller sig med information som gäller äktheten av en tavla (eller något annat). Det är en sak att en expert kan tala om för mig vad som får henne att se att en tavla är en äkta Jackson Pollock. Jag utgår från att det finns en grupp auktoriserade bedömare av Jackson Pollocks tavlor, på samma sätt som det finns av de flesta konstnärer av hans dignitet, och att det finns någorlunda objektiva kriterier dessa bedömare använder sig av (om den fraktala dimensionen ingår i dessa kriterier vet jag inte, men som ett äkthetskriterium har det blivit ifrågasatt, se t ex Katherine Jones-Smith m.fl. 2009). Om jag förevisas dessa kriterier kan de också lära mig att se att en tavla verkligen är gjord av Jackson Pollock. Här har jag alltså en varseblivning av äktheten.

I andra fall får jag bara veta att en tavla är äkta medan en annan inte är det. Om jag gör en bildsökning på Jackson Pollock kommer det upp hundratals bilder på droppmålningar. En del av dessa är målade av Jackson Pollock och andra är det inte. När jag besöker den sida som bilderna är publicerade på kan jag också se om de är målade av Jackson Pollock eller om de är målade av någon annan. Den informationen menar jag styr hur jag upplever att jag varseblir tavlorna. När jag vet att en tavla är äkta tycker jag mig se vem den är målad av. Jag säger inte alls att det skulle vara omöjligt att testa huruvida det faktiskt är så att jag förnimmer något när jag tycker mig göra det eller om jag bara inbillar mig, men jag menar att det är möjligt att jag verkligen kan ha en förnimmelse som jag dock inte kan testa. Jag förnimmer den estetiska dimension som är resultatet av Jackson Pollocks skapande (när jag vet att målningen är äkta) men jag saknar såväl förmågan att förklara vad jag ser som att tillämpa min förmåga att se äktheten i denna tavla också på andra tavlor. I sådana fall är det svårt att veta om jag är föremål för en varseblivning eller om jag enbart är föremål för självbedrägeri.

Tidigare i denna text diskuterade vi huruvida sällsyntheten hos en blomma eller en fjäril kan sägas vara en del av dess skönhet. Är detta möjligt enligt Sibley och Scruton? Låt oss börja med Scruton. Han tänker sig alltså att vi inte ska uppfatta upplevelsen av skönhet som en sinnlig njutning. Därför skiljer sig den estetiska njutning som vi får av att läsa en roman från den njutning vi får av att äta exklusiv choklad eller att dricka ett fint gammalt vin: i det senare fallet njuter vid *med* våra sinnen och i det förra fallet njuter vi *andligt* av det som våra sinnen förmedlar till oss – ”Rather as something presented *through* the senses, *to* the mind”

(2011, s. 21).[219]

Scruton menar också att den njutning vi upplever i en skönhetsupplevelse är en *intentionell* njutning till skillnad från den njutning vi kan uppleva när vi tar oss ett varmt bad (2011, s. 25). ”Intentionell” i detta sammanhang betyder att den kan vara förfelad och att den är en del av vårt kognitiva liv. Den njutning jag upplever när jag stiger ner i ett varmt bad hänger inte på att jag tänker något speciellt om badet. Den njutning däremot som jag upplever när jag ser min son vinna en längdhoppstävling – för att låna Scrutons exempel – den hänger på att jag tror att det verkligen är min son jag ser hoppa och inte att det bara är någon som liknar honom. Dessa intentionella njutningar ”are fully integrated into the life of the mind. They can be neutralized by argument and amplified by attention” (2011, s. 26). Som jag har förstått Scruton är alltså skönhetsupplevelsen av det intentionella eller emotionella slaget snarare än av det sinnliga eller sensationella slaget. Att njutningen är intentionell är emellertid inte tillräckligt för att göra den till en skönhetsupplevelse:

But it is not just intentional: it is contemplative, feeding upon the presented form of its object, and constantly renewing itself from that source (s. 26).

[219] Av denna anledning menar Scruton också att smak och lukt tilldragit sig ett begränsat filosofiskt intresse: ”Tastes and smells are not capable of the kind of systematic organization that turns sound into words and tones” ( 2011, s. 21). Den njutning vi får ut av dessa sinnen är just bara sinnlig och de är intellektuellt otillräckliga för att väcka vårt skönhetsintresse – ”They are, so to speak, insufficiently intellectual to prompt the interest in beauty” (loc.cit.), vilket kan tyckas som ett märkligt påstående av någon som drivit tesen att vindrickande är bra både för filosofin och själen (i *I Drink Therefore I am*, 2010). Jag tolkar det som Scruton säger här inte nödvändigtvis som att vi inte kan tala om skönhet i samband med smak och lukt, utan snarare som att den skönhet som förmedlas via dessa sinnen är mindre filosofiskt intressant. Det går att läsa det starkare än så, nämligen att den sinnliga njutning som inte är intellektuellt stimulerande heller inte handlar om skönhet. Detta är problematiskt och är heller inte helt lätt att förena med vad Scruton på andra ställen i sin bok säger om den vardagliga skönheten: ”… when you arrange the objects on your desk or tidy your bedroom in the morning: in all these cases you are striving for the right or appropriate arrangement, and this arrangement has to do with the way things look. The examples point us to ‘the aesthetics of everyday life’, for a long time a neglected topic” (2011, s. 71). All skönhet är inte andlig i en rent intellektuell mening. Det finns exempelvis en nyans av ljusblått som mycket urtvättade skjortor kan ha som jag upplever som mycket vacker. Den kan när den sitter på en skjorta visserligen väcka just sådana associationer till att ha använts mycket och varit mycket älskad och att vara en del av dens person som bär skjortan, men jag vill ändå mena att den intellektuella stimulansen av nyansen är begränsad. Det speciella med den är snarare att den är så behaglig att se på. Jag skulle inte säga att njutningen saknar andlighet även om den saknar en tydlig intellektuell dimension och jag skulle inte heller säga att det inte rör sig om skönhet, för det gör det. Den bleka ljusblå färgen på en urtvättad skjorta är vacker för mig, utan tvekan. Och den är inte vacker som ett resultat av ett arrangemang utan bara alldeles i sig själv. Och det samma tror jag gäller för det natursköna, även om det är lite svårare att hålla den övriga föreställningsvärlden utanför det behag man kan känna inför färgupplevelser i naturen: en brandgul solnedgång är i en mening ett enkelt objekt som i första hand kan tyckas bestå av en glödande färg. Men skönheten vi ser i den färgen är förmodligen färgad både av andra objekt som vi associerar färgen med (som exempelvis den varma och behagliga glöden från en brasa) och av situationen (dagen som försvinner med solen och allt vad det betyder för oss). Det samma gäller färgen på en blomma. Den blå färgen på en blåsippa är mycket vacker för mig. Men jag är inte säker på att det är en enkel skönhetsupplevelse av en färg rätt och slätt. Jag misstänker att det framför allt är när färgen finns just på vårblomman blåsippan som jag blir lycklig av att se den för att den blommar vid den tidpunkten, för att färgen på blomman tycks spegla himlen, och för den fantastiskt vackra formen på de sex mjukt rundade kronbladen samt kombinationen med de grönvita ståndarna som på ett utsökt sätt sprider ut sig från den ljusgröna mitten av blomman. Upplevelsen av det blåsippsblå är kanske inte intellektuellt avancerad men är alltså ändå mer sofistikerad än den verkar vid första påseende. (Möjligen gäller detta också i större utsträckning än vad jag är medveten om för det skjortblå, eftersom det kanske också (eller till och med främst) är för likheten med det blåsippsblå som jag tycker den är vacker.)

Det intentionella räcker inte för att göra något till en skönhetsupplevelse, för i annat fall skulle varje form av emotionell njutning vara en skönhetsupplevelse. Men jag tolkar det som sägs i citatet som starkare än så. Beroendet av trosföreställningar är inte tillräckligt för att göra njutningen till en skönhetsupplevelse vare sig vi talar om ett direkt eller ett indirekt beroendeförhållande, dvs. vare sig vi talar om en emotionell upplevelse där trosföreställningen är en integrerad del i det intentionella objektet för upplevelse (jag njuter av *att* se min son vinna längdhoppstävlingen) eller vi talar om en sinnlig njutning som saknar ett intentionellt objekt men som påverkas av våra trosföreställningar (jag har svårt att tro att avnjutandet av ett fint gammalt vin inte påverkas av kunskapen om att det just är ett fint gammalt vin).

Kan jag med detta synsätt uppleva sällsyntheten hos en blomma som något vackert? Knappast om man tar fasta på vad Scruton säger om att skönhetsupplevelsen på något sätt lever av ”the presented form of its object”, vilket förefaller betyda att det måste vara något hos objektets fenomenella egenskaper – alltså något i hur objektet framstår för oss – som vi upplever skönheten hos. Jag får visserligen kunskap om att en blomma är sällsynt genom att använda mina ögon när jag läser i floran, men denna kunskap ger knappast blomman någon speciell form eller gestalt. Kunskapen om sällsyntheten får inte blomman att framträda på något speciellt sätt. Jag ser den *som* sällsynt men ser inte dess *sällsynthet*. När jag njuter av choklad eller vin (eller varför inte samtidigt ljus choklad och rött vin) så är det för att njutningen primärt är sinnlig som vi inte kan tala om den som en skönhetsupplevelse. När jag njuter av en blomma som är sällsynt är det i stället för att min njutning primärt är intellektuell (vetskapen om ett statistiskt eller relationellt förhållande) som den inte bör betraktas som en skönhetsupplevelse. En skönhetsupplevelse är alltså på något sätt en andlig erfarenhet av ett förhållande som vi förnimmer. Om jag därför inte kan sägas förnimma sällsyntheten i blomman kan den heller inte vara en del av min skönhetsupplevelse. Och det samma gäller min fascination av Jackson Pollocks droppmålningar som de första i sitt slag. Detta är knappast något som kan ta en förnimbar form, skulle Scruton kunna säga, vilket förstås inte behöver förhindra mig från att inbilla mig att jag förnimmer också själva originaliteten i droppmålningarna.

Jag väljer att göra denna tolkning av Scruton, även om jag känner mig lite tveksam till den. Under alla omständigheter bör man notera att Scruton om man förstår honom så här alls inte måste utesluta det vi betraktar som rent intellektuella skönhetsupplevelser. Enkelheten i en matematisk formel är möjlig att översätta till ett sinnligt förhållande om den inte rent av också *är* ett sådant förhållande – formeln har en fysisk form och i någon mening ligger dess enkelhet i just detta faktum att något konkret enkelt kan uttrycka ett avancerat abstrakt förhållande.

Så till Sibley, som alltså menar att ”aesthetic deals with a kind of perception” (2001, s. 34). Detta kan man förstås uppfatta på många olika sätt. Det är uppenbart redan från början att det

handlar om perception i en vid bemärkelse. Att ett objekt framträder på ett visst sätt (”appears so-and so”) ska inte bara förstås som hur ett objekt presenterar sig för våra sinnen utan också vilket känslomässigt intryck det gör (jämför vad han säger om att ”*feel* the power of a novel” (loc.cit.), vilket förstås är något emotionellt och inte strikt taktilt). Men i hur pass vidsträckt mening kan man tala om en estetisk perception? Jag *tycker mig* som sagt förnimma sällsyntheten hos en blomma (eller i själva verket leker jag väl strängt taget bara med tanken att så är fallet). Och jag tycker mig förnimma originaliteten hos Jackson Pollocks droppmålningar. Men kan det betraktas som *ett slags* estetisk perception? Sibley menar att vi utövar vår smak eller sensitivitet när vi avger ett estetiskt omdöme och det är helt klart så att två människor kan fälla olika estetiska omdömen om ett objekt som de uppfattar på exakt samma sätt vad gäller dess icke-estetiska perceptuella egenskaper. Två olika bedömare kan vara helt överens om det matematiska förhållandet mellan två färgfält i en målning av Mondrian men ändå vara oense i sina omdömen om balansen mellan dem. Men den som ser balansen mellan färgfälten ser ändå balansen *i* målningen, dvs. i målningens intrinsikala egenskaper. Sällsyntheten hos en blomma är en rent relationell egenskap, liksom originaliteten i Jackson Pollocks målningar.

Det finns relationella egenskaper som delvis är intrinsikala. Två målningar kan harmoniera och komplettera varandra. Detta kan delvis ses *i* målningarna om de har någon fenomenell egenskap som förklarar denna upplevda balans. När det gäller sällsyntheten eller originaliteten *som sådan* finns ingen sådan fenomenell egenskap. Det att blomman har ett visst utseende och att Jackson Pollocks tavlor ser ut på ett är visserligen en del av förklaringen till sällsyntheten respektive originaliteten, men det handlar om fenomenella egenskaper i en rent abstrakt mening, och som dessutom är utbytbara. Själva sällsyntheten hos denna speciella blomma är inte annorlunda än sällsyntheten hos varje annan lika sällsynt blomma. Det samma gäller för originaliteten hos droppmålningarna. Detta förhållande ändras inte heller av att det väl strängt taget är väldigt sällan som enbart sällsyntheten och originaliteten fascinerar oss utan att fascinationen oftast uppkommer i kombination med något annat värde. Sällsyntheten hos en också för övrigt vacker blomma är mer fascinerande och för att vi ska bry oss om originaliteten i ett konstverk krävs att det också har någon annan värdefull egenskap utöver den att vara den första i sitt slag.

Som jag tolkar Sibley kan därför inte sällsyntheten eller originaliteten i sig ha ett estetiskt värde. När det gäller originaliteten hos ett verk tolkar jag honom som att dess värde främst ligger de faktiskt förnimbara estetiska kvaliteterna som det faktum att verket originellt tillför världen. Han skriver:

> … no argument so far shows, except in a Pickwickian sense, that originality adds to, increases, or positively enhances its merit. It does not suddenly become moving, powerful, profund by being significantly different from its predecessors. It merely has its apparent merits confirmed (2001, s. 134).

Jag vill nog mena att det är rimligare att betvivla att originaliteten kan ha ett skönhetsvärde än att det skulle kunna ha ett rent allmänt estetiskt värde.

Sammanfattningsvis, varken Scruton eller Sibley verkar öppna för idén att sällsynthet, originalitet eller äkthet är något som kan iakttas eller varseblivas i ett objekt på det sätt som är utmärkande för skönheten (Scruton) respektive det estetiska (Sibley). De skulle därför om jag har förstått dem rätt förneka existensen av koder i detta sammanhang, så väl av typen (a) som av typen (c). Att det finns koder av typen (b) som styr hur vi uppfattar ett objekts estetiska egenskaper behöver alltså inte heller den som är motståndare till tanken på en estetisk kodifierbarhet förneka, åtminstone inte om motståndet ser ut som det gör hos Kolnai eller Sibley. Koder av typen (c) i all ära, men eftersom jag trots allt känner mig osäker på min känsla inför dem nöjer jag mig med att i första hand se koder av typen (a) som problematiska för tesen om den estetiska okodifierbarheten.

Som avslutning för denna utvikning vill jag koppla tillbaka till dygdetiken. Har de resonemang jag fört när jag problematiserat okodifierbarhetstesen i estetiken tillämpning också på dygdetiken?

Först av allt måste man bära i minnet att jag enbart problematiserat tanken på att det estetiska skulle ha vissa essentiella egenskaper som i förlängningen gör det omöjligt att kodifiera vad som har ett estetiskt värde. Jag är på inget sätt motståndare till tanken att det är kännetecknande för det estetiska att det är svårt att på förhand ge recept eller regler för hur man ska gå tillväga för att skapa de värden som är unika för gruppen eller för att bedöma dessa. Som kännetecken, kriterium eller indicium på ett estetiskt värde har okodifierbarheten tveklöst en plats och det av precis denna anledning som jag också menar att vi har en affinitet mellan det estetiska och dygdetiken. Okodifierbarheten fungerar som ett icke absolut kriterium på en dygd på ungefär samma sätt som den fungerar som kriterium på ett estetiskt värde. På ett sätt är detta att förneka existensen av begreppsligt essentiella egenskaper förstås en tråkig form av filosofi, men faktum kvarstår att en så stor del av den filosofiska verksamheten fortfarande förutsätter existensen av sådana essentiella egenskaper, oberoende av om denna verksamhet är inriktad på att konstruera definitioner eller kategoriseringar. Jag vågar påstå att alla filosofiskt intressanta begrepp är mer eller mindre öppna och att vi kommer att få dras med den dramaturgi som består i att den ena filosofen fastslår sina gränser för ett begreppstillämpningsområde under det att hennes kritiker antingen mutar in sin nisch genom att flyttar dessa gränser eller förnekar att det är möjligt att ange dem på ett annat än diffust sätt. På ett sätt är förstås det sistnämnda tillvägagångssättet särskilt tråkigt eftersom den som driver den linjen bara säger något som många andra också säger och som jag förmodar att det var Wittgenstein som var den förste att säga. Om man därför vill se filosofi som en konstform – och varför skulle man inte vilja det – kan därför den som driver det öppna begreppets filosofi påminna en hel del om den av allt att döma ganska ansenliga skara konstnärer som för droppmålningstekniken vidare. Originellt blir det inte och därför inte så

artistiskt intressant men av detta följer vare sig att det omöjligtvis kan ha sin skönhet (tänk på Martha Nussbaums filosofi) eller vara mera i överensstämmelse med ett slags filosofisk sanning än det mer precisa. Den filosofiska sanningen kan alltså vara tråkig – begrepp är öppna och man kan därför alltid försörja sig filosofiskt genom att hitta problem med andra filosofers definitionsförslag utan att känna kravet på att komma upp med ett bättre förslag av samma precisa slag. Begreppsliga sanningar är subtila men inte precisa, av den enkla orsaken att detta är en egenskap hos vårt tänkande generellt. Begreppsliga sanningar är dessutom samtidigt subtila och grovhugget enkla, och det är också en egenskap hos vårt tänkande. Filosofiska sanningar avspeglar alltså i själva verket vårt tänkande. Utöver allt detta är alltså den filosofiska sanningen också kreativ – beskrivningen av ett begreppsinnehåll såväl som av ett tankeinnehåll generellt är med att skapa så väl begreppsinnehållet som tankeinnehållet. Det är omöjligt eller åtminstone svårt att närma sig en filosofisk tanke utan att skrämma den på flykten, men samtidigt lika svårt att närma sig den utan att påverka den och utan att den påverkar en själv. Det kan därför mycket väl vara så att okodifierbarheten framstår som en mer essentiell egenskap hos det estetiska efter en kritisk analys av tesen om estetikens okodifierbarhet. Det framgångrika vederläggandet av en filosofisk tanke kan mycket väl bana väl för själva tanken. Filosofiska sanningar (och kanske sanningen som sådan) har flera plan och ju mer vi lägger till det diffusa, otydliga och subtilt komplicerade desto klarare och mer precisa kan konturerna av det som vi vederlägger eller något liknande framstå i vårt eget tänkande. Jag har försökt vederlägga tanken på att okodifierbarheten är ett essentiellt drag hos estetiken, men har samtidigt tänkt att detta ska utgöra stöd för tanken på ett slags okodifierbarhet trots allt, hos estetiken så väl som hos dygdetiken. Jag har sagt att de koder som följer ganska naturligt av dygdetiken – bete dig hyggligt och vänligt osv – på ett sätt kan säga oss mer än vad motsvarande generella regler gör när de hämtas från konsekventialismen eller deontologin – gör gott, respektera människors autonomi osv. En regel om att vara vänlig riktad till vårdpersonal säger dem mera än en ren godhetsregel. Konsekventialistiska och deontologiska regler kräver precisering på ett sätt som inte dygdetiska regler gör. Men detta beror förmodligen just på att kodifierbarheten är mer framträdande i denna övriga etik – en kod är en instruktion och när den inte fungerar instruerande fungerar den heller inte som en kod. När man lutar sig mot en etik baserad på koder kan man alltså kräva koder som är lika läsbara för alla. De dygdetiska koderna fungerar bättre på ett generellt plan bara om den som läser dem redan från början vet vad de handlar om. Det gör i regel en person i vården – hon vet vad det är att visa vänlighet och känner när hon inte visat tillräcklig vänlighet. Regeln att visa vänlighet är därför inte svår att förstå. Den är svårare att tillämpa, eftersom den kräver ett känslomässigt engagemang som är mera svårkontrollerat än ett rent beteende. Regeln om att respektera patientens autonomi behöver preciseras för att kunna tillämpas, men när den väl är preciserad är den lätt att tillämpa (åtminstone i betydelsen av vad man kan göra om man vill göra det).

Låt mig bara kommentera den dygdetiska tillämpningen av själva problematiseringen av okodifierbarhetstesen, som denna framställs av Sibley och Goldie.

Först något om skillnaden mellan det estetiska i allmänhet och skönhetsbegreppet. Jag har hävdat att rent relationella egenskaper kan utgöra basen för ett dygdetiskt värde. På samma sätt som det originella eller exceptionella har ett estetiskt värde kan det också ha ett dygdetiskt värde. Utöver det att Gandhi hade en personlighet med vissa egenskaper var hans personlighet unik. Gandhis storhet låg inte bara i den absoluta storleken av hans personlighet utan också i den relativa. Gandhi var stor delvis för att han var större än andra. Att det inte finns andra som Gandhi är alltså ett av villkoren för hans personliga storhet, inte bara på så sätt att det är ett bevis på Gandhis förmåga att vara den han är utan föredömen och vägledning (vilket inte är en relationell egenskap) utan också för blotta det faktum att han råkar vara den enda med förmågan att utveckla de personlighetsdrag som han hade.[220] Sibley menar om jag förstår honom rätt att själva originaliteten aldrig kan ha ett estetiskt värde. Jag menar att den kan ha det. Det är inte rimligt att säga något annat i ljuset av hur vi faktiskt hanterar och tänker om estetiska värden (vilka ”vi” är i detta sammanhang kan man ha olika åsikter om, men jag tror inte tänkandet är främmande heller för kollektivistiska kulturer). Jag är mindre säker på att det är lika orimligt att förneka att originalitet är ett dygdetiskt värde med tanke på hur vi faktiskt hanterar dessa värden. I en mening talar vi förstås om det unika och originella även när vi talar om personligheter, men det är inte lika uppenbart att vi har en lika positiv värdering av en originell person som av en person som är originell som artist eller konstnär. Å andra sidan

[220] Man ska förstås inte vara orealistisk. Vare sig det gäller moraliska, politiska eller konstnärliga talanger som framstår som unika för oss bör man hålla i minnet två omständigheter. För det första att vi inte vet hur många okända talanger av samma slag det finns. När vi talar om någon som unik i sin förmåga eller personlighet talar vi därför alltid om vad som är unikt så vitt vi vet. Vilken påverkan det har på vår bedömning om det skulle visa sig att den unika talangen har sällskap (att Gandhi bara var som alla andra i hans släkt eller att Pavarottis far hade en väl så vacker sångröst som Pavarotti själv – vilket Pavarotti hävdade – eller om den Sherlock Holmes bror var smartare än Sherlock Holmes själv – vilket Sherlock Holmes hävdade) är väl inte så lätt att säga. Att en unik talang bara förvaltar ett släkt- eller familjearv behöver inte betyda så mycket, men när det visar sig att hon rent allmänt bara är en av flera med samma egenskaper tänker jag att det påverkar vår bedömning negativt. För det andra, även om det skulle vara så att den person vi beundrar verkligen är unik och att det inte finns någon annan med liknande egenskaper måste vi bära i minnet att det i stor utsträckning är tillfälligheterna som bestämmer vilken unik talang som världen vill ha. Konstnärer och artister lever och dör med förekomsten respektive bristen av fönster där deras talanger gör sig. Flera av impressionisterna hade säkert en unik förmåga, men hade samtidigt turen att verka i en tid där det var lätt att hitta en plats för den unika förmåga som sannolikt väldigt många med konstnärliga ambitioner har (det är alltså inget speciellt unikt med att ha en unik förmåga, dvs. en förmåga som är ensam i sitt slag). Det fanns kanske ingen annan med Gauguins specifika förmåga som skulle kunna ha gjort tavlor med samma estetiska kvaliteter som han, men det fanns bevisligen flera andra konstnärer vid samma tidpunkt som med sina talanger kunde göra sig ungefär lika odödliga som impressionister som Gauguin blev. Vad som är unikt med en unik talang är därför ofta också turen att komma fram bland alla andra unika talanger i världen. Möjligen kan man säga att denna andra omständighet är särskilt framträdande i samband med konstnärer och artister, eftersom de i så stor utsträckning föreställer jag mig är beroende av att vara på rätt plats vid rätt tillfälle. Politiker och moralister måste också i en mening vara på rätt plats vid rätt tillfälle – det gäller så väl för Gandhi i Indien, Nelson Mandela i Sydafrika och Aung San Suu Kyi i Burma. Men det finns en skillnad, eftersom det inte duger med vilken unik talang som helst för de uppgifter som de i en mening hade turen att ställas inför, vilket jag lite vanvördigt är benägen att tro att det gjorde för impressionisterna i Paris, dvs. det dög med att rent allmänt besitta en talang. Samma sak (dvs. det förra) kan sägas om Lottie Knutson som vi också har diskuterat – det var i en mening tillfälligheterna som avgjorde att hon behövdes just då när på annandagen 2004, men det hade inte dugt med vilken unik talang som helst.

får man också skilja mellan originaliteten som ett oberoende dygdetiskt egenvärde och som ett egenvärde i kombination med andra dygdetiska värden. På ett sätt har det ett oberoende egenvärde att vara originell som person, men inte ett oberoende moraliskt egenvärde. Dygderna är av flera slag även om de alla handlar om att ha värdefulla personliga egenskaper. Hume gör som bekant en distinktion mellan mindre (”minor”) och större (”major”) dygder, eller för att det ska låta lite bättre på svenska, dygder av lägre eller högre dignitet (mindre eller större magnitud). Att kunna föra sig är en dygd av en lägre dignitet medan dygden att vara generös är en dygd av en högre dignitet. Men vi rör oss med dessa dygder fortfarande inom ett slags moralisk sfär. Det finns ingen direkt principiell skillnad mellan att vara artig och att vara generös. Det handlar om en skillnad i grader. Det finns en skillnad i djup mellan de båda dygderna – som artig behöver inte hela du vara engagerad, utan det räcker en bra bit med att du spelar det yttre spelet på rätt sätt, dvs. du ler och säger tack och varsågod på rätt ställe men det är inte hela världen om leendet är lite stelt, det är likafullt artighet. Det är svårare att vara generös enbart i kraft av sitt yttre beteende om det inte åtföljs av rätt slags attityd och känslomässig inställning. Jag *är* inte generös om jag bara ger utan att i hjärtat också unna personen det jag ger henne. Det finns kanske inget krav på att det måste kännas lätt för mig att ge eller kanske ens att jag måste känna glädje när jag ger (fast det kan diskuteras) men jag måste ändå vilja att den jag ger till ska ha det hon får. Det finns dessutom en rent kvantitativ skillnad mellan de båda dygderna. När jag är artig är jag det alltid i de mindre sakerna. När jag är generös kan jag vara det i de mindre sakerna men vanligtvis i de större. Att ge tio procent dricks på en restaurang gör jag av ren artighet men om jag ger tjugo procent så gör jag det av generositet.[221] Men som sagt, jag är tveksam till att originaliteten som en fristående egenskap hos en person ens platsar bland dessa dygder av mindre magnitud, av just den anledning att den saknar en dimension som finns hos dessa. Att vara på gott humör är vad jag vill minnas en av de mindre dygderna hos Hume men också hos den finns det skulle jag säga en dimension som saknas hos originaliteten som sådan – det goda humöret är en egenskap som jag utövar i *samspelet* med andra människor, medan originaliteten per definition är en egenskap jag har i *jämförelse* med andra.

Man skulle därför kunna hävda att det snarare är Humes distinktion mellan sociala och personliga dygder som förklarar på vilket sätt originaliteten kan ha ett värde utan att direkt framstå som ett moraliskt sådant. Det är ingen direkt social dygd att vara originell. Det *kan* visst vara det, i den mån som originaliteten har ett underhållningsvärde eller instrumentellt

[221] Än en gång måste vi förstå att vi rör oss inom ett kontextualistiskt ramverk som är det enda ramverk som kan göra rättvisan åt den tanke jag försöker försvara i denna sektion, nämligen att det inte går att diskutera dessa begreppsliga frågor i absoluta termer. Det är inte svårt att tänka sig situationer där vanlig enkel artighet har ett storartat värde. Anta exempelvis att du är den ende av alla tyska officerare som behandlar den judiske servitören (om de hade sådana) på officersmässen med hövlighet ja då har det en moralisk betydelse. Det handlar varken om något djupare engagemang, eftersom man kan vara både artig och hövlig på ett mer eller mindre formellt sätt (även om det att vara hövlig låter som lite mer engagerat i mina öron), eller om någon större sak mätt i icke-moraliska termer, men den moraliska storleksordningen på ditt beteende är trots detta betydande.

socialt värde men i många fall är originalitet varken förknippat med något högpresterande eller socialt uppskattat. Originalitet är inte sällan bara ett sätt att vara misslyckad som människa. Men har då originalitet ett *personligt* värde? Ja, det beror förstås på. Om man bestämmer dygderna på samma sätt som Hume så att dygderna får ett värde i den mån de kan försvaras rent hedonistiskt är jag inte säker på att originaliteten alltid är värdefull för den som har egenskapen. Det kan kanske vara en tröst att tänka att man åtminstone är ett original trots att man ser sig som en misslyckad människa, men det är just bara en tröst och inget som betyder att originaliteten allt som allt tillför nytta i ens liv. Den tröstar kanske men är ofta samtidigt den främsta orsaken till att man alls behöver tröst. Men ändå skulle jag säga att om originaliten alldeles i sig själv har ett dygdetiskt värde så är det personligt. Allt annat lika är det bättre ur den personens perspektiv som vi talar om att hon är originell än att hon inte är det. Även om det är originaliteten som är grunden för hennes problem i livet är det bättre att det är just originaliteten som är grunden än bristen på originalitet. Förklaringen är som jag ser det just originalitetens estetiska värde. De av mina egenskaper som har ett estetiskt värde har av just detta faktum också ett personligt värde för mig. De har betydelse för kvaliteten på mitt liv. Originaliteten har ett socialt eller moraliskt värde för mig om den är knuten till andra sociala eller moraliska dygder, såsom generositet, medkänsla, ömsinthet och så vidare. I detta avseende låter sig dygdetiken så som vi tänker på den som en av flera alternativa moraliska teorier också kodifieras. Originalitet kan vara ren och skär exceptionalitet och än en gång, om denna exeptionalitet gäller någon av de moraliska dygderna ja då har den ett egenvärde. Att vara exceptionellt godhjärtad har alltså ett dygdetiskt värde som inte beror på godhjärtenheten i sig. Att vara mer godhjärtad än en annan människa är förstås i en mening att besitta ett högre värde än en annan människa, men det inte denna mera triviala mening vi är ute efter när vi talar om värdet att vara exceptionellt godhjärtad. Det extra värdet av att vara mera godhjärtad är en funktion av värdet av att vara godhjärtad medan det extra värdet av att vara exceptionellt godhjärtad är en funktion av exceptionaliteten som sådan. Om godhjärtenheten har ett skönhetsvärde, vilket jag alltså har hävdat att den har, är värdet av mera godhjärtenhet helt enkelt det värde som mera skönhet har. Om originalitet har ett estetiskt värde av det mer artistiska slaget är värdet av exceptionell godhjärtenhet snarare ett artistiskt värde. Både de skönhetsvärden och de artistiska värden som man kan tillskriva min person är i så måtto också personliga värden. Detta kommer jag att återkomma till – exceptionaliteten har alltså såväl ett mer snävt socialt eller moraliskt värde som ett mera allmänetiskt dygdetiskt värde.

Jag är väldigt tveksam till att säga detta, men jag utesluter inte att det exceptionella kan ha ett personligt värde även när det handlar om en moraliskt negativ egenskap. Att vara exceptionellt brutal eller ondsint borde i sig ha samma artistiska värde som att vara exceptionellt godhjärtad. Vi har varit inne på detta förut – ondskan utövar utan tvekan en stark fascination på oss. Det finns inget annat sätt att förklara den flod av skildringar av nazismen och nazisterna som vi villigt låter skölja över oss och som inte visar minsta tecken på att

minska i omfattning med åren. Nazisterna skapade visserligen också ett estetiskt universum i rent yttre mening, som väl är en del av förklaringen till vår fascination, men jag tror alltså också att det är en ren fascination för den exceptionella ondskan och jag tror som sagt att denna fascination har ett estetiskt inslag. Fast jag är inte säker.

Den idé jag fört fram är alltså att exceptionaliteten *som sådan* kan ha ett artistiskt värde vare sig den är knuten till det goda eller det onda. Nelson Mandela var unik i sitt slag och detta var en del av hans storhet och denna storhet vidare kan åtminstone delvis betraktas som en estetisk kategori. Hitler var också unik i sitt slag, men vi betraktar honom inte som stor på samma sätt som Nelson Mandela, förstås. Men det betyder inte att vi inte tänker på honom på ett estetiskt besläktat sätt. Vi kallar heller inte Hitler sublim, men det innebär inte att vi inte tänker på honom i de kategorierna, åtminstone inte om vi utgår från ett klassiskt sätt att bestämma begreppet sublimitet som något mäktigt som samtidigt kan vara skrämmande, så som det intryck ett bergslandskap eller åskväder kan göra på oss. I den meningen kan man mycket väl säga att Hitler var sublim, att han alltså hade den estetiska storhet som vi inte vill kalla storhet rätt och slätt (eftersom det leder tankarna fel) men möjligtvis kan tala om som sublim (vilket också kan leda tankarna fel). Men än en gång – är det verkligen så, är denna analys korrekt?

Det finns en sak jag känner mig tveksam inför. Jag vill inte rakt av ta tillbaka att exceptionaliteten i sig har ett estiskt värde, för jag tror ändå att den kan ha det. Enbart det faktum att en byggnad är högst i världen har ett arktektoniskt och estetiskt värde. Enbart det faktum att en tavla är en konstnärs allra första eller sista har också ett estetiskt värde, och så vidare. Men jag tror däremot inte att det blott och bart är den typen av förhållande som gör att vi tänker på Nelson Mandela som stor och – även om vi aldrig skulle kalla honom för det – på Hitler som sublim (dvs. det är inte det faktum att ett dygdetiskt värde, positivt eller negativt, är exceptionellt i något avseende som *i sig* ger ett estetiskt värde). Det estetiska intryck som dessa människor gör, från varsin moralisk pol, och som är ett slags storhet eller sublimitet, kan förmodligen snarare ges andra estetiska förklaringar som inte i första hand handlar om det rent relationella att de båda var större i sitt dygdetiska slag än andra. Nelson Mandela hade ett sätt att föra sig som alldeles oberoende av det exceptionella i hans övriga person eller i hans prestationer lyfter hans storhet. Nelson Mandela spelar ut sin storhet, han förevisar storhet i sitt lugn och sin värdighet. Han är inte bara exceptionell, han utstrålar mer eller mindre allt det som vi tänker på när vi tänker på andlig och moralisk storhet och resning. Det gör förstås inte Hitler, men å andra sidan skulle jag säga att han i sitt sätt agerar ut det som vi förknippar med det sublima, om han än ofta gör det på ett teatralt och ibland på ett rent löjligt sätt. Men det är alltså inte det exceptionella i sig heller hos Hitler som förklarar det intryck han ger och som jag, även om det sker med en viss tvekan, skulle beskriva som estetiskt och rent av sublimt. Det är förmodligen såväl den övriga nazistiska estetiken, som mer eller mindre i varje detalj var inriktad på det sublima (imposanta officersuniformer med slängkappor och

flotta skärmmössor, mäktiga byggnadsverk och iscensättningar av Hitlers tal osv), som Hitlers rörelsemönster, sammanbitna uttryck och glödande blick och hela uppenbarelse som världsherre som är den främsta förklaringen till det eventuellt sublima. Det exceptionella i sig har ett estetiskt värde, men vad vi ser hos både Nelson Mandela och Hitler är inte främst det exceptionella i sig.

Låt mig försöka förtydliga genom att beskriva en del användningar av begreppet exceptionalitet eller originalitet (det finns skillnader mellan dessa begrepp men de är i det här sammanhanget mindre viktiga):

(1) Att tala om det exceptionella i sig kan vara att tala om ett tämligen ointressant förhållande. Det äppelträd som står utanför mitt köksfönster är förmodligen ensamt i hela bygden om att ha exakt det antal blad det har. Det är inte detta vi talar om när vi talar om det exceptionella utan snarare det speciellt exceptionella, dvs. det som utmärker sig på något sätt. Att vara lika exceptionell som alla andra är inte speciellt. Också den exceptionellt dygdige kan vara exceptionell i något avseende i sin dygdighet som inte är direkt speciell. Den som vigt sitt liv åt att hjälpa och trösta och vara ett stöd för andra kan vara unik vad gäller det exakta antal människor som hon har mött och hjälpt. Men detta är inte intressant, eftersom det är en exceptionalitet som är mer eller mindre oundviklig och som inte skiljer sig åt från det slags exceptionalitet som också den utan några speciella dygdetiska kvaliteter kan uppvisa. Det är storleken på det antal människor man hjälpt som är relevant i sammanhanget och inte det numeriska i sig.

(2) Det exceptionella kan vara exceptionellt på ett ovanligt sätt. Att vara en originell människa kan vara att bara rätt och slätt vara en ovanlig människa. Detta skulle jag nog säga har ett visst estetiskt värde. Att ha en talang som inte kanske i sig är speciellt intressant, exempelvis att vara suveränt bra på att spela bordshockey, hamnar i denna kategori liksom att vara originell som människa på så sätt att man saknar förmåga att intressera sig för annat än bordshockey. Den exceptionella talangen och den originella ensidigheten har ett visst estetiskt värde. I denna kategori av det exceptionella kan jag också tänka mig att den person hamnar som har en ovanlig dygdetisk talang, exempelvis en till synes övermänsklig förmåga att arbeta för fortbeståndet av klokgrodor i Skåne utan att bry sig om övrig natur. I sig tycker jag nog inte att detta är speciellt intressant, men det kan ändå vara en unik förmåga (liksom en unik form av ensidighet). Att ha en talang kan alldeles i sig ha ett visst estetiskt värde, vilket alltså har sin grund i att det är en form av exceptionalitet som är ovanlig. Jag tror tyvärr inte att vi alla är unika i det avseendet att vi har en talang – dvs. att vi har det som vi betecknar som talang – som andra saknar. Vi har alla förmågor som är unika på ett sätt som man kan förvänta sig av blotta det faktum att vi är olika individer. Skulle det visa sig att vi alla verkligen har unika talanger och att det inte krävs en speciell förmåga att utveckla dem och att vi dessutom klarar av att tala om dem som talanger trots att alla har dem, ja då tänker jag mig också att en del av det estetiska värdet av att ha en unik talang också minskar. Den minskar kanske inte av

samma anledning som det exceptionella i kategori (1), eftersom där handlade det om en form av exceptionalitet som är oundviklig i en starkare mening och under alla omständigheter. Det oundvikliga i att ha en talang som människa däremot, om det skulle visa sig att vi alla har unika talanger, grundar sig i så fall snarare i vår mänskliga natur. Och kanske skulle det fungera för oss att tillskriva det mänskliga i oss egenskaper av universellt estetiskt intresse på samma sätt som vi vant oss vid att tillskriva det mänskliga egenskaper av universellt moraliskt intresse.

(3) Det originella eller exceptionella kan utmärka sig genom att helt enkelt vara intressant. Jag såg en gång en dokumentär om ett fenomen som på den tiden gick under benämningen ”idiot savant” och där en av personerna hade den unika egenskapen att på ett obegripligt snabbt sätt kunna svara på vilken veckodag som ett visst historiskt datum kunde kopplas till. Inte ens den som hade tillgång till tabeller och räkneapparat (det var före persondatorernas tid) var lika snabb. Jag minns att jag fascinerades både av själva personen och av hans förmåga. Jag tänker att min fascination inte bara vara en fascination över en exceptionell talang vilken som helst utan över att personen just kunde det han kunde. Den intellektuella förmåga han hade sorterar under en intressant genre (till vilken också förmågan att snabbt i huvudet kunna räkna ut om ett högt tal är ett primtal eller ej) och den dramatiska iscensättningen med forskaren som satt jämte och hela tiden kom efter trots att han hade tillgång till alla hjälpmedel. På samma sätt kan jag fascineras över en talang som utövas av en moraliskt beundransvärd människa men som ändå inte i sitt slag är direkt kopplad till själva dygden (vilket nästa kategori är). Även här finns det en dokumentär jag minns eller tror mig minnas, om en äldre amerikansk-indisk plastkirurg som varje är reste till Indien och gratis opererade en mängd fattiga indier med gomspalt. Själva sättet att hjälpa tillsammans med förmågan och viljan fascinerade (någon större beundran för personen rent allmänt kunde jag inte känna, bland annat därför att han argumenterade för att han själv gjort sig mer förtjänt av Nobels fredspris än många av dem som fått den utmärkelsen).

(4) Det exceptionella kan också vara direkt knutet till det dygdetiska, det är alltså snarare dygdetiskt intressant än mer allmänt intressant. Ren numerisk exceptionalitet har jag hävdat är varken allmänt eller rent dygdetiskt intressant (att det finns si eller så många hårstrån på mitt huvud eller att jag hjälpt och bistått si eller så många människor). Den rena numeriska exceptionaliteten har jag i förhållande till andra människor som individer (som också har samma exceptionalitet i förhållande till mig). Jag har också hävdat att den exceptionalitet som jag har i förhållande till andra människor som ett kollektiv – som när jag är eller har åstadkommit *mer* än alla andra – inte heller behöver vara speciellt dygdetiskt intressant, inte ens när det är en exceptionalitet som har med dygden att göra. I ett avseende är alltid värdet av det faktum att en person har mer av en dygd än andra människor en funktion av det absoluta värdet av dygden hos den personen jämfört med det absoluta värdet hos andras dygd. Att någon är *mest* dygdig blir ur denna synvinkel inte mer värt än att någon är *mer* dygdig än

någon annan. Alldeles oberoende av om det har ett speciellt egenvärde att ha mest av en dygd har det alltså ett värde att ha mer än andra. Och det finns inget som utesluter att vi kvalificerar detta mervärde genom att hävda det automatiskt blir större ju högre nivå man befinner sig på, vilket skulle betyda att det i sig är mer värdefullt att vara bättre än de som är mycket bra än att bara vara bättre än de som är mindre bra. Man skulle alltså kunna ha åtminstone två skäl för att sträva efter att försöka vara bättre på en så hög nivå som möjligt: dels det skäl som följer av att man naturligtvis ska försöka vara så bra som möjligt som människa, men också skälet att det i sig är bättre ju bättre människor man är bättre i jämförelse med. Jag vågar inte säga om det är så vi tänker eller bör tänka och därför heller inte om det råder ett symmetriskt förhållande på så sätt att det också har ett större negativt värde att vara lite värre än den mycket dåliga människan jämfört med den mindre dåliga.

Mer intressant är då frågan sig om det inte finns något dygdetiskt intressant just med att vara mest av något och som man inte kan härleda från dessa andra värden. Jag har sagt att det av allt att döma finns något estetiskt intressant med att vara först, att ha gjort den största eller att vara mest med något som alldeles oberoende av detta externa estetiska värde har ett estetiskt värde. Det estetiskt värdefulla är alltså att vara exceptionell med något estetiskt värdefullt. Har det då ett motsvarande värde att vara exceptionell i dygden? Det kan verka så. På samma sätt som vi fascineras av skönheten i de högsta alptopparna och häpnar arkitektoniskt över det faktum i sig att en byggnad är den högsta i världen så vördar och respekterar vi, förefaller, den exceptionella godheten för att den just är exceptionell. Nelson Mandela var inte bara storartad, han var också enastående i sin storhet. Men än en gång. Det är svårt att veta om det verkligen är exceptionaliteten i själva det dygdetiska värdet av Mandelas personlighet som vi fascineras av eller om det är den exceptionalitetens estetik som Mandela utövade, dvs. den värdighet och resning han förmedlade genom sitt sätt att vara.

Detta blir komplicerat, men kanske kan man hålla dörren öppen också för dessa båda sla av dygdetiska värden: värdet i den rent jämförande exceptionaliteten och värdet av när denna också har ett uttryck. Och kanske kan man pröva tanken att det första slaget av detta värde är symmetriskt över de positiva och negativa värdena (det råder alltså valenssymmetri) medan det andra slaget av värde är *a*symmetriskt över dessa värden, dvs. lika positiv som den exceptionella godheten är, lika negativ är den exceptionella ondskan, under det att både den exceptionella godheten och ondskan har ett positivt (pro tanto) värde i det estetiska uttryck som det tar sig. Jag känner mig högst tveksam inför att skriva detta, men jämför Englas mördare Anders Eklund med Anders Behring Breivik (jag tror att man kan göra en liknande jämförelse mellan Ulf Olsson, som bland andra dödade 9-åriga Helén Nilsson, och Peter Mangs). Försök bortse från alla skillnader vad gäller eventuell psykisk sjuklighet och antalet offer. Det intryck jag fått av Anders Eklund genom det jag sett av honom i medierna är att han inte har någon speciell estetik kopplad till det dåd han begått. Det kanske är så enkelt som att han inte är verbal, men jag tror att bristen på personliga uttryck av de moraliska kvaliteter

mordet kräver går djupare än så. I ett avseende var Anders Eklund exceptionell eller i alla fall ovanligt, nämligen har gjorde något ovanligt brutalt och av allt att döma var han i en mening sig själv. Han beskriver visserligen själv hur han blev förbannad för att hon ”började mopsa upp sig” och för att hon sparkade honom på benen trots att han bara stannat och varit trevlig och velar förhindra att en liten ”jäntstackare” cyklade ensam på en skogsväg.[222] Men jag har svårt att läsa förhören och Eklunds förklaringar utan en stark känsla av att detta inte är en människa som fan flyger i. Fan bor redan i Anders Eklund. Det må vara att han upplever sig få ett tunnelseende, men det är inget extraordinärt som framkallar det och det är inget extraordinärt över att det inträffar. Han dödade också Pernilla Hellgren, lika brutalt. Anders Eklund har begått brutala handlingar därför att han är brutal, till den exceptionella grad att jag har svårt att inte tänka på honom som ond. Om det exceptionella i sig har ett dygdetiskt egenvärde och om detta värde är asymmetriskt över den moraliska skalan skulle Eklunds ondska vara ett positivt drag, och det är det förstås inte. Jämför nu med Anders Behring Breivik vars brutalitet man kan säga liknande saker om, och om det finns någon som uppfyller kriterierna för att vara en ond människa så tänker jag mig att han uppfyller dem såväl som Anders Eklund. Men skillnaden dem emellan är att Breivik har en estetik och en stil. Han uttrycker sin person på ett helt annat sätt än Eklund gör. Eklunds ondska är instängd i honom, eller han och hans ondska är instängda tillsammans. Den tar sig tragiska uttryck men Eklund spelar inte upp eller iscensätter den. Breivik har gjort ett slags livskonst av den människa han är, vilket också låter konstigt att säga, liksom det låter konstigt att säga att han har stil. Jag skulle inte säga att det finns något vackert över Breivik och hans sätt att vara (att det inte finns något vackert över det han gjort behöver inte påpekas) men det finns som sagt ett slags estetik i det eller åtminstone ett försök till en sådan (att det inte finns en estetik i det han gjort behöver heller inte påpekas). Det finns alltså en form av ondskans estetik i Breiviks sätt att föra sig och vara och även om jag är väldigt tveksam till om det verkligen är så, skulle man ändå kunna tänka sig att de exceptionella drag som Breivik uppvisar har ett positivt pro tanto-värde därför att det ges en estetisk form. Och observera att det då inte handlar om vilken estetisk form som helst, utan om en form som just uttrycker de moraliska kvaliteterna, på samma sätt som Hitlers sätt att framställa och föra sig själv ganska väl gav uttryck för den praktiska politik han förde. Hade det handlat om en estetik vilken som helst, exempelvis om Hitler haft en elegant, älskvärd och blygsam framtoning, då hade detta i sig haft ett positivt värde, men enbart ett positivt värde i så måtto som *denna estetiska form* har ett egenvärde, och inte ett värde som uttryck för ett exceptionellt personlighetsdrag, så vida inte elegansen osv i sig varit exceptionella.

Som sagt, jag är tveksam till allt detta, men menar att det ändå visar att man inte kan utesluta att exceptionaliteten eller originaliteten spelar en liknande roll i dygdetiken och i estetiken. Skillnaden finns möjligen när det gäller värdet av exceptionaliteten som sådan –

[222] http://arbetarbladet.se/nyheter/hofors/1.66786-engla-forsokte-fly-fran-anders-eklund

den har förmodligen ett större värde på det estetiska området än på det personliga området. Jag ser det inte som omöjligt att föreställa mig ett estetiskt värde hos det exceptionella som inte direkt är avhängig av att det samtidigt finns andra estetiska värden närvarande och som därför skulle kunna vara närvarande alldeles oberoende av om de eventuella andra estetiska värdena är positiva eller negativa. (a) Flera omständigheter talar för att exceptionaliteten som sådan tillmäts estetiskt värde. Det är ganska uppenbart att det tillmäts betydelse om någon är först eller ej med en idé, alldeles oberoende av om idén är bra eller dålig eller, ska man kanske hellre säga, alldeles oberoende om den kommer med något annat som antingen har ett oberoende estetiskt värde eller ett värde tillsammans med idén (att vara ny kan ju vara ett sätt för en idé att vara bra). Samtidigt som jag skriver detta pågår en diskussion om konstnären Marina Abramovićs performance i Serpentine Gallery i London över temat ”ingenting”. Hon vill visa betydelsen av ”ingenting” genom att helt enkelt göra ”ingenting”. Några utställare och konsthistoriker har reagerat mot detta och kritiserat galleriet för att man inte gjort klart att den New York-baserade konceptkonstnären Mary Ellen Carroll arbetat med ”ingenting” sedan 90-talet och haft utställningar både i New York och London. Nu fruktar man att Abramović i kraft av sin ställning i konstvärlden så att säga kommer lägga beslag på konceptet ”ingenting” och att Carroll därför kommer få det svårt att fortsätta sitt arbete.[223] Och observera att man inte direkt kritiserar Abramović för att inte vara först med idén, utan framför allt att det faktum att Serpentine Gallery försvårar för Carroll genom att inte öppet förklara att hon sedan länge arbetat med samma koncept. Men underförstått i allt detta finns förstås medvetenheten om att blotta det faktum att en idé är ny är något som har en estetisk betydelse. Problemet är inte i första hand att man befarar att människor som går på Abramovićs utställning inte ska känna sig motiverade att gå på de utställningar över en nyutforskad aspekt av ”ingenting” som Carroll planerat ha i framtiden, problemet är att man inte kommer att se det som originellt vare sig man går på Carrolls utställningar eller ej. Det är en sak att man sett det redan – det kommer man också att kunna säga om Abramovićs utställning om man exempelvis skulle förlänga den – det viktiga är att man sett det redan hos en annan konstnär (att det är märkligt att anklaga Abramović för att ha stulit ”ingenting” är en annan sak[224] – ”Abramović stal ’ingenting’ från Carroll” låter mer som en friande dom än en anklagelse). Detta bevisas också av det faktum att man i diskussionen dessutom tar fram det faktum att liknande idéer utforskats långt tidigare i konstvärlden, exempelvis i John Cages komposition ”4'33"”. Nu har jag visserligen hävdat att det i allt detta handlar om det estetiska egenvärdet av att vara först och att de tydligaste exemplen på detta är fall där det inte finns några andra värden inblandade (vilket skulle vara ett bevis för att värdet ligger i det nya ensamt snarare än i de nya skapade värdena). En sak som jag tycker är ganska tydlig är att även om det primära motivet bakom en

[223] http://www.theguardian.com/culture/2014/may/29/art-star-marina-abramovic-row-nothing-serpentine
[224] http://www.latimes.com/entertainment/arts/culture/la-et-cm-marina-abramovic-nothing-plagiarism-20140530-story.html

performance är att göra något nytt finns sällan detta med bland de primära skälen. Och på motsvarande sätt: även när det som mest fascinerar med ett verk är att det är originellt rätt och slätt, anför man oftast andra skäl för sin fascination. Detta gäller inte minst de olika sätten att utforska ingenting. Om Cages verk brukar man säga att poängen med det är att visa att hur många ljud som finns i tystnaden. När pianostycket pågår hör vi alltså alla de småljud som pågår runtom i lokalen och det är de som i själva verket utgör verket. Det kan mycket väl vara så, men hur intressanta dessa småljud än är skulle de förmodligen inte fånga så väldigt stort intresse från konstvärlden om de hördes i ett plagierat stycke. Detta kan bero på att småljudens estetiska egenvärde är villkorat på att de hörs när just Cages stycke framförs, men det kan också (och samtidigt) bero på att de utgör en ofrånkomlig del av det värde som det har att framföra det stycke som var först med att göra musik av ”ingenting”. På samma sätt beskriver Abramović hur hon och publiken blir det levande materialet i hennes utställning ”512 hours” och att det hon planerar är det mest radikala och rena hon kan göra som konstnär. Nu kompliceras bilden av att vi kanske trots allt är intresserade att gå att se Abramovićs performance av ”ingenting” just för att få se henne, och kanske för att vi just vill se henne göra något radikalt även om det inte är så originellt (och kanske till och med för att vi tänker att vad Abramović än gör så blir det originellt, eller för att vi ser det originella i att en originell konstnär vågar göra något som hon vet kommer att uppfattas som plagiat, eller alternativt att vi ser det stora i att vara så obekymrad över vad andra ska säga om originaliteten i det hon gör) men sanningen går nog inte komma från ändå, nämligen att det estetiska värdet av utställningen påverkas av att idén bakom den inte är ny. (b) Om jag ställer frågan till mig själv vad jag skulle föredra om jag hade varit tvungen att välja mellan att vara en i gruppen av de 10 % konstnärer som en enig konstvärld betraktar som sämst eller att vara den som en enig konstvärld betraktar som *allra* sämst men som inte är outstanding i något annat avseende än just det, så skulle jag nog av rent estetiska skäl hellre vilja vara den allra sämsta än bara en av de allra sämsta av just bara den anledningen att det skulle vara exceptionellt och att det exceptionella i sig är estetiskt intressant (fast om någon frågar mig vilken skillnaden är mellan att det exceptionella är intressant rent allmänt och att det är estetiskt intressant har jag inget bra svar). Om det fanns ett sätt att avgöra den här typen av frågor, skulle vi intressera oss för den som kommer på den estetiska jumboplatsen. Det finns förstås en möjlighet att jag föredrar att hamna sist framför näst sist för den uppmärksamhet som det skänker (den som kommer sist i stora internationella melodifestivaler blir trots allt föremål för en del muntert och nästan ömsint intresse som den som kommer näst sist inte blir) men jag tror jag skulle föredra jumboplatsen även om den inte på något sätt uppmärksammades – blotta det faktum att jag var speciell skulle smickra mina estetiska ambitioner (vilket kan ha den paradoxala effekten att det blir omöjligt för någon att vara den sämsta konstnären om detta i sig har ett konstnärligt värde). Något liknande gäller inte, förefaller det, för den dygdetiska sfären – blotta det faktum att jag är exceptionell, om det

handlar om negativa dygdetiska egenskaper exempelvis ondska, har inget positivt värde. Jag föredrar inte av moraliska skäl att vara den allra ondaste framför att bara tillhöra de 10 % ondaste. Detta kan förstås beror på att den tänkbara dygdetiska fördelen med att vara värst så att säga sväljs eller överskuggas av själva ondskan. Detta skulle i så fall kunna vara ytterligare en effekt av det fenomen som brukar gå under benämningen ondskans dominans och som i denna tappning kan förstås som att vi har starkare upplevelser av den extrema ondskan, oberoende av om den är den värsta eller bara näst värsta än av den extrema godheten. Det tänkbara positiva värdet av att vara den allra ondaste har därför svårare att göra sig gällande mot fonden av det onda än det förment positiva värdet av att vara en exceptionellt värdefull människa har mot det godas fond. Som stöd för den idén kan man anföra det faktum att det inte verkar lika långsökt att hävda det positiva värdet av att vara extrem när det gäller lite mindre dåliga mänskliga sidor, kanske inte så obetydliga sidor att de kan betecknas som mindre brister i Humes mening, men ändå så pass modererade att de inte på långa vägar kvalificerar sig som exempel på sidor hos en ond människa. Jag tänker på sådana brister som att komma sent, att inte tåla kritik, att inte lyssna tillräckligt på vad andra människor har att säga etc. Att vara den som i någon bemärkelse är den allra sämsta i ett sällskap på att passa tiden kan mycket väl ha något nästan charmerande över sig. Vi väntar på dem som kommer för sent och vi är irriterade och vi är som allra mest irriterade när den sista personen i sällskapet dyker upp, den person som vi vet eller i alla fall förutser kommer vara sist. Men det ändå något speciellt med att vara just den personen. Hon blir i våra ögon mer av en personlighet och i någon mening menar jag att detta utöver det att vara en livskvalitet och ett personligt värde också har ett moraliskt värde ur ett dygdetiskt perspektiv. Eller för att komplicera det ännu mer – dess värde är inte enbart inskränkt till att vara personligt, det har också den moraliska dimension som finns hos de egenskaper som dygdetiken ser som positiva.

Det kan mycket väl vara på det här sättet, men det utesluter inte att dygdetiken är *mer* asymmetrisk i detta avseende än den rena estetiken. Om det är lika estetiskt bra att vara extrem var på den estetiska skalan mellan det bästa och det sämsta var än befinner dig, så skulle det kunna vara så att detta gäller också för den dygdetiska skalan från gott till dåligt, men däremot inte för det allra ondaste området. Där vänder det från att tidigare på skalan ha varit positivt att vara extrem till att bli negativt. Vi har en symmetri – det extremt goda är lika positivt värdefullt som det onda är negativt värdefullt – men symmetrin är förskjuten mot den negativa delen av den skala dygdetiken laborerar med. Om så är fallet är det alltså av dubbla moraliska skäl som jag föredrar att vara den näst ondaste framför att vara den allra ondaste. Jag har dels ett skäl att vilja undvika den extra ondska som detta innebär, dels ett skäl att vilja undvika att utmärka mig i förhållande till andra. Det första skälet har jag alldeles oberoende av hur stor gruppen av de allra ondaste människorna är och det sista har jag framför allt om jag är ensam i den gruppen. Vidare kan vi därmed också peka på en punkt där det estetiska

värdeområdet beter sig (lite) annorlunda än det dygdetiska. Jag ska strax återkomma till likheten mellan områdena, men först vill jag bara kort nämna ytterligare en användning av begreppet exceptionell eller snarare originell, även om den kanske inte är lika viktig i vår diskussion som de andra sätten att använda begreppet.

(5) Att kalla någon för originell kan vara att beskriva en arketypisk stil snarare än att beskriva en stil som är originell. Det finns en skillnad mellan att ha en originell stil och att ha en stil som vi förknippar med det originella. Det första skulle jag nog säga har ett visst egenvärde medan det sistnämnda knappast har något värde utöver det värde som ligger i att ha en stil med vissa egenskaper. I det sistnämnda värdet kan väl också antalet människor som utövar stilen spela in så till vida att det är häftigare med en stil som är relativt ovanlig, men att anamma en stil som andra har, även om de är relativt få, kan aldrig få det ytterligare egenvärdet av att vara originellt. Det är alltså återigen en skillnad mellan att jag är originell i min stil och att jag har en stil som är igenkännbar som originell, exempelvis att jag går med vinterrock på sommaren, bor i en liten stuga i skogen med hundra katter, har dubbla eller tredubbla klockor, inte sköter min hygien osv. Allt detta kan vara originalitetens yttre attribut och jag menar att man inte blir originell av att lägga sig till med dem. Man blir däremot igenkänd som originell.

Tillbaka till likheten eller affiniteten mellan det estetiska och dygdetiken. Jag vill å ena sidan framhålla det okodifierbara som en aspekt av denna affinitet men å andra sidan ifrågasätta denna okodifierbarhet så som den beskrivits för det estetiska området. Originalitet har ett estetiskt värde och i en mening kan man därför mycket väl tala om en estetisk kod som kan tillämpas även av den som inte har speciellt mycket känsla eller öga för estetiken i övrigt: det finns sätt att avgöra om något är först i sitt slag som inte kräver det speciella slag av estetisk perception som Sibley talar om. Att därför lära av andra som är auktoriteter på området att en konstnär har en alldeles egen stil *har* trots allt ett estetiskt värde och inte minst om stilen är egen i ett avancerat matematiskt avseende. Det att Jackson Pollocks målningar är matematiskt speciella ger dem i sig ett estetiskt värde.

Finns det något motsvarande på det dygdetiska området? Ja, jag hävdar att det finns direkta motsvarigheter här. Jag skulle exempelvis säga att en människas benägenhet eller förmåga till medkänsla har samma roll att spela i en bedömning av dygden hos en människa som förmågan att vara matematiskt avancerad har i bedömningen av det estetiska värdet av ett konstnärskap. Och på samma sätt som värdet av det matematiskt avancerade kan uttryckas i en kod eller regel som kan följas av mer eller mindre vem som helst (åtminstone om hon har hjälp av objektivt erkända experter på området) så skulle dygden kunna uttryckas i en kod rörande den empatiska förmågan för den positiva dygden och den aggressiva förmågan vad gäller den negativa dygden. En regel för att bedöma om en människa är bra är att undersöka hur empatisk hon är och en regel för att undersöka hur dålig hon är att undersöka hur pass aggressiv hon är. Och observera att detta är något annat än det förhållande vi var inne på när

det gäller att veta vad dygden kräver jämfört med vad en regel kräver. Jag hävdade då att en dygd respektive en regel på ungefär samma generalitetsnivå, trots att okodifierbarheten är ett av dygdetikens kännetecken, kräver precisering på ett sätt som kan tyckas paradoxalt med tanke på att dygden inte ger sig ut för att vara en kod medan regeln gör det. Ändå förstår vi hur vi kan använda dygden som en kod medan vi kan sväva i okunnighet om hur vi ska använda den motsvarande regeln. En kod är en nyckel och det okodifierbara kan ofta fungera bättre som en nyckel än regeln. För att formulera det ännu mer tillspetsat: dygden fungerar inte sällan bättre som en regel än en regel som inte är en regel om en dygd. ”Visa medkänsla med patienterna” är praktiskt fullständig på ett sätt som ”Respektera patienternas autonomi” inte är. Vi vet mer vad den första uppmaningen handlar om än den andra. Men detta tror jag alltså är en skenbar paradox som bara beror på att de flesta av oss någorlunda vettiga människor är del av en och samma känslokultur både i meningen att vi delar samma känslor och att vi har samma känsla för vad som är ett adekvat uttryck för en känsla. Vi vet utan att nödvändigtvis kunna förklara det eller beskriva det diskursivt vad medkänslan kräver i olika situationer, vilket förstås inte är det samma som att vi vet hur vi ska göra för att uppfylla dessa krav. Jag vet att respekten för andra kräver att jag inte avbryter dem när jag diskuterar men jag vet ännu inte hur jag ska komma dit. Jag vet också att det finns en skillnad mellan ett respektfullt avbrytande och ett respektlöst, men jag kan möjligen genom exempel men inte genom en allmän beskrivning diskursivt förklara skillnaden. Uppmaningen ”Ska du avbryta gör det på ett respektfullt sätt” *har* en mening för mig och skulle kunna fungera som en regel, åtminstone i den meningen att jag vet vad jag gör när jag följer den även om jag inte vet hur jag gör för att nå dit. Detta påverkar alltså inte själva avsaknaden av kodifierbarhet i den diskursiva bemärkelsen. Den är den samma för så väl dygden som estetiken: vi delar också en mer eller mindre gemensam känslokultur på estetikens område: vi vet ungefär vad som är en vacker eller god hållning, även om vi inte kan nå dit och även om vi inte kan beskriva skillnaden mellan god hållning och överdrivet stram hållning respektive slapp hållning (annat än möjligen negativt – bra hållning kan inte vara dubbelvikt t ex). Uppmaningen att hålla en god hållning fungerar (i bemärkelsen att vi vet vad det vill säga att tillmötesgå den) således framför allt för att de flesta av oss har en känsla för vad god hållning är.

Min poäng nu är att det också finns en närvaro av den kodifierbarhet som *inte* kräver känsla i dygdetiken på samma sätt som vi sett att det finns i estetiken. Det finns förstås alltid en risk att övertolka de empiriska möjligheter som nu diskuteras i form av att testa empati eller medkänsla med hjälp av magnetröntgen eller att mäta aggression på samma sätt eller biokemiskt, men jag vågar påstå att det vore underligt om man *inte* kunde mäta starka känslolägen. Teorin om spegelneuroner är kanske kontroversiell och därmed också vissa förmenta metoder att mäta empati med hjälp av dem, men det påverkar inte möjligheten att mäta aggression. Och det faktum att det möjligtvis inte är lätt för vem som helst att genomföra mätningarna ändrar heller inget, eftersom det samma kan gälla för mätningen av den

matematiska komplexiteten i Jackson Pollocks droppmålningar. Sibley skriver än en gång: ”Merely to learn from others, on good authority, that the music is serene, the paly moving, or the picture unbalanced is of little aesthetic value; the crucial thing is to see, hear or feel” (2001, s. 34). Om att vara matematiskt avancerad har ett estetiskt värde och om det finns en metod att ta reda på om ett verk är matematiskt avancerat som man möjligen måste vara en matematisk expert för att rätt kunna tillämpa ja då tycks det kunna räcka en bit i alla fall om jag kan lära mig från dessa auktoriteter att ett verk har denna egenskap. Den matematiska komplexiteten har möjligen ett begränsat värde i den estetiska helhetsbedömningen, men att säga att det har föga värde kan knappast vara korrekt, inte minst mot bakgrund av den diskussion som de förmenta fraktalerna i Jackson Pollocks verk gett upphov till. Samma sak med dygdetiken: om att vara empatiskt lagd och att beröras negativt av att andra lider och positivt av att andra har det bra har ett dygdetiskt värde så till vida att det allt annat lika talar för en människa att hon har denna läggning och mot henne att hon saknar den och om det krävs neuropsykologisk expertis för att undersöka om denna läggning finns ja då har det ett dygdetiskt värde trots allt om andra i kraft av sin neuropsykologiska auktoritet kan slå fast att denna läggning finns. Det spelar ingen roll om jag själv kan se uttrycken för det eller ej och kanske heller ingen roll om det över huvud taget tar sig några egentliga uttryck. Om jag får veta av en expert på området att jag har en empatisk läggning så känns det bättre för min moraliska självbild än om jag får veta att jag saknar en sådan läggning och om jag skulle få reda på att jag har en osedvanligt hög nivå av medkänsla skulle det också ha ett speciellt värde i enlighet med vad jag tidigare sagt om det dygdetiska värdet av det egenartade eller exceptionella. Och på samma sätt som jag aldrig skulle våga utsätta mig för ett regelrätt IQ-test (förmodligen för att jag fruktar det värsta) skulle jag nog också dra mig för att göra ett regelrätt empati-test. Ett dåligt resultat i det senare testet skulle vara lika knäckande för min moraliska självkänsla som ett dåligt resultat i det förra skulle vara för min intellektuella självkänsla. Detta beror alltså inte på att jag har höga tankar om mig själv vare sig på moralens eller intellektets område. Jag tror att jag är medioker på båda områdena men jag fruktar ändå att få det bekräftat och jag är förmodligen också rädd för att förlora hoppet om att jag är bättre än jag tror.

Men när Sibley säger att det man kan lära sig av någon i kraft av hennes auktoritet har föga estetiskt värde tänker han kanske specifikt på den estetiska auktoriteten och på det slags expertis som inte använder objektivt prövbara metoder som både den matematiska analysen av Jackson Pollock och empati-testerna gör? Även om så är fallet kan man hävda att det går att skaffa sig väsentlig kunskap i moral såväl som i estetik genom att lyssna på dem som är auktoriter på området så länge de uttalar sig om objektiva förhållanden som kan beskrivas i moraliskt respektive estetiskt neutrala termer, vilket gäller för både medkänsla och matematisk komplexitet. Den moraliska experten kan vara expert i kraft av sin perception av medkänslan på samma sätt som den matematiska experten kan vara det i kraft av sin förmåga

att uppfatta närvaron av ett matematiskt förhållande.

Slutsatsen blir att det finns stora likheter mellan dygdetiken och estetiken såväl när det gäller bristen på kodifierbarhet, som ett centralt kännetecken, som när det gäller undantagen för detta kännetecken. Regeln om bristen på kodifierbarhet gäller för båda områden men det gör också de undantag som bekräftar denna regel.

Den andra pedagogiska aspekten av affiniteten som alltså gäller hur vi tillägnar oss dygden har vi också varit inne på i samband med vår diskussion av Annas och hennes idé om att dygden är ett slags praktisk skicklighet (”skill”). Hon skriver: ”Virtue is different from mere routine in a way we can also discern in practical skills such as piano playing and tennis” (2011, s. 16). Dygden är alltså både skild från den teoretiska kunskapen och den instinktiva praktiska skickligheten. Det begrepp för denna färdighet som Aristoteles använder är *technê*, vilket kan översättas både till ”hantverk” och ”konst” (på engelska ”craft” och ”art”). Det första man därför kan fråga sig är om det gör någon större skillnad om man ser på dygden som ett hantverk eller som en konst. När Aristoteles liknar dygden vid en praktisk skicklighet, *technê*, tar han som vi sett exempel både från det konstnärliga och det mer renodlat hantverksmässiga området:

> … what we learn to do we learn by doing; for example, we become builders by building, and lyre-players by playing the lyre. So too we become just by doing the just actions, temperate by doing temperate actions and courageous by doing courageous actions (1103).

Det samma gäller Annas: exemplen på de färdigheter som har egenskaper liknande dygden handlar om pianospel, dans, husbyggande och förmåga att tala italienska. Vi har redan diskuterat en del av problemen med dessa exempel, men nu gäller det alltså om affiniteten mellan dygden och den praktiska färdigheten är större i förhållande till den konstnärliga färdigheten än till den hantverksmässiga (färdigheten att tala italienska ligger väl utom båda dessa kategorier, men det behöver inte bekymra oss här)?

En sak som talar för att dygden ligger närmare konstutövning än det rena hantverket är en omständighet Aristoteles pekar på som en viktig skillnad mellan dygden och *technê*:

> Moreover the case of the arts is not really analogous to that of the virtues. Works of art have their merit in themselves, so that it is enough if they are produced having a certain quality of their own; but acts done in conformity with the virtues are not done justly or temperately if they themselves are of a certain sort, but only if the agent also is in a certain state of mind when he does them … (1105a).

Fortsättningen av citatet är central för förståelsen av den aristoteliska dygden, men den poäng som jag vill göra nu är lättare att göra om jag bortser från fortsättningen för ett ögonblick. Det finns två saker som skiljer dygden från *technê* så som det framgår av citatet: för det första att det vi skapar med hjälp av teknisk eller hantverksmässig färdighet har ett egenvärde eller i alla fall ett värde som är oberoende av värdet hos den som har den tekniska eller hantverksmässiga färdigheten på ett sätt som det vi åstadkommer med hjälp av den dygdiga

handlingen inte har. För det andra att värdet av den dygdiga handlingen bestäms av hur den som utför den tänker när hon utför den. Detta behöver inte vara två olika saker, men kan vara det om man vill hävda att också resultatet av den dygdiga handlingen kan ha ett egenvärde, men bara om den är utförd av någon som ser på den på ett visst sätt. En gåva av en person kan ha ett värde för mig i kraft av sina interna egenskaper om den som gett mig gåvan verkligen unnat mig den.

Av följande anledning behöver det heller inte vara två olika saker eller ens råda någon motsatsställning mellan det Aristoteles säger om hantverket och det han säger om dygden. Det är en sak att man kan hävda att produkten av ett hantverk har ett egenvärde i så måtto att det kan räcka att den har vissa interna egenskaper eller externa egenskaper som inte handlar om hur den producerats (utan snarare exempelvis om vad den kan användas till). Detta utesluter strängt taget inte att också själva producerandet av dem kan ha ett egenvärde. Det räcker att produkten är av ett visst slag för att den ska ha ett egenvärde men färdigheten kan också ha ett egenvärde. Det Aristoteles säg om dygden, nämligen att vad som bestämmer om en handling är måttlig eller ej inte är dess yttre attribut, ja det skulle han också kunna säga om färdigheten eller skickligheten. Det är alltså en sak att produkten av en hantverkares ansträngningar kan ha ett värde för mig alldeles oberoende av hur den kommit till, om det beror på skicklighet hos hantverkaren eller ren tur. I valet mellan en produkt gjord av en skicklig hantverkare som haft otur och en oskicklig hantverkare som haft tur väljer jag rimligtvis den senare om dess interna egenskaper (som alltså kan vara instrumentella) har ett större värde för mig.[225] Värdet av produkten är en sak, frågan om den är skickligt gjord är en annan. Jag kan fortfarande säga att produkten inte är skickligt gjord eftersom vad som är skickligt eller ej bestäms av hur den som gjort den tänkte när hon gjorde den.

Man kan fråga sig om man kan tala om en produkt som skickligt gjord om den är gjord av en skicklig person som bara råkade ha otur när hon utförde produkten. Men omöjligt är det väl inte – målaren var skicklig när hon målade mitt hus även om hon hade otur att välja en färg som någon fuskat med. Hon tänkte rätt när hon valde tidpunkt för arbetet med tanke på alger och mögel, även om färgen ändå blev missfärgad. Den oskicklige hade bara turen att välja rätt tidpunkt för att måla och hade också tur när hon valde färg. Än en gång – nog föredrar jag att ha tur med att få tag på en oskicklig hantverkare som har tur framför oturen att få en skicklig hantverkare som har otur. Under alla omständigheter gäller att det som Aristoteles säger om dygden i en handling också gäller för skickligheten i den – en handling blir inte måttlig med mindre än att den utförs av någon som (i vid mening) tänker på ett visst sätt men den blir heller inte skicklig om det inte på motsvarande sätt finns ett tänkande bakom den. Här finns det alltså ingen tydlig eller större skillnad.

Den skillnad som finns verkar i stället handla om i fall jag kan bortse från utförarens

[225] Jämför med R. G. Collingwood (1958) som just menar att det är utmärkande för hantverksskickligheten att vi har en primärt instrumentellt syn på den.

meriter när jag värderar produkten. I fråga om de tekniska meriterna verkar jag kunna det men inte i fråga om de moraliska. Och här menar jag också att vi har en punkt där analogin mellan *technê* i betydelsen *konst* och dygdetiken är påtagligare än i betydelsen *hantverk*. Resultatet av en hjälpsam eller generös handling kan ha ett egenvärde för mig som är villkorat av att hjälpsamheten eller generositeten är genuin. Jag kan glädjas åt den trädgård som jag fått hjälp av en granne att anlägga för vad den är som trädgård – jag gläds både av det som jag uppfattar som grannens hjälpsamhet samt av resultatet av den – men lite mindre om jag får veta att grannen hjälpt mig för att han slagit vad med en annan granne om att han kunde klara att samarbeta med en så pass knepig person som jag anses vara. På samma sätt kan jag uppskatta en vacker glasvas jag fått av en person, men lite mindre efter att jag fått veta att hon egentligen inte tycker att jag är värd en så pass värdefull gåva. En del av värdet i trädgården och vasen är villkorat av värdet hos de handlingar som gjorde så att de blev mina.

Det samma menar jag gäller för produkterna av konstnärligt skapande. I valet mellan en tavla gjord av en mycket skicklig konstnär som haft otur med just denna tavla och en annan tavla av en mycket oskicklig konstnär kan jag mycket väl välja den första tavlan. Och även när jag på det hela taget inte skulle föredra den första tavlan kan jag se ett värde i den som är villkorat av hur den som målat den tänkt. Det fungerar på ett liknande sätt med skådespelarprestationer – om jag får veta att tårarna som flödar nerför kinderna på Helena Bergström inte är ett resultat av att hon kan försätta sig i vissa mentala tillstånd utan enbart av pepparsprej så försvinner lite av värdet hos det jag ser när jag ser henne gråta. Jag föredrar ett uttryck för sorg och ledsenhet som är mindre lyckat om jag vet att det är resultatet av starka känslor framför ett mer lyckat uttryck hos någon som tänker på triviala saker.

Så fungerar inte hantverk med mindre än att hantverket närmar sig konsten. Jag kan mycket väl föredra ett resultat av ett snickerijobb även om det är lite snett och vint om jag vet att det är resultatet av en stark övertygelse hos en skicklig snickare om att husets själ kräver det. Då ser jag på hantverket som en estetisk konstform och kan därmed på samma sätt som ovan föredra ett resultat som är mindre lyckat sett enbart till sina interna egenskaper men mer lyckat som ett uttryck för en husbyggares passion för sitt yrke och för gamla hus.

Vi kan tala om hantverket som själlöst på ett sätt som vi varken vill tala om konsten eller dygden. Att något är hantverk utesluter inte den form av ren rutin som Annas menar är oförenlig med dygden. När golvläggaren lägger ut linoliummattan i min lägenhet i Lund gör det mig ingenting att det sker på ren rutin och att han är så skicklig i händerna att han kan tänka på vad som helst medan han låter dem arbeta. Dygden är inte sådan – det räcker inte att den jag möter är så vältränad i ansiktsmuskulaturen att hon får till ett blixtrande leende när hon möter mig om det inte också finns en varm känsla bakom leendet. Vänlighet är inte äkta om den inte kommer med en passande sinnesstämning.

Lite underligt menar jag att det är att Annas tar tennisspel som en färdighet som är analog med dygden. Pianospel skulle jag definitivt säga är analogt – hur tekniskt fulländat någon än

spelar på pianot så fattas det något om hon samtidigt sitter och tänker på triviala saker. Men inte är det i sig något problem om man är så skicklig på att returnera en kanonserv från motståndaren att man kan göra det rent instinktivt utan att tänka. I tennisspel är det primärt resultatet som räknas och inte hur man uppnår det så länge man håller sig inom reglerna. Man kan visserligen ha preferenser för en viss spelstil framför en annan även om den inte är mer framgångsrik. När Björn Borg introducerade sin dubbelfattande backhand hade många svårt för den även om den bevisligen var tävlingsmässigt framgångsrik. Men i de fallen är det återigen tydligt att vi närmar oss konstbetydelsen av *technê*. De som hade svårt för Borgs spelstil för just bara stilens skull var mer benägna att se till det estetiska än till det resultatmässiga. Så klart kan man också skriva dessa reaktionerna på den rena konservatismens konto och förklara med att tennisälskare inte vill se sin sport förändras. Men jag skulle säga att konservatismen i det här fallet i stor utstäckning just handlar om estetik. Det är det yttre formerna och stilen som sporten utövas på som den konservative vill bevara. Enhandsfattningen uppfattades som mer elegant. Argumentet mot det nya kan möjligen vara att det strider mot hur det alltid varit men skälet är oftast att det i det nya saknas en estetisk dimension som finns i det gamla. Sen är det en annan sak att den estetiska uppfattningen ofta har en starkt konservativ prägel på så sätt att vi kan ha svårt att se elegansen och skönheten i ett nytt uttryck – framgångarna för Borgs tvåhandsfattning gjorde det efter ett tag lättare att se skönheten i den och nu är det väl snarare enhandsfattningen som kan se lite bakvänd och därför oskön ut.

Samma fenomen såg vi i backhoppning. Janne Boklöv revolutionerade den sporten när han införde sin V-stil. Med den hoppade han längre än andra men den uppfattades som ful och man menade att han hoppade som en kråka. I backhoppning delar man dessutom ut stilpoäng och Boklöv fick därför också poängavdrag för sin stil. Men ändå var det den som segrade. Jag menar att det finns två förklaringar till detta. För det första att framgången är estetiskt fruktbar – den skönhet vi ser i ett uttryck påverkas också av om uttrycket är effektivt eller ej (än en gång har det externa i ett uttryck en inverkan på hur vi uppfattar det rent internt). För det andra är trots allt estetiken i en mening underordnad resultatet i så väl tennis, backhoppning som de flesta andra sporter. Även om vi fortfarande skulle betrakta det resultatmässigt mindre framgångsrika också som mindre elegant, så ger vi till slut upp det.[226]

[226] Men just fallet sport är komplicerat, eftersom det är formbundet på ett sätt som gör att sport faller mellan konsten och hantverket. Värdet av produkten av en sportprestation är i en mening helt beroende av hur den kommit till stånd. Sport är i en mening att prestera inom givna begränsande ramar. Det är ingen sport att prestera osportsligt. Här finns det en analogi mellan sporten och konsten – det är inte främst slutproduktens interna egenskaper som räknas. Fusk är att inte ha följt de begränsande reglerna som bland annat handlar om otillåtna hjälpmedel. Dopning diskvalificerar inom sporten och även om olika typer av genvägar inte nödvändigtvis diskvalificerar inom konsten så påverkar de definitivt vår bedömning. En teckning som är gjord på fri hand har allt annat lika ett högre värde än en som kalkerats från ett fotografi. Hantverket fungerar inte riktigt så – hellre en bättre fungerande genväg än en sämre fungerande produkt som utförts enligt hantverkets egen regelbok. Än en gång gäller detta inte alltid: jag kan föredra en lite mindre rak målad bård på en vägg om den är gjord på fri hand än en mer rak som är gjord med linjal. Men i det fallet närmar sig alltså hantverket konsten. Hantverket förenar sig med konsten om värdet av det på fri hand gjorda ligger i vad det uttrycker av hantverkarens personlighet.

Rent allmänt gäller alltså att vi ställer större krav på mental och andlig närvaro i konsten än i hantverket. Hantverket är just som det låter mer ett verk av händerna. Du utövar din konst genom intention och tanke, du kan utöva ditt hantverk av rutin och med autopiloten påkopplad. Om någon beskriver väggmålningarna utförda av en gammal gårdsmålare som ett enbart ett hantverk kan man mycket väl uppfatta det som något liknande det Annas talar om som ren rutin eller ”mere routine”. I detta avseende är det som vi kallar för hötorgskonst just bara ett hantverk. Det gäller för den som utför det att tekniken sitter där, dvs. i händerna, och sen är det bara att köra på. Det finns inget som säger att det inte också i sådana sammanhang skulle kunna krävas talang. Av det faktum att hötorgskonsten är mekaniskt utförd följer inte att vem som helst kan lära sig tekniken för den. Det samma gäller snickeriet som hantverk – det följer ingalunda att alla har förutsättningar att bli bra snickare. Det är de som inte har förutsättningar och vi som inte är vana snickare som måste uppbåda tankekraft för att kunna snickra, inte hantverkaren.

En hantverkare måste inte heller förhålla sig på något särskilt sätt till den syssla hon utför eller till produkten av den, det räcker att den blir bra. Hon måste inte känna sig till freds med att den är bra. Hon måste alltså inte ha lagt sin själ i produkten av sitt arbete, även om vi som mottagare av produkten tycker oss se hantverkarens själ i den. För hantvekaren är det viktigare att kunden är nöjd med resultatet än att hon själv är det. Så sa min snickare när han satt in en mycket vacker spegeldörr på min veranda och jag frågade honom: ”Den där måste du väl också själv vara nöjd med!” ”För mig är det bara ett jobb”, svarade han ”och det viktiga för mig är att du själv är nöjd” (och det var jag). En hantverkare måste alltså inte ha en stark personlig relation till det som hon producerar. Den som utövar en konst måste ha detta i större utsträckning. Inte så att hon måste vara nöjd med vad hon åstadkommer, men hon måste åtminstone sträva efter att det ska finnas kvaliteter i det hon gör, av rent personliga skäl. Så som vi ser på utövandet av en konst har vi svårare att acceptera att konstnären drivs mer av begäret att göra andra nöjda än sig själv – det kan inte vara oviktigt vad en skådespelare själv anser om den scen hon medverkar i. Hon kan följa en anvisning från regissören även om hon inte själv tror på den, men hon kan inte vara indifferent inför resultatet. Den skådespelare som i första hand vill göra regissören nöjd har antingen en övertygelse om det konstnärliga värdet av detta i det långa loppet (och bryr sig alltså på så sätt) eller ser det som hon gör just som ett hantverk.

Undantagen finns förstås – en bra hantverkare gör inte alltid vad kunden vill om hon inte själv tycker det är hantverksmässigt rätt (när min snickare säger ”Kunden har alltid rätt” vet jag att han menar tvärtom eller i alla fall att hon, dvs, jag, har fel i det här fallet). Men det är oftast i fall där kundens förslag helt enkelt inte kommer fungera eller i de fall där hantverkaren har en stark estetisk preferens som återigen gör att vi kan tala om hantverk som

---

Hantverket förenar sig med sporten däremot om värdet av att linjen gjorts på fri hand just bara ligger i att inga hjälpmedel använts och inte i att det uttrycker något hos hantverkarens själ.

närmar sig konst. En bra konstnär måste å andra sidan inte heller följa sina inre övertygelser eller bry sig speciellt när hon inte kan leva ut dem. Den tanken är inte omöjlig att en renässansmästare målat ett porträtt som är ett mästerverk trots att han fått anpassa sig till beställaren och dagtingat med sitt eget konstnärliga samvete. Det är konst likafullt och kan som sagt vara alldeles utmärkt konst. Det är inte ens omöjligt att tänka sig att detta att konstnären varit i stånd att göra något så intressant av så pass hopplösa förutsättningar och att han kunnat lägga sitt stora ego åt sidan ett tag och följa beställarens anvisningar, det är inte omöjligt att betrakta detta som en estetiskt relevant kvalitet som kan tala till förmån för verket. Men detta i sin tur kan betyda väldigt mycket olika saker – som exempelvis att vi generellt beundrar den konstprodukt som kräver en stor prestation – och det behöver inte ändra på förhållandet att vi allt annat lika föredrar de objekt som konstnären lagt eller åtminstone försökt lägga sin själ i. I detta avseende är dygden mer som att utöva en konst än ett hantverk (vilket inte hindrar att vi samtidigt kan säga att den moraliska dygden står närmare den vilja att anpassa sig efter andras krav – om den nu inte bara är ett utslag av en krämarmoral – som jag sa är typisk för hantverksskickligheten).

**Två passager**

Trots att Annas exempel på den praktiska skicklighet som hon menar är analog till dygden består av en blandning konstskickligheter, hantverksskickligheter, skicklighet inom sport och idrott (och ibland rena språkförmågor) menar jag att hennes förklaringar och diskussion av analogin i fråga stämmer bättre in på konstskickligheten än på hantverksskickligheten (och stämmer ofta inte alls in på den rent språkliga förmågan). Låt mig illustrera detta med två passager. I den första skriver Annas:

> … aspiration leads the learner to strive to improve, to do what he is doing better rather than taking it over by rote from the teacher. This is what a lot of practice is about – not perfecting a routinized movement but learning to do what is being done, but better: how to steer a car, skate a double axel, translate Homer, clear a hurdle (2011, s. 18).

Bakgrunden till passagen är att Annas förklarat att kärnan i analogin framför allt finns i två element: ”the *need to learn* and the *drive to aspire*” (20111, s. 16). Dygden och den praktiska skickligheten delar alltså dels förutsättningen att de måste läras in och att denna inlärning inte kan ske på rent teoretisk väg, dels den strävan efter att bli bättre som präglar verksamheterna. Citatet är tänkt att förklara denna sistnämnda strävan.

Men förklaringen är något mångtydig och det är överlag lite oklart vad Annas tänker på. Man kan tolka henne som det inte finns något tak för skickligheten och att den ambitiöse utövaren av skickligheten därför alltid måste sträva efter att komma längre i sin skicklighet än vad hon redan kommit. Relaterat till detta finns också idén att den ambitiöse studenten i normalfallet måste sträva efter att bli bättre än sin lärare. Den förbättring som det talas om är med andra ord inte bara en strävan efter självförbättring utan också en ambition att överträffa

sin lärare. Men om vi talar om vad som ligger begreppsligt i de olika formerna av praktisk skicklighet skulle jag säga att båda de här idéerna ligger närmare konstskickligheten (och i och för sig också den idrottsliga skickligheten) än hantverksskickligheten. Verksamheter inom konsten och idrotten aspirerar till progression, till skillnad från sådana praktiska skickligheter som att köra bil. Att inte vara mycket bra inom konsten eller idrotten är något som man måste försona sig med, men att inte vara lysande eller särskild när det gäller att köra bil är normalt inget man måste vänja sig vid, eftersom ambitionen aldrig funnits där. Sin förmåga att köra bil – styra, växla, hitta dragläget osv. – är något som man själv och omgivningen måste försona sig med bara om den är påfallande dålig. Du lär dig köra bil för att kunna köra bil på ett någorlunda acceptabelt sätt.

Konstskickligheten fungerar normalt sett annorlunda: du börjar inte som ung att spela fiol, piano eller flöjt bara för att hjälpligt kunna utöva en förmåga att spela de instrumenten. Du förväntas av omgivningen och har förväntningar på dig själv att gå vidare och utveckla förmågan. Så klart finns det undantag även här: på min tid spelade man blockflöjt i skolan på låg- och mellanstadiet och jag kan inte minnas att det fanns något progressionstänkande i samband med det hos oss som spelade eller andra. Jag tror heller inte att det finns någon av oss i den gruppen som utvecklade sitt spel eller som fortfarande spelar. Förklaringen i det fallet tror jag delvis ligger i själva musikinstrumentet – blockflöjt var liksom i sig själv ett slags övnings- eller skolinstrument. Det spelas inte blockflöjt utanför skolans värd och därför är det svårt att tänka progressivt just i samband med det instrumentet.

Det är annat med andra instrument. Förmågan att spela fiol kräver att få utvecklas vidare. Det kan kanske delvis också förklaras av att det krävs en högre grad av skicklighet hos den som spelar för att det över huvud taget ska vara njutbart att höra instrumentet spelas: lika behagligt som det är att lyssna till den som behärskar sitt instrument, lika plågsamt är det att höra den som inte gör det. Men också förmågan att spela piano har denna egenskap att den kräver att få utvecklas, liksom förmågan att spela gitarr. Jag spelade även gitarr i samma veva: en kvällskurs ledd av en dansbandsmusiker i hans källare. Flera av oss som gick den kursen fortsatte spela och vissa av oss gör det fortfarande som professionella (ja, eller åtminstone en). Gitarr kan man lyssna på även när den spelas av en nybörjare, liksom piano.

Hantverksskickligheten är kanske inte lika anspråkslös som bilkörningen i detta avseende men heller inte lika anspråksfull som skickligheten i att utöva en konst. Det är inte lika frustrerande att känna att man inte utvecklas som snickare som att man inte utvecklas som gitarrist. Du kan jobba som snickare utan att känna att du direkt utvecklas. Du kan försona dig med tanken att du kanske inte är så skicklig som du skulle vilja vara, men du är skicklig nog. Att däremot jobba som musiker och känna att man inte utvecklas misstänker jag kan vara svårare och mer påfrestande för motivationen. Det är inget konstigt om den som är 40 och jobbat 20 år som musiker lägger av med motiveringen att hon inte känner att hon kan utvecklas mer, även om hennes förmåga ligger på en tämligen hög nivå. Däremot är det lite

konstigt att tänka sig en 40-årig snickare som resonerar på samma sätt – varför skulle hon besväras av att inte hela tiden bli bättre om hon trots allt är hyfsat bra?

På samma sätt menar jag att det finns en skillnad mellan hantverket och konsten däri att den förra verksamheten inte på samma sätt som den senare går ut på att överträffa föregångarna och lärarna. Detta är visserligen min gissning, men jag tänker mig att den som går i lära hos en möbelsnickarmästare mycket väl kan sträva efter att just kopiera mästarens kunskap om hur man exempelvis gör en byrå eller ett salsbord. Ett mästarprov kan bestå av att på alldeles egen hand göra en Malmstensbyrå som är välgjord på exakt samma sätt som mästarens eget prov en gång var. Man kan nästan tala om att mästaren visar sin skicklighet just genom att inte lämna några spår av sig själv i mästarprovet. Så fungerar det knappast inom musikens mästarklasser: det är inte meningen att eleverna ska bli kopior av sin lärare. Det är knappast en fördel att ett musikaliskt mästarprov låter som om det vore framfört av läraren själv. Det är självklart en fördel att det är lika skickligt framfört som läraren skulle ha framfört det, men inte att det därutöver låter som lärarens sätt att spela. I ett musikaliskt mästarprov bör inte den som avlägger det försvinna i sin egen skicklighet. Hon ska visserligen reproducera sin lärares skicklighet men inte hennes sätt att utföra den. Och ska det vara riktigt bra ska hon inte heller reproducera skickligheten (på sitt eget sätt) utan också överträffa den. Vi ägnar oss åt konsten för att bryta ny mark och tänja gränser och det finns en permanent längtan efter den som har en häpnadsväckande förmåga att göra detta, dvs. det konstnärliga geniet. Som konsumenter av konst söker vi oss till de utövare som överträffar sina föregångare, som konsumenter av hantverksskicklighet gör vi inte det (om vi inte har dålig erfarenhet av hantverkare). Visst kan vi tala om tekniska genier, men det är i allmänhet inte så som vi tänker på våra hantverkare. ”Hon är en mycket duktig snickare” kan vara det högsta betyget på en hantverkare, medan ”Hon är en mycket duktig konstnär” knappast är vad den som har höga konstnärliga ambitioner vill höra. ”Duktig” är kanske inte ett skällsord i konstkretsar, men närapå.[227]

Enligt Annas utmärks alltså dygden av att den har denna anspråksfullhet. Jag håller med henne, även om frågan kompliceras något av att jag valt att tala om tre nivåer av dygd. Att lära sig dygden på den anständiga nivån behöver inte vara speciellt kravfyllt. Om jag ser ett omtänksamt eller vänligt beteende hos en vän kan jag mycket väl försöka kopiera det rakt av när jag inser att det är en brist hos mig att jag saknar det draget. Det är självklart så att jag inte kan skaffa mig dygden utan att också förstå hur jag kan utöva beteendet även i andra

[227] Jag skulle säga att samma förhållande gäller i akademiska sammanhang. En av mina kollegor kände sig närmast förolämpad när han fick höra att jag rekommenderat honom till en journalist genom att beskriva honom som en ”duktig filosof”. Jag förstår honom. Åtminstone i forskningsmässigt avseende vill vi inte bara vara duktiga, utan enastående, även om de flesta av oss får vänja oss vid att varken vara det ena eller det andra (den kollega det handlar om här behövde inte nöja sig med att vara bara duktig). När det gäller undervisningsdelen av det akademiska arbetet är det nog lite annorlunda. För de allra flesta av oss akademiska lärare tror jag att den pedagogiska delen mer ses som ett hantverk som man stävar efter att vara hyfsat bra på. Omdömet att man är en ”duktig föreläsare” kan därför vara en bekräftelse på att man lyckats i sina pedagogiska ambitioner.

situationer än just de jag sett min vän i. Jag kan alltså inte kopiera rakt av i denna inskränkta mening att jag bara lär mig göra just som min vän i just den situationen. Jag måste vara flexibel och anpassningsbar i min förmåga, annars är det över huvud taget ingen dygd. I den meningen är dygden alltid intelligent – jag måste inte bara se på vad min vän gör i situationen utan också förstå vilka skäl det finns att göra det och använda den insikten också i andra situationer när dessa skäl är tillämpliga. Men det handlar inte om att jag med något slags inbyggd nödvändighet i lärprocessen ska försöka överträffa min lärare eller inspiratör. Jag vill göra som han helt enkelt. Jag vill inte göra det *bättre*. Vi tittar på och tar intryck av varandra och försöker kopiera varandras hyggligheter och blir därmed förhoppningsvis själva hyggliga människor i den här anständighetsbemärkelsen. Hyggligheten för dygden är som duktigheten för hantverket – den hantverkare blir en duktig hantverkare som lyckats kopiera förmågan hos de hantverkare som hon själv betraktat som duktiga.

Men detta är bara en sida av saken. Den andra sidan är att det anständiga trots allt i någon mening är det som vi får nöja oss med när vi människor nu en gång är som vi är. Vi vet på något sätt att vi *egentligen* borde vara bättre än så. När jag ser min vän ge en tia och bete sig vänligt till den romska gatumusiker som jag själv bara besväras av inser jag att jag åtminstone borde kunna göra likadant, men det finns samtidigt en insikt i mitt bakhuvud om att denna och liknande handlingar är *det minsta* man kan kräva av mig som människa, och att det egentligen inte räcker. Det räcker i meningen att det kanske inte finns några starka sociala krav på mig att göra mera. Men det räcker inte för mig om jag vill vara en bra människa i en verklig mening. Att vara anständig är trots allt bara att få moraliskt godkänt och på något sätt vet alla de som fått godkänt att det finns högre betyg de egentligen borde sträva efter om det bara inte varit så jobbigt. Den som skänker en peng till tiggare då och då och har ett fadderbarn som hon lämnar ett bidrag till via autogiro varje månad kan känna sig just moraliskt anständig eller hygglig på samma sätt som den som äter vegetarisk kost men dessutom mjölkprodukter, ägg och fisk kan känna sig som en anständig människa i förhållande till djuren. Men innerst inne kan båda tänka att det ändå bara är ett slags krav på den första nivån, alltså ett slags förkrav, som de lever upp till. Den som idkar en smula välgörenhet tänker att hon borde vara mer engagerad och vegetarianen tänker att hon borde vara vegan om hon bara inte tyckt så bra om ost som hon gör. Om de tänker rätt vad gäller det moraliska innehållet i sina tankar är en annan sak – den blygsamme givaren tänker rätt enligt mitt sätt att se på saken men vegetarianen gör det inte (argumenten för detta kan vi ta en annan gång). Min poäng för tillfället är att deras tänkande är representativt för den som lever upp till dygdens anständighetsnivå. Och återigen – detta gör dygden mer lik konsten än hantverket. En duktig hantverkare behöver inte ta skeden i vacker hand på samma sätt som en enbart duktig konstutövare eller anständig människa behöver göra. Hon behöver inte förklara för sig varför det inte blev bättre än så.

Analogin mellan konsten och dygden är, har jag hävdat, ännu mer påfallande på den

exceptionella nivån. Att Nelson Mandela hade Gandhi som ideal innebar visserligen inte att han försökte överträffa sitt ideal i fråga om moralisk resning – jag har svårt att tro att han ens tänkte den tanken – men det betydde heller inte att han försökte kopiera Gandhis sätt att vara. Dygden på den exceptionella nivån är ett livsprojekt.

Möjligen finns den skillnaden mellan dygden och konsten att den förra kan vara ett livsprojekt utan att så att säga flagga med det. Den exceptionella konstutövaren lever för konsten och har inga problem att själv beskriva sitt liv just så. Den exceptionellt dygdige är inte alltid bekväm med att beskriva sin dygd som sitt livsprojekt även om hon inte har något problem med att erkänna att hon ständigt försöker bli en bättre människa. Människan Nelson Mandela är trots allt mindre viktig för Nelson Mandela än den sydafrikanska befrielsekampen. Hans livsprojekt handlade inte om att bli lika stor som Gandhi fast på sitt eget sätt utan om att avskaffa apartheid och de vitas förtryck.

Men detta är inte alls konstigt med tanke på hur central självförglömmelsen och avsaknaden av självcentrism är i dygdetiken. Paradoxen är ofrånkomlig. En stor människa måste samtidigt sträva efter att sätta andra mål än de personliga målen i främsta rummet och se till att hon lyckas med detta i grund och botten personliga mål. Strävan efter utplåning av den egna personen kräver fokusering på den – ju viktigare din ambition att inte vara en självmedveten människa är desto mer benägen för självmedvetenhet blir du. Så i grunden menar jag att skillnaden mellan konsten och dygden är liten i samband med det exceptionella – självförbättringen och självförverkligandet är en väsentlig del av båda verksamheterna hur de än beskrivs av dem som ägnar sig åt dem.

Drivet efter självförbättring kan mycket väl vara en del också av den exceptionella hantverksskickligheten, men inte på samma sätt menar jag drivet efter självförverkligande. Hantverket är mer ett förvaltande av en tradition än både konsten och dygden är. Det är inget konstigt med tanken att en fiolbyggare hur skicklig hon än är strävar efter att bygga fioler som är exakt likadana och som låter exakt likadant som Stradivarius fioler. Denna ambition är fullt förenlig med tanken på att hon är en mästare i sitt hantverk. Det *är* däremot lite konstigt att tänka sig en målare som försöker måla tavlor som ser exakt likadana ut som Leonardos eller Vermeers tavlor – det är visserligen inte konstigt om ambitionen är att göra förfalskningar som ser äkta ut (tänk på Han van Meegerens utsökta kopiering av Vermeers stil) men det är konstigt om ambitionen är att skapa stor konst. Konstigt är det också om någon med höga moraliska ambitioner försöker bli exakt samma människa som sitt moraliska ideal – hon kommer under alla omständigheter inte lyckas med att bli lika stor som sitt ideal.

Den andra passagen hos Annas som jag skulle vilja säga ytterligare några ord om ser ut på följande sätt:

> … virtue cannot be adequately understood just as a disposition to perform actions; the virtuous person is someone whose actions are performed for certain reasons (2011, s. 28).

Ett citat säger inte speciellt mycket om man inte ser det i sitt sammanhang. Den omedelbara

kontexten för Annas citat är den pedagogiska, som vi också var inne på under den förra punkten: vi kan inte bara kopiera lärarens beteende i en ytlig mening utan att förstå varför hon gör som hon gör i situationen och hur hon tänker. Om jag lär mig till murare och försöker lära mig om jag ska ena eller andra sortens bruk och hur fast eller lös blandningen ska vara måste jag veta hur muraren tänker, dvs. vad hon tänker använda bruket till och vad i situationen som gör att hon vill ha den konsistens som hon vill ha. Jag kan alltså inte kopiera ett sätt att blanda bruk av ett visst slag i denna inskränkta betydelse av ”kopiera”, som bara är att ta efter ett beteendes yttre former. Och här menar alltså Annas att det finns en likhet mellan skickligheten och dygden. Hon skriver:

> The virtuous person will act, dispositionally, on reasons which reflect the extent to which she has achieved the conditions just described. The reasons will reflect what she has learned in what has been conveyed by her teachers; yet they are also the point at which she is able to depart from what her teachers do and act for herself on the basis of her own understanding of why acting this way, rather than that, is honest, or loyal, or brave.

Men jag menar att analogin på denna punkt är starkare mellan dygden och konstskickligheten än mellan dygden och hantverket. Det finns tydligare principer för hantverket än för konsten eller dygden. Detta betyder varken att hantverk är lätt att lära sig eller att det inte bygger på principer som är avancerade. Jag tänker mig bara att man kan klara sig längre som hantverkare på förhållandevid enkla principer än man kan som konstutövare. Man kan självklart inte klara sig enbart på principer – det finns en motorisk skicklighet man måste träna sig till både i hantverket och i konsten (exempelvis vad gäller att spela instrument) men utöver denna motoriska skicklighet kommer man längre på principer i hantverket än i konsten. Som amatör kan jag trots allt gå in och läsa mig till hur jag blandar mitt bruk om jag ska reparera min skorsten. Jag kan få min skorsten reparerad och jag kan göra det själv som amatör genom att läsa mig till det på någon halvtimme och sen praktisera det utifrån något slags allmänmänsklig praktisk förmåga. Liknande förhållanden råder inte vad det gäller konstutövning. Jag kan inte läsa mig till hur jag spelar något av de stycken som en pianist normalt har på sin repertoar. På en murares repertoar står att reparera skorstenar och jag menar att jag kommer närmare vad hon kan åstadkomma genom att tillägna mig principerna för det än jag kommer vad den som är skicklig inom en konst har på sin repertoar genom att lära mig principerna för det. Sen är det en annan sak att jag som sagt saknar den motoriska skickligheten för att det ska bli riktigt bra. Men även där menar jag att det finns en skillnad mellan hantverket och konsten: det är lättare att träna upp det motoriska kunnande som hantverket kräver än det som konsten kräver. Du kan som 25-åring bestämma dig för att bli en bra murare och inom ett par år bli det. Du kan inte vid samma ålder bestämma dig för att bli en bra pianist och också bli det (för att inte tala om vad som skulle hända om de bestämde dig för att bli en skicklig violinist).

Dygden är alltså mer lik konsten än hantverket här: har du inte på förhand en aning om vad

det betyder att hantera en situation på det sätt som en bra människa skulle göra det, exempelvis att trösta en människa i sorg (eller som vårdpersonal berätta för en patient att hon har en dödlig sjukdom), så har jag svårt att se att du kan läsa dig till hur du gör. Jag har tidigare sagt att vi visst kan tala om dygdetiska regler eller principer som på ett paradoxalt sätt är mer informativa på en generell nivå än regler som kommer från en regelbaserad etik. Men det är just regler på en tämligen *generell* nivå och som handlar om vänlighet, ömsinthet, omtänksamhet och det är regler som fungerar för att vi redan på förhand känner till vad de står för rent emotionellt, attitydmässigt och i viss mån även motoriskt (vi vet ungefär skillnaden mellan att beröra någon på ett ömt sätt och på ett bryskt sätt och vi vet det inte bara på så sätt att vi kan *se* skillnaden utan vi kan också *exemplifiera* den). Det informativa i de dygdetiska reglerna kan alltså egentligen inte tillskrivas reglerna i sig. De är snarare koder i betydelsen meddelanden eller signaler mellan de redan praktiskt och emotionellt införstådda. Principen om att vara vänlig mot patienterna säger inget till den som inte redan har en känsla för vänlighet. Och så snart man söker dygdetiska principer eller regler för ett område eller situation som man inte redan har en känsla för menar jag att det ligger i dygdens natur att man har större problem än den som gör något motsvarande på hantverkets område.

Sen är det en intressant fråga om samma mönster hos dygden också gäller för det drag hos konstskickligheten som handlar om att den är svår att tillägna sig i vuxen ålder. Förmågan att lära sig spela ett instrument, mer eller mindre vilket som helst, är begränsad för den som börjar sent och det samma gäller förmågan att skapa bilder i akvarell eller olja. Undantag finns, kanske inte så många på musikens område som på bildkonstens, men mönstret finns onekligen där: få hantverk är sådana att du *inte* kan uppnå skicklighet inom dem även om du börjar ägna dig åt dem som vuxen under det att få konstarter är sådana att du *kan* uppnå skicklighet om du är vuxen när du är nybörjade. Vad gäller i detta avseende för dygden? Kan man lära sig dygden som vuxen om man är en nybörjare på dygdens område, dvs. om man inte redan från barnsben fått den känsla för de olika dygderna som gör att vi kan använda oss av det kodsystem jag beskrev i den förra paragrafen?

Det här är ju i grunden en empirisk fråga, men vad säger oss erfarenheten? Jag skulle definitivt vilja mena att det *är* ett handikapp för den som vill lära sig att bli en riktigt bra människa att hon inte fått dygdens grunder i sig redan som barn och ung på ungefär samma sätt som det är ett handikapp för den som vill lära sig spela ett instrument att hon inte börjat med det redan som ung. Det är ingen hemlighet att den som hamnar snett i livet redan tidigt har svårare att hamna på rätt köl igen och hålla sig kvar där än den som sattes på rätt spår från början. Detta vet vi alltså, men av detta följer inte att det är lika svårt att lära sig bli en bra människa som vuxen som att lära sig bli en bra pianist och kanske heller inte att svårigheterna för dygden i detta avseende är mer lika konsten än hantverket. Det är också svårare för den som aldrig ägnat sig åt något praktiskt att bli skicklig i ett hantverk som vuxen. Förklaringen till att det normalt sett är lättare att lära sig ett hantverk som vuxen skulle kunna vara den

samma som förklaringen till att dygdetiska regler trots allt fungerar praktisk, nämligen att vi under normala omständigheter kan förutsätta en redan existerande och någorlunda allmän praktisk grundkunskap.

I slutänden uppfattar åtminstone jag denna fråga som väldigt svår att besvara. Förklaringen kan delvis ligga i ett par egenskaper hos dygden som också de är lättare att hitta hos konsten än hos hantverket. Det svåra i att bedöma lättheten i att skaffa sig dygden i jämförelse med hantverket och konsten vid mogna år kan alltså delvis förklaras med en likhet mellan dygden och konsten vad gäller två andra aspekter, nämligen dygdens relativa instabilitet och brist på enhetlighet. Vi har diskuterat dessa aspekter tidigare i samband med den situationistiska kritiken av dygdetiken och jag ska varken återvända till den diskussionen eller revidera vad jag sagt där. Men jag menar att i jämförelse med hantverksskickligheten så är dygden mer oförutsägbara och beroende av dagsformen än vad hantverksskickligheten är. Detta är en av anledningarna till att vi inte lika lätt kan säga när vi verkligen har skaffat oss dygden efter att ha saknat den som ung. Om jag (och min omgivning) har besvärats av att jag inte som ung kunnat tygla min hetsighet så kan jag som vuxen ena dagen tänka att jag nog trots allt lärt mig att lägga band på den för att den andra förtvivla över möjligheten att någonsin i livet komma bort från den. Jag förnekar inte att det finns en mängd människor som har denna kontroll som ett stabilt drag i sin personlighet, jag säger bara att det finns så många exempel på dygder som på detta sätt är undflyende att det är svårt att säga om man verkligen har dem. Konsten liknar dygden mer än vad hantverket gör här även när vi talar om denna första anständighetsnivån. Även som amatörmålare är det stor skillnad mellan de bilder jag målar från dag till dag. Dagsformen och slumpen är minst lika avgörande för resultatet som min grundskicklighet. Vissa dagar kan jag bara inte måla bilder eftersom allt jag gör blir dåligt och jag tvivlar på att jag ens är en hyfsat bra målare. Jag har aldrig varit med om att jag av en motsvarande anledning har avstått från att måla på mitt hus. Jag tror mig vara en någorlunda bra husmålare och denna min tro är stabilare än vad min tro på min förmåga som bildmålare är: det spelar ingen roll vilken dagsform jag är i, det blir ändå någorlunda som jag tänkt mig när jag målar på mitt hus.

Den andra aspekten gäller alltså det större utrymmet för enhetlighet eller universalism i dygden och konsten än i hantverket. Jag vet med mig själv att jag är bättre på de personliga egenskaper som kräver envishet än de som kräver tålamod (vilket kan tyckas paradoxalt). Om jag bestämmer mig för att gå på 5:2-dieten kommer jag att fortsätta att göra det långt efter det att de flesta andra som började med den dieten samtidigt som jag har återgått till sina normala matvanor. Att vänta på saker och ting för mig är däremot svårt, exempelvis på att andra ska tala till punkt i en diskussion eller bli klar med sin måltid när jag ätit upp. Jag är både gnetig och otålig hur motsägelsefullt det än låter och jag tänker mig att utrymmet för den här typen av paradoxer är större i konstskickligheten än i hantverksskickligheten. Det finns ganska få universalister i dygden också när man talar om anständighetsnivån, även om långt ifrån alla är

lika paradoxala som vissa av oss.

Nu blir det komplicerat, men detta förhållande är tydligast om vi på dygdens anständighetnivå inte bara tar med sådana negativa dygder som tålmodighet och behärskning utan också sådana positiva dygder som att vara entusiasmerande och socialt lättsam och få andra att må bra. Det är inte alltid som snälla och lugna människor har förmågan att få andra människor att bli lugna och må bra. Det är kanske inte konstigt att en lugn människa har svårt att vara entusiasmerande (det är logiskt ungefär på samma sätt som en människa med mycket energi i sig samtidigt kan vara entusiasmerande och hetsig i diskussioner) men det är ändå märkligt på något sätt (kanske är inte ”paradoxalt” rätt ord trots allt) hur svårt vi har för att bli kompletta som människor. Jag säger inte att hur vi än anstränger oss och vilken uppfostran vi än har så är vi alla lika inkompletta som människor. Så är det inte, men det tycks som vi som människor måste renodla vissa sidor av oss på bekostnad av vissa andra sidor. Vi blir specialister inom dygdens område även på anständighetsnivån. Väldigt många av våra positiva drag kommer med en negativ baksida: den intensivt positiva människan har också lätt för att bli intensivt negativ, den lugna människan har också lätt för att bli tråkig, den underhållande människan har också lätt för att bli dominant och tjatig, osv.

Jag vill inte mena att det fungera på exakt samma sätt inom konsten, men jag tycker ändå att vi hittar ungefär samma behov av specialisering inom skickligheterna på det området som inom dygden. På ungefär samma sätt som vi hamnar i en typ av dygdemönster så placerar vi oss själva med benäget bistånd av de mänskliga förhållanden som vi lever under i en genre eller ett fack när det handlar om konstutövning. Oavsett om vi musicerar eller målar söker vi oss till en stil och innan vi gjort det har vi förmodligen sökt oss till en konstform, dvs. valt musiken på bekostnad av bildkonsten eller litteraturen. Självklart har detta också att göra med att det tar tid att öva upp en konstskicklighet också på anständighetsnivån, men jag tror inte detta är den enda förklaringen. Det finns också en psykologisk förklaring liknande den som driver oss att bli specialister inom dygdens område, nämligen en inneboende svårighet inom oss att vara universalister vad gäller den konst vi utövar (som konsument är det inte lika svårt att vara universalist, men det är en annan sak). Svårigheten härvidlag är alltså åtminstone av två slag. Dels att det ges utrymme för det paradoxala i att man kan vara väldigt bra på ett område av den konstnärliga skickligheten och samtidigt väldigt dålig på en annan utan att det direkt går att förklara. Jag hade en vän en gång som målade fascinerande tavlor men var urusel på allt vad musik hette. Och bland dem som kan måla någorlunda är det ofta så att de är bra på ett visst slags måleri men inte på ett annat – vissa kan måla människor men inte ren natur medan andra fungerar på motsatt sätt. Dels att det finns en svårighet som är logisk. Det lyriska och det dramatiska är olika temperament och det är inget konstigt om du därför är en utsökt blomstermålare i det lilla formatet men dålig på att måla dramatiska landskap. Och på samma sätt inom musiken – det är tämligen lättbegripligt om den som tidigt är bra på att sjunga Birger Sjöberg inte är lika bra på att sjunga punkrock. Här liknar konsten och dygden

varandra mer än vad dygden och hantverket gör, än en gång: även när vi håller oss till den mindre avancerade nivån som motsvarar dygdens anständighetsnivå. Den som är hyfsat bra på att snickra kan normalt sett också måla och mura och kan hon det inte så beror det förmodligen på att hon inte haft anledning att ge sig i kast med uppgiften.

Visst finns det paradoxer också när det gäller hantverket. Det är inte alls svårt att tänka sig att någon är bra på att tapetsera men dålig på att lägga golv utan att det går att förklara. Det är inte heller svårt att föreställa sig helt logiska kombinationer av förmågor och oförmågor, som exempelvis att en person är bra på byggnadssnickeri men dålig på möbelsnickeri och att det beror på att hon är mindre lagd åt det finmotoriskt exakta. Men jag tänker ändå att utrymmet för dessa egenheter är mindre inom hantverket än inom konsten. Kan man lägga golv så kan man också tapetsera osv.

Däremot är jag inte säker på att mönstret håller i sig om vi också tittar på de mer avancerade eller exceptionella nivåerna. Spontant skulle jag nog säga att de människor som vi räknar till de moraliska hjältarna varken har några paradoxala eller logiska moraliska brister. De lyckas på något sätt åtminstone framstå som moraliskt helgjutna på ett annat sätt än vad exempelvis den som är exceptionell på det konstnärliga området normalt lyckas framstå som konstnärligt helgjuten i betydelsen framstående inom det konstnärliga området generellt. Förstås finns det undantag, men det är ingalunda så att vi på något sätt förväntar oss att Ann-Sofie Mutter också ska vara en bra målare. Vi förväntar oss däremot av våra moraliska hjältar att de synliga dygderna inte ska dölja motsvarande brister: Vi hade inte sett Nelson Mandela som en moralisk hjälte om hans lugna värdighet samtidigt gjort honom tråkig. På de högre nivåerna ligger förmodligen dygden därför närmre hantverket: det är inte ovanligt att väldigt duktiga snickare också kan måla och mura, dra el och göra vvs-arbeten. Möjligen *förväntar* vi oss inte denna universalförmåga av en duktig snickare, men vi blir förmodligen heller inte överraskade när vi ser att den finns. Självfallet är området av hantverksskicklighet väldigt mycket större än så och det finns väl få som exempelvis tänker sig att en skicklig murare eller plåtslagare också skulle vara bra på att väva mattor eller på skomakeriarbeten. Vad vi har är därför just bara en *jämförelsevis* högre grad av universalförmåga bland hantverkare än bland konstutövare: hantverksskickligheten spänner över fler hantverksområden än vad konstskickligheten spänner över konstnärliga områden.

Detta betyder också att idén om dygdernas enhet kan framstå som mer rimlig på den avancerade nivån än på den enklare nivån (vilket ungefär också var Aristoteles tanke liksom Annas, 2011, s. 92). Men man ska också tänka på att själva idén om dygdernas enhet kan tolkas på åtminstone två sätt. Det kan dels vara en *normativ idé* om att varje enskild dygd kräver sällskap av alla andra dygder för att framstå i sin fulla glans, dels en *logisk idé* om att så som dygden fungerar är det svårt att tänka sig att man skulle kunna vara fullfjädrat dygdig bara i förhållande till vissa dygder utan att vara det i förhållande till alla.

Först några ord om den normativa idén. Denna tanke i sin tur kan ges en starkare och en

svagare tolkning. I den starkare tolkningen kräver eller åtminstone förskriver man att det ska finnas en lika stor närvaro av alla dygder. Den som är tålmodig, lugn och behärskad måste samtidigt vara engagerad och inspirerande. Och som jag var inne på tidigare – kanske är det så vi tänker om våra mest hyllade moraliska hjältar: Gandhi, Nelson Mandela och Aung San Suu Kyi, dvs. vi inte bara konstaterar att de har hela paletten av dygder utan vi mer eller mindre fordrar det av en människa på deras nivå. Vi är på detta sätt paradoxala i vår beundran: vi förundras över hur kompletta dessa människor samtidigt som vi begär det av dem och blir besvikna om vi upptäcker att de inte är det. I den svagare tolkningen kräver vi kanske inte en positiv närvaro av hela dygdepaletten, men vi kräver i alla fall frånvaron av direkta eller positiva brister, dvs. sådana brister som består i närvaron av ett negativt personlighetsdrag och inte bara frånvaron av ett positiv personlighetsdrag. Att Nelson Mandela skulle sakna vissa positiva egenskaper, låt säga en total likgiltighet inför bekvämlighet, lyx och fina kläder är kanske inget som vi fordrar av honom, men däremot att han inte har den negativa egenskapen att vara överdrivet lagd och det bekväma, lyxiga och flärdfulla hållet (annat än i undantagsfall – en svaghet hos honom för lite smaklöst pråliga sidenskjortor kan vi acceptera som ett slags kuriositet, inte minst med tanke på alla de år han tvingades gå i fängelsekläder). Vilken av dessa tolkningar vi använder oss av tror jag skiftar från fall till fall och kanske också från situation till situation. Under alla omständigheter menar jag att den svagare tolkningen ger det starkaste kravet – vi vill kanske och förväntar oss att våra moraliska hjältar ska vara framstående på dygdens alla områden, men vi kräver att de åtminstone inte ska vara framstående i fråga om en brist.

Så till den logiska idén som vi varit inne på tidigare. Inte minst om man har idén om att dygden är ett slags utövande av praktisk rationalitet och intelligens ligger det nära till hands att tänka sig att den som förstår skälen för att handla, reagera och vara på ett visst sätt inom *ett* område av det mänskliga livet förstår det för *alla* områden, eftersom det handlar om samma typ av sociala skäl. Skälet till att man inte ska vara en människa som avbryter andra är det samma som att man inte ska vara långrandig, nämligen att det är värdefullt att visa respekt och omtanke om andra. Men dygden består inte enbart av detta rationella element. Det är möjligt att den praktiska rationaliteten i en bemärkelse är universell och gäller för alla människor, nämligen att givet de förutsättningar som råder så är skälen för att handla och vara på ett visst sätt de samma för alla människor. Men förutsättningarna *är* inte de samma och det finns, menar jag, heller inget i dygdens logik som kräver att de ska vara de samma. Jag nämnde tidigare i en parentes att jag hade både Aristoteles och Annas med mig när jag hävdade att dygdens enhet är mer rimlig på den avancerade nivån än på de mer enkla nivåerna och inte minst då den naturliga nivån. Det var dock en sanning med modifikation. För Aristoteles och Annas finns det ett naturligt samband mellan de alla *genuina* dygderna (de naturliga dygderna är för dem inte genuina eller riktiga) under det att jag menar att det finns ett krav eller förväntan på dygdernas enhet hos de människor vi betraktar som *exceptionella*.

Det är förstås inte riktigt samma sak. Jag menar alltså att en dygd mycket väl kan vara genuin även när den av naturliga skäl kan vara svår att kombinera med en annan dygd. (Jag har laborerat med dygden på tre nivåer – den anständiga, naturliga och exceptionella. Det saknas kanske en mellannivå där dygderna är genuina utan att vara vare sig endast vad man kan kräva av anständigheten, vad som finns alldeles av sig självt i en människa eller vad som finns hos de moraliskt utomordentliga. Emellertid, få indelningar av verkligheten är perfekta och i valet mellan det rimliga och enkla håller jag mig till den ursprungliga indelningen och tänker att de dygder jag kommer att tala om nu i viss mån kan rymmas inom de naturliga.)

Det finns en värdighetens estetik och det finns en livlighetens estetik och de emotioner som möjliggör dessa estetiker och som möjliggörs av deras utövande är inte alltid så lätta att förena givet den mänskliga psykologin. Det är en dygd att vara en entusiasmerande och spontan människa, en igångsättare och brinnande typ men det är också en dygd att vara en trygg, eftertänksam, lugn och lugnande människa. Jag ser inte riktigt hur detta ska förenas. Eller rättare sagt, jag tänker mig att vi kräver av de exceptionella att de ska vara lika glödande som lugna men det är just bara för att vi kräver det mer eller mindre omöjliga av dem. Det finns en antagonism mellan det spontana och entusiasmerande och det eftertänksamma och trygga som alltså både ligger i dygdernas själva estetik och i de emotioner som hör till dessa respektive dygder eller dygdekluster. Att dygdernas enhet kan vara en norm är alltså en sak, men inte heller som norm menar jag att den gäller generellt för alla (genuina) dygder. Den gäller bara på den exceptionella och mer eller mindre psykologiskt omöjliga nivån och just därför tror jag inte att den gäller för övriga nivåer. Vi vet att det är svårt att förena vissa dygder och därför kräver vi det heller inte av varandra. Det finns ett motsats- eller åtminstone spänningsförhållande mellan olika dygdekluster som exempelvis kan ha ett göra med att vissa förutsätter lättflyktighet och snabbhet medan andra kräver beständighet och tröghet. Eller för att återigen komplicera saken – det är inte rationellt av oss att kräva det som strider mot dygdernas logik och psykologi, men det hindrar inte att vi faktiskt gör det eller åtminstone känner det som en brist att vi inte är i besittning av hela den dygdetiska paletten. Den lugne plågas av sin tröghet och känner att hon borde vara mer lättrörlig medan den intensive och kvicksilveraktige har dåligt samvete för att han saknar stadga. Delvis menar jag att detta är *irrationellt* av den enkla anledningen att det av begreppsliga (som rör hur vi förstår de olika dygderna) och psykologiska (som rör de psykologiska möjligheterna att kombinera de mer eller mindre antagonistiska dygderna) skäl är svårt att ha hela paletten av dygderna. Delvis är det *rationellt* av anledningen att det är svårt att balansera dygden – det är svårt för den intensive att inte ibland bli aggressiv och bråkig och svårt för den lugne att inte ibland blir letargisk och tråkig – och i de situationerna är det en brist för den intensive att hon inte är mer lugn och för den lugna att hon inte är mer intensiv: bråkigheten är verkligen en brist på lugn och svalka och tråkigheten en brist på intensitet och hetta. Det kan också tyckas irrationellt att kräva det omöjliga av den exceptionella människan, men om man just förstår det

exceptionella som det som gränsar till det omöjliga blir kraven inte irrationella: för att kvalificera dig som en moralisk halvgud måste du ha denna magiska förmåga att överskrida det som är möjligt för en vanlig människa.

Så till det andra sättet att förstå den andra passagen jag citerade från Annas, som inte handlar om hur vi tillägnar oss dygden respektive konsten och hantverket, utan snarare om det andliga djupet vi kräver av dygden och de andra områdena alldeles oberoende av det rent instrumentella värdet av detta djup. Det instrumentella värdet av att förstå skälen bakom dygden är att också kunna tillämpa den i nya situationer. Den icke-instrumentella aspekten handlar snarare om att dygden också konstitueras av hur den dygdige tänker.

Aristoteles igen:

> But actions done in accordance with virtues are done in a just or temperate way not merely by having some quality of their own, but rather if the agent acts in a certain state, namely, first, with knowledge, secondly, from rational choice, and rational choice of the actions for their own sake … (2000, s. 27–28, 1105b)

Aristoteles kräver här inte bara att den dygdige ska handla utifrån ett rationellt praktiskt skäl utan hon måste dessutom ha ett slags kunskap, som vad jag förstår (tillsammans med kravet på att handlingen ska vara sprungen ur en stabil motivationell disposition) förhindrar att den goda eller rättvisa handlingen tillkommer av en lycklig intellektuell slump. Man kan tolka detta ungefär som vi tidigare var inne på när vi diskuterade Annas, att agenten måste förstå skälen för den rätta handlingen tillräckligt väl för att också kunna utföra den i andra situationer. Men man kan också tolka det som ett något mera långtgående andligt krav att handlingen inte bara ska vara utförd av de rätta skälen utan också på ett välreflekterat och insiktsfullt sätt. Det krävs alltså mer tänkande än det vetande som krävs för att handlingen ska vara praktiskt rationell. Aristoteles säger: ”… we rationally choose what we best know to be good” och att ”rational choice does involve reason and thought” (2000, s. 42, 1111b). Eftersom det rationella valet i sig kräver kunskap om handlingens omedelbara omständigheter kan man alltså tolka Aristoteles explicita kunskapskrav som ett mer vidsträckt krav.

Alldeles oberoende av hur man utformar ett sådant krav mer i detalj har vi i tidigare resonemang sett att vi förmodligen är mer benägna att ställa den typen krav i samband med konstskickligheten än i samband med hantverksskickligheten. De hantverkare som byggde Peterskyrkan måste av allt att döma ha varit av förnämsta slag. Och utan tvekan hade inte bygget varit möjligt om man inte använt sig av det yppersta byggnadstekniska kunnande som fanns att tillgå när de olika delarna av kyrkan byggdes. Men när jag beundrar hur marmorgolvet lagts med så stor precision att det inte går att sticka ner en tandpetare mellan plattorna så beundrar jag ett hantverk som jag inte förutsätter eller söker ett tänkande bakom. Det måste ha funnits tänkande bakom hur golvet konstruerades och hur man valde att kombinera de olika marmorsorterna och jag kan också mycket väl intressera mig för det tänkandet, men det är ju i så fall antingen det vetenskapliga tänkandet hos den som

konstruerat bygganden och inte hos dem som uppförde den eller det estetiska tänkandet hos den som bestämde utseendet på golvet. Hantverket handlar om utförandet av en idé och inte om idéerna eller tänkandet bakom detta utförande och därför kräver vi heller inte mer kunskap av en hantverkare än det som är nödvändigt för detta utförande och vi blir inte besvikna över att finna att hantverkaren saknar både intellektuellt och andligt djup, åtminstone inte mer besvikna än vi till äventyrs blir över att människor i allmänhet saknar sådant djup. Och om det visar sig att hantverkaren jobbar på ren rutin samtidigt som hon tänker på något annat förtar inte det på något väsentligt sätt värdet av det som hon producerar.

Med konstskickligheten är det alltså annorlunda. Vi vill inte att den *Pietà* som står i Peterskyrkan men bakom pansarglas sedan en galning gick lös på den med en hammare på 70-talet, vi vill inte att den ska vara gjord på rutin av någon som gjort ett otal liknande pjäser förut. Michelangelo var bara några och tjugo när han gjorde skulpturen och brukar dessutom tillskrivas en del nästan antiintellektualistiska uttalanden i stil med att skulpterande bara handlar om att ta bort det från marmorn som inte ska vara där, men nog förutsätter vi ett andligt djup hos den som har skapat något så vackert. Och observera att med andligt djup menas just ett andligt djup och inte bara en pretentiös andlighet och pratsam intellektualism. Att Michelangelo var ung när han gjorde skulpturen eller att han inte varken ville eller kunde hålla några lärda konstteoretiska utläggningar om den (om vi nu tänker att han inte ville eller kunde det) ändrar inte på förhållandet att vi har svårt att både tro och acceptera att hans *Pietà* inte också är resultatet av ett tänkande. Den roll som skaparens tänkande ska spela vid bedömandet av hans eller hennes verk har varit diskuterat i konstteorin, men jag menar bara att så som de flesta av oss faktiskt ser på konsten jämfört med hantverket spelar det andliga ursprunget större roll i konsten. Och om man på konstteoretiska grunder väljer att se detta som ett misstag är det ett misstag som det är lättare att begå i samband med konsten än med hantverket. Detta i sig bekräftar bilden av en särskild släktskap mellan dygden och konsten – det måste vara något hos konsten som gör att den åtminstone framstår som mer lik dygden än hantverket om vi är mer benägna att ställa samma krav på den som på dygden, hur förfelade dessa krav än visar sig vara i slutänden. Jag tror som jag tidigare varit inne på *inte* att konstnärens tänkande är irrelevant för bedömningen av hennes verk, lika lite som andra yttre omständigheter kring verket saknar relevans, exempelvis om verket är ensamt i sitt slag. Man kan se det konstnärliga värdet som villkorat på externa förhållanden men man kan också se det konstnärliga värdet i den helhet som består av både konstnären och hennes verk, vilket betyder att konstnärens andliga eller andra egenskaper vid sidan av hennes fysiska produktion också har relevans för bedömningen. Bedömningen gäller i så fall också ett konstnärskap på samma sätt som en litterär bedömning kan gälla ett författarskap. Det estetiska värdet av att exempelvis hålla Hemingway själv borta från upplevelsen av hans böcker tycks mig i högsta grad konstruerat. Hemingway själv tillför en laddning och en sinnlig vägledning till sina böcker ungefär på samma sätt som Martinson laddade sina böcker med sin mycket speciella

personlighet för att inte tala om Edith Södergran. Men detta har jag redan diskuterat. Vad jag vill ha sagt h,är är bara att hur man än ställer sig i denna fråga bör man åtminstone se att det tydligen finns något hos konsten som gör att den ligger närmre dygden än vad hantverket gör i folks medvetande.

Släktskapet mellan dygden och konsten är, har jag hävdat, som störst på den extrema nivån – vi har svårt att acceptera tanklösa så väl moraliska som konstnärliga genier. Om vi fascineras av det andligt omogna av Mozart så som han framställs i filmen *Amadeus*, som vi också varit inne på tidigare, är det, misstänker jag, för att vi ser detta som en del av själva genialiteten – Mozart är ett medium för något som är mycket större än han själv, han är ett instrument för en andlig kraft. I så fall har hans musik trots allt andliga rötter, även om vi inte förstår hur det går till.

Förklaringen till detta förhållande är delvis också något som jag varit inne på tidigare: själva hantverket i sig är inte en del av bedömningen av det som hantverket producerar annat än i en väldigt övergripande mening. Två kvalitativt identiska produkter kan bedömas som olika värdefulla beroende på att den ena är framställd på ett hantverksmässigt sätt medan den andra är fabriksgjort. På samma sätt kan mycket väl värdet av en hantverksmässigt framställd produkt påverkas av hur känd den hantverkare är som framställt den. Det första förhållandet tror jag tyder på att hantverket trots allt tillför ett egenvärde till produkten medan det andra förhållandet förmodligen inte är unikt för hantverket och därför inte säger något speciellt om det utan snarare handlar om egenvärdet av det kända och berömda: värdet av en gammal fabriksgjord leksaksbil kan också påverkas av om fabriken den tillverkats på är känd och berömd. Men ändå: hantverkets värde är i mycket större utsträckning instrumentellt än vad konstens och konstutövandets värde är. Hantverket bedöms i förhållande till om det levererar vad vi förväntar och föreställer oss medan konsten snarare bedöms i förhållandet till om den kan överraska oss.

Collingwood som vi nämnde tidigare karakteriserar hantverk som en aktivitet där ett råmaterial med hjälp av en skicklighet som det är möjligt att lära sig omvandlas till en förutbestämd produkt. Detta är ingen dålig beskrivning. Vad som intresserar mig nu är detta med vad som är förutbestämt. Det finns alltså inget i hantverkets idé som strider mot tanken att förverkliga någon annans tanke och idé ner i minsta detalj, åtminstone inte så länge idén är någorlunda vettig och förenlig med hantverkets principer (som också de är förutbestämda). När jag berättar för min snickare att jag vill ha brädor i stället för plåtar som vindskivebeslag säger min snickare att ”kunden har alltid rätt” och planerar för att jag ska få det som jag vill ha det. Men att han lyssnar på mig i det här fallet har förmodligen inte så mycket att göra med att han är en bra hantverkare som att han är en sympatisk människa. Han vore med andra ord inte en sämre hantverkare om han på hantverksmässiga grunder hade motsatt sig mitt förslag, dvs. om han inte velat leverera vad jag beställde. Detta drag hos hantverket är förstås starkt besläktat med det som vi också tidigare konstaterade, nämligen att kopierandet har en mer

framträdande roll i hantverkets pedagogik än i konstens. Hantverkseleven ska lära sig leverera det samma som sin lärare på samma sätt som den utbildade hantverkaren antas leverera det som hennes uppdragsgivare föreskriver ner i minsta detalj, med ovanstående reservation. Detta utesluter inte att det också finns egensinniga hantverkare som vägrar göra sitt jobb på annat än sitt eget sätt (ibland på goda grunder även när uppdraget är någorlunda rimligt). Det utesluter bara att vi ser en sådan egensinnighet som en väsentlig del av hantverkets natur.

Konsten däremot är som sagt egensinnig till sin natur. En konstnär kan också av ren vänlighet utföra en detaljerad beställning, men det strider inte mot hennes roll som konstnär att motsätta sig uppdrag som inte lämnar något utrymme för hennes egna idéer och sätt att utföra dem. Snarare tvärtom. Men det lite oväntade i sammanhanget är att det möjligen är något lättare för konstnären att bevara sin själ i ett verk som detaljstyrts av någon som *inte* är konstnärligt kompetent än av någon som är det. Det konstverk som utförs av konstnären A på detaljerat uppdrag av konstnären B är snarare B:s verk än A:s. Att förverkliga konstnärligt kompetenta idéer som är andras är inte kreativt men däremot kan det vara kreativt att förverkliga estetiskt undermåliga idéer, helt enkelt för att det är originellt (om det nu är det). Det strider mot konstnärlig heder att signera det som gjorts på andra konstnärers detaljerade uppdrag (men inte för dessa andra konstnärer att signera) medan det inte strider mot den hedern att signera verk utförda på detaljerat uppdrag av exempelvis barn.

Jag menar att dygden ligger närmre konsten än hantverket också i detta avseende, vilket förstås heller inte är så konstigt med tanke på vad vi redan sagt om dygdens kodifierbarhet. Du kan inte föreskriva in i minsta detalj på dygdens område och även om du kunde göra det så finns det ett krav att dygden ska komma inifrån den dygdige själv och hennes egen personlighet snarare än från någon annan.

Den här typen av jämförelse mellan konsten och moralen har förstås framförts tidigare, inte minst av existentialisterna, som i denna fråga var djupt påverkade av Nietzsche. I sin visserligen populärvetenskapliga *Existentialism Is a Humanism* säger Sartre:

> … let us say that moral choice is like constructing a work of art. At this point we need to digress a moment to make it clear that we are not espousing and aesthetic morality, for our adversaries have shown such bad faith that they even reproach us for that. I invoke the example of artistic endeavor solely as a means of comparison. Having said that, has anyone blamed an artist for not following rules of painting established *a priori*? Has anyone ever told an artist what sort of picture he should paint? It is obvious that there is no predefined picture to be made, and that the artist commits himself in painting his own picture, and that the picture that ought to be painted is precisely the one that he will have painted. As we all know, there are no aesthetic values *a priori*, but there are values that will subsequently be reflected in the coherence of the painting, in the relationship between the will to create and the finished work. No one can say what tomorrow's painting will look like; we cannot judge a painting until it is finished. What does that have to do with morality? We are in the same creative situation --- What art and morality have in common is creation and invention. We cannot decide *a priori* what ought to be done (2007, s. 45–46).

Det finns en hel del i detta citat som jag inte håller med om. Jag har för det första inget emot att se på moralen som i någon mening estetisk. Jag driver linjen att dygdetiken åtminstone är *besläktad* med estetiken eller som Sartre beskriver det kan *jämföras* med den. Jag tänker mig dessutom ett starkare förhållande, nämligen att värdet av ett karaktärsdrag ligger i dess estetiska kvaliteter eller åtminstone att det moraliska och det estetiska värdet sammanfaller i karaktärsdragen (vi har lika lätt för att tycka att draget är bra för att det är vackert som att det är vackert för att det är bra). Jag är alltså inte avvisande till en estetisk moral, tvärtom, men menar också att man *åtminstone* kan påvisa likheterna mellan dygdetiken och estetiken. För det andra handlar min jämförelse just om dygdetiken och inte som hos Sartre handlingsetiken i allmänhet (och i synnerhet kantianismen och utilitarismen). Det Sartre säger här stämmer enligt mig väl in på just dygdetiken men mindre väl på handlingsetiken.

Nu är som sagt boken en populärvetenskaplig framställning som bygger på ett föredrag Sartre höll 1945 och som var ett ganska polemiskt försvarstal för existentialismen. Det är därför inte att undra på att vissa resonemang och exempel är pedagogiskt förenklade. Men texten finns där trots allt och låt mig därför bara kort kommentera varför jag tror att Sartre gör det enkelt för sig när han argumenterar för sin tes att moraliska beslut är kreativa på samma sätt som konstskapande är det. En central roll i stödet för denna idé spelar ett exempel som blivit mycket välkänt. Sartre berättar (2007, s. 30 ff) hur han blir uppsökt av en av sina studenter som vill ha ett råd av honom om huruvida han ska åka till England för att ansluta sig till de fria franska styrkorna där eller om han ska stanna hemma och ta hand om sin ensamma mamma. Hans storebror har blivit dödad av tyskarna och fadern har övergett familjen. Sartre beskriver det som en djupt känd konflikt inom studenten mellan en moral baserad på omsorg, lojalitet och konkreta möjligheter att hjälpa och en moral med ett vidare utilitaristiskt perspektiv som laborerar med mer abstrakta, osäkra och otydliga handlingsutfall. Detta är förstås en stor förklaring till soldatens dilemma: han känner att han måste välja mellan två moralsyner som det inte finns några riktigt bra särskiljande skäl för, kanske av den enkla anledningen att de båda för fram aspekter av moralen som rimligen måste finnas med i varje någorlunda vettig människas moraliska tänkande. Det fungerar i detta fall på samma sätt som i vårt tidigare diskuterade tiggarexempel: det vore inte rimligt att helt förneka relevansen av de möjliga konsekvenser som blir följden av att vi skänker pengar till tiggare men heller inte rimligt att förneka det faktum att vi väljer att gå förbi en människa som ber om vår hjälp, om det är det vi gör (exempelvis med tanke på risken att permanenta ett system som är ovärdigt för alla parter i det långa loppet). Vi är alltså i situationen hänvisade till ett slags existentiellt val som det finns få riktigt pålitliga ledtrådar till. Vi väljer i blindo och vet egentligen bara att vi måste ta på oss ansvaret av våra val. Eller rättare sagt, vi väljer inte kanske inte blint, vi har kanske ett tänkande, men det är för de flesta av oss inget grundmurat tänkande utan mer ett tänkande med hjälpmedel, exempelvis poetiska hjälpmedel (jfr åter Gibran: ”Se först till, att ni själva förtjänar att bli givare och givandets redskap. Ty i verkligheten är det livet, som ger

åt livet självt, medan ni som anser er vara givare endast är vittnen" (1990, s. 30)). Jag vet i grunden inte vad som är rätt att göra men för att fatta ett beslut väljer jag ett sätt att tänka som låter mig fatta ett beslut som jag åtminstone i stunden kan ha en viss tilltro till.

Men detta är bara en förklaring till den konflikt studenten upplever – att olika delar av hans och menar jag i varje någorlunda förnuftig människas moraliska medvetande står i strid med varandra. En annan förklaring är att konflikten också finns internt i de olika delarna av det moraliska tänkandet, åtminstone inom de delar som Sartre laborerar med i exemplet. Lösningen enligt Sartre är alltså inte att hitta ett sätt att välja en grundmoral och sen renodla den. Även för en renodlad utilitarist är beslutet svårt. Sartre skriver:

> He also realized that, ultimately any action he might take on her [his mother's] behalf would provide the concrete benefit of helping her to live, while any action he might take to leave and fight would be of uncertain outcome and could disappear pointlessly like water in sand (2007, s. 30).

Några rader längre ner drar han följande slutsats:

> He was therefore confronted by two totally different modes of action: one concrete and immediate, but directed toward only one individual; the other involving an infinitely vaster group – a national corps – yet more ambiguous for that very reason and which could be interrupted before being carried out (2007, s. 31).

Och motsvarande svårighet befinner sin kantianen i: att stanna hos mamman vore att behandla henne som ett självändamål, men samtidigt att löpa risken att göra de soldater som kämpar för hans skull till medel. Att ansluta sig till trupperna skulle förstås vara problematiskt av rakt motsatta anledning (2007, s. 31).

Men när Sartre drar slutsatsen att vi därför har en total moralisk frihet och att ingen etik någonsin kan ge oss vägledning och att det enda svaret som Sartre därför kunde ge till sin student var följande: "You are free, so choose; in other words, invent. No general code of ethics can tell you what you ought to do, there are no signs in this world" (2007, s. 33), ja då är det möjligen ett någorlunda rimligt svar för just den situation som studenten befinner sig i, men inte som ett generellt svar till alla som söker moralisk vägledning. Sartre konstruerar med andra ord ett exempel som man mycket väl kan gå med på är svårt att hantera med hjälp av etiska koder och principer. Det är, vilket Sartre mycket väl är medveten om, svårt på ett moraliskt metaplan eftersom de olika etiska grundsynerna tycks ge lika plausibla svar i situationen men det är lika svårt för den som valt en moralisk grundsyn i form av utilitarism, kantianism och kanske även för den som låter sig vägledas av ett omsorgstänkande. Detta betyder inte att det svar han ger till studenten gäller generellt för den som vill ha ett moraliskt råd. Låt oss exempelvis anta att Sartres student hade funderat över om han skulle döda sin mamma och låta hennes organ rädda livet på en handfull människor som hade samma ovanliga blodgrupp som mamman och som var i akut behov av hjälp. Är valet mellan ett utilitaristiskt och ett kantianskt tänkande i denna situation lika fritt som i Sartres ursprungliga

exempel? Visst hävdar utilitaristerna att deras teori inte alls behöver föreskriva att man offrar mamman i det här fallet, men om valet gäller vilket slags moraliskt *grundtänkande* som passar bäst för den här typen av situation gissar jag att det är betydligt lättare att förespråka kantianismen än utilitarismen. Utilitarismen blir i situationen avkrävd en förklaring till hur den kan införliva ett kantianskt tänkande som förhindrar att oskyldiga människor offras i den allmänna nyttans namn. Den får en bevisbörda som kantianismen slipper. Skulle alltså Sartre vara lika obenägen att råda studenten i det här fallet? Eller i ett fall där studenten undrade över om han skulle söka värvning i de fria franska grupper eller i stället ansluta sig till tyskarna för att kunna arbeta som koncentrationslägervakt?

När du väl omfattar en moralisk grundsyn är det ännu lättare att se skillnaden mellan de rimliga och de orimliga besluten: varken utilitarister eller kantianer skulle förespråka att studenten sökte sig till ett koncentrationsläger om det inte var för att bedriva subversiv verksamhet och om detta mot förmodan inte skulle stämma är det hur lätt som helst att hitta andra exempel där det är fullständigt ställt utom allt tvivel vad en utilitarist eller en kantian skulle förespråka. Jag behöver knappast ge några exempel här.

Sartres argument för att vi är dömda till frihet inför varje moraliskt beslut och att det inte finns några moraliska koder som kan hantera dem håller alltså inte. Det exempel Sartre väljer *är* moraliskt problematiskt och kan erkännas vara så alldeles oberoende av vilken moralisk grundsyn man har, men exemplet visar inte att vi alltid är lika hänvisade till vår moraliska uppfinningsförmåga eller att det är lika lätt eller svårt att ta ansvar för sina val vad man än väljer. Att det finns dilemman såväl inom det moraliska tänkandet i allmänhet som inom de olika mer specifika formerna av det är ingen nyhet.

Nu måste man i ärlighetens namn också tillägga att Sartre inte tycks tänka sig att vi är totalt fria i den här typen av beslut, utan att vi är bundna av det ansvar som det innebär att välja sina handlingar inte bara för sig själv utan också för övriga mänskligheten. Detta är i själva verket vad som ger oss ångest:

> … a man who commits himself, and who realizes that he is not only the individual he chooses to be, but also a legislator choosing at the same time what humanity as a whole should be, cannot help but be aware of his own full and profound responsibility --- one should always ask oneself, ”What would happen if everyone did what I am doing?” The only way to evade that disturbing thought is through some kind of bad faith (2007, s. 25).

Den ångest våra val ger oss handlar alltså inte i första hand att vi själva måste ta konsekvenserna av dem utan att vi måste stå för dem inför andra. Sartre uttrycker detta ännu mer poetiskt storslaget några sidor längre fram:

> Everything happens to every man as if the entire human race where staring at him and measuring itself by what he does. So every man ought to be asking himself, ”Am I really a man who is entitled to act in such a way that the entire human race should be measuring itself by my actions?” And if he does not ask himself that, he masks his anguish (2007, s. 27).

Detta är allt lite anmärkningsvärt. Sartre framställer existentialismen som i grund och botten en form av kantianism. Titeln på föredraget skulle alltså lika väl kunna ha varit ”Existentialism Is a Kantianism”.[228] Detta betyder om jag har förstått det rätt att det inte är riktigt sant eller i alla fall inte hela sanningen när Sartre säger till studenten att valet är hans och att det inte finns någon etisk kod som kan tala om för honom hur han ska handla. Det finns alltså en övergripande kod, nämligen att studenten måste fråga sig vad som skulle ända om alla handlade på samma sätt som han överväger att göra. Vi uppfinner följaktligen inte alla våra normer från grunden, vi är inte helt överlämnade åt oss själva och det är inte så att allt är tillåtet bara för att Gud är död – vi måste i våra handlingar alltid ta hänsyn till övriga mänskligheten. Om studentens val är upp till honom beror det på att det är ett tillåtet val inom ramen för den kantianism som alltså Sartre låter gå under namnet humanism och inte på att det inte finns några övergripande regler. Därför gäller det också i Sartres teori att förklaringen till att soldatens val är svårt är att det är ett val mellan alternativ som båda kan passera det test som består i att soldaten frågar sig om han på något sätt kan acceptera att också alla andra människor gör som han gör. Det är förstås sant att Sartre, till skillnad från Kant, aldrig ger några detaljerade anvisningar till hur man ska gå tillväga när man besvarar frågan om hur det skulle vara om alla andra gjorde på samma sätt, exempelvis om kriteriet är att man skulle *vilja* att de gjorde det sätt eller om man kan *föreställa sig* att de gjorde så eller något annat.

Detta betyder inte att existentialismen i Sartres tolkning saknar substans. Den har en substans i just detta att den är en humanism. Den är inte en humanism i betydelsen att den ser människan som något särskilt värdefullt utan för att den kräver av människan att hon använder sin frihet i projekt som handlar om mer än om bara henne själv. Sartre skriver:

> … it is in projecting and losing himself beyond himself that man is realized; and, on the other hand, it is in pursuing transcendent goals that he is able to exist --- it is not by turning inward, but by constantly seeking a goal outside of himself in the form of liberation, or of some special achievement, that man will realize himself as truly human (2007, s. 53).

Det framträder två substantiella idéer i Sartres humanism: för det första att det inte är tillåtet att välja ett rent privat projekt – mitt liv måste handla om mer än bara mig själv om jag ska leva det autentiskt – och, för det andra, att jag inte kan förverkliga mig själv i frihet utan att också sträva efter andras frihet. Av det sista citatet kan man få intrycket att man har ett val mellan att välja ett frihetsprojekt eller något annat projekt som inte handlar om frihet men som fortfarande heller inte bara handlar om mig själv. Men på andra ställen i texten verkar Sartre inte räkna med något sådant val, som när han skriver. ”… man is a free being who, under any circumstances, can only ever will his freedom, I have at the same time acknowledged that I

[228] Den som först gjorde mig uppmärksam på banden mellan existentialismen i Sartres men i synnerhet i de Beauvoirs tappning och kantianismen var min student Rebecka Klette i sin kandidatuppsats ”A Kingdom of New Beginnings”. Se också de Beauvoirs *The Ethics of Ambiguity* (1948) som enligt min mening på ett något otydligare men mer välskrivet sätt argumenterar för samma position som Sartre gör.

must will the freedom of others" (2007, s. 49). Jag kan alltså inte vilja min egen frihet utan att också vilja andras. Detta kan i sin tur tolkas på åtminstone två sätt: som ett krav på att jag inte i mitt frihetsprojekt får hindra andra i deras frihetsprojekt eller som ett krav på att jag måste sträva efter andras frihet på samma sätt som jag strävar efter min egen. Under alla omständigheter ser vi att Sartre tycks ha ett svar att ge till en student som rent hypotetiskt ber om ett råd om huruvida han ska gå med i en befrielsestyrka eller ta värvning på ett koncentrationsläger. På samma sätt måste han råda en människa som undrar om hon ska välja en karriär som lärare eller som kroppsbyggare att välja det förra, eftersom det senare alternativet skulle innebära ett alltför starkt fokus på den egna personen.

Det stämmer alltså varken att Sartres existentialism saknar etiska koder eller att dessa koder saknar substans. På samma sätt som hos Kant menar han att universaliseringstanken måste vara vägledande i alla livsbeslut men också att det ur denna tanke följer en opartiskhetsidé: det tycks alltså inte räcka att jag tillerkänna andra rätten att kämpa för sin frihet på samma sätt som jag tar mig rätten att kämpa för min egen frihet, jag måste dessutom göra andras frihet till mitt eget projekt. Detta är problematiskt i flera bemärkelser. Det är för det första oklart hur det kan följa något substantiellt ur universaliserbarhetsidén och därmed också oklart hur det kan följa ett krav på att kämpa för andras frihet. För det andra, och det är väl i sammanhanget det viktigaste, är det inte lätt att förstå varifrån universaliserbarhetstanken kommer in i Sartres existentialism. Från vår frihet ensamt följer det helt enkelt inte att vi måste fråga oss vad som skulle hända om andra gjorde som vi eftersom det trots allt är en begränsning av friheten. Det är en begränsande norm som följer bara om vi förutsätter att människans natur är rationalitet och att det vore irrationellt att ta sig rätten att för egen del göra det som man inte vill ge andra rätten att göra och att sträva efter en frihet som man inte också vill ge andra. Men det säger vad jag vet inte Sartre och han skulle som sagt inte kunna säga det och samtidigt mena att det inte finns några aprioriska begränsningar för min frihet. Detta är ett problem och det är svårt att komma bort från känslan att Sartres försök att på något sätt härleda humanismen ur sin existentialism misslyckas. Svårigheterna är stora nog att visa att de båda idéerna är förenliga och sanningen är nog snarare att det är ett önsketänkande från Sartres sida när han läser in solidariteten i existentialismen. Han säger till exempel:

> Choosing to be this or that is to affirm at the same time the value of what we choose, because we can never choose evil. We always choose the good, and nothing can be good for any of us unless it is good for all (2007, s. 24).

(Åsikten att vi alltid skulle välja det goda eller det som vi tror är gott är intressant och kan i sig vara en grund för att kalla sig humanist, men kommer inte att kommenteras.) Här begränsas mina valmöjligheter än mer: inte nog med att jag alltid i mina strävanden måste ta hänsyn till andra människors frihet, jag måste också se till att de värden jag skapar för mig själv i mina projekt även har värde för andra. Eller rättare sagt: jag måste lära mig att ingenting kan ha något värde i mitt eget liv som inte också har ett värde för mänskligheten i

stort. Detta är i mina ögon så långt från ursprungstanken om vår obegränsade frihet att uppfinna vår egen moral som man kan komma och det är under alla omständigheter inte en typ av begränsning som vi normalt anser att konstnären arbetar under: hon måste inte tänka att det hon skapar måste vara bra ur allas perspektiv för att över huvud taget vara bra.

Än en gång är det kanske inte helt rättvist att döma Sartres teori utifrån en mer eller mindre populärvetenskaplig framställning. Men jag har svårt att se varför man inte också skulle kunna ge ett populärvetenskapligt avfärdande av det populärvetenskapliga rättfärdigandet av kopplingen mellan existentialismen och humanismen som Sartre ger i sitt föredrag. Som något mer än det ska man inte uppfatta mina kommentarer.

Och det är heller på inget sätt några originella kommentarer. Redan i förordet (ursprungligen till den franska utgåvan från 1996) skriver Arlette Ekaïm-Sartre att föredraget visar hur Sartre brottades med motsägelserna i sin filosofi i ett passionerat försök att göra gemensam sak med kommunistpartiet, men också att ”this stance was not philosophically informed” (2007, s. xiii–xiv), vilket väl inte är så långt från vad också jag har försökt säga: Sartres försök att göra existentialismen politiskt korrekt är filosofiskt misslyckat.

Tillbaka till dygdetiken. Det är inte helt fel att beskriva dygden som något var och en måste uppfinna alldeles på egen hand. På samma sätt som hon måste uppfinna sitt alldeles egna sätt att spela piano måste hon uppfinna sitt eget sätt att vara vänlig. Detta beror dels på det som även Sartre beskriver som en avsaknad av aprioriska regler men också på ett krav på äkthet. Även om det skulle gå att specificera i detalj vad som konstituerar den ena människans vänlighet kan inte en annan människa bygga *sin egen* vänlighet på den specifikationen, lika lite som konstnären skulle kunna skapa sitt verk utifrån en förutbestämd och detaljerad specifikation från någon annan än henne själv. Dygden och konsten fungerar alltså lika här. Men jag skulle säga att förklaringen till detta förhållande i samband med dygden går utöver kravet på äkthet och handlar på sätt och vis också om motsatsen till Sartres förklaring till varför moralen måste uppfinnas. Enligt Sartre gör vår totala frihet att vi måste skapa våra egna värden. Jag skulle säga att det också är vår *ofrihet* och våra begräsningar som gör att vi måste skapa vår egen dygd. Jag är nästan alltid dygdetiskt fri att skapa mitt sätt att vara inom mer eller mindre starka begränsningar. Den som har kvicksilver i blodet eller en släng av ADHD kan aldrig tro att hon kan vara en fin människa på samma sätt som en lugn människa kan vara det. Vänlighet och snällhet är utan tvekan centrala dygder men alla kan inte vara snälla på samma sätt. När jag lyckas med att vara snäll är det en annan snällhet än Björns mer timida och beskedliga (och stabila) snällhet. Det finns alltså en snällhet som jag måste uppfinna och skapa ur mina förutsättningar som är såväl genetiska som sociala och som jag misstänker i någon mening gör det svårare för mig att hitta min egen snällhet än vad jag tror det är för Björn att hitta sin. Detta har vi också varit inne på: jag har kanske förutsättningar att hitta till andra dygder lättare än jag har att hitta just till snällhet och förklaringen till det kan vara det jag beskrev som dygdernas inneboende konflikt: den energi respektive det lugn som

gör det lättare att utöva vissa dygder gör det samtidigt svårare att utöva vissa andra. Och ju starkare begränsningarna är som jag upplever antingen för att jag är predisponerad för den motsatta dygden, eller vilket tyvärr är ganska vanligt, att jag saknar råmaterial till de flesta dygder, desto större blir kraven att hitta mitt alldeles egna uttryck för en dygd. Jag vet att jag bara kortare perioder eller enbart i vissa sammanhang kan vara snäll på det där stillsamma sättet som jag alltid har velat bli, men jag vet också att den snällhet som det är möjligt för mig att nå har ett värde, och på sätt och vis till och med har ett alldeles speciellt värde, ungefär som den glödande entusiasmen hos en lugn människa har ett speciellt värde och gör ett särskilt intryck. Glöden hos en människa med kvicksilver i sig tenderar att bli jobbig och förutsägbar på samma sätt som snällheten hos den lugne kan kännas lite tam. Värdet av det som jag är hänvisad till att uppfinna är alltså i någon mening högre än värdet av det som jag har i mig själv på förhand. Och observera att anledningen till detta inte är den samma som förklaringen till att vi i någon mening sätter ett större värde på när en människa måste besegra sig själv och utför en *handling* som det är svårt för henne att utföra. I det senare fallet beundrar vi den process som leder fram till handlingen. Vi beundrar inte de moraliska kvaliteterna hos handlingen i sig. Att vi beundrar denna process kan i sin tur bero på att vi anar oss till en dygd hos den som kan övervinna sig själv och göra det rätta även om det är svårt. Denna dygd eller metadygd beundrar vi kanske också hos den som kan övervinna sig själv i sina *dygder*, men det är framför allt en beundran för dessa dygders egna kvaliteter: slutresultatet av att övervinna sig själv är intressant alldeles i sig själv när slutresultatet är en dygd men inte på samma sätt när det är en handling.

Det finns ett slags psykomoralisk balans i de här frågorna på flera olika nivåer. Människor med olika läggning har närhet till sitt eget mönster av dygder. Avsaknaden av ett speciellt sådant mönster kan förklaras med närvaron av det diametralt motsatta. Positiva och negativa dygder är med andra ord två olika etiska sidor av samma psykologiska mynt. Detta är en av dessa balansnivåer. En annan är att jag inte bara rent allmänt är mer beundransvärd än min psykologiska motsats om jag trots allt erövrar en av de dygder som ligger inom hennes domän. Jag åstadkommer också ett mer intressant resultat. Man skulle alltså kunna tala om rättvisa på två plan, dels i det att det totala värdet hos dygden hos människor med diametralt olika läggning tenderar bli det samma (det positiva värdet av intensiteten naggas av det negativa värdet av störigheten medan på motsvarande sätt det positiva värdet av försyntheten naggas av det negativa värdet av tamheten), dels i att denna dygdetiska likvärdighet även gäller för de enskilda dygderna: den försynte må ha lite svårare för att hitta till glöden och därför rimligen också hitta till den mera sällan, men när hon gör det har hennes glöd sådana kvaliteter att det i viss mån kompenserar för dess sällsynthet. Jag tror nämligen inte att dygden måste vara en så stabil disposition hos oss att den inte i mer eller mindre långa perioder kan vara frånvarande: det finns inget som hindrar att en människa har motsatta dygder: hon kan vara elak och hon kan vara snäll även om hon inte är det samtidigt. Men när

den som är lagd åt ett håll som gör det lättare för henne att vara det ena än det andra verkligen lyckas vara det andra, ja då får det alltså dessa kompensatoriska kvaliteter.

Man skulle möjligen också kunna utvidga denna moraliska solskenshistoria till att gälla för människor som inte har någon särpräglad läggning alls. För sådana menar jag att det finns. Dessa människor har inte nära till några dygder alls, vilket förstås är en svårighet för dem. Men samtidigt har de därför heller inte nära till några till dessa moraliska brister som består av närvaron av negativa egenskaper snarare än frånvaron av positiva. De har liksom lika långt till det intensiva och glödande som till det störande och häftiga. Detta är onekligen ett slags kompensation. Dessutom finns det inget som hindrar att den utan läggning övervinner denna sin brist på samma sätt som jag sagt att den med läggning bara för vissa av dygderna övervinner sin brist. Det är inte omöjligt att den utan läggning lyckas med att vara påfallande mild och snäll. Det är nog till och med lite mindre omöjligt än att den intensive lyckas med det. Men med den dygdetiska logik som jag nu förutsätter kommer hon också ha något svårare för att förverkliga kvaliteter i denna snällhet som kompenserar för hennes avstånd till dem. Eller rättare sagt: eftersom avståndet till den milda snällheten är mindre för den som saknar egenskaper än för den intensive (låt oss anta att det är så) så är också de kompensatoriska kvaliteterna mindre värda. Det är mer värde i de kvaliteter som utvecklas från de psykologiska egenskaper som *strider* mot dygden i fråga än i de som utvecklas från egenskaper som är psykologiskt neutrala i förhållande till dygden i fråga (vilket följer av det jag beskrev som en brist på psykologisk läggning). På båda dessa punkter tror jag att finns en likhet med det estetiska. Det är sant att avsaknaden av läggning i lika mån betyder avsaknaden av en närhet till de positiva egenskaperna som till de negativa och att detta förstås är en balans, men jag skulle inte säga att värdet av den balansen är det samma som värdet av en balans som består i närheten till både det positiva och det negativa. Det är självklart svårt att veta vad som är en rent moralisk bedömning och vad som är en estetisk (i synnerhet menar jag i samband med dygderna) men jag skulle gissa att vi, om vi bara ser på det rent abstrakt och principiellt, på moraliska grunder föredrar att ha en kombination av goda och dåliga egenskaper framför för att vara moraliskt neutrala. Jag föredrar trots allt att vara både entusiastisk och häftig åt det aggressiva hållet framför att inte vara något alls. Här finns det också skulle jag säga en kontrast till hur vi tänker på våra handlingar som *handlingar* och inte som uttryck för personliga drag: jag föredrar nog trots allt att varken åstadkomma något ont eller gott framför att åstadkomma lika mycket ont som gott. Ett skäl för detta kan vara att principen om det ondas dominans och större vikt gäller för handlingar men inte för karaktärsdrag. Fast detta känner jag mig mer osäker på. Under alla omständigheter gäller samma sak för detta förhållande som för de flesta andra etiska förhållanden: principer gäller ”generellt” inte i betydelsen ”alltid” utan i betydelsen ”i allmänhet”. Det är inte alltför svårt att föreställa sig dygdetiska mynt med två sidor som trots allt på det hela taget har ett negativt värde: om det är positivt att vara lika entusiastisk som häftig eller lika beskedlig som tam kan det ändå vara

negativt att vara lika destruktiv som konstruktiv, hatfylld som kärleksfull och så vidare. Att vi räknar med en positiv balans för de olika sidorna av läggning för en dygd kan alltså dels bero på att de olika sidorna är olika stora (den mycket entusiastiske är kanske trots allt mer entusiastisk än häftig på samma sätt som den timide bara har en viss tendens till att göra ett tamt eller lamt intryck), dels på ett viktningsförhållande mellan de olika sidorna också när de är ungefär lika stora (att vara intensivt intresserad av vissa saker i livet har kanske trots allt ett större positivt värde än det har negativt värde att vara häftig), dels på att det snarare är helheten eller kombinationen i sig (snarare än det sammanlagda värdet av de ingående delarna tagna var för sig) som har ett positivt värde. Likheten mellan det dygdetiska och estetiska gäller förmodligen för båda de sistnämnda punkterna, men framför allt för den nästa. Det är i första hand det vackra eller estetiskt värdefulla som räknas exempelvis i ett konstnärskap även när det på något sätt kommer tillsammans med det fula och estetiskt värdelösa. En konstnär blir i första hand i hågkommen för sina vackra eller estetiskt intressanta verk än för de verk som är misslyckade av ungefär samma psykologiska anledning som de lyckade är lyckade. Det fungerar ofta så: även i ett framstående konstnärskap är det som är stort i de stora verken en karikatyr i de mindre stora. Harry Martinson låter som en parodi på sig själv i de mindre lyckade dikterna. Det som är storstilat känsligt i vissa av Wagners verk är pompöst sentimentalt i vissa andra, det som är briljant när Glenn Gould är som bäst är tomt hamrande när han är som sämst. Det är samma konstnärliga temperament och läggning som ibland förhärligar sig och ibland förlöjligar sig – i Martinsons fall en känslighet på gränsen till det överkänsliga, i Wagners fall en passion och i Goulds fall en virtuositet.

Med andra ord – hellre en kombination av positiva och negativa personliga egenskaper än en uppsättning blanka eller neutrala egenskaper. Neutraliteten i avsaknaden av egenskaper kompenserar alltså inte för avsaknaden av negativa egenskaper på samma sätt som närvaron av positiva egenskaper (över)kompenserar för närvaron av negativa egenskaper. Dessutom skulle jag säga att egenskapslösheten som en grundbetingelse har svårare att förverkliga de kompensatoriska kvaliteter jag beskrev kan finnas i de egenskaper som man eventuellt kan förverkliga i strid mot sin läggning om man alltså har en läggning och inte bara saknar en. Den lugna glöd som en flegmatisk snällhet kan erövra är på sätt och vis mer intressant i sig än den glöd som en kolerisk eller nervöst lagd människa kan visa upp. Men här säger det sig nästan själv att vi fascineras mer av egenskaper som bär spår av ett helt spänningsfält än av dem som bara bär spår av ett halvt. Vreden hos den i grunden timide människan kombinerar psykologiska element som är mer främmande inför varandra[229] än vreden hos den person som

[229] Frågan är förstås vad det betyder att säga att det är mer främmande för en människa som är lagd åt det lugna hållet att vara uppbrusande än det är för en människa som är blank. Jag tror inte nödvändigtvis man ska uppfatta det som att den lugna människan har *svårare* för att brusa upp än den blanka. Matematiska bilder kan också lura en. Att det rent matematiskt eller typologiskt är längre mellan två psykologiskt motsatta dygder (dvs. dygder med motsatt psykologisk passform) behöver inte betyda att de i en annan mening är psykologiskt omöjliga att förena. Kanske är det rent av svårare för den blanke att bli explosiv än för den timide. Det är kanske lättare att omdirigera en motsatt egenskap än att skapa den från grunden. Det finns trots allt ett slags psykologisk energi i

vi varken uppfattade som lugn eller kolerisk utan bara blank.

Inte heller på denna punkt är det svårt att hitta paralleller till estetiken eller konstvärlden. Rent allmänt är det mer fascinerande med ett dåligt verk av en bra konstnär än ett av en halvbra. Detta är kanske inget konstigt och kan möjligen förklaras på många olika sätt, men det skulle kunna bero på att vi på något sätt i de negativa egenskaperna hittar skärvor av de positiva, dvs. skärvor som vi just skär oss på när de är skärvor men som var behagliga när de satt ihop i en värdefull helhet. Ett sönderslaget positivt värde som förvandlas till sin motsats är alltså mer fascinerande än det negativa värde som utvecklats från ett neutralt tillstånd. Detta gäller också mer specifikt. Ömsintheten i ett förövrigt hårdkokt författarskap är mer speciell än i ett författarskap utan tydligt karaktär vad gäller denna dimension. Den ömsinthet som bär psykologiska spår av de psykologiska drag som ligger närmare det hårdkokta har alltså i sig större artistiska kvaliteter än den ömsinthet som snarare bär spåren av en otydlig psykologisk konstitution vad gäller hårdhet och mjukhet.

Slutsatsen i denna sektion måste bli att skicklighetsanalogin vad gäller dygdetiken har mycket som talar för sig men att det förmodligen finns ett närmare släktskap mellan dygden och konstskickligheten än mellan dygden och hantverksskickligheten. Skicklighetsanalogin stöder alltså tesen om ett speciellt släktskap mellan dygdetiken och estetiken.

**Livskvalitet**

Vi närmar oss slutet på denna expansiva sammanfattning om släktskapen mellan dygdetiken och estetiken. Diskussionen om skicklighetsanalogin fördes under den pedagogiska aspekten av denna släktskap. Att se dygden som analog med en konstskicklighet och i viss mån också en hantverksskicklighet har direkt betydelse för hur vi tänker oss att vi tillägnar oss dygden, exempelvis på teoretisk eller praktisk väg. Den praktiska träningen är fundamental för dygden har vi sagt, eftersom dygden är en praktisk färdighet. Men i hur stor utsträckning som den liksom principerna, koderna och teorin kommer in i dygden menar jag också beror på vilken av dygdens nivåer vi talar om: dygden kan vara ett resultat av en naturlig läggning som inte kräver speciellt mycket – eller kanske inte alls någon – träning för att blomma upp som en dygd och som därför heller inte kräver teori i form av koder och rationella rättfärdiganden. Det är en dygd som bara finns – den *är* en läggning. Den exceptionella dygden däremot kräver oftast en livslång träning och är dessutom aktivt intelligent i betydelsen att den dygdige är moraliskt reflekterad. Den naturliga dygden kan mycket väl vara naiv men den exceptionella är oftast välreflekterad och självmedveten (inte i betydelsen att den vet sig vara dygdig men i betydelsen att den iakttar och kräver sig själv).

Jag har också sagt att den indelning i aspekter liksom olika kategorier av aspekter jag gjort

---

det timida som det inte finns i det likgiltiga och som man kan omvandla. Jag vet inte om detta är relevant i sammanhanget men det är inte ovanligt att man hittar de starkaste vredesutbrotten hos de lugnaste människorna, även om man förstås inte får se dem så ofta.

både är godtycklig och missvisande i de fall som en affinitet faller under mer än en aspekt och även under fler än en kategori av aspekter. Exempelvis är konstskicklighetsanalogin lika mycket en föremålsaspekt som en aspekt som rör hur vi tillägnar oss dygden. Eller rättare sagt, eftersom föremålet för den dygdetiska bedömningen rör något med starka likheter med konstskickligheten följer inte bara något om hur vi gör våra dygdetiska bedömningar (nämligen på samma sätt som vi gör estetiska bedömningar) utan också något om hur vi lär oss vara dygdiga (nämligen genom att träna och öva).

Den kategori av aspekter som jag kommer avsluta med är något vag, eftersom det båda handlar om ett teoretiskt desideratum och en värdeteoretisk likhet mellan dygdetiken och estetiken. Rent allmänt handlar förstås också de andra aspekterna vi diskuterat om *teoretiska* likheter eftersom likheterna finns i teorierna om dygderna respektive estetiken. Men nu handlar det alltså om något mer specifikt, nämligen dels om att dygdetiken som en normativ teori får en teoretisk fördel framför andra normativa teorier om den kan besvara frågan om varför man ska vara moralisk, dels om att dygdetiken verkligen har ett svar på den frågan om den estiska affiniteten låter sig påvisas – vilket jag vid det här laget menar att jag gett skäl för att den gör – och om man kan argumentera för att en egenskap som har estetiska kvaliteter (vilket kan beskrivas som en stark affinitet) eller åtminstone har stora likheter med sådana kvaliteter (vilket kan beskrivas som en affinitet rätt och slätt) har ett värde *för den som har egenskapen*. De allra flesta sådana egenskaper har också ett värde för andra, vilket följer ganska naturligt av moralens sociala natur, men det är lättare menar jag att argumentera för att föremålet för den dygdetiska bedömningen *också* har ett personligt värde än att argumentera för det i samband med de alternativa teorierna.

Det är lite oklart hur man ska beskriva dessa personliga värden och då framför allt om ett personligt värde bör förstås i termer av välfärd eller livskvalitet. Jag kommer att ägna den sista delen av min text åt att försöka utveckla ett slags estetisk teori om livskvalitet och kommer därför återvända till både till de terminologiska och normativa eller värdeteoretiska frågorna. Jag menar att det finns en stor skillnad mellan att ha det bra och att leva ett liv som är värdefullt, dvs. som har ett värde som liv eller existens betraktat. Skillnaden ligger inte i att tycka att man har det bra och att verkligen ha det bra utan snarare i att detta ha det bra är en mycket snävare kategori än att leva ett värdefullt liv. (Även lycka som begrepp menar jag är snävare än idén om ett värdefullt liv, under det att det både är vidare och snävare än det begrepp som handlar om att ha det bra. Jag återkommer till lyckobegreppet.) Hur bra man har det kan mätas i objektiva eller i subjektiva termer. När vi talar om välfärd eller välstånd är det ofta det rent objektiva vi tänker på, exempelvis mätt i resurser och möjligheter. Välfärden i ett samhälle bestäms av människors tillgång till utbildning, sjukvård, bostad, arbete och så vidare (i en ännu grövre mening kan man också tala om levnadsstandard mätt i BNP). De subjektiva kriterierna kan ingå på ett indirekt sätt i dessa objektiva kriterier, om exempelvis psykisk sjukdom räknas som ett sådant kriterium men kan också på ett direkt sätt avgöra välfärden om

man förstår denna i termer av vissa subjektiva tillstånd, som inte nödvändigtvis måste handla om hur pass nöjda rent subjektivt som människor är med sina liv, dvs. hur de uppfattar kvaliteten på sitt eget liv, utan som i stället kan gälla hur de mår, känner och tänker för övrigt. Den subjektiva välfärden för en människa kan alltså vara hög om hon inte besväras av psykisk sjukdom, om hon känner att hon har ett stimulerande arbete och har fått uppleva djup kärlek, har estetiska upplevelser med mera, även om hon inte är nöjd med sitt liv. Anthony Quinn lär ha sagt ”My life is a complete failure”. Inget hindrar att man kan tänka så också om ett liv där man har det bra på rent subjektiva grunder, om man haft de upplevelser i sitt liv som utgör de subjektiva välfärdskriterierna. Kanske inte ens E M Cioran, pessimisternas pessimist och förhärligaren framför alla andra av självmordet – ”… finns det någon större rikedom än det självmord var och en bär inom sig” (2013, s. 71) – hade det rent subjektivt så dåligt som man skulle kunna tro när man läser hans texter som i bok efter bok argumenterar för eller snarare slår fast att det enda vettiga för en människa är att hon tar livet av sig: ”Det är som om vårt liv inte vinnlägger sig om något annat än att förhala det ögonblick när vi förmår befria oss från det” (2013, s. 73). Han fascinerades ju trots allt av detta liv och det som han kallade för ett förtalande av livet hade en terapeutisk funktion för honom. Han såg en mening i det som han i huvudsak ägnade sig åt genom livet, nämligen att svartmåla det, och det kan mycket väl vara ett tyngre subjektivt välfärdskriterium än den uppfattning han hade om livet. Självklart finns det heller inget som hindrar att man i de subjektiva kriterierna i första hand väger in hur man bedömer värdet av sitt liv som en helhet. I så fall kan varken Quinn (om vi tar honom på orden och om inte jag minns fel när jag tillskriver honom uttalandet) eller Cioran sägas ha haft det bra i sina liv. Poängen är bara att man kan tala om subjektiva välfärdskriterier även när de inte handlar om hur subjektet bedömer sitt liv. Hur man upplever sitt liv är alltså inte det samma som hur man bedömer det och hur pass nöjd man är med det.

Frågan är då om det inte finns ett ännu vidare begrepp om personligt värde som inte alls handlar om livskvalitet, som jag alltså vill mena är det grundläggande prudentiella begreppet, dvs. det begrepp som hanterar det att något tillför värde till mitt liv och min existens och ett värde som är ett värde *för* mig, och alltså ett värde som inte i första hand hamnar i den moraliska eller i den estetiska värdegruppen. Toni Rønnow-Rasmussen menar i sin underbart rika bok *Personal Value* att begreppet personligt värde ska analyseras i termer av de attityder som det finns normativa skäl att ha gentemot den för vilken något har ett personligt värde. I grunden är hans analys ett exempel på en ”fitting-attitude analysis”, eller FA-analys, vad gäller värde, och som det är svårt att hitta en bra svensk översättning för. Analysen säger att det normativa är primärt i förhållande till det evaluativa eller värderande i betydelsen att värden inget annat är än existensen av normativa skäl för oss att inta vissa attityder, beroende på vilket slags värde som vi talar om. Om vi alltså talar om finala positiva värden ser analysen i dess mest grundläggande form ut på följande sätt:

***The FA analysis of positive values***: The final value of an object x consists in the existence of normative reasons for favouring x for its own sake (Rønnow-Rasmussen, 2011, s. 27).

Jag ska inte ge mig in på en värdeteoretisk diskussion av FA-analysen i sig. Detta inte i första hand för att jag inte kan tillräckligt mycket om den eller har förstått vad den handlar – det kan mycket väl vara så, men den typen av skäl har inte hindrat mig tidigare i denna text, utan helt enkelt för att jag är osäker på hur jag ställer mig till den. Rent allmänt känner jag en viss tveksamhet till analysen av tre skäl. För det första tänker jag än en gång att analysen förutsätter att man kan nagla fast ett begrepp i en definition, låt vara en definition med vissa revisionistiska inslag. Jag tror som sagt inte att man kan det utan att i slutänden tvingas betala ett högt filosofiskt pris. Definitioner och definitionsförsök behöver inte vara meningslösa ens när de i grunden är misslyckade, eftersom de trots allt kan klargöra eller åtminstone kasta ljus över begreppsliga förhållanden. Det finns utan tvekan ett begreppsligt samband mellan värden och normativa skäl, men det är inte säkert att man bör sätta det ena framför det andra. Något i hur vi tänker på värden och skäl och i hur vi använder oss av de begreppen kan försvinna när vi slår fast ett logiskt förhållande mellan dem på det sättet som FA-analysen gör. Begreppsliga förhållanden kan kanske klargöras i sina delar utan att nödvändigtvis kunna klargöras i sin helhet. Helheten kan vara ungefärlig och ontologiskt otydlig i meningen att det inte bara är otydligt för oss hur den begreppsliga verkligheten ser ut utan denna verklighet är otydlig och ungefärlig i sig, på samma sätt som den fysikaliska verkligheten är obestämd enligt kvantfysiken. Den filosofiska sanningen kan vara både obestämd och motsägelsefull och eklektisk. Man måste kanske på en och samma gång förstå värden i termer av normativa skäl och normativa skäl i termer av värden. För det andra bygger FA-analysen väldigt mycket på en förhoppning att det går att lösa vissa tämligen fundamentala problem med den, nämligen hur man i sin tur definierar de normativa skäl som konstituerar ett positivt värde. Det är allmänt känt att det finns eller går att tänka sig omständigheter som ger mig skäl att favorisera eller ha en positiv attityd till ett objekt som inte rimligen kan betraktas som värdefullt. Om detta betyder att jag har *fel slags* skäl att favorisera i detta fallet, hur ska detta förstås? Blir det fel skäl när det är omständigheterna kring mitt värderande snarare än objektet för mitt värderande som driver fram skälen för min attityd? För det tredje känns det något avigt att sätta de normativa skälen framför värdena. Det känns mer naturligt för mig att tänka att det är värdena som (tillsammans med situationen) bestämmer vad jag har för normativa skäl i förhållande till dem snarare än tvärtom. Jag har sagt att det förmodligen är ett misstag att över huvud taget slå fast ett absolut logiskt primatförhållande mellan värden och skäl, men om jag skulle tvingas göra det skulle jag snarare just tänka att det är de värden som står på spel i en situation som bestämmer vad jag har skäl att göra i situationen. Utan tvekan finns det ett starkt analytiskt samband mellan värden och normativa skäl, men det tycks mig ändå som om frågan om hur jag ska förhålla mig till ett värde kan upplevas som öppen även när frågan om själva värdet är avgjord. Jag kan alltså vara övertygad om att ett värde existerar, exempelvis

att en kvinna som jag möter på gatan är vacker, utan att ha en uppfattning om hur jag bör förhålla mig till det. Min osäkerhet kan gälla flera olika saker. Jag kan se att hon är vacker och jag kan se vilken sorts skönhet hon har, även om jag kanske inte kan sätta ord på det annat än att det drar åt det eleganta hållet. Jag tycker mig alltså se vilket skönhetsvärde jag har framför mig, men jag behöver inte för den skull veta om jag har skäl att på något sätt hantera detta värde. Betyder detta värde att jag ska inta någon speciell attityd till det? Förbinder jag mig genom att konstatera att en kvinna är vacker att inta en positiv attityd till denna skönhet, följer det alltså några rationella krav på detta mitt konstaterande? Det tycks mig vara en öppen fråga. Det finns ett logiskt utrymme för mig att ställa frågan huruvida jag är irrationell om jag förhåller mig fullständigt passiv till denna skönhet. Det rationella skulle kunna vara att förhålla sig just passiv och inte tro att man bör främja eller understödja kvinnans skönhet som ett värde. Då vill kanske någon mena att det väl åtminstone är rationellt att känna en viss glädje över att det finns en sådan skönhet. Men även detta menar jag i viss mån är en öppen fråga. Det är inte säkert att det finns större anledning att glädja sig åt vackra människor än åt människor som inte är vackra. Tar man hänsyn till situationen är det definitivt en öppen fråga om jag ska ha en positiv attityd till en främmande kvinnas skönhet. Har jag en svartsjuk fru vid min sida finns det genast färre skäl att känna denna glädje. Frågan om det finns skäl att inta av viss attityd till värdet, vare sig vi talar om krävande eller tillåtande skäl, verkar alltså betydligt öppnare och mer svårbesvarad och kontextberoende än frågan om huruvida värdet i fråga existerar.

Min osäkerhet gäller inte bara om jag har skäl att förhålla mig till ett positivt värde utan också huruvida jag har skäl att förhålla mig positiv till detta värde. Tidigare i denna text har jag tagit ett exempel som går ut på att jag ser skönheten hos en kvinna som övergivit mig för en annan. Jag tog detta som ett exempel på att det inte är alla estetiska upplevelser som är angenäma. Det är smärtsamt för mig att se skönheten hos den som övergivit mig, inte nödvändigtvis på så sätt att jag missunnar varken henne eller hennes nya partner den skönheten. Min smärta är alltså inte i första hand illvillig och destruktiv. Jag kan bara inte glädjas åt den, framför allt inte när jag konfronteras med den. Problemet för mig gäller alltså att jag känner en betydligt större säkerhet över vilket värde jag har framför mig än över hur jag ska hantera situationen. Det är inte alls uppenbart för mig att det rationella eller det jag har skäl att känna i situationen måste vara positivt. Det är tämligen uppenbart att det är svårt för mig att glädjas åt skönheten hos någon som jag förlorat eller kanske hellre: de positiva känslor jag känner, den ljuvhet jag erfar när jag ser henne är blandad med sorg och ett stänk bitterhet. Detta är ett psykologiskt faktum, men jag skulle dessutom säga att den typen av känsla eller attityd mycket väl kan vara rationell att ha i situationen. Jag kan ge skäl för min känsla att jag både är för och emot den skönhet som gått mig förlorad. Hela tiden är jag alltså säker på att skönheten finns där och att den har ett värde. Det är till och med förutsättningen för min känslomässiga ambivalens eller kluvenhet.

Man kan invända att jag har riggat kontexten för att få fram denna kluvenhet, eftersom det är rätt självklart att man har bitterljuva känslor inför någon som man blivit övergiven av (och även inför den man själv har övergivit – det kan nästan vara mer smärtsamt att se gamla bilder på den man själv gått från). Men jag menar att poängen gäller tämligen allmänt: det är inte uppenbart att det enda rationella är att vara odelat positiv till ett värde som man betraktar som odelat positivt. Det är inte irrationellt av mig att inte vara positiv till positiva egenskaper som andra har men som jag inte själv har. Vad jag själv har och inte har är så klart en del av kontexten, men detta är denna kontext som jag menar att det är så svårt att befria sig från i samband med frågan om vilka attityder jag har skäl att inta till ett objekt också för dess egen skull, dvs. alldeles oberoende av vilken påverkan som objektet har för mig och andra. En positiv egenskap hos min fiende behöver inte alls ha några speciella följder för mig, exempelvis den positiva egenskapen att han är bildskön. Det faktum att min fiende är bildskön behöver alltså varken betyda att han därmed har en fördel som kommer att bli en nackdel för mig eller ens att jag känner mig speciellt avundsjuk. Ändå är det svårt att förneka att det finns ett slags normativa skäl för mig att missunna honom denna positiva egenskap. Det är inte uppenbart irrationellt att vara negativ till en positiv egenskap hos min fiende. Jag kan ge skäl till varför jag är negativ.

Detta förhållande tycker jag är ännu lättare att se om vi använder oss av grundbegreppet för FA-analysen, nämligen själva begreppet ”fitting”, eller vilken attityd som *passar* i förhållande till egenskapen. Det är kanske inte moraliskt passande att känna missunnsamhet inför en positiv egenskap som en annan människa har ens om denna är ens fiende (det är kanske inte moraliskt passande att gå och ha fiender heller), men mer neutralt använt är det väl ändå mer passande eller på sin plats att missunna att min fiende är bildskön än att min vän är det. Det moraliskt passande är kanske att älska sina fiender och glädjas åt deras positiva egenskaper men det logiskt tillbörliga kan mycket väl vara att hata dem. Och här kan också logiken gå hand i hand med estetiken. En handling utförd av hat gentemot ens fiende kan ”sitta bättre” än en handling utförd av kärlek, vilket inte betyder att handlingen gjord av kärlek inte är lika vacker som den gjord av hat, det kan bara handla om olika slags estetik. Det är vackert när Jesus ber Gud förlåta dem som gör honom illa med hänvisning till att de inte förstår bättre men det sitter också fantastiskt fint (och är skönt både estetiskt och emotionellt) när Harrison Ford i filmen Vittne till mord (”Witness”), som jag tidigare tagit som exempel, slår ner de typer som trakasserar hans amishvänner. Det moraliskt svåra kan alltså ofta vara att man tvingas avstå från att göra det som passar bäst i situationen: estetiskt, emotionellt och allmänt logiskt (dvs. i kraft av att någon är ens fiende eller en idiot (vilket alla inser att de som får stryk av Harrison Ford är)).

Och frågan är då: måste man kvalificera FA-analysen och ange vilken typ av normativa skäl som gäller i situationen och är det möjligen så att det också är typen av skäl (och alltså inte enbart den attityd man har skäl att inta) som avgör vilket slags värde man har framför sig,

så att ett moraliskt värde ska kopplas till ett moraliskt skäl, ett estetiskt till ett estetiskt osv?

Den sistnämnda möjligheten skulle göra analysen cirkulär på ett väldigt snävt sätt. Ett objekt har ett estetiskt värde om det finns estetiska skäl att ha en positiv inställning till det och så vidare. Visst, man kan se det som ett slags kontextuell definition eller analys där man lämnar det öppet vad som särskiljer de olika värdegrupperna, men väldigt mycket av informationen försvinner i en sådan analys jämfört med den ursprungliga. Dessutom är jag inte alls säker på att detta skulle lösa vårt ursprungliga problem. Om jag är en konstnär med mycket höga ambitioner kan jag mycket väl ha rent estetiska skäl att inte vara odelat positiv till att min konkurrent lyckas skapa ett verk som förverkligar många av de kvaliteter som jag själv strävar efter i min konst. Det har en estetisk poäng för mig att vända de estetiska värden som min konkurrent skapar ryggen och kanske till och med att inta en negativ hållning till dem. Det ligger i skapandets logik på något sätt: den estetiska strävan efter att skapa är hos mig en strävan efter att *jag själv* ska vara mediet för de estetiska värden jag vill se förverkligande. Det ligger därför i det estetiska skapandets natur att jag knappast kan vara lika positiv till dessa estetiska värden när jag ser att min konkurrent lyckas förverkliga dem. Jag ser deras värde men jag har i min skapande ambition inga skäl att vara positiv till dem. Det är på samma sätt här som med kvaliteterna hos min fiende: det är just att det är genuina värden jag ser som ger mig skäl att inta en distanserad attityd. Det kan vara fint på alla sätt om jag är storsint nog att hylla min konkurrent som lyckats med det jag själv försökt, men då är vi återigen inne på de moraliska skälen, som i den analys vi diskuterar nu inte bestämmer de estetiska värdena. Man kan också gå med på att det kanske inte finns något i skapandets logik som förbjuder att jag i första hand är besatt av att se vissa skönhetsvärden förverkligade snarare än de kreativa värdena som består i att dessa skönhetsvärden har sitt ursprung i mig. Men poängen är att det heller inte i skapandets logik finns något som strider mot tanken att det viktiga för mig just är detta att det är jag som ska skapa värdet. Jag tror väldigt få skapande människor saknar sinne för denna skillnad mellan att själva förverkliga det värde de eftersträvar och att se det förverkligat på annat håll. Och som sagt, detta är inte en rent allmän självviskhet som yttrar sig på estetikens område bara därför att det är estetik som dessa människor råkar syssla med, det är snarare en estetisk självviskhet som en del av skapandets natur.

Om man trots allt vill kvalificerar vilken typ av normativa skäl FA-analysen handlar om är en annan möjlighet att man förstår de skäl som det talas om i analysen som en och samma typ av skäl oberoende av vilken typ av värde det handlar om. Detta kan besvara en del av de invändningar jag haft, exempelvis att det i en mening visst finns skäl för mig att missunna min fiende eller konkurrent ett värde. Man kan mena att *moraliskt* sett finns det inga skäl till en sådan missunnsamhet eller ännu starkare: moraliskt sett finns det skäl att *inte* känna en sådan missunnsamhet. Detta kan mycket väl stämma, men om förslaget är att generellt förstå de normativa skälen i FA-analysen som specifikt moraliska skäl, så skulle det betyda att alla

värden i grunden baseras på moraliska skäl. Det är inte det normativa som sådant som är primärt i förhållande till det värderande utan det är det *moraliskt* normativa! Men detta är knappast rimligt, eftersom det skulle tvinga oss att moralisera inte bara all estetik utan över huvud taget allt som har värde. Två estetiska värden kan bara särskiljas i de moraliska skäl som talar för och emot dem. Men de allra flesta estetiska värden (om det nu skulle finnas något sätt att räkna dem) är väl ändå sådana att de är moraliskt neutrala i betydelsen att det inte finns några specifika moraliska skäl att inta någon speciell attityd gentemot dem? Det finns ett estetiskt värde i Saturnus ringar, och därför (men alltså i FA-analysen inte på grund av detta) har vi också skäl att inta en positiv attityd till dem. Men hur skulle man kunna hävda att det är av moraliska skäl som vi ska vara positiva till Saturnus ringar? Indirekt kan vi förstås ha sådana skäl som bland annat består i att vi inte bör förstöra ringarna och därmed beröva människor möjligheten att njuta av dem i stjärnkikare eller kanske bara av vetskapen att de finns där ute som ett vackert exempel på rymdens makalösa mångformighet. Men det tycks inte vara den typen av indirekta skäl som man är ute efter i analysen, eftersom det skulle göra den väldigt svåröverskådlig (vad skulle man inte kunna hitta ett indirekt skäl för?) och teoriberoende (av utilitarismen skulle följa *en* estetik, av kantianismen en annan och givet att de båda etiska teorierna inte sammanfaller i slutänden så kan deras estetik heller inte göra det, vilket vore konstigt: eftersom det är mycket lättare för en utilitarist att hitta indirekta moraliska skäl att ta hänsyn till saker och ting i världen skulle det också vara lättare för utilitaristen att se skönheten i världen, och givet att det under normala omständigheter följer en positiv känsla av att se skönheten i ett objekt skulle man till och med kunna säga att utilitaristen har indirekta moraliska skäl (eller kanske till och med direkta) att se skönhet i precis alla objekt i världen – men inte följer det väl av detta att alla objekt verkligen får ett estetiskt värde?). Dessutom kan vi hitta exempel på när (det åtminstone inom vissa etiska teorier) finns moraliska skäl att inta en negativ attityd till ett positivt värde, nämligen om den som exemplifierar värdet inte gjort sig förtjänt av det. Skönhet hos en ond människa kan vara en sådan sak. Nu kan man visserligen återigen diskutera hur man ska förstå detta med att ha en positiv attityd till något för dess egen skull (”for its own sake”) men förstår man det som att vara positivt inställd till objektet som ett finalt värde kan man mycket väl mena att det finns moraliska skäl att vara emot att en ond människa har ett skönhetsvärde, inte för följdernas skull utan för dess egen skull.

Detta är alltså en del av de generella problem som jag uppfattar att FA-analysen har. Jag menar inte alls att de nödvändigtvis är oöverkomliga, och inte ens att jag har rätt när jag uppfattar dem som problem. Låt det vara som det vill med det. Låt oss i stället se hur Toni Rønnow-Rasmussen (det känns dumt att kalla sina närmaste vänner vid deras efternamn, därför kommer jag här kalla Toni för ”Toni”) använder en FA-analys för att förstå logiken i personliga värden. Hans analys är komplex och texten är som sagt tät och jag känner mig mycket osäker på om jag förstått den rätt. Men analysen handlar åtminstone om två saker: för

det första att förstå begreppet personligt värde som något som är vidare än begreppet välfärd (dvs. vidare än både ”welfare” och ”well-being”). Ett objekt kan ha ett personligt värde för en person utan att det har någon betydelse för personens välfärd. För det andra menar Toni att det att ett objekt har ett personligt värde för en person ger också andra personer skäl att inta en positiv attityd till objektet. Detta är inte samma slags positiva attityd som när vi har att göra med ett opersonligt värde utan en positiv attityd som benämns som ”for-someone’s-sake” (2011, s. 77), dvs. en attityd som vi har skäl att inta till objektet *för dens skull* i förhållande till vilken objektet har ett personligt värde. Analysen formellt uppskriven ser ut på följande sätt:

*FAP**: An object *x*’s value for a person *a* (i.e. *x*’s personal value), consists in the existence of a normative reason for favouring/disfavouring *x* for *a*’s sake – where this favouring/disfavouring is an Identity FSS attitude (2011, s. 78).

Det jag nu kommer göra kan uppfattas som ett försök till kritik av denna analys. Och det är det på sätt och vis, men inte i bemärkelsen motargumentering utan snarare i betydelsen problematisering. Den som kritiserar en position är på sätt och vis alltid både i ett överläge och i ett underläge. Kritikern har ett överläge av den enkla anledningen att det nästan alltid är mycket lättare att hitta problem med ett förslag än att komma upp med förslaget. Som kritiker kan vi verka kreativa men har egentligen bara ett slags intellektuell eller teoretisk medvind, bland annat för att vi kan koncentrera oss på en detalj i taget medan den som kommer med förslaget, dvs. teorin eller analysen eller definitionen, måste tänka på förslaget i dess helhet även på detaljnivå. Kritikern har entropin på sin sida – det krävs mer för att stabilisera en konstruktion än för att destabilisera den, naturlagarna är mer hjälpsamma mot den som vill riva ner än mot den som vill bygga upp. Enstaka misstag kan omintetgöra konstruktiva projekt men sällan destruktiva. Men det är paradoxalt också detta förhållande som ger kritikern ett reellt underläge. Kritikern kan inte bli någon stjärna på samma sätt som den konstruktivt skapande kan det, av den enkla anledningen att det hon gör inte har samma värde. Det teoretiska värdet av ett bra förslag är skyhögt högre än det teoretiska värdet av en bra kritik. En filosof blir sällan ihågkommen enbart för sin kritik av en annans position medan kreativa filosofer kan bli odödliga också med ganska dåliga förslag. Detta är, menar jag, som det ska: ett dåligt förslag till en position kan mycket väl vara mer värdefullt än en bra kritik av ett sådant förslag. Bra förslag har dessutom ett egenvärde. Bra kritik har främst ett instrumentellt värde. De kreativa förslagen är vetenskapens fest, den destruktiva kritiken dess vardag, och kritiken parasiterar nästan alltid på kreativiteten. Det är i det ljuset man ska se den kritik som nu följer:

Först en kommentar och försök till förklaring av den sista frasen i formuleringen. En pro-attityd är en ”Identity FSS attityd” om den riktar sig till personen själv snarare än till hennes egenskaper. Hennes egenskaper har betydelse i sammanhanget bara som hjälp att identifiera personen i fråga. För att ta ett exempel som Toni återkommer till i sin text: Eva Braun var personligt värdefull för Hitler, eftersom han älskade henne (kan vi anta). Det att Hitler älskade

Eva Braun menar Toni att man ska förstå som att han älskade henne som person eller hennes själva person och inte hennes egenskaper. Pro-attityden kärlek är alltså just en sådan här ”Identity FSS attitude”. Men detta gäller som vi sett även för den attityd vi har skäl att inta för någons skull i kraft av att ett objekt har personligt värde för henne. Då skulle man kanske kunna argumentera så här: de skäl vi därför har i förhållande till Eva Braun för Hitlers skull är skäl att gynna eller ha en positiv inställning till just *henne* för Hitlers skull (eftersom det ju är *henne* Hitler älskar – det är nämligen så som kärleken fungerar[230]) och inte vilken annan person som helst som hade hennes egenskaper (en person skulle inte kunna ha precis *alla* egenskaper som en annan person har utan att själv vara den personen, men hon skulle logiskt kunna ha nästan alla utom de som särskiljer henne från personen). Jag återkommer till exemplet senare.

Jag håller med om att det i själva kärlekstanken ingår föreställningen att den kärlek jag känner till en människa gäller henne själv som en icke utbytbar individ. Om den som älskar mig säger att hon tycker att jag är vacker och klok väntar jag mig ändå att få behålla hennes kärlek även om hon skulle träffa någon hon ansåg vara ännu mer vacker och klok. Säker känner jag mig förstås inte, men jag tänker att det är så som kärleken fungerar: i sin kärlek till mig håller den som älskar mig fast vid mig även när mina egenskaper så att säga utsätts för konkurrens. Men jag menar att detta inte betyder att den som älskar mig inte gör det för mina egenskapers skull annat än för de egenskapers skull i kraft av vilka jag har min identitet. Det är fortfarande *jag* som blir älskad, även om jag blir det för mina egenskapers skull och dessutom talar vi här för det mesta om *personliga* egenskaper (kroppsliga men kanske framför allt psykologiska) och inte om sådana egenskaper som hur mycket pengar eller makt jag har. (Om någon hävdar att hon älskar mig för mina pengars skull tänker jag inte att det är mig hon älskar, men om hon säger att hon älskar mig för att jag är vacker och klok tänker jag att kärleken gäller just mig.) Nu är det alltså något oklart vad talet om en ”Identity FSS attitude” betyder, om det är en psykologisk beskrivning av kärlekens faktiska eller ideala psykologi eller om det är en framställning av en logisk möjlighet,[231] men jag tänker mig under alla omständigheter att det varken är en bra beskrivning av kärlekens faktiska eller ideala natur, åtminstone inte om vi med ”identitet” här menar det som filosofer diskuterar när de diskuterar personlig identitet. Jag tror att vårt begrepp både om den faktiska och ideala kärleken är

[230] Lite oklart är det om tanken är att det faktiskt är så kärleken fungerar eller om det är så kärleken fungerar när den är äkta. Det är inte orimligt att tänka sig att det faktiskt var Brauns egenskaper som Hitler gillade, hennes skönhet, undergivenhet etc. Och frågan i så fall blir varför vi för Hitlers skull ska ha en positiv attityd till Brauns själva person, om inte den för vilkens skull vi har egenskapen har en sådan attityd?

[231] På ett ställe i texten läser jag: ”We do not so much love a person *for* his or her properties as we love him or her *regardless of* his and her properties” (2011, s. 73). I en not på samma sida förklaras att det inte är den psykologiska realismen i detta som är det intressanta: ”I am interested in a certain notion of love as a logical possibility”. Några sidor senare:”Earlier I stated that I take it to be a psychological fact that the persistence of some of our attitudes is conditional in the identity of the person on whom they are directed” (2011, s. 80). Detta gör mig osäker på hur jag ska uppfatta det kärleksbegrepp som sägs bygga på en ”Identity FSS attitude”: som en logisk möjlighet, som ett ideal eller kriterium på äkthet eller som ett psykologiskt faktum.

alldeles för filosofiskt osofistikerat (vilket inte utesluter att det kan vara poetiskt sofistikerat) för att tillskrivas en känslighet för det identitetsbegrepp som filosofer diskuterat på senare år.

Jag tänker mig att det är en helt korrekt observation att det finns en *föreställning* om kärleken som är sådan att den ska vara ovillkorlig. Detta gäller den erotiska kärleken men det gäller kanske i ännu högre grad föräldrakärleken. I samband med den senare är den i ganska stor utsträckning också en psykologisk realitet: de flesta av oss räknar med att det finns ett kärleksband som våra föräldrar har till oss mer eller mindre under alla omständigheter. Jag skulle också säga att den ovillkorliga kärleken är centralare också i föräldrakärleken som ett kärleksideal än i det erotiska idealet. Vi antas som föräldrar älska våra barn mer eller mindre under alla omständigheter och vi har mycket lättare för att acceptera att någon överger och tar avstånd från sin fru eller man än från sin son eller dotter. Men inte heller det ovillkorliga i föräldrakärleken talar nödvändigtvis för att kärlekens objekt är personen som sådan. För det första handlar föräldrakärleken nästan alltid om en känsla som man har till en människa i kraft av att hon står i en viss relation till en själv. Jag älskar min dotter för att hon är min dotter. Detta betyder inte att jag inte älskar *henne*. Föräldrakärleken kan vara villkorad på den relation jag står i till min dotter: förutsättningen för att jag ska älska min dotter är att hon just är min dotter, även om det inte det som jag älskar hos henne. Den här typen av villkorliga värden och attityder har vi diskuterat tidigare. Det betyder inte heller att villkoret måste vara genetiskt: normalt tror jag inte att man förlorar föräldrakärleken till ett barn som man har ett socialt föräldraförhållande till om man plötsligt får reda på att det saknas genetiska band. Det villkor som kärleken till mitt barn bygger på är alltså normalt sett stabilt och tämligen oförstörbart: det är den sociala föräldrarelation jag haft till barnet (men kanske inte längre har). Det är alltså fullt möjligt att hävda att det är mitt barn som jag älskar även om kärleken vilar på den sociala relation jag haft till det som en förutsättning. Å andra sidan är det alltid vanskligt att veta säkert om jag älskar mitt barn för dess egen skull mot bakgrund av ett socialt föräldravillkor eller om jag just älskar barnet för att det är mitt barn, dvs. för relationens skull. För mig finns det ingen större skillnad mellan att tänka ”älskade Harry och älskade Josef” och att tänka ”mina älskade barn Harry och Josef”. Älskar jag verkligen dem för vad de är alldeles i sig själva eller älskar jag dem för den relation jag har till dem?

Låt oss anta för argumentets skull att det inte i första hand är för att de är mina barn som jag älskar dem utan att jag älskar dem för de personer som de är. Detta betyder inte heller nödvändigtvis att jag inte älskar dem för deras egenskapers skull. Det kan snarare betyda att jag älskar dem för deras egenskapers skull vilka dessa egenskaper än är. Detta är också ett slags ovillkorlig kärlek: som barn blir jag älskad hur jag än ser ut, och vad jag än gör så ser min förälder det jag gör som något att älska mig för. Det är förstås i grunden en villkorad ovillkorlighet (om det jag tidigare sagt stämmer): under villkoret att jag har en föräldrarelation till en person kommer jag att älska henne för de egenskaper hon faktiskt har vilka dessa än är.

Om vi går över till den erotiska kärleken menar jag att vi genast kommer längre från ovillkorligheten både som ett faktum och som ett ideal, men kanske inte som en tankefigur som finns där som en mer eller mindre oprövad uppfattning om hur den stora kärleken är eller bör vara. Jag menar att när man talar om den kärlekens intentionala objekt, dvs. vad som är det egentliga objektet för vår kärlek, finns det inget som hindrar att vi bedrar oss rörande vilket detta objekt är, liksom det heller inte finns något som hindrar att vi bedrar oss angående den faktiska eller ideala villkorligheten i kärleken till detta objekt. Jag kan tänka (och säga) att jag ska älska någon i nöd och lust och vad som än händer, men upptäcka att min kärlek faktiskt inte överlever vissa förändringar i min uppfattning om föremålet för mig kärlek, till exempel om jag upptäcker att hon har ett väldigt obehagligt personlighetsdrag. Det normala under sådana omständigheter är inte att våra känslor för den andre plötsligt upphör, utan att vi fortsätter vara fästa vid personen ett tag även efter det att kärleken till henne avtar. Men problemet är alltså vad vi ska säga om det intentionala objektet för min kärlek innan jag ändrade uppfattning om henne: vad det verkligen sant att jag älskade henne villkorslöst? Ligger det inte närmare till hands att säga att jag bedrog mig rörande villkorslösheten i min kärlek? Om detta stämmer kan man alltså skilja mellan den faktiska psykologin i min kärlek till en människa och de föreställningar jag har om denna psykologi – villkorslösheten blir inte

en del av det intentionala bara för att jag har en föreställning om den, den är inte en del av min attityd även om jag tror det.

Samma resonemang kan man också tillämpa vad gäller oersättligheten hos objektet för min kärlek, alltså det faktum att min attityd gäller en person med en unik identitet och inte en kopia av henne med exakt samma egenskaper. Om det visar sig att jag har samma känslor för den exakta kopian som jag hade för originalet, skulle jag säga att detta utmanar idén om att objektet för min kärlek var oersättlig.

Men *skulle* jag då ha samma känslor inför kopian? Frågan är svår och komplicerad, inte bara för att vi måste gissa utan också för att den öppnar för alla de både fysiskt och metafysiskt intrikata exempel som den filosofiska diskussionen om personlig identitet över tid är full av. Toni skriver:

> But suppose, as was once suggested to me, that by some metaphysical oddity my beloved disappears in the thin air, and a split second later there appears on the same spot a being identical in all universal features with my beloved. Surely I am rationally required to love this new person in the same way as I loved the one who disappeared? Again, let us set aside that I would probably love the 'new' person – I would do so for the simple reason that whatever caused me to love the original individual would cause me to love his or her replica. But this is one thing. The question I am now addressing is different. I am asking: Am I somehow irrational if I do not love this person – or, at least, do not love her in the same way (2011, s. 82)?

Det finns flera saker här att kommentera. För det första, om det nu skulle vara som så att jag fortsätter att älska person som om ingenting hänt trots att jag vet att hon åtminstone i en filosofisk mening har blivit ersatt med en kopia, är då inte detta ett bevis på att hon kanske inte var så oersättlig som jag föreställde mig att hon skulle vara? När vi tänker oss att en människa är oersättlig menar vi förmodligen inte oersättlig i denna filosofiska betydelse utan bara att hon inte kan ersättas med en annan människa med andra egenskaper (inte ens samma *slags* egenskaper i en bättre upplaga). Toni skriver att jag sannolikt kommer att fortsätta älska personen eftersom de egenskaper som gjorde att jag älskade henne ju finns kvar. Men betyder detta att vi skiljer mellan de egenskaper vi älskar en person *för* och de som *gör att* vi älskar henne? Om ja, hur kan vi veta säkert vad vi älskar en person för om det skiljer sig från vad som gör att vi älskar henne? Om nej, betyder det att vi ska skilja mellan *objektet* för vår kärlek och vad vi älskar henne *för*? Om ja på sista frågan, hur kan vi säkert veta vad som är objektet för vår kärlek om det inte sker genom att ta reda på vad vi älskar henne *för*, och återigen vad är det som säger att vi inte skulle kunna bedra oss om vilket detta objekt är?

För det andra, anta i stället att vetskapen *skulle* påverka mina känslor för personen som blivit utbytt men inte i någon väsentlig utsträckning. Jag skulle inte uppleva den utbytta som en främling och jag skulle inte upphöra att älska henne. Men jag skulle, som det uttrycks i citatet, uppleva kärleken annorlunda. Låt oss för enkelhets skull tolka detta som att jag skulle vara lite mer reserverad i min kärlek och i så måtto älska personen i mindre. Detta betyder ju

inte att kärleken till sitt väsen är en attityd enbart till det hos en individ som ligger till grund för hennes diakroniska identitet och inte till hennes andra metafysiskt mer tillfälliga egenskaper. Det betyder alltså inte att kärleken till sin natur är en ”identitetsattityd” och inte en ”egenskapsattityd”, det betyder bara att den *också* är en ”identitetsattityd”, dvs. att det finns en känslighet för identiteten hos objektet för vår kärlek. Om den kärlek vi känner bara i viss utsträckning påverkas av denna känslighet, vad har vi för anledning att tro eller påstå att det är i denna känslighet som kärlekens essens eller själva äkthet finns?

För det tredje, låt oss utgå från det metafysiskt fantasifulla exemplet och föreställa oss att det är vi själva som under bråkdelen av en sekund varit försvunna men genom ett mirakel kommit tillbaka. Skulle detta betyda något för oss? Jag kan mycket väl tänka att vetskapen skulle vara omtumlande för mig och en källa för en del grubblerier om vem jag är nu. Men jag måste säga att jag finner tanken högst bisarr att jag inte längre skulle känna mig bunden till den relation den tidigare upplagan av mig har haft till partner och vänner. Skulle det plötsligt bli lättare för mig att ”bedra” den person som var min tidigare upplagas fru och skulle jag verkligen känna mig främmande inför henne? Jag är ju inte samma person och därför är heller inte min tidigare upplagas fru min fru. Jag har aldrig haft någon fru och om jag därför skulle fortsätta som om ingenting hänt med min tidigare upplagas fru så borde det strida mot tanken på att kärleken är en relation mellan två individer. Detta innebär rimligen att *båda* individerna är oersättliga och att det därför skulle ta emot eller upplevas konstigt både att få sin partner utbytt och fortsätta som förut och att plötsligt få en annans fru och acceptera detta som om ingenting hänt. Jag har ingen gemensam historia med denna människa i en filosofisk mening. Men spelar detta någon roll så länge jag har det i en social mening (jag kan fortfarande ”minnas” tillsammans med personen, osv)? Jag tänker mig att vetskapen om vad som hänt mig inte rimligtvis kommer att påverka min inställning varken till ”min” partner eller ”mina” vänner. Tvärtom, om jag kom upp på filosofiska institutionen och märkte att Toni efter vetskapen om vad som hänt ändrat sin attityd till mig och inte längre betraktade mig som en vän, ja då skulle jag ta illa upp och förmodligen också uppleva det hela som befängt. Om det inte betyder något för vänskapen ur min synvinkel som blivit utbytt hur skulle jag kunna förstå varför det skulle betyda något ur Tonis? Jag skulle betrakta det som ett brott mot den lojalitet vår vänskap byggt på och en fullständigt ensidig avveckling av den vänskap som varit och dessutom vid en tidpunkt där jag verkligen skulle behöva Tonis varma vänskap och gränslösa tänkande för att just diskutera vad som hänt mig.

För det fjärde, vi kan återigen fråga oss hur stark tesen om kärleken som en identitetsattityd egentligen är. I citatet specificeras frågeställningen till att gälla huruvida jag vore irrationell om jag upphörde att älska eller alternativt förändrade min kärlek till den som jag vet blivit utbytt på det här sättet. Jag kan inte gå in på hur man bör besvara en sådan fråga utan att föregripa min femte kommentar: jag tänker mig att man kanske inte är irrationell i en strikt filosofisk mening om man inte fortsätter att älska ungefär som förut, men i en mänsklig

mening skulle jag betrakta det som orimligt att jag ensidigt och drastiskt upphörde att bry mig om personen som blivit utbytt. Anta att jag fick reda på att något sådant hänt någon av mina söner – skulle jag ens kunna tänka tanken inte längre se dem som mina barn? Skulle det inte enbart vara stolligt om jag ägnade resten av livet åt att sörja det barn jag förlorat samtidigt som jag försköt den person som försökte ersätta och gjorde anspråk på mig som förälder? Om kärleken i en djupare mening är en identitetsattityd kan jag inte se annat än att en sådan i mina ögon underlig reaktion mer eller mindre skulle vara påkallad. Den skulle i alla fall inte vara orimlig. Därför har jag svårt att tro att kärleken till sin natur är en sådan attityd. Följderna av att godta en sådan analys av kärleken *skulle* vara orimliga.

Men anta då att vi inte drar en sådan slutsats, anta för argumentets skull att det inte vore direkt orimligt att reagera på det här sättet i sin kärlek till en människa. Räcker detta för att säga något väsentligt om kärlekens natur? Nej, skulle jag säga. Det att jag inte är *irrationell* om min kärlek påverkas av en förändring i förutsättningarna betyder ju inte att det är rimligt att påverkas av denna förändring, det betyder bara att det inte är orimligt att göra det. Och i den meningen är det sant att det kanske trots allt säger något om kärlekens natur om jag påverkas av vetskapen om att den jag älskar som blivit utbytt på det fantastiska sättet som vi talar om nu: det bevisar att kärleken kan påverkas av faktorer vars betydelse jag inte rationellt kan försvara. I den meningen är kärleken irrationell: på samma sätt som jag inte behöver försvara mig om min kärlek plötsligt upphör utan någon som helst anledning behöver jag heller inte försvara mig om den upphör av anledningen att jag känner ett metafysiskt avstånd till den andra när jag vet att hon bytts ut. Jag är inte irrationell om jag av ingen anledning alls upphör att älska en person. Därför är jag heller inte irrationell om jag upphör att älska henne av ett metafysiskt skäl. Men lika lite som det första förhållandet visar att kärleken till en människa inte grundar sig på skäl, lika lite visar det andra förhållandet att den metafysiska identiteten är central i kärleksbegreppet. Kärleken medger påverkan av faktorer som inte säger speciellt mycket om dess natur – *det* kan man säga ligger i dess natur. Men i detta avseende har också de olika slagen av kärlek olika natur. Man kan kanske inte säga så mycket om den erotiska kärleken upphör av ingen anledning alls, men vi accepterar knappast att föräldrakärleken gör det. Som jag ser det är det orimligt både att sluta älska ett barn av ingen anledning alls och att sluta älska det för att det blivit utbytt på just det sätt vi diskuterar nu (att jag inte har samma känslor inför ett barn som blivit utbytt på något annat sätt och under andra omständigheter är inte speciellt konstigt – om det exempelvis sker en förväxling på BB). Nu finns förstås den skillnaden att det följer fler moraliska förpliktelser av föräldrakärleken än av den erotiska kärleken, bland annat till följd av att barnet är beroende av mig på ett sätt som min kärlekspartner (normalt) inte är. Den som mister en kärlekspartner kan under normala omständigheter skaffa sig en ny. Den som förlorar kärleken från en förälder kan under normala omständigheter inte skaffa en ny liknande kärlek. Detta är en av förklaringarna till att vår acceptans ser olika ut för de olika kärlekarna – den kärlek som man berövar ett barn är

svårare för barnet att ersätta. – Detta är sant och det är också sant att det är svårt att veta hur man ska skilja mellan de förpliktelser som följer från föräldrarollen som sådan och vad som så att säga följer av föräldrakärleken själv. Det måste inte nödvändigtvis vara själva kärleken till ditt barn som kräver att den består under alla omständigheter eller åtminstone att den inte upphör utan anledning eller av en märklig metafysisk anledning. Det skulle kunna vara själva föräldrarollen som kräver det. – Detta är möjligt men ändå inte den rimligaste analysen menar jag. Den här typen av motståndskraft följer av själva äktheten i föräldrakärleken: den älskar inte sitt barn som är beredd att se sin kärlek försvinna av ingen anledning (och skulle jag säga, fast med lite större tveksamhet, som på allvar accepterar ett metafysiskt identitetsvillkor för sin föräldrakärlek).

För det femte: jag tänker mig inte att kärleken som en känsla och attityd egentligen är rustad för att konfrontera den här typen av filosofiska exempel som vill sätta våra intuitioner om personlig identitet på spel. Jag kan mycket väl tänka att kärleken, såväl föräldrakärleken, den erotiska som den vänskapliga kärleken fenomenologiskt och i vår folkpsykologi *är* en identitetsattityd. Men den identitet det i så fall handlar om är inte personlig identitet i en filosofisk mening. Om objektet för min kärlek försvinner och omärkligt ersätts med en exakt kopia så är detta ett större filosofiskt identitetsproblem än folkpsykologiskt: jag är rätt övertygad om att vi i denna situation inte så mycket skulle tänka på personen som utbytt utan snarare som återskapad. Jag utesluter inte alls funderingar kring identiteten hos den återskapade, men jag har väldigt svårt att tänka att vi landar i tanken och än mindre i övertygelsen att den människa vi har framför oss efter det metafysiska miraklet är någon annan än den som vi tidigare riktade våra känslor mot. Om vi fäster någon större vikt vid miraklet säger det snarare något om vad filosofisk reflexion kan göra med våra känslor och attityder än vad som ligger i deras natur. Eller för att tala klarspråk: det säger mer om det filosofiskt konstruerade kärleksbegreppet än om det folkpsykologiska. Det kan finnas en plats för filosofisk kritik av folkpsykologiska attityder och det finns ett normativt element i nästan all form av begreppsanalys (liksom det finns i kritiken av varje specifik begreppsanalys, exempelvis i min kritik av Tonis analys av kärleken som en identitetsattityd), men jag ser inte poängen med att skruva upp vår känslighet för identiteten hos objektet för vår kärlek till dessa filosofiska dimensioner. Om kärleken som en känsla och attityd verkligen är en identitetsattityd är det snarare en attityd som bygger just på vår *känsla* för identiteten hos objektet för vår kärlek och den känslan påverkas inte nödvändigtvis av filosofisk kritik.[232]

Slutsatsen blir alltså dels att jag menar att man måste diskutera huruvida det inte finns ett utrymme för självbedrägeri när det gäller objektet för våra känslor, och kanske i synnerhet när det gäller objektet för den erotiska kärleken. Det är inte bara själva objektet för den typen av

[232232] Samma förhållande skulle jag säga gäller för andra filosofer som också hårt drivit idén om kärleken som en identitetsattityd. Jämför till exempel med Roger Scruton som i boken *Sexual Desire* bland annat skriver: ”Attitudes like love, hatred and sexual desires have particular objects. They impose in the subject no obligation to respond likewise on like occasions” (1986, s. 86).

kärlek som vi tenderar att idealisera, utan också vår egen kärlek. Vi kan vara förblindade såväl i förhållande till objektet som i förhållande till oss själva. Varken objektet eller vår kärlek är så upphöjda som vi tror. Dels tänker jag att i den mån som det stämmer att kärleken är en identitetsattityd är det snarare en attityd som grundas på en folkpsykologisk eller preteoretisk föreställning om personlig identitet som inte nödvändigtvis sammanfaller med det filosofiska begreppet om den samma. Om min älskade genom ett mirakel skulle försvinna och det inom bråkdelen av en sekund på samma plats återskapas två kopior av henne kommer min känsla vara att de båda är identiska med min ursprungliga kärlek trots att denna känsla är filosofiskt omöjlig på grund av att de inte är identiska med varandra. Den personliga identiteten i en filosofisk mening är ett alltför abstrakt förhållande för att påverka min kärlek – objektet för min kärlek är en *konkret* individ och denna konkreta individ finns menar jag kvar även i den typen av filosofiska experiment som utmanar våra intuitioner om personlig identitet. En dubblering av objektet för våra känslor vore självfallet en källa till en hel del grubblerier för oss men skulle, tror jag, inte påverka den känsla vi har för de båda konkreta dubbletterna. Och skulle vi upplysas om att den ena av dem var opåverkad under den bråkdelen av en sekund som det tog för den okända metafysiska kraften att skapa en exakt kopia av henne men att de för övrigt är kvalitativt identiska (eller var i det ögonblick som de började samexistera) så har jag svårt att tro att vi skulle fästa någon större vikt vid det. Jag har alltså svårt att tro att lojaliteten till den jag älskar skulle kräva att jag gör någon känslomässig skillnad mellan de båda dubbletterna om de båda upplever sig vara den person jag älskar och om de båda rent konkret är lika delaktiga i vårt gemensamma liv. Om jag har rätt är inte den personliga identiteten i en filosofisk mening (givet de mest diskuterade alternativen) en väsentlig del av kärlekens natur. Jag kan som filosof vara övertygad om att man omöjligen kan hävda att både B och C är numeriskt identisk med A om de inte är identiska med varandra, men som människa älska både B och C för att de för mig ändå är identiska med A. Att det finns en logisk möjlighet för mig att låta mina känslor styras av det i mina ögon abstrakta identitetsförhållande som jag också filosofiskt kan försvara ändrar ingenting. Det finns inget som hindrar det, lika lite som jag är rationellt förhindrad att upphöra med att älska en person av inget som helst rationellt skäl.

Låt oss alltså gå tillbaka till analysen av de personliga värdena så som den framgår av *FAP**: värdet av x för en person, dvs. det personliga värdet av x, består alltså av de normativa skäl som finns för att inta en positiv eller negativ attityd till x för personens skull (2011, s. 78). Den nyss avslutade utvikningen tog sin avstamp i det förtydligande av analysen som säger att den attityd som det talas om i analysen har större logiska likheter med kärleken än med beundran, däri att den är riktad till en icke-ersättningbar person. Om du beundrar A för att hon har vissa egenskaper men inte B trots att hon har identiskt samma egenskaper är du irrationell, men du är inte irrationell om du älskar A för dessa egenskapers skull men inte B. På samma sätt är det irrationellt att beundra av inga skäl alls, men inte att älska. Detta hindrar

inte menar jag att vi kan ifrågasätta om kärleken verkligen är en identitetsattityd i en strikt filosofisk mening. Hur det än är med det, finns det alltså en logisk skillnad mellan beundran som en attityd och kärlek och det är svårt för mig att inte också fundera över om denna attityd som jag har till ett objekt för någons skull verkligen har mer gemensamt med kärlek än med beundran. Toni menar att den har det vad gäller den typ av personligt värde som ”have a substantial impact on a person’s life” (2011, s. 75). Jag har visserligen svårt att få grepp om den egentliga naturen hos den här attityden och jag kommer att ta upp den frågan om en stund liksom frågan om naturen hos de normativa skäl som föreligger för att inta attityden, men vill ändå fundera lite mer på om det är rimligt att jämföra eller sammanföra attityden med kärleken snarare än med beundran. Jag ska i slutänden hävda att det inte finns någon anledning att kvalificera analysen med att ange vilken slags attityd den handlar om. Det räcker med att se på objektet för det personliga värdet. I de fall där det just är identiteten hos objektet som har personligt värde för en person följer det naturligt att den normativt krävda pro-attityden också måste vara känslig för denna identitet. I andra fall finns det ingen anledning för denna pro-attityd att ha den känsligheten. Jag ska också hävda att det är problematiskt att göra gällande att de centrala värdena i en människas liv är sådana att identiteten hos värdeobjekten spelar en avgörande roll. Detta menar jag gäller även om vi skulle gå med på att kärleken är en identitetsattityd. De allra mest centrala värdena i en människas liv är förmodligen sådana som springer ur någon form av djup kärlek, men det är långt ifrån alla eller ens de flesta betydande personliga värdena som gör det, åtminstone inte från en kärlek som likt den erotiska kärleken, föräldra- och vänskapskärleken (antar jag nu) är en identitetsattityd.

Låt oss alltså återvända till exemplet med Hitler och Eva Braun. Tanken med exemplet är att visa att jag har normativa skäl att ha en pro-attityd gentemot Eva Braun för Hitlers skull. Det att jag alltså påstår att Braun hade ett personligt värde för Hitler, att hon betydde något för honom, det ska förstås som att jag har den typen av normativa skäl. Om vi talar om vad för slags attityd jag har skäl att inta kommer den alltså att gälla den attityd som jag har till objektet för det personliga värdet, dvs. Eva Braun. Jag har sagt att om vi köper idén med den äkta kärleken som en identitetsattityd är det Eva Braun som den person hon är som Hitler älskar, om han älskar henne på ett äkta vis, vilket vi också får anta. Den numeriska identiteten hos Eva Braun ingår i så fall i objektet för det som har personligt värde för Hitler, helt enkelt för att han sätter värde på den. Om vi har skäl att beakta detta värdeobjekt är det med andra ord inte konstigt att vi måste fästa vikt vid dess numeriska identitet. Och vi gör alltså detta för Hitlers skull.

Vi skulle också kunna fråga oss om identiteten hos Hitler spelar någon roll i analysen. Om jag vill vara hygglig mot Eva Braun för Hitlers skull, spelar det någon roll för mig om Hitler blir utbytt? Jag menar att det inte kan spela annat än en indirekt roll eller en roll som förklaras av att jag har en oberoende identitetsattityd till Hitler. Nu vet vi som sagt inte vad den krävda

pro-attityden innebär, men om vi skulle anta att den betyder att vi inte bör hindra Braun från att vara med Hitler (vilket tycks rimligt om vi också antar att det är det som Hitler sätter värde på, dvs. att få vara med just Eva Braun) är det alltså just Hitler som vi inte bör hindra henne från att vara med och inte någon som bara har alla hans universella egenskaper. För Hitler består förstås det personliga värdet att Braun är med honom och inte med en exakt kopia. För hans skull är det alltså detta vi inte ska förhindra. (Jag kommer tillbaka till frågan om vad existensen av de personliga värdena egentligen kräver av oss i tredje person.) Så långt alltså den indirekta rollen. Är vi dessutom vänner med Hitler följer det också att de förpliktelser som följer av det faktum att vi har ett vänskapsband – t ex att vara *ännu mer* angelägen om att Eva Braun ska ha det bra och kunna vara med Hitler – är förpliktelser gentemot Hitler och ingen annan. Som god vän till en person hjälper jag inte hans flickvän med att vara med en exakt kopia till honom (under förutsättning att vänskap är en identitetsattityd).

Vi måste alltså räkna med att identiteten hos såväl objektet för det personliga värdet som hos dess subjekt kan spela en avgörande roll i den attityd som vi har normativa skäl att inta för någons skull. Men jag menar att detta antingen är en trivial följd av att vi måste identifiera objektet för det personliga värde med det som personen värdesätter eller av att vi har en oberoende relation till personen, en relation som involverar en identitetsattityd. Det ligger alltså knappast i själva attitydens natur att vara en identitetsattityd, vare sig när det gäller objektet för det personliga värdet eller dess subjekt. När det gäller subjektet gäller snarare motsatsen, åtminstone om FSS(”For-Someone’s-Sake”)-attityden kan liknas vid ett slags empatisk attityd (vilket den av Tonis språkbruk i vissa passager verkar kunna göra): tanken är väl att de normativa skäl som de personliga värdena ger oss just inte beror av vems det personliga värdet är, om det är Hitlers eller någon annans? Blotta det faktum att något har värde för en människa ger oss ett normativt skäl att inta en FSS-attityd till objektet för detta värde, alldeles oberoende av vem denna människa är.

Denna tolkning bekräftas också av de exempel Toni ger som en utgångspunkt för diskussionen om vi ska tolka FSS-attityden som en identitetsattityd:

> Consider the following scenario. I am at a dinner. The people at the table are all unknown to me. Suppose person *a* politely asks me to pass the salt to *b*, the person sitting to my left. This person, too, is a complete stranger. If I pass it, I would have acted on what might be described as a desire to pass the salt to *b* for *a*’s sake. Is this desire conditional for its persistence on the identity of *a*? This seems rather unlikely. Still I can correctly say that I passed the salt to *b* for *a*’s sake (2011, s. 74).

Detta är väl ungefär samma slutsats som den jag formulerade rörande om FSS-attityden är en identitetsattityd i förhållande till subjektet för det personliga värdet. Men jag har ändå ett frågetecken inför exemplet. Vilken är poängen med att också ha med *a* i exemplet? Det räcker väl att vi frågar oss huruvida den attityd vi skulle inta gentemot *b* om hon bad oss skicka saltet till henne skulle vara en identitetsattityd. Nej, borde svaret då bli eftersom vi visserligen

skickar saltet till henne för *hennes* skull men inte för att hon är just hon och den unika varelse som en exakt kopia av henne inte skulle vara, utan för att det uppenbarligen har ett värde för henne att hon får salta på sin mat. Här finns alltså inte en oberoende relation som ger mig skäl att fästa vikt vid om det skulle vara så att personen ersattes med en exakt kopia just efter det att hon i all sin vänlighet bett oss om att skicka saltet – för om det hade ett värde för den ursprungliga personen att hon fick salta extra på maten kommer det på exakt samma sätt ha ett värde för den kopia som ersatt henne. Men i Tonis exempel skickar jag alltså saltet till *b* därför att *a* bett mig att göra det (och vi får väl förmoda att *a* ber mig om att göra det för att hon har skäl att tro att *b* skulle vilja det). Men hur naturligt är det i detta fall att tänka sig att mitt räckande av saltet till *b* har ett personligt värde för *a*? Hur skulle det kunna vara värdefullt för *a* att *b* får salta sin mat? Om FAP* gäller och om jag inte bara har en preferens att skicka saltet för *a*'s skull utan också normativa skäl, ja då måste vi säga att det har ett *värde* för *a* att jag ger saltet till *b*. Vi ska återkomma till detta, men jag menar att det känns rimligare att tänka sig att jag skickar saltet för *a*'s *skull* än att det har ett *värde* för *a* att jag gör det. Det är för att *a* ber mig om det eller vill att jag skickar saltet till *b* som jag gör det. Det har ett värde för *b* att *a* får som hon vill och inte för *a* själv. Likafullt skickar jag saltet för *a*'s skull eftersom det är hon som ber mig om det. Hur som helst, jag är helt överens med Toni om att *a*'s identitet under alla omständigheter är utan betydelse i exemplet och att detta på ett tydligt sätt visar att inte alla FSS-attityder är identitetskänsliga.

För att illustrera ett fall där identiteten spelar roll för FSS-attityden tar Toni sen följande exempel:

> Consider next a different scenario. The woman sitting beside you at dinner presents herself in the following way: ”I am John's mother'. When you realize that you have the mother of your friend, John, beside you, you decide to take especially good care of her. You soon find her quite boring, but you do your best to be entertaining – and you do so for your friend's sake. When the evening is over, you realize that she was John's mother all right, but not ”your” John's mother. Here your attitude of being entertaining for your friend's sake does seem to be conditional for its persistence on the identity of John (2011, s. 74).

Jag kan hålla med även om detta, men menar att om vi har en identitetsattityd i det här fallet så är det snarare en direkt följd av att vänskap är en identitetsattityd. Vi har diskuterat om vänskap verkligen är en sådan attityd, men om vi förutsätter att den är det följer det naturligt att det vi har skäl att göra för vår vän för att hon är vår vän och inte vilken annan människa som helst, ja det måste styras av hänsyn till hennes identitet. Om vi har skäl att ge extra hjälp till en person för att hon är vår vän, ja då är det till henne och inte till en exakt kopia av henne som vi har skäl att ge denna extra hjälp. Om vi har skäl att behandla våra vänners släktingar på ett speciellt sätt ja då är det just deras släktingar och inte deras kopiors släktingar som dessa skäl omfattar. (I Tonis exempel är detta ännu tydligare eftersom den enda universella egenskap som kvinnans son delar med min vän är att han heter ”John”. Därför kan även den som känner sig osäker i förhållande till de metafysiskt mirakulösa exemplen vara bekväma i

tanken på att de skäl som följer på den vänskapsrelation jag har till ”min” John inte gäller i det här fallet.) Betydelsen av identiteten i det här exemplet är alltså direkt härlett från den vikt identiteten har i vänskapsattityden. Den säger inget om betydelsen av identiteten i FSS-attityden som sådan.

Då kan man förstås fråga sig om man inte trots detta kan hävda att den typ av fall som det andra scenariot handlar om och där identiteten har en betydelse (om än en härledd sådan) är filosofiskt mer intressanta och centrala. Toni hävdar som sagt det och skriver:

> The more interesting personal values – those expected to have a substantial impact on a person’s life – will, in my view, be those that require for their analysis Identity attitudes; and it will be these with which I concern myself as we continue (2011, s. 75).

Jag tror möjligen man kan luras av det första scenariet till att dra slutsatsen att de FSS-attityder som inte är identitetskänsliga heller inte är speciellt viktiga. Att skicka saltet till *b* för *a*’s skull kan inte ha så stor påverkan på *a*’s liv och är, har jag hävdat, till och med så pass trivialt att det knappast handlar om ett personligt värde alls. Men de personliga värdena måste inte alls vara identitetskänsliga för att vara viktiga, inte heller under förutsättningen att identiteten spelar den roll som Toni tänker att den gör i kärleks- och vänskapsrelationer. Kanske kan man som sagt hävda att kärleksrelationer till människor normalt är det viktigaste värdet i en persons liv. För de allra flesta av oss går kärleken till våra barn utanpå allt annat. Men det är långt ifrån det enda som har en substantiell betydelse för våra liv, åtminstone inte om vi lever någorlunda rika liv: att slippa fysisk smärta och mental ohälsa har ett stort värde för mig. Djupa estetiska upplevelser likaså – av naturen och av konsten i dess olika former men kanske i synnerhet litteraturen och musiken. Att skapa och att skriva har ett värde för mig, liksom förstås att världen är en bra plats att leva på för människor och djur: jag skräms av tanken på att konsumismen driver på världens och den mänskliga kulturens undergång. Att slippa bli dement har stor betydelse för mig. Allt detta betraktar jag som synnerligen viktiga värden i mitt liv, men jag ser inte på vilket sätt de skulle styras av ett identitetstänkande. Ja, kanske i viss mån ändå. Om jag älskar Leonardos *Damen med hermelinen* kommer jag att uppleva det som en förlust om den förstörs även om den skulle kunna återskapas i en kopia omöjlig att skilja från originalet. (Underligt nog jag upplever min kärlek till konstföremål som mer identitetskänslig än min kärlek till andra människor, vilket skulle kunna tolkas som att människor är mer utbytbara i min värld än vad konstföremål är. Men jag menar nog att detta inte är så konstigt trots allt, eftersom proveniens och originalitet har en betydelse i konsten som de inte har på samma sätt i kärleksrelationer.) Men jag påstår att identitetstänkandet inte är centralt i de personliga värdena. I väldigt många centrala personliga värden förstår jag inte ens vad det skulle betyda att fästa vikt vid identiteten hos värdeobjektet. På vilket sätt skulle någon identitetsrelation hos själva objektet för min personliga värdering av fysisk smärta och demens spela roll för mig? Jag värderar smärtan och demensen för dess universella egenskaper och inte för dess partikulära. Det är hur jag upplever smärtan som bestämmer min

värdering av den och inte om den kan identifieras som den ena eller den andra smärtan på ett individuellt plan. Det är vad demensen gör med mig och vad jag därmed riskerar att göra med min omgivning – eftersom jag tvivlar på att jag kan gå in i demensen lika lugnt och milt som vissa människor i min omgivning har kunnat göra – som ligger bakom hur jag värderar den och inte hur man kan individuera den. På ett övergripande plan skulle jag nog säga det samma om alla de typer av personliga värden som jag räknade upp: även om min kärlek till såväl människor, natur och konst i någon mening gör objekten i denna kärlek icke utbytbara så har själva kärleken som sådan också en betydelse för mig och dessutom en väldigt djup sådan betydelse. I min föräldrakärlek tänker jag förstås inte på Harry och Josef som utbytbara (även om jag kanske heller inte tänker på dem som icke utbytbara på det filosofiskt avancerade sätt som vi diskuterade innan, dvs. inget väsentligt skulle förändras i min kärlek till dem om de råkade ut för det metafysiska miraklet). Men en väsentlig del i min föräldraglädje är också just *att jag har barn* och inte bara att jag har just de jag har. Denna glädje kan jag dessutom dela med andra föräldrar. Och dessa personliga värden som ligger i *att ha barn*, *att ha vänner* och *att ha upplevt djup erotisk kärlek* ja de är till själva sin natur *inte* knutna till individuella objekt. De handlar just om detta: att avgörande för värdet av den kärlek som jag fått uppleva *inte* har varit avhängigt av identiteten hos objekten i min kärlek. Detta utesluter inte att jag samtidigt tänker att jag haft tur som ha fått de barn, de vänner och de kärlekspartners som jag fått i livet, eftersom de bättre än några andra har hjälpt mig med att förverkliga det personliga värdet av kärleken i denna mer allmänna och abstrakta betydelse.

Min slutsats så långt vad gäller analysen av de personliga värdena är att det inte finns skäl att kvalificera den på det sättet som skedde i *FAP**: om det att ett objekt har ett värde för en person betyder att det råder normativa skäl att ha en positiv eller negativ attityd till objektet för personens skull finns det ingen anledning att tala om denna positiva eller negativa attityd som en identitetsattityd. Det finns kanske inget som utesluter att den *kan* vara en identitetsattityd men heller inget som utesluter att den *inte* är det. Detta gäller också för de personliga värden som har en central betydelse i en människas liv.

Nästa fråga jag ska ställa mig i förhållande till de personliga värdena är varför man inte ska se dem som en del av det som gör livet värt att leva. Självfallet menar också Toni att de personliga värdena *kan* ses som välfärdsvärden. Det *kan* vara så att jag hjälper en person att få ett bättre liv om jag hjälper henne att uppnå det som har värde *för* henne, men det finns också personliga värden som inte har med välfärd att göra. Som jag tolkat det handlar dessa icke välfärdsgrundande personliga värden både om triviala och om viktiga saker i en persons liv. Det handlar om objekt som på sin höjd har ett affektionsvärde för mig men också om sådana saker som att få respekt. Man kan säga att det finns två svarta hål som Toni försöker hålla sig undan i sin analys och som båda skulle suga upp analysen om han kom för nära dem. Det ena svarta hålet är välfärdsbegreppet. Om man inte kan förstå ett personligt värde som något annat än det som påverkar en persons välfärd eller livskvalitet skulle det heller inte finnas något

behov av *FAP**. Personliga värden skulle vara de som påverkar en persons välfärd i positiv eller negativ riktning, punkt slut. Man skulle fortfarande kunna diskutera förhållandet mellan dessa värden och de skäl som finns för att gynna eller missgynna dem för den persons skull för vilka de utgör personliga värden, men ”för den personens skull” skulle här enbart betyda ”med tanke på personens välfärd”, och därmed skulle diskussionen bli av ett tämligen ordinärt moraliskt slag: vad finns det för normativa skäl att ha hänsyn till en persons välfärd (för henne själv och för andra)? Det andra svarta hålet är begreppet agent-relativa skäl. Ett personligt värde måste vara något utöver vad det finns skäl för den person för vilket det är ett personligt värde att gynna eller missgynna. Personligt värde måste vara mindre privat än agent-relativt värde för att inte sugas upp i analysen av agent-relativitet.

Låt mig kommentera dessa två punkter. Först välfärdsbegreppet. Jag tänker mig som sagt att det finns ett vidare begrepp om livskvalitet som gör mer rättvisa åt vad vi talar om när vi talar om att leva mer eller mindre värdefulla liv. Så som jag använder begreppet livskvalitet är det synonymt med det värde som en människas liv eller som det som ingår eller kan relateras till en människas liv har för denna människa själv. Jag kommer att hävda att skönheten i ett sätt att vara är livskvalitet och sålunda att den estetiska kvaliteten hos en dygd är att betrakta som livskvalitet på samma sätt som fysisk skönhet är en del av en människas livskvalitet, alldeles oberoende av vad personen själv anser om värdet av sitt sätt att vara eller sitt sätt att se ut. Allt annat lika finns det mer kvalitet i ett liv som innehåller ett vackert sätt att vara eller se ut ur ett rent egoistiskt perspektiv även om personen det handlar om varken inser detta eller anser att hennes liv innehåller den här typen av skönhet. Allt annat lika finns det prudentiella skäl att sträva efter såväl själslig som kroppslig skönhet (dessa skäl menar jag omfattar också skönheten i den omgivning som ens liv utspelar sig i).

Vi vill kanske inte att det ska vara på det här sättet, åtminstone inte att fysisk skönhet ingår i livskvaliteten, eftersom det gör livet orättvist för alla oss som inte har några speciella fysiska företräden. Men jag menar att det inte är så enkelt som att vi själva kan välja kriterierna för vår egen livskvalitet. De moraliska dygderna förlorar inte sin betydelse för kvaliteten i mitt eget liv för att jag förkastar tanken på att de skulle ha någon betydelse och det samma gäller för den fysiska skönheten. Observera att detta inte säger något om förhållandet mellan det personliga värdet av dessa olika former av skönhet – jag skulle säga att det personliga värdet av stor själslig skönhet i kombination med ringa fysisk skönhet är vida större än den motsatta kombinationen. Det säger heller inget om själva kriteriet för fysisk skönhet, dvs. huruvida det verkligen finns något sådant som en fysisk skönhet hos en människa som inte på något sätt är själisk. Vad jag påstår är bara att vad vi än menar med genuin fysisk skönhet finns det prudentiella skäl att önska den för sin egen del.[233] De allra flesta av oss gör väl innerst inne

[233] Grovt indelat tror jag att man åtminstone kan tala om fyra kategorier av mänsklig skönhet: *själens skönhet*, vilket ungefär motsvarar de traditionella dygderna, *skönheten i ett sätt att vara*, vilket möjligen kan ses som dygd i en vid bemärkelse som inkluderar charm och sätt att föra sig men också något så enkelt som sätt att röra sig, *intellektuell skönhet*, som består av sådan briljans och intelligens som inte direkt inkluderas i dygden klokhet

det även om vi har resignerat inför ett ofrånkomligt faktum och min tanke är bara att detta inte är irrationellt – varken att ha denna önskan eller att resignera. Under alla omständigheter är den välfärd som innefattar såväl andlig och fysisk skönhet vidare än det vi normalt uppfattar som välfärd. Jag kommer senare att argumentera för att välfärd när den likställs med livskvalitet är vidare än så: även tragiken i en existens kan bidra till livskvalitet under förutsättning att den också har estetiska kvaliteter. Det estetiska i livet är långt ifrån allt som skapar kvalitet, men det är heller hävdar jag så oviktigt som många tycks tro. Att skönheten i livet är en del av livskvaliteten och därmed har ett personligt värde för den vilkens liv det handlar om betyder alltså att hon har normativa skäl att sträva efter eller åtminstone vara positivt inställd till denna skönhet om hon bara tänker på att leva ett liv som är så bra som möjligt för henne själv. Livskvalitet är inte det samma som människovärde och skillnader i den här typen av kvaliteter hos olika människor behöver förstås inte styra hur vi ser på och behandlar dem som människor, lika lite som andra livskvalitetsgrundande skillnader – som hur en människa mår, om hon är ensamstående, har svårt för att lära sig saker etc – bör göra det.

Toni tar flera exempel på personligt värde som enligt honom inte bör förstås som välfärdsvärden. Det första exemplet är mycket vackert (både filosofiskt och mänskligt):

> For instance, some time ago, tidying my desk at home, I found a poem in a drawer that Anna, my oldest daughter, wrote to me when she was just a young girl. It was a typical child's poem. Despite the fact that my room was cluttered with paper, I could not throw it away. The piece of paper, with its few line of Swedish, had some value for me, i.e. it was a value that related in some way to me as a person in a way other valuable things do not (2011, p. 1).

Exemplet ska som jag förstår det illustrera åtminstone två saker, dels att Annas poem har ett personligt värde som inte är av samma slag som det opersonliga värde som bra poeters arbeten har, dels att det värde poemet har inte direkt har med Tonis välfärd att göra – värdet av poemet är inte relaterat till Toni på så sätt att dess existens gör hans liv bättre. I ett annat liknande exempel dyker det upp delar av det hyllsystem som Toni ärvde av sin pappa som Toni ser som personligt värdefulla utan att därmed säga att dessa återfunna delar bidrar till att göra hans liv bättre på något sätt.

Toni är väl medveten om att ett av problemen med de här exemplen är att det skulle kunna vara så att vi är obenägna att se detta som välfärdsvärden av den enkla anledningen att det trots allt är ganska obetydliga värden. Jag tror detta stämmer, men jag tror att ett annat problem kan vara att det också handlar om saker som är värdefulla inte i sig själv utan för att de i sin tur är relaterade till något annat som är värdefullt. Annas poem har inget högt personligt egenvärde utan främst ett värde för att det påminner om Anna som liten flicka. Det

---

eller vishet, och slutligen *fysisk skönhet*. Hur stark påverkan det råder mellan dessa olika kategorier kan man som sagt diskutera. Kanske upplever vi den fysiska skönheten som ytlig och ointressant när den inte uttrycker själsliga kvaliteter. Detta utesluter inte att vi ser skillnaden mellan en människa med en stor själ men mindre vackert yttre och en människa med både inre och yttre skönhet.

samma gäller för delarna från hyllsystemet som kommer från Tonis pappa – det påminner förstås om hans pappa. Observera att jag säger att dessa saker *främst* har ett instrumentellt värde som ett slags memento av det som verkligen i sammanhanget har ett personligt värde. Sakerna kan också få ett egenvärde i kraft av den relation de står till de primära värdena. Men de är alltså inga typexempel på saker som har ett *ovillkorligt* personligt egenvärde. Av dessa anledningar kan det vara något svårt att se att just de här exemplen handlar så mycket om välfärdsvärden, eftersom de antingen inte är speciellt stora sådana värden eller inte egenvärden. (Det att de inte är egenvärden förklarar också varför det inte följer naturligt att det är bättre för Toni ju fler bitar av hyllsystemet det dyker upp – om det centrala personliga värdet är den relation som fanns mellan Toni och hans pappa följer det ingalunda att hans liv blir bättre ju mer som kan påminna om denna relation och ju fler saker som finns kvar och som kan relateras till föremålet för relationen. Det *skulle kunna* vara så att också själva mängden ting som påminner om denna kärlek som fanns mellan far och son bidrar till kvaliteten i Tonis liv, men det behöver alltså inte vara så.)

Jag tänker så här: jag har svårt att se hur saker och ting som har ett genuint värde för mig inte i kraft av detta också bidrar till kvaliteten på mitt liv. Jag skulle nog säga att detta är den ursprungliga och allmänna betydelsen av livskvalitet: kvaliteten på mitt liv bestäms av om det innehåller eller exemplifierar sådant som har ett genuint värde för mig. Detta utesluter alltså inte att jag rent subjektivt kan värdera det som saknar ett genuint värde för mig, lika lite som Tonis definition av personligt värde utesluter att personen *a* kan få för sig att ett objekt har ett värde för henne trots att det faktiskt inte finns några normativa skäl att inta en positiv attityd till objektet. Om det alltså verkligen stämmer att existensen av Annas poem varken gör eller bidrar till att göra Tonis liv en smula bättre än det hade varit utan poemet, dvs. om poemet inte på något sätt bidrar till att göra Tonis liv rikt (vilket jag innerst inne tvivlar på att det inte gör), ja då skulle jag säga att det handlar mer om ett slags affektionsvärde än ett genuint värde. För så brukar vi väl kunna använda det begreppet: vi säger att saker och ting som inte har något verkligt värde ändå kan ha ett affektionsvärde. (Som kategori skulle jag ändå säga att också affektionsvärden påverkar vår livskvalitet på så sätt att livet vore tommare utan dem. Av detta följer inte att det vore lite tommare för varje enskild sak med affektionsvärde som försvann för oss, det följer bara att själva kategorin berikar vårt liv.) Samma resonemang gäller för bitarna från faderns hyllsystem – om det faktum att de dyker upp inte på något sätt bidrar till att göra Tonis liv rikare, ja då har de heller inget genuint värde. De kan ha ett affektionsvärde i meningen att de har en emotionell betydelse för Toni, vilket gör det svårare för honom att göra sig av med dem än att göra sig av med med totalt likgiltiga saker trots att han vet att de inte har något egentligt värde för honom.

Jag menar också att man kan hantera exemplet med respekt på liknande sätt. Om ett av problemen med de tidigare exemplen var att de inte på ett tydligt sätt handlade om det som har någon större betydelse för oss så gäller detta inte för respekten. Tvärtom skulle man kunna

säga att det är i förhållande till det som verkligen har en betydelse för mig som jag kräver respekt av andra och att det alltså är i de sammanhangen vi talar om respekt. I mindre betydelsefulla sammanhang talar vi i stället om hänsyn. Toni skriver:

> Respect belongs to a group of attitudes presenting the starkest counter-examples to the idea that doing something for someone's sake is necessarily doing it to preserve or promote a person's welfare (2011, s. 88).

Jag menar att förklaringen till att exemplet med respekt fungerar som ett exempel på hur vi kan göra något för en persons skull utan att nödvändigtvis göra det för hennes väl är att vi måste skilja mellan att något har en *betydelse* för mig och att det har ett *värde* för mig. Saker och ting kan vara viktiga för mig utan att de direkt har något värde för mig och de kan dessutom vara föremål för min subjektiva värdering utan att objektivt ha något värde för mig. Det är i förhållande till dessa objekt som respekten är på sin plats. Om jag ber dig om att inte säga vad du tycker om min text om du tycker att den är dålig trots att jag vet det skulle vara av värde för mig att få veta att texten är dålig om den verkligen är det (inte bara på rent instrumentella grunder så att jag kan arbeta på att förbättra den utan också för att jag innerst inne inte vill leva i osanning) så kan du av respekt för mig avhålla dig från att säga att du tycker att min text är dålig. På samma sätt kan du respektera min önskan om att få vara ifred och isolera mig trots att du tror att jag misstar mig när jag tror att det är bra för mig att leva ett sådant liv. I inget av dessa exempel handlar respekten om att göra det personligt värdefulla, utan om att göra något för någons skull utan att det har ett personligt värde för henne. Det har ett personligt värde på sin höjd i betydelsen att jag personligen tror att det har ett genuint värde för mig, vilket är fallet i det andra exemplet.

Ett par rader längre fram fortsätter ovanstående citat på följande sätt:

> Even a response like desire, which has traditionally been intimately associated with welfare, need not always be understood as welfare-related. For instance, a person may live an immoral (or inauthentic, or irrational) life, and we might well desire that certain states of affairs obtain that would make her life moral (or authentic, or rational) despite any negative impact this would have on her welfare (2011, s. 88).

Att vi kan önska att en person lever mer autentiskt eller rationellt har jag svårt att se som ett exempel på att vi för personens egen skull kan ha en preferens för att något ska hända i en persons liv som inte är relaterat till personens välfärd. Om jag för din skull vill att du ska leva mer autentiskt liv är det normalt sett för att jag tror att det kommer att göra ditt liv bättre. Det samma gäller, men kanske inte i lika stor utsträckning för min preferens att du ska vara mer rationell. Vad gäller min önskan att du ska vara mer moraliskt tror jag att den delvis kan hanteras på ett liknande sätt som respekten. Det är en sak att säga att jag för din egen skull vill förhindra att du gör något omoraliskt eller felaktigt, det är en annan sak att säga att det har ett genuint värde för dig att jag förhindrar att du gör något omoraliskt. Jag kan ha en FSS-preferens att du inte gör något omoraliskt eftersom jag vet att du innerst inne föredrar att göra

moraliskt rätt framför att göra det som har ett värde bara för dig själv. Jag kan också ha preferensen att du är moralisk av den enkla anledningen att jag föredrar att respektera dig framför att missakta dig. Det är fortfarande för din skull jag har denna preferens – jag vill inte att du ska gå omkring och vara missaktad av mig. Jag föredrar själv aktning framför egen livskvalitet och därför vill jag också att du ska vara föremål för sådan aktning.

Men jag skulle också säga att i de fall där jag verkligen betonar att det är *för din skull* som jag vill att du ska leva på ett moraliskt riktigt sätt, om jag exempelvis har en strängt moralisk uppfostran av mina barn och trycker på att det är *för deras egen skull* som jag vill att det ska bli hyggligt folk av dem, ja då kan jag knappast mena annat är att det har ett värde för dem att bli bra människor och detta värde kan knappast förstås på annat sätt än att de får ett bättre liv på så sätt. Obetonat har alltså ”för din skull” ingen nödvändig koppling till välfärd, men i en betonad form tycks det kunna ha det.

Så långt förhållandet mellan personliga värden och välfärd. Den andra stora poängen med analysen av personliga värden, dvs. *FAP**, är att den gör dessa värden mindre privata än vad som skulle bli fallet om vi förstår dem som rätt och slätt agentrelativa värden. Frågan är vad detta betyder. Betyder det att saker och ting som har värde för mig inte bara är mina angelägenheter utan också andras? I exemplet med Hitler och Eva Braun, betyder det faktum att Hitler älskade Braun att jag har skäl att vara positivt inställd till Braun på ett sätt som jag inte skulle haft om hon inte var älskad av Hitler?[234] Och om kärleken var ömsesidig: betyder det faktum att Hitler var älskad av Braun att jag har skäl att inta en positiv attityd till Hitler som jag inte skulle ha om han inte var föremål för Brauns kärlek? Det är alltså oklart för mig vad det betyder att ha skäl att vara positiv till ett objekt för någons skull. På vilket sätt begränsar det faktum att Braun älskade Hitler vad jag kan säga och ha för attityd till Hitler? Bör jag för Brauns skull vara något mer respektfull mot Hitler? Har jag skäl att ha en positiv attityd till det som har ett personligt värde för en person även om jag inte har skäl att vara positiv till personen själv? Om så inte är fallet landar vi vad jag kan se i en något märklig slutsats: anta alltså att vi som utgångspunkt vet oss ha skäl att vara positiva till Braun men negativa till Hitler. Om de normativa skäl som finns för mig i förhållande till *objektet* styrs av eller är villkorade på de oberoende normativa skäl jag har i förhållande till *subjektet*, ja då skulle det följa av det faktum att de var värdefulla för varandra att jag har skäl att vara positiv till Hitler men inte till Braun! Å andra sidan: om de skäl jag har i förhållande till objektet för det personliga värdet inte på något sätt vore villkorat av andra normativa skäl, ja då tycks det följa ganska långtgående moraliska slutsatser av analysen av personliga värden: det som har personligt värde för *var och en* tycks bli en angelägenhet för *alla*, vilket förstås kan uppfattas

[234] Betyder det faktum utrotningen av judar hade ett personligt värde för Hitler att det plötsligt finns något som talar för utrotningen av judar för den som konstaterar att det hade ett värde för Hitler? Preferensutilitarismen har förstås också den här typen av problem, men en viktig skillnad är att där uppkommer problemet bara i den mån utrotningen av judar verkligen kan sägas vara positiv för Hitlers välfärd. I *FAP** uppkommer det också i förhållande till det som inte gör någons liv bättre, vilket kan vara svårare att acceptera.

som ett slags proto-utilitarism. Det är på intet vis orimligt att inta en sådan universell och opartisk attityd men jag anser inte att den följer av en analys av vad vi menar med ett personligt värde.

Och detta är kanske det i mina ögon mest problematiska med *FAP**: den säger inget om subjektet för de normativa skälen. Den säger enbart något om subjektet för det personliga värdet. Detta gör att det är lätt att förstå analysen som att det personliga värdet består i de *opersonliga* skäl som det finns för att främja det! Som sagt, jag tänker mig inte alls att det inte går att argumentera för existensen av sådana oberoende skäl – det är i högsta grad rimligt att tänka sig att det finns moraliska pro tanto-skäl att ta hänsyn till personliga värden även när de inte är våra egna, men jag menar bara att dessa skäl knappast följer av en analys av vad det betyder att ett värde är personligt! Som *FAP** är formulerad framgår det ingen skillnad mellan de normativa skäl som en utomstående har för att främja objektet för ett personligt värde och de skäl som den har för vilket objektet har ett personligt värde. På vilket sätt är värdet *personligt* om personen själv har samma skäl att främja objektet för sin egen skull som andra har för att främja det för hennes skull?

Det finns alltså frågetecken att räta ut kring *FAP** och konstigt vore det väl annars. Själva analysen är aldrig tänkt att fungera som något annat än en skiss till ett förslag. Och som förslag är det inspirerande även om det i mitt fall mest ser ut att ha inspirerat till kritik. Men tusen gånger hellre ett intressant förslag med brister som det är en glädje att diskutera än ett ointressant utan brister.

Jag menar alltså att det är svårt att förstå ett personligt värde som något annat än som något som påverkar själva kvaliteten på mitt liv. Om de rent estetiska kvaliteterna hos mig själv därför har ett värde för mig – och jag har svårt att se varför de inte skulle ha det när det ju trots allt är den som uppvisar de estetiska kvaliteterna, vare sig det rör sig om andliga eller fysiska, som jag avundas när hon har sådana kvaliteter som jag gärna själv skulle vilja ha. Det är för min egen skull som jag vill bli som hon, inte nödvändigtvis *bara* för min egen skull, men också för min egen skull. Och om det alltså rör sig om personliga kvaliteter, om dygder, som har ett sådant värde för mig måste vi också säga att de tillför detta värde till mitt liv när jag kan uppvisa dem.

Då skulle man kunna fråga sig om det verkligen är nödvändigt för resonemanget att hävda att de personliga värden som ligger i dygderna i kraft av att de har estetiska kvaliteter måste vara livskvalitetsvärden för att kunna motivera mig att sträva efter dem? Skulle det inte räcka med att de gav mig något slags personliga skäl att eftersträvas för att rättfärdiga för mig varför jag ska eftertrakta dem? Jag skulle säga att svaret på den frågan bestäms av vad vi vill ställa för krav på moralens möjligheter att motivera en människa. Om vi förenklar det något kan vi tänka oss att det är tre typer av människor som vi vill kunna motivera: För det första (men kanske inte i första hand) de människor som inte nödvändigtvis efterfrågar rent självviska skäl för att odla dygderna, för det andra de människor som just efterfrågar självviska skäl men på ett

oreflekterat och föga förtänksamt sätt och så för det tredje de människor som efterfrågar självviska skäl just på ett sådant reflekterat, rationellt och förtänksamt sätt.

Inför den första kategorin ser jag inga större problem att rättfärdiga dygden om vi är överens om att den har estetiska kvaliteter. Svaret på frågan varför man ska sträva efter att vara dygdig kan rätt och slätt vara att det är något vackert. Har man inte förmågan att motiveras av de moraliska kvaliteterna enbart för att de är moraliska återstår möjligheten att man kan motiveras av dem för att de också har estetiska kvaliteter. Inget utesluter att denna kategori av människor även motiveras av att se att dygden har estetiska kvaliteter för andra (på samma sätt som en människa kan vilja vara vacker för andra eller dofta gott utan direkta tankar på vad hon själv kan få ut av det – det är inte av specifikt moraliska skäl som jag vill ha yttre estetiska kvaliteter som är njutbara för andra men heller inte av självviska skäl, dvs. för egen vinning, det är kanske för ett slags egocentriska skäl som enklast kan beskrivas som att jag sätter ett slags värde i att det är *jag* som har detta värde för andra). Inget utesluter heller att jag motiveras av att dygden har ett personligt estetiskt värde för mig själv (på samma sätt som jag kan njuta av att gå omkring alldeles ensam i min lägenhet med en ren, mjuk och vackert urtvättad älsklingsskjorta eller njuta av att jag är lugn, behärskad, arbetsam, och mild i sinnet också i min ensamhet), och inget utesluter heller att jag motiveras till dygden för att jag tänker att dess estiska kvaliteter utöver dessa värden också har ett värde för mig som en del av ett gott liv. Jag kan alltså inte se annat än att det förmenta faktum att dygden har estetiska kvaliteter väsentligt ökar de möjligheter som en människa utan en snävt självisk motivation kan ha vad gäller att motiveras av den. En sådan människa kan förstås *också* motiveras av rent självviska motiv (ingen människa saknar den möjligheten) och då menar jag att dygden har ett bättre utgångsläge om den inte bara erbjuder ett personligt värde rätt och slätt utan någon vidare koppling till välfärd eller livskvalitet. Det som har ett personligt värde för mig men som inte bidrar till att göra mitt liv bättre, rikare eller mer meningsfullt har rimligen ett lägre värde för mig än det som utgör ett sådant bidrag. Att jag är öppen för alla slags skäl ska inte behöva ändra på detta förhållande.

Inför den andra kategorin människor som enbart motiveras av snävt egoistiska motiv utan vidare reflektion kan det räcka att veta att dygden har ett värde för dem alldeles oberoende av om den bidrar till kvaliteten av själva deras liv. Men här kan man alltså fundera över tyngden av dessa skäl. Anta rent hypotetiskt att dessa människor skulle eftersträva ett objekt som har ett rent personligt värde uteslutande för dem själva men som bidrar till deras livskvalitet på ett negativt sätt. I kraft av sitt snäva perspektiv kommer de att motiveras av detta objekt, men frågan är hur rimligt det är att mena att jag som åskådare till detta snäva perspektiv har några normativa skäl att eftersträva objektet för dessa människors skull. Jag skulle visserligen kunna säga att jag har ett pro tanto-skäl att eftersträva objektet för deras skull i kraft av att det ju har ett personligt värde för dem, men har jag inte i så fall och allt annat lika ett tyngre pro tanto-skäl att *inte* eftersträva det för deras skull i kraft av att det ju kommer att försämra livet för

dem själva? Det kan visserligen fortfarande vara aktuellt för mig att visa dessa människor respekt, men respekten är trots allt mindre påkallad ju mer inskränkt det perspektiv är som blir föremål för respekten och ju aktivare attityder och åtgärder som antas följa av de normativa skäl jag omfattas av för någons skull. Kravet på respekt är i första hand ett krav att inte hindra en annan människa eller på sin höjd att bistå en människa i hennes egna aktiva ansträngningar. Det är inte rimligt av mig att vara lika angelägen om att du ska få vad du vill om jag tror att det kommer att försämra ditt liv, och respekten kräver heller inte det.

Och jag skulle säga att både formuleringen om ett ”personligt *värde*” och vad vi gör och vill ”för någons *skull*”, vilket preciserat betyder ”för någons *egen* skull” också leder tankarna i denna riktning. Om den oreflekterade egoisten hävdar att det är av betydelse för honom att han får göra vad han vill på sitt eget sätt alldeles oberoende av om detta kommer att skada honom i längden och inkräkta på hans livskvalitet, så kan jag som medkännande åskådare önska att det värde som han tillmäter sin egen frihet inte ska sabotera det som *verkligen* har värde för honom, dvs. det värde som inte bara står för vad han *vill* oberoende av om det har något egentligt värde, nämligen att hans liv blir så bra som möjligt. Och om jag kommer fram till att han för sin egen frihets skull riskerar att på sikt försämra sin egen livskvalitet är det naturligt om jag griper in och motiverar det just med att jag gör det *för hans egen skull*. Det verkar lättare att motivera att jag begränsar en persons frihet med att jag gör det för hans egen skull än att på samma sätt motivera att jag låter honom göra som han vill även om det kommer att skada honom. Det låter helt enkelt lite underligt att säga att det är för din egen skull som jag låter dig göra något som jag tror kommer att försämra ditt liv. Det låter under alla omständigheter inte som något som man säger eller tänker om man är *välvilligt* inställd till personen.

Den tredje kategorin är de välreflekterade egoisterna som alltså enbart tar intryck av självviska skäl för att odla dygden. Kan denna typ av människa över huvud taget tillmäta ett egenvärde exempelvis till sin egen frihet att få göra som de vill även om detta skulle skada dem själva? Kan med andra ord en rationell egoist vara motiverad av något annat än att förbättra kvaliteten på sitt eget liv? Allt här hänger förstår på vad man menar med att vara rationell. Om det handlar om huruvida en intelligent människa med full kunskap om relevanta fakta skulle kunna önska sin frihet högre än sig egen livskvalitet finns det kanske utrymme för ett jakande svar. Om det däremot handlar om huruvida man kan ge några egoistiska skäl till varför man väljer friheten framför livskvaliteten har jag svårare att se hur det skulle gå till. Som jag ser det är enda möjligheten att ge ett rationellt rättfärdigande till att jag väljer friheten att ge någon av följande förklaringar:

*Förklaringen att min frihet har ett opersonligt värde*, dvs. att jag säger att det finns något värdefullt i att vi var och en tillåts göra även det som riskerar vår egen livskvalitet. Kanske är det något sådant man tänker om man säger att ”frihet är det finaste som finns” och antagligen är det väl det som Kant är ute efter när han menar att autonomin har ett egenvärde: från

universums synvinkel har det ett värde att det finns självstyrande människor. Kant menar visserligen att en rationell människa kommer göra andras frihet till ett av sina egna mål, men det är ytterst tveksamt om detta sätt att göra allas frihet till ett opersonligt mål verkligen är en följd av själva rationaliteten. Om så inte är fallet blir det heller inte rimligt att tänka sig att den rationella fullblodsegoisten skulle omfatta målet att eftersträva varken sin egen eller andras lycka som ett opersonligt värde. Varken den egna eller andras frihet är alltså krävd som ett opersonligt värde och att av egoistiska skäl eftersträva den *egna* friheten som ett opersonligt värde men inte *andras* går det knappast att ge rationella skäl för.

*Förklaringen att min frihet har ett personligt värde av en högre kvalitet*. Detta är en förklaring i Mills anda. Jag är beredd att betala ett pris för min frihet i form av en mindre mängd välfärd av annat slag än frihet, som exempelvis trygghet och sinnesro, än vad jag skulle ha uppnått om jag inte haft min frihet, av den enkla anledningen att friheten som ett välfärdsvärde har en högre kvalitet än de andra välfärdsvärdena. Vi har varit inne på detta förut, liksom på Mills rättfärdigande av varför man ska lägga kvalitetsaspekter på välfärden (nämligen att det är så som den kompetente bedömaren av olika välfärdsvärden kommer att göra när hon haft erfarenhet av dem alla och kan jämföra). Mills resonemang kan visserligen låta något paradoxalt om man försöker föra det med den terminologi jag har föreslagit här eftersom man då får hävda att den livskvalitet som har högre kvalitet bör gå före den livskvalitet som har lägre kvalitet även om mängden av den senare överträffar mängden av den förra. Man kan alltså hävda att friheten i kraft av att vara av högre kvalitet bör få gå före ett tryggare och mer stillsamt liv även när det senare slaget av liv kommer att ge *mer* livskvalitet. Alldeles oavsett om Mill menar att friheten som ett värde av en högre kvalitet är lexikaliskt överordnad trygghet och sinneso eller om han i slutänden skulle säga att den större mängden värde av en lägre kvalitet i vissa fall kan uppväga en mindre mängd värde av en högre kvalitet (eller om han skulle mena att en viss mängd av det högkvalitativa krävs innan man kan börja förhandla om att byta ut det mot en större mängd av det lågkvalitativa (eller om han rent av skulle säga att en viss minimimängd av det lågkvalitativa är nödvändigt i ett bra liv även om den kompetente bedömaren skulle föredra samma mängd av det högkvalitativa framför det lågkvalitativa sett alldeles i sig själv)), så finns det i den millska värdeteorin en möjlighet att tala om ett rationellt val av friheten som ett värde av en högre kvalitet framför tryggheten som något som sammanlagt ger *mer* livskvalitet.

Detta betyder inte att den som accepterar det här slaget av kvalitetstänkande också accepterar att det skulle vara annat än livskvaliteten hos hennes liv som styr hur den rationella egoisten tänker. Det betyder bara att det inte ligger i själva rationaliteten att ägna sig åt ett enkelt maximeringstänkande (om det högkvalitativa under vissa omständigheter är utbytbart mot det lågkvalitativa kan det vara rationellt att ägna sig åt ett mera avancerat kvalitetstänkande där man ger olika omräkningstal till de olika kvaliteterna). Själva huvudpoängen kvarstår: det rationella för en egoist är alltid att välja det som ger henne ett

bättre liv. Det betyder att om dygden i kraft av sina estetiska kvaliteter bara har ett personligt värde utan att ge någon livskvalitet till den som har dygden, så kommer knappast den förtänksamma och rationella fullblodsegoisten vara motiverad att välja den.

Det verkar alltså som om moralen är betjänt av att det estetiska i dygden inte bara är ett personligt värde rent allmänt frikopplat från personens livskvalitet. Kopplingen till livskvaliteten är ett etiskt desideratum eftersom det också kan motivera dygden inför den som vid första påseende kan tyckas mest svårlockad av moralen, nämligen den rationelle och totale egoisten.

Jag tänker nu både gå vidare med tanken på dygden som en del av det goda livet och ta ett steg tillbaka i fråga om hur man exakt bör förstå detta i termer av personligt värde, opersonligt värde, egoism eller icke-egoism, och därmed återkomma till ett begrepp som vi också diskuterat tidigare.

**Eudaimonism**

Eudaimonismen hävdar att det yttersta målet för människors handlingar är *eudaimonia* och att dygden spelar en väsentlig roll i detta mål. Exakt vilken roll dygden har i *eudaimonia* hade man olika uppfattningar om i antiken, där eudaimonismen var mer eller mindre allenarådande i det etiska tänkandet. Enligt Frits Gåvertsson (2018, s. 39–40) menade stoikerna att dygden var både nödvändig och tillräcklig för uppnåendet *eudaimonia*. Aristoteles menade att dygden var nödvändig men inte tillräcklig för *eudaimonia*, under det att Epikuros hävdade att dygden krävdes för *eudaimonia* på ett rent instrumentellt sätt.

Hur man bäst ska översätta ”*eudaimonia*” är en fråga alldeles för sig. ”Lycka” eller livslycka är den vanliga översättningen – ”blomstring” förekommer också men tycks mig varken speciell adekvat eller attraktiv (jag kommer inte bort från associationen till det botaniska). ”Ett rikt liv” eller ”ett meningsfullt” liv har också mycket som talar för sig, men jag tänker att den bästa översättningen kanske helt enkelt är ”ett bra liv”, eftersom det förefaller som ett uppenbart mål som vi människor kanske inte alltid i praktiken strävar efter men som vi i teorin kan enas om som det övergripande målet med våra liv. Uttrycket gör också rättvisa åt den otydlighet som ligger i begreppet och som vi varit inne på tidigare: ”Ett bra liv” tar inte klart ställning i frågan om opersonliga eller personliga värden och därmed heller inte i fråga om ur vilkens perspektiv livet är bra. Otydligheten i uttrycken utesluter inte att man ändå kan skönja vissa konturer i dem som visar var tyngdpunkten ligger. ”Ett bra liv” är i första hand ett liv som är bra ur dens synvinkel som lever det, men lämnar också ett visst utrymme för en moralisk tolkning av typen att ett bra liv levs av en bra människa och lämnar det, menar jag, också tämligen öppet om det personliga värdet är subjektivt eller objektivt. Uttrycket ”ett gott liv” skulle jag inte säga är synonymt med ”ett bra liv” i alla sina konnotationer. Det drar som jag ser det mer åt det privata hållet – ett gott liv har främst ett värde för den som lever det. Jag skulle inte säga att det drar mer tydligt åt det objektiva än det

subjektiva hållet men jag skulle säga att det pekar åt ett visst håll i den objektiva tolkningen. Ett gott liv kan man knappast leva utan att unna sig sensoriska njutningar – god mat och dryck är en mer given del av ett *gott* liv än av ett *bra* liv. ”Ett gott liv” associeras till ”det goda livet” vilket i sin tur ger vissa associationer till ”det ljuva livet”. Och ju längre vi kommer åt det hållet desto svårare får uttrycket att spegla det holistiska i eudaimoniabegreppet: ett bra liv har en helhetsstruktur och inte bara ett totalinnehåll. ”Ett gott liv” måste innehålla vissa ingredienser, ”ett bra liv” om det ska motsvara *eudaimonia* måste dessutom ha ordnat detta innehåll på ett visst sätt. Så ser åtminstone Julia Annas tolkning av begreppet ut. Hon skriver om hur vi hur vi tänker på våra liv när vi tänker i eudaimonistiska termer på det, dvs. när vi vill uppnå det som *eudaimonia* handlar om:

> Reflections thus both triggers and then furthers thinking about how to achieve the goals I have in the light of the constraints I have (time, money, energy) and their mutual achievability. This thinking is unifying about the goals because they are all *my* goals, and I need to have an integrated and unifying way of achieving them because I have only one life, the life I am living. What is activated is not thinking in the abstract about types of goal and how they could fit together, but thinking about how *I* can achieve the goals I have in the life I have. It is thinking about my life and how it is going. It is *practical* thinking, thinking about my life and how I should structure it (2011, s 122–123).

För enkelhets skull kommer jag använda mig omväxlande av termerna ”lycka” och ”eudaimonia” och ibland närstående termer och hoppas att det framgår av sammanhanget att det är samma begrepp jag talar om. Det finns mycket i Annas beskrivning av begreppet och i vårt tänkande om begreppet som jag håller med om men också mycket som jag menar att man kan problematisera eller åtminstone ställa sig lite frågande inför. I citatet verkar hennes förklaring till varför det handlar om att söka en struktur där mina livsmål på något sätt hänger samman vara att de ju alla är mina mål och att jag bara har ett enda liv. Denna omständighet tycker jag inte förklarar varför jag söker en struktur på mitt liv snarare än ett totalinnehåll av en ostrukturerad mängd av något, exempelvis njutning, tillfredsställelse eller måluppfyllelse. Det faktum att jag bara har ett enda liv ger mig inte mer skäl att ordna mina mål på något speciellt sätt än att försöka uppnå dem var och en i en så stor totalmängd som möjligt. I en trivial mening ger mig ambitionen att erövra den största totalmängden tillfredsställelse eller måluppfyllelse skäl att fundera över hur mina olika mål hänger samman och hur de påverkar varandra. Att framgång vad gäller att uppfylla ett av mina mål riskerar leda till misslyckande vad gäller uppfyllandet av andra är uppenbart och är, förmodar jag, vad Annas tänker på när hon talar om livsmålens ”mutual achievability”. Om jag både vill ha en framgångsrik karriär som forskare och en stor familj där jag alltid finns till hands för mina barn så kräver mina mål delvis oförenliga saker och det faktum att jag lyckas skaffa mig en talrik barnaskara och ett rikt och kaotiskt sydeuropeiskt familjeliv där barn och deras vänner och partners kommer och går och jag får laga mat till alla dessa människor som jag älskar (både människorna och lagandet av maten), det faktumet kan mycket väl betyda att jag får sänka ambitionen vad

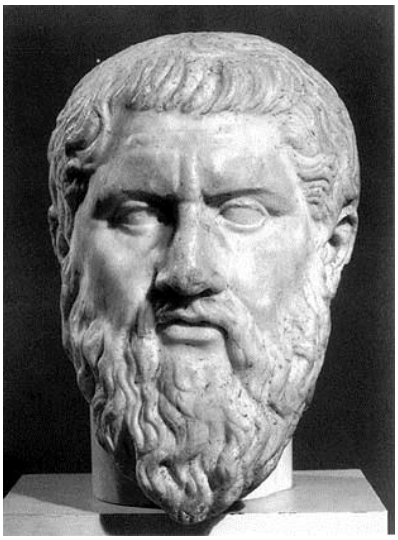
gäller att få en storartad forskarkarriär. Det är inget konstigt med detta och följer naturligt av Annas påpekande att jag måste räkna med vissa givna begränsningar i mitt liv, där den begränsade tiden kanske är den mest demokratiska av dem alla utan att för den skull vara fullständigt demokratisk: tiden är begränsad för alla men mer så för vissa av oss – för dem av oss som dör unga, som måste ägna den mesta sin tid åt att arbeta för att bara överleva eller som är bundna vid hem och hushållsarbete av rådande könsroller i det samhälle vi lever. Man kan säga att de omständigheter vi lever under kräver att vi strukturerar våra mål av rent *kausala* eller *praktiska* skäl. Dessa skäl kan handla om att våra resurser är begränsade i livet utan att det nödvändigtvis råder något direkt orsaksförhållande mellan målen som sådana. De är alltså inte oförenliga till sin natur. Det förhållande att livet och vår tid är utmätt gör att jag ibland måste välja mellan olika projekt som i och för sig inte skulle vara så omöjliga att förena med varandra. Jag kan ha en matematisk talang och en dragning både åt den teoretiska fysiken som en vetenskap och åt ekonomisk teori. Det är ungefär samma egenskaper hos mig som är användbara i båda dessa vetenskaper och det finns heller inget som säger att mitt tänkande i den ena av dessa vetenskaper inte skulle kunna vara befruktande för kreativiteten i den andra (gissar jag åtminstone). Men om jag har storslagna tankar om vad jag vill uppnå i mitt liv på vetenskapens område har jag knappast råd att ägna mig åt både fysik och ekonomi (samma variant av problem finns förstås också inom de olika respektive vetenskaperna – som teoretisk fysiker kan jag av rena tidsskäl välja mellan partikelfysik och kosmologi, även om det är samma passion att förstå den fysiska verkligheten som driver mig mot båda dessa grenar av fysisken). Förklaringen är alltså helt oproblematisk.

De praktiska skälen kan ibland vara lite mer problematiska och exemplen på det hittar man lättast i den fysiska världen. Om jag både har en passion för balett och sumobrottning tvingas jag av naturliga skäl att välja om jag vill bli en stjärna på mitt område.[235] Som ett något mer

[235] Bara en association: Vi har tidigare sett att man (exempelvis Paton) tolkar Kants tal om ofullkomliga förpliktelser som att de inte gäller villkorslöst. Plikten att utveckla sina talanger är en ofullkomlig sådan och måste så vara i ljuset av att jag kan ha talang för oförenliga saker. Inför mina studenter brukade jag förut illustrera detta med det val jag ställs inför om jag har en exceptionell talang både för boxning och filosofi, underförstått att det kan vara skadligt att utmana sina motståndare att slå på det huvud som man också vill lösa filosofiska problem med (även om motivet att skydda huvudet sammanstrålar i båda talangerna). Jag tyckte detta var ett bra exempel tills jag med anledning av att en student vid något tillfälle gjort mig försvarslös genom att fråga om ”Platon” vara ett för- eller efternamn tog upp frågan om namnet Platon med professorn i grekiska Karin Blomqvist, som då berättade att namnet i själva verket var ett artistnamn som Platon fått därför att han blivit plattnäst av att ha boxats. ”Platon” betyder alltså ”Plattnäsan”. Hur framgångsrik Platons karriär som boxare var berättar inte historien och heller inte om Platon vid någon tidpunkt hade tvingats välja bort boxningen för filosofins skull, men den lyckades åtminstone utmana min föreställning och boxning och filosofi som naturligt oförenliga. Om han än inte gjorde någon proffskarriär som boxare och om han inte hade haft maximal otur som nybörjare så måste han i alla fall ha boxats tillräckligt länge och intensivt för att skaffa sig en typisk boxarnäsa. En tid efter det att jag hört denna historia besökte jag Fitzwilliam Museum i Cambridge och såg där ett skulpterat marmorhuvud av Platon som gjorts när Platon levde (även om det exemplar som fanns i Cambridge var en samtida romersk kopia av den grekiska originalbysten). Bysten bekräftar Blomkvists förklaring mer än väl. Näsan är näst intill intakt på den och den är alldeles tydligt tillplattad (åt vänster från betraktarens synvinkel):

diskutabelt exempel på internt svårförenliga intellektuella och andliga sysselsättningar kan man kanske ta journalistisk och poesi, om man inte vill hävda att det visserligen är helt olika sätt att skriva (åtminstone om man utgår från ett traditionellt synsätt), men att de kan befrukta varandra indirekt så till vida att de båda kan väcka ett begär efter sin egen motsats för den som ägnar sig åt dem. Ett möjligen enklare exempel och som illustrerar min poäng åtminstone för min egen del är att jag upplever det som svårt att förena ambitionen att skaffa mig tillräcklig koncentration för att kunna skriva ett stycke filosofi eller halvfilosofi varje förmiddag med ambitionen att hålla koll på min jobbmail. Skrivandet kräver en koncentration som störs av att jag har mailprogrammet igång och läser de mail som kommer in. Den text som tar någon timme för mig att skriva om jag bara ägnar mig åt den tar åtminstone dubbla tiden om jag också har Outlook påkopplat. Därför har jag lärt mig att i normalfallet kontrollera min e-post innan jag börjar skriva (vilket också det kan vara störande, men mindre ofta så) och när jag skrivit klart, men inte under tiden jag skriver. Nu menar visserligen somliga att den generation som vuxit upp med sociala media inte är lika lättstörda som vi som inte gjort det. Jag tillåter mig att tvivla på det: skillnaden är nog snarare att den yngre generationen vant sig vid störningen som ett normaltillstånd. En viss talang för att göra två saker samtidigt kan man säkert träna upp om man startar tidigt, men hur plastiska och läraktiga våra hjärnor än är fungerar de också enligt vissa tämligen enkla sanningar. Och en sådan enkel sanning är förmodligen att de presterar mer om de får arbeta ostörda. De förhållanden under vilka detta sker kan skilja sig från människa till människa: för de flesta tror jag att det bästa förhållandet är tystnad men jag är öppen för att det för vissa fungerar bättre med musik. Hur som helst tror jag inte att det ökar koncentrationen att kommunicera samtidigt som man skriver. Om det stämmer måste vi av praktiska skäl strukturera våra mål om vi både vill få något skrivet och vara tillgängliga på sociala medier.

---



När jag berättat denna historia vidare har jag stött på någon som menar att namnet ”Platon” betyder ”den brede” och att han snarare var brottare än boxare. Som uppgift på vad som var hans riktiga namn har jag sett namnet ”Aristokles”. För att inte riskera Karin Blomqvists ursprungliga förklaring till namnet har jag inte velat forskare vidare i ämnet.

Men vid sidan av dessa praktiska skäl finns det också skäl av en mer logisk natur. Jag menar att dessa logiska skäl till att hitta en struktur bland mina livsmål följer av själva lycko- eller eudaimoniabegreppet. Lycka är ett holistiskt begrepp som inte fungerar rent summativt. Ett bra liv är inte i första hand ett liv som är bra för att summan av de bra delarna är hög, utan är snarare ett liv där helheten av de bra delarna är bra alldeles i sig själv. Om också Julia Annas tänker på *eudaimonia* på detta holistiska sätt är jag inte riktigt säker på. Hon använder själv inte begreppet holism i detta sammanhang utan snarare begreppet globalism:

> Thus the original everyday thinking about the way one thing I do is for the sake of another thing I do leads seamlessly into thinking about my life as a whole in a structured way. This is a *global* way of thinking about my life: I come to see that I have various goals that I aim at, and in the one life I have, and which I am already living, these goals need to be structured in a *unifying* way in order for me to achieve them. It is also an *active* kind of thinking; the way I organize my goals *shapes* my life and the way I act; it does not just record them. When I think of my actions in the linear way I can just observe the way I am living, but when I think of them in the structured way the result is that I am faced with a *task*, namely the task of organizing the goals I am working towards, and shaping my life as a whole (2011, s. 123).

Det finns (åtminstone) två läsningar av detta: å ena sidan en enkel läsning som går ut på att den som vill leva ett bra liv inte får vara alltför närsynt när hon granskar de mål hon har och hur de påverkar varandra. De val jag gör som ung påverkar det liv jag kommer att leva som äldre – målet att sätta sprätt på mina pengar som ung och medelålders snarare än att skaffa mig en pensionsförsäkring påverkar min ålderdom, för att ta ett simpelt exempel. Hon får heller inte vara passiv inför de mål hon har: om jag förstår att jag kommer att uppleva ett större lugn som äldre av att jag fått leva vilt som ung kan jag få förändra mitt mål om att leva måttligt och sparsamt som ung, för måttligenhetens egen skull så väl som för att inte behöva hålla igen när jag blir äldre.

Det är oklart hur öppen Annas är i citatet för att jag också måste vara beredd att omforma mina mål. Det går att förstå hennes poäng som en idé om att jag måste vara beredd att forma mitt liv på ett sätt som är optimalt med tanke på de mål jag har med livet utan att det betyder att jag också formar själva målen, exempelvis genom att försöka göra mig av med en ambition som är svår att förena med andra ambitioner jag har eller utveckla en ambition som kan befrukta en annan som jag redan har. Klart är att hon inte tänker sig att det aktiva i lyckotänkandet *enbart* gäller själva organiserandet. Hon skriver exempelvis att de reflektioner som motiveras av detta sätt att se på livet ”gets us thinking about how to adjust, modify, or reorganize the goals so that they can be achieved in a consistent way” (2011, s. 122). Men detta verkar ändå vara en mycket försiktig uppmaning om att *modifiera* i betydelsen justera eller *i viss mån* förändra och anpassa och passagen inspirerar knappast till en öppenhet inför en radikal omvärdering.

På sätt och vis är det logiskt att Annas tänker så, eftersom det är svårt att se hur man kan sätta målen på spel utan att dras in i ett mer eller mindre renodlat utilitaristiskt tänkande. Om

jag anser mig behöva göra mig av med en ambition för att den är svår att förena med en annan starkare ambition hos mig är det svårt att se varför jag inte också bör överväga att ersätta en existerande stark ambition med en ny ännu starkare, inte för att den passar in i den struktur som formas av mina existerande livsmål utan snarare för att den kan ge mig ännu mer av det mervärde som skapas när jag undanröjer en existerande svagare ambition till förmån för en starkare. Jag kan modifiera mina mål och samtidigt respektera dem, men jag kan knappast utplåna dem. Annas menar förstås inte att alla våra existerande mål bör ligga fast hur omoraliska de än är, men hon verkar i denna tolkning mena att det eudaimonistiska tänkandet i första hand är ett organisatoriskt tänkande med utgångspunkt från de mål vi faktiskt har med våra liv när vi involveras i själva tänkandet. Tolkningen ligger i linje med såväl Annas uppfattning om lyckan som något som handlar om ”how you deal with the material of your life” (2011, s. 129) som hennes uppfattning om huruvida man ska se på lyckan som subjektivt eller objektivt bestämd och där hon visserligen inte tar en klar ställning för en subjektiv tolkning men heller inte vill förfäkta en objektiv sådan (2011, s 140 ff). Jag tänker återkomma till båda dessa uppfattningar.

Men så till möjligheten att tolka Annas holistiskt och inte bara globalistiskt. Det finns trots allt en värdefilosofisk distinktion mellan hur jag ser på mitt liv som *hela mitt liv* och hur jag ser på mitt liv *som en helhet*. Annas väljer genomgående i sin diskussion uttrycket ”my life as a whole”. Det skulle som sagt kunna tolkas bara som ett uttryck för att de mål vi har med och i våra liv är sammanlänkande rent praktiskt, men det kan också tolkas som ett uttryck för att vi ska se på våra liv som en organisk helhet i den mooreska betydelsen. Om vi väljer denna tolkning är det alltså snarare den logiska strukturen som helheten av våra livsmål syftar på: det kan kanske rent praktiskt ha en poäng om den människa som arbetar på en förskola på dagarna med att ta hand om barn på kvällarna ger sig hän åt att skriva fiktiva texter som frossar i misshandel och barnmisshandel och pedofili i förskolemiljö. Det skulle alltså kunna vara så för en människa att målet att å ena sidan vara en klok, varm och älskad förskollärare fungerar befruktande på målet att skriva omskakande obehagliga texter med barn som offer och det skulle alltså till och med kunna vara så att skrivandet av dessa texter gör henne till en mer engagerad och uppmärksam förskollärare i kraft av att hon dels kan leva ut sina eventuella frustrationer kopplade till arbetet i skrivandet snarare än på barnen, dels för att arbetet med barnen på dagen blir mer intressant när hon kan ägna sig åt att problematisera och dramatisera det på kvällarna: det liv hon lever i på dagarna bidrar till att göra hennes fiktiva texter levande och de levande fiktiva texterna laddar i sin tur hennes verklighet med den energi som verkligheten får när den inspireras av det fiktiva.[236] Rent praktiskt sett är inte

[236] Jag förmodar att det fungerar så för de flesta som haft starka upplevelser av litteratur och inte minst poesi: när jag första gången när jag var 19 år läste Harry Martinsons samlade dikter från *Spökskepp* till *Passad* hade jag intensiva upplevelser av den blekingska naturen och stämningsvärlden i dem. Jag kände mig hemma i deras stämningsvärld för att det också var en stämningsvärld som jag hade med mig hemifrån. Jag såg min egen verklighet i dikterna – och jag visste precis vilken sten som dikten ”Jättarnas tuva” handlade om. Den starka upplevelsen av verklighet i dikterna hade samtidigt ett slags revolutionerande effekt på min upplevelse av

målet att vara en bra förskollärare å ena sidan och målet att vara en bra skildrare av barnmisshandel oförenliga. De kan alltså rent av understödja varandra, kanske inte vanligtvis men åtminstone i det enskilda fallet. Det är inte orimligt att det kan fungera så som jag beskrivit för vissa människor. Men logiskt sett är inte de båda målen lika följdriktiga och koherenta: bilden av en människa som förmår använda samma känslighet inför vad ett barn kan utsättas för som en drivkraft på dagarna att vårda och ta hand om och skydda barnen och på kvällarna som en drivkraft att ge sig hän åt våldskildringar av dem är inte koherent, eftersom den tycks innehålla både ett negativt och ett positivt intresse av barns lidande. Moore använder begreppet ”organisk helhet” och låter detta stå för ”the fact that a whole has an intrinsic value different in amount from the sum of the value of its parts” (1903, s. 36). Att de mål som präglar mitt liv står i en disharmonisk relation till varandra är en negativ kvalitet hos mitt liv som en helhet, som inte kan reduceras till summan av de enskilda kvaliteterna av hos målen tagna var och en för sig, men heller inte till värdet av den kausala effekt som uppstår när målen kombineras med varandra. Kvaliteten hos den organiska helheten finns där alldeles oberoende av någon eventuell kausal relation mellan delarna.

F H Bradley gjorde sig på sin tid känd för att kritisera utilitarismen för att ha ett summativt sätt att se på hur man ska uppfatta det mänskliga självförverkligande eller den mänskliga lyckan. Han skriver:

> Most men have a life which they live, and with which they are tolerably satisfied, and that life, when examined, is seen to be fairly systematic; it is seen to be a sphere including spheres, the lower spheres subordinated to themselves and qualifying particular actions, and themselves subordinated to and qualified by the whole --- and if you take (not of course any one, but) the normal decent and serious man, when he has been long enough in the world to know what he wants, you will find that his notion of perfect happiness, or ideal life, is not something straggling, as it were, and discontinuous, but is brought before the mind as an unity. And if imagined more in detail, is a system where particulars subserve one whole (1876, s 64–65).

Om Moore har haft Bradleys idéer om självförverkligande i bakhuvudet när han utvecklade

---

verkligheten i Blekinge – plötsligt var inte längre min verklighet prosaisk utan poetisk. Jag gick omkring i Martinsons dikter. Jag fann alltså verkligheten i Martinsons poesi och tack vare det kunde jag också finna poesin i min verklighet. Jag menar inte alls att detta måste uppfattas som något paradoxalt: den existerande stämningsvärlden är den surdeg som får poesin att växa och leva och den stora poesin i sin tur är den som lever vidare i vår verklighet. Det egentligen inte konstigare än den återkoppling som finns mellan två människor som älskar varandra: det att jag älskar dig gör det lättare för dig att också älska mig och detta i sin tur gör det ännu lättare att älska dig, och så vidare. Men ibland är det allt lite paradoxalt eller åtminstone underligt: i samma veva som jag läste Martinsons dikter försökte jag också måla i olja (inspirerad både av Martinson och van Gogh). I en av dessa tavlor skulle jag måla en stenmur i en hage. Jag ville inte måla den i den gråa färg som jag då bedömde att den hade och därför gjorde jag den i stället mer intensivt blå. Jag blev rätt nöjd eftersom jag tyckte att jag kunde se stenmurarna i tavlan när den var klar. Jag bedömde dem alltså som trots allt en bra bild av verkligheten. Efter den tavlan ser jag det blåa i stenmurar såväl som i enskilda åkerstenar: jag såg alltså verklighetens sätt att vara i min tavla och därefter min tavlas sätt att uttrycka verkligheten i verkligheten själv. För att uttrycka det tillspetsat: jag såg verkligheten i avbildningen och därefter avbildningen i verkligheten. Jag ämnar komma tillbaka till detta och liknande fenomen när jag diskuterar litteraturens roll i livskvaliteten, vilken jag menar är viktigare och mindre problematisk än dess roll i moralen.

sitt begrepp om organiska helheter vet jag inte (”Mr Bradley” dyker upp på ett par ställe i *Principia Ethica* och Bradleys *Ethical Studies*, varifrån citatet är hämtat, är explicit refererat på ett av dess ställen) men jag menar att det går utmärkt väl att läsa Bradley i ljuset av Moores begrepp. Jag anser dessutom att det finns skäl att se på eudaimoniabegreppet i samma ljus. När vi tänker på våra liv i termer av hur vi ska skaffa ett så bra liv som möjligt, kommer inte sällan helheten av det liv vi föreställer oss före delarna i vårt tänkande och dessa helheter är nästan alltid organiska snarare än summativa. Anta exempelvis att jag vill vara en bra och kärleksfull förälder, då räcker det inte för mig att jag räknar samman de bra saker jag gör för mitt barn och de dagar när jag känt en stark kärlek till dem och drar ifrån de dåliga saker jag gjort och de dagar jag eventuellt haft kärlekslösa känslor till dem och låter den slutsumma som framträder avgöra hur bra jag har lyckats i min ambition. Det är helheten av mitt förhållande till mina barn som avgör om jag kan sägas vara en bra förälder och i denna helhet kan det mycket väl vara rimligt att ta det onda med det goda, men inte på ett summativt sätt. Helheten av långa perioder av extremt starkt känd och visad kärlek till sitt barn med avbrott för mycket korta perioder av extremt starkt känt och visat hat kan mycket väl vara sämre om jag vill vara en bra förälder än kombinationen av en något mildare och mindre vildsint kärlek som bara då och då avlöses av irritation och kanske vrede (men inte veritabelt hat). Nu försvåras det här resonemanget av att det ibland kan vara svårt att skilja mellan kvantitativa skillnader mellan emotioner och kvalitativa sådana. Skillnaden mellan vrede och hat exempelvis kan uppfattas som inte bara en kvantitativ skillnad utan också som en kvalitativ – hat är inte samma sak som vrede men bara mer, det är något alldeles eget. Fast jag skulle nog säga att skälen för att skilja mellan exempelvis vrede och hat på ett kvalitativt sätt i grund och botten är de samma som de skäl man kan ha för att välja ett holistiskt snarare än ett summativt sätt att se på den mänskliga lyckan. Jag ser med andra ord inte riktigt logiken i att samtidigt vara benägen att skilja irritation, vrede och hat på kvalitativa grunder och förneka att livskvalitet eller *eudaimonia* bör hanteras holistisk. Jag skulle säga att den kvalitativa skillnaden mellan irritation och hat bör förstås på ett holistiskt sätt. I en rent psykologisk mening är hatet bara mycket mer av samma sak som irritationen består av, nämligen aggression. När jag blir irriterad på en person sjunker hon i mitt anseende och blir enligt mig en sämre människa och jag får en starkare motivation att hålla henne på avstånd än jag hade innan jag blev irriterad på henne. Detta låter brutalt och kanske bör man också skilja mellan hur jag upplever att jag ser på den jag är irriterad på är när jag är irriterad och hur jag *egentligen* ser på henne när jag fått irritationen på avstånd. Det kan man mycket väl göra, men det förändrar ändå inte vår psykologiska verklighet som jag tyvärr tror är den att när jag irriteras på en person så tänker jag illa om henne. Och jag menar att det egentligen är samma slags tankar jag har om en person som jag hatar fast mycket starkare och möjligen långvarigare. Hat är en extrapolerad irritation och om det skulle finnas ett sätt att samla den negativa psykiska energi som produceras under en långvarig irritation, tror jag inte att

summan av irritation kan särskiljas från summan av hat i rent psykologiskt kvantitativa termer. Men på kvalitativa grunder kan de det. Hatet som en emotionell kategori betecknar något mer än vad den samlade negativa psykologiska energin gör. Och det är detta som jag också tror ligger bakom att vi ser de holistiska effekter som hatet får i den människas liv som vill sträva efter att vara en bra förälder.

Detta sagt gäller fortfarande att det inte finns något explicit i citatet från Bradley som gör den holistiska tolkningen ovedersäglig. När Bradley säger att vi tänker på det fulländade livet som en enhet där enskildheterna underordnas helheten, skulle också förespråkarna för ett summativt synsätt kunna hålla med: maximal måluppfyllelse kräver att vi ser de enskilda målen med våra liv som systematiskt kausalt relaterade till varandra eller åtminstone potentiellt så: vill vi maximera måluppfyllelsen måste vi därför fråga oss vilken plats som de enskilda målen har i denna kausala livsväv och vara beredda att offra dem för helhetens skull. Och vill vi dessutom hantera detta tänkande på ett systematiskt sätt måste vi också kunna strukturera det i olika grupper av mål hierarkiskt ordnade i förhållande till varandra: vill jag bli en framstående klassisk gitarrist kan jag kanske inte fortsätta med min hobby att lägga stenmurar eftersom det är alltför riskabelt för mina spelnaglar. Vill jag på en högre nivå vara en närvarande och kärleksfull förälder i en barnrik familj, får jag kanske försöka göra mig av med ambitionen att bli gitarrist. Däremot kan jag med hjälp av mina barn fortsätta lägga stenmurar runt huset där vi bor.

Jag menar att mycket av det vi önskar av livet och dygden strålar samman i det holistiska sättet att se på livet och livslyckan. Det förenar för det första livet och dygden: på samma sätt som livet har ett högre värde för mig som en helhet än som enbart en summa av delar eller komponenter har också själva dygden sitt speciella värde som en helhet. Dygden är inte enbart en samlad summa av de komponenter som konstituerar den – den är den helhet som skapas när den blir en del av en människas personlighet. Och på samma sätt som denna helhet vad dygden anbelangar med fördel bör förstås i estetiska termer – eftersom det är ett av de utmärkande dragen för just estetiska kvaliteter att de är holistiska i den meningen att de är något mer och annat än summan av de kvaliteter som konstituerar dem – så bör lyckan också av samma anledning förstås i estetiska termer. I eudaimonismen hänger alltså livslyckan intimt samman med dygderna och om det jag nu hävdar stämmer är detta ett resultat av att så väl *eudaimonia* som dygden (i den mån man kan skilja dem åt) ska förstås holistiskt. En holistisk förståelse vidare bjuder också in estetiken och estetiken i sin tur kan förklara varför det blir både oviktigt och omöjligt att se den inneboende konflikt mellan lyckan och dygden som den ser som kräver ett svar på varför jag ur mitt egenintresses synvinkel bör odla dygderna som ju kräver att jag kan överskrida mitt egenintresse: än en gång är förklaringen att estetiken såväl i mina dygder – som delar av mitt liv – som i livet som helhet är ett värde *för mig*. Den holistiska förståelsen av dygden, vidare, förklarar också varför min livslycka behöver dygden för sin konstruktions skull – lycka skapas av de kvaliteter som livet har som

en helhet, dvs. av det faktum att livsväven i någon mening hänger samman. Sammanhang i det stora hela, skapas förstås enklast av att delarna också hänger samman som delar.

Men är då den koherens som föreskrivs av livslyckan nödvändigtvis en *estetisk* koherens och inte enbart en *logisk* sådan? Jag valde själv att beskriva de skäl att skapa sammanhang i livet som inte var rent praktiska för just logiska och frågan är om det är just så de ska förstås? Jag har lite svårt att se hur man skulle kunna det. Jag håller det inte alls för uteslutet att det finns andra slags holistiska kvaliteter än just estetiska men är inte säker på att de rent logiska kvaliteterna i det här sammanhanget kan hanteras holistiskt, åtminstone inte så länge vi tänker i de tämligen enkla kategorierna logisk motsägelsefrihet och implikation. Finns det en logisk kvalitet hos motsägelsefriheten bland ett antal satser som inte är en funktion av antalet motstridiga satser och den grad i vilken de strider mot varandra (givet en viss förståelse av detta)? Jag kan inte se det.

Däremot skulle jag säga att den estetiska koherensen involverar den rent logiska, eller för att uttrycka det på ett annat sätt: den estetiska logiken tar hänsyn till den rena motsägelsefriheten och koherensen som värden i ett rationellt tänkande, men går utöver dessa värden. Att en text är motsägelsefri och hänger samman logiskt (motsägelsefrihet är en del av koherensen, under det att koherensen inte nödvändigtvis är en del av motsägelsefriheten, koherensen är som begrepp vidare och mer globalt) kan ha estetiska kvaliteter, men det kan också det faktum att en text innehåller motsägelse eller att den är logiskt fragmenterad. Man kan hävda att Nietzsches texter har ett värde just (men inte enbart) därför att de är aforistiska och jag skulle inte säga att motsägelsefullheten hos dem nödvändigtvis är estetiskt negativ, snarare tvärtom.

I en mening, som jag inte vet om den bör betraktas som trivial och självklar, uppstår det också holististiska effekter i de omdömen om motsägelsefullhet som styrs av de kvantitativa funktionerna som nämndes. Att samtliga i en mängd av satser är motstridiga är i någon mening en logisk kvalitet som inte är en funktion enbart av mängden motsägelsefulla satser utan snarare av antalet motsägelsefulla satser i förhållande till det totala antalet satser i mängden. Om tio satser alla motsäger varandra har detta å ena sidan ett logiskt värde som är en funktion av motsägelsefullheten mellan satserna betraktade som enskilda satser och å den andra ett värde som är en funktion av att motsägelsefullheten är total i mängden av satser. Det senare värdet kan alltså skilja sig åt från det värde som tio motsägelsefulla satser har i en totalmängd om elva satser. I denna mening rör det sig alltså om ett holistiskt värde. Det är visserligen inte uppenbart om man ur en rent logisk synvinkel bör betrakta den totala motsägelsefullheten som negativ eller positiv – den är negativ i så måtto att det inte finns något gott att säga om den i termer av motsägelsefrihet men positiv i så måtto att den åtminstone är fullständigt konsekvent i sin motsägelsefullhet. I denna mening är det en svårbedömd kvalitet, men man skulle kunna hävda att den inte är mer svårbedömd som en logisk kvalitet än som en estetisk sådan: det är inte självklart en estetisk kvalitet hos

Nietzsches texter att de är motsägelsefulla.

Hur det än förhåller sig med holismen i logiken jämfört med estetiken – om den gör sig gällande i större utsträckning eller enbart i estetiken eller om den är en logisk kvalitet i kraft av att den är estetisk osv. – så måste vi också ställa frågan om det är rimligt att tolka det eudaimonistiska tänkandet i etiken som ett holistiskt sådant. Vi såg att det är högst osäkert att Annas tolkning av *eudaimonia* bör uppfattas som en holistisk sådan och jag skulle också säga det är långt ifrån en självklar tolkning bland andra samtida uttolkare av eudaimoniabegreppet i nyaristotelismen, exempelvis i antologin *Human Flourishing*. Men jag menar att det är en högst befogad tolkning av vad Aristoteles själv säger om begreppet självtillräcklighet i samband med eudaimoniabegreppet (självtillräckligheten som en bestämning av *eudaimonia* diskuteras i den nämnda antologin men ges vad jag kan bedöma ingen holistisk tolkning). Aristoteles skriver:

> For now, we take what is self-sufficient to be that which on its own makes life worthy of choice and lacking in nothing. We think happiness to be such, and indeed the thing most of all worth choosing, not counted as just one thing among others. Counted as just one thing among others it would clearly be more worthy of choice with even the least good added to it. For the good added would cause an increase in goodness, and the greater good is always more worthy of choice. Happiness, then, is obviously something complete and self-sufficient, in that it is the end of what is done (1097b).

Den här passagen är mycket svårtolkad. Menar Aristoteles att lycka är ett absolut begrepp så att man antingen är fullkomligt lycklig eller inte lycklig alls? Det går att tolka idén som att lyckan är sådan att man inte genom att addera något av det som konstituerar själva lyckan kan göra den mer värdefull. När Aristoteles säger att ”happiness requires complete virtue and complete life” (1100a) kan man förstå honom så: lyckan är fullkomlig eftersom den bara konstitueras av fullkomliga dygder. Att dygderna är fullkomliga betyder naturligtvis att de är så bra som de bara kan vara och därför heller inte kan förbättras av mer dygd. Vill man bli lycklig kan man alltså inte nöja sig med mindre än den fullkomliga dygden.

Men denna absolutistiska tolkning rimmar sämre med en annan tanke hos Aristoteles, som vi också diskuterat tidigare, som går ut på att vi i första hand ska koncentrera oss på att fördöma de fall där en person missar märket, dvs. misslyckas göra det som dygden kräver, på ett måttlöst sätt snarare än bara i viss mån (1109a–b). Och om vi alltså inte ska behandla dygden på ett absolutistiskt sätt, varför skulle vi behandla lyckan absolutistiskt? Om alltså min livslycka är att förstå som det aktiva själslivet i form av handlingar och kontemplation i enlighet med dygden och om dygden duger så länge den inte missar det perfekta alltför grovt, ja då borde man väl också kunna tala om *eudaimonia* när den grundas på den här typen av någorlunda anständig dygdighet, trots vi är överens om att ett liv i enlighet med en mer perfekt dygd också skulle vara mer värdefullt. Om vi inte bör kräva den perfekta dygden av andra bör vi väl heller inte kräva den av oss själva. Men att vi inte skulle kräva den av oss själva stämmer dåligt med tanken på lyckan som det ultimata målet i livet – om det yttersta

målet för oss är att bli lyckliga måste vi väl kunna ställa de krav på oss själva som gör det möjligt för oss att ta oss dit. Och om vi kan ställa kraven på oss själva borde vi kunna ställa dem på andra.

Om dygden liksom som lyckan kan komma i grader blir allt detta mycket lättare att förstå: vi kan kräva såväl dygden som lyckan av oss själva men kanske inte den fullkomliga och därför kan vi heller inte kräva den fullkomliga dygden av andra.

Att lyckan kan graderas enligt Aristoteles stämmer också bättre överens med att han tänker sig att filosofens liv, dvs. ett liv där man ägnar sig åt intellektuell kontemplation och teoretisk visdom, också är det överlägset bästa, inte i första hand för att förnuftet definierar oss som människor, utan för att det gör oss gudomliga:

> Such a life is superior to one that is simply human, because someone lives thus, not in so far as he is a human being, but in so far as there is some divine element within him. And the activity of this element is as much superior to that in accordance with the other kind of virtue as the element is superior to the compound (1177b).

Vad som gör alla de andra dygderna som mod, generositet, vänskaplighet osv till andra rangens dygder jämfört med visdomen är alltså att de är sammansatta. Och sammansatta är de därför att de delvis konstitueras av känslor (detta gäller vare sig vi förstår exempelvis mod som egenskapen att vara rädd bara för det som det finns förnuftiga skäl att vara rädd för eller om vi förstår mod som oräddhet – uppfattad som en egen känsla – inför en fara). Intellektuell kontemplation däremot är en rent teoretisk aktivitet som inte strävar efter att utmynna i någon annan handling och känsla utöver sig själv och den glädje som kommer av att använda intellektet som ett självändamål (1177a).[237] Men det viktigaste i sammanhanget är alltså att Aristoteles uttryckligen säger att ett liv uteslutande i enlighet med dessa andra dygder enbart kan ge en andra rangens lycka: ”The life in accordance with the other kind of virtue is happy in a secondary way, since the activities in accordance with it are human” (1178a). Om denna andra klassens lycka fortfarande är lycka måste det alltså vara möjligt att gradera lyckan. Då är den inte absolut.

Den rimligaste tolkningen av passagen vi utgick från är menar jag att lyckan vare sig ska ses (a) som ett värde på samma nivå som andra värden eller (b) som ett överordnat uteslutande summativt värde. Påståendet (a) menar jag ligger väl tämligen väl i linje med hur Aristoteles brukar tolkas (se t ex Norman 1998, s. 31). När jag fundera över hur jag vill leva mitt liv hamnar inte målet att bli lyckliga vid sidan av de andra målen om att få uppleva (att ge och ta emot) kärlek, skönhet, att lära sig saker, att skapa, vara frisk och så vidare. Även om

[237] Överlägsenheten av den teoretiska visdomen förklaras också av dess självtillräcklighet, vilket här tydligen inte ska förstås som att det räcker att vara teoretiskt vis för att man ska kunna leva ett lyckligt liv utan snarare att man kan klara av att vara teoretiskt vis alldeles på egen hand och att den som är vis på det sättet helt enkelt klarar sig själv: ”… the wise person can contemplate even when he is by himself, the more so the wiser he is. Maybe he can do it better with collaborators, but he is nevertheless the most self-sufficient” (1177a–b, jfr med Price 1980, s 349, som noterar betydelseglidningen).

det i vissa fall vore svårt skulle jag till nöds kunna rangordna de här målen: målet att hålla mig frisk hamnar nog tämligen långt ner på skalan och i valet mellan att leva ett liv präglat av kärlek eller kunskap lutar jag starkt åt det förra. Men att rangordna något av dessa mål i förhållande till målet att leva ett bra och lyckligt liv är helt enkelt inte meningsfullt: det står inte mellan något eller ens alla av dessa mål och målet att leva meningsfullt, eftersom meningsfullheten och livslyckan är överordnade värden som konstitueras av dessa andra underordnade värden. Den som lever i kärlek, skaffar sig kunskap och upplever skönheten i livet osv är lycklig just därför.

Däremot är (b) möjligen en mer diskutabel tolkning, eftersom jag skulle kunna gå med på att det goda livet och de mer konkreta målen och värdena är det som skapar min lycka och ändå mena att det handlar om en tämligen enkel form av konstitution. Kanske inte den allra enklaste formen som består i att man ser på livslyckan som den rena totaliteten av de värden som skapar den. Ett liv där varken kärleken, skönheten eller skapande är speciellt framträdande men som präglas av en exceptionell stor kunskapsinhämtning skulle enligt det enklaste synsättet mycket väl kunna överträffa ett mer kärleksfyllt och skapande liv, även med antagandet att både kärleken och skapandet bör rangordnas högre än kunskapsinhämtningen. Även ett liv helt utan kärlek skulle kunna vara exceptionellt och kanske till och med fullkomligt lyckligt i det helt okvalificerat totalitära eller summativa synsättet. Men jag behöver alltså inte förfäkta den okvalificerade summativa tolkningen. Jag kan mena att alla de konkreta värdena måste finnas med (eller åtminstone vissa av dem eller alternativt ett kluster av dessa konkreta värden vilka de än är) och jag kan också hävda att de i någon mån måste vara proportionerliga. Detta tar mig inte från en i grunden summativ syn, det gör mig inte till holist i någon intressant mening. Den holistiska synen på livslyckan blir intressant när den hävdar att mönstret för mina måluppfyllelser eller strukturen av mina ambitioner har ett alldeles eget värde som inte direkt påverkas av förändringar i värdet av de delar som konstituerar mönstret, såvida inte dessa värdeförändringar påverkar kvaliteten hos själva mönstret. I ett summativt synsätt är det totaliteten av värdet hos det som skapar lyckan som avgör värdet på lyckan, även om synsättet ställer vissa krav på denna totalitet (rörande viss proportionerlighet osv). Under förutsättning att dessa krav är uppfyllda kommer värdet på denna totalitet, dvs. det enda av värde för livslyckan, att påverkas av hur värdet hos de konstituerande delarna påverkas. Större framgång i ambitionen att lära sig saker kommer alltså med nödvändighet att addera till det enda slaget av värde som min livslycka har. I den holistiska tolkningen kan större framgång i ambitionen mycket väl addera till värdet av min livslycka totalt sett utan att addera till det specifika värde av min livslycka, som just består av mönstret eller strukturen av mina mål och ambitioner. Allt annat lika kan alltså även det synsätt som lämnar ett utrymme för summativa bevekelsegrunder hävda att varje positiv påverkan av de enskilda målen och ambitionerna också påverkar det totala värdet av min livslycka på ett positivt sätt. ”Allt annat lika” betyder att detta värdeförhållande gäller enbart

så länge förändringar av de delar som helheten utgörs av inte också förändrar helheten *som helhet betraktad*.

Lyckan i den holistiska tolkningen, som jag menar att man kan tillskriva Aristoteles, bör alltså ses som en förening av det summativa och det holistiska. Exakt hur denna förening ser ut och vilken av kvaliteterna som är den viktigare eller dominanta kan man förstås diskutera, men det vore under alla omständigheter inte rimligt att helt utelämna det summativa och hävda att varje påverkan på de enskilda konstituenterna av livslyckan saknar betydelse om den inte också påverkar livslyckan som en helhet. Det rimliga är att säga att lyckan handlar om att etablera mönster och strukturer bland så starka och så framgångsrika konkreta ambitioner som bara möjligt.

Men låt oss återvända till själva definitionen eller beskrivningen av den holistiska kvaliteten. Jag har utgått från den mooreska definitionen, enligt vilken helheten kan tillskrivas ett värde som till sin storlek skiljer sig från det sammanlagda värdet av de ingående delarna. A W Price, som också driver idén om att vi bör förstå Aristoteles eudaimoniabegrepp på ett holistiskt sätt, definierar om jag har förstått saken rätt, begreppet om holistiska värden på ett något annorlunda sätt. Han skriver:

> Crucially, the implications of the all-good-within view are holistic, not atomistic. It is not that goods all fall together under *eudaimonia* just because each of them is good (atomistic); rather, each good is good because it and other goods all fall together under *eudaimonia* (holistic) (1980, s. 342).

Jag kan ha missförstått detta, men Price tycks här vilja bestämma det holistiska värdet som den helhet vars värde konstitueras av delar som inte var och en för sig har något värde men som får ett värde i kraft av att ingå i en värdefull helhet. Detta är en annan uppfattning än den enligt vilken *eudaimonia* just uppstår ur det som är värdefullt alldeles i sig självt, exempelvis vänskap, skapande, glädje osv. I en mening faller alltså dessa saker enligt denna uppfattning under eudaimoniabegreppet *just därför att* de har ett värde alldeles i sig själva och betraktade i isolering. Om de har ett värde alldeles i sig själva så har de detta värde inte därför att de tillsammans med andra värden på något sätt kommer samman i livslyckan. Att de behövs som konstituenter i livslyckan ger dem inget ytterligare värde utöver det värde de har alldeles i sig själva, enligt detta alternativa synsätt. Det enda egentligt värdefulla rent holistiskt sett är de mönster och strukturer som skapas av dem. Varje konstituent i livslyckan har inte något speciellt värde enbart i kraft av att den konstituerar livslyckan som ett holiststiskt värde. Det är inte oförenligt med holismen som begrepp att se på de delar som konstituerar värdet hos helheten som tämligen värdelösa också ur helhetens synvinkel. Jag säger inte att det förhåller sig så när det gäller livslyckan, eftersom det alltså inte är orimligt att tänka sig att delarna själva som bygger livslyckan måste vara värdefulla, vilket är fallet om det är dygden som bygger livslyckan. Och om de måste vara värdefulla i sig själva får de ett värde också ur helhetens synvinkel som inte det som saknar ett egenvärde har. Men detta följer inte av att

värdet av lyckan är ett holistiskt värde enligt detta alternativa sätt att se på detta värde, det följer snarare av att det holistiska värdet av livslyckan fungerar just så som det fungerar i samband med livslyckan.

I en mening har förstås allt det som bidrar till ett värde ett värde just *som ett bidrag*. Det har ofrånkomligen och i en alldeles trivial mening ett kontributivt värde. Men det finns en skillnad mellan det som har värde som ett bidrag i kraft av att det har en unik egenskap och det som har ett kontributivt värde som kan ersättas med i princip vad som helst. Det holistiska värdet av ett mönster, exempelvis av mjukheten i en vågrörelse som form betraktad är förstås beroende av det material i vilken vågen materialiserar sig, dvs. av just de vattenmolekyler, sandpartiklar eller bläckpartiklar osv som gör det möjligt för vågrörelsen att materialisera sig. Men även om det är just de partiklar som vågen materialiserar sig i som möjliggör den är de inte på något annat sätt viktiga i sammanhanget än som partiklar. De har inte några speciella egenskaper som partiklar som gör dem värdefulla som skapare av det holistiska värdet av själva vågrörelsen. Som partiklar är de utbytbara med ett näst intill oändligt antal andra partiklar.

Om vi enbart ser till hur vi bestämmer det begreppsliga innehållet i ett holistiskt eller organiskt värde, finns det med andra ord flera möjligheter:

(1) Vi har den mooreska bestämningen som vi använde som en utgångspunkt. Han säger alltså om termen "organic": "… I shall … take the liberty to use the term 'organic' with a special sense. I shall use it to denote the fact that a whole has an intrinsic value different in amount from the sum of the value of its parts. I shall use it to denote this and only this" (1903, s. 36). Detta sätt att se på ett holistiskt värde tycks implicera att det på något sätt trots allt är ett värde man får fram genom att lägga samman det värde som själva stukturen hos helheten har med det värde som de olika enskilda delarna har när man summerar det. Det utesluter inte att det sammanlagda värdet av de enskilda delarna är noll, men verkar förutsätta att det går att jämföra värdet av helheten med det sammanlagda värdet av de enskilda delarna. För att kunna säga att värdet hos helheten är större än det sammanlagda värdet hos delarna måste de vara jämförbara. Bestämningen implicerar att helhetens värde är det *sammanlagda* värdet av själva helheten som helhet betraktad och det värde som delarna sammanlagt har som delar betraktade, eftersom det enbart är när dessa värden läggs samman som summan måste bli annorlunda än summan av värdet av delarna.[238] Om man ser på det värde som helheten har

[238] Man skulle kunna tolka Moore på ett något mjukare sätt. Han säger exempelvis: "However we may decide particular questions, the principle is clear. *The value of a whole must not be assumed to be the same as the sum of the values of its parts*" (1903, s. 28). Om detta förstås som en definition på ett holistiskt värde utesluter den inte att ett holistiskt värde har samma storleksordning som det sammanlagda värdet av delarna. Det är alltså bara om vi slår samman värdet av helheten enbart som helhet och det sammanlagda värdet av delarna som det holistiska värdet av denna andra gradens helhet, som man då kan benämnda som "organisk", med nödvändighet skiljer sig från delarnas värde. Campbell Brown använder den ovanstående formuleringen på s. 28 i *Principia Ethica* som en definition på "organic wholes", men jag menar att vi kan ifrågasätta detta. Moore själv formulerar det mer som en allmän princip som några sidor längre fram banar väg för det som bör uppfattas som en regelrätt definition. En möjlighet skulle kunna vara att skilja mellan det rent holistiska värdet och det värdet som den

enbart som helhet finns det inget som hindrar detta värde från att vara av exakt samma storleksordning som det sammanlagda värdet av de ingående delarna. Vi är överens om att de olika värdena går att jämföra och varför skulle vi inte i så fall också kunna säga att det mönster eller den struktur som skapas av helheten ska rankas som en åtta på en tiogradig värdeskala och att samma rankning gäller för det sammanlagda värdet av delarna? Vi frestas kanske tänka att det inte bör vara någon övre gräns när det gäller det sammalagda värdet av delarna eftersom det inte rent begreppsligt sätt finns någon sådan övre gräns för hur stort antal delar som vi ska räkna med. Men, återigen, vi utgår från förutsättningen att de olika värdena är jämförbara och om de är jämförbara måste också de måttstockar med hjälp av vilka vi mäter dem vara jämförbara. Med andra ord, i den mooreska betydelsen står det holistiska värdet om det är positivt för det högre värde som helheten har som helhet betraktad och tillsammans med sina delar som delar betraktade i jämförelse med det sammanlagda värde som enbart delarna har. Om det jag tidigare sagt om Aristoteles lyckobegrepp stämmer finns det en likhet mellan honom och Moore på denna punkt. Moore tar avstånd från den rena summativismen eller additivismen men behåller den som en integrerad del av sin holism.

(2) Vi kan också tänka oss ett holistiskt värde som inte är ett sammanlagt värde, utan som är ett värde som helheten har enbart som helhet betraktad och som därför mycket väl skulle kunna vara av ett helt annat slag och därför inte gå att jämföra eller åtminstone vara svårt att jämföra med det sammanlagda värdet av delarna. Det holistiska värdet skulle kunna vara estetiskt medan det material som det förverkligas i är moraliskt eller prudentiellt. Anta att det jag tidigare hävdat stämmer, nämligen att det omoraliska kan ha ett estetiskt värde, exempelvis i den historia som utspelar sig mellan hemmafrun och fotografen i ”Broarna i Madison County”. Jag hävdade att det bland annat är just det faktum att historien är omoralisk som gör den estetiskt fascinerande, men jag tror inte att det måste vara så för att det ändå ska vara svårt att jämföra det moraliska värdet av historien med det estetiska värdet. Så länge det inte handlar om extrema värden som är inblandade tycks det inte orimligt att hävda att det är svårt att väga det estetiska värdet av helheten i detta fall mot det sammanlagda moraliska värdet av de handlingar och känslor som konstituerar helheten. Det är helt enkelt – åtminstone i det här fallet – olika slags värden och det finns ingen gemensam värdeskala för dem eller det går åtminstone inte att förutsätta en sådan värdeskala, vilket Moores bestämning verkar göra. Det låter bara konstigt att påstå att det estetiska värdet av kärleksaffären är större än den moraliska skada som den skapade. Det låter kanske inte lika konstigt att säga att den moraliska skadan i detta fall är större än det estetiska värdet, men det enklaste sättet att förstå detta är inte som en enkel jämförelse mellan det moraliska och estetiska värdet, utan som ett

---

organiska helheten har och låta den förra stå för det värde som helheten har *enbart som helhet* medan det senare värdet är det som uppstår när detta värde läggs samman med värdet av delarna. Jag väljer emellertid att göra det enkelt för mig och låta det holistiska värdet vara det samma som det organiska, men, än en gång, jag tar den formulering som jag använde i början av sektionen som en definition på detta värde.

ställningstagande för det moraliska framför det estetiska som just underlättas av det faktum att de båda värdena är svåra att jämföra. Från det moraliska perspektivet väger moralen tyngre än estetiken har vi sett och det är åtminstone det officiella perspektivet bland oss humanister, men från det estetiska perspektivet kan det mycket väl vara tvärtom – och det är väl det perspektivet vi humanister tillåter oss när vi njuter av filmen.

Denna andra bestämning tillåter alltså ojämförbarhet mellan det värde helheten har som helhet och det sammanlagda värde som de ingående delarna har. Men det tillåter därför också jämförbarhet mellan dessa värden. Den låter oss hävda att delarna tagna för sig själva saknar värde men också att de sammanlagt har ett klart högre värde än vad helheten har som helhet. Som egalitarist kan jag exempelvis mena att det sammanlagda värdet av att alla individer i en population har en maximalt hög välfärdsnivå trots allt är större än det holistiska värde som skapas av att individerna i populationen alla har det lika bra. Som egalitarist kan jag därför också på moraliska grunder föredra en population där nio individer befinner sig på välfärdsnivå fem (på en tiogradig skala) och en befinner sig på tio framför en population där alla befinner sig på nivå fem. Som egalitarist kan jag alltså hävda att det holistiska värdet av jämlikhet i det senare fallet är lägre än det sammanlagda värdet av allas välfärdsnivåer i det första fallet. Förändringen till det positiva värdet av jämlikhet uppväger inte det negativa värdet av differensen mellan att ligga på tio och att ligga på fem välfärdsenheter. Ännu tydligare blir detta om vi talar om jämlikhet rörande nivåer av negativ jämlikhet: det positiva värdet av skillnaden mellan en population bestående av nio individer som har välfärden minus tio samt en som har välfärden minus fem och en population där alla individer ligger på minus tio är mindre än det negativa värdet. Detta kan bero på olika saker: det kan bero på att den negativa välfärden är viktad i förhållande till den positiva eller att skillnader på de lägre välfärdsnivåerna i viktade i förhållande till skillnader på de högre, eller kanske att själva jämlikheten som holistiskt värde blir tyngre ju högre den välfärdsnivå är som det förverkligas på. De flesta egalitarister är överens om att vi ska sträva efter en så stor jämlikhet på en så hög välfärdsnivå som möjligt men enligt det sistnämnda synsättet är förklaringen inte enbart att välfärden har ett oberoende icke-holistiskt värde utan att själva det holistiska jämlikhetsvärdet blir större ju högre välfärdsnivå det förverkligas på.[239]

Egalitarismen som ett holistiskt värde är på många sätt en illustration till själva det holistiska värdebegreppet. Egalitarismen tillåter de ingående delarna att vara såväl positivt som negativt värdefulla alldeles i sig själva. Däremot skulle jag inte säga att egalitarismen

[239] Detta är inte ett synsätt som Moore skulle gå med på. Det strider mot hans idé om att omdömen om objekt som värdefulla i sig själv är universella på ett sätt som omdömen om objekt som instrumentellt värdefulla inte är: ”It has been pointed out that one difference between a judgement which asserts that a thing is good in itself, and a judgement which asserts that it is a means to good, consists in the fact that the first, if true of one instance of the thing in question, is necessarily true of all; whereas a thing which has good effects under some circumstances may have bad under others” (1903, s. 27). Idén om värden som varierar i olika kontexter och sammanhang är därför snarare holistisk i Dancys mening. Skillnaden mellan Moores och Dancys värdeholismer blir tydligt i Cambell Browns artikel ”Two Kinds of Holism about Value” (2007), där Moores teori beskrivs vända sig mot atomismen eller additivismen medan Dancys teori i stället beskrivs vända sig mot invariabilismen.

håller öppet möjligheten att det material det förverkligas i helt saknar värde. Att alla individer i en population har samma del i det som saknar värde i sig, exempelvis att de alla har samma blodgrupp eller att alla har lika många okända släktingar vars förnamn börjar på K är knappast intressant i ett egalitaristiskt perspektiv. Men att egalitarismen bortser från det som saknar värde betyder inte att den också bortser från det som har ett neutralt värde. Det finns en skillnad mellan *trivialt* och *neutralt* värde: att alla i en grupp har samma blodgrupp är under normala omständigheter inte intressant ur ett egalitaristiskt perspektiv, men däremot det faktum att de alla befinner sig på en välfärdsnivå som balanserar på gränsen mellan det positiva och det negativa. En välfärdsnivå som varken är positiv eller negativa är neutral och har ett neutralt värde och ur ett egalitaristiskt perspektiv har det ett positivt värde om alla individer i en grupp har del i detta värde. Man kan beklaga att gruppen inte har det bättre än de har det, men man kan ändå se det som en bra sak att alla har det *lika* mediokert.

Egalitarismen illustrerar också svårigheten att närmare bestämma det mönster ur vilket det holistiska värdet uppstår: är det sett från ett jämlikhetsperspektiv viktigare att förhindra att individerna i en grupp befinner sig på olika välfärdsnivåer än att förhindra att differensen mellan den som har det sämst och den som har det bäst blir alltför stor? Och dessutom: spelar antalet personer som befinner sig på samma välfärdsnivå någon roll alldeles i sig själv? Är jämlikheten i en grupp individer på hundra som alla befinner sig på en neutral välfärdsnivå större än den är för en grupp på tio som alla ligger på samma neutrala nivå? Finns det alltså något överordnat mönster bland de olika egalitaristiskt relevanta mönstren som kan ta upp oss ytterligare en värdepotents. Finns det med andra ord holistiska värden som uppstår ur den struktur som skapas av andra holistiska värden?

(3) Den förra bestämningen av holismen ser alltså det holistiska värdet som ett värdemässigt fristående värde, inte i betydelsen att delarna av helheten saknar betydelse för detta värde, trivialt eller substantiellt, utan i betydelsen att det holistiska värdet är det värde som helheten har *enbart* som helhet och inte som struktur och mönster hos helheten sammanslagen med det eventuella värdet hos de ingående delarna. Det holistiska värdet skapas alltså av delarna men tillkommer den helhet som strukturen eller mönstret för delarna bildar. Delarna i helheten har ur det holistiska perspektivet på sin höjd ett kontributivt värde, även när de ur ett allmänt värdeperspektiv har ett egenvärde. Och jag menar alltså att själva denna egenskap *i sig* att vara ett kontributivt värde till ett holistiskt värde över huvud taget inte är ett värde.[240]

Det tredje sättet att bestämma holismen vänder på detta resonemang och säger att det är delarna i en holistisk värderelation som får ett speciellt värde av att de ingår i en helhet. Jag är inte alls säker på att det är så här man bör tolka det citat av Price som vi redan sett på men jag

[240] Detta är ungefär samma poäng som Donald Regan gör när han säger att ”if we find it useful to talk about constitutive value at all, it will be a proxy in deliberation for the fundamental value that the presence of the part adds to the whole” (2003, s. 667)

menar att det åtminstone skulle kunna, om uttrycket tillåts, låna sig till en sådan tolkning: det utmärkande för holismen är inte att de olika goda tingen i livet tillsammans skapar *eudaimonia* för att de just är goda, utan att varje gott ting i livet är gott i kraft av att de tillsammans skapar *eudaimonia* (1980, s. 342). Här är alltså inte det som skapar ett holistiskt värde trivialt ur just denna aspekt. Det *får* snarare ett speciellt värde i förhållande till helheten. Och detta speciella värde skulle rent av kunna betraktas som ett egenvärde, inte i betydelsen icke-instrumentellt värde utan snarare i betydelsen värde i kraft av sina inneboende egenskaper (men mot bakgrund av sina relationella egenskaper).

Låt oss koppla detta till eudaimoniatanken. Anta att vi säger att en människa för att leva lycklig bör ha upplevt stark och besvarad erotisk kärlek till en annan människa. Om jag lever större delen av ett långt liv och uppnår allt tänkbart gott i detta liv men inte en sådan erotisk kärlek förrän alldeles i slutet skulle man kunna hävda att sammanhanget är sådant att jag antagligen kommer att uppleva denna kärlek alldeles i sig själv som mer värdefull än vad jag skulle ha gjort om kärleken kom som en sista i en lång rad av kärlekar. Och då tänker jag inte i första hand på att jag skulle uppleva den starkare och intensivare på grund av att jag så länge har längtat efter ett förhållande och känt en tomhet en hunger efter kärlek, nej jag tänker snarare på att jag värdesätter detta förhållande på ett speciellt sätt.

Det är förstås inte lätt att veta säkert *hur* jag värderar ett objekt, om jag värderar objektets egna egenskaper på ett speciellt sätt mot bakgrund av att det är det enda liknande objektet i mitt liv eller om jag värderar det komplex som består av objektet och dess interna egenskaper tillsammans med den externa egenskapen att vara unik i sitt slag i mitt liv. Moore, som hävdade att värdeomdömen alltid är universaliserbara, skulle alltså beskriva värderelationen på det senare sättet: det är inte så att värdet hos ett objekt med de och de interna egenskaperna varierar med omständigheten att objektet också är unikt i sitt slag. Det är snarare så att värdet av att vara ett unikt objekt med de interna egenskaperna är lika stort närhelst det uppträder, dvs. är invariant och oberoende av sammanhang. Skulle vi upptäcka ett sammanhang där detta inte verkar stämma är förklaringen snarare att det aktuella värdeobjektet består av ett nytt ännu större komplex.

Jag är inte säker på att vi någonsin kan säga säkert om vi värderar på detta mooreska sättet eller om vi värderar på det holistiskt kontextuella sättet, men det är under alla omständigheter fel att tro att det inte går att universalisera ett omdöme om att ett objekts interna egenskaper har olika värde i olika kontexter. Det går utmärkt väl att säga att objektet alltid har ett värde när det förekommer i ett visst sammanhang. Och det som talar om för oss om det är själva objektet *i* sammanhanget eller objektet *och* sammanhanget som är det värdefulla, ja det måste som jag ser det vara våra upplevelser av förhållandet: vad är det som *bär* värdet för oss, vad är det som *framstår* som värdefull för oss, *för* vilka egenskaper värderar vi ett objekt på ett visst sätt, eller helt enkelt: vad tänker vi på när vi tänker på objektet som värdefullt?

Det är möjligt att de olika värdegrupperna fungerar på olika sätt i denna fråga, men jag

tänker mig att den kanske enklaste gruppen att hämta den här typen av exempel från är den estetiska. Price gör också detta när han ska illustrera det holistiska värde som *eudaimonia* handlar om. Han skriver:

> A picture (a pattern of colours), or a piece of music (a pattern of sounds), are compounded out of elements none of which, perhaps, need hade any value in isolation (nor even within a fragment of a pattern). The role of these elements may be solely to realize a certain structure, so that the whole value of each element is its contribution to the value of the structured complex. Thus, to be choiceworthy, a life must have a structure of the right kind, and lack nothing to fill out that pattern (1980, s. 344–345).

Det går att tolka detta som en beskrivning av delarnas värde som något rent kontributivt – han använder ju till och med den termen – och således som något oväsentligt (det går också att tolka det han säger här som mer öppet för tanken att delarna också sedda i isolering kan ha ett alldeles oberoende värde – om vi talar om färger som bildar mönster kan man knappast säga annat än att åtminstone vissa färger i mönstret har estetiska kvaliteter i sig själva) och att det som har värde i sammanhanget är själva mönstret som de skapar tillsammans med de andra färgerna. I så fall skulle Price i själva verket hamna i den andra kategorin där det alltså är helheten som helhet betraktad som är det värdefulla. Hur det förhåller sig med detta är inte det viktiga här. Det viktiga är att jag tror att Prices exempel lätt kan modifieras till att illustrera den tredje möjliga bestämningen.

Låt oss tänka oss det kanske enklaste av alla färgmönster: en mörkare kvadrat mot en ljusare bakgrund som vi för enkelhets skulle också tänker oss som kvadratisk. Jag menar att den möjligheten finns att våra upplevelser av de estetiska kvaliteterna hos färgen i den mörkare kvadraten påverkas av den ljusare färgens bakgrund. Kombinationen av en mörk färg på ett ljust mönster kan skapa kvaliteter hos den mörka färgen som inte kan beskrivas som kvaliteter hos själva komplexet mörk färg på en ljus bakgrund. Anledning till detta är att jag inte ens måste notera färgen på den ljusare bakgrunden för att uppleva kvaliteten hos den mörkare färgen. Min uppmärksamhet är hela tiden riktad mot den mörkare kvadraten, det är alltså den som för mig är objektet för kvaliteten.

Jag menar inte att detta att jag har min uppmärksamhet riktad mot något skulle vara ett ofelbart kriterium på vad som ingår i objektet för min estetetiska upplevelse: det finns normalt sätt en mängd detaljer i den bild som jag upplever som vacker som jag inte är medveten om och som alltså inte är föremål för min direkta upplevelse. Ändå måste de sägas vara en del av det objekt jag tillskriver en estetisk kvalitet. Men det finns ändå en skillnad mellan det som måste stanna i bakgrunden för att min upplevelse ska bevaras och det som befinner sig i bakgrunden men lätt kan införlivas i objektet för min upplevelse. Att uppmärksamma de detaljer som tillsammans skapar en helhetsupplevelse av en bild eller tavla påverkar under normala omständigheter mina upplevelser av bilden positivt: när jag tänker på bilden som vacker tänker jag på bilden med dess detaljer som vacker – objektet för min estetiska

upplevelse berikas av att jag också uppmärksammat detaljerna. När vi har den relation som jag försöker beskriva nu förhåller det sig *inte* så: det är inte så att objektet för min estetiska beundran växer och införlivar den bakgrund som gör den möjlig. Det faktum att jag blir uppmärksam på att jag upplever en behagligare svärta i den mörka kvadraten när den befinner sig på en beige bakgrund ändrar inget i min upplevelse av denna svärta och får mig inte att utvidga min upplevelse till att också omfatta bakgrunden. Behaget jag upplever hos svärtan finns fortfarande hos själva svärtan, inte i kombinationen av den och det beigea.

Ett annat exempel som ligger mycket nära det förra är upplevelsen av en bild mot bakgrund av en passepartout. Passepartoutens enda funktion är att förhöja vår estetiska upplevelse av själva bilden som den inramar. Dess funktion är inte att dra den estetiska upplevelsen till sig, dvs. att utvidga objektet för den estetiska upplevelsen hos betraktaren. När den fungerar som den ska syns den alltså inte men får i stället kvaliteterna i bilden att synas. Detta utesluter inte att det ändå sker en sådan utvidgning och att det rentav sker när passepartouten är optimal för sin uppgift att lyfta fram kvaliteterna i bilden. Jag har på min vägg en mandala från Indien som jag fick inramad för ett långt mycket högre belopp än vad jag gett för någon annan inramning. Jag var aktiv i hela processen med att välja ram, passepartout, syrefritt bakstycke och glas som hindrar solens uv-strålar att bryta ner färgpigmenten. Resultatet blev utmärkt. Om det beror på att jag varit med och valt ut passepartouten eller något annat, kan jag inte annat än se just det estetiska objektet nu som en helhet. Själva mandalan är utsökt vacker och alldeles säkert har den också fått sin skönhet förhöjd i den antikvita passepartouten, men det är numera kombinationen av bilden i den inramningen som jag njuter av när jag betraktar den. (I detta exempel finns det också en annan aspekt som kan illustrera det förhållande vi diskuterar: det faktum att inramningen av tavlan var dyr kan också vara en bakgrund mot vilken tavlan och dess inramning får en speciell kvalitet för mig. Kvaliteten jag upplever är förstås inte hur dyrt det var att få inramningen gjord. Det är knappast det jag står och njuter av när jag betraktar tavlan, eftersom detta faktum i sig är något negativt, nej jag njuter av tavlans interna egenskaper men mot en mental bakgrund av att det kostade en del att få den att se ut så som den ser ut i dag.)

Samma förhållande skulle jag säga gäller för hur jag upplever en dikt som ett estetiskt objekt. Betrakta Tranströmers haikudikt:

Förbryllande skog
där Gud bor utan pengar.
Murarna lyste.

Här får jag hjälp av slumpen, som man så underligt ofta får när man skriver. Min tanke vara att lägga in dikten i samma format som jag använder mig av när jag citerar. Eftersom dikten innehåller två radbrytningar fungerade inte den metoden utan jag var tvungen att försöka hitta en annan formatmall som både hade ett längre inledande respektive avslutande radavstånd och som hade normalavstånd mellan raderna i dikten. Vid ett av de försöken blev alltså resultatet

som ovan, vilket förstås inte var vad jag ville. Men varför inte, jo därför att det jag ville illustrera med dikten också illustreras av misslyckandet att få rätt utseende på den: nämligen att själva det estetiska innehållet i dikten påverkas av de estetiska kvaliteterna hos den form som den framförs i. Fulheten i layouten hos de tre raderna påverkar upplevelsen hos dikten. Jag gör dikten orättvisa genom att presentera den på det här sättet. Det beror inte på att jag har gjort något direkt fel när jag presenterar dikten på det här sättet: dikten har fortfarande haikuformat. Jag har alltså inte förvanskat eller ändrat identiteten hos dikten. Det är samma dikt (vilket det inte skulle vara om jag exempelvis skulle ha utelämnat den sista punkten eller skrivit samman de två första raderna till en rad) men det sätt som den presenteras påverkar hur vi – eller i alla fall jag – upplever dess litterära eller estetiska innehåll). Jämför med detta:

Förbryllande skog
Där Gud bor utan pengar.
Murarna lyste.

Det blir något helt annat (åtminstone om det inte slumpar sig så att det uppstår en sidbrytning mitt i dikten).

Men det var alltså inte just denna trots allt ganska triviala tanke jag ville illustrera med dikten utan snarare betydelsen av att veta att den skrivit av Tranströmer. Det finns en ton som läggs till dikten när jag vet att det är en Tranströmerdikt. Det är liksom om jag läser den med Tranströmers personliga röst. Jag menar alltså att min kunskap om diktens relation till Tranströmer gör att jag ser något *i själva dikten*, jag ser helt enkelt Tranströmer *i* dikten, vilket inte i sig är en relationell egenskap utan helt enkelt ett skönhetsvärde i dikten, på ungefär samma sätt som jag ser ett estetiskt värde i den droppmålning som jag vet är skapad av Jackson Pollock, som jag diskuterat tidigare.

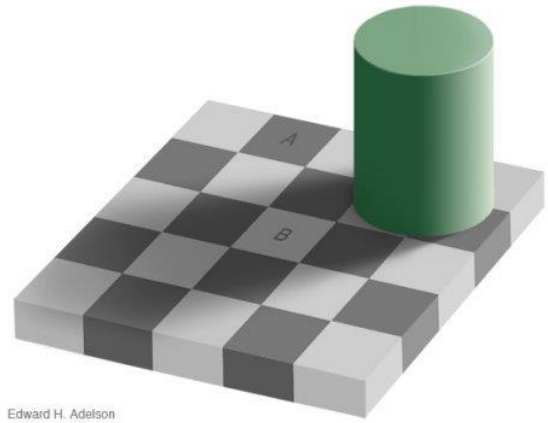
Ännu en illustration av förhållandet i fråga: Fundera på hur vi upplever den illusion (som också kallas Müller-Lyer-illusionen) som uppstår av att vi placerar två precis lika långa streck jämte varandra men låter det ena strecket avslutas med expanderande piltecken och det andra med komprimerande piltecken:

Strecket mellan de expanderande piltecknen kommer att se längre ut än strecket mellan de komprimerande piltecknen (vilket kanske strider mot vad man spontant skulle gissa på). Men vad är det vi tycker oss se? Ja å ena sidan ser vi ett rent relationellt förhållande i det att den ena pilen just ser längre ut än den andra. Å andra sidan tycker vi oss i denna relation se att det längre strecket är längre i absoluta termer. Det är i själva verket orimligt att tänka sig att vi skulle se en skillnad i längd mellan de olika strecken som inte handlar om en skillnad i absoluta termer. Om jag vet hur illusionen uppstår och får gissa på hur långt det längre

strecket är och samtidigt får veta att det kortare är exakt fem centimeter kommer jag förstås att gissa på att också det längre är exakt fem centimeter, men det är inte det jag *ser* i strecket. Vet jag att det kortare strecket är fem centimeter upplever jag något som är längre än fem centimeter när jag ser det längre strecket, även om jag vet att det inte förhåller sig så. Jag upplever alltså samma sak som den som inte vet att strecken är lika långa och som därför kommer att gissa på att det längre strecket är längre än fem centimeter om hon vet att det kortare är en centimeter.

Om det är möjligt att uppleva ett absolut naturligt förhållande hos ett objekt på ett visst sätt mot bakgrund av den relation som objektet har till ett annat objekt borde det också vara möjligt att uppleva en estetisk kvalitet hos detta förhållande som alltså tillkommer förhållandet i kraft av dess (upplevda) absoluta kvaliteter. Om jag tycker att det är vackert att ett streck är långt (på ungefär samma sätt som man kan tycka att det är vackert eller ståtligt att en människa är lång (och inte bara att hon är längre än andra)) så har det streck som jag upplever som längre i rent absoluta termer en skönhet som det streck jag upplever som kortare i absoluta termer inte har.

Alldeles det samma fast med avseende på en ytas ljushetsgrad gör upplevelsen av den s.k. ”Checker shadow”-illusionen. Det är svårt att förstå det men ruta B är alltså inte ljusare än ruta A:




Vi har alltså åtminstone tre mer eller mindre olika sätt att förstå det holistiska värdebegreppet. Att placera Aristoteles i något av dessa sätt är inte rimligt, eftersom det skulle vara att pressa in ett begrepp i ett schema som det inte är konstruerat för. Och det är heller inte tolkningen av just Aristoteles som är avgörande för hur vi ska förstå den eudaimonistiska tanken i dygdetiken, även om vi förstås aldrig kommer från Aristoteles betydelse för dygdetiken även i dess nyaristoteliska former. Vad som är viktigt för mig har främst varit att framhålla att affiniteten mellan dygdetiken och estetiken blir ännu tydligare om vi också ser det holistiska (till skillnad från det enbart globalistiska) draget i det eudaimonistiska tänkandet. Hur vi än väljer att förstå det holistiska värdet – om alternativen är de diskuterade – så finns det klara beröringspunkten med estetiken. Holismen bjuder liksom in estetiken och man kan till och med säga att det är lättare att förstå det holistiska värdet om man just förstår det som ett slags

estetiskt värde.

Den allra enklaste illustrationen till idén om ett holistiskt värde är kanske inte estetisk utan matematisk: talet 12 är något mer än summan av de enskilda siffror som talet innehåller. Men jag skulle inte omedelbart säga att det är så man ska förstå också livslyckan, annat än på ett mycket schematiskt plan. Låt oss återvända till Moores bestämning av begreppet och låt siffran 1 stå för frugalitet eller torftighet och låta siffran 2 stå för välstånd. Här kan man på ett sätt förstå livslyckan som det holistiska värdet av ett tal snarare än av enskilda siffror, eftersom det går att säga att kombinationen av att starta sitt liv på en mycket blygsam välfärdsnivå och att avsluta det på en hög välfärdsnivå har ett högre värde som en helhet än vad värdet av att leva enkelt och att leva gott har som oberoende värden. De flesta av oss skulle nämligen säga att det liv är lyckligare som startar i torftighet och slutar i välstånd än det liv är som startar i välstånd och slutar i torftighet (trots att 21 förstås är mer än 12)[241]. Både torftigheten och välståndet har ett oberoende positivt värde (eftersom jag antar att det är bättre att leva torftigt än att leva i misär eller inte leva alls) men om olika kombinationer av dessa värden i sig har olika värden, ja då kan de förstås inte vara en funktion av det sammanlagda värdet av de olika värdena tagna var för sig.

Men här finns det ännu en punkt där matematiken blir vilseledande som en jämförelse: 21 är alltså mer än 1 + 2 men det mervärde som skapas av att livet startar torftigt men slutar i välstånd behöver inte alls förhålla sig till det sammanlagda värdet av torftigheten och välståndet som atomistiska värden. Värdet att själva ordningen för torftigheten och välståndet eller av själva det faktum att välståndet ökar skulle mycket väl kunna vara mindre än det sammanlagda värdet av tillstånden tagna var för sig. I valet mellan ett 40-årigt liv med stigande välfärdsnivå och ett 80-årigt liv med sjunkande välfärdsnivå kan jag betrakta det senare som det mest värdefulla, i alla fall så länge vi förutsätter att också det torftiga är värdefullt och så länge de högsta och de lägsta välfärdnivåerna är de samma. Detta kan också på ett direkt sätt kopplas till estetiken. Det är inte en orimlig position att hävda att de estetiska kvaliteterna i själva sättet att leva ska ha en viss men inte nödvändigtvis avgörande plats när det gäller att avgöra kvaliteten på ens liv och hur pass bra eller värdefullt liv man levat. Jag kan ha levat ett sällsynt variationsrikt liv men på i grunden ganska eländiga teman – i fattigdom, med missbruk med många tillfälliga förbindelser och med grämelse över hur illa jag behandlat människor i de förbindelserna och jag kan för egen del se en estetik i det om jag

[241] Vill man att den matematiska illustrationen ska stämma helt ut kan man försöka ta ett annat exempel. Låt siffran 1 stå för det positiva värdet av att känna sig någorlunda trygg och siffran 2 för värdet av att känna sig mycket trygg. Här skulle jag spontant säga att värdet av att starta livet med en högre trygghetsnivå och avsluta det med en lägre nivå (men alltså inte överdrivet eller oacceptabelt låg nivå) är högre än värdet av att uppleva mindre trygghet som barn och ung och mer trygghet som vuxen. Det liv är vackrare där tyngdpunkten av tryggheten hamnar i barndomen. Det vackra är alltså i första hand detta och inte att trygghetsnivåerna minskar genom livet (i fallet med torftighet och välstånd kan värdet mycket väl vara just att välfärdsutvecklingen är positiv och ökar). Om så är fallet måste vi också mena att värdet av det tal som de olika trygghetsnivåerna bildar när de formeras efter varandra är något annat än värdet av det tal vi får av att addera de värden som delarna har alldeles oberoende av varandra. Här stämmer också matematiken bättre eftersom 21 är mer än 12.

ser det som en helhet. Det är aldrig vackert att göra någon illa men jag kan ändå sätta den här typen av liv högre rent estetiskt än ett lugnt förortsliv som går mer eller mindre planenligt från bröllop till begravning. Jag säger att jag *kan* se mitt händelserika liv som mer värdefullt estetiskt än det händelselösa enklare livet. Det är alltså inget konstigt sätt att tänka. Men det är heller inte konstigt att jag ändå bedömer mitt liv som sämre än det lugnare livet. Jag har fått leva ett händelserikt liv och själva det estetiska i detta har inte enbart varit att tillskriva summan av de olika händelserna (dvs. i händelserikedomen som ett summativt begrepp) utan också i själva deras narrativa struktur, men det estetiska i mitt liv uppväger ändå inte det sammanlagda värde av det som estetiken skapats av. Detta är alltså ett fullt begripligt sätt att tänka och att hantera estetiken som det första sättet att förstå ett holistiskt värde kan göra rättvisa åt: att jag bedömer livet holistiskt betyder att jag lägger samman det positiva estetiska helhetsvärdet av mitt liv med det sammanlagda värdet av de händelser och tillstånd som format detta helhetsvärde. Summan av detta kan mycket väl bli negativ. Det totala värdet av mitt liv kan alltså vara ett helt annat än det värde som mitt liv har som helhet. Och själva det faktum att det holistiska värdet i detta synsätt är att betrakta som det totala synsättet gör det också mer likt ett traditionellt värdebegrepp om livskvalitet. Man kan åtminstone mena att det är önskvärt att ha ett begrepp om livskvalitet som är sådant att det tar hänsyn till alla aspekter av mitt liv som på något sätt påverkar det värde som mitt liv har för mig själv.

För den som har svårt för att väga samman det estetiska i livet med det material som skapar det passar förmodligen det andra sättet att bestämma det holistiska värdet bättre. Jag skulle mycket väl kunna säga att det är svårt eller kanske till och med omöjligt att väga samman det estiska värdet av händelserikedomen i mitt liv med de moraliska och hedoniska kvaliteterna av de händelser som skapar själva denna rikedom. Detta är, menar jag, ett fullt möjligt sätt att resonera och det är också fullt möjligt att försvara positionen med att det holistiska värdet i det här fallet är just estetiskt. Jag kommer så småningom i denna text att försvara ett begrepp om livskvalitet som just bara är ett begrepp och inte en teori, ett begrepp som hävdar att en aspekt av livskvaliteten är det värde som bland annat estetiken i mitt liv som en helhet har, en aspekt som inte nödvändigtvis kan vägas mot andra aspekter på ett systematiskt vis.

Jag tänker mig alltså att det är möjligt att samtidigt vara av åsikten att det estetiska i livet kan och bör vägas mot de andra slag av egenvärden som formar estetiken i mitt liv och att det i vissa fall inte på ett lätt sätt går att göra en sådan vägning. Jag tänker mig också att så väl det första som det andra sättet att förstå ett holistiskt värde har det som talar för sig om man vill se det holistiska livsvärdet som något estetiskt, även i de fall där de kan vara svåra att förena i ett och samma synsätt. Om det stämmer som jag nyss skrev finns det en rimlighet att väga händelserikedomen som ett estetiskt värde i mitt liv mot värdesumman av de enskilda (men förstås vanligtvis kausalt förbundna) händelserna som är basen för den. Detta gäller både för händelserikedomen som ett summativt och som ett holistiskt värde, men jag skulle nog säga att det är lättare att göra vägningen mellan det estetiska värdet av mitt liv om detta värde inte

samtidigt är holistiskt. Det är lättare att väga det dåliga i mitt liv mot det att jag upplevt mycket i mitt liv. Mängden – uppfattad som ett estetiskt begrepp besläktat med rikedom och storhet – av det som jag upplevt är i sig självt något graderbart och det är förstås lättare att jämföra två graderbara storheter med varandra även om de olika storheterna står för olika saker. Det är fortfarande så att vi kan tala om summan av de enskilda händelserna i rent icke-estetiska termer å ena sidan och i estetiska termer å den andra sidan. Som ett estetiskt summativt begrepp är händelserikedomen på ett sätt en direkt funktion av värdet hos händelserikedomen hos de enskilda delarna, inte som rent atomistiska delar, eftersom en enstaka händelse inte annat än i en överförd bemärkelse kan vara händelserik. Men tanken är att den rikedom som skapas av de enskilda händelseklustren är det som själva mitt livs händelserikedom är en funktion av, på ett tämligen direkt och summativt sätt: den totala rikedomen i mitt liv är en funktion av hur rikt mitt liv varit i sina delar. Och än en gång, själva summativiteten i detta gör det lättare för oss att jämför det summativa estetiska värdet av händelserikedomen med det summativa moraliska och hedoniska värdet (om vi för ett ögonblick antar att de kan jämföras med varandra) av de händelser och upplevelser som mitt liv består av.

Det tycks med andra ord vid ett första påseende vara svårare att jämföra det estetiska värdet av mitt liv med dess övriga värden när det estetiska är rent holistiskt och därför inte lika lätt låter sig graderas som det summativa gör. Det holistiska värdet av att man får det bättre i sitt liv kan på ett sätt tyckas vara något graderbart men jag skulle ändå säga att det är svårare hantera värdet av progression på ett summativt sätt än värdet av den rena händelserikedomen. Hur jämför man progressonsvärdet hos det liv som startar på välfärdsnivå noll och slutar på fem med progressionsvärdet hos det liv som börjar på tio och slutar på 20? Hur jämför man progressionsvärdet hos det liv som börjar på en negativ välfärdsnivå och slutar på en positiv med det liv som börjar på en positiv välfärdsnivå och slutar på en ännu positivare. Hur jämför man progressionsvärdet hos dessa liv med progressionsvärdet av ett liv som startar på en extremt negativ välfärdsnivå och slutar på en mindre (men alltså fortfarande) extremt negativ nivå? Jag tänker mig att progressionsvärdet beror på andra omständigheter i högre utsträckning än det beror på omständigheterna huruvida vi bedömer ett liv med dubbelt så många upplevelser som dubbelt så värdefullt i termer av händelserikedom som ett liv som bara innehåller hälften så många upplevelser. Alternativt gäller att matematiken för att hantera progressionsvärdet är mer avancerad än matematiken för att hantera värdet av livsrikedomen.

Och om man till äventyrs tvivlar på detta är det lätt att hitta andra rent holistiska värden som det är mycket svårare att föra rent summativa resonemang om, t ex de rent dramaturgiska livsvärdena: två olika kombinationer av sätt att leva kan var och en tagna för sig vara vackra utan att de båda kombinationerna när de sätts samman blir dubbelt så vackra. Ett liv kan fascinera för att det innehåller stora kontraster: En människa som lever halva sitt liv i en stor

stad, är positiv, social och utåtriktad och som plötsligt väljer bort allt detta för att leva ett tillbakadraget och inåtvänt och stilla liv i skogen bygger bara med detta en livsberättelse som kan vara fascinerande rent dramaturgiskt och alltså estetiskt. En människa som väljer att göra tvärtom skapar också en kvalitet i sitt liv som kan fascinera. I bådas liv skapas det ett slags kontrastvärde. Jämför detta med ett liv som startar intensivt och utåtriktat, plötsligt förändras till stillsamt och tillbakadraget för att åter sluta intensivt. Det är inte på något sätt givet att kontrastvärdena i detta liv är dubbelt så stora som de värden som aktualiseras i de förra liven. Det är snarare så att värdet av den radikala förändringen i livet riskerar att äventyras när den upprepas.

Jag skulle med en viss tvekan också säga att den relativa otydligheten hos *eudaimonia* som ett personligt eller ett opersonligt värde är lättare att förstå om man öppnar för möjligheten att *eudaimonia* är ett holistiskt värde med stora likheter med estetiska värden, och som inte nödvändigtvis går att jämföra med det summativa värdet hos de livselement som skapar den. Ta kontrastrikedomen i ett liv. På ett sätt har det ett dramaturgiskt värde i mitt liv att jag går från ett bra tillstånd till ett dåligt, exempelvis att jag går från att ha varit en människa som haft stora framgångar i min affärsverksamhet till att ha blivit ett totalt affärsmässigt misslyckande. Har det ett värde *för mig*? Jag tänker mig att det åtminstone finns två sätt att hantera det holistiska värdet av själva misslyckandet. Å ena sidan har det förstås ett negativt värde att misslyckas rätt och slätt. Detta värde tycker jag inte att det är speciellt svårt att väga mot det sammanlagda värdet av de delar som konstituerar det. Inte så att jag menar att matematiken skulle vara enkel: misslyckandet kommer inte precis med en siffra som direkt kan inordnas i en formel tillsammans med beloppet på de sammanlagda ekonomiska vinsterna och förlusterna. Men jag kan ändå ha en intuitiv känsla för hur jag ska hantera värdet av misslyckandet i förhållandet till de andra värdena, eller åtminstone en känsla *att* det finns ett rimligt sätt att hantera det på. Och om jag inte har det så har jag i alla fall en känsla av att misslyckandet som ett rent misslyckande är något negativt. Om vi i stället ser misslyckandet som ett holistiskt värde av ett estetiskt slag blir det inte lika uppenbart hur jag ska hantera det i förhållande till de andra värdena. Misslyckandet har ett dramaturgiskt värde i betydelsen att det kan vara fascinerande att betrakta ett livsöde som innehåller misslyckanden (det finns inget annat sätt tycker jag att förklara tragikens plats i konsten). Är detta värde nödvändigtvis lika negativt för den misslyckade själv som det negativa i själva misslyckandet är? Nej det tycker jag inte. Det är inte uppenbart att det tragiska i mitt liv som ett estetiskt värde är lika negativt för mig som det som så att säga skapar estetiken. Det är alltså inte lika uppenbart att skönheten eller estetiken i misslyckandet är lika negativ som det som gör det till ett misslyckande. Osäkerheten eller otydligheten gäller alltså inte bara hur man ska väga det estetiska värdet av misslyckandet mot själva misslyckandet, dvs. när det kan bli tal om att misslyckandet på något sätt är värt sitt pris. Osäkerheten gäller också om det dramaturgiska värdet verkligen är något positivt – är det som fascinerar oss vid betraktandet av

misslyckandet mer besläktat med fulheten än med skönheten. Är det kanske ett narrativt värde som varken har med skönhet eller det artistiska att göra? Om det har ett positivt värde av något slag, är detta verkligen ett personligt värde? Är det ett personligt värde om det är ett skönhetsvärde men inte om det är ett rent narrativt värde? Om det är ett skönhetsvärde och ett personligt värde, kan man verkligen säga att det gör mitt liv bättre för mig, dvs. att det i någon mening kan ingå i min *eudaimonia*? Jag menar att själva denna otydlighet över hela linjen talar för att det finns en intim förbindelse mellan de holistiska värdena, estetiken och själva *eudaimonia* som begrepp: det är inte lika uppenbart att estetiken i mitt sätt att leva kommer mig till godo på samma sätt som min egen upplevda glädje gör. Detta gäller både för estetiken i det negativa och i det positiva: för det estetiska misslyckandet och för skönheten i den moraliska självuppoffringen. Det är därför heller inte lika uppenbart att *eudaimonia* är ett livskvalitetbegrepp rakt av och absolut inte uppenbart att det är ett lyckobegrepp. Men att det estetiska inte är ett lika uppenbart begrepp om livskvalitet som vissa andra alternativ kommer inte avhålla mig från att försvara det som ett sådant begrepp. Det rimliga behöver inte alltid vara samma sak som det tydliga. Jag skulle alltså säga att den holistiska tolkningen öppnar för en estetisk tolkning av eudaimoniatanken enligt vilken det holistiska värdet av mitt sätt att leva just i kraft av att vara estetiskt kan vara svårt att jämföra med andra värden i min livslycka, såväl i grad som i valens. Svårigheten som sådan behöver inte vara negativ, allra helst inte som en del av eudaimoniabegreppet, eftersom vi konstaterat att begreppet som sådant har denna otydlighet. Svårigheten att värdesätta och valensbestämma de estetiska elementen i mitt liv kan därför snarare ses som ett sätt att förklara otydligheten i eudaimoniabegreppet. När jag så småningom försvarar ett estetiskt livskvalitetsbegrepp kommer jag inte att argumentera för att denna svårighet och otydlighet är en direkt fördel med begreppet. Det är visserligen en fördel med otydliga begrepp inom områden vars själva verklighet är otydlig. I denna mening gör otydligheten i estetikens värde och valens verkligheten rättvisa. Men den gör samtidigt estetiken mindre lämplig att bygga en hel teori om livskvalitet på. Återigen är det därför som jag så småningom ska föra fram estetiken som ett komplementärt sätt att se på livskvaliteten: det estetiska, även när det gäller estetiken i ett misslyckande, är en aspekt av livskvaliteten, som möjligen försummats för att den är mindre uppenbar än andra mer diskuterade aspekter.

Jag vill inte med detta säga att alla estetiska aspekter på livet är lika otydliga som livskvalitetsvärden: att jag lever ett idylliskt liv är utan tvekan en estetisk kvalitet på mitt liv som också ger mig livskvalitet. På motsvarande sätt behöver jag knappast tveka om att fulheten i ett tarvligt beteende från min sida i sig själv bidrar till att sänka min livskvalitet. Men jag skulle heller inte säga att estetiken i det som i sig själv är negativt alltid har en mer otydlig valens med avseende på livskvaliteten – det att jag hanterar en sorg på ett upphöjt sätt kan ha ett tämligen tydligt värde i mitt liv. Det att jag på ett förnöjsamt sätt accepterar torftiga levnadsomständigheter har också ett sådant tydligt värde, skulle jag säga.

Det tredje sättet att förstå holismen för värden bjuder även det som vi sett in estetiken. Inramningen och placeringen av en livshändelse eller aktivitet får konsekvenser för hur vi värderar den. I det andra synsättet finns estetiken mer i det mönster som de olika delarna av livet bildar. Det att ditt liv innehåller såväl stark omsorg om andra som stor ensamhet skapar ett mönster som har ett holistiskt värde. I det tredje synsättet ger det ett värde till själva ensamheten att den finns i ett liv av stor omsorg om andra. Det att jag vet att du är en människa som bryr dig om andra gör att jag ser kvaliteter i din ensamhet som jag inte skulle se i ensamheten hos en människa med mindre förmåga till omsorg, även om ensamheterna var och en tagna för sig är mer eller mindre identiska (båda tänker ungefär lika mycket och på samma sätt om människor som de inte för tillfället har i sin närhet). Det att jag vet att du bryr dig om andra när du inte är ensam ger själva din ensamhet en social kvalitetet som den människas ensamhet inte har som inte har samma sociala förmågor när hon inte är ensam. Din ensamhet har en värme som den andra människans inte har. Din ensamhet är mindre ensam än den andra människans är. Hennes ensamhet kyls i mina ögon ner av vetskapen om dess inramning. Ensamheten i ditt liv har alldeles i sig själv ett högre värde för dig än ensamheten i den andra människans liv har för henne och det som ger den detta värde är åtminstone delvis att betrakta som en estetisk kvalitet: din ensamhet får en värme av det faktum att den finns hos en människa som är varm när hon inte är ensam. Detta är, skulle jag säga, tämligen uppenbart ett positivt livskvalitetsvärde. På ett liknande, men kanske inte riktigt samma, sätt är det ett negativt livskvalitetsvärde för den andra människan att hennes ensamhet har en kyla i sig. Men i det andra fallet finns det en större otydlighet – kylan hos en ensamhet kan ha en estetisk kvalitet besläktad med det karga och ödsliga. Det ödsliga i en ensamhet skulle jag säga är mer positivt estetiskt laddad än det ödsliga i en social relation, vilket i sig kan ses som ett holistiskt förhållande: själva kombinationen av ensamhet och ödslighet är mer harmonisk än exempelvis kombinationen tvåsamhet och ödslighet. Känslan av att vara ensam i universum kan vara upphöjd om du verkligen är ensam. Samma känsla kan vara enbart beklämmande och sorglig när den finns i en social relation.

Detta förhållande tycker jag blir nästan ännu tydligare om vi tänker på *eudaimonia* på det aristoteliska sättet där de konstituerande delarna bygger på dygden eller karakteriseras av aktiviteteter i enlighet med dygderna. Om en människa under dagarna är en hårdför och grym lägerkommendant men på kvällarna är en blid, förstående och ömhjärtad familjefar, kan man anse att själva kombinationen är problematisk. Den är problematisk i en rent moralisk bemärkelse eftersom den betyder att den människa som uppvisar dessa beteenden är en moraliskt motsägelsefull människa och jag tänker mig att detta skulle kunna uppfattas som ett holistiskt värde enligt den andra bestämningen: att en och samma människa uppvisar en ond och en god sida är på något sätt moraliskt sämre än det sammanlagda värdet av de två sidorna tagna var och en för sig. Det att det finns två människor, den ena ond och den andra god är just bara som det är, nämligen något dåligt å ena sidan och något gott å den andra sidan. Det

kan man mena utan att nödvändigtvis också tänka att den moraliska slutsumman av dessa existenser är noll om storleksordningen av deras kvaliteter är den samma. Man kan mena att den är negativ och hänvisa till en princip om ondskans dominans eller kan man, vilket jag tror är rimligare, hävda att summan är positiv med hänvisning till att godheten överkompenserar för ondskan på samma sätt som min livsglädje kompenserar för mitt existentiella lidande, även när det senare är större i rent kvantitativa termer. Men det är ändå bara de individuella moraliska värdena vi behöver räkna med när vi bedömer det sammanlagda värdet av två separata moraliska existenser. När dessa existenser så att säga finns i en och samma människa tillkommer det holistiska värdet av det moraliskt schizofrena eller personlighetsmässigt kluvna i själva kombinationen, vilket delvis låter sig förklaras med dygdernas intelligens, som vi diskuterat tidigare: det är svårt att förstå hur man tänker när man uppvisar denna kombination av beteenden, eller mer exakt uttryckt: det enda sättet att förstå tänkandet i den här situationen är som kluvet och det enda sättet att förstå personen blir därför att förstå henne som personlighetskluven, vilket kanske inte nödvändigtvis men åtminstone enligt en vanlig dygdetisk uppfattning är något negativt. Ungefär samma resultat kan man komma fram till om man resonerar estetiskt (men alltså fortfarande enligt det andra sättet att bestämma det holistiska): det finns något oestetiskt och oattraktivt över själva den moraliska kluvenheten eller motsägelsefullheten. Inte heller detta är alldeles uppenbart, men det är svårt att förneka att vi är mer snara att associera det hela och det harmoniska med det estetiskt värdefulla än det kluvna och motstridiga, vilket vi också varit inne på tidigare i denna text. Det komplexa har också sitt estetiska värde och så också det komplicerade och disharmoniska, men i just detta sammanhang kanske man ändå ska säga att det negativa estetiska värdet i kombinationen uppväger det positiva.

Men så tillbaka till det tredje sättet att bestämma holistiska värden. Jag skulle också mena – dvs. alldeles oberoende av hur vi bedömer själva kombinationen av personlighetsdrag rent estetiskt – att inramningen av de olika personlighetsdragen påverkar hur vi bedömer dem var och en för sig. Jag skulle spontant säga att kvaliteterna i den goda familjefaderns beteende och sätt att vara solkas av att jag vet vad han haft för sig under dagarna. Skönheten i den omsorg och kärlek han visar sin familj är mindre än skönheten i ett liknande beteende hos en förövrigt moraliskt oskyldig människa. Vetskapen om mannens övriga liv ger den kärlek som han omfattar sig familj med närapå ett perverst drag. Också detta skulle jag säga verkar i förlängningen för dygdernas enhet under idén om *eudaimonia*: det faktum att de enskilda dygdernas värde påverkas negativt av om de omges av sina motsatser gör att vi har skäl att tro att för att vi ska kunna ha en enskild dygd fullt ut måste vi också ha de andra dygderna. Dygderna fungerar ungefär som ett vedträd som bara pyr när det brinner ensamt men som flammar stolt när det har sällskap med andra. Och om det inte precis måste vara så att dygden bara pyr när den är ensam når den i alla fall inte full styrka förrän den har gott sällskap. Om vi dessutom försöker kombinera den andra och den tredje idén om *eudaimonia* med varandra, får

vi en ännu starkare tendens åt dygdernas enhet: det är inte bara så att var och en av dygderna behöver de andra för att lysa klart, även själva kombinationen som sådan har emergenta och holistiska kvaliteter. Det finns alltså minst tre skäl att sträva efter att erövra så många av dygderna som möjligt i namn av *eudaimonia*: de bidrar alldeles i sig själva och oberoende av allt annat till min livslycka. De bidrar var och en i högre utsträckning när de har sällskap av andra, och själva det faktum att dygderna formar en harmonisk helhet bidrar dessutom ytterligare till att göra mitt liv till ett bra liv.

Fast till varje påstående måste det som sagt läggas ett aber och en reservation: det är inte bara kombinationen av ett positivt och ett negativt karaktärsdrag som kan vara estetiskt fascinerande och kanske till och med vacker (kombinationen av rent negativa karaktärsdrag har möjligen lättare för att vara estetiskt fascinerande och svårare för att vara vacker – vi har varit inne på detta förut och min egen osäkerhet när det gäller att bedöma estetiken i ondskan är stor), det är också, skulle jag säga, fullt möjligt att hävda att styrkan i den enskilda dygden ökar när den har sällskap av en brist. Ett för mig tämligen tydligt exempel på detta är Oskar Schindler som om man ska döma av filmen om honom inte var speciellt helgonlik med stolta moraliska principer utan snarare en person som mest tänkte på att tjäna pengar på det företag som han byggt upp och på att roa sig. Han gick med i nazistpartiet i slutet av 30-talet men reagerade mot hur judarna behandlades på väg till Auschwitz och räddade sammanlagt 1200 judar genom att köpa ut dem som arbetskraft. Jag menar att denna handling får ett speciellt slags skimmer av det faktum att den inte harmoniserade med hans övriga moraliska eller ska vi kanske säga amoraliska personlighet. Och då tänker jag alltså inte på den kontrastverkan i sig själv som består i att en för övrigt ganska amoralisk och lättsinnig människa gör något moraliskt stortartat – vilket mycket väl också kan vara en del av den fascination vi känner för Oskar Schindler – nej jag tänker snarare på den friskhet som själva den beundransvärda handlingen får av att inte vara dikterad av en helgjuten moralisk personlighet. Vad man möjligen skulle kunna säga i just detta fall är att villkoren för denna extra kvalitet hos själva handlingen (eller serien av handlingar) inte är den samtidiga närvaron av ett genuint dåligt personlighetdrag såsom grymhet eller hänsynslöshet utan snarare närvaron av de lite mera charmerande bristerna njutningslystnad och just lättsinnighet, vilka båda är karaktärssvagheter som man kan uppvisa med en viss charm.

### Vad *eudaimonia* kräver

Låt oss lämna holismen i *eudaimonia* och diskutera vad *eudaimonia* kräver och hur tillgänglig den är och hur i sin tur denna diskussion kan kopplas till det estetiska. Julia Annas igen:

> In eudaimonist thinking, happiness is likewise a matter of how you live your life. Happiness is not a matter of the stuff you have, or whether you are beautiful, healthy, powerful or rich. A happy life is not one in which you just have these things – after all plenty of people have all these things but in no way live happily. A happy life is one in which you deal with these things that you have – and cope well with illness, poverty, and loss of status, if these things

happen to you. Accounts of happiness in this way of thinking are telling us how to live our lives, not urging us either to keep or to change the circumstances of our lives. Thus they are not saying that to have a happy life we need to be healthy, have a lot of money, be educated, or the like. They are telling us that, whatever our circumstances, whether we are healthy or unhealthy, rich or poor, educated or uneducated, we should think about our lives and try to live them well, rather than just continuing on with the way we have hitherto been coping with the circumstances of our lives. It is worth noting that in this they contrast with some recommendations from contemporary theories in the social sciences to the effect that if you would well be advised to be married, go to church, etc. on the ground that married, churchgoing etc. people are statistically happier than the unmarried and the unchurched. Clearly this confuses the circumstances of a life with the way that life is lived (2011, s. 129).

Det går att tolka det som Annas skriver i början av detta citat tämligen trivialt: livslyckan är inte det samma som de materiella omständigheter du lever under. Du kan ha allt det materiella i livet och ändå inte leva ett lyckligt liv, det räcker inte att vara rik, frisk och så vidare. Få skulle förneka detta. Få skulle förneka att min lycka också handlar om hur jag hanterar de förutsättningar jag har. Några rader ner i citatet låter det däremot genast mycket mindre trivialt. Det låter som eudaimoniatanken uteslutande handlar om hur jag hanterar de förutsättningar som jag befinner mig under, vare sig dessa handlar om sjukdom, fattigdom eller förlorad social status. Sen blir det återigen lite trivialt tycker jag när hon menar att eudaimoniatanken inte handlar om att ha mycket pengar osv, utan om att vi måste försöka leva våra liv på ett bra sätt alldeles oberoende av vilka omständigheter som vi lever under, vilket förstås inte heller den som vill betona betydelsen av dessa omständigheter för livslyckan skulle förneka: om vi vill leva så bra som möjligt måste vi förstås försöka göra det bästa möjliga också av det vi är överens om påverkar vår livslycka negativt. Citatet slutar däremot på ett sätt som man kan tolka som allt annat än trivialt, nämligen att det är ett misstag att tro att vi kan styra våra chanser att leva lyckliga liv genom att utforma förutsättningarna på ett visst sätt, exempelvis genom att vara gifta snarare än ogifta, genom att ingå i vissa sociala sammanhang osv. Jag tolkar det som Annas säger i slutet av citatet som en klart stoicistisk tolkning av eudaimoniatanken, som är svårförenlig både med Aristoteles uppfattning och epikuréernas. Att säga att det är att förväxla omständigheterna för mitt liv och det sätt jag lever det att rekommendera vissa levnadsförhållanden framför andra med hänvisning till att ens chanser att bli lycklig under dem är större, är mer eller mindre att påstå att omständigheterna saknar betydelse för mina möjligheter att leva lycklig, vilket förstås varken Aristoteles eller epikuréerna skulle hålla med om. I Epikuros lära är som vi sett omständigheternas påverkan på min livslycka nästan den centrala punkten – snarare än att försöka hantera de omständigheter man befinner sig i på bästa möjliga sätt handlar levnadskonsten om att försätta sig i bästa möjliga omständigheter, vilket rent konkret bland annat betyder att man bör avhålla sig från affärer och politik och mer principiellt att man inte försöker göra det man inte klarar av eller som är svårt:

Nothing is so productive of happiness as to abstain from meddling, from engaging in difficult undertakings, and from forcing yourself to do something beyond your power" (XXX).

Lycklig blir man alltså inte av att hantera svåra omständigheter utan snarare av att undvika dem och den kanske viktigaste förutsättningen av alla för att leva ett lyckligt liv är att ha vänner:

Of all the things that wisdom tells us can insure happiness throughout life, by far the most important is the acquisition of friends. The same conviction that inspires confidence that nothing we have to fear is eternal or even of long duration, also enables us to see that even in our limited life nothing enhances our security so much as friendship. All friendship is desirable in itself, even though it stems from a need for help (XXX):

Att ha vänner ligger förstås inte på samma nivå som att ha pengar eller ens hälsa, men det är helt klart att Epikuros här säger något som är mycket likt de samtida socialvetenskapliga rekommendationer som Annas förkastar i kraft av att det förväxlar livets förutsättningar med hur det levs.

Vi har också sett att Aristoteles säger saker som direkt strider mot mycket av det Annas säger i inledningen av citatet när hon beskriver vad det eudaimonistiska tänkandet inte handlar om. Aristoteles ger listor av förutsättningar för *eudaimonia* både i *Retoriken* och i *Den nikomachiska etiken*. I den senare heter det:

… happiness obviously needs the presence of external goods as well, since it is impossible, or at least no easy matter, to perform noble actions without resources (1099a).

Annas är förstås väl medveten om vad Aristoteles säger i frågan om förutsättningarna för lycka, och beskriver hans position som att den "does put some constraints on the circumstances, insisting that we cannot live virtuosly in very reduced circumstances" (2011, s. 130). Men detta tycker jag återger ganska dåligt vad Aristoteles faktiskt säger i den här frågan. Ett par rader längre ner i det förra citatet läser jag:

Again, being deprived of some things – such as high birth, noble children, beauty – spoils our blessedness. For the person who is terribly ugly, of low birth, or solitary and childless is not really the sort to be happy, still less perhaps if he has children or friends who are thoroughly bad, or good but dead (1099b).

Aristoteles talar här inte bara om det omöjliga i att vara dygdig eller lycklig under starkt begränsade omständigheter. Han hävdar knappast att omständigheterna under normala omständigheter är oviktiga och att de blir viktiga bara under sådana exceptionella omständigheter som att jag är hemskt ful, ensam och barnlös. Han säger snarare att det är svårt att vara lycklig om man inte har privilegiet att vara vacker och född i en bra familj. Det krävs inte att jag ska vara utsatt för alla de olyckor på samma gång som han räknar upp för att jag inte ska räknas till de människor som kan bli lyckliga. Det räcker med att jag är ful och av låg börd *eller* att jag är ensam och barnlös. Man kan diskutera hur stor makt jag har över min

egen lycka om jag inte befinner mig i de rätta omständigheterna enligt den bild Aristoteles målar upp, men jag skulle nog ändå säga att den rimliga tolkningen av honom är att omständigheterna kan vara allt från avgörande, via betydelsefulla till relevanta. Detta gäller för såväl Aristoteles som för dem som inspireras av hans syn på lycka. Jag tänker mig att man inom detta synsätt kan tala om omständigheterna och deras betydelse åtminstone på följande sätt:

*Som begränsningar*. Det går kanske inte att tala om lycka i ett liv där man förlorat sina barn som man älskat på goda grunder. Frånvaron av olyckan att förlora sina barn är alltså en nödvändig förutsättning för att kunna tala om lycka. Och här använder jag lycka som en ograderad beteckning. Jag vill inte bara ha sagt att man inte kan bli fullständigt lycklig om ens barn har dött från en. Jag menar snarare att man inte kan tala om den människa som lycklig som förlorat sina barn.

*Som försvårande omständigheter*. Detta är en svagare variant av begränsningar. Det är kanske inte omöjligt att leva lyckligt om man är fattig, men det gör det så mycket svårare. Jag tänker främst på svårigheter av det instrumentella slaget. En lycklig människa är en generös människa och fattig människa utan några resurser att ge av har enligt Aristoteles svårare att idka generositet. Principen om änkans skärv gäller alltså inte för honom – det är inte större att ge av sin fattigdom än av sin rikedom.[242]

*Som underlättande omständigheter*. Denna relation är förstås spegelbilden av den förra. Vissa omständigheter kan göra det lättare för mig i rent instrumentella termer att leva lycklig. Är jag rik har jag resurser att vara generös med. Resurserna påverkar alltså inte nödvändigtvis i sig själv hur lycklig jag är, men de gör det lättare för mig att utöva något som i sig själv påverkar min lycka, nämligen dygden generositet.

*Som nödvändiga förutsättningar*. Detta är i sin tur en skärpning av den relation som beskrevs under den förra punkten och en spegelbild av den första relationen. Medan begränsningen handlar om tillräckliga betingelser för avsaknaden av lycka så handlar de nödvändiga förutsättningarna om de omständigheter som en lycklig människa inte klarar sig utan. Mer exakt vad eudaimoniatanken hos Aristoteles säger om detta förhållande får vi gissa oss till, men jag tror inte att begränsningarna och förutsättningarna behöver behandlas helt symmetriskt: Ett lyckligt liv kräver frånvaron av varje radikalt negativ komponent medan det

[242] Principen om änkans skärv säger alltså något i stil med att det är mer värdefullt när en fattig människa skänker allt hon har än när en rik människa skänker en del av det som hon egentligen inte behöver. En något starkare version av principen skulle kunna hävda att det till och med är större när den fattiga ger allt hon har än när den rika göra det och att det alltså är ett misstag att tro att man ska ha bättre förutsättningar att utöva generositet som rik än man har som fattig. Principen om änkans skärv skulle i så fall vara en variant av tanken om svaghetens moraliska överhöghet över styrkan. Den senare versionen skulle Aristoteles knappast gå med på. Men han tycks inte helt främmande för den svagare varianten. Åtminstone kan man tolka honom så när han skriver: ”Generosity is spoken of as relative to a person’s property. For what is generous depends not on the amount given, but on the state of the giver, and this is relative to his property. So nothing prevents the person who gives less being the more generous, if he has less to give” (1120b). Men citatet startar som en beskrivning av hur man brukar tala om generositeten och även om Aristoteles skulle hålla med om detta finns också möjligheten att tolka det som något reserverat.

kanske inte kräver närvaron av varje radikalt positiv komponent. Det är svårt att kompensera det faktum att de barn man älskar har dött men lättare att kompensera det faktum att man inga barn har, exempelvis genom att ha nära relationer till andras barn eller genom att ha vänner. Aristoteles säger på samma sätt som Epikuros att vänskap är en sådan förutsättning för ett lyckligt liv:

> … the next step would be a discussion of friendship, since it is a virtue or involves virtue, and it is an absolute necessity in life. No one would choose to live without friends, even if he had all the other goods (1155a).

Den kritiska massan när det gäller begränsningarna kan alltså gälla frånvaron av *enskilda* sakförhållanden medan den när det handlar om förutsättningar snarare rör sig om *kluster* och olika sammansättningar av värdefulla delar där det inte krävs närvaro av någon enskild förutsättning: det går att vara lycklig även om man inte ser bra ut eller har barn eller är nyfiken på att lära sig nya saker eller har starka upplevelser av konst, och det går kanske att leva ett bra liv även om man saknar flera av dessa upplevelser (det går kanske till och med att vara lycklig utan något av detta[243]) men det beror i så fall på att det finns en närvaro av ett antal andra förutsättningar som blir tillräcklig för att grunda lyckan.

*Som värdefulla under alla omständigheter*. Omständigheter kan alltså vara sådana att deras närvaro eller frånvaro krävs, att de hjälper eller försvårar. Finns det omständigheter som är sådana att de under alla förutsättningar påverkar min livslycka? Ja, det verkar åtminstone enligt Aristoteles som om frånvaron av vänskap fungerar så att den under alla omständigheter påverkar min livslycka negativt och att den till och med omöjliggör livslyckan. Så kan man läsa citatet om vänskapens betydelse. Men man behöver inte läsa det så. Man kan också förstå det som att det inte är vänskapen i sig som har ett avgörande värde för människan utan de dygder som den involverar, dvs. lojalitet, kärlek, omsorg, respekt och så vidare, dygder som varje form av äkta kärlek automatiskt för med sig men som inte nödvändigtvis bara finns i den sociala relation vi kallar för vänskap. Jag kan ha en relation såväl till mina barn som till min partner som bygger på dessa dygder. Föräldrakärleken eller den erotiska kärleken medför inte automatiskt samma uppsättning dygder som den paradigmatiska vänskapen: den starka föräldrakärleken kan komma med mycket större auktoritära krav på lydnad än vad vänskapen

[243] Vid det här laget vet vi att det finns ett starkt antiabsolutistiskt drag hos Aristoteles, men också ett absolutistiskt drag som yttrar sig i att han fördömer vissa handlingar rakt av som felaktiga, liksom i det att han håller det för uteslutet att man kan bli lycklig utan vänner, vilket vi just såg. I den antiabsolutistiska tolkningen kan man ifrågasätta om den förmenta eller i alla fall tänkbara asymmetrin mellan begränsningarna och förutsättningarna gäller under precis alla omständigheter. Skulle man inte kunna tänka sig att det räcker med den erotiska passionen (om den är besvarad) för att skapa ett lyckligt liv eller att det räcker med kärleken till Gud (om den är besvarad och kan utövas i ett eremitage) för att leva meningsfullt? Är inte det rimliga att mena att det inte finns några absoluta regler för vad som skänker respektive berövar en människa lycka: det finns regler för vad som gäller under normala omständigheter och för normala människor men också undantag för det abnormala. Det finns möjligen mönster för vad som gäller för det abnormala: kanske är det just kärlek i någon form som är den kardinalförutsättning som både räcker för att skapa lycka i frånvaro av allt annat och räcker för att beröva lyckan från ett liv som har allt annat men ingen kärlek.

någonsin kan göra. Föräldrakärleken tål alltså ett mer ojämlikt maktförhållande än vad den normala vänskapen gör. Om den erotiska kärleken är mer lik föräldrakärleken än vänskapen här kan man diskutera. Spontant skulle jag säga att den är mer lik föräldrakärleken: den är mindre känslig för ojämlika maktförhållanden än vad vänskapen är. Men faktum kvarstår: det är svårt att argumentera för att den paradigmatiska vänskapen verkligen är nödvändig om de dygder och sätt för mig att vara på faktiskt också kan utövas i de andra nära relationer som jag befinner mig i. Vad man däremot kan argumentera för är att om det är för dessa dygders skull som vänskapsrelationen behövs för att jag ska kunna leva ett lyckligt liv, ja då kan jag knappast sägas ha ett äkta vänskapsförhållande om jag inte också har dessa dygder. Dygderna jag räknade upp krävs för vi ska kunna tala om vänskap – jag är helt enkelt inte din vän om jag inte är disponerad att vara lojal mot dig. Vänskapen garanterar alltså de dygder som jag enligt Aristoteles inte klarar mig utan om jag vill kunna säga att jag är lycklig. I den meningen har vänskapen under alla omständigheter ett värde.

Gäller då samma sak för de positiva förutsättningarna, att de under alla omständigheter verkar positivt för livslyckan? Vi kan förstås inte garantera lycka även om vi är av hög börd, har fina barn och ser bra ut – eftersom det skulle kunna vara så att vi saknar vänner och de dygder som den garanterar – men kan vi säga att det alltid påverkar lyckan positivt att vi har dessa positiva förutsättningar. Gör deras närvaro att ett liv utan vänner garanterat blir lite mindre eländigt än det annars skulle vara?

Här måste vi återigen gissa. Jag vet inte vad Aristoteles skulle säga exempelvis om egenskapen att ha fysisk skönhet och att ha ett vackert utseende. Möjligheten finns att han tänker sig att fysisk skönhet underlättar utvecklingen av de dygder som på ett mer direkt sätt ligger till grund för livslyckan. Det är normalt lättare för en vacker person att hitta en partner och jag skulle nog också säga att det är lättare för en sådan person att få vänner. Det är också lättare för en vacker person att känna självförtroende gissar jag och stolthet i betydelsen att inte känna sig socialt underlägsen. Men det följer förstås inte av detta att han skulle säga att skönheten under alla förutsättningar tillför värde till en människas liv. Om den tillför detta värde kan också hänga på hur den hanteras av den som har den. Om den som är vacker beter sig lättsinnigt mot dem som hon betraktar som sina vänner, om hon inte tar vara på dem därför att hon lätt tror sig kunna skaffa sig andra vänner, ja då har inte själva skönheten något värde. Sättet att hantera din skönhet kan alltså vara avgörande för om den har något värde för dig. Om detta är vad Aristoteles skulle säga kan han alltså inte mena att skönheten under alla omständigheter har ett positivt värde för ditt liv.

Jag tänker mig att han skulle säga så och jag skulle i så fall vara benägen att hålla med honom. Förklaringen är än en gång estetisk: bortskämd skönhet är helt enkelt mindre vacker än den skönhet som hanteras på ett vackert sätt. Bortskämdheten som en inramning till skönheten kan till och med göra att de estetiska kvaliteterna helt försvinner. Det som du upplevde som skönhet blir bara estetiskt störande hos en bortskämd människa. I så fall skulle

vi förstås inte säga att den genuina skönheten har ett värde för mitt liv bara under vissa omständigheter, eftersom skönheten över huvud taget inte skulle vara genuin i de omständigheter under vilka den förlorar sitt värde. Men vi skulle fortfarande kunna säga att skönheten rent fysiskt bestämd har ett värde för mig bara under vissa omständigheter.

**Hur man har det och hur man tar det**

När Annas säger att lyckan i det eudaimonistiska tänkandet handlar om hur jag hanterar de förutsättningar jag har i livet menar jag att det ligger en sanning i detta, men att den ingalunda utesluter att förutsättningarna har betydelse på de sätt vi nyss diskuterat. Sättet att hantera det material som livet ger mig kan knappast vara allt lyckan handlar om men skulle alltså mycket väl kunna sägas vara förutsättningen för lyckan. Jag tänker mig att Aristoteles skulle säga så och jag är som sagt spontant benägen att säga det samma. Och jag tänker mig att det finns klara likheter i detta avseende mellan *eudaimonia* och estetiken: omständigheterna har en stor betydelse inte minst för skönheten men de är aldrig eller åtminstone sällan av ett sådant slag att de i sig själva är avgörande. Vi är förstås återigen nära den diskussion vi tidigare hade om den estetiska okodifierbarheten, partikularismen och de villkorliga värdena, men min tanke är att det material vi har att utgår från och alltså omständigheterna i en rent objektiv mening – om jag har regelbundna drag, är lång, har muskler, har ett glänsande korpsvart hårsvall, har hög IQ, har tur i min karriär, blir uppmärksammad och får Nobelpriset – alltid bara är värdefulla som förutsättningar för ett vackert liv. Det är lättare att skapa sig ett riktigt vackert öde med dessa förutsättningar som en utgångspunkt. Då menar jag inte i första hand att de underlättar i rent instrumentell bemärkelse – vilket de förmodligen också gör – utan att de allt annat lika om allt detta andra inte innehåller några saboterande element gör livet vackrare än det skulle ha varit utan dessa omständigheter. Omständigheterna har ett värde som kan berövas dem om jag förfular dem. På så sätt kan man säga att de har ett värde oberoende av omständigheterna i en svag betydelse – de behöver ingen hjälp för att framstå som värdefulla och de har sitt estetiska värde om vi betraktar dem utan att se till sammanhanget. Man kan alltså säga att det sätt jag hanterar det material som står till mitt förfogande kan vara helt avgörande på ett negativt sätt – det kan förta all skönhet i själva materialet – samtidigt som det alltid finns ett visst positivt utrymme att skapa skönhet med ett material, vilket detta än är. All skönhet i en framgångsrik karriär kan saboteras av ett oskönt sätt att hantera den samtidigt som den mest misslyckade karriär kan få en viss skönhet över sig om den hanteras på ett värdigt och vackert sätt. En överlägsen intellektuell kapacitet blir bara jobbig om den finns hos någon som inte kan hantera den på ett snyggt sätt under det att rätt hanterad intellektuell underlägsenhet mycket väl kan få något fint över sig.

På så sätt kan man på sätt och vis också förena det Aristoteles säger om lycka och betydelsen av de förutsättningarna för den med stoikernas idé om att man kan utöva dygden under alla förutsättningar. Det måste inte vara någon motsättning mellan dessa idéer. Det blir

en motsättning om vi tolkar Aristoteles på det sätt vi sett att Annas gör, nämligen att förutsättningarna fungerar som begränsningar i betydelsen att vi ”cannot live virtuously in very reduced circumstances” (2011, s. 130). Men Annas beskrivning av Aristoteles syn på förutsättningarnas vikt riskerar enligt min mening bli missvisande på två olika sätt. Förutsättningarna spelar en långt större roll för Aristoteles än de gör i Annas analys av *eudaimonia*. Så här skriver alltså Aristoteles om lyckan i *Retoriken*:

> Om detta är lycka, är ädel börd, många vänner, hedervärda vänner, rikedom, goda barn, ?många barn och en god ålderdom nödvändigtvis delar av den; vidare kroppsliga dygder (till exempel hälsa, skönhet, kraft, storlek och tävlingsförmåga) (1360b).

Samtidigt är det tveksamt om de spelar en så avgörande roll som antyds i Annas sista citat. Vad Aristoteles säger om förutsättningarna som begränsningar är följande:

> Nevertheless, as we suggested, happiness obviously needs the presence of external goods as well, since it is impossible, or at least no easy matter, to perform noble actions without resources (1099a).

Det finns helt uppenbart ett utrymme för en mindre kategorisk tolkning av denna passage: närvaron av yttre förutsättningar är kanske inte helt avgörande för min lycka. Det är kanske inte omöjligt att bli lycklig utan dessa yttre förutsättningar, men det är heller inte lätt. Avsaknaden av yttre förutsättningar är en starkt försvårande omständighet om man vill vara lycklig. I citatet från *Retoriken* skriver Aristoteles att de förutsättningar som han räknar upp *nödvändigtvis* är delar av lyckan, men det tror jag inte man ska tolka som att de är nödvändiga delar eller förutsättningar för den utan helt enkelt att man inte kommer från att de är väsentliga för *eudaimonia* på det sätt som Annas verkar förneka i sin beskrivning av *eudaimonia*. Som okunnig i grekiska är man förstås i händerna på översättarna av Aristoteles texter och i så måtto borde jag förmodligen vara mer ödmjuk i mitt ifrågasättande av Annas tolkning av Aristoteles, men jag menar att jämförelsen mellan olika översättningar av de passager vi diskuterat ger ett utrymme för att tolka Aristoteles på det mindre kategoriska sättet. I Crisps översättning heter det som vi sett att detta att man är berövad sådana ting som börd, välartade barn och skönhet ”*spoils* our blessedness” (1099b, min kursivering). Bokstavligt tolkat kan man alltså inte bli lycklig utan den typen av förutsättningar. Avsaknaden av dem inte bara försämrar utan förstör min lycka. I W D Ross översättning däremot heter det: ”… there are some things the lack of which takes the lustre from happiness, such as good birth, goodly children, beauty” (1999, s. 13), vilket väl bör tolkas som att lyckan utan dessa förutsättningar inte är vad den kunde ha varit med dem. Elizabeth Anscombe hamnar i sin beskrivning av Aristoteles position någonstans mitt emellan när hon skriver: ”For it is a bit much to swallow that a man in pain and hunger and poor and friendless is flourising, as Aristotle himself admitted” (1981, s. 41).

Under alla omständigheter tänker jag mig att det finns en påtaglig släktskap mellan

eudaimoniatanken och estetiken om man förstår den förra som att det i princip inte finns några yttre förutsättningar för *eudaimonia* som inte skulle kunna saboteras av ett grovt felaktigt sätt att hantera dem samtidigt som det heller inte i princip finns några förutsättningar som rätt hanterade inte skulle skänka åtminstone *någon eudaimonia*. Detta blir nästan löjligt konkret, men om vi utgår från estetiken i en allmän och alltså inte specifikt human bemärkelse tycks denna regel gälla i de flesta fall. Anta att jag vill skapa skönhet i en yttre miljö, exempelvis en trädgård: det finns knappast någon trädgårdsplätt som inte har förutsättningar för att bli vacker, hur dess omgivningar än ser ut, vilka förutsättningar vad gäller jordmån, stenighet, nederbörd, ursprungligt växtmaterial etc som än råder, vilka intellektuella, fysiska och materiella resurser som den människa som tar sig an plätten än har. Den resurssvagaste människa kan göra den tristaste radhusträdgården om den så skulle bestå av en förtorkad gräsplätt till något som påminner om paradiset. Med de rätta förutsättningarna i form av materiella resurser, varmt och fuktigt klimat, god jordmån, starkt kuperad terräng kombinerade med platåer, och allt sluttande ner mot en oförstörd insjö med snöklädda berg i fonden, är förstås förutsättningarna ännu bättre för att skapa något som inte bara påminner om utan som rent av *är* paradiset. Samtidigt gäller också att det inte spelar, någon roll hur bra de yttre förutsättningarna är – du kan fördriva paradiset från din trädgård kanske inte genom att försumma att sköta den, men väl genom att sabotera den, exempelvis genom att anlägga en soptipp på den, eller genom att utföra en massaker på oskyldiga människor i den. Gerard Nordström målade i början av sjuttiotalet en svit tavlor som han kallade ”Sommaren 1970”. En av dessa tavlor har titeln *Sommarbord 2* och föreställer ett dukat bord med ost, frukt och dricka på en lysande vit linneduk stående ensamt utan vare sig stolar eller människor eller något annat på vad som liknar en halvt igenväxt skånsk äng med fläderbuskage och lövträd som bakgrund. Linneduken lyser som sagt i sin vithet men är också nedsolkad med vad som uppenbarligen är ett blodigt bylte av kläder och förmodligen kroppsdelar. Vad jag har förstått är bildsviten målad i protest mot USA:s krig i Vietnamn och det är därför svårt att inte koppla byltet till de vietnamesiska offren för det kriget. Jag menar att skönheten i landskapet och i synnerhet hos det dukade bordet förstörs av det blodiga byltet. Jag ser att landskapet är vackert på samma sätt som jag tidigare beskrev att jag ser skönheten hos en människa som inte kan hantera den, dvs. inte som något vackert och skönt, utan som just saboterad eller förstörd skönhet:

Ungefär det samma skulle jag alltså säga gäller för den humana skönheten – dvs. det att en människa är vacker som människa, inte i en strikt fysisk bemärkelse men heller inte i en strikt moralisk mening. Ett alldagligt utseende och till och med ett tämligen oskönt utseende, bristande intellektuell begåvning, avsaknaden av resurser, närvaron av förtryck, smärta och hunger – inget av detta och inte ens totaliteten av det utesluter mänsklig storhet. Inre skönhet och ett behagfullt och värdigt sätt kan förädla det mesta i fysisk väg och göra det under de flesta förutsättningar. Ibland kan ”försvårande omständigheter” rent av underlätta för den humana skönheten att manifestera sig själv: ett mindre påfallande yttre hos en människa kan göra det lättare för mig att se hennes kvaliteter som person. Om jag ser att hon för sig mjukt och vänligt under förutsättningar som normalt sett skulle väcka irritation hos mig själv så gör det ett starkare intryck på mig än om omständigheterna vore mer fördelaktiga. Omständigheter under vilka det är svårare att uppvisa ett mänskligt lugn underlättar samtidigt för oss att se dess estetiska kvaliteter: lugnet är som vackrast hon en människa när hon samtidigt är provocerad.

Både svårigheterna att under vissa betingelser visa mänsklig storhet och storheten i det som ändå kan uppvisas under dessa omständigheter är kanske ännu tydligare när vi talar om storhet och skönhet i en mer tydligt moralisk mening, vilket flera skildrare av Förintelsen vittnat om. Primo Levi skriver om sina erfarenheter av Auschwitz:

> Att överleva utan att göra avkall på sin egen moraluppfattning eller utan att lyckan direkt och kraftfull grep in förunnades bara ett litet fåtal högstående individer, av samma släkte som martyrer eller helgon (1998, s. 103).

Levi menar att själva termen ”förintelseläger” därför har dubbla innebörder: människorna i koncentrationslägren blev förintade som fysiska människor men först efter det att de berövats sin mänsklighet:

> Föreställ er en människa som berövats allt hon älskar och därtill sitt hus, sina vanor, sina kläder, kort sagt allt hon har; hon blir en ihålig människa, reducerad till lidande och nöd, glömsk av värdighet och självbehärskning, ty den som förlorar allt förlorar lätt sig själv. […]

Det är så vi kan förstå den dubbla innebörden av uttrycket ”förintelseläger”, och det torde nu stå klart vad vi försöker säga med frasen ”vara på botten” (1996, s. 33).[244]

De exempel på storhet under dessa omständigheter som ändå finns beskrivna i litteraturen är förvånansvärt vardagliga till sin natur, men på något sätt just därför så mycket mer gripande. Tzvetan Todorov skriver i kapitlet ”Caring”, som kan ses som en sammanställning av vittnesmålen om visad godhet i en miljö som på ett brutalt sätt enligt Primo Levi visade att den stora skiljelinjen mellan människor inte är den mellan ”goda och onda, kloka och dåraktiga, fega och modiga …” utan snarare den mellan de ”räddade och förtappade” (Levi 1996, s. 98), vilket jag förstår helt enkelt som skillnaden mellan styrka och svaghet. Men ändå, trots detta:

Survivors of the camp brought out with them descriptions of a few individuals they felt were true incarnations of this virtue of caring for others. […] For Robert Antelme, it is Jo, another quite sort. On the train carrying them to an unknown destination during the final evacuation of the camps, Antelme cannot find anywhere to sit or lie down. ”I lie down on the top of Jo,” he writes, ”who fends me off but doesn’t shout.” Later, still without speaking, Jo holds out his hand to Antelme: in his palm lie a few soybeam seeds, not only edible but actually nourishing. In the end, when everyone has to keep moving, “Jo helps me to walk. Jo’s silent fraternity: my head against his back, in the car; the seeds in his hand; now his arm that I lean on” (Todorov 1996, s. 73–74).

Ett par sidor tidigare har Todorov skrivit om Eugenia Ginzburgs upplevelser nedtecknade i *Journey into the Whirlwind* och *Within the Whirlwind*:

Eugenia Ginzburg remembers the day she discovers cranberries growing in the forest. ”I ate the first two clusters all by myself; only on finding a third one did I remember my fellow creatures” (*Journey* 412). Ginzberg also remembers being on the receiving end, when an old convict brought her some oat Jelly he had lovingly prepared but would not eat himself; he was happy just to watch her enjoyment. ”He looked at me,” Ginzburg writes, ”his eyes alive with kindness and happiness” (*Within* 48) (1996, s. 72–73).

Ginzburg talar verkligen om lycka här och på samma sätt som det goda hos en människa under de svåraste av omständigheter kan yttra sig i det som under mer gynnsamma omständigheter skulle ha varit moraliskt mer trivialt (exempelvis att känna lycka över att någon sätter ett stort värde på något som man själv har ett överflöd av, vilket man kan göra när man ger en smula av sitt överflöd till tiggare) kan alltså lyckan under dessa de svåraste av omständigheter också vara sådan att den knappast hade räckt för att vara genuin lycka i mer gynnsamma förutsättningar. Den som lever i helvetet på jorden kan bli genuint lycklig av att se snällhet och givandets lycka i ögonen på en annan människa liksom hon kan bli mer genuint lycklig av att ge till behövande om hon ger av det hon själv lider brist på. Både Ginzburg och den som gav henne havregelén (vad nu det kan vara) blev lyckliga av den

[244] Roger Fjellströms översättning (2000, s. 203) [xxxSidor av förintelsen]

händelse hon beskriver för att de båda var underställda extremt svåra betingelser: det lilla blir lycka såväl som något mänskligt och moraliskt stort under de betingelserna. Det lilla kan betyda väldigt mycket också under normala yttre betingelser – en vänlig blick av en främling eller ett vänskapligt tilltal av den man betalar sina matvaror till – men jag skulle säga att det i så fall tyder på en inre brist hos en själv. Det är när man är svältfödd på det mänskliga som man har lättast för att bli lycklig av det. Det är när det är mörkt inom en själv – hur bra man än har det i yttre mening – som värmen och ljuset i en blick eller ett tilltal kan utgöra skillnaden mellan natt och dag. Därför är det också tror jag lättare att vara lycklig i enkelheten. Svåra yttre såväl som inre betingelser kan skapa lycka av den enklaste gåva.

Detta betyder inte att det är lättast att uppleva lyckan under de betingelserna, för samtidigt som det lilla under sådana betingelser blir stort för den som tar emot det är det också en större, svårare och mer krävande sak för den som ger det. Nu är detta en omöjlig sak att säga något säkert om för den som inte varit där, men det bär starkt emot att påstå att möjligheten till lycka var den samma för människorna i koncentrationslägren som för oss andra. Fast jag håller det alltså inte för uteslutet att man ska ta Ginzburg på orden när hon beskriver det som lyste i den äldre medfångens ögon som lycka. Lyckan är förmodligen just sådan: vi kan skapa den under de svåraste betingelser och vi kan ha svårt att skapa den under de allra bästa av de yttre betingelser. Därför tror jag som sagt att enkelheten är den säkraste vägen till lycka, den enkelhet som är enkel nog att för att lyfta det lilla och alldagliga men samtidigt rik nog att inte hindra eller försvåra för människorna att utöva det lilla och alldagliga. Enkelheten är på så sätt medelvägen mellan den värld där det lilla är som svårast men störst och den värld där det är som lättast men också minst.

Det tar emot att tala om lycka i koncentrationslägren och därför bär det också emot att acceptera Annas beskrivning av *eudaimonia* som en fråga om hur man hanterar de omständigheter man befinner sig i vilka dessa än är. Vi vill att människor ska vara lyckliga, men vi vill inte att de ska sitta i koncentrationsläger, även om de kunde göra det utan att förlora sig själva som människor. Det är orimligt att se denna tillvaro som lycklig.

Men samtidigt *är* inte lyckan rimlig. Lyckan är underlig på det sättet: den avslöjar sig inte sällan först efteråt, och då kan den förvåna oss, liksom det kan förvåna oss hur andra människor har upplevt sin lycka och under villkor som den har kommit till dem. När man läser de sista sidorna av Imre Kertész *Mannen utan öde* då han alltså lämnat koncentrationslägret och åter befinner sig i sin hemstad anar man sig nästan till författarens egen förvåning över det han beskriver:

> För att samla krafterna stannade jag till en minut på torget, vid bänken där vi hade suttit förut. Åt det håll dit jag måste gå sedan, och där gatan tycks bli längre, bredare och förlora sig i fjärran, var ulltappsmolnen redan lila ovanför de blåskimrande kullarna och himlen purpurröd. Också runt omkring mig tycktes något ha förändrats; trafiken hade blivit glesare, människorna hade saktat ner sina steg, deras röster hade stillnat, deras blickar hade blivit mildare och deras ansikten föreföll vara vända mot varandra. Det var den där säregna timmen – till och med nu,

till och med här känner jag igen den – min älsklingstimme i lägret, och jag greps av en genomträngande, smärtsam, fåfäng saknad efter det: av hemlängtan. […] För till och med där vid skorstenarna fanns det något som liknade lycka i uppehållen mellan plågorna. Alla frågar bara om vedermödorna, om ”fasorna”, trots att det för mig kanske är den upplevelsen som är mest minnesvärd. Ja, det är om det, om koncentrationslägrens lycka jag borde berätta för dem nästa gång de frågar (2003, s. 206–207).

Det är förstås att övertolka det som Kertész skriver här att påstå att han var lycklig i koncentrationslägret. Det han beskriver är dessa starka ögonblick av stillsam glädje i en eländig tillvaro. Det är därför heller inte uppenbart att det är *eudaimonia* han talar om, dvs. något varaktigt och en kvalitet på en tillvaro. Han talar om lyckliga stunder och han talar dessutom om dem som om han var en passiv mottagare av den starka stämningen i dem. Det är alltså inte självklart att det är *eudaimonia* han beskriver, men jag skulle samtidigt säga att det heller inte är självklart att det *inte* är livslycka han beskriver.

Ta detta med varaktigheten. Man kan tolka Aristoteles lyckobegrepp som en kvalitet hos livet som en helhet och inte bara vissa avsnitt av livet. Han skriver:

Again, this must be over a complete life. For one swallow does not make a summer, nor one day. Neither does one day or a short time make someone blessed or happy (1098a).

Men passagen är lite motsägelsefull: lyckan sägs gälla livet som ett komplett liv och inte som ett ögonblick eller en *kort* tid. Det sägs inget om en längre tid. Alldeles oberoende av detta menar jag att ett lyckobegrepp som man inte kan använda om perioder av ens liv skulle bli något mycket konstruerat. Låt vara att *eudaimonia* inte sammanfaller med upplevelsen av lycka som ju kan vara något högst tillfälligt, men det är heller inte enbart förbehållet en livstid. Inget lyckobegrepp kan både vara förankrat i vår föreställningsvärld och uteslutande gälla den bedömning av hur pass bra mitt liv har varit när jag är på väg att lämna det. På samma sätt som jag bedömer livet som en helhet kan jag bedöma en period i mitt liv. Skillnaden är möjligen att det är lättare för den lycka som tillkommer de enskilda perioderna i ens liv att påverkas av vad som händer i senare perioder än för den kvalitet som hör till livet som en helhet att påverkas av sådant som ligger utanför det.

Men talesättet om att en svala inte gör en sommar kan inte bara användas mot tanken att det skulle räcka med någon enstaka händelser eller upplevelse för att kunna tala om lycka. Det kan också användas mot den på ett sätt motsatta tanken, nämligen att lyckan kräver en mängd av lyckliga upplevelser och händelser. En svala gör ingen sommar, det är sant, men ett antal svalor kan mycket väl göra det och det antalet måste inte vara speciellt stort. Sommaren står inte i direkt proportion till antalet svalor och den är heller inte en funktion av summan av de dagar då solen skiner och svalorna flyger minus de dagar när det regnar och svalorna inte flyger. Vi behöver ett antal svalor för att vi ska minnas sommaren som sommar, det är alldeles sant, men vi kan mycket väl minnas sommaren som en storartad sommar även om den i själva verket har bestått av fler regniga dagar än dagar med svalor. Så fungerar vi, eller så fungerar i

alla fall jag. Det är svalorna jag kommer ihåg av somrarna även när deras dagar varit i minoritet på samma sätt som det är snödagarna jag kommer ihåg från mina vintrar även när de varit i minoritet. Och jag vill påstå att jag också fungerar så när jag bedömer lyckan i olika perioder av livet: enstaka händelser definierar deras kvalitet även när de inte är i majoritet. Det är alltså inte så enkelt att jag bara glömmer de händelser som är i majoritet. Om jag glömmer dem är det snarast för att de just inte är lika viktiga, åtminstone inte lika primärt viktiga.

Vi kan alltså säga att det finns åtminstone två inverterande krafter som verkar på de sanningar om lyckan som vi diskuterar nu.

(1) Den första är den nyss nämnda kraften som omvandlar sanningen i talesättet att en svala gör ingen sommar till sin motsats: en enstaka lyckoupplevelse skapar ingen lycka, men på samma gång gör den ändå det. En kort period av stark livskänsla kan göra en hel period av mitt liv alldeles levande. Den sommar jag fyllde femton – och mer eller mindre hela den perioden av mitt liv – uppfylls i mitt spontana minne av en ungdomsförälskelse som var mycket intensiv när den pågick (även om den var ganska oskyldig) men som i en rent konkret mening upphörde lika plötsligt som den startade. Jag och en kamrat drev omkring en sommarkväll och upptäckte att R var ensam hemma tillsammans sin kusin eftersom R:s föräldrar var på semester. Det är fullt möjligt att allt det jag minns bara utspelade sig under en vecka, men det fyller som sagt ut hela den perioden av mitt liv som jag nu kan se tillbaka på som den första puberteten: hur vi låg där i varsitt rum med varsin flicka och slog rekord i att kyssas länge, i timmar, hur vi drack jordgubbsaft och åt smörgåsar och såg romantiska gamla svenska långfilmer som ”Driver dagg faller regn” mellan varven, hur jag mitt i sommarnatten åkte på pakethållaren på Lisbets moped när vi varit på Trivselkväll på Olofströms Folkets hus och hur hennes långa guldgula hår slog mig i ansiktet och hur jag väl innerst inne förstod att det här var ingenting för henne men något mycket stort för mig. Jag kommer också ihåg hur allt slutade med att jag och min kamrat fick gömma oss i sovrumsgarderoben när R:s föräldrar överrumplade oss med att komma tillbaka från sin semester tidigare än planerat. Hur vi tog oss därifrån utan att upptäckas minns jag inte.

Detta slags upplevelser av livet fyller alltså ut ett kvalitetsvakuum – livet fyller livets tomrum och jag blir allt mer osäker på att principen om det ondas eller det negativas dominans gäller också för denna kraft. Jag skulle snarare säga att det finns ett vakuum för det negativa medan det finns ett annat för det positiva utan att resultatet därför upplevs som en blandning annat än när man reflekterar på det. Det är mer som en dubbelexponering än en blandning och kanske ibland rent av som en multipel exponering. Det är alltså inte delar som blandas, det är helheter som läggs ovan på varandra och förs samman trots att de egentligen inte alla får plats. Tänker jag efter minns jag också hur eländig jag kände mig i slutet av den sommaren trots att jag då fyllde femton och fick en begagnad Zündappmoped. Vi hade åkt iväg med den mopeden till kamratens farfars hus och smugit oss in i hans uthus och stulit en

hel back porter som vi sen åkt hem till mig med och druckit och blivit mycket berusade av. Jag låg på gräsmattan och spydde och grät och längtade efter Lisbet och min kamrat försökte trösta mig med att jag ju ändå hade min moped, vilket förmodligen var lite större för honom än för mig just då eftersom han var ett år yngre än mig. Den saknaden sätter också sin prägel på den där tiden, den första puberteten med de nya ensamheterna att upptäcka i livet. Den fyller också den tiden och gör den till en svår tid. Livet fyller upp med liv men det finns ändå lika mycket tomrum kvar att fylla med smärta. På samma sätt som tomrummen kan samexistera i livet – för att olika saknader inte måste utesluter varandra – så kan också de olika kvaliteterna som liv och död, salighet och ångest, storhet och trång begränsning finnas där kanske inte sida vid sida men på något sätt alla på en gång. Veckan eller veckorna med Lisbet gör min första pubertet till något alldeles storslaget medan min oförmåga att hantera saknaden gör den till något lågt och plågsamt. Jag minns inte den tiden som något högt och lågt som kom tillsammans utan snarare som något som var odelat stort och något som var odelat lågt. Det är också därför som jag har svårt att se hur man ska hantera bedömningen av det totala värdet av den perioden på ett rationellt sätt, hur man så att säga ska fixera den totala bilden av de olika exponeringarna, hur man ska kunna göra en totalbedömning av de olika och motsägelsefulla helhetsbedömningarna. Jag tror under alla omständigheter inte på en aritmetisk vägning av det höga mot det låga eller på en kalkyl av kostnader och vinster och heller inte på en viktning där tyngdpunkten är förskjuten mot kostnaderna. Om jag tror på något i detta sammanhang är det snarare att tyngdpunkten ligger på den positiva sidan: det stora och höga väger allt annat lika mer än det beklämmande och låga. Det är sant att i de flesta andra sammanhang är det precis tvärtom, till synes i kraft av samma naturlagar som styr i vår fysikaliska verklighet: de flesta av oss har i vår förmåga att förvandla ett mänskligt möte – i stort sett vilket som helst – till något djupt plågsamt, men de flesta av oss har inte lika lätt för att skapa något storartat av det. Det finns helt enkelt ingen lika effektivt uppbygglig motsvarighet till den destruktiva terrorn.

Men ändå, livet framstår i mina ögon som något stort för att det med samma självklarhet ger plats för både det höga och det låga. Jag har lättare för att se det stora i den paradoxala blandningen än det låga, dvs. jag har lättare för att se totaliteten av det höga och det låga som något storartat, även om jag innerst inne inte tror på möjligheten av en sådan totalbedömning eller åtminstone inte på möjligheten att ge rationella skäl för den. Den totalbedömning som återstår är därför mer eller mindre den estetiska: att anse att livet är storslaget i all sin motsägelsefullhet och omöjlighet att göra en vettig bedömning av, är som jag ser det att lägga en estetisk synvinkel på livet: det höga och låga tillsammans är likafullt stort och vackert, liksom själva det faktum att livet också undflyr en sådan bedömning. I essäboken *Mikrokosmos* (som på ett sätt är lika storartad som livet självt) skriver Claudio Magris om sin morfar (”som snuddade vid det geniala och grundligt lärde känna melankolin samt åt dottersonen lämnade i arv en högmodig längtan efter att fånga in världen i en bur av tecken

och ord”, s. 79–80) och om ”hans starka kärlek till livet, som han försöker fånga likt en fiskare som vill fånga havet med sitt nät” (s. 82). Detta är en utmärkt bild av hur det är att bedöma och värdera livet. Det är som att försöka fånga havet med ett nät där nätet och dess litenhet i jämförelse med havet påminner om litenheten i den bandbredd med hjälp av vilken vårt medvetande tar in och betraktar livet jämfört med storleken och rikedomen hos livet självt. Vad vi kan gripa efter är en estetisk bedömning på samma sätt som fiskaren i en estetisk och metaforisk bemärkelse mycket väl kan fånga själva havet i sitt nät när han eller hon bärgar dess frukter.

Låt mig bara tillägga en sak för att komplicera livet ytterligare. Sommaren eller om det var veckan eller kanske veckorna med Lisbet definierar på något sätt den tidiga puberteten (liksom den påföljande saknaden efter henne), men det gör också andra liknande om än kanske inte lika filmiska händelser. Det är alltså inte bara själva valensen av livslyckan som är överdeterminerad på så sätt att den på en och samma gång är både positiv och negativ. Såväl det positiva som det negativa är dessutom bestämt av olika händelsekluster som är sådana att de alldeles oberoende av varandra definierar kvaliteten på den period av livet som de utspelar sig i. Saknaden och melankolin och min oförmåga att hantera den definierar min tidiga pubertet, men det gör också min dumhet och vulgaritet i andra sammanhang som är alltför pinsamma för att nämna här. Händelser som inträffade oberoende av varandra (även om jag förstås var den kausala bryggan mellan dem) bär också alldeles oberoende av varandra upp kvaliteten av den perioden. Det är både frustrerande och stort att på detta sätt inte få något riktigt grepp om sitt eget liv. Frågan om livslyckan är därför på en och samma gång mycket svår och mycket enkel: den är svår att bedöma eftersom grunderna för bedömningen undflyr en, ger motstridiga bilder och konkurrerar med varandra också när de ger samma positiva eller negativa bild, men den är enkel att bedöma av just denna anledning att den är så svår att bedöma. Den enkla sanningen om livet är att det är vackert för att det är större än vår förmåga att begripa oss på det.

(2) Den andra inverterande kraften gör inte bilden mindre komplicerad och är därför också, menar jag, en bidragande faktor till storheten i livet (en storhet som också i detta avseende är överdeterminerad, eftersom jag skulle kunna säga precis på samma sätt som tidigare att det är just detta som gör livet så stort). Den andra kraften handlar om att det levande livet gör något stort också av det svåra, inte genom att göra det lättare än det är utan just genom att låta det vara svårt men utspela sig i livet och därmed bli både svårt och stort. Här skulle jag dessutom påstå att vi stöter på ännu en av de många till synes paradoxala egenheterna med livet, nämligen att det är oftare som det mycket svåra genomgår denna vitala transformation till något värdefullt än det mindre svåra. Livet har svårare att göra liv av de mindre betten och sticken än av de större slagen: jag kan fortfarande när jag är på det humöret genomleva småaktigheter och snorkigheten som jag blivit utsatt för (och sådana tarvligheter som jag själv utsatt andra för) men jag kan inte längre uppleva smärtan i samband med min skilsmässa för

ett antal år sedan, trots att jag nog skulle säga att det var bland det mest plågsamma som jag hittills upplevt i livet. Men livet har inverterat den smärtan till något som jag absolut inte skulle vilja vara förutan, inte i första hand för att de upplevelserna förde en del annat gott med sig (vilket de sannerligen gjorde) utan för deras alldeles egen skull – just för att de var en så djup livssmärta. Det finns kanske många sätt att förklara att jag kan värdesätta det mycket svåra men inte lika lätt det mindre svåra. Ett kan vara att jag ägnat en mycket större kraft åt att bearbeta det. Ett annat att jag ser ett värde i själva den emotionella händelserikedomen, om jag nu gör det. Men jag tror också förklaringen är att vi i efterhand kan se livet och skönheten i det mycket svåra, till och med så pass att vi likt Kertész nästan längtar tillbaka till det.

Vi har det undflyende också här, svårigheten att se värdet av en plåga när vi bedömer den så olika beroende på om vi har den framför oss, är mitt i den eller har den bakom oss. Men också svårigheten att se en enkel relativism i detta. Det är inte så enkelt att det svåra har olika värde för oss beroende på var i tiden vi är placerade i förhållande till den. Det svåra blir inte stort så snart vi gått genom det och inte ens när vi lämnat det långt bakom oss. Det transformeras lättare till något stort med tiden, men hur det går till vet vi inte riktigt och heller inte om och när det över huvud taget sker.

Allt svårt förvandlas inte på det här sättet, inte ens allt det svåra av ett visst slag. All plågsam kärlekssorg blir inte upphöjd till liv, lika lite som all slags sorg blir det. De människor som förlorade sina barn i flodvågen 2004 kan knappast se tillbaka på den händelsen med saknad och de skulle knappast säga att de är tacksamma mot livet att ha fått vara med om vad de varit med om. Det kan förstås också bero på att de kastades in i en sorg som de flesta förefaller att aldrig kunna ta sig genom. När jag skriver detta under juldagarna 2014 vid tioårsminnet av händelsen har både tidningar och TV reportage om de efterlevande. Oförmågan att någonsin komma över det ofattbart svåra går genom dessa berättelser som en röd tråd liksom svårigheten att riktigt lita på att livet inte ska ta ifrån dem också det som de har kvar. Men det finns också något annat som lyser fram i flera av dessa berättelser och som Malin Wesén, som förlorade tre barn i tsunamin, beskriver som ”en vördnad inför livet”.[245] Det ofattbart svåra som hände henne har gett henne en vördnad för livet. Att vörda livet, att se det stora i naturens skiftningar och i vardagen är förstås inte att det samma som att vara tacksam för sin sorg. Sorgen för en förälder består inte bara i hennes förlust av sina barn utan också och kanske i första hand av smärtan över att hennes barn inte fick uppleva resten av sitt liv. Det är för dem, för barnen, som hon sörjer och därför är det också mer eller mindre omöjligt för henne att se det inträffade som något annat än en förlust. Sorgen över barnens förlust av sina liv kan alltså knappast transformeras till något stort och vackert. Men det märkliga är ändå att själva livet verkar kunna göra det. Det är inte i första hand en bitterhet

[245] Se: http://www.sydsvenskan.se/sverige/dodsvagen-tog-543-svenskars-liv/ och http://www.sydsvenskan.se/inpa-livet/kropp--sjal/ett-liv-praglat-av-sorg/

inför livet som blir kvar när tiden gått (bitterheten verkar däremot ha funnits för många den första tiden och åren närmast efter händelsen) utan snarare motsatsen till den känslan, en djup kärlek och en högaktning av livet, även om det inte går att lita på och även om det heller inte längre är så svårt att dö ifrån.

Det är lätt att romantisera den sorg som man inte själv måste bära men också den sorg som man gått igenom och har lämnat bakom sig. Men jag menar att det inte måste vara fel att romantisera så länge som det motsvaras av en estetisk verklighet. Sorgen är verkligen något vördnadsbjudande och det är svårt att tänka sig att vi skulle uppleva att så är fallet om den inte också har ett slags storhet och värde i en sörjande människas liv. Sorgen ger de människor som bär den en vördnad inför livet och oss som ser den en vördnad inför dem som bär den. Men Annas har alldeles rätt när hon säger att värdet av det som du har att förhålla dig i stor utsträckning avgörs just av hur du faktiskt förhåller dig till det. Det kan verka starkt stötande att påstå att lyckan i livet består av hur du hanterar ditt öde och det som ditt liv ger dig, om man betänker allt det ofattbart hemska och svåra som kan hända i en människas liv, och det är väl bara är de mest extrema och inte särskilt rimliga varianterna av eudaimonism som skulle hävda en sådan sak. Men sanningen om lyckan är ändå inte så långt bort som man kan tro i allt detta. Lyckan finns också i det svåra och till och med i det ofattbart svåra, även om detta kan betyda olika saker i olika sammanhang. Jag är mer beredd att se en lycka *i* själva det svåra i samband med min skilsmässa. Jag tror inte att man på ett motsvarande sätt kan säga att de som miste sina nära i flodvågen ser något motsvarande *i* själva den händelsen och de känslor den försatte dem i. Men jag tror heller inte att det för deras del bara handlar om att det enbart är sorgens följder som gett dem en vördnad för livet. Sorgen verkar finnas med i själva denna vördnad. Det är ingen sorglös känsla av vördnad och därför är det inte heller helt fel att se sorgen som en del i deras kärlek till livet och att se kärleken till livet som en form av lycka. Och sanningen om lyckan är också att den görs av den som är föremål för den eller rättare sagt, man *är inte* bara ett föremål för sin lycka, man är också en skapare av den på samma sätt som man är en skapare av sin egen kärlek och vördnad till livet. Detta att säga till sig själv och andra att man vördar livet är en del i själva skapandet av denna vördnad. Det är ett sätt att hantera livet som skapar själva lyckan. Att förtala livet, att älta det svåra och allt som gått fel med det och allt som man själv har skuld i är att förbittra livet. Malin Weséns plåga har inte bara varit att hennes tre barn miste livet utan också att veta att det var hennes förslag att de skulle åka till Thailand på semester och att hon var den enda som klarade sig. Det rätta sättet att hantera den typen av skuldkänslor är inte enbart eller kanske ens över huvud taget att försöka göra sig av med dem utan snarare att tala om dem utan att göra dem också till andra människors problem. Malin Wesén föreläser om sina skuldkänslor och deras del i sorgen och gör dem därför också till något som kan hjälpa andra människor att förstå livet. Inte heller i detta fall skulle jag tro att det enbart handlar om att hantera sina skuldkänslor på ett sätt som får en att se dem som rent instrumentellt värdefulla. Jag tänker mig också att det är att ge dem

en mening som går utöver detta instrumentella värde – skuldkänslorna får ett värde som skuldkänslor och som inte rakt av kan ersättas med något annat.

Det finns förstås också en skillnad i *när* man lär sig själv att hantera det som Annas kallar livets material. Det är som sagt ingen större konst att hantera den plåga som lämnat en (även om det alltid finns en förbittringens möjlighet att återvända till den och peta nytt liv i den), den stora konsten är att hantera plågan när den är som störst. Då handlar det oftast om att inte göra alltför mycket fel och alltså om en rent negativ hantering. Det rätta blir att inte göra fel. Den första uppgiften som en plåga ger en är alltså att inte falla genom, att inte tappa begreppen när man tappar greppet, att förhindra den existentiella paniken. Vad denna panik kan göra med oss är förstås olika beroende på vad för slags plåga vi talar om. Jag har ännu aldrig i mitt liv behövt uppleva döden så som de människor jag nu läser om fick uppleva den efter tsunamin. Döden har aldrig drabbat mig så nära som det drabbade dem och jag vet inte ens om jag vill sätta mig in deras situation för att få ett svar på vad ett felaktigt hanterande av den skulle vara. (Det är som om det finns ett starkt inre motstånd inom en förälder att föreställa sig de egna barnens död på ett alltför livligt sätt. Det är ingen större konst för en förälder att förstå en annan sörjande förälder genom att tänka att det hade kunnat vara mina barn, men att gå längre än så känns svårt.)[246] Jag kan heller inte läsa ut vad detta skulle vara ur dessa människors berättelser. Men jag gissar att den allmänna principen för denna situation är ungefär den samma som för de flesta andra plågor, även när dessa andra plågor är mindre ofattbara: principen är att det att falla genom och tappa begreppen är att antingen bete sig självviskt eller aggressivt eller båda (vilket inte är så konstigt, med tanke på deras släktskap). På något sätt som jag inte riktigt kan förklara för mig verkar man går säkrare för dessa misstag när plågan är som allra störst, vilket jag som sagt tänker mig att den är för den förälder som tvingas se sitt barn dö. Nu handlar den situation som vi utgått från om en naturkatastrof och jag kan mycket väl tänka mig att detta kan förklara varför det inte finns samma anledning att rikta sorgen mot andra människor (utom möjligen mot Gud eller sig själv). Att mista sitt barn i en konflikt är förmodligen något annat och något som man mycket väl kan reagera mot med självviskhet, aggressivitet och hämndgirighet. Israel-Palestinakonflikten är sådan: brutaliteten gentemot den andra sidan och deras barn är inte sällan en sorgereaktion som åtminstone för en utomstående verkar djupt förfelad. Att inte reagera med hat mot araber när ens barn dödas av en självmordsbombare är kanske inte mänskligt möjligt, liksom det heller inte ligger inom en människas förmåga att känna något

[246] Vad detta i sin tur beror på kan man fundera över. Det har förmodligen flera förklaringar. En tror jag är att det på ett sätt är så pass lätt att göra sig en föreställning om det som man fruktar mest att man är bättre på det än vad man klarar av. Att föreställa sig att det värsta ska hända deras barn är något som de flesta föräldrar tränar upp genom att oroa sig. Man är så pass bra att föreställa sig det värsta som förälder att man har svårt att skilja mellan föreställning och verklighet. Därför undviker man föreställningen så gott man kan. För egen känner jag dessutom en irrationell rädsla för att det levande i den här typen av föreställning ska vara ett slags förebud om vad som ska komma. Jag har svårt att komma från den obehagliga tanken att jag frammanar verkligheten genom att föreställa mig den på ett tydligt sätt, åtminstone så länge som det gäller en starkt negativ verklighet.

annat än ett anti-semitiskt hat när ens barn dödas av den isrealiska militärens hämndattacker. Att känna hat i denna situation är därför knappast att förlora begreppen, men väl att leva ut hatet och att vara så förblindad av det att man aldrig slås av tanken att det kan vara ett problem.[247] Generellt sett lättare att förlora begreppen misstänker jag att det kan vara i den akuta fasen av en separation, om vi återgår till det exemplet, kanske framför allt för att det är så mycket lättare att se den andras roll i det hela än sin egen. Jag tror att det är också detta som gjort att jag kan se tillbaka på min skilsmässa som något nästan lika viktigt och värdefullt som det var plågsamt: en kort intensiv period kom vi varandra närmare än vad vi varit på många år. Åren innan skilsmässan hade vi inte haft något direkt gemensamt liv och därför kan man heller inte säga att någon egentligen svek den andra i de händelser som ledde fram till uppbrottet, eftersom det inte fanns någon gemenskap att svika. Att det blivit så var inte minst mitt fel eftersom jag var inskränkt nog att tro att ett förhållande och i synnerhet ett äktenskap kan upprätthållas alldeles av sig självt. Jag tror inte heller nu att vi har speciellt stor makt över våra förhållanden, men jag tror ändå att man kan förstöra ett förhållande med passivitet. Den insikten tror jag drabbade mig med all kraft när allt ställdes på sin spets och den hjälpte mig kanske också till en större behärskning av min hetsighet än vad jag själv hade kunnat gissa på. Det var snarare en bedövande djup kärlek som avtäckte sig och en oändlig sorg över att vi inte sett den förrän det var för sent. Men lika lite som de flesta av mina andra känslor var det en stabil behärskning. Lugna och nästan drömlika perioder avlöstes av utbrott av frustration och aggressiv svartsjuka och bottenlös ångest över att inte längre få vara med den person som även om jag inte haft så mycket med henne att göra under de sista åren av äktenskapet ändå funnits där i mitt liv. Det var perioder där man kan säga att jag tappade begreppen, men ändå inte så mycket att jag inte i dag kan ha en viss förståelse för det. Jag lyckades åtminstone inte för egen del sabotera den akuta fasen av separationen, uppenbarligen inte med tanke på att jag ändå kan se tillbaka på den med en stillsam livsglädje. Det är kanske svårt att kalla den perioden för lycklig, eftersom det är svårt att befria sig från det deskriptiva innehåll som vanligtvis medföljer lyckobegreppet, men det är inte svårt att se den som värdefull och som en kvalitet som gjort mitt liv bättre som ett mänskligt liv betraktat. Om det därför är svårt att kalla det för lycka är det snarare något som drabbar lyckobegreppet som det centrala begreppet i den prudentiella värdegruppen. Men svårt eller ej, helt omöjligt tycker jag inte att det är att faktiskt se tillbaka på det som en lycklig period.

Jag skrev att den stora konsten är att hantera det svåra när det är akut. Jag skulle vilja korrigera eller åtminstone kvalificera detta: Att hantera det akuta är en stor konst främst i betydelsen att det är svårt, inte i betydelsen att det kräver den skicklighet och metodik vi kopplar till det som vi talar om som livskonst. Den som hanterar det akuta vet oftast inte hur

[247] Som ett exempel på hur man hanterar sorgen och hatet på ett vackert och konstruktivt sätt, se Peter Löfgrens dokumentär ”En farlig idé”, om bland andra Myron Joshua, som varit en av grundarna till organisationen *Bosättare för fred*.

hon klarar av att göra det och det är under alla omständigheter svårare att lära ut hur man undviker att tappa begreppen i en emotionell storm än hur man ska gå tillväga när den akuta fasen är över och riskerar att övergå till en kronisk fas. Det är först då jag tror att livskonsten egentligen biter på problemet. Det är först då som jag tror att man kan börja hantera sin situation på ett systematiskt sätt. Malin Wesén vårdar minnet av sina barn genom att föreläsa om dem och tala om dem (i dag var det en minnesannons införd med bilder på barnen Vibeke, Filip och Emma i *Sydsvenskan*) och genom att till synes odla en vördnad för livet. I den akuta fasen är de negativa tankarna och känslorna ofrånkomliga. I det som följer på den fasen blir de alltmer frestande än nödvändiga. Detta gäller för den andra fasen också i en separation. Att vara bitter är att falla för en frestelse att vara det. Det är en konst att låta bli det i betydelsen att det finns en metod för det för den som vill lära sig den. Men Annas har alltså rätt (hon får mer rätt ju mer jag diskuterar frågan med mig själv – så har det också varit tidigare i denna text): det vi möter på ett snyggt sätt blir väldigt mycket lättare en del av vår livslycka och det som vi kanske inte möter på ett snyggt sätt men som vi följer upp och återvänder till och hanterar långsiktigt på ett vackert sätt ja det kan förvandla också misslyckandet i den akuta fasen till något värdefullt.[248]

Jag vill göra två ytterligare kommentarer till detta: Den första gäller trivialiteten i den tanke som jag försöker formulera här, nämligen att värdet av en händelse i livet hänger på hur vi möter och hanterar den på kort och lång sikt och, vilket man kan få intryck av, att sättet att förvandla det svåra på är att hantera det på ett konstruktivt sätt. Detta ger sken av en ”positivism” som jag bara skulle vilja bekänna mig till med en stark reservation. Det är inte det uppbyggande och positiva i sig som jag tror är förklaringen till att de sätt att hantera det svåra som vi talat om kan fungera. Om det finns någon enkel förklaring är det snarare, som sagt, det icke-aggressiva och kärleksfulla i de olika fungerande metoderna och i sin tur det vackra i detta. Det är mycket svårare, om än inte omöjligt, att leva ut sin aggressivitet på ett estetiskt värdefullt sätt och det är därför en säkrare väg mot det sköna att hålla sig till det konstruktiva. Detta utesluter inte att det finns vackra ytterst destruktiva sätt att hantera en svår upplevelse som exempelvis förlusten av en människa. Det kan vara destruktivt att dra sig

[248] Livet (och *Sydsvenskan*) är fyllt av historier på detta tema och dessutom fyllt av det man kallar för synkroniciteter. I går hittade jag minnesannonsen efter Malin Weséns barn i tidningen efter det att jag just skrivit om dem. I dag, när jag skrivit om den reparerande kraften i att lära sig hantera det som man också från början misslyckats med, läser jag historien om Petra Douhane som för ett år sen när hennes bror dog av en överdos endast några dagar före en planerad avgiftning, regerade med att försöka hitta den eller de i systemet som hon skulle kunna göra ansvarig för händelsen. Ju mer hon sökte desto mer förbannad blev hon: ”Överallt såg jag tecken på att människor hade kunnat agera fortare eller på annat sätt förhindra Pierres död”. Men så plötsligt drabbades hon av insikten att detta var fel väg för henne att gå och att sättet att hitta kraft snarare var att engagera sig för ”att lyfta personer ur hemlöshet och missbruk”, genom ett projekt hon kallar ”Vägen tillbaka”. Bättre än så kan inte denna tanke illustreras: I artikelrubriken heter det att ”Sorgen efter brodern har blivit lycka för andra”, men om det vi sagt om lyckobegreppet stämmer har det sätt Petra Douhane lärde sig att hantera sorgen också förvandlat den till ett slags lycka för henne själv, liksom det omvandlat hennes misstag under den akuta fasen till en meningsfull del av berättelsen om sorgen. http://www.sydsvenskan.se/inpa-livet/sorgen-efter-brodern-har-blivit-till-lycka-for-andra/

undan och stänga in sig i en livslång sorg över en annan människa, att alltså låta sig förtäras av sorgen, men det kan också vara något stort över det. Den som förlorar sina barn och som aldrig mer blir människa och som upphör att känna vördnad inför livet kan också vara respektingivande, eller den person som aldrig kommer över sin skilsmässa. Sådana reaktioner och sätt att hantera dem är destruktiva även när de är vackra, men de är inte i första hand destruktiva mot andra människor. Deras destruktivitet är främst riktad inåt. Sådan destruktivitet kan vara starkt berörande och om det vi tidigare sagt stämmer finns det inget som utesluter att skönheten i dem också kan skapa värde åt det liv som rymmer den. Det konstruktiva, optimistiska och öppna har ett estetiskt moment som är svårare att slarva bort än det destruktiva, pessimistiska och slutna. Det är därför också ett säkrare kort att satsa på för oss vanliga dödliga, eftersom det inte behöver vara så personligt för att fungera. Det positiva är mer förlåtande eftersom det kan fungera utan någon motvikt av det negativa. Risken för det krampaktiga, ansträngda eller jolmiga finns där men manöverutrymmet mellan dessa misstag är förhållandevis stort. Det positiva kräver därför mindre talang än det negativa, vilket förstås är tur för människan som en social varelse. När det negativa fungerar kan det ofta vara mer fascinerande, bland annat av den enkla anledningen att det kräver mer av oss och därför har ett större kreativt värde. Cioran gör mig på gott humör för att han är en begåvad pessimist och inte för att han är en pessimist. En optimistisk människa kan göra mig på gott humör enbart därför att hon är optimistisk. En positiv livssyn fungerar någorlunda också när den är inspirerad (och kanske rentav imiterad) från andra medan det blir något pubertalt över en övertagen pessimism. Cioran har ofta beskyllts för att vara just pueril. Vad ska man då inte säga om alla hans efterföljare.

Det är frestande att generalisera hävda att det konstruktiva och optimistiska har lättare för att få ett estetiskt värde (eftersom det ljusa har ett tydligare estetiskt moment än det mörka, liksom det varma jämfört med det kalla) men att det destruktiva och pessimistiska är mer intressant när det väl har ett estetiskt värde. Alternativt skulle man kunna säga att det finns en fastare koppling till *skönhets*värdet för det konstruktiva medan det finns ett tydligare samband mellan det destruktiva och de *kreativa* värdena. Eftersom det är lättare att falla offer för frestelsen att vara destruktiv krävs det mer av en människa som vill förhärliga den. Positivismen är på sätt och vis det vanliga och når därför oftast inte några kreativa höjder. Negativismen är den största frestelsen, inte minst för esteticerande och pretentiösa människor, och därför kan den också ställa högre krav. Positivismen är estetisk folkskola där de flesta klarar sig genom. Negativismen är den lite finare konstskolan som de med estetiska anspråk, de svartklädda, söker sig till och som måste sålla hårt och bara släppa genom de allra främsta för att hålla uppe sitt rykte.

Kanske är det så, kanske inte, men det förefaller svårare att hitta en fungerande pessimistisk metod som inte på något sätt är *komplicerad* också som pessimism. Cioran är även i detta avseende ett gott exempel. Jag har aldrig upplevt hans pessimism som total. En

människa kan inte skriva som Cioran utan att ha en starkt utvecklad känsla för skönheten om inte i världen så åtminstone i språket och det sätt att förhålla sig till världen som han själv anlade delvis av inspiration från de gamla ökenfäderna. Jag har mycket svårt att tro att det inte skulle finnas en stor tröst för Cioran själv att hämta i det som han skapade av sin pessimism. Och detta finns också i hans texter. De är svarta, men har skrivits av någon som intill besatthetens gräns njuter av att formulera den svärtan. Denna njutning är en del av texterna och den sprakande skönheten i dem lyser också upp den tillvaro de beskriver. Hur livet än är så låter det sig ändå fyllas av den skönhet som består i att svartmåla det. Ciorans svärta är därför av det lysande slaget. Hans mörker är också ljus, och det är hans räddning.

Detta var alltså min första kommentar. Det finns på sätt och vis ett enkelt positivistiskt recept på hur man hanterar också det allra svåraste för att göra det värdefullt, men det är just bara ett enkelt recept och ett recept för de enkla och det är långt ifrån hela sanningen om hur man skapar värden ur det svåra. Det finns också något annat som jag vill försöka förtydliga. Jag tror Annas har rätt i att det kan vara avgörande för vår livslycka hur vi förhåller oss till det hon kallar livets material och som vi vet kan innehålla mycket svåra saker. Jag kan till och med tänka mig att detta är en av de viktigaste sanningarna om den mänskliga lyckan: få saker är så svåra att tänka tillbaka på och liksom infoga i det egna livsödet som händelser vi hanterat på ett skamligt sätt. Jag såg Anna Odells *Återträffen* i går kväll och har haft den i huvudet sedan dess. Jag tycker det är en bra film, bland annat därför att den är så skickligt gjord att jag misstänker att också de invändningar som jag kan göra mot filmen på något sätt är en del av planen med den. Under alla omständigheter kan jag (förstås) inte låta bli att tänka på den mobbning som förekom under min egen grundskoletid och som jag skulle tro väldigt många av oss både var en aktiv del av och drabbade av. Jag var utsatt för den och det hände att jag förde mina egna problem vidare på andra och i min tur blev mobbare. Jag kan inte säga att varken det ena eller det andra var speciellt systematiskt, åtminstone inte med någon större intensitet och jag hoppas innerligt att mitt minne inte ljuger alltför mycket när jag bara kan se framför mig en enda gång när jag uppenbarligen mobbade en människa helt enligt regelboken (att jag inte minns alla gånger jag bara var en passiv och nöjd åskådare av hur andra mobbades räknar jag kallt med). Men detta att jag själv utsatte en annan människa för det som jag själv upplevde som ett slags pest i livet (trots att jag på inget sätt vill räkna mig som ett direkt mobbningsoffer), ja det gör bara denna pest ännu värre. Och det blir värre ju mer jag tänker på det, eftersom jag plötsligt kan erinra mig andra tillfällen när jag också försökt föra plågan att ständigt bli kallad för nedsättande saker vidare genom att kalla andra för liknande saker. Dessutom inser jag att anledningen till att jag så tydligt nu ser framför mig ett sådant tillfälle är att den jag försökte vidröra vi hans ömmaste punkt hur lätt som helst kunde visa att jag hade samma punkt och att den var minst lika öm. Det blev alltså dubbel nesa för mig: dels den som bestod i att jag blev vidrörd vid min ömmaste punkt, dels den att jag framstod som den idiot jag var. Men det faktum att händelsen blev så tydligt skamlig för min del gör att jag

misstänker att det kan vara just därför som jag kom ihåg den och att jag alltså glömt de gånger jag gjort på ett liknande sätt utan att bli avslöjad och satt på plats.[249] Men detta var en utvikning och vad jag ville komma till var bara att jag också tror att det kan ske en omvandling av det svåra till något stort utan att vi själva tar vare sig någon nämnvärd aktiv eller passiv del i processen. Livsplågan som ren livsplåga kan också förvandlas och vad mer är, den plåga vi själva gjort värre kan likafullt bli en oskiljaktigt värdefull del av vårt liv. Det jag plågas över att ha hanterat dåligt – min egen dumhet, min egen inskränkthet, min egen aggressivitet, min egen självviskhet – är ändå något jag har svårt att tänka bort, inte enbart i betydelsen att jag har svårt för att se hur mitt liv skulle ha kunnat se ut utan allt detta utan också i betydelsen att jag har allt svårare för att se vad jag skulle tjäna på att det inte fanns i mitt liv. Den värdeomvandling eller värde metamorfos som jag tycker mig uppleva är kanske ingen invertering rakt av så att det plågsamma blir lika positivt värdefullt som det en gång har varit negativt värdefullt, och jag är egentligen inte ens säker på att det över huvud taget sker en omvandling på det sättet: det är inte uppenbart att det negativa i det svåra försvinner och ersätts av något positivt. Det fungerar också på något att tänka att det faktiskt är det negativa i plågan som är värdefullt. Det starkt negativa i livet blir positivt som en del av livet alldeles oberoende av hur det hanteras. Att det får värde som en del av livet kan tolkas som att det får ett värde i kraft av sitt förhållande till andra värden i livet, inte minst i förhållande till de värden som redan från början kom ut som positiva, men det behöver inte tolkas så. Som en del av mitt liv kan det plågsamma ha ett värde för mig alldeles oberoende av vad som för övrigt finns i mitt liv. Jag säger heller inte att det alltid är så. Jag säger inte att allt i livet har ett värde för livet och att detta värde är lika stort hur det än ser ut. Jag säger bara att det inte är så enkelt att det negativa får ett värde bara när vi hanterar det på ett vackert sätt eller när det ingår i ett liv som också innehåller positiva motvikter. Jag förundras helt enkelt av hur svårt det är att bedöma värdet av de händelser och upplevelser som ingår i vårt liv. Jag ser vissa mönster, men jag ser inga principer och jag känner mig heller aldrig riktigt säker på de mönster jag ser. Jag känner mig inte ens säker på att jag ser dem: jag skönjer dem, jag tycker mig se dem.

Jag sitter just nu i min stuga, med en varm järnspis och en blek januarisol utanför fönstret och med småfåglarna som jag aldrig tröttnar på att se i talgbollen som hänger i takfoten på verandan så att jag kan se den från köksbordet där jag sitter och arbetar, eller vad man ska kalla det. Hur ska jag kunna veta om det verkligen är så att det svåra jag varit en aktiv

[249] I Odells film får man inte känslan av att de människor som mobbade henne blivit speciellt mycket annorlunda 20 år senare vid sin återträff. Själv upplevde jag en återträff med min egen grundskoleklass när vi alla nyss passerat de femtio. Mitt starkaste intryck av den träffen var hur snälla och moraliskt mycket mera mogna vi alla hade blivit. Man behövde inte längre passa sig för att bli satt på plats och den person som väl varit mer aktiv som mobbare än vi andra beklagade själv att så varit fallet. Allt detta fick mig att tro på en moralisk utveckling av människan genom hennes livstid. Det är som om det kommer en tid för oss när vi inte längre behöver hävda oss, antingen därför att vi redan lyckats med att göra det och därför tröttnat på projektet eller så länge misslyckats att göra det att vi tröttnat av den anledningen.

medskapare av verkligen har förvandlats till ett värde i mitt liv, eller om det i själva verket bara är så att jag försonats med det tack vare att jag nu har det bra och äntligen har förstått att det bästa sättet att hantera sina brister är att dra sig tillbaka till en tillvaro där man inte behöver aktivera dem? Hur ska jag säkert kunna säga att de plågor jag nu upplever en förvandling av från starkt negativa till milt positiva inte i själva verket har gått från att ha varit intensivt negativa till att ha blivit så försvagade att jag bara inte behöver bry mig om dem? Hur ska jag kunna veta att jag inte också nu i den stillhet jag lever i befinner mig i ett moment som jag förr eller senare kommer att röra mig bort från. Varför ska jag tro att jag nu har en bättre förståelse av de plågor jag lämnat bakom mig än jag hade när jag var mitt i dem? Ett möjligt svar är förstås att jag nu kan se tillbaka på dem med ett visst lugn och att det är lättare att göra en sansad bedömning av saker och ting när man är just sansad. Men detta är inte helt självklart. Det skulle också kunna vara så att jag nu färgas rent emotionellt av det lugn jag befinner mig i. Att vara sansad och se tillbaka på upplevelser och händelser långt tillbaka i tiden är kanske ändå att se dem genom ett romantiskt skimmer? Vet jag riktigt längre vad det är som jag bedömer, och om jag vet det, är detta att ha något på avstånd och inte längre behöva frukta det, är det verkligen att ha mer information än att vara mitt i det? Är det viktigare för min bedömning att det negativa utvecklades till synes till något positivt eller åtminstone till något mycket svagare negativt än det är att det utveckades *från* något negativt. Är det viktigare att veta vad något utvecklas *till* än vad det utvecklas *från*? För att travestera Kierkegaard, ska vi bedöma våra liv framlänges eller baklänges? Är det verkligen så att vi alltid förstår våra liv bättre baklänges? När Kertész avslutar sin bok *Mannen utan öde* med följande rader: ”Ja, det är om det, om koncentrationslägrens lycka jag borde berätta för dem nästa gång de frågar. Om de frågar. Och om jag inte själv glömmer det” (s. 207), så är det svårt att låta bli att fråga sig om det han kan kalla för lycka när han har det på avstånd också var lycka för honom när han var mitt i det och, som sagt, också svårt att låta bli att fråga sig själv hur man ska förhålla sig till de upplevelser i sitt liv som man aldrig riktigt kommer åt att betrakta från sidan.

Man talar om ”hindsight bias” och menar då den känsla vi får efter det att en händelse har inträffat att den på något sätt var ofrånkomlig och förutbestämd. Jag tror vi fungerar på det här sättet: medan det är svårt att i våra överväganden, i vår själva deliberation tro att det är förutbestämt vilket val vi kommer att träffa, så är det lätt eller i alla fall lättare att tro det när valet väl är gjort, och, ska man kanske lägga till, det blir allt lättare att tänka sig ju längre bak i tiden valet kommer. Vi talar förstås också här just om en tendens i vårt tänkande eller vår föreställningsvärld, en tendens som det går att hitta många motexempel på exempelvis i form av beslut vi aldrig riktigt vänjer oss vid och kan införliva i vår historia. Men min tanke är att det alltså tycks finnas en besläktad ”hindsight bias” som när det gått en tid och allra helst när det gått en bra tid gör oss benägna att se *meningen* med en händelse eller upplevelse. En stark och livsavgörande upplevelse framstår inte bara som ofrånkomlig i en rent kausal mening, den

tycks oss också som en oskiljaktig del av det som gör vårt liv meningsfullt och värdefullt. När jag säger att jag har svårt att tänka bort det svåra från mitt liv menar jag inte bara att jag har svårt att se hur mitt liv skulle se ut om det inte hade varit för dessa svåra saker och som jag än en gång i högsta grad har haft ett eget ansvar för, jag menar också att jag har svårt att se hur jag skulle värdera mitt liv utan dem.

Jag vill nog ändå mena att det tillbakablickande perspektivet är det etiskt sätt mest priviligierade eller auktoriserande trots allt och att det säger mer om lyckan i vårt liv hur vi ser på det som ett genomlevt tillstånd än hur vi ser på det när vi antingen har det framför oss eller är mitt i det. Hur man kan argumentera för det vet jag inte riktigt, men jag tänker mig att om det finns en priviligierad epistemisk position i denna fråga och om den rent tidsligt perspektivlösa positionen inte står till vårt förfogande så lutar det väl ändå på något sätt mot att det är den tillbakablickande positionen som är den epistemiskt viktiga. Det är åtminstone så vi brukar tänka. Om det å den andra sidan inte finns något tidsperspektiv som är viktigare än något annat, kan jag också av den anledningen känna mig fri att hålla mig till det perspektiv som numera alltmer är det som återstår för mig, och att alltså gräva etiskt där jag står.

Så äntligen till det som jag ville komma fram till i min andra kommentar: Man kan lätt tro att själva styrkan i en känsla spelar en avgörande roll för om den kommer att förvandlas från något negativt till något positivt. Det jag själv tänker på som värdeomvandlat i mitt eget liv är först och främst sådant som varit riktigt omskakande. Det betyder att man skulle kunna argumentera för att det egentligen inte är någon värdeomvandling som jag ser tillbaka på utan ett värde som funnits där hela tiden men som skymts av det obehagliga i att vara med när det realiseras, nämligen värdet av att leva ett händelserikt liv. En stark emotion, kan man hävda, är en händelse i större utsträckning än vad en svag emotion är, i betydelsen att det försiggår mer inom den människa som hyser den än vad som försiggår inom den som hyser en svag emotion. En svag emotion kan vara en händelse när den avlöser en stark emotion, i betydelsen att det händer något med ens liv när den starka emotionen försvinner. Men det är en händelse i den svagare narrativa bemärkelsen i vilken en händelse kan bestå av att det händelserika ersätts av något händelsefattigt. Den starka emotionen är också sin egen händelse, även när den inte bryter av något annat, åtminstone är det väl så vi brukar tänka. Vi säger att vi känner att vi lever när vi upplever starka emotioner, inte i första hand när vi upplever svaga och enahanda emotioner. Hur det än förhåller sig med detta[250] kan man ställa sig frågan om det

[250] Jag är inte alls säker på att man kan utgå från att vi lever mer eller ens att det i någon mening händer mer inom en under en stark emotion än under en svag. Jag kan mycket väl tänka mig att det förhåller sig tvärtom – att de starka emotionerna för med sig ett slags tunnelseende av livet och att de därför i själva verket gör att vi tar in mindre av livet än vad vi kan göra under ett större emotionellt lugn. Jag kan nog själv snarare tänka att jag känner att jag lever när jag är som mest emotionell lugn. Känslan att det är just nu jag lever kan vara mer påträngande och i sig själv starkare under en starkare emotion, men tron eller övertygelsen om att jag verkligen gör det i stillheten kan ändå vara fastare i stillheten. Om det verkligen är så att medvetandet på något sätt är större under de lugnare emotionerna så talar också detta för att vi är bättre på att bedöma värdet av en stark emotion när vi har den på avstånd.

fenomen som åtminstone kan uppfattas som en värdeomvandling uppträder såväl i samband med de starka och omvälvande händelserna och upplevelserna som i samband med de mer lågintensiva. Jag tror det. Det är inte bara den högintensiva smärtan som jag nu kan se en mening i utan också just den lågintensiva – inte bara ångesten utan också depressionen, tristessen och tomheten. När jag ibland tar fram mina gamla dagbokshäften för att se efter vad jag gjorde under denna dag, vecka eller månad för tio år sedan eller för tjugo eller för trettio (och om ett drygt år för fyrtio) år sedan, kan jag mycket väl bli bedrövad av det depressiva och svårmodiga i dem. Men det betyder inte nödvändigtvis att jag också ser negativt på de känslor jag hade i livet nu när jag ser tillbaka på dem i ett slags lugn (som inte längre är lika depressivt som det en gång var). Det betyder snarare att de tillfälligt drabbar mig igen på ett sätt så att jag just inte kan hålla dem på det avstånd de i själva verket har till mig. I detta avstånd har de ett värde för mig: jag vill inte ha varit utan dem och jag har svårt att önska mig dem ersatta med känslor och upplevelser som skulle ha varit lättare att ha när jag hade dem. Jag har för mig att Kertész i en intervju någon gång sade att han inte ville vara utan sin depressivitet. Exakt vad han menade med det minns jag inte – om han menade att den hade ett värde för honom som författare eller om den hade ett värde i sig själv. För min egen del skulle jag säga att jag inte skulle vilja ha varit utan den depressivitet som funnits i mitt liv men att jag gärna vill slippa den i mitt nuvarande liv. Möjligen är det också orsaken till att jag nu faktiskt slipper den. Här stöter vi på vad som verkar vara ännu en paradox: jag kan tänka mig att den depressivitet som en gång var i mitt liv delvis var ett resultat av att jag på något sätt sökte mig till den som ett slags romantiskt identitetsprojekt. Jag var liksom förtjust i den depressiva livsestetiken. Jag såg ett slags djup i den och en andlighet. Men det värde jag på den tiden såg i det depressiva grundade sig på skäl som jag nu inte riktigt kan se. Dessutom tror jag heller inte riktigt att jag då förstod hur dåligt jag mådde av allt detta och hur jag just bäddade för det genom vad jag sökte mig till och vad jag sökte mig bort från. Jag vill inte påstå att jag precis hade kokat ihop mitt eget helvete, men lite åt det hållet var det. Det depressiva var en frestelse som jag med min romantiska läggning inte kunde låta bli att falla för. Jag kommer ihåg att vi såg en informationsfilm på Grimslövs folkhögskola om en tjej med svår depression och anorexi. Meningen var säkert att filmen skulle verka avskräckande på oss, men på mig verkade den tvärtom. Jag blev i stället starkt inspirerad av den. Jag såg en tragisk skönhet i det sättet att leva, och nu i efterhand kan jag tänka att det delvis kan ha varit liknande upplevelser som fått den stackars tjejen på filmen att hamna där hon hamnat. Vi söker oss till det som vi till slut inte kan ta oss ut ur så länge det finns något slags acceptans inom oss för det. Jag ser nu att den värderingen var förfelad, men jag ser ändå ett värde i vad den förde med sig. Det värde jag en gång ansåg fanns i depressiviteten ser jag inte längre, men jag ser ett annat värde som jag inte såg då. Jag ser alltså ett värde i det som jag då inte såg saknade det värde jag trodde mig se. Och om detta stämmer handlar det alltså bara om en skenbar paradox.

**Albert Speer**

När man diskuterar fenomenet omvandling eller metamorfos av den lågintensiva smärtan, av svårmodet, tristessen, saknaden och bristen till något värdefullt eller åtminstone till något inte så självklart negativt som det i förstone framstod, är det svårt att inte koppla diskussionen till Albert Speers fängelsevistelse i Spandau under åren 1946–1966, och som han beskrivit tämligen ingående i sin *Dagbok från Spandau* som kom i svensk översättning 1975. Den består av utsmugglade anteckningar som Speer bland annat hade gjort på toalettpapper med en synål. Jag tror att han hade tillåtelse att teckna och att skriva brev till familjen och vissa utvalda, men att han var förbjuden att i de breven behandla såväl sitt tidigare liv som nazistisk arkitekt och rustningsminister som det vardagsliv han levde i fängelset vid sidan av en handfull andra nazistiska ledare som blivit dömda i Nürnbergrättegångarna.[251] Det är alltid svårt att veta hur mycket man dras till vissa böcker för att det finns en oberoende släktskap hos en själv och hur mycket denna släktskap formas av att man har dragits till vissa typer av böcker. Speers dagbok är en i raden av liknande berättelser om det enahanda, enkla, torftiga och tillbakadragna, som jag vad jag vet alltid har attraherats av. Speers tillbakadragenhet var förstås ofrivillig, och de anteckningar han gjorde i början av sin vistelse var långtifrån bejakande av fängelselivet. Men redan då fanns det en inbrytning i hans tankevärld av samma häpenhet som jag har försökt ge uttryck åt över hur svårt det är att egentligen veta vad som är lycka och vad som är lidande. Den 4:e oktober 1947, ungefär ett år efter domen, skriver han:

En halvtimme i trädgården på eftermiddagen och sedan inlåst i cellen, mycket tid till klockan tio på kvällen då ljuset släcks. Hur ska jag kunna uthärda nitton år till utan att bli svårt skadad? Jag utvecklar ett slags system, inte olikt Coués:[252] Först intalar jag mig att det som är dåligt inte är fullt så dåligt. Har jag lyckats med det blir det som egentligen är outhärdligt inget märkvärdigt och slutligen intalar jag mig att situationen erbjuder många fördelar. Mitt liv skiljer sig knappast, säger jag till mig själv, från en normal om också primitiv existens. Det är naturligtvis vansinne, för det skiljer sig från ett liv i frihet i varje detalj. Men med den metoden kommer jag långt.// Det finns lyckokänslor i situationer om vilka jag förut skulle ha

[251] Fängelsereglementet var hårt: ”--- Fångarna ska tilltalas med fångnummer; under inga omständigheter får deras namn nämnas.// Frihetsstraffet ska avtjänas i isoleringscell … men arbete, gudstjänster och promenader i friska luften kommer att ske gemensamt. När fången väcks ska han omedelbart stiga upp och bädda sin säng. Han ska därefter klä av sig på överkroppen, tvätta sig, borsta sina tänder och skölja ur munnen. Kläder, skor och cellen, inklusive möbler, ska rengöras på den tid som avsatts för detta ändamål och på föreskrivet sätt … Det är strängt förbjudet för fången att gå fram till något fönster, inklusive cellfönstret” (utdrag ur *Spandaufängelsets reglemente*, citerat från Gitta Sereny 2001, s. 644). Likheten med det reglemente som gällde för Merton i hans trappistkloster är ganska uppenbar. Själv lever jag långt ifrån så strängt, och egentligen över huvud taget inte alls strängt (men kanske lite torftigt i vissas ögon) men jag känner en djup fascination över estetiken i denna enkelhet. Blotta ordet ”enkelhet” är vackert för mig.

[252] Émile Coué var en fransk psykoterapeut verksam vid sekelskiftet som framför allt arbetade med självsuggestion. Genom att använda sig av mantran kunde man påverka sitt undermedvetna, menade han. Enligt *Wikipedia* var hans mest kända mantra ”*Tous les jours à tous points de vue je vais de mieux en mieux* (= varje dag och på alla sätt blir jag bättre och bättre), vilken i Sverige har odödliggjorts genom Ernst Rolfs revykuplett *Bättre och bättre dag för dag* (1923) med text av S. S. Wilson.

sagt att jag hellre föredragit att inte leva. Hur tänjbart är inte begreppet ”värt att leva”! (1976, s. 67)

Jag ska inte lägga ord i munnen på Speer men jag läser den sista meningen inte som en häpenhet i första hand över hur man kan använda ett begrepp utan över hur han kan *uppleva* ett värde och en lycka i det slaget av tillvaro. Detta är också en mekanism eller ett fenomen i den typen av värdeomvandling vi talat om tidigare, och som påminner om Annas idé om att lyckan ligger i hanterandet av livet: det kan finnas mer att hämta i den olycka som vi på olika sätt anstränger oss för att försöka bara stå ut med än i den lycka som vi njuter av att vara i. På så sätt kan det finnas mer lycka i olyckan än i lyckan, ungefär på samma sätt som det kan ligga mer liv i den tröst man använder för att hantera en förlust än i att aldrig behöva göra själva förlusten. Jag tänker mig också att litteraturen fungerar så eller att den åtminstone har gjort för min egen del, och jag utgår att jag är som de flesta på den punkten: Kertész vill inte vara utan sin depressivitet och jag har sagt att jag inte vill vara utan den som jag lämnat bakom mig. Men jag är ambivalent, för det finns en livskänsla i depressiviteten som kan vara svår att nå när man blivit av med svårmodet, nämligen den starka livskänsla som trösten ger när man söker den i litteraturen. Det *är* svårt att säga vad som är det bättre livet: ett liv som har allt det som den som inte har det söker tröst i litteraturen för att hon inte har, eller ett liv som inte har det och som fått tröst i litteraturen för det. Vårt behov av tröst är omättligt, menade Stig Dagerman, men jag tror inte han menade riktigt samma sak som jag. Med vårt behov av tröst menar jag att vi har ett behov av en förlust att söka en tröst för och att trösten som vi får om vi hittar den är mer livgivande än det liv vi skulle ha haft om vi aldrig lidit förlusten. Trösten kommer till den som har sina sinnen skärpta och sin känslighet förstorad. Därför kan det finnas mera kärlek och gemenskap i den människas liv som skaffar en hund för att trösta sig med i sin stora ensamhet och brist på mänskligt umgänge än i den människas liv som har ett socialt överflöd. Därför kan det finnas mer moderskärlek i det förhållande som en kvinna bygger upp till ett föräldralöst barn som tröst för sin egen barnlöshet, och på ett motsvarande sätt mera moderskärlek hos det barn som söker tröst i henne för sin egen moderslöshet. Jag tror som sagt inte att det var detta som Dagerman menade i sin alldeles sanslöst välskrivna essä. Det avslutande stycket kan möjligen tolkas som att han faktiskt gjorde det:

> … men min makt blir gränslös den dag jag endast har min tystnad att försvara min okränkbarhet med, ty på den levande tystnaden biter inga yxor. Sådan är min enda tröst. Jag vet att återfallen i tröstlöshet är många och djupa, men minnet av befrielsens under bär mig som en vinge mot det svindlande målet: en tröst som är förmer än en tröst och större än en filosofi, nämligen ett skäl att leva (1983, s. 36).

Men det kan också tolkas som motsatsen till den tanke jag har försökt formulera. Som en idé om att trösten måste vara något annat är bara tröst, eftersom trösten i sig aldrig är ett skäl nog att leva. Jag menar att den är det och att den alltså kan vara ett tyngre skäl att leva än det liv

som inte kräver tröst. Jag behöver visserligen inte hävda något så starkt när jag egentligen bara vill driva tesen att det kan ske en värdemetamorfos inte bara för de högintensiva livsplågorna utan också för de lågintensiva och att det därför också kan avtäcka sig en livslycka i dem. Jag behöver inte heller en så stark tes för att räcka handen till Annas idé om att lyckan finns i vad vi gör med vårt liv och i hur vi hanterar det. Jag behöver det inte, men det blir samtidigt också lätt att se logiken i tanken att det på något sätt är mer lycka i den tröst vi aktivt söker på olika håll än den lycka som vi bara befinner oss i. Trösten kräver inte sällan att vi aktivt söker oss till den. Trösten finns ofta i ett hanterande av förlusten. I Speers fall är detta tydligt. Det hanterande som låg närmast till hands för honom var alltså hans eget sätt att tänka på sin fängelsevistelse och att beskriva den för sig själv. Det såg vi i citatet. I nära anslutning till detta fanns förstås själva nedtecknandet av dessa tankar i dagboksform, med en liten blyertspenna på små fullklottrade lappar som han arbetade med när ingen kunde se honom (lapparna var oftast instuckna i låneböcker han hade tillgång till och som han använde som en skärm som han dolde sitt skrivande med för de ögon som när som helst kunde dyka upp i celldörrens fönster[253]) eller som sagt med en nål med vilken han kunde pricka de minimala bokstäverna på ett toapapper.

För Speers del var det förstås inte bara situationen han befann sig i som han hade att hantera utan än mer det förhållande att han själv försatt sig i den, inte bara i en rent kausal mening utan också i en moralisk. Det var inte moraliskt neutrala val som hade placerat honom där han befann sig utan val som han själv tillsammans med hela världen i efterhand tog moraliskt avstånd från. Att han som en av de få anklagade vid rättegångarna gjorde det råder det ingen tvekan om. De flesta andra såg inte det moraliska problemet eller så försökte de förklara bort sin roll i problemet när de inte rentav ville framställa sig som moralens väktare.[254] Om litteraturen är en säker strategi för att hantera den situation man blivit försatt i

[253] Han skriver den 17:e mars 1953: ”Varje förmiddag när jag sopat cellen tar jag på mig en pullover, sätter på toppluvan, livar mina andar med en stor pipa och öppnar fönsterluckan för att få syre. På mina uppdragna knän ligger Mittags Baukonstruktionslehre i stort format. Så blir jag avskärmad för nyfikna betraktare” (1975, s. 193). Speers skrivande är alltså ett sätt att hantera ödet att ha hamnat i *Spandau*, vilket inte enligt någon rimlig värdeskala kan betraktas som något annat än en olycka för en människa. Speer bestämmer sig för att klara sig genom denna tillvaro genom att skriva sina memoarer. Typiskt nog för Speer är skrivplanen detaljerad. ”Jag satte upp ett dagsprogram åt mig som jag inte tänker underskrida: jag tänker i genomsnitt fylla en tättskriven sida om dagen. Det gör på fyra år omkring fjortonhundra sidor …” (s. 193). Det så totalt obohemiska i denna plan kan tyckas livsfientlig, men så är det inte. Tvärtom, det metodiska står på livets sida och snart nog upplever Speer lyckan i den tröst som han sökte sig till just för att han förlorat lyckan: ”… jag är full av skrivlust och lycklig, i åratal framåt har jag en uppgift” (s. 93). Med hjälp av ett system och en metod skapar Speer ett nät som han kan fånga livet i. Här är jag mitt i min frihet och kan känna ett slags avund: jag söker mig inte till skrivandet för att hantera en olycka. Jag föreställer mig att det finns en lycka i skrivandet, men jag kan när jag mediterar över Speers dagbok fråga mig om det inte hade varit lättare för mig att nå den lyckan om jag varit i en liknande situation som Speer. Jag avundas den som kan finna en lycka i den tröst som hon uppfinner för att överleva en olycka. Först när jag förenklar min tillvaro på ett liknande sätt som Speer, först när jag likt honom stänger in mig i köket i min stuga och lägger upp ett program över skrivande (en sida om dagen!), läsning och fysisk motion och genomför programmet dag efter dag och helst vecka efter vecka, först då kan jag förvänta mig att känna något som liknar lyckan i skrivandet. Livet finns i själva tillbakadragenheten från livet. Det är mer lycka i trösten än i livet självt. Det kan vara mera liv är trösten än i livet.

[254] Av de andra dömda tycks Speer främst ha imponerats av Seyss-Inquarts hanterande av sin skuld under

av andra eller kanske försatt sig själv i utan att också vara moraliskt skyldig, är skrivandet en given metod för att hantera det egna samvetet. Speers medvetenhet om sin egen skuld råder det som sagt ingen tvekan om, åtminstone inte på ett allmänt plan. Vad det möjligen kan råda tvekan om är hur mycket Speer kände till om koncentrationslägren. Han hävdar själv att han inte visste något om dem. I boken *Speer och sanningen* som bygger på de långa samtal som Gitta Sereny förde med Speer under hans fyra sista år, skriver hon:

> … varenda intervju han gav inleddes eller avslutades med den fråga som alla ville ha svar på: vad hade han vetat om judarna? … Hans svar på denna fråga hade alltid varit detsamma – han borde ha vetat, han kunde ha vetat, men han hade inte vetat. ”Varför ställer inte *ni* frågan?” sa han, med uppgivet irriterad röst. ”Varför ser vi inte till att få den undanstökad? Ni kommer ändå till slut att ställa den. --- Men på kvällen tog han upp frågan oombedd. ”Jag tänker ständigt på den”, sa han med plågat ansikte. ”Jag vaknar med den, tillbringar dagen i dess sällskap, somnar med den och drömmer om den. Men jag vet att mitt svar sedan länge har varit mekaniskt. Jag kan inte längre besvara frågan med inlevelse och det är något som folk blir förbittrade över.” (2001, s. 745)

På något sätt kan jag ändå förstå detta. Speer ägnade 20 år i Spandau åt att klarlägga sin egen skuld för sig själv och åt att försöka förstå vad som egentligen hade hänt. Han erkände sin skuld och om vi för ett ögonblick tänker oss att han talar sanning när han säger att han ingenting visste ja då är det inte att undra på om han efter att ständigt ha fått besvara frågan inte längre kan hantera den med det engagemang som frågans relevans och allvar kräver. Visst är det obegripligt för oss att tänka att han ingenting visste, men man inser också att själva frågan placerade honom i ett dilemma: så länge han hävdade att han ingenting visste utan att kunna ge ett rimligt svar på varför så var fallet skulle han aldrig slippa ifrån frågan. Om han däremot skulle ge sig på att försöka förklara sin okunskap skulle det lätt kunna tolkas som att han också fråntog sig skulden, vilket han alltså inte ville göra. Han hade att välja mellan att inte kunna ge något svar och därmed inte slippa från den ständiga frågan eller att ge ett svar och inte slippa från anklagelsen om att förklara bort sin skuld.

Detta är förstås också en sanning om den lycka som ligger i hanterandet av livets material: ställda inför vår egen skuld har vi inte bara att förhålla oss till den utan också till dem som vi förbrutit oss mot eller som åtminstone vill göra oss ansvariga och moraliskt straffa oss. Då kommer förstås två parters hanteranden att påverka varandra. Och där vet jag själv hur svårt det kan vara att hitta den rätta tonen i förhållande till den egna skulden om den inte på något sätt kan harmoniera med tonen hos den som ställer mig till svars. Jag menar inte att man som skyldig alltid kan kräva förlåtelse om man bara uppvisar rätt attityd. Jag menar bara att det

---

rättegångarna. Han skriver: ”Och Seyss-Inquart, Hitlers rikskommissarie för det ockuperade Holland, under nio månader min granne till höger på de åtalades bänk – en vänlig österrikare som fick den högsta intelligenskvoten av oss alla och under rättegångarna vann min sympati inte minst för att han inte sökte några undanflykter” (1976, s. 13–14). Om Göring däremot skriver han: ”Herrman Göring, rättegångens huvudfigur, som med stora later tog på sig allt ansvar för att sedan med slughet och energi avvisa all skuld, en rumlare och parasit som återfann sin personlighet i fängelset och uppträdde så vaket, intelligent och slagfärdigt som han inte gjort sedan tredje riket kom till” (s. 13).

kan vara svårt att upprätthålla en förlåtande attityd inför dem som inte tar emot den med respekt för att man åtminstone har förstått sin skuld. Jag menar inte heller att man har rätt att kräva att få bli lämnad i fred bara för att man erkänt sin skuld – jag har mycket svårt att tro att Speer ville det. Allt tyder på motsatsen: han ville stå till förfogande, han väjde inte inför skuldfrågan och enligt Gitta Sereny lät han till och med grindarna till huset i Heidelberg stå ”demonstrativt öppna” (2001, s. 556–557) för att markera sin tillgänglighet. Men jag menar att det kan vara svårt att svälja den skuld som man får instoppad i sin mun, och svårt att upprätthålla en plågad min när människor vill diktera denna min in i minsta detalj. Jag skulle nog ändå påstå att det finns få bättre exempel på hur man kan hantera en så stor skuld så offentligt som Speer gjorde under de femton år av sitt liv han tillbringade som utsläppt från Spandau.

Och jag skulle dessutom vilja påstå att Speers sätt att organisera sitt liv i fängelset har få motsvarigheter. Vi har sett hur han tidigt utvecklar ett tankesystem för att parera paniken (att det inte kunde hindra honom från att hamna i djupa och utdragna depressiva svackor är en annan sak), hur han redan från start började föra dagboksanteckningar och skriva brev (sammanlagt tjugofem tusen) på cigarrettpapper m m som han fick hjälp med att smuggla ut. Han fullföljde därutöver flera större bokprojekt, bl a en stor arkitekturhistorisk studie om fönster. Dessa bokprojekt i moraliskt neutrala ämnen behövde han inte vad jag kan minnas smyga med (däremot med de projekt som hade uppfattats som mer känsliga, exempelvis utkastet på 1200 sidor till *Tredje riket inifrån*).

Men det kanske mest kreativa var ändå den ”jordenruntvandring” som Speer hade hunnit avverka 32 000 km på när han frigavs. Speer förberedde sina dagliga promenader på gångarna i den parkliknande trädgård som han anlade (jag kommer snart till den) genom att läsa kartor och geografiska beskrivningar om städerna, skogarna, stäpperna, floderna osv som han i sin fantasi passerade och såg framför sig på sin väg genom världen. Speers egen skildring är sagolik:

> *31 december* 1962. --- Fram mot lunch kom alla direktörerna efter varandra in i cellerna och önskade oss gott nytt år. Klockan halv tre gick jag sedan ut i trädgården. Jag tänkte mig att jag skulle gå ungefär tio kilometer till men kvart över fyra hade jag gått trettiosex varv, alltså 16,1 kilometer. Det var också årsrekordet för 1962 vilket gladde mig. Jag har ännu kvar fem hundra kilometer genom det öde snölandskapet fram till Berings sund, hela vägen i nästan totalt mörker. Underbart norrsken, som det jag såg i norra Lappland vid årsskiftet 1943/44, förvandlade oupphörligt sceneriet. Medan jag koncentrerat stirrade framför mig förlorade jag mig, under det varv lades till varv, i mina fantasiföreställningar om snö, ljus och glittrande tomhet så till den grad att jag i slutet blev alldeles överraskad av att ha fängelsets dystra fasad framför mig (1976, s. 324).

(Som ganska van löpare i Lunds stadspark kan jag inte låta bli att fundera över hur han höll räkning på varven. Jag försöker normalt hålla räkning på sju varv som ändå är uppemot en kilometer långa vart och ett men tappar ändå oftast bort den.) Jag tänker dessutom att detta

skulle kunna vara ett exempel på en värdemetamorfos som är besläktad med dem vi redan tidigare talat om: om plågan blir lycka, trösten för något mer värdefullt än detta något själv, så kan man också tänka att ersättningen får ett högre värde än det som den ersätter eller att drömmen blir mer värdefull än det som den är en dröm om. Nu spekulerar jag, men jag håller det inte för osannolikt att de upplevelser Speer hade under sin imaginära vandring genom snöfälten på väg till Berings sund var både vackrare och mer gripande än dem han skulle haft om han verkligen var där. Jag tillhör inte dem som förnekar värdet av själva existensen av ett värdefullt ting, dvs. som menar att själva det faktum att ett värdefullt ting existerar inte ökar dess värde. Jag tror den gör det, skönheten hos den handling som bara tänks kan vara lika stor (oftast är den större) än hos den handling som faktiskt utförs, men värdet av den manifesterade skönheten är större. Den är mer eftersträvansvärd. Men jag skulle ändå säga att det tänkta kan vara mer storartat än det faktiskt skedda, inte för det värde det har som något tänkt, utan snarare för våra upplevelser av det: Speers tänkta vandring kan ha varit vackrare än en verklig vandring på de platser han fantiserade om. Det oäkta kan vara mera äkta än det äkta själv. Detta går att tolka både på ett paradoxalt sätt och på ett trivialt men det är den paradoxala eller åtminstone skenbart paradoxala tolkningen jag är ute efter. Rent trivialt är det som så att det vi får sällan motsvarar det vi drömmer om eftersom det helt enkelt inte ser likadant ut. I den resa vi drömmer om bor vi på fina och rena hotell med de vackraste utsikter medan vi i verkligheten hamnar på ställen med utsikt mot en bakgård. I det äktenskap vi drömmer om fortsätter vi långt efter det att vi gift oss intressera oss för och fascineras av varandra – i det äktenskap vi förverkligar försvinner den positiva fascinationen ganska snart. Detta är inte speciellt konstigt, även om det är sorgligt. Vad som är märkligt och paradoxalt är i stället det som man kan kalla vitaliteten i det drömda jämfört med det verkligt upplevda. Jag tror mig någon gång ha läst att Harry Martinson gärna vill ha sina motiv på avstånd när han skrev om dem och att han alltså skrev om sommaren i sina texter när det inte var sommar utanför hans skrivstuga. Detta kan förstås ha haft många orsaker. Det kan ha berott på att upplevelsen av sommar är för stark för att man ska kunna beskriva den när det är sommar omkring en, ungefär på samma sätt som jag tänker upplevelsen av sorg kan vara alltför stark när någon som man älskat just gått bort. Man har liksom nog att göra med upplevelsen själv när man är mitt i den. Så kan det vara, men det kan också vara som så att alldeles oberoende av hur stark känslan är i den verklighet som den uppstår i är den ändå på något sätt mera koncentrerad och begriplig när vi har den på avstånd, vare sig vi har den på avstånd i minnet eller i våra drömmar. Sommaren blir mera sommar i minnet av den och vi har heller aldrig lättare för att förstå storheten i den sommar som är på väg än när vi åter anar ljuset i januari och februari. Det är alltså inte i första hand för att vi lurar oss själva som vi upplever sommaren som mer sommar när vi upplever den i vår längtan, det är för att den faktiskt *är* mer sommar för oss då, på samma sätt som den sommar som var är mer sommar för oss när vi ser tillbaka på den i vårt minne. Det som fastnar av sommaren i Martinsons essäer och poesi

är mer sommar än den eller de somrar som varit deras underlag, så pass mycket mer sommar att man i sin tur kan göra den verkliga sommaren mer somrig genom att uppleva den med Martinsons sommarskildringar som förebild eller bakgrund. Vi har varit inne på liknande resonemang om återkopplingar mellan konsten och livet tidigare i denna text. Livet kan vara mindre liv i det ögonblick som det levs än i våra drömmar om det men samtidigt tack vare våra drömmar också bli mer liv när det levs tillsammans med våra drömmar. I fallet med årstider och återkommande upplevelser är detta tydligt men det gäller alltså också för upplevelserna av det som vi aldrig kommer att återvända till: jag tycker mig få en starkare förståelse av i vilken stämningsvärld jag levde i och alltså hur jag upplevde mitt liv under 70-talet genom att se journalfilmer, TV-serier och till och med genom att läsa böcker som var tryckta på 70-talet (oberoende av om de var skrivna då eller handlade om 70-talet eller om jag själv läste dem då – fast allra starkast blir det om dessa villkor också är uppfyllda). Om vi föreställer oss att jag på något sätt skulle få återvända till 70-talet, ja då är jag ganska säker på att jag skulle återuppleva ett 70-tal som känns som mer 70-tal än det 70-tal jag upplevde när det pågick. Jag skulle se 70-talsverkligheten och känna 70-tals stämningen i det som var tvunget att resa genom minnet för att upplevas och kännas riktigt verkligt. Detta kan man säga är en dialektisk variant av en värdemetamorfos: det som förvandlats och det förvandlade påverkar varandra och skapar genom detta spel av ömsesidig påverkan en ny verklighet. Allt detta tror jag på, och jag tror som sagt att skönlitteraturen mycket väl kan vara en del av denna process och själv ett exempel på att den mänskliga dikten om livet kan innehålla mera liv än livet självt, men jag är återigen mer skeptisk till att skönlitteraturen av samma anledning skulle vara en del av processandet av de moraliska värdena. Det värde mitt liv har för mig själv kan i betydligt högre grad påverkas av hur jag lär mig att tänka på mitt eget liv än det värde mitt liv har för andra. Drömmen om att leva kan vara ett eget sätt att leva. Drömmen om att vara en värdefull del också i andra människors liv är inte i motsvarande mån ett sätt att vara en värdefull del i andra människors liv. Livsvärdena är inte i samma utsträckning som de moraliska värdena beroende av att bli mottagna på rätt sätt av andra människor. Att vara skönlitterärt förförd i sin syn på livet i allmänhet kan leda till en äkta kärlek till livet och ett äkta värde för en själv men att vara förförd i sin syn på hur man interagerar med andra människor leder inte lika lätt till något som har ett äkta värde för dem. Subjektiviteten är förhållandevis oproblematisk för de estetiska värdena men problematisk för de moraliska. Skönheten i livet har lättare för att överleva tron på sin egen subjektivitet än vad godheten mer specifikt har. De moraliska värdena måste rättfärdigas inför andra för att de till sin natur rör vår själva samexistens med andra. De estetiska värdena gör inte detta i samma utsträckning. De estetiska värdena behöver inte alltid rättfärdigas och när de behöver rättfärdigas kan det räcka med att vi rättfärdigar dem inför oss själva. Och metamorfoserna är i första hand att förvänta sig bland livsvärdena: jag har betydligt lättare för att bjuda in smärtan och ångesten (om jag alltså inte hanterat den på ett alltför skamligt sätt) till att få

statusen av värdefulla beståndsdelar i mitt eget liv, men betydligt svårare att göra det svek jag utsatt andra för och det lidande, den ångest jag förorsakat andra till värdefulla delar i min moraliska person. Det räcker att jag rättfärdigar den egna smärtan inför mig själv. Den smärta jag förorsakat andra måste jag också rättfärdiga för andra och de mäniskor som företräder dem. Jag hade alltså också behövt rättfärdiga inför andra den livskvalitet hos mig själv som bekostats av andra, och svårigheterna att göra det är uppenbara.

Om detta stämmer, om det är sant att Speer kan ha kommit närmare livet under den jordenruntvandring han först och främst företog sig i sitt eget huvud än de resor han gjorde i geografin så var det till stor del också tack vare den verklighet han själv skapat sig i form av trädgården på fängelsegården. Om jordenruntvandringen var ett mer oortodoxt sätt att hantera livets begränsningar och att skapa mening var arbetet med trädgården ett mera traditionellt sätt:

*14 april 1959*. I två år har jag på uppdrag av Cuthill systematiskt försökt omvandla vår trädgård till ett parklandskap. Ojämnheter har jag förvandlat till mjuka sluttningar. Jag har sått gräsmattor och satt forsythior, hortensior och stockrosor. Vidare har jag planterat tjugofem syrenbuskar som jag drivit upp själv. Utefter vägarna har jag anlagt två och en halv meter breda och femtio meter långa blomsterrabatter med iris. I dag kom gran-, björk- och lindplantor. Med detta överflöd kan jag börja anlägga ett parklandskap. --- Spandau har blivit ett slags livsinnehåll för mig. En gång var jag tvungen att planera hur jag skulle överleva här. Det är inte nödvändigt längre. Trädgården slukar mig med hull och hår (1976, s. 286).[255]

Men Speer hade inte varit Speer om han inte utfört detta uppdrag på sitt alldeles egna sätt och om han inte utvecklat ett system också av trägårdsarbetet. Nästa dag skriver han:

*15 april 1959*. Klippt gräs i dag med den nya gräsklipparen. Motståndet i maskinen motsvarar enligt vad jag räknat ut en nivåskillnad på fyrahundra meter. Det är alltså som om jag bestigit ett medelstort berg i Schwarzwald. I verkligheten klippte jag fyratusen kvadratmeter (1976, s. 287).

Vi närmar oss slutet på denna diskussion av idén att livslyckan i eudaimonismen enligt Annas består i hur vi hanterar det material som livet förser oss med och därmed också diskussionen om den generella affinitetet mellan dygdetiken och estetiken. Men just exemplet med Speers dagbok ger också en övergång till nästa avdelning av denna text som kommer att behandla narrativiteten som ett deskriptivt och ett normativt begrepp. Speer är ett tydligt exempel på en människa som försöker förstå sitt eget liv i sin egen beskrivning eller berättelse om det. Om detta drag fanns också före fängelsevistelsen har jag ingen uppfattning om. Det ligger i sakens

[255] Här har vi återigen samma fenomen som jag försökte beskriva tidigare. Speer är drivande i den omvandling till parklandskap som fängelsegården genomgår. Jag har också en trädgård som omger min stuga, men jag är inte på samma sätt hänvisad till den som ett andningshål och som en glimt av paradiset som Speer på sätt och vis var. Jag lägger därför heller inte ner lika mycket jobb på den. Det skulle inte förvåna mig om Speer upplevde mer frihet och vederkvickelse från naturen i den trädgård som hans ofrihet tvingade honom att skapa än vad jag gör i den trädgård och kanske till och med i den natur som omger den som min frihet bara erbjuder mig att skapa och njuta av.

natur att det är lättare för den som tvingas till isolering att ägna sig åt självanalys och åt att försöka hitta den berättelse om det egna livet som kan förklara både för henne själv och andra varför hon hamnat där hon hamnat. I Speers liksom hans medfångars fall är det väl sannolikt också som så att de ett och ett halvt år som förhören och rättegången varade fungerade som en igångsättare av den självreflexion som också avkastade flera självbiografier bland fångarna. Långt ifrån alla hamnade i det slags självrannsakan som Speer beskriver i sina dagböcker, men självreflexion behöver inte vara självprövning, det kan också vara självförsvar. Och kanske är det lättare att hamna i självförsvar i det läge som de anklagade var i Nürnberg med massiva anklagelser och hot om dödsstraff från segermakterna och med en majoritet av medanklagade som också valde att försvara sig själv. Seyss-Inquart gjorde som sagt inte det, enligt Speer, men så blev han också dömd till döden, och Speer fick utstå sina medfångars antipati för att han tagit på sig ansvaret också för det som han inte själv var direkt delaktig i. En morgon när de som vanligt städar fängelsekorridoren kommer Schirach fram till honom:

> ”Ni med ert totalansvar! Denna anklagelse har till och med förnekats av domstolen vilket ni kanske lagt märke till! I domen står det inte ett ord därom.” De fem medfångarna nickade instämmande. Jag hade redan länge iakttagit hur de viskade tillsammans och gick åt sidan när jag närmade mig. ”Det står jag fast vid”, svarade jag upprört. Till och med i styrelsen för en koncern ansvarar var och en för affärsmetoderna.” (1975, s. 27).

Men tog Speer egentligen någon risk när han intog denna hållning? Var det inte i själva verket den bästa formen av försvar att han valde att inte försvara sig själv? Jag tror det och det är ganska uppenbart att denna hållning hjälpte Speer även genom fängelseåren.[256] Det finns en katarsis i att ärligt inse sin egen skuld. Det är svårare att leva med tron på eller misstanken om sin egen skuld och att strida för att överföra den på andra eller på annat sätt undkomma den. Det ger på något sätt en dubbel skuld: man får både bära skulden som man försöker bli av med och skulden av att man försöker smita från sin skuld. Jag kan tänka mig att detta att ta på sig sin egen skuld är ett slags försvarsmekanism som utvecklats för att den har ett högt socialt värde: den avväpnar den som angriper en och den ger en själv ett slags upprättelse i det att man åtminstone är en person som är medveten om sin skuld. Man växer liksom med insikten

[256] Det är mycket intressant att följa Speers resonemang med sig själv genom dagböckerna, resonemang som jag också tycker präglas av detta aktiva sätt att hantera sitt eget tänkande: en del av Speer tänker ungefär det samma som de andra medfångarna tänker: ”Naturligtvis är alla dessa rättegångar segrarnas processer mot de besegrade. På olika vägar har jag hört att även tyska krigsfångar mot lagen utnyttjats för tvångsarbete i rustnings- och underhållsbaser. Var finns domarna där?” (1975, s. 35). Detta är den ena rösten inom Speer, en röst som han på något sätt bestämt inte ska få bestämma hans hållning. Det aktiva val han gjort är att inte försvara sig med att de anklagande är lika goda kålsupare som de anklagade eller att de bara utnyttjar sin ställning som segrare, dvs. sin makt. Därför kommer han i alla dessa resonemang tillbaka till den hållning han bestämt sig för att inta, inte nödvändigtvis för att resonemangen leder honom dit utan till synes lika ofta för att han aktivt leder sina egna resonemang dit. Det förra citatet från den 8:e januari 1947 forsätter: ”Och naturligtvis kan man andraga att vår rättegång genomfördes för snabbt, att försvaret hindrades genom massuppbådet av tjugoen anklagade. Men i dag finner jag utan någon tvekan att alla sådana invändningar trängs åt sidan av en elementär eftertanke som säger att ledningen i ett land som börjar ett krig måste utsätta sig för samma risk som den utan att fråga kräver av varje soldat” (1975, s. 35). Så skön denna sista tanke är i all sin rimlighet och, därför, vilken god hjälp som Speer måste ha haft av den att styra bort från självförsvar i form av motanklagelser.

om sin egen litenhet. Jag växer också i min självrespekt av att veta att jag inte faller i den enkla fällan att försvara min förträfflighet till varje pris: jag slipper höra mig själv säga det som jag vet tas emot med förakt, jag slipper alltså höra hur föraktligt det låter. Men samtidigt: hur svårt kan det inte vara att välja den vägen om man upplever att självbekännelsen och skuldmedvetandet är frampiskat av andra! Stoltheten i att stå för sin skuld kan kvävas av den förödmjukelse som ligger i att behöva dansa efter någon annans pipa eller som i fallet med Speer och hans medåtalade att mer eller mindre bita i gräset för att någon annan trycker en till marken. Bekännandet av ens skuld är som mest avväpnande när det kommer oväntat.

Och kanske var det just så i Speers fall, kanske var det ingen som förväntade sig att de anklagade skulle ta på sig någon skuld, kanske ville man i första hand döma och fördöma dem. Ryssarna krävde av allt att döma dödsstraff för alla de åtalade (Speer 1975, s. 38) och kanske är det bara besvärade för den som har den inställningen om den man vill hänga redan är förkrossad av sin egna skuldkänslor. Under alla omständigheter gjorde Speers självpåtagna skuld ett stort intryck på huvudåklagaren Justice Robert H Jackson. Speer beskriver hur han efter ett av korsförhören sagt till Speers försvarare: ”Tell your client that he is the only one who has won my respect” (1975, s. 37–38). De amerikanska juristerna menade också att ett maxstraff för Speer på tio år hade varit det rättvisa, men fick tydligen böja sig för ryssarna. Men om han inte fick ett kortare straff för att han tog på sig sin skuld så vann han ändå respekt och jag förmodar självrespekt och kanske hade hans strategi en viss inverkan på det faktum att han trots allt undgick ett dödsstraff. Själv menar Speer att han i själva verket genom sin förbindlighet att överlämna alla dokument till amerikanerna – efter det att han bläddrat genom dem ”för att se om det fanns passager som kunde verka belastande” (1975, s. 36) – försett dem med material som de senare använde just för att visa att Speer begått brott mot mänskligheten.[257]

Men Speer skriver också: ”… Göring dillade om att jag skaffat mig denna aktning med hjälp av mina självanklagelser” (1975, s. 37). Här hade Göring säkert rätt och kanske hade han också delvis rätt i det som han med detta antydde – att det var en pose Speer intog just bara för att klara sig snarare än en hållning styrd av sina självinsikter. Det tycks ha varit en kombination av en pose, en tro på den egna skulden och ett beslut att hålla fast vid denna tro även när han anfäktades av tvivel. Här kom hans egna nedtecknade resonemang honom till hjälp, hans dagboksanteckningar förda med blyerts med en minimal piktur på allt vad papper han kommer över i form av gamla almanacksblad och så vidare. Det ser alltså ofta ut som om

[257] Gitta Sereny ger en delvis annan eller åtminstone en mer nyanserad bild av åklagare Jackson, som enligt henne två veckor innan domarna avkunnades helt sonika konstaterade ”att han inte kunde se några skäl till mildhet vad gällde någon av de anklagade. ’… Mildhet’, skrev han, ’är en fråga om nåd, inte om rätt’. Och eftersom ingen av de anklagade ’hade gjort åklagarsidan några som helst tjänster’ fanns det heller inga skäl att visa mildhet (2001, s. 44). Av Serenys framställning får man starkt intryck av att Speer mest tycks ha haft turen på sin sida när han undgick dödsstraff, som både den amerikanske huvuddomaren Francis Biddle och den sovjetiske generalen I. T. Nikitsjenko pläderade för. Sereny skriver: ”Domarna kunde komma överens om det tjugo år långa fängelsestraffet först efter två dagars diskussion och ganska bitter kohandel” (s. 44).

han styrde dessa sina resonemang med de slutsatser om sin egen skuld han på något sätt redan bestämt sig för. Frestelsen att jämföra det han själv gjorde med det som ledarna i segrarmakterna gjorde finns där men släcks av att han samtidigt vet att alla hans resonemang måste sluta i den självsyn som uttrycks i hans mantran om sin egen skuld. Han valde det moraliskt korrekta och i det moraliskt korrekta måste hans berättelser därför alltid hamna. Om de hamnar där men sedan åter glider över i tvivel återstår det för Speer bara att ta ytterligare en vända i sitt tänkande. Hans egen skuld och hans insikt om den måste förbli slutsatsen och även om denna slutsats ska rädda honom både inför honom själv och andra får inte detta bli nästa slutsats i hans resonemang.

Men varför ska man då misstänka honom för att anlägga en pose? Om vi för ett ögonblick antar att Speer faktiskt inte kände till vad som hände med judarna i det samhälle han var en av de högsta ledarna för är det inte alltför långt till tanken att han faktiskt inte tror sig ha ett så speciellt tungt ansvar för vad som hände judarna. Hur skulle han kunna ha det när han inte kände till vad som hände dem? Det finns (åtminstone) två sätt att tänka på ansvar, dels som något man har och inte kan komma ifrån som ett resultat av en mer eller mindre direkt moralisk skuld, dels som något som man tar på sig och som man kanske måste ta på sig i kraft av sin ställning. Vi har alltså dels ett moraliskt ansvar till följd av våra handlingar (direkta, indirekta, aktiva, passiva osv), dels ett ansvar till följd av vår ställning. Och det är ganska uppenbart att det på ett sätt är enklare att ta på sig en skuld än att erkänna den. Vi såg ju till och med hur Speer noga gick genom de dokument han visste skulle bli granskade av dem som dömde honom. Han uppfattade då inte att de skulle bli besvärande för honom, även om han i dagboksanteckningarna i fängelset också rannsakar denna uppfattning när han skriver: ”Det var väl återigen min blindhet för perspektiv som hindrade mig att urskilja element i min skuld i dessa pappersberg” (1975, s. 36). Men också denna anmärkning är typisk för strukturen i hans berättelse om sin egen skuld: Han beskriver först vad som skulle kunna uppfattas som stöd för att han faktiskt inte hade någon skuld i det han anklagades för – han hade ju gått igenom ett berg av handlingar utan att kunna hitta något graverande eller belastande, som han säger, och det antyder onekligen ett visst mått av oförvitlighet. Men han drar inte själv den slutsatsen, åtminstone inte offentligt, han tar i stället än en gång hjälp av det mantra som leder alla hans resonemang till samma punkt – hur kunde jag vara så blind att jag inte såg min egen skuld! Han bäddar för att man ska kunna frita honom från ansvar, men har bestämt sig för att inte lägga sig så bekvämt som han bäddar! Han kan på så sätt ta åt sig äran både av att egentligen gå relativt fri från skuld och att vara storsint nog att trots detta ta sitt ansvar.

Man anar sig till att Speer är medveten också om detta. På ett ställe beskriver han hur han plötsligt drabbas av insikten om det högmod som består i att ta på sig en så stor del av skulden och ansvaret som han försöker göra (1975, s. 58). På samma sätt är han också hela tiden medveten om sina försök att styra sina egna tankegångar och hur han alltså arbetar med att *intala* sig hur han ska tänka om sin skuld. Vid ett tillfälle skriver han: ”Den moraliska skulden

är obestridlig. Jag har hittills hela tiden måst övertala mig själv att erkänna en juridisk skuld" (s. 51). Här verkar det alltså som om Speers kamp med sig själv bara handla om att acceptera en juridisk skuld, dvs. acceptera det rimliga i att döma honom för den skuld som han tagit på sig. Jag menar att detta inte är riktigt trovärdigt. Varför skulle Speer vara klar över sin moraliska skuld om han inte också är klar över sin juridiska? Hur är det möjligt att se sin moraliska skuld i händelser som i hemskhet saknar ett historiskt motstycke och samtidigt vara motvillig mot att dömas för dem? Och omvänt: hur är det möjligt att tänka sig att man juridiskt sett inte gjorde värre saker än segrarmakterna utan att detta också påverkar känslan för den moraliska skuld man tycker sig ha? Logiskt sett är det förstås möjligt, men är det också mänskligt möjligt? Och om det är *möjligt* också rent psykologiskt, hur *sannolikt* är det? Den moraliska skulden bör ju på något sätt vara en tyngre skuld, men hur tung skuld känner man om man inte kan acceptera att också formellt straffas för den? Nu vet jag inte exakt vad Speers tvivel gällde – om de gällde rätten att över huvud taget rannsaka och döma honom eller om de gällde strängheten i den dom på 20 års fängelse man avkunnade mot honom. Men även om det gällde strängheten i domen har jag svårt att se hur det skulle kunna finnas något annat än en korrespondens mellan storleken av den moraliska skuld man upplever sig ha och längden på det juridiska straff som man anser sig vara förtjänt av. Om Speer ansåg att ett kortare straff varit mer rimligt borde det ha berott på att han också kvalificerade den moraliska skuld som han beskriver som obestridlig. Och dessutom: det är långt ifrån uppenbart hur man ska förstå honom när han säger sig inte vilja bestrida den moraliska skulden. Det betyder inte nödvändigtvis att han upplever och känner denna skuld som en följd av sina egna handlingar. Också i detta fall kan vi mycket väl ha att göra med en självpåtagen skuld. Jag tror egentligen inte att de resonemang Speer för om sin egen skuld så särskilt ofta gör denna skillnad mellan en moralisk och en juridisk skuld. Den skuld Speer tar på sig själv såväl inför sig själv som inför domstolen är därför en obestämd skuld som lika gärna kan uppfattas som moralisk som juridisk. Detta gäller exempelvis när han säger att man som styrelseledamot är ansvarig för koncernens affärsmetoder. Det kan inte betyda något annat än att man är ansvarig såväl moraliskt som juridiskt, eller rättare sagt: udden i den tanken försvinner om man hävdar att det enbart skulle gälla juridiskt (eller moraliskt): när man ställer enskilda styrelseledamöter till ansvar gör man väl så både moraliskt och juridiskt. Bara under exceptionella omständigheter kan en styrelseledamot hävda att hon tar på sig ansvaret för det som inträffat också före hennes tid. Därmed bestrider hon inte det personliga moraliska ansvaret (eftersom det skulle inte skulle vara så snyggt) men hon bäddar för att undgå det rent personliga moraliska klandret. I sin egenskap av representant för styrelsen är hon ansvarig till och med när hon inte känt till vad som hänt före hennes tid (om hon känt till det blir hon personligt ansvarig för att hon valt att sitta kvar). Men hur svårt är det att ta på sig en moralisk skuld om den inte på ett tydligt sätt är personlig?

Jag har svårt att släppa tankarna på Speer när jag funderar över det ämne som upptagit mig

de senaste trettio sidorna eller så: Annas idé om livslyckan enligt eudaimonismen som en form av levnadskonst. Hon använder inte det begreppet men jag tycker att det fångar både behovet av en teknik för själva hanterandet och behovet av en estetik: levnadskonsten är en teknik för att göra något vackert av de förutsättningar man antingen är given eller har försatt sig själv i. Och bättre än de flesta har Speer en förmåga att skapa sig en sådan levnadskonst när han som allra bäst behöver den:

*6 juli 1947*. Raeder sade i dag till mig att jag har en lycklig läggning, lättare än någon annan finner jag mig till rätta i fängelsevistelsen. Jag skulle vara den ende som efter två år ännu gör ett till hälften balanserat intryck.// Det kan faktiskt ha med min läggning att göra. Men jag ser i detta också en förmåga att organisera mitt liv på alla nivåer: den moraliska genom att acceptera min skuld, den själsliga genom att avvisa nästan alla bedrägliga förhoppningar om att bli frigiven i förtid och den yttre verkligheten genom att disciplinera vardagen, det vill säga genom att planera även det bagatellartade: från städningen av cellen över läsningen till uppdelningen av tiden i arbets- och semesterperioder. Även nedtecknandet av dessa tankar hör dit (1975, s. 59).

Vi kommer inte från frågan om vilka förutsättningar vi har och som vi inte kan göra så mycket åt. Speer hade förstås också en läggning med sig in i fängelset och i det sätt som han organiserade sin fängelsevistelse hade han självklart också användning för den exceptionella organisationsförmåga som också var anledningen till att han satt där han satt.[258] Men om det

[258] En annan läggning som Speer beskriver hos sig själv och som också borde ha spelat stor roll för det sätt på vilket han genomlevde fängelsevistelsen är hans ”enstöringstemperament”. Den som är enstörig har lättare för att roa sig själv och för att uppleva den frihet och den enkelhet som ligger i detta att inte vara med andra. För det är så det fungerar för de flesta med ”enstöringstemperament” förmodar jag – det är inte så mycket det att man roas *av* sig själv när man roar *sig* själv, det är snarare så att man roas av eller trivs med just detta att *inte* vara med andra. Och detta i sin tur behöver inte bero på att den enstörige har något emot andra, det kan mycket väl vara att hon har något emot sig själv. Man kan vara enstörig för att man *inte* roas av sig själv sådan man är när man är med andra. När man är med sig själv är man således på sätt och vis befriad från sig själv. När jag undviker andra är det för att jag inte vill höra mina egna torftiga försök att hitta samtalsämnen eller för att jag är rädd för att det ska blossa upp en negativism hos mig som jag när jag är för mig själv bara behöver upplevas som ett lätt svårmod som går över när det går över. Den negativism som manifesterar sig socialt blir på något sätt dokumenterad. Det svårmod jag hade för mig själv i går kan jag till och med i dag se tillbaka på med en viss nostalgi, den negativism jag utsatte någon annan för i går dras jag med dåligt samvete för. Vad som gör en människa enstörig är alltså ofta någon form av asocialitet, vilket inte är det samma som social oförmåga. Den asociale kan vara enstörig för att hon inte behärskar det sociala spelet, men hon kan också vara det för att det tröttar henne och för att hon känner sig obekväm med det och i vissa fall till och med för att hon känner sig alltför bekväm med det och därför dras med på ett sätt som hon blir obekväm med när hon åter bara blir med sig själv. Ibland tror jag till och med att många av de sociala mittpunkterna kan vara de största enstöringarna: de blir sociala mittpunkter för att de är rädda för den beklämning som kan finnas i tystnaden och därför känner de sig tvungna att roa de andra när nu ingen annan gör det. Rädslan för tystnaden är förstås en social känslighet, rädslan för att någon i gruppen ska känna sig utanför lika så. Båda dessa rädslor kan mycket väl skapa en diskussionsledare av enstöringen som hon sen tar avstånd från. Speer beskriver sig som en enstöring men det är helt uppenbart att han just är en enstöring med en social förmåga, kanske inte en social förmåga att alltid vara mittpunkten – det vet jag helt enkelt för lite om – utan snarare en förmåga att väcka sympati. Den är han förstås medveten om: ”Och sedan den sympati som jag väcker nästan överallt dit jag kommer. Jag minns min lärare Tessenow som på ett så utmanande sätt gynnade den unge studenten, sedan Hitler, sedan domarna och i dag flera vakter” (1995, s. 38). På många sätt var kanske Speers läggning mer eller mindre ideal som en förutsättning för honom att klara av den tjugoåriga fängelsevistelsen: han hade intellektuella och konstnärliga intressen och av allt att döma också en konstnärlig läggning och en läggning för skapande. Dessa intressen kunde han fortfarande odla. Han hade vidare denna organisatoriska förmåga som han tacklade vardagen med och dessutom en

också skulle vara på det sättet att vi har olika förutsättningar för den livskonst vi behöver för att hantera livet, så kvarstår ändå detta faktum: Rätt hanterade kan vi skapa livslycka och en skönhet i tillvaron under i stort sett alla omständigheter. Jag var spontant benägen att avvisa den starka tolkning jag tyckte mig kunna utläsa hos Annas av den eudaimonistiska idén om att livslyckan handlar om det sätt man lever med de förutsättningar man har. Jag är fortfarande böjd att säga att varje rimlig idé om ett lyckligt mänskligt liv också måste ge plats för de omständigheter under vilka det utspelas, men jag känner att denna böjelse väsentligt försvagats av mina egna reflektioner över Annas formulering. Än en gång finner jag att ju mer jag utvecklar min egen kritik av en position desto svårare för jag får att se vad som egentligen fick mig att vilja kritisera den.[259]

Speer är ett tydligt exempel på att det inte räcker med de yttre förutsättningarna i form av den vackra trädgård full av blommor, buskar, träd och vindlande gångstigar fint dekorerade med stenar utmed kanterna och det dagliga arbetet i den för att nå den balans som han talar om i det sista citatet. Han måste också på något sätt erövra ett sätt att se och tänka på det liv som fört honom dit. Det heter att man ägnar sig åt självrannsakan och självreflektion för att förstå vem man är, hur man hamnat där man hamnat i livet och hur man blivit den man blivit. Det finns förstås olika sätt på vilka vi kan uppnå förståelse i detta sammanhang:

**Intellektuell förståelse**

Man kan lära sig att förstå sitt liv och vem man är genom de insikter man skaffar sig om det. Speer tyckte sig förstå att det fanns ett mönster som gick igen både i hans arbete som Hitlers arkitekt och deras storvulna arkitektoniska drömmar om Berlin samt i hans erkännande av sin

---

enstörighet som inte var driven av en social oförmåga. Själva enstörigheten kunde alltså hjälpa honom att stå ut med ensamheten, medan den sympati han väckte blev socialt belönad både i form av de favörer han fick och i form av den bitterhet han inte behövde känna inför vetskapen om att vara illa omtyckt av sin omgivning. (Fördelarna med den sista punkten uppvägdes förstås delvis av den kritik han kände från de medfångar som menade att han var självgod eller rent av spelade ett spel.)

[259] Hur man än ser på livskonsten i samband med lyckan och på den livsföring Speer utövade i fängelset vore det orättvist mot verkligheten att bortse från de djupt depressiva tillstånd Speer med jämna mellanrum hamnade i och där han inte förmådde utöva sin livskonst och där han alltså inte hade kraft att hantera sin livssituation. Det kunde gå veckor när han inte förmådde skriva en bokstav, men vad som möjligtvis är ännu mera tänkvärt är att han i slutet av sin fängelsevistelse känner att den livskonst som han utvecklat för att tackla tristessen på något sätt också har knäckt honom. Den 17:e september 1965 ungefär ett år före sin frigivning skriver han: ”Under de gångna 20 åren har jag lagt ned all energi på att hela tiden utveckla tekniken att hålla ut. Men dessa ansträngningar var självförtärande. De har också förbrukat mig. Detta idiotiska organiserande av tomheten har blivit lika enerverande som tomheten själv kunde ha varit” (1995, s. 360). Men jag tror ändå inte att man ska tillmäta detta alltför stor betydelse. Jag har svårt att tro att Speer skulle ha klarat sig lika bra genom fängelsetiden utan alla sina projekt. Hans medfånge Hess tycks ha levt ett bottenlöst trist fängelseliv utan några tekniker, vilket i och för sig också kan ha att göra med att han var dömd till livstid medan Speer var dömd till 20 år, det vill säga det kan förklara både att Hess var mer deprimerad än Speer och varför han i brist på ett tydligt mål inte var motiverad att utveckla en teknik för att ta sig dit. Det är väl i och för sig mer tyngd i den dom en människa fäller över en tillvaro som hon faktiskt genomlevt och den som hon fäller över en tillvaro hon bara ser framför sig, men det utesluter ändå inte att man i mörka stunder kan vara lika orealistisk i förhållande till det redan genomlevda som i förhållande till det man ska genomleva.

skuld, nämligen en längtan efter personlig storslagenhet, och om man hårdrar det något: efter odödlighet. En av de tankar han var tvungen att försöka vänja sig av med efter rättegången var just tanken på att gå till historien genom de byggnader som han ritat. Det där är inget konstigt. Det är något som de flesta av oss med konstnärliga och akademiska drömmar vid någon punkt får börja med: titlar är det som är lättast att skaffa sig men att komma ens i närheten av det man en gång drömde om att skapa är mycket svårare. Det kan ta lång tid för den insikten att riktigt sjunka in – den börjar med en krypande ångest och slutar oftast i något slags resignation. De akademiska drömmarna är svåra på så sätt att de lever kvar i omvärldens förväntningar på en. Även efter det att man själv insett att man blivit en gammal trött häst som det blir allt mindre meningsfullt att hålla på att piska på, kvarstår verkligheten att man faktiskt har betalt (och inte så lite heller) för att springa. Speer fick på något sätt hjälp av det spektakulära i den process som krossade hans drömmar: när Tyskland förlorade kriget låg de flesta av de byggnader som Speer ritat redan i ruiner och alla dem som han planerat var inte längre att tänka på. Även om han fortfarande kunde rita hus i sin fängelsecell (bland annat en sommarstuga till en av lägervakterna) fanns det ingen likhet mellan dem och de krossade verkliga såväl som drömda byggnaderna. Speer förstod alltså att det var dessa drömmar om storhet som drivit honom som arkitekt i Tredje riket och förstod också att det var samma slags storhetsdrömmar som drog honom till det ädla i att samtidigt ta ansvar för och moraliskt avstånd från det. Speer hade dessutom hjälp av sin rent romantiska läggning (som väl förmodligen bara var en sida av dragningen åt det storslagna) i själva sitt hanterande (än en gång) också av det faktum att hans husdrömmar krossats. Speer utvecklade en ruinromantisk stil i de minutiöst noggrant utförda teckningar som han ägnade flera dagar åt i cellen. Också de byggnader som varken hunnit bli uppförda eller förstörda tecknade Speer som ruiner. Jag tänker mig att han också i detta egentligen levde ut sina drömmar om storhet: den som inte längre kan drömma om storheten i det som finns kan fortsätta drömma om storheten i det som varit och det som aldrig fick bli. Den som kan se skönheten i det som är kan också se den i det som inte blev. För en romantiker kan det till och med finnas mer skönhet i ett misslyckande och helst i ett så pass storslaget misslyckande som Speer fick uppleva. Allt detta är jag tämligen säker på att Speer förstod.

**Empatisk förståelse**

Insikter behöver inte vara försonande. De kan vara det, men behöver inte vara det. Insikten om ens egna moraliska dålighet kan vara befriande har vi sett. Den andra typen av förståelse är den empatiska, den som inte i första hand är förståelse *av* ett förlopp eller en handling utan förståelse *för* den. Om den första förståelsen är intellektuell är den andra dessutom attitudinell. Detta gäller heller inte undantagslöst, men jag antar att vi söker ett slags försoning i all vår strävan efter att förstå en människa, även när vi agerar åklagare eller målsägare vid en rättegång. Det är inte alltid vi ställer människor till svars för att vi vill förstå dem eller för att

de ska få tillfälle att förklara sin sak. Vi kan ställa dem till svars för att vi vill visa att de är svarslösa. När vi ber om en förklaring kan vi mycket väl önska att det inte ska komma någon sådan. Och kanske är det oftast så: för en åklagare är det kanske alltid så, men då mest för att det är ett mått på hennes yrkesskicklighet som åklagare att den åtalade inte kan förklara sig. Kanske är det ofta så för den som intresserar sig för en rättegång som inte hon själv eller hennes närmaste är inblandade i, att hon är intresserad av att se någon bli dömd, åtminstone om hon från början varit övertygad om den anklagades skuld. Men jag vill ändå tro att den som försöker förstå ett förlopp på något sätt vill uppnå ett tillstånd där hon också accepterar det, även om hon inte håller det för gott. Vi kan vilja förstå också av det instrumentella skälet att kunna bekämpa det som vi förstår. Jag kan vilja förstå vad som får människor att bli tungt kriminella för att förhindra att de blir det. Men när jag vill förstå just enbart för att jag vill förstå vill jag, tänker jag mig, göra det för att kunna acceptera. Detta gäller inte bara förståelsen av mänskliga förhållanden utan förståelsen av i stort sett varje slags förhållande. Att förstå ett filosofiskt problem är att acceptera det, att förstå hur materiens innersta beståndsdelar ser ut är att acceptera det. Den som inte accepterar den här typen av förhållanden vill knappast heller säga att hon förstår dem. Att acceptera är också att i någon mening försona sig. Den som såg Nürnberg-rättegångarna som ett sätt att förstå hur de grymheter tyskarna utförde under andra världskriget kunde ske ville kunna leva vidare med det som skett, inte som om det aldrig skett och verkligen inte heller som om det inte skulle kunna ske igen. Vi ville förstås också dra lärdom av de insikter i det mänskliga psyket som rättegångarna skulle kunna ge, men att förstå hur dessa människor tänkte var trots detta menar jag ett försök att också acceptera det som en del av historien. Att acceptera något är inte rakt av att försonas med det och att försonas med något är inte rakt av att förlåta det. Men det finns förbindelser mellan dessa tillstånd. Mest offer är vi inför det som vi inte förstår. Barnen är därför oftast de största offren. Plågsammast av allt är att tänka på det som görs mot barn som inte förstår vad som händer dem. Barn kan acceptera utan att förstå, barn kan tro att vuxna vet vad de gör när de straffar dem. Barn kan acceptera straffet men sluta acceptera sig själv. När den som blivit misshandlad som barn i vuxen ålder vill förstå är det oftast för att hon inte längre kan acceptera vad som hände henne, inte minst av just den anledningen att hon förstår att de plågor man accepterar från andra utan att förstå dem ofta leder till att man inte accepterar sig själv. Som vuxen när man inte längre kan acceptera vad som hände en försöker man förstå för att på något sätt ändå kunna acceptera.

De insikter vi söker om andra människor söker vi alltså i någon mening för att kunna leva med dem. Att förstå en annan människa är att lära sig att dela sitt liv med henne. Att förstå sig själv handlar om att den som försöker förstå lär sig att hon alltid delat och alltid kommer att dela livet med den som hon försöker förstå. Att ha förståelse för en annan människa är något mer än att acceptera att man delar liv med henne. Det är att också ta henne till sig och se sig själv i henne. På det emotionella planet är det att känna med henne och att i viss mån känna

sympati och ömhet för henne. Att ha förståelse för den person man själv en gång varit är att bli rörd av henne även när man samtidigt blir generad. Ju mer generad jag blir när jag läser mina gamla dagböcker desto mer rörd kan jag bli. I det första kollegieblock som jag började skriva 1976 kan jag läsa vad jag skrev i dag för nästan exakt 38 år sedan:

> Jag har svalnat i ett avseende … Sval och ordnad. Men det ordnade, som är det högsta, skall och håller på att väcka en metafysisk extas. Ordnad är tillvaron för mänskor [den stavningen hade jag sett hos Pär Lagerkvist], djur växter och stjärnor; ordnat grus i en lag, kalla den ordning. --- Jag strävar ej mot höjder, men mot det enkla, mig själv, och mot världen som är logiskt och förståeligt uppbyggd. --- Naturbegåvade logiker (oftast kvinnor, av någon anledning) är pärlor, och all natur är logisk, som dessa begåvningar.

(Detta måste jag ha skrivit i februari, förmodligen under sportlovet från Grimslövs folkhögskola hemma i Olofström. Jag skriver att ”jag gick till caféet, där jag kaffedrickande läste mig berusad”. Det gjorde jag när jag var hemma i Olofström – promenerade i byn, tittade in i bokhandeln och satt (oftast ensam) på de små fik som överlevt sedan femtiotalet och därefter försvann. Och detta är också ett mycket märkligt sammanträffande: Instucken mellan dagboksbladen ligger en teckning av ruinkolonner som jag vet är inspirerad av ruinteckningarna som finns reproducerade i *Dagbok från Spandau*. Jag hade då ännu inte läst boken. Jag läste den först långt senare, men jag kommer ihåg att jag fascinerades av den redan då och bläddrade i den där den stod i stället för nyinkomna böcker på Grimslövs folkhögskolas bibliotek. Teckningarna gjorde intryck på mig, så pass mycket att jag gjorde ett par försök att uppnå deras noggranna och detaljerade stil. Här sitter jag nu nästan ett helt liv senare och skriver om självrannsakan och självförståelse med direkt anledning av Speer och får en ingivelse att öppna min gamla dagbok på ett ställe där det ligger en teckning inspirerad av just Speer. Det är så som bara livet kan vara.)

Detta är också något vi snart kommer att diskutera: när jag talar om den person jag en gång var avser jag inte en annan person än den jag nu är. Jag upplever mig som mer eller mindre samma människa som skrev dessa rader, och på ett sätt skulle de kunna vara skrivna i går. Mina känslor är ungefär de samma, men den teknik jag förvärvat för att uttrycka dem är en annan. Den enkelhet jag hyllade då har jag på sätt och vis förvärvat i dag. Det språk jag sökte då är jag bättre på i dag än jag var då. Men därför kan jag också känna en ömhet för den människan och hans tillkrånglade, ologiska, patetiska och pretentiösa sätt att uttrycka den livskänsla som han kände och som han i stor utsträckning hade upptäckt genom skönlitteraturen. Ibland skapas närheten till en annan människa och hennes livsvärld och perspektiv av det faktum att berättelsen om henne är bra som berättelse och att språket som bär fram berättelsen är vackert och funktionellt. Så tycker jag det fungerar i Speers fall. Hans dagbok har rent litterära kvaliteter, kanske för att han inte strävade efter att den skulle ha det. (Fast helt säker på det är jag inte.) Vad jag däremot är säker på är att språket i min dagbok under de tidigare åren saknar litterära kvaliteter helt enkelt därför att jag eftersträvade och rent

av hett åstundade att det skulle ha det. Ingenting tycktes mig mera vackert än språket hos den mogne skribenten och ingenting tycktes mig mera frustrerande än den sorgliga text som min egen penna lämnade efter sig på papperet. Jag såg samtidigt det oäkta och hoppades på att det skulle vara exceptionellt äkta. Och på sätt och vis tycker jag nu att det blivit väldigt äkta, inte för att jag hade rätt i mina förhoppningar om att det inte var lika oäkta som jag upplevde det, utan just därför att jag hade fel i dessa förhoppningar. Språket och den tankevärld som det uttrycker (men än en gång *inte* livskänslan) var mera hopplös än jag någonsin kunde misstänka. Långa tider har det varit omöjligt att läsa dessa dagböcker och jag måste fortfarande stryka de allra värsta pinsamheterna för att stå ut att citera.

Dostojevskij har någonstans sagt att all kärlek grundar sig på något sätt på medlidande. Jag är inte säker på att det stämmer. (Inga generella påståenden av den typen stämmer.) Men jag tror att det ligger en djup sanning i det ändå. Detta är också något som vi har varit inne på tidigare – det är svårare att älska det som man upplever som överlägset en själv. Man kan respektera, beundra, högakta och eftertrakta det men att älska det med all den ömhet man är mäktig är svårare. Därför tror jag att den kärlek en förälder känner för sitt barn är kärlekens själva ursprung och mall. Kärleken saknar något när den saknar ömhet och all ömhet är i någon mening början på en kärlek. Att ha förståelse för någon är normalt att ha en ömhetsrelation till henne. Vi känner inte ömhet för dem som vi tror kan skada oss. Vi känner ömhet för dem som har de fel hos oss själva som vi försonat oss med och kanske besegrat. Jag känner ömhet med den Dan som kämpade för att hitta eller snarare skapa sig en plats i det liv som han på sätt och vis ganska nyss upptäckt. Livets skönhet överväldigade honom men när han försökte göra den rättvisa blev det bara tillgjort, klumpigt och oskönt. Jag tror mig ha samma känsla för livet då som nu, fast något svagare nu, och det är det som på något sätt är det ironiska: då när livet överväldigade mig på alla sätt hade jag inget sätt att hantera det och uttrycka mina känslor för det. Nu när jag skaffat mig ett sätt att göra det som fungerar någorlunda ja då har jag inte samma behov att göra det. Äktheten i känsla om man mäter den i styrka verkar på så sätt stå i ett omvänt proportionellt förhållande till äktheten i dess uttryck. Men samtidigt uppstår det ett slags äkthet just i denna oförmåga att hantera och uttrycka det äkta. Livets kraft verkar som mest våldsam när den genom sin blotta styrka förhindrar en människa från att hitta de rätta uttrycken för den. Det äkta i de mänskliga uttrycken för det liv en människa ser omkring sig och känner inom sig är av åtminstone tre slag:

(a) Det kan för det första vara just så som jag nu kan uppleva min dagbok och den tankevärld jag åter kommer nära när jag läser den: den kan omöjligen dölja något för mig. Den gör ett tafatt försök att återskapa den skönhet den som skrev den nyss upptäckt med hjälp av kulturen. Men det är gjort med så uppenbart bristfälliga medel att det enda som lyser med sin närvaro när allt annat lyser med sin frånvaro är själva äktheten i känslan. Jag hade inte skrivit så som jag skriver om jag inte varit känslomässigt berusad av livet och jag hade inte misslyckats med att hitta ett uttryck för den om jag inte varit ensam med den nakna känslan,

utan att ha en kultur för att hantera den. Den kultur som satte mig på känslan och lusten att uttrycka denna gav mig inte samtidigt medlen för att hantera denna lust. Det är denna nakna känsla som lyser genom dagbokstexten, en känsla som är naken av den enkla anledningen att den inte skyls av en teknik som skulle kunna förstärka och bära fram den. Den tekniken saknade jag. Det är en känsla för livets skönhet som inte är kulturellt raffinerad, en ren dyrkan utan förädling. Det är när andras sätt att dyrka inte längre märks, när det som från början inte varit ens egen kultur blir en del av ens egen, när man använder de andras teknik som om den var ens egen, det är då som den nakna känslan blir förklädd till äkthet. När man erövrat tekniken är inte längre känslan för den skönhet som den uttrycker naken och strängt taget kan vi därför inte säkert veta om den finns där. Tekniken ger oss en känsla för att den gör det, men det är en bedräglig känsla jämfört med när den står där alldeles naken, tafatt påklädd och presenterad med en lånad teknik som man inte behärskar. Ju bättre man är på att uttrycka något, desto lättare har själv uttrycken för att börja leva sitt eget liv oberoende av det som de ska uttrycka. Därför kan oskickliga försök att förevisa livets skönhet upplevas som ett mer äkta uttryck för denna känsla än vad de skickliga försöken gör. Därför kan den mållösa glädjen vara ett mer äkta uttryck för lycka än den välformulerade. Därför kan den oartikulerade chocken vara ett mer äkta uttryck för sorgen än de mest gripande beskrivningarna av den, osv.

(b) För det andra står äktheten i ett uttryck för en känsla just bara för det uttryckssätt eller den *form* uttrycket tar sig. Uttryck kan låta äkta och de kan låta falska. När de låter äkta är det väldigt ofta för att de bär fram den känsla som de uttrycker, men det behöver alltså inte vara så. Jag tänker mig att det finns ett intimt samband mellan det äkta sättet att uttrycka en känsla och det äkta innehavet av den, men att skenet av den känsla som sättet att uttrycka den ger trots allt kan vara ganska olikt själva känslan. Bara undantagsvis tror jag att en människa kan ha ett äkta sätt att visa medkänsla och deltagande för en annan människa utan att känna *något* för denna människa. Bara undantagsvis tror jag att vi upplever att en människa har ett vänligt sätt utan att hon i någon utsträckning tycker bra om en. Vi fungerar så: det måste finnas åtminstone ett uns av en äkta känsla i den känslosamhet vi visar upp inför och gentemot andra.

(Det är mycket möjligt att det finns en återkoppling mellan två psykologiska mekanismer i detta avseende, nämligen mellan svårigheten att agera som om man hade en känsla utan att verkligen ha den och svårigheten att undvika den känsla som man hittar det äkta uttrycket för. Ett av sätten att lära sig tycka om en annan människa är att agera som om man tyckte om henne. Detta är mycket svårt om man från början känner en stark antipati och de försök man klarar av att göra i kombination med antipatin får sällan en form som upplevs som äkta. Men det räcker med att det trots detta mot alla odds hakar i vid något tillfälle för att återkopplingarna ska börja ske och systemet bli självförstärkande. Detta beror förstås delvis på det mer triviala psykologiska förhållandet att den som blir föremål för det som hon

upplever som äkta sympati har lättare för att återgälda denna sympati. Vi människor är så enkla att vi har lätt för att tycka om dem som tycker om oss. Och inget fel i det – det är en enkel men samtidigt vacker sanning om en social varelse och en sanning som vi kanske borde tänka på lite oftare. Men det är inte i första hand denna typ av återkoppling jag tänker på nu utan den återkoppling som finns mellan blotta uttrycket för en känsla och känslan själv. Det är som om man förbereder för och bjuder in känslan genom att skapa de kroppsliga uttrycken för den. Detta har varit känt för psykologin sedan länge.[260] Studier visar att man kan göra sig själv glad med så pass enkla medel som att bita över en penna på tvären och därmed skapa ett slags leende.)

(c) För det tredje kan äktheten i ett uttryck beteckna just kombinationen av (a) och (b), dvs. av att det finns en stark och äkta känsla hos en människa som hon uttrycker på ett äkta sätt.

Ett narrativ eller en berättelse (jag kommer inte göra någon skillnad på dessa termer)[261] är en representation av ett inifrånperspektiv som i det typiska fallet väcker vår medkänsla. En berättelse är en beskrivning av händelseförlopp som ger en struktur till de händelser som ingår i förloppet. En berättelse är alltid en konstruktion. Verkligheten är mycket större, oformligare och mer undflyende än varje berättelse om den. Berättelsen är en konstruktion både i en formell och i en kunskapsteoretisk bemärkelse: det är vi själva som skapar berättelsen om verkligheten i vårt försök att hantera den och det vi därmed skapar kommer ofrånkomligen att ha fiktiva element som verkligheten saknar. Berättelsen följer berättelsens logik, det gör inte verkligheten. Berättelsen har alltså en form som inte verkligheten har. Att berättelsen är selektiv gör den inte med nödvändighet fiktiv [262] Varje beskrivning av ett verkligt händelseförlopp är selektiv utan att därför med nödvändighet vara fiktiv, men berättelsen blir fiktiv i sitt selekterande när selektionen blir underställd berättelsens logik, till vilken bland annat hör att det som ingår i berättelsen på ett eller annat sätt hänger samman. En berättelse om två människor som det inte finns fler kopplingar mellan än mellan vilka slumpvis utvalda

[260] I psykologin kallas detta ”Facial feedback hypothesis”. Redan Darwin var inne på hypotesen (1872, och före honom Gratiolet i ”De la Physionomie” 1865, p. 66, som Darwin hänvisar till i en not) att man kan påverka och dämpa en känsla som man redan har genom att välja de rätta kroppsliga uttrycken. Han skriver: ”The free expression by outward signs of an emotion intensifies it. On the other hand, the repression, as far as this is possible, of all outward signs softens our emotions. The free expression by outward signs of an emotion intensifies it. On the other hand, the repression, as far as this is possible, of all outward signs softens our emotions” (s. 366). Här beskriver han det som man kallar en svag form av hypotesen, nämligen att de kroppsliga uttrycken kan påverka en känsla som man redan har. Han var också inne på den starkare formen av hypotesen som handlar om att man med hjälp av uttrycken för den kan skapa emotionen från noll: ”These results follow partly from the intimate relation which exists between almost all the emotions and their outward manifestations; and partly from the direct influence of exertion on the heart, and consequently on the brain. Even the simulation of an emotion tends to arouse it in our minds” (s. 366).

[261] Dvs. jag kommer inte göra någon skillnad mellan ”berättelse” i den mer innehållsrika betydelsen och ”narrativ”. Att berätta kan vara att beskriva eller tala om rätt och slätt, som när jag säger till mitt barn att hon måste berätta om det är hon som ätit upp alla kakorna i kakburken. Om hon berättar att det var hon så behöver inte det ske med hjälp av en berättelse som har en narrativ form. ”Narrativ” är alltså synonymt med ”berättande berättelse”.

[262] Jfr Hayden White (1973, 1987a och 1987b) [I Velleman Narrative explanation s 25] och Noël Carroll (2001, s. 134–166).

människor som helst kan visserligen vara berättande men har inte den koherens vi förväntar oss av en berättelse. I en strikt bemärkelse kan det fortfarande vara en berättelse, dvs. vi bryter kanske inte mot några formella normer när vi berättar på det här sättet, men vi bryter mot de informella normer som skapas av våra förväntningar på det vi betraktar som en berättelse. Den koherens vi förväntar oss av en berättelse behöver inte nödvändigtvis vara av det positiva eller påtagliga slaget, dvs. den behöver inte nödvändigtvis etablera orsaks- eller betydelsesamband. En berättelse kan också handla om själva avsaknaden av samband mellan de element som ingår i berättelsen. Men för att den ska göra det måste den på något sätt berätta om det, inte nödvändigtvis uttryckligen, men genom att åtminstone välja ut en kombination av element som genom blotta det faktum att det saknas samband mellan dem just visar på avsaknaden av samband. Kombinationen av disparata element representerar i berättelsen själva bristen på samband. Det finns olika berättartekniker som man kan använda för att åstadkomma detta, men som vi inte behöver gå in på här.

Berättelsen också i dess icke-fiktiva gestalt är en mänsklig skapelse med hjälp av vilken människan i första hand försöker förstå människan på det empatiska sätt jag försökte beskriva ovan. En berättelse intar inifrånperspektivet i åtminstone två olika betydelser: i en starkare betydelse genom att den låter oss ta del av en persons mentala tillstånd från hennes eget perspektiv, i en svagare genom att den beskriver dessa tillstånd för oss på ett sätt som det skulle ha varit svårt eller omöjligt att göra om den inte haft direkt tillgång till personens egna upplevelser.

Berättelsen är till sin natur en konstruktion som kan vara mer eller mindre i överensstämmelse med verkligheten. Det finns sanna berättelser och fiktiva berättelser, även om de sanna berättelserna aldrig kommer att vara lika sanna som den verklighet de försöker beskriva. Men också när berättelsen vill beskriva verkligheten och faktiska händelseförlopp är ett av bedömningskriterierna av den att den fascinerar genom sin blotta form. Också den icke-fiktiva berättelsen har ett estetiskt värde som form vid sidan av det värde som den har som beskrivning av verkligheten. Den fiktiva berättelsen har å andra sidan ett värde som en beskrivning av verkligheten vid sidan av det värde som den har som estetisk form. Den berättelse som fascinerar genom sin blotta form tenderar också att skapa en fascination för de människor som ingår i berättelsen. Den som inte kan fascineras av människor kan heller inte fascineras av berättelserna om dem och den som inte kan fascineras av berättelserna har svårt att riktigt se poängen med dem. Vi berättar för att fascineras och för att förstå med vår medkänsla. När vi genom en berättelse förstår en människa som antingen är i liknande svårigheter som vi själva eller, ännu hellre, har större svårigheter än vad vi själva för tillfället har – och vars svårigheter vi inte direkt riskerar att drabbas av – tenderar vi att känna ömhet. Detta gäller även inför berättelser om det moraliskt negativa. Berättelsens logik kräver – återigen informellt – att den som tar del av den har någon att lägga sin sympati på också när berättelsen handlar om omoral och ondska. En berättelse om ondska är ingen riktig berättelse

om den bara handlar om de onda. En berättelse om ondska är ingen riktig berättelse förrän den antingen för in handlingen på en kamp mellan det onda och det goda eller på de offer som ondskan skördar och som vi kan slösa vår medkänsla på. Jag skulle också säga att detta upplägg gäller för det rena skvallret om människor med moraliska brister. Där finns offret antingen i själva berättelsen eller så är det berättaren som är offret. Det finns varianter av detta, som det finns varianter av allt. Det kan vara berättaren tillsammans med mottagaren av berättelsen som är offer och i berättelsen kan de förenas i självömkan. Den som är offer kan också vara det på ett kvalificerat sätt: du och jag kan förenas i ett berättande skvaller om en tredje persons tvivelaktiga karaktär och de uttryck som denna tagit sig. Resultatet kan vara självberöm snarare än självömkan, men också i de fallen är tanken på att vi kunde ha drabbats aldrig speciellt långt borta.

Den förståelse berättelsen ger av en människa som har det besvärligare än vi och som har svårigheter vi i någon mening känner oss frälsta eller skyddade från tenderar alltså att väcka vår ömhet, som jag tänker mig är ett slag kärlek hos oss som är modellerad på den kärlek som en förälder känner till sitt barn. När förståelsen i stället gäller en människa som vi ser upp till och som har styrkor och egenskaper som vi inte har men gärna skulle vilja ha tenderar det att väcka beundran. Den beundran och den inspiration som romanhjältarna skapar hos oss bygger också i stor utsträckning på vår empatiska förmåga, men inte lika mycket på vår medkänsla som förståelsen för dem som i någon mening är svagare än vi. Beundran av dem som är starkare tenderar att i första hand förmedla dessa människors triumfer och segrar medan medkänslan med dem som är svagare än vi själva tenderar att i förmedla känslan av dessa människors svårigheter. Inför de romanhjältar vi beundrar har vi lättare för att känna medlycka. Inför dem vi ser som svaga har vi lättare för att känna medlidande. Det beror inte i första hand på det enkla faktum att de som är starka är lyckligare än de som är svaga och på att de som är svaga lider i större utsträckning än de som är starka. Det beror snarare på att vi är så funtade att vi är känsligare för framgångarna hos dem vi beundrar än för motgångarna. Vår förmåga att se upp till en människa finns där för att motivera oss att komma lika högt som dem. Även när vi vet vår plats i en hierarki av människor och styrs av dem som vi beundrar och aldrig skulle komma på tanken att jämställa med oss själv, verkar vår beundran inspirerande. Vår beundran formar oss så till vida att den förbereder oss för den väg som vi en dag möjligen kan tänkas gå, om bara omständigheterna blir de rätta. Den kraft som vår beundran för en annan människa ger oss är kraften att utnyttja möjligheten att bli som hon, om bara tillfälle ges till det. Därför är det styrkan hos den starka som vi som svaga är mest känsliga inför. Det är den beundrades styrka som är vår uppgift och ledstjärna – vår uppgift inför oss själva är att utnyttja det faktum att deras uppgift är att hjälpa oss att leva genom att visa oss hur man utövar sig styrka. Vi är inte helt blinda inför det som kan drabba också dem som vi beundrar – men vi tenderar att hantera det antingen med ännu mer beundran eller med vrede över de omständigheter eller de människor som kränker vår bild av den beundrade som

stark. När katastrofen drabbar vår romanhjälte tenderar också katastrofen får något tragiskt upphöjt över sig, som gör att vi fortsätter att på något sätt beundra. Också katastrofen hos den vi beundrar som stark, vilket alltså i det här sammanhanget bara betyder att hon har egenskaper som vi inte tycker att vi har men gärna skulle vilja ha, tenderar att inlemmas i hennes styrka. Om vår beundran förbereder oss för vägen till den vi beundrar kommer den alltså också förbereda oss för katastrofen, inte i så måtto att vi tvingas ta det onda med det goda, utan för att det som under andra omständigheter skulle vara ont inte på samma sätt är ont när det drabbar den som vi beundrar. Vi inte bara accepterar katastrofen som en del av den vi beundrar, vi kommer aktivt att söka den om vi en dag får tillfälle till det. Detta gäller inte bara för katastroferna utan också för det mesta på den negativa värdeskalan, som på ett eller annat sätt ingår i bilden av den som vi beundrar. Vi kommer inte bara att dras till hennes katastrofer som till något med ett tragiskt upphöjt värde. Vi kommer också att kopiera det som vi under andra omständigheter skull betrakta som personliga defekter. I stället för att känna medlidande med vår hjälte när hon drabbas av depressioner bäddar vi på något sätt för våra egna. I stället för att önska att den vi beundrar inte ska behöva använda sin käpp när hon går drömmer vi om att själva en gång få en likadan käpp. I stället för att beklaga rökhostan hos den beundrade kan vi komma på oss själva med att ibland testa med att småhosta på samma sätt. Det som bara skulle vara fult hos den vi inte beundrar blir vackert hos de beundrade, eftersom vår uppgift i den typen av förhållande är att dras till något och inte att avhjälpa det. Vi är barn i dessa förhållanden och de vi beundrar är våra föräldrar. Så ser i alla fall modellen för eller ursprunget till den emotionella relationen ut. Detta är alltså den ena möjligheter – det som under normala omständigheter skulle skada eller tala emot ett objekt stärker och förskönar objektet för vår beundran därför att vår känslighet är så inställd. Den andra möjligheten är att vi inte låter skadan drabba den vi beundrar men i stället den eller det som utsätter den eller det vi beundrar för skadan. Grundorsaken är den samma, vår känslighet är inställd på beundran och inte i första hand på att skydda – men det hindrar oss inte från att reagera på det som försöker kasta en skugga över det vi beundrar. Det är återigen barnets förhållande till föräldern som är modellen. När människor i barnets omgivning förtalar hennes beundrade förälder reagerar hon inte för att skydda eller rehabilitera föräldern eller för att hon är rädd att förtalet ska påverka hennes bild av föräldern. Hon reagerar därför att hon uppfattar förtalet som hädelse, på samma sätt som den som håller en gudomlighet eller en profet helig reagerar mot den som hädar det heliga. Det är inte för att hädelsen riskerar att drabba det som vi håller heligt, eftersom det är alldeles för upphöjt för att drabbas av något sådant, det är i första hand för att blasfemin sårar de känslor som beundraren har inför det heliga. Den som tillber det heliga kränks av att se att någon försöker smutskasta eller trivialisera det. Det heliga blir inte mindre heligt av att hädas. Det kan snarare bli mer heligt. Känslan inför vår Gud eller profet växer i takt med att människor bespottar honom. Förhållandet mellan beundraren till hennes beundrade gudom eller helgon är en mer extrem variant av förhållandet

mellan barnet och hennes beundrade förälder: Det ska mycket till, och i normalfall krävs det mer än mycket, för att försöken att häda eller smutskasta det gudomliga eller heliga ska rubba de beundrandes tilltro till det som hon tror på. Vad hon reagerar på är alltså *försöken* att besudla och kränka och inte den faktiska besudlingen eller kränkningen. Den beundrade tar alltså själv på sig rollen att vara kränkt: det hon håller för heligt får inte hädas, och allra helst inte om hon tänker sig att det heliga själv har förbjudit det. Detta kan vara lite svårt att förstå som en utomstående. Man tänker sig att den högsta formen av helighet väl måste stå över sådana småsaker som att oheliga människor försöker göra sig lustiga över det. Hur kan det som är heligt vara det utan att vara upphöjt över de mänskliga småkrypens påhitt? Hur kan det stora vara obeskrivligt stort och ändå påverkas så av det lilla och obetydliga att det måste skyddas av dem som beundrar det stora? För så tänker vi väl i fallet med Muhammedteckningarna i *Jyllandsposten* 2005 och *Nerikes Allahanda* 2007. Inte kan väl Kurt Westergaards eller Lars Vilks teckningar skada profeten? Inte kan väl något så litet och obetydligt som en skämtteckning på Muhammed med en bomb i turbanen eller en i och för sig lätt charmigt amatöristisk bild av honom som hund mitt i en rondell ha någon negativ inverkan på något så stort som profeten själv? Det är en sak att det knappast ger några religiösa poäng till dem som utför teckningarna, men att profeten inte skulle tåla dessa bilder är väldigt svårt för oss att förstå. En sådan lättstötthet talar väl mer för en litenhet än för en storhet. Lättare att förstå blir det om vi tänker att det inte är profeten som inte tål bilderna utan de människor som beundrar honom. Teckningarna kränker i första hand muslimerna och inte den profet som de håller för helig, och den kränkning de utsätts för är en skada på dem själva och inte på den bild de har av profeten. Heligheten är inte hotad. Detta är ett utmärkande drag för vår beundran av det heliga som inte är lika tydligt i vår beundran för en förälder. Det senare slaget av beundran är inte lika robust som den vi har till det gudomliga och den kränkthet vi känner inför den som förtalar våra föräldrar motiveras därför också av en rädsla att förlora vår beundran. Vad detta beror på kan jag bara gissa på, men en möjlighet är att också denna mekanism på något sätt är biologiskt inbyggd i oss. Vi är predisponerade till att beundra våra föräldrar vad de än gör och har för egenskaper men bara upp till en viss tidpunkt. Därefter ska vi bli våra egna, är den biologiska meningen. Det finns alltså en beredskap hos oss att söka oss bort från föräldrarna som förebilder för att söka efter andra förebilder. Denna beredskap känner vi på oss och om vi reagerar inför dem som beskriver våra föräldrar på ett sätt som riskerar att sätta i gång det vi har en beredskap för, är det för att det är en smärtsam process att förlora den beundran som är den mest ursprungliga formen av beundran, så väl för oss som barn som för föräldrarna. Det är smärtsamt att förlora en förebild eftersom den i någon mening betyder att vi också förlorar den som är vår förebild, och särskilt smärtsamt är det om vi inte i samma process kan erövra en annan förebild. Bortstötandet av föräldern som förebild kan både påskyndas och försinkas (och ibland båda dessa saker samtidigt) av att någon i vår omgivning förtalar föräldern. De brister hos våra föräldrar som vi

är på väg att upptäcka på alldeles egen hand kan vi ärligt försvara när de påtalas av andra och så länge som vi intar försvarsattityden ser vi dem inte som brister utan snarare som motsatsen. När vi inte längre tvingas försvara dem har vi lättare för att se dem som de brister de faktiskt är än vad vi skulle haft om vi inte alls hade behövt försvara dem.

När jag säger att den förståelse som berättelsen ger för dem som vi ser upp till är modellerad på den relation vi har till en förälder så menar jag inte nödvändigtvis att det finns en inprogrammerad bortstötningsfas i all sådan beundran som förståelsen ger oss. Det kan vara så. Jag föreställer mig att det inte är ovanligt att vi genomgår en serie av bortstötningsfaser i vår utveckling och att de fiktiva berättelserna (och berättelserna om det gudomliga, vilka jag också tror är fiktiva) kan spela en väsentlig roll inte bara i den process som leder till att föräldern knuffas ner från sin piedestal utan också när en romanhjälte eller favoritförfattare ersätts av en annan. Jag tror att den romanläsning som förändrade min syn på den värld som utgjordes av mina föräldrar och allt det som de stod för måste ha varit läsningen av Hermann Hesses små utsökt vackra och psykologiskt starka berättelser *Under hjulet*, *Klingsors sista sommar*, *Demian*, *Brunnsgästen* osv. Jag läste dem alla, dvs. de som kom i svensk översättning i Delfinserien, och de gav mig en ny sensibilitet och nya ögon att se världen med. Med de ögonen såg jag saker som jag inte tidigare sett, både det som fanns där och det som inte fanns där i min omgivning. Men kanske mer än något annat gav de mig nya ögon att se mig själv med. Om de avslöjade det triviala i den värld som omgav mig avslöjade de trivialiteten och vulgariteten hos mig själv på ett ännu mer brutalt sätt. Det råder ingen tvekan om det. Och den auktoritetsförlust som föräldravärlden led blev inte mindre av att det också fanns ett självförakt med i bilden, snarare tvärtom.

Om vi fortsätter att förenkla var det förmodligen upptäckten av Martinson som därefter på allvar knuffade ner Hesse från piedestalen med viss hjälp av Edith Södergran och Pär Lagerkvist. Martinson rehabiliterade i viss mån föräldravärlden. Han fick mig om inte annat att få upp ögonen för den miljö som jag tillbringat min barndom i. Jag gav bort alla mina Hesseböcker när jag kommit ur den perioden, kanske inte i första hand för att jag trodde mig ha genomskådat dem utan mer för att jag såg hur osjälvständigt och barnsligt beundrande jag förhållit mig till dem. Jag såg att det kanske inte var nya ögon som läsningen av Hesse gett mig utan snarare nya glasögon. Med hjälp av dina ögon kan du se världen, med hjälp av dina glasögon kan du se världen på ett visst sätt beroende på vilka glasögon du har. Antisemitismen är ett slags glasögon med hjälp av vilka du ser strukturer och konspirationer och den judiska lobbyns allt mer överskuggande makt. Med antiziganismens glasögon ser du framför allt det potentiellt kriminella hos romerna. Också feminismen kan bli ett slags glasögon med hjälp av vilka du kan upptäcker både de patriarkala strukturer som finns kring dig och de som inte finns, för att inte tala om anti-feminismens glasögon i vilka du som man tror dig upptäcka att det är du som är förtryckt av kvinnorna och inte tvärtom.

Vad jag inte förstod förrän efteråt var att jag kanske var lika barnslig och osjälvständig i

mitt avståndstagare av Hesses estetiska livsvärld som jag varit i mitt omfamnande av den. Den upptäckten fick mig att gå på antikvariaten för att en efter en söka rätt på de böcker som jag troget och tålmodigt väntat ut på Olofströms bokhandel när de kom ut under loppet av några år främst mellan 1971 och 1973. När jag drabbades av Hesse var jag klar med de propagandistiska proletärromanerna som jag fått tag via kamraterna på Volvo i KFMLr:s studiecirkel. Den världen och de glasögonen har jag aldrig kunnat återvända till, de formade mig mest i kraft av att de gjorde så att jag fick upp ögonen för läsandet. Hesse formade mig på ett annat mer genomgripande sätt: en del av min upplevelsevärld kommer förmodligen fortfarande från honom. När jag för ett antal sidor sedan tog ett exempel om att återskapa paradiset genom odling tänkte jag på Hermann Hesses trädgård i Montagnola, ”en liten bergstad på sydsidan av Luganosjön, i en del av kantonen Ticino i Schweiz som skjuter ner en spets med alper och sjöar mot de norditalienska slätterna”, som Hans Levander skriver i förordet till *Stunder i trädgården* med undertiteln *En idyll* (1969, s. 5). Den tunna volymen är en liten diktsvit på hexameter ursprungligen skriven ”som privat födelsedagshyllning till systern Adele” och börjar så här:

Tidigt på morgonen lämnar jag huset och stiger
ut på den ljusa terrassen, där solen nu bränner ordentligt,
fläckvis bland skuggor från fikonträdet. Granitbalustraden
känns redan varm under handen. Här ligger det verktyg och väntar,
alla förtrogna och vänner till mig: där korgen för ogräs,
liksom *zappettan*, en kortskaftad jordhacka …

Jag tror att dessa stämningsbilder från Hesses trädgård och inte minst Hesses författartillvaro i det som han själv beskriver som sträng avskildhet (men som vissa av hans levnadstecknare beskriver som mindre avskild än vad Hesse själv vill göra gällande) i det stora huset med den stora terrasserade trädgården som Hesse fått låna på livstid påverkat mig genom livet. Levander skriver: ”Hermann Hesse var då femtiofyra år gammal och upplevde rotfastheten i ’Casa Hesse’ som en ny livsfas, präglad av skapande i en anda av besinning, höstlig klarhet, åldrande och vishet” (s. 7). Denna bild av hur man kan leva sitt liv och kanske framför allt hur man kan tillbringa ålderdomen har mer eller mindre medvetet funnits med i mina dagdrömmar och livsdrömmar sedan dess, så småningom i takt med att jag lärt känna andra författaröden har den blandats med bilden av Edith Södergran i den vildvuxna trädgård som gränsade till bykyrkogården i Raivola, av Emily Dickinson i det stora huset med trädgård i Amherst där hon bodde med föräldrar och syskon, som hon sällan lämnade och som nu är museum (en gång reste jag dit för att jag ville se det rum där hon skrev sina dikter, för att finna att jag valt en veckodag när museet var stängt, men i trädgården kunde jag sitta, under en stor ek som måste ha varit där redan på Emilys tid och från vilket jag tog ett löv som nu sitter på väggen i mitt arbetsrum), och Olav H. Hauge, med sin äppelodling bestående av fyra hundra träd bedövande vackert belägen på en bergssida med milsvidd utsikt över Hardangerlandskapet,

som hankade sig fram ensam och periodvis inlagd på mentalsjukhus, med flera. När influenserna blandats från många olika håll under ett liv upphör de att vara influenser och blir en del av en själv. När jag fortfarande dras till ett liv som liknar dessa människors både vad gäller ensamhet och kärlek till natur dras jag inte längre till konkreta och tydliga bilder av dessa människor och deras liv, jag dras i stället till bilden av mig själv sådan som jag är, med den ensamhet som jag har, tillbringad i min egen stuga med sin trädgård som gränsar till en liten åker som i sin tur gränsar till en lövskog. Jag kan heller inte längre göra klart för mig vad som har kommit från andra och vad som kommit från mig själv och som kanske redan funnits där mer eller mindre från början. Det slår mig nu när jag skriver detta att det är mycket möjligt att bilden av Hesse i sin trädgård, när jag då en gång för länge sen kom i kontakt med den, slog an en sträng som redan fanns hos mig och som utvecklats långt tidigare dels i mina morföräldrars trädgård, med sin rikedom av blommor, frukt, bär och grönsaker, men kanske framför allt just i den trädgård som nu omger min stuga. Jag har starka barndomsminnen från min egen trädgård, från de stora buskagen av löjtnantshjärta som då omgav den lilla verandan och från doften av söderväggen när den bakades av solen och av parasitsteklarna med sina långa äggläggningsrör för att inte tala om de snabba guldsteklarna. Det slår mig också nu att den fascination av olika ensamliv som jag haft genom hela livet kanske från början kommit av en fascination för det ensamma ungkarsliv som min farmors bror Gösta levde i den här stugan, först som stenarbetare, sen diversearbetare, med naturen och sin enkla torparträdgård som intressen. Den osjälvständiga fascinationen för Hesses värld var kanske bara en förstärkt variant av min fascination för Göstas värld, som väl också den var osjälvständig men som samtidigt funnits så länge jag kan minnas i mitt liv och som jag därför inte kan hålla isär från mig själv. Jag vet inte om det är en läggningssak eller betingningssak att vi som små visserligen ser upp till våra föräldrar men samtidigt dras till och fascineras av de egensinniga människor i den ännu äldre generationen som bryter mot det normsystem våra föräldrar står för. Jag kommer under alla omständigheter från en värld där en del av kulturen utgjordes av den livskonst som ungkarlar utövade i sina stugor, ofta i skogen, och som tidigt appellerade till mig – där finns också den fina människan Stig i Röshult omgiven av sina blommor, jordgubbsodlingar och bin, och kring dem alla, mer eller mindre, den söta och stämningsfulla doften av röken från piptobak. Där finns också bilden av Tage, som jag nämnt tidigare, som visserligen inte bodde i skogen men väl så romantiskt i den lilla före detta fiskarstugan på Björkö med utsikt över inloppet till Karlskrona. Jag är präglad på dessa ungkarlar och jag har präglat mig själv på dem genom att fantisera om deras sätt att leva och jag har eldat på dessa fantasier genom att läsa skönlitteratur och genom att suga åt mig så mycket som möjligt i den biografiska litteraturen om livet hos dem som skrivit. Det är egentligen först nu när jag är ungefär lika gammal som Hesse var när han flyttade till sitt hus i Montagnola och när jag är ungefär så gammal som jag minns min barndoms ungkarlar som, som jag har en reell möjlighet att leva ungefär som de levde, och det är först nu jag känner mig riktigt bekväm

med det och uppskattar ensamheten i det livet lika mycket som jag tidigare fascinerades av den ensamheten. Man skulle förmodligen kunna formulera detta på ett enklare sätt: det är först nu jag har blivit som det. Det är först nu jag blivit ett exempel på det sättet att vara som en idé eller typ. Och jag kommer förmodligen aldrig att riktigt kunna göra klart för mig i vilken utsträckning jag drogs till det här sättet att leva för att jag funnit förebilder för det och i vad mån jag drabbades av och sökte dessa förebilder för att jag drogs till sättet att leva alldeles av mig själv, det sätt att leva jag först nu är fullt kapabel till. – Detta är en berättelse om betydelsen av berättelsen för hur vi formar våra liv och våra föreställningar om vad som är ett bra liv för oss. Men inte ens i denna berättelse har jag klart för mig hur pass central berättelsen har varit för mig just som berättelse. I någon mening var det förstås berättelserna om dessa människor som gjorde att jag drogs till dem och på samma sätt var det berättelserna i romanerna som fångade mitt intresse först för personerna i dem – eller för författarpersonen och hennes sätt att se på världen så som hon framträdde i sin lyrik – och i omedelbar anslutning till det för den som skapat dessa, dvs. för den som faktiskt höll i pennan eller knattrade på skrivmaskinen. Jag vet inte om det var berättelserna i egenskap av berättelser som gav mig den förståelse för dessa människor som gjorde att jag drogs så starkt till dem. Jag har ännu inte diskuterat vad mer exakt jag ska förstå med en berättelse, men om vi avser en sammanhängande beskrivning av ett tidsförlopp tror jag egentligen inte *berättelsen* är speciellt avgörande i denna berättelse om min egen utveckling och mitt eget formande av mitt liv. *Bilden* av en människa och hennes sätt att leva är för mig minst lika avgörande som berättelsen om henne och anledningen till att jag söker mig till berättelsen om en människa kan för allt vad jag förstår vara att jag vill få tillgång till bilder av människan och hennes sätt att finnas till snarare än att jag vill få bilden att klarna över hur hennes liv utvecklats eller hänger samman i sina delar. Fascinationen av en människa behöver alltså inte vara en fascination av en människas historia eller över sammanhangen i en människas liv. Det kan också vara en fascination över det sätt en människa har och den stämning som omger henne. Beundran inför den man vill bli lik kan i detta avseende fungera på samma sätt som en ordinär romantisk förälskelse: jag dras till någons person och sätt att vara och det behöver inte alls betyda att jag dras till hennes historia. Om jag också dras till hennes historia är det snarare för att den fått färg av henne själv. Det är självklart så att den bild jag får av en människa påverkas av vad jag vet om hennes liv. Jag bygger min bild av en människas person av vad jag vet om henne liv och så klart kan vetskapen om en människas historia vara en väsentlig del av vad jag fascineras av hos henne – exempelvis om jag vet att hon är barn till invandrande föräldrar, har vuxit upp i ett miljonprogramsområde och tidigt bestämde sig för att utbilda sig för att kunna arbeta som allmänläkare i det område hon kommer ifrån. Den berättelsen fascinerar och den människa vars berättelse det är fascinerar i kraft av den. Men hur pass essentiellt som själva berättelsen om en människas liv är i vår fascination av henne är jag inte klar över: i vissa fall är det tveklöst en människas historia som är det väsentliga. Den

människa som jag annars inte skulle ha lagt märke till lägger jag kanske märke till om jag får hennes historia berättad för mig, men vad som kommer först och vad som väger tyngst i min fascination för de människor jag nämnt ovan vet jag inte. Om det är deras historia eller själva deras uppenbarelse eller om det är den historia som kommer till uttryck i deras uppenbarelse eller om det tvärtom är deras historia som ett uttryck för deras uppenbarelse – som sagt, jag vet det inte. Man kan knappast tänka på Martinson som människa utan att tänka på hans uppväxthistoria som utackorderat fosterbarn på olika gårdar i Blekinges skogstrakter. Och man kan heller knappast tänka på Edith Södergran utan att tänka på de ensamma, fattiga och sjuka år hon tillbringade tillsammans med sin mamma i det stora trähuset i Raivola innan TBC:n besegrade henne 1923 bara trettioett år gammal (lika gammal som också Harriet Löwenhjelm varit när hon gått bort i samma sjukdom 1918). Men jag har inga större problem att tänka mig Hesse utan sin biografi, dvs. utan de händelser i hans historia som jag känner till fram till det att han flyttade till Montagnola. Jag vet att han hoppade av skolan och jobbade som bokhandelslärling som ung, och det är klart, det där med att hoppa av och rent av rymma från den missionsskola där hans föräldrar placerat honom, det är naturligtvis något som gjorde ett visst intryck på mig. Och det är också helt klart så att själva begreppet ”bokhandelslärling” har ett visst skimmer över sig. Men i det senare fallet antar jag att orsaksriktningen går från en oberoende fascination av Hesse till en fascination av de fåtal yrkestitlar han kunde göra anspråk på under sitt liv (”urmakarlärling” var en annan sådan titel) snarare än tvärtom. Jag har heller ingen bild av hur alla de ungkarlar som jag fascinerats av genom livet har levt sitt liv innan det blev till det slaget av liv som jag tog intryck av. Vissa av dem har levt sitt ensamliv på ett och samma ställe mest hela sitt liv, andra har inte gjort det, men det stör mig väldigt lite att jag inte känner till hur den del av deras liv som är okänt för mig har sett ut för dem. Å andra sidan är det helt klart så att det biografiska hos dem jag sett upp till haft betydelse för mig. Jag har inte bara velat vara som dessa förebilder, jag har också velat ha kopiera delar av deras biografier. Inte så att jag faktiskt lyckats med detta utan mer så att jag upplevt min egen biografi som torftig i jämförelse. När jag var förlagd på Kungsholmen utanför Karlskrona ringde jag till Vilshults stensliperi och fick intrycket att jag skulle ha fått jobb där om det inte varit för det faktum att jag skulle mucka först om ett halvår. Hade jag fått jobbet så hade jag kopierat Göstas biografi. Jag minns också att jag gärna skulle ha velat vara en av dem som kunde se tillbaka på en gymnasietid – och gärna en avhoppad sådan – i stället för så som det faktiskt var för mig: ett fabriksarbete på Volvo mer eller mindre direkt efter grundskolan. Det var alldeles säkert en effekt av att jag skulle vilja vara som Hesse men också som min vän Sten, som var något år äldre än jag och som jag såg upp till och kände en stark vänskaplig kärlek till. På sätt och vis tror jag att det var han som egentligen anvisade eller förevisade den föreställningsvärld som skönlitteraturen och fascinationen för litteraturens skapare öppnade för mig. Det var han som först kom i kontakt med KFML(r) – vilket egentligen är märkligt med tanke på mjukheten och känsligheten hos hans person. Sten

arbetade vid pressarna på Södra fabriken och jag arbetade vid dörrlinjen på samma fabrik. På pauserna träffades vi och pratade politik – jag kan inte komma ihåg att vi i egentlig mening *diskuterade* – tillsammans med hans politiskt aktiva arbetskamrater. Efter kvällsskiftet satt vi för oss själva under hängpilarna vid ån som rann ut från fabriken och dagdrömde betydligt mer åt det litterära och konstnärliga hållet än åt det politiska. Politiska var vi nog egentligen bara tillsammans med dem som var politiskt aktiva och på de läsegrupper som de anordnade. Sten hade gått på gymnasiet och vad jag nu minns hade han också hoppat av, och vad jag nu inte kan låta bli att fundera över är om Hesses biografi också kan ha funnits med i det beslutet – förutsatt att jag minns rätt i att han gjorde det. När jag något senare förläste mig på Martinson i stället för på Hesse (jag vill minnas att det var Sten som var den förste som också lockade mig att läsa Martinson) var jag bara glad över att jag inte gått på gymnasiet, men såg samtidigt också min välordnade barndom i en socialdemokratisk mönsterfamilj som väl ordinär och ospännande. Då ville jag kopiera Martinsons biografi och gå på sjön, men inte tillräckligt starkt för att någonsin göra slag i saken. När jag nu ser tillbaka på mitt liv är jag tacksam för allt det som jag inte lyckades kopiera från andra och jag ser det personliga i det liv som både formade och formades av alla dessa försök att vara någon annan än den jag var. Också när det gäller de värderingar jag hade på den tiden har de numera på sätt och vis inverterat. Mina värdeskalor har vänts upp och ner. Det som smärtade mig på den tiden var att jag inte hade deras historia som jag beundrade, heller inte deras utseende och värdiga sätt att vara. Allt det är jag nu bara glad över. Och vidare, vad jag på den tiden hade mycket svårt att acceptera var just detta att jag försökte kopiera. Det har jag inga problem att acceptera i dag. Så är vårt liv, även om det är så i större eller mindre utsträckning, och jag kan som jag tidigare nämnt se något äkta och rörande också i alla dessa försök att vara sådan de var som jag såg upp till. Varje konstaterad likhet med dessa såg jag då som ett framsteg, medan jag numera välkomnar olikheten och det sätt på vilket jag misslyckades bli någon annan. Vad jag också skulle ha svårt för att erkänna då var att kopierandet i väldigt stor utsträckning även handlade om det rent estetiska i den fysiska uppenbarelsen, dvs. det som många menar är något ytligt – att se ut på ett visst sätt, klä sig på ett visst sätt och röra sig på ett visst sätt. Det kan jag nu också se tillbaka på med förståelse och distans – sådana är vi människor, vi härmar, och det första vi ser hos en annan människa är ofta just det som vi ser.

Vi härmar och härmar tills vi en dag tröttnar på det, antingen därför att vi misslyckats tillräckligt länge eller därför att vi själva blivit det vi härmar, ofta utan att märka det. Mest tänker jag mig kanske att den vi en dag blir är en utvecklad variant av den människa som vi inte kunde pressa in i alla de former som vi genom livet försökt pressa in henne i. Men hade vi inte gjort alla dessa försök hade vi heller inte utvecklats. Och hade vi inte utvecklats så hade vi kanske inte heller fått syn på den person eller personlighet som genomgick hela denna utvecklingsprocess för att till slut uppleva ett slags acceptans och alltså till och med ömhet för den som hon utvecklades från. Här hittar vi ännu en av dessa motsägelser: det krävs en lång

utvecklingsprocess innan vi förstår att det vi sökte fanns där redan från början. Det vi har utvecklats till är samtidigt det som vi utvecklats från. Jag upplever det i alla fall så och jag ser ingen anledning att tro att jag är speciellt unik i detta. Och på vägen har jag alltså i någon mån inte bara försonats med den jag är utan också lärt mig se ett slags värde i det. Varför skulle det inte kunna vara så att en av de viktigaste uppgifterna vi har i livet är att ha ett värde för andra i kraft av det vi är i och för oss själva. Det finns en mening med att jag finns om meningen är att jag ska vara den jag är. Med detta menar jag än en gång inte att all denna strävan i livet efter att bli lik sina förebilder är fåfäng. Jag menar snarare att den är en förutsättning för vi ska kunna utvecklas till dem som vi slutligen förstår att vi alltid varit. Jag menar inte heller att man inte kan tala om utveckling som en form av förädling: det är väl i viss mån en ädlare upplaga av mig själv som jag nu befinner mig i och en upplaga som tillåter mig att blomma ut som mig själv på ett annat sätt än vad som tidigare varit fallet. Men det värdefulla i allt detta, som jag ser det, är kanske ändå inte att jag har fått förädla mig själv eller att jag har fått blomstra utan än en gång att detta på något sätt förverkligat det som hela tiden funnits där. I denna process har jag alltså gått från att välkomna alla avvikelser från den jag uppfattat som mig själv till att välkomna mig själv. Det fanns en tid när jag gladdes över varje likhet mellan mig själv och dem som jag såg upp till, när jag i mina skrivförsök kunde känna igen en Hesseton, en Lagerkvistton, en Martinsonton, en Södergranton, en Dickinsonton, en Hemingwayton, en Ferlinton, en Löwenhjelmton, och så vidare. När jag nu ser tillbaka på dessa skrivförsök är jag bara glad att jag inte lyckades imitera tonen fullt ut. Hade jag lyckats i dessa försök att finna mig själv så hade jag i själv verket förlorat mig själv. Nu står jag för mig själv, i dubbel mening, och det tycker jag inte att jag tidigare har kunnat göra, men det är också just därför jag har överseende med och kan känna ömhet inför alla dessa misslyckade försök att imitera och kopiera. Modellen är alltså förälderns förhållande till barnet. Jag har på sätt och vis vuxit upp och blivit som en förstående förälder för mig själv. Och jag tror alltså att det är så för de flesta av oss: vi bär alla fröet inom oss till någon som förhåller sig till oss på samma sätt som en förälder förhåller sig till sitt barn. Att förverkliga sig själv är på så sätt att försona sig med sig själv. I denna process stöter vi om gången är den normala först bort våra föräldrar med hjälp av förebilder vi hämtar på annat håll och dessa förebilder i sin tur med hjälp av ytterligare förebilder för att om allt går som det ska bli sådana att vi både kan vara en förebild för andra och hade kunnat vara en förebild för den som vi en gång var och nu äntligen förstår att vi alltid varit. Jag har alltid försökt censurera höga tankar om mig själv, men jag har ändå svårt att bortse från att man som lärare är speciellt exponerad för denna typ av påverkan på människor, som är i den fasen av sitt liv att de söker förebilder.

Detta är tycker jag en av de allra största sakerna med att vara lärare på universitetet (det är den nivån jag har störst erfarenhet av men i någon utsträckning tror jag att det gäller för alla lärarnivåer), nämligen att man ges alla tänkbara förutsättningar för att kunna spela en positiv roll i unga människors liv, med den entusiasm man måste ha för sitt ämne för att kunna

fungera i den rollen och med sin person. Man måste inte vara speciellt unik eller bra i sitt ämne för att kunna spela den rollen, men jag tror att det är en stor fördel att man är känslig för entusiasmen hos sina studenter inte bara i den negativa bemärkelsen att man mår illa av att uppleva avsaknaden av den utan framför allt på så sätt att den är ens egen främsta källa till inspiration. Om jag alltså kan inspirera mina studenter – och jag hävdar verkligen inte att jag alltid har den förmågan – så är det för att jag upplever en stark inspiration av dem. Studenterna är min starkaste filosofiska inspirationskälla. Den inspiration för filosofin som de i mina bästa stunder hämtar från mig är i väldigt stor utsträckning en inspiration som jag i min tur hämtar från dem. Det som de när allt är som bäst ser lysa i mina ögon är bara en förstärkt reflektion av det som jag ser lysa i deras ögon. Vi har än en gång ett exempel på en av livets alla återkopplingar eller dialektiska processer.

Som med nästan allt annat finns det både en bra och en dålig sida av denna känslighet hos såväl mig som lärare och hos mina studenter. Det räcker att jag är ur form för att jag ska sprida misstämning omkring mig och den misstämningen slår förstås direkt tillbaka på mig själv. På så vis kan om man hårdrar det något en enkel felsägning eller stakning under ogynnsamma förhållanden börja löpa fram och tillbaka och transformeras upp till ett misslyckande av katastrofala mått. Efter en usel föreläsning mår man som lärare förmodligen sämre än man förtjänar liksom man efter en föreläsning som man kan känna sig nöjd med mår bättre än man förtjänar. Förhållandet är kanske inte påfallande asymmetriskt men jag skulle nog ändå säga att den emotionella kraften av att må dåligt av en dålig föreläsning är större än den emotionella kraften av att må bra av en bra föreläsning, men samtidigt att det existentiella värdet av det senare är något större än värdet av det förra. Den negativa energi som en dålig föreläsning ger dig är större än den positiva energi som en bra föreläsning ger. Men samtidigt är betydelsen av den positiva energin – helst som den just har den kvaliteten att den är förorsakad av studenternas entusiasm – större än betydelsen av den negativa: den glädje du upplever som lärare har större betydelse för din livskvalitet än den sorg du upplever. Den lycka jag upplever som lärare är livet självt medan den sorg jag känner när jag misslyckas som lärare är en del av det livet.

Också här finns det alltså en berättelse om stark påverkan på mitt liv. Jag hämtar numera inspiration från mina studenter och om jag har rätt i det jag skrev nyss är det en inspiration jag själv också är en aktiv del av. Jag är en medskapare av det jag inspireras av och i den meningen är jag ju också min egen inspirationskälla, hur förmätet det än låter. Så har det inte alltid varit – jag är där jag är för att jag inspirerats av andra lärare, enligt ungefär samma modell som jag före dem inspirerades av författarna: Jag kommer ihåg en av de första föreläsningarna i filosofi av Hans Regnéll, så märkt av sin reumatism att han hade svårt att ta sig upp för trappan till Kungshuset och måste hålla föreläsningen sittande, men med en stark utstrålning av lugn, visdom och mildhet. Efteråt satt jag på Café Lundagård medan höstmörkret sänkte sig och bearbetade den starka upplevelsen genom att fylla mina

anteckningsböcker med reflektioner över Regnélls sätt att vara. Det var sådan jag ville bli. Och på samma sätt som med författarna är det både sant och osant att denna berättelse om hur jag påverkats av lärarna i Kungshuset också är en berättelse om berättelser. Det är en berättelse om berättelser eftersom fascinationen av dessa lärare som lärare och filosofer oftast har fört med sig en fascination för deras liv och karriär. Under stark påverkan från dessa lärare plockade jag inte bara gester och sätt att uttrycka mig – det låter förstås smått löjligt när man tänker efter, men det finns flera saker hos mig själv nu som jag kan spåra tillbaka till Göran Hermerén, som det sätt att hålla en penna som jag fick öva på ett tag men som nu skulle vara lika svårt för mig att göra mig av med som det då var att tillägna mig och, det snabba och flyhänta sättet att skriva på tavlan och till och med delar av hans skrivstil som fortfarande hänger kvar hos mig – jag ville också kopiera deras biografier: disputera ungefär vid samma ålder som de, tillbringa en tid vid ett utländskt universitet ungefär som de. Jag var inte lika förhäxad av alla, mest kanske av Regnéll, Hermerén och Ingmar Persson, men jag var nog i någon mån förhäxad av alla lärare som jag hade, av Jan Evers, Bengt Åke Hoff, Peter Gärdenfors (som jag brukar tänka på som den bästa lärare jag haft), Bertil Mårtensson, Germund Hesslow, Bertil Rolf, Martin Olsson, Hjalmar Wennerberg och Ingrid Petersson. Men än en gång har jag svårt att se att det primärt var deras berättelser som jag attraherades av och lärde mig av, det var snarare deras uppenbarelse eller persona och jag tror inte alltid att det var entusiasmen i denna uppenbarelse eller persona som gjorde det starkaste intrycker på mig. Jag var svältfödd på att få bara sitta och lyssna på en lärare oberoende av hur mycket eller hur lite inspirerad han själv (som det oftast var) kände sig där framme. Därför var jag mer av en passiv mottagare av den inspiration jag mottog av dem och inte som mina studenter en medspelare. Jag kan inte minnas att jag någonsin ställde en fråga under hela min grundutbildning. Jag var en passiv och förhäxad mottagare av dessa lärares uppenbarelser och sätt. Även under de föreläsningar som kritiserades av andra för att de gick så långsamt fram att de knappt hade någon styrfart njöt jag. Då hade jag tid att tänka och reflektera över personen där framme, då kände jag mig mindre trög i huvudet.

Jag vill nog inte säga att det handlade om ren beundran i alla dessa fall, utan snarare något slags fascination och njutning av att ta in dessa människors sätt att vara som föreläsare i en föreläsningssal. Jag tog in dem och njöt dem som musikstycken och liksom musikstycken gick jag med dem i huvudet i dagar efteråt. Jag njöt och sög åt mig av dessa lärare även när jag inte direkt beundrade dem på det sätt man beundrar sina idoler, dvs. enligt modellen barns förhållande till sina föräldrar, och jag tänker mig att det var situationen som bäddade för denna känslighet och fixering. Vi är på något sätt gjorda för att njuta av den som står framför oss på en scen, vad hon än gör på den scenen, om hon föreläser eller utövar musik. Har man lång erfarenhet av situationen, vilken den ungdom i dag har som tillbringat uppemot tretton år i skolan innan hon kommer till universitetet, så är man inte lika lätt såld på föreställningen som jag var. Man har högre krav, men i grund och botten är man utsatt för samma typ av

exponering. Det krävs inte mycket av den som står där framme för att det hon gör och det sätt hon gör det på ska gå in och utöva dragningskraft.

Allt detta skulle jag säga är varianter av det som kan beskrivas som empatisk förståelse inför det man ser upp till och som man dras till och tar efter. Berättelsen är normalt sett närvarande, men det är svårt att säga i hur hög grad. Och det är återigen heller inte klart vad vi ska förstå som en berättelse. Om jag fascineras av en person för att hon är professor i praktisk filosofi, har en dynamisk utstrålning, kör omkring med en stor amerikansk bil och tillbringar somrarna på sin segelbåt, är jag i så fall fascinerad av en berättelse? Kan inte berättelsen vara ganska underordnad i denna fascination? Min fascination hade kanske inte varit mindre om jag inte vetat mer om personen än det jag sett på föreläsningen? Jag tror i och för sig att professorstiteln – åtminstone var det så på den tiden när den var mera sällsynt och professorn var ensam ämnesföreträdare – bidrar till hur vi ser på en person som har den. Men det är svårt att veta om detta ska förstås som något narrativt eller berättande. På ett sätt står den typen av titel för en berättelse, nämligen berättelsen om en kompetenskarriär (på den tiden när jag kom till universitetet var det alltså dessutom en berättelse om en konkurrenskarriär). Men behöver inte betyda att det intryck som titeln förmedlar i någon väsentlig mening beror på denna berättelse. Jag kan ta intryck av det faktum att en person har en militär grad utan att veta något om hur det går till att få den. Det är visserligen svårt att hävda att man inte förstår att också militära grader kräver en kompetenskarriär, men jag är inte säker på att det i första hand är den man ser i graden. Jag ser stjärnorna på rockkragen och förförs av vetskapen om att personen är löjtnant och dessutom ung och stilig och på samma sätt tror jag att jag förfördes av att träffa professorer på universitetet. Att Regnéll var äldre professor var helt klart en del av fascinationen för honom och att Hermerén var en yngre professor var säkert en förklaring till den fascination jag hade för honom. Att Hermerén dessutom en gång varit landets yngsta professor gjorde det hela ännu bättre – och där finns det förstås ett berättande element. Men även om det finns en berättelse i en titel så står den också i stor utsträckning för sig själv. Jag måste kanske veta eller tro att titeln står för en position i en hierarki för att imponeras av den (men inte alltid: jag minns också hur flott jag tyckte att titeln ”amanuens” var när jag kom till universitetet, inte för att jag trodde att den betecknade en hög position, för det visste jag att den inte gjorde, utan förmodligen för att jag tyckte att den lät ålderdomlig och för att jag läst att Strindberg varit amanuens på KB), men estetiken i titeln behöver inte alls i första hand handla om det eller ens delvis handla om det. En kapten är överordnad en löjtnant men det finns en estetik i löjtnantsgraden som jag inte tycker att det finns i kaptensgraden. Det var flottare att vara professor när jag kom till universitetet och anledningen var helt klart att en professor på den tiden var något mer exotiskt och mer tydligt hade en topposition på en institution. Men jag är inte säker på att det var detta i sig som gav exotism till själva titeln. I Hermeréns fall vara det kanske ändå det, eftersom han trots allt utstrålade berättelsen om en ung och genial kraft som kommit till institutionen och tagit ett fast grepp om ämnet praktisk

filosofi och som kunde göra en mängd saker samtidigt. Görans dynamik var sådan att den både skapade och skapades av en berättelse. Han glänste för att han var professor och professorstiteln glänste för att han innehade den. Han hade en historia som passade väl in på den personlighet som han var och alldeles säkert hade denna personlighet utvecklats i samspel med sin tillblivelsehistoria. Görans själva personlighet var alltså berättande: det han var berättade samtidigt om det som han var och hade varit. Han var inte bara professor, han var en ungdomlig professor och förnyande kraft. Det var inte i första hand stillbilder han gav av sitt liv genom sin person, det var rörliga bilder av uppdrag, nätverk, föreläsningar, möten, kärlekshistorier, snabb karriär och kreativ intelligens på område efter område. Så var det inte alls med Regnéll. Hans person skapade mer stämning än berättelser. I hans fall var därför heller inte professorstiteln berättande, den var mer något som bara fulländade själva uppenbarelsen Regnéll som en akademisk person. Den var det man såg framför sig och jag kan inte minnas att jag var speciellt upptagen av Regnélls biografi eller akademiska bana eller livshistoria över huvud taget. När jag tänkte på honom tänkte jag på något stillsamt historielöst och liksom något hemtrevligt, även om det låter dumt: jag såg honom stillsamt flitig framför mig i sin studerkammare. Hans historia var för mig reducerad till något av det mest stämningsfulla och romantisk som jag då kunde tänka mig: ett liv av studier och skrivande tillbringat mestadels i ett stort rum med böcker från golv till tak och med utsikt mot en sval trädgård med vandrande skuggor. Jag såg honom framför mig där, i sin kofta och lutad över skrivbordet, i sitt språk. Regnéll var alltså för mig mera som en värld än som en berättelse, jag var mer intresserad av att vara som den han var nu än av att kopiera hans biografi. Jag önskade mig naturligtvis inte hans sjukdom, men såg den ändå som en del av hans skönhet, såväl i fysisk, andlig och i moralisk mening. Det låter kanske hemskt, men den passade hans personlighet och gjorde honom bara ännu mer sympatisk. Regnéll var förverkligad i denna stillbild medan Hermerén var förverkligad i den dynamik och rörelse som präglade hans liv. Alldeles säkert hade också de blivit de människor som de blivit för att de haft sina förebilder och alldeles säkert hade de samtidigt blivit sig själva genom att bli de människor som de också varit från början, på det sätt som jag försökte beskriva ovan. Vi blir dem vi var från början men är samtidigt skapare av dem som vi blir, och vi skapar oss själva genom att försöka bli som andra. Den process som leder till ett självverkligande är således icke-kreativ på åtminstone två olika sätt: den är osjälvständigt härmande och den resulterar i något som funnits där hela tiden. Men den är samtidigt kreativ på samma sätt som de flesta andra kreativa processer: den stora poesin har också fötts med hjälp av förebilder och en väldigt stor del av den vetenskapliga kreativiteten handlar om att se det som funnits där mitt framför ögonen på alla hela tiden.

Den empatiska förståelsen för den som är svagare än vi är triggar vår ömhet eller beskyddarinstinkt. Och än en gång kan jag tänka mig att detta är själva urmodellen för kärlek – det är så som en förälder förstår och förhåller sig till sitt barn och det är det slaget av

förhållande till en människa som har bäst chanser att klara sig i längden. Den empatiska förståelsen för den som är starkare än vi triggar i stället vår beundran och strävan efter att själva bli som dem. Här är modellen det slags förståelse för och förhållande som barnet står till sin förälder. Om dessa förståelsemönster är biologiskt nedärvda eller ej är inte speciellt viktigt för mitt resonemang. Jag gissar att de är nedärvda och jag gissar på samma sätt – med en viss inspiration från Gregory Currie (2010) – att berättelserna (kring lägereld och liknande) varit viktiga förmedlare av denna förståelse för människor och karaktärer som vi sett upp till och lockats att ta efter. Det förklarar också vår känslighet för litteraturen under den brytningstid när de flesta av oss på ett eller annat sätt frigör oss från våra föräldrar – vi vet att vi måste söka oss själva och det gör vi genom att söka efter andra förebilder och de förebilderna hittar många av oss i litteraturen eller filmen. Vi söker oss själva genom att försöka bli som andra i böckerna såväl som i biografierna av dem som skrivit böckerna, och detta är helt i sin ordning, även om vi fullt ut kan acceptera det först när vi blivit oss själva. Det okreativa i att härma kompenseras av det kreativa i själva den saliga blandning av idoler och förebilder jag tror de flesta av oss stått under inflytande av, inte sällan på en och samma gång. Men denna kärlek så att säga uppåt är heller inte enligt min mening en paradigmatisk kärlek och därför har den också alla chanser att gå över. Förståelsen för och dragingen till våra förebilder är som pinnar på en stege vi använder oss av för att hitta till oss själva och alltså till den som från början äntrade stegen. Detta har skulle jag säga en motsvarighet också i de berättelser vi gör om oss själv som föredömen. Vi kan övertygas av de vackra berättelserna om oss själv ett tag, men tjuskraften i dem går ofta över. Så är det inte på samma sätt med berättelserna om vår svaghet och våra misslyckanden – när vi äntligen orkar formulera dem för oss själva och andra tenderar de också att skapa en ömhet som både är försonande och mer robust än den beundran som de självförhärligande berättelserna kan åstadkomma. Den fulhet vi kan se och beskriva hos oss själva blir därigenom mindre ful, på samma sätt som den skönhet vi kan se och beskriva hos oss själva genom själva berättelserna riskerar bli mindre.

När vi har förståelse för en människa som vi i stort sett betraktar som vår jämlike modelleras vår attityd till denna människa på den attityd vi normalt har till våra vänner – vi är framför allt intresserade av att dela liv med dem. Om den ömhet vi känner inför den svaga gör att vi även kan känna glädje när hon får det som vi också mycket gärna skulle vilja ha, så motiverar vänskapen oss snarare att glädja oss över att vi och våra vänner får lika mycket av det vi strävar efter. Den som är vår jämlike vill vi ska ha det ungefär som vi, den som är vår jämlike ska helst också vara vår jämställde, den som är som vi ska även ha det som vi, förmodligen för att vi är rädda för att hon i annat fall inte längre kommer att vara riktigt som vi. Vi slår vakt om att ha det som våra vänner för att vill vara som våra vänner och därmed kunna behålla dem som våra vänner. Denna strävan eller vilja måste inte alltid finnas där, dvs. strävan efter att ha det ungefär som våra vänner har det – vi *kan* vara genuint glada över det som tillfaller våra vänner av det som vi önskat tillsammans även om det inte tillfaller oss

själva. Men mönstret av strävan efter att bevara jämställdheten är en del av den *typiska* vänskapen. Undantagen finns alltså och mönstret behöver heller inte göra sig gällande på ett enkelt sätt: jag vill inte att vännen ska gå förbi mig men jag vill heller inte gå förbi vännen. Det hotar vänskapen när vännen blir efter mig precis lika mycket som när jag bli efter vännen. Det kanske inte bekymrar mig lika mycket när fördelarna tillfaller mig eftersom jag kan som den som får det bättre ha större tillförsikt till vänskapen än jag har när jag får det sämre. Jag är ett lättare offer för underlägsenhetskänslor i ett vänskapsförhållande än jag är för överlägsenhetskänslor. Jag kan trots detta besväras av att fördelarna ensidigt har tillfallit mig och därför välkomna när de så småningom ensidigt tillfaller min vän, även när de tillfaller vännen i långt högre utsträckning än de tillfallit mig. Att överkompensera är också ett sätt att kompensera. Det är lättare att vara generös när man själv varit priviligierad.

Förståelse för den jämlike är som vänskap, men all vänskap måste inte vara förståelse för en människa som jämlik. Det finns alla mellanformer mellan vänskap och idolskap eller för den delen mellan vänskap och föräldraskap. Jag beskrev nyss Sten som en vän även om jag såg upp till honom och jag skulle säga att jag såg upp till honom så pass mycket att vårt förhållande i stor utsträckning byggde på den ojämlikhet som finns mellan beundraren och den beundrade, mellan den vägvisade och vägvisaren, mellan läraren och eleven.[263] Därför var det naturligt att ta upp vänskapen med Sten under den andra kategorin och därför kunde vi kanske inte dela liv så länge som jag skulle ha velat. Jag kände mig mer angelägen än han var att söka kontakt även efter det att vi flyttat till olika platser i Sverige och därför drog jag mig i slutänden för att söka mer kontakt med honom. Mekanismen bakom det förhållandet att vi kom bort från varandra var alltså inte i första hand att jag ersatte min beundran för honom med beundran för någon annan, även om det kanske också spelade en viss roll.

På sätt och vis var inte heller Lennart, som jag blev vän med när jag lämnat bakom mig den mest intensiva vänskapen med Sten, min jämlike. Eller rättare sagt, jag var inte hans jämlike. Men det var ändå inte samma slags andliga skillnad oss emellan – Lennart var intellektuellt överlägsen, full av fantasi och ett socialt snille, men det fanns ändå ett slags själslig jämlikhet som gjorde honom till en mer typisk vän än vad Sten var. I Stens fall var det en själslig likhet, men kanske inte jämlikhet. En del av förklaringen till detta var säkert att jag träffat Sten i tonåren när behovet av förebilder är som störst och tyngden i den egna personligheten som minst, dvs. när jag helt enkelt inte hade fått ut så mycket av att vara med den som inte var så mycket mer än vad jag själv var. Med Sten startade jag resan till mig själv och jag hade

[263] I min skrivbordlåda har jag ett brev från Sten, som motvilligt accepterar att jag betraktar honom som min Siddharta och han mig som sin Govinda. Mitt förslag är överspänt så det förslår och skvallrar lika mycket om mina höga tankar om Sten som min starka påverkan av läsningen av Hesse. När jag nu ser på brevet kan jag heller inte låta bli att tänka på hur pass mycket mognare och klokare Sten var. Det syns så tydligt i hans formuleringar och till och med i hans handstil. På ett sätt känns han så mycket mer äkta än jag så här på avstånd, men på ett annat sätt känns ändå också mina uttryck som äkta: jag hade ju rätt, det förstår jag nu bättre än någonsin – han var den andligt överlägsne och det var just så rimligt för mig att behandla honom som min andlige lärare som jag gjorde.

verkligen inte kommit långt på den resan när jag träffade Lennart. Men jag hade förmodligen blivit något mera vuxen. Lennart var den drivande och dominerande, men vi var lika i de livsdrömmar vi formade tillsammans, och de var nog inte fullt så orealistiska som dem jag drömt med Sten. Med Lennart fick naturen, vetenskapen, litteraturen och konsten en ny innebörd. Lennart gjorde sin egen livskonst av livet och jag upplevde hur min egen livskonst sveptes med av den och tog mig till nya platser. Lennart var den drivande av oss i detta öppnande av livet, dess skönhet och möjligheter men jag var också en medskapare. Jag tror på sätt och vis att jag fortfarande lever en av de livsplaner vi formade tillsammans – i hans pappas hus utanför Karlskrona, på jakt efter skalbaggar i den blekingska naturen och sen när vi kom till Lund och Lennart hoppat av mormonkyrkan, på Café Lundagård nära nog dagligen och i min lägenhet med andra vänner drickandes hembrygd sherry i stora kvantiteter. Jag fortsatte på vår inslagna drömda bana även om det inte alls blev så lysande som jag tänkt. Men Lennart försvann, övergav planerna på att disputera i geologi, utbildade sig till journalist och återvände så småningom till Karlskrona. Berättelsen om Lennarts liv är spännande och fascinerande och jag sörjer mycket jag inte längre är en del av den berättelsen.

Under alla omständigheter skulle jag säga att vänskapen är mer utpräglat inflätad i vår livsberättelse än de tidigare diskuterade relationerna är. De flesta av oss formas av den barndom vi får genom våra föräldrar och vi svingar oss vidare i livet med hjälp av den attraktionskraft som våra förebilder utövar på oss. På ett sätt är vi som sagt också medskapare i denna process genom att vi väljer våra förebilder, men i vänskapen formar vi våra liv tillsammans: vänskapen är en mer robust del av vår livsberättelse, och livsberättelserna utgår ofta från de livsdrömmar som vi skapar med våra vänner. Inte sällan är det i vänskapen våra livsdrömmar startar och när vi slutat drömma kan vi återvända till drömmarna i vänskapen. Vänner är återskapare av livsdrömmar. Tillsammans med gamla vänner väcker vi också gamla drömmar till liv. Vänskapen bygger alltså på dessa två saker: vi är jämlika i vänskapen, vänskapen kräver denna jämlikhet och vi delar liv med våra vänner, att ha vänner är att dela liv med människor som är som vi och att vilja dela liv med dem. Därför upphör vänskapen ofta när vi varit från varandra och när vi förlorar känslan av att dela liv eller när vi under det att vi delar liv tillsammans förlorar känslan av att vara jämlika. När det senare inträffar är det min gissning att vännen känns mer främmande och vänskapen mer obekväm för den som inte längre känner sig som jämlik, dvs. för den som på ett eller annat sätt känner sig passerad av sin vän. Den som därför på sätt och vis känner sig övergiven av sin vän kan alltså vara den som verkligen överger den andra. Men vänskapen lever på denna strävan efter, vilja att och behov av att få dela liv med den man har en vänskap med. Att dela liv med henne är att vara en medskapande del i hennes livsberättelse.

Man kan diskutera hur viktigt det narrativa elementet är för vår upplevelse av oss själv och av vänskapen – och jag ska så småningom ta den diskussionen – men jag föreställer mig att det är just den gemensamma historien och sysslandet med berättelserna om den och med

berättelserna om den gemensamma framtiden som är själva livsnerven i vänskapen. Det skulle kunna vara frestande att säga att vänskapen mellan jämlikar som delar både en historia och en framtid är modellerad på det förhållande som syskon står i till varandra. Till en stor del är det så, men jag tänker mig samtidigt att den relation som finns mellan syskon inte typiskt är ett förhållande mellan jämlikar. Att kalla den som inte faktiskt är det för ”broder” eller ”syster” kan visserligen förstås som en jämlikhetsmarkering, men ändå inte lika tydligt som ”kamrat”. Känslan av syskonskap överlever lättare ett ojämlikt förhållande än känslan av vänskap och de berättelser vi delar med våra syskon är oftast berättelserna om vårt förflutna och inte som de berättelser vi delar med våra vänner berättelser om våra möjliga framtider. Vi minns både med våra syskon och vänner och vi vårdar dessa minnen i våra berättelser, men vi drömmer med våra vänner. Vi styr våra öden och berättelser med hjälp våra vänner, vi lär oss att styra våra liv i olika riktningar med hjälp av dem men när vi gör det styr vi ändå mot en gemensam framtid. Jag besökte ett kafé i Lund för någon vecka sen. Eftersom jag kom en stund före min vän dök upp kunde jag iaktta människorna runtomkring mig på det sätt man gör på ett kafé – man låtsas vara försjunken i sina egna saker, i att dricka kaffe, äta bakelse, skriva eller läsa, men i verkligheten tar man in vad som pågår och sägs i ens omgivning. Detta är liksom det speciella med att gå på kafé. Också när man går dit med andra och vill vara ostörd vill man vara det tillsammans med de andra. Går man dit ensam vill man vara ensam med de andra som är tillsammans och vara ensam tillsammans med de andra som är ensamma på kaféet. Vid två av borden satt det två par kvinnor – ett par i trettioårsåldern vid ett fönsterbord och strax bakom dem i två fåtöljer och ett litet rundbord två andra damer i sextioårsåldern. Jag såg att de båda paren fick kontakt med varandra och hörde hur en de yngre kvinnorna sa till det äldre paret: ”Jag sa just till min väninna att hon skulle vända sig om lite diskret och titta på er så skulle hon få se oss när vi blev lite äldre!”. Kanske hade hennes väninna inte varit tillräcklig diskret, kanske var det ett försök att få kontakt, men förmodligen var det främst ett sätt att visa uppskattning över att de äldre kvinnorna var sådana som den yngre kvinnan inte bara förutsåg att hon och hennes vän skulle bli utan som hon också ville att de skulle bli: att fortsätta att gå på kafé, att åldras tillsammans i ett delat liv, att bli lika varandra som de äldre kvinnorna var, att se lika ungdomliga ut som de och utstråla samma livsglädje som de! På ett liknande sätt kan man tänka som kärlekspar – ”Se, där går du och jag när vi blir gamla” – men det är också ett typiskt förvänner att tänka, som både formar deras historia och formulerar berättelsen om den. Att vi ska fortsätta vara vänner och fortsätta gå på kafé och att vi ska vara ett lika vackert vänpar som det par som sitter vid andra bordet, det är att formulera berättelsen om vår gemensamma framtid. Att se sig själv utifrån, att se vänskapen i en större tidslinje och att reflektera över de ofrånkomliga förändringarna man kommer att genomgå tillsammas är att inta en narrativ attityd. Att tala om förändringarna och det som kommer vara sig likt genom dem är att formulera en berättelse om vår vänskap. Jag skulle säga eller gissa att en stor del av de samtal som utspelar sig mellan vänner på kaféer handlar om att formulera berättelser, inte i

bara i den triviala bemärkelsen att man berättar saker för varandra utan just däri att man formar sin livsberättelse. Vänner går på kafé för att utöva sin vänskap och för att formulera det liv i vilket vänskapen ingår. Att vara en vän är att hjälpa vännen med att formulera sin livsberättelse. Och väldigt ofta är det just på kaféerna det sker, vilket kan tyckas vara lite märkligt med tanke på det privata i det som sker och det offentliga i platsen som det sker på. Det slags offentliga plats som kafémiljön utgör inspirerar oss samtidigt i arbetet med ett av våra viktigaste privata projekt, nämligen att skapa en berättelse om vårt eget liv som vi kan stå ut med och kanske till och med älska.

I detta projekt ingår också som sagt skvallret om andra: Vi bygger vår vänskap på skvaller och vi skvallrar i en miljö som är halvt offentlig. Det enda som är diskret med kafémiljön är egentligen det sätt på vilket människor lyssnar på det som sägs vid grannborden. Ju ensammare den som sitter vid grannbordet är och ju lättare hon därför har för att höra vad vi säger desto diskretare är hon: hon är mer försjunken i sin ensamma värld än vad sällskapen är i sin gemensamma värld. Man sitter inte och tittar på människor om man sitter ensam. Sitter man tillsammans med andra kan man också titta på andra eftersom man ändå uppfattas som upptagen av det sällskap man har. Vi formulerar våra livsberättelser genom skvaller med hjälp av våra vänner på kaféer och med våra bordsgrannar som publik. När jag skvallrar om vad X sagt till mig och som jag känt mig kränkt av får jag höra av min vän att jag är alldeles för snäll och borde ha sagt till X att jag blev sårad av vad hon sa. På så sätt får jag hjälp med att bygga på min livshistoria som en snäll person, en alldeles för snäll person. Det sättet att se på mig själv har jag inget emot och det hjälper mig också att komma över det X sagt. Hade jag i stället berättat om hur X en längre tid sagt sårande saker om mig och att droppen som fick bägaren att rinna över kom i går och att det som rann ut från bägaren var all den aggression som jag gått och byggt upp under en längre tid, ja då hade vännen kanske sagt att det var på tiden att jag reagerade och att jag har haft alldeles för stort tålamod med X – ”Du har alltid varit för snäll mot henne”. Det dåliga samvete som jag haft för att jag varit obehärskad och reagerat alltför starkt på en alltför obetydlig sak lättar när vännen säger så. I stället för att jag tvingas formulera den berättelse som jag fruktat för, nämligen att jag är aggressiv och svår att ha med att göra, kan jag formulera en berättelse där jag är alltför snäll men inte så pass mesig att jag tar precis vad som helst hur länge som helst. I ett stillsamt rus av koffein, socker och vänskap hjälps vi åt att stå ut med oss själva.

Den som tvingar oss att formulera en obehaglig berättelse om oss själv har vi svårt att betrakta som vår vän, åtminstone i den akuta fasen innan vi vant oss vid tanken på att det kanske inte finns någon annan möjlighet än att formulera just den berättelsen och innan vi så att säga har gjort den till vår egen berättelse. Detta att anamma en ofördelaktig berättelse om oss själv är helt klart en fördel, såväl inför oss själva som inför andra. Den förnedring som själva den negativa berättelsen bär på minskar i takt med att den som den handlar om accepterar den. Så länge vi känner att vännen har lättare för att acceptera den negativa

berättelsen än vi själva har, så länge känner vi också att vännen har ett övertag som hotar vår vänskap. Vänskapen bygger ju på jämlikhet och denna i sin tur bygger på att berättelserna om och själva och vännen i någon mening är moraliskt likvärdiga. Denna moraliska likvärdighet behöver ju inte alls hotas totalt sett av en enstaka berättelse, men vi är som bekant drastiska varelser som inte sällan tolkar en ensam kritik som en allmän sådan. Så tolkad hotas vänskapen, men anammad för vad den är kan vänskapen i stället konsolideras och växa: den kritik jag har införlivat i min livsberättelse och därmed i viss mån också besegrat, ja den kan jag i efterhand vara tacksam för och det gör mig tacksam för vänskapen.

Den här processen är långt ifrån okomplicerad. Ibland kan det svåra för oss vara att acceptera den berättelse om oss själva som vi känner oss främmande inför: i min egen berättelse var förklaringen till att jag underkände uppsatsen som den kvinnliga studenten skrivit att jag var rädd att det skulle skada ryktet för andra kvinnliga studenter på den nivån om en uppsats av så låg kvalitet släpptes igenom. I min väns berättelse hade just det faktum att studenten var en kvinna påverkat min bedömning från början. Tanken på att det kanske är just så och alltså på sätt och vis motsatsen till så som jag beskrev handlandet inför mig själva är något jag behöver vänja mig vid. Men när jag väl gjort det kan jag än en gång känna tacksamhet mot min vän och till och med förstå att vänskapen kan bli ensidig om den bara stryker medhårs. En annan gång kan det vara just det att min vän bekräftar min självkritik som upprör mig, dvs. styrkan i min reaktion förklaras snarare av att vännen gör det som redan är svårt för mig ännu svårare. För så är det, känslighet för kritik (inte minst från vänner) förklaras inte i första hand av att vi inte tror att vi kan kritiseras. Vi kan mycket väl kritisera oss själva, men självkritiken är oftast preliminär och behöver alltså inte ingå i den slutliga versionen om berättelsen om oss själva. Det vi tänker om oss själva blir något helt annat när det sägs av andra, och det som vi kan stå ut med att säga om oss själva är det inte säkert att vi står ut med när det sägs av andra. Jag kan kalla mig själv för den mest improduktive professorn på den humanistiska fakulteten vid Lunds universitet och nästan frossa i självförakt, men jag skulle bara plågas om någon annan beskrev mig på det sättet, hur sant det än hade varit. Och det beror inte på att jag går med håven när jag beskriver mig själv på ett förnedrande sätt, dvs. det beror inte på att jag beskriver mig så för att jag vill bli motsagd (det kan mycket väl vara så att jag vill bli motsagd och det kan också vara därför jag säger det, men det utesluter inte att jag också verkligen menar det), det beror snarare på att det som jag berättar om mig själv hur seriös jag än är när jag gör det skrivs i sand medan det som berättas om mig själv av andra är hugget i sten. Det jag säger om mig själv gäller bara så pass länge som jag själv tror på det. Det jag säger om mig själv *för* mig själv behöver inte ens gälla så pass länge. Det är till och med svårt att veta om det över huvud taget gäller – det är svårt att veta om självförakt alls är ett förakt.

Allt detta kan gälla såväl för negativa beskrivningar av mig själv som för positiva. Andras positiva berättelser om mig själv är långt mer positiva för mig än mina egna positiva

berättelser om mig själv. Andras positiva berättelser läggs till handlingarna och hamnar i de eviga arkiven medan våra egna positiva berättelser finns bara som noteringar. Och på samma sätt som det är tveksamt om vårt självförakt verkligen är ett förakt och inte snarare en fruktan och en rädsla inför att den negativa beskrivning som vi använder om oss själva också ska användas av andra, på samma sätt är det tveksamt om vårt självberöm verkligen är ett självberöm och inte snarare en förhoppning om att vi ska vara berömvärda också i andras berättelser om oss själva.

Allt detta är förenligt med att den negativa kritiken ristas i sten som väger tyngre än den sten som den positiva kritiken ristas i. Detta i sin tur måste också förenas med den slutgiltiga paradoxen om det positivas större existentiella vikt än det negativas – vi påverkas mer av att må dåligt av negativ kritik än vi gör av att må bra av positiv, ändå behövs det inte mycket av det positiva i förhållande till det negativa för att livet ska vara värt att leva. Den skönhet i livet som bygger vår livslycka och gör våra liv värda att leva kan mycket väl vara mindre än den fulhet som skapar våra depressioner. Fulheten är ingenting mot skönheten – det nej som vi säger till fulheten väger lätt mot det JA vi säger till skönheten. Också de små fragmenten av skönhet förmår skapa en mening i våra liv.

Om vi står ut med hård kritik av andra är det alltså ofta för att vi hann förekomma den själva – den kritik mot oss själva (dvs. när det är en genuin självkritik) som vi själva var först med att formulera behöver vi inte på samma sätt som den som andra är först med att formulera stå till svars för. Vi har redan stått till svars för den inför oss själva och det är inte riktigt meningsfullt att stå till svars för den en gång till, varken för oss själva eller för andra. Och om vi aldrig hann formulera den för oss själva återstår för oss att göra det bästa av situationen och öppet ta emot och acceptera kritiken, inte för att detta fungerar avväpnande, vilket det i och för sig också gör, utan för att det ofta är det mest konstruktiva sättet att hantera kritik, alltså att helt enkelt hantera den som konstruktiv.

En försvårande omständighet när det gäller att förstå hur vänskap fungerar och på vilket sätt den förståelse vi har för en vän skiljer sig från de andra typerna av empatisk förståelse som vi har diskuterat är att vänskapen har en hedersstatus som inte de andra relationerna har på samma sätt. Vi har lättare för att deklarera vår vänskap till en annan människa och därmed deklarera att förhållandet är jämbördigt än att deklarera någon av de mer ojämlika relationerna: vi förklarar oss inte gärna stå i ett föräldraförhållande till en annan person om vi inte gör det rent bokstavligt, och vi utropar heller inte gärna någon till vår förebild så att hon hör det. Det är en hederssak att vara en förebild, men det är genant för den som är det att bli kallad för det. På ett liknande sätt kan jag vara alldeles bekväm med att vara med den som är mig överlägsen, men inte lika bekväm med att utropa mig som undergiven. Undantag finns alltid – Hemingway hade inget problem med att bli ”Papa Hemingway” med en stor del av de människor som kom i hans väg och dessa människor verkade heller inte ha problem med att kalla honom för det. Jag hade inget problem med att vilja befästa mitt förhållande till Sten

som ett ojämlikt förhållande där han var liksom den äldre brodern och jag den yngre. Men det hör antingen till undantagen eller till den överspända ungdomen (där ”överspänd” inte automatiskt ska förstås som något negativt). Den empatiska förståelsen för en annan människa som antingen är vår förebild eller vårt skyddsobjekt är med andra ord sådan att den snarare visar sig i vårt beteende än förklaras öppet: vi säger inte att vi betraktar människor som våra förebilder eller idoler och heller inte att vi betraktar dem som våra andliga barn eller adepter som vi vill leda och skydda, även om vi visar det. Vi säger i alla fall inte detta med samma lätthet och lika naturligt som vi säger att vi betraktar dem som våra vänner.

Detta medför att många förhållanden mellan människor officiellt kan ha den mer jämlika beteckningen vänskap men i verkligheten röra sig om den typen av ojämlika förhållanden som vi har diskuterat. I de fall där det är lättare för den ena parten att deklarera vänskap är det inte sällan ett sådant ojämlikt förhållande. Den överordnade befäster vänskapen med den underordnade och den underordnade accepterar med glädje att officiellt få ha ett jämbördigt förhållande med den som hon uppfattar som den överlägsne och som hon vill nå upp till. Jag träffade Benkt-Erik Benktson när han var några och sextio medan jag var några och tjugo. Jag träffade honom ett par år efter det att jag kommit till Lund och alltså efter det att jag kommit i kontakt med de andra lärarna som jag redan berättat om. Jag träffade honom privat genom min blivande fru och han var aldrig min lärare. Han hade nyss blivit professor i idéhistoria, men undervisade tror jag i något religionsvetenskapligt ämne i Göteborg. Han hade en rent magnetisk kraft inte minst på unga människor som kände sig inneslutna i hans vänlighet och som ville bli lika goda, kloka och spännande människor som han. Han samlade ett antal unga människor omkring sig på det sättet, som var hans beundrare men som kallade honom för sin vän därför att han gjorde så. De allra flesta av dem var unga kvinnor, och jag var alltså ett undantag. Men riktig vänskap var det inte, eftersom det saknades en jämbördighet. Tillsammans med Benkt-Erik ville man nå upp till en nivå som man trodde var intressant för honom och vad man inte förstod då var att detta var precis det som han egentligen inte hade någon glädje av, även om han var en alldeles för finkänslig människa för att visa det. Han ville ha ens ungdom och entusiasm inför livet, lärandet och skrivandet medan vad han fick av de flesta av oss var ansträngda försök att vara duktiga och intressanta för honom på de områden som var hans. På det sättet fick han den oäkta ungdomen och hade han inte varit den vidsynta människa han var skulle han förmodligen inte ha sett att vi i allt detta just var äkta ungdomar. Jag tror han såg det och därför tror jag kanske trots allt att han fick det av oss själva som han ville ha. Han såg väl sig själv i oss, sig själv som han var när han själv inte visste vem han vara, utan bara vem han ville vara, och därför kände han också en ömhet och en tillgivenhet för oss. Detta var gott nog, men någon vänskap i det ordets fulla bemärkelse var det inte. Med vännen är man jämbördig, med Benkt-Erik var det svårt att känna sig jämbördig.

Det finns stora likheter mellan denna analys av vänskapen och Aristoteles. Aristoteles talar

också om jämlikhet i samband med vänskap, även om han när talar om jämlikheten som ”[the] mark of friendship” (1158b) talar om hur människor normalt uppfattar vänskapen (se också 1157b–1158a). Och han tänker sig heller inte att jämlikheten är nödvändig för vänskapen:

There is another species of friendship, that involving superiority – for instance, that of father to son, and of older to younger in general, of man to woman, and of ruler to his subject (1158b).

Jag återkommer till hur man kan tolka detta. Vad man ska tänka på är emellertid att Aristoteles menar att också här kan man tala om jämlikhet, men bara jämlikhet i betydelsen att de båda parterna i vänskapen blir föremål för de känslor av tillgivenhet från den andra parten som de gjort sig förtjänta av, vilket betyder att den överordnade parten bör bli mer älskad av den underlägsne parten än han själv älskar den underordnade parten och samma sak fast tvärtom för den underordnade parten. Men det är samtidigt uppenbart att denna typ jämlikhet inte är den grundläggande i vänskapen, utan att det är den kvantitativa som är det. Aristoteles skriver:

… in friendship quantitative equality is primary and that in accordance with merit secondary. This becomes clear if a large gap develops in respect of virtue, vice, wealth or something else, then they are no longer friends, nor do they even expect to be (1158b).

Här låter det inte längre som om Aristoteles enbart rapporterar vad folk i allmänhet tänker om vänskapen, utan som att han gör klart hur hans egen analys av vänskapen ser ut. Och det kan ju se ut som om detta är just vad vi har talat om: vänskapen kräver jämbördighet och tenderar därför att upphöra när jämbördigheten minskar. Men jag skulle ändå säga att det finns stora skillnader mellan Aristoteles analys av vänskapen och den som jag har försökt formulera. Att vänskap kräver jämbördighet är för Aristoteles ett resultat främst av det faktum att äkta vänskap eller åtminstone vänskap i ordets fulla bemärkelse är en relation som enbart kan finnas mellan goda människor:

Friendship in the fullest sense, then, is that between good people, as we have said a number of times already. For what is worthy of love and of choice seems to be what is good or pleasant without qualification, and what is worthy of love and of choice for each person seems to be what is good or pleasant for him; and a good person is worthy of love and of choice for another person on both these grounds (1157b).

Äkta vänskap kan alltså bara finnas mellan människor som inte bara uppvisar dygder i förhållande till varandra utan som också besitter dygderna rent allmänt. Ett annat sätt att uttrycka det: vi älskar inte vännen främst för att hon har vänskapens egna dygder, dvs. för att hon är en lojal och pålitlig vän och vill oss väl, utan för att hon rent allmänt är en bra människa, dvs. är generös, omtänksam osv inte bara mot oss utan också mot andra människor. I vänskapen älskar vi den andras allmänna karaktär och därför kan det inte finnas vänskap om

det hos någon av parterna inte finns någon allmän karaktär som är värd att älska. Det är alltså inte för Aristoteles jämbördigheten i karaktär i sig som definierar vänskapen, utan själva kvaliteten på karaktären.

Jag tror som sagt inte att detta är en korrekt analys av vänskap. Själva ömsesidigheten försvinner till exempel i analysen. Om två personer tillbringar sina dagar tillsammans och uppskattar varandras sällskap – vilket för Aristoteles också är karakteristiskt för vänskapen – men den ena är överlägsen den andra i karaktär, skulle Aristoteles vad jag förstår vara tvungen att säga att villkoren för äkta vänskap är uppfyllda för den moraliskt överlägsna men inte för den moraliskt underlägsne. Den överlägsna är den underlägsnas vän i ordets fulla betydelse men den underlägsna är däremot inte den överlägsnas vän i denna betydelse, eftersom hon inte har en personlighet värd den överlägsnas oreserverade kärlek.

Viljan att vara i den andras sällskap och finna glädje i det är formulerat av Aristoteles som ett kriterium eller ett karakteristikum rörande ömsesidighet, men värdigheten av den andras kärlek är vad jag kan se inte det. Skillnader i karaktär mellan två personer utesluter i Aristoteles analys bara ömsesidig vänskap, inte vänskap i sig.

Jag skulle säga att det i normalfallet inte finns något sådant som ensidig vänskap (även om jag under vissa omständigheter skulle kunna säga att X har sagt upp vänskapen med mig, men jag betraktar henne fortfarande som min vän). Och att hävda att det i normalfallet inte, mellan människor av olika moralisk halt, finns något sådant som en ömsesidig vilja att och glädje över att vara tillsammas, det verkar inte heller hålla. Också moraliskt ojämlika förhållanden kan präglas av ömsesidig glädje: En förälder kan vilja vara med sitt barn även när hon tror att barnet behöver moralisk vägledning, och på samma sätt kan en mentor vilja vara med sin adept. Det är inget konstigt med det. Man kan möjligen mena att det är lättast att komma fram med just den här typen av exempel på en vilja att vara med andra även under moraliskt ojämlika omständigheter och att förklaringen till det kan vara det fenomen som vi diskuterade tillsammans med Annas: Föräldern är i ett avseende moraliskt överlägsen barnet, men inte i ett annat. Föräldern kan vägleda barnet men barnet kan inte på samma sätt vägleda föräldern. Detta betyder inte rakt av att föräldern är moraliskt överlägset barnet, eftersom ”virtue is always a matter of development, and will be different in the beginner and in the person in whom it has developed” (Annas 2011, s. 160). Barnet behöver alltså inte vara moraliskt underlägset föräldern även om barnet behöver förälderns vägledning – barnet kan i själva verket ha nått längre i moralisk utveckling för sin ålder än vad föräldern har gjort för sin ålder. Adepten kan på samma sätt vara överlägsen sin mentor om hon hunnit längre som adept än vad mentorn gjort som mentor. Det faktum att dygdbegreppet är ett utvecklingsbegrepp kan alltså förklara det faktum att två människor i olika faser i sin moraliska utveckling trots allt kan finna glädje i att vara tillsammans, nämligen om det kompenseras av en större jämlikhet med hänsyn tagen till utvecklingsnivå. När det inte finns en sådan kompensation finns det kanske heller inte i normalfallet en vilja att vara tillsammans och då skulle

Aristoteles kunna säga att den begreppsliga möjligheten till ensidig vänskap just bara är en begreppslig möjlighet och att det i praktiken saknas en ömsesidig vilja att vara tillsammans och att njuta av varandras vänskap om det finns en upplevd moralisk skillnad. Möjlighet till ensidig vänskap får alltså inte i praktiken någon betydelse heller i Aristoteles analys, enligt detta resonemang.

Men frågan är om det ens i teorin är möjligt med vänskap mellan ojämlika. Å ena sidan menar han som sagt att det kan finnas vänskap mellan ojämlika och de exempel han tar på det är vänskapen mellan far och son, mellan yngre och äldre människor i allmänhet, mellan kvinnor och män och mellan härskare och undersåte. Och, säger han:

In all friendships involving superiority, the affection must be proportional as well. The better, that is to say, must be loved more than he loves, and so must be the more useful … (1159a).

I dessa fall kan man vad jag förstår tala om ensidig vänskap, eftersom det bara är den ena parten i vänskapsförhållandet som älskar den andra för hennes personliga kvaliteter (åtminstone är det så i de fall där vi inte också måste ta hänsyn till den dygdetiska utvecklingstanken, vilket jag misstänker att Aristoteles inte menar att vi behöver göra exempelvis i relationen mellan en man och en kvinna). Å andra sidan menar han också som vi sett att när vi får ett stort gap mellan två människor med avseende på dygd, förmögenhet eller något annat, ja då kan de varken vara eller hoppas på att vara vänner. Man kan tolka detta som att vänskapen mellan ojämlika är inte en riktig vänskap eller vänskap i ordets rätta bemärkelse eller alternativt är inte vänskap i lika hög utsträckning som den som finns mellan jämlikar. Men man kan också tolka det som att vänskap mycket väl kan finnas mellan ojämlika bara inte ojämlikheten blir alltför stor, dvs. bara inte gapet mellan dem som annars kunde ha varit vänner blir alltför stort. Det är möjligen så Aristoteles tänker när han skriver:

This is most obvious in the case of the gods, since they are the most superior to us in all good things. But it is clear also in the case of kings, since people who are much inferior do not expect to be friends with them, nor do worthless people expect to be friends with the best or wisest (1158b).

Alltså, fäder och söner, män och kvinnor och till och med vissa typer av härskare och undersåtar kan vara vänner med varandra på riktigt i denna tolkning men det kan däremot inte gudar och människor vara och inte heller kungar och människor. Och när han säger att värdelösa människor inte förväntar sig att vara vänner med de bästa och de visaste av människor bör man förstå detta som att de inte förväntar sig att bli betraktade som vänner av dem som är dem överlägsna medan inget i och för sig hindrar dem själva från att hysa den kärlek och den beundran som är utmärkande för kärleken gentemot de överlägsna.[264]

[264] Aristoteles utesluter inte vänskap mellan herre och slav i kraft av att slaven ändå är en människa som är ”capable of community in law and agreement” (1161b). I en tyranni gäller inte detta, men däremot i en demokrati: ”Thus in tyrannies as well friendships and justice hardly exists, but in democracies they exist to a greater extent, because the citizens are equal and so have much in common” (1161b). Att det skulle kunna finnas

Jag lämnar det öppet vilken av dessa tolkningar som är den rimliga. Oavsett om det skulle vara som så att vänskap så väl i praktiken som i teorin är en relation mellan moraliskt jämlika också hos Aristoteles är jag skeptiskt till tanken att det är den allmänna moralkaraktären som räknas hos vännen. Jag skulle snarare säga att det är den moralkaraktär som är specifik för vänskapen, dvs. vänskapsdygderna, som räknas. Den som vi är vän med kan mycket väl vara en dålig människa på många sätt och jag skulle också säga att det till och med stärker vänskapsbanden om den vi är vän med är en moralisk olycksbroder som delar våra egna moraliska brister. Men den vi är vän med måste vara moraliskt fullkomlig som vän om själva vänskapen ska vara fullödig. Två opålitliga typer kommer inte att förenas i sin opålitlighet om de riktar denna mot varandra. Två fega och ryggradslösa människor är vänner bara så länge inte dessa drag också letar sig in i deras egen relation. Två allmänt sura och griniga och ovänliga människor kan vara vänner om de förenas i sin grinighet gentemot omvärlden, men inte på samma självklara sätt om de gnäller på varandra. Och så vidare.

Det är uppenbart att när Aristoteles talar om jämlikheten mellan människor är det den (allmänna) moraliska jämlikheten som han i första hand tänker på och en jämlikhet vidare på den högsta nivån (medan jag skulle säga att det är den särskilda vänskapsmoralen så som den yttrar sig mellan vännerna som nödvändigtvis måste vara lika mycket på topp hos båda parterna i en vänskapsrelation). Men han beskriver ju faktiskt också hur andra jämlikhetsförhållanden – eller snarare förhållanden av ojämlikhet – påverkar vänskapen. Om det uppstår en förmögenhetsskillnad eller någon annan skillnad, kan man heller inte vara vänner i den riktiga betydelsen av det ordet. Frågan är hur man ska tolka detta.

En tolkning är helt enkelt att utgå från att Aristoteles i grund och botten talar om en allmän moralisk jämlikhet också när han beskriver hur ojämlikhet i ”förmögenhet eller något annat” kan sabotera vänskapen. Aristoteles har på andra ställen i sin text betonat betydelsen av det som han kallar externa resurser också för dygden. Vi har varit inne på det förut, men i en nyckelpassage formulerar han sin idé på följande sätt:

> … happiness obviously needs the presence of external goods as well, since it is impossible, or at least no easy matter, to perform noble actions without resources. For many actions we employ, as if they were instruments at our disposal, friends, wealth, and political power (1099a–1099b).

Aristoteles tänker sig alltså att vi behöver resurser utöver de själsliga (”goods of the soul”) och de kroppsliga (”goods of the body” 1098b) för att kunna utöva dygden och för att vara i stånd att utföra nobla handlingar. Om vi räknar det som en nobel handling att arbeta för ett rättvist samhälle och ett samhälle där människor är lyckliga så har självklart en människa med

---

vänskapsband mellan herre och slav kan på ett sätt tyckas strida mot tolkningen att vänskap tål ojämlikhet bara den inte blir alltför stor, eftersom slaven per definition befinner sig i en starkt underordnad position, men tanken på att denna möjlighet i princip bara finns i en demokrati kan tvärtom stödja den tolkningen, om man förstår denna tanke som att demokratin garanterar att ojämlikheten mellan människor aldrig blir så stor att den omöjliggör vänskapsband mellan dem, dvs. demokratin ser till att jämlikheten alltid är tillräcklig för vänskapen.

politisk makt bättre förutsättningar att utföra en sådan handling än en människa utan politisk makt. Om vi vidare räknar det som en ädel handling att hjälpa och bistå våra vänner kan vi även där få användning för politisk makt, men framför allt behöver vi vänner. Utan vänner kan vi inte utöva vänskapens dygder och de handlingar som uttrycker dem.

Aristoteles exemplifierar detta med generositeten, både den som riktar sig mot enskilda individer och den som sker i större skala:

> … he will take money from the right sources, such as his own property, not because doing so is noble, but because it is necessary if he is to have something to give. Nor will he neglect his own possessions, since he wants to use them to help others (1120a–1120b).

Detta låter väl ändå ganska rimligt: om generositet enkelt uttryckt handlar om att ge bör man väl se till att man tar hand om det man har och som man skulle kunna ge till andra. Det kan man hålla med om även om man tänker sig att dygderna är relativa till ens resurser och att den som har lite kan vara lika generös med det som den som har mycket. Dygderna kan vara relativa till ens resurser men också till hur man hanterat dessa: även den som menar att den obemedlade har möjlighet att vara generös kan hävda att denna möjlighet är mindre om hon är obemedlad som ett resultat av rent slarv. Men den som är anhängare av ett relativt dygdbegrepp skulle däremot inte hålla med om att det är väsentligt för generositeten som dygd att man är bemedlad, vilket verkar vara Aristoteles tanke, trots att han också menar att ”Generosity is spoken of as relative to a person’s property” (1120b) och på något sätt verkar hålla med om detta. Hon skulle kanske heller inte, misstänker jag, hålla med om vad Aristoteles säger i fortsättningen av detta citat:

> And he will not give to just anybody, so that he might have something to give to the right people, at the right time, and where it is noble. It is very typical of the generous person to be excessive in giving, so that too little is left for himself, since it is characteristic of him not to look to his own interests (1120b).

På ett sätt kan detta verka alldeles utmärkt: den människa är verkligen generös som gladeligen ger så mycket till andra människor att hon själv blir lidande av det. Men det kan samtidigt verka något motsägelsefullt att man å ena sidan som generös människa bör ta hand om sina ägodelar för att med hjälp av dem kunna hjälpa och å andra sidan bör ge ifrån sig omåttligt mycket när man väl ger. Det är en sak att man inte ska bry sig om vad man själv skulle kunna använda sina resurser till – det kan vi vara överens om är rätt inställning för den som är generös – men hur ska man kunna sägas förvalta sina ägodelar med tanke på hur dessa kan bli till en hjälp för andra om man samtidigt är omåttlig när man utövar sin hjälp?

Kanske skulle man kunna förstå det som att Aristoteles menar att den generösa människan bara är omåttlig i de avseenden som drabbar henne själv men inte i dem som drabbar andra människor som hon skulle kunna hjälpa när det blir (rätt) tillfälle till det. En generös människa ska alltså se till hon är i stånd att ge i övermått när hon väl ger och utan tanke på

vad det kommer att kosta henne själv. När Aristoteles säger att man ska ge till rätt människor vid rätt tillfälle förutsätter han också att det ska ske på rätt sätt, nämligen omåttligt. Om dygden som Annas säger är intelligent ser alltså den generöse till att hennes överdådiga frikostighet inte saboterar möjligheten att vara lika överdådigt generös när nästa tillfälle bjuds, dvs. när hon stöter på rätt person i rätt situation. När en generös person som är på väg till sin lunchrestaurang stöter på en hungrig tiggare tömmer hon sina fickor på pengar utan tanke på att hon därmed inte kommer att kunna äta sig mätt den dagen. Hennes överdådiga beteende drabbar ingen annan, så länge den som tar emot pengarna har användning av hela summan. Om min vän kommer till min lya på natten och ber om att få sova över för att han fått sina lägenhetsnycklar stulna bäddar jag åt honom i min säng och sover själv på golvet även om jag vet att jag inte kommer att få en blund i ögonen (om min vän verkligen är min vän kommer han först att protestera men kanske efter ett tag ge med sig när jag insisterar). Ett exempel på detta finns i slutet på Vilhelm Mobergs *Raskens* när Rasken en kall och bister lördagskväll i januari efter att ha hållit ”på med sparrhuggning i en kronoskog halvannan mil från hemmet” (1945, s. 428) på vägen hem stöter på sin gamle vän Klangen som han först inte känner igen eftersom han förfallit sen sist de sågs: ”Trasorna hängde och slängde på honom, den ena boten hötte och den andra slog till” (s. 433) och hans skor var så dåliga att han fått frost i varenda tå. ”Det svällde av medlidande i Raskens bröst. – Du får mina storstövlar! Sade han. Jag kan nock ta mig hem med dina skor!” (s. 433). Det hela slutar illa för Rasken, vilket han väl borde ha förutsett.[265]

Nog ligger det något i detta trots allt: en verkligt generös människa ger utan tanke på hur detta kommer att drabba henne själv. I synnerhet gäller detta för den generositet som vänskapen kräver.

Men är det verkligen detta som Aristoteles säger? Vissa har tolkat honom på ett något annat sätt. Det vill säga, man kan mycket väl gå med på att Aristoteles förordar en generositet som är sådan att den drabbar den generöses kortsiktiga och materiella intressen. Men däremot kan man inte säga att Aristoteles menar att den generösa ska äventyra sina *väsentliga* intressen som förstås är att leva ett lyckligt liv. Tvärtom, eftersom lycka är ”activity of the

[265] Det finns under alla omständigheter en motsägelsefullhet i det som Aristoteles säger i detta citat och vad han tidigare sagt om hur man ska förstå dygden i samband med en handling: ”Similarly with regard to actions also there is excess, defect and the intermediate. Now virtue is concerned with passions and actions, in which excess is a form of failure” (sid 27 i pdfxxx). En handling som är omåttlig är alltså per definition ett misslyckande, eftersom dygden i en handling handlar om en medelväg mellan övermått och underskott. Enda sättet att förstå förhållandet mellan båda dessa citat är att inte uppfatta ”excess” på samma sätt i dem: det är kanske inte en ”excess” i betydelsen av vad som är måttlöst och överdrivet som utmärker givmildheten hos den generöse, utan snarare i betydelsen av vad som är rundhänt och slösande. Det vill säga, när man ger till andra bör man i någon mening vara extrem i sitt givande, men av detta följer inte att man ska vara överdrivet extrem. Dygden är alltså per definition aldrig överdriven men det utesluter inte att den inte är extrem. I det första citatet står med andra ordet ”excess” för det som är extremt medan det i det andra citatet här ovan står för det som är överdrivet. Och det är väl här som exemplet med Rasken blir något tveksamt. Hela passagen är på något sätt tänkt att visa hur tanklös Rasken är i sin generösitet mot sin gamle vän, men på samma gång också visa att det är så man gör mot sin gamle vän.

soul in accordance with virtue" (1098a) och då den överdådiga storsintheten gentemot rätt person vid rätt tillfälle är en sådan "activity of the soul", kommer den i allra högsta grad att främja den generöses livslycka. Richard Norman uttrycker detta på följande sätt:

> Clearly the motivation which Aristotle envisages in such a person is not that he wants to make sure that the right people get the help they need, but that he wants to ensure that he himself has the best opportunities to exhibit generosity (1998, s. 44).

Så kan man kanske tolka Aristoteles och det kommer nära det Aristoteles själv uttryckligen säger i samband med de passager jag tidigare har citerat, exempelvis följande:

> Actions done in accordance with virtue are noble and done for the sake of what is noble. So the generous person will give for the sake of what is noble and in the correct way – to the right people, in the right amounts, at the right time, and so on, with the other qualifications that attach to correct giving (1120a).

Här kan vi för det första hämta ytterligare stöd åt tanken att Aristoteles aldrig har menat att den generösa människan ska ge måttlöst mycket rent allmänt. Han säger tydligt här att det finns något sådant som en rimlig mängd av det som man ger ut, även för en generös människa. Man kan inte rent allmänt vara måttlös och samtidigt vaksam på hur mycket man ger så att man inte ger fel mängd.[266] För det andra kan vi också, tycker jag, hämta stöd för ett visst ifrågasättande av Normans tolkning att det viktiga för Aristoteles generositetsbegrepp inte är att se till att rätt person får den hjälp hon behöver, utan snarare att se till att man på bästa sätt kan arbeta på sitt eget moraliska självförverkligande, dvs. sin egen lycka. Det finns inget tvingar oss att göra denna tolkning – vilket i och för sig Norman heller aldrig skulle påstå. Det faktum att Aristoteles menar att den generösa gör de handlingar som hon gör för att hon betraktar dem som de rätta eller ädla handlingarna, betyder inte att hon utför dem med tanke på sin egen ädelhet. Det är en skillnad mellan att utföra en handling för att den är ädel och att utföra den för att man själv vill vara ädel. Norman antyder att Aristoteles menar att den generöse på något sätt drivs av moralisk självviskhet, men jag tror inte det förhåller sig så.

Man kan tänka sig (åtminstone) tre möjliga motivationsgrunder för en människa som ger till en annan människa: För det första att hon gör det i första hand för att den hon ger till behöver det. Hon hjälper alltså främst för att den som behöver hjälp ska få den hjälp hon behöver. För det andra att hon gör det för att moralen kräver att hon hjälper eller för att det är en ädel handling att hjälpa. För det tredje att hon gör det i första hand för att hon själv vill utnyttja tillfället att vara en ädel människa. Det är ganska uppenbart att den sista

[266] Den vaksamhet som Aristoteles menar utmärker den generösa är visserligen framför allt en vaksamhet över att inte ge för lite, dvs. att undvika så att hon hamnar i ett läge där hon ger mindre än vad hon borde göra. Smärtan över att ha gett för lite är hos en generös människa större än smärtan över att ha gett för mycket. Detta förhållande gör att Aristoteles rent av kan beskriva den generösa människan som lättlurad, vilket kan tyckas motsägelsefullt. Han skriver. "Again, the generous person is easy to do financial business with, since he can be cheated, since he holds wealth in no great honour …" (1121a). Detta kan knappast vara en beskrivning av en dygd som är intelligent och heller inte en som handlar om att ge till rätt rätt mängd till rätt människor.

motivationsgrunden i någon mening är självisk, även om man kan tänka sig sådana förmildrande omständigheter som att man är en människa som ständigt går med ont samvete för att man är en dålig människa och därför välkomnar möjligheten att äntligen få sona eller gottgöra en liten del av sin moraliska skuld. I det fallet skulle jag säga att man är självisk i en mycket oskyldig bemärkelse. Den andra motivationsgrunden kan knappast sägas vara självisk rakt av. Det är inte självisk att vilja göra det som moralen kräver eller att vilja utföra den handling som är ädel. Självisk är det i den tredje motivationsgrunden det när det viktiga för en är just det att det är man själv som utför den ädla handlingen och inte någon annan och om man skulle föredra att själv få utföra en ädel handling framför att en annan människa utförde en något ädlare handling. Men inte heller detta är rakt av självisk. Det är inte självisk om anledningen till att jag vill utföra den ädla handlingen är att jag har en moraliskt relevant egenskap utöver den moraliskt irrelevanta egenskapen att jag råkar vara jag rätt och slätt, till exempel att jag just är vän med den jag ger till. Anta att Rasken hade varit i sällskap med någon annan som inte var en gammal vän till Klangen men som också hade haft ett par storstövlar att byta bort. Att Rasken i det läget skulle fästa vikt vid att det var han som skulle få ge sina stövlar till sin vän är inte konstigare än att jag vill att det ska vara jag som förälder och inte någon annan som utgör den största tryggheten för mitt barn. Det följer speciella skyldigheter av det att jag står i ett vänskapsförhållande till en person och det är inget konstigt med att jag vill visa att jag är beredd att ta på mig dessa skyldigheter. Det är inte konstigare än att jag vill visa att jag är vän med personen.

Det är heller inte konstigt om jag är angelägen att om att få vara den som utför en ädel handling om jag av någon anledning skulle vara den som är bäst skickad eller på annat sätt är i bäst position för att utföra handlingen. Om jag befinner mig på en badstrand med få andra människor och jag ser att någon håller på att drunkna inte långt från det ställe där jag befinner mig, vill jag kanske inte att någon annan som är mycket längre bort på stranden ska hinna agera innan jag själv kommer till skott. Anledningen till detta behöver inte i första hand vara att jag är angelägen om den som drunknar utan om att just visa att jag är beredd att axla det speciella ansvar som närheten till den nödställda ger mig.[267] Detta är inte självisk eftersom jag inte är ute efter någon moralisk fördel utan bara efter att inte verka moraliskt oanständig.

Men låt oss återvända till den andra motivationsgrunden, dvs. till viljan att utföra den ädla handlingen. Jag skulle säga om det är så här man bäst ska förstå Aristoteles är hans syn på moralen inte mer självisk än vad Kants är, Kant som alltså uttryckligen vill formulera en teori som gör rättvisa åt den allmänna föreställningen att den själviska motivationen är oförenlig med den moraliska. Moraliskt handlar vi först när vi motiveras att göra det vi gör just bara därför att det är moraliskt, dvs. därför att handlingen är vår moraliska skyldighet. Det är detta som är innebörden i den kantianska doktrinen om plikten för pliktens skull. Att döma av

[267] Naturligtvis är jag i första hand (hoppas jag) angelägen om att personen inte ska drunkna, men det är alltså inte detta som driver mig till att vilja att det blir just jag som räddar henne.

citaten från Aristoteles är det väl just detta han säger: en generös människa ger ut av sina tillgångar i syfte att göra vad som är ädelt (”for the sake of what is noble”).

Men kanske skulle man vilja hävda att det här slaget av motivation visserligen inte är självisk men heller inte den moraliskt mest passande i alla situationer där det handlar om att hjälpa och bistå en människa, i synnerhet inte om denna människa är ens vän. Om jag behöver hjälp av min vän vill jag förmodligen inte att hon ska hjälpa mig av pliktkänsla. Jag vill snarare att hon ska hjälpa mig för min skull, och alltså inte för moralens skull. Som vänner delar vi på något sätt liv – det är i alla fall vad jag påstått ett antal gånger vid det här laget – vilket betyder att vi också delar behov, inte på så sätt att min väns behov nödvändigt rent bokstavligt blir mina behov, utan snarare att de får samma betydelse för mig som mina egna behov. Motivationen för mig att göra vad jag har ett behov av att göra är just att jag har detta behov. På samma sätt blir motivationen hos mig att göra vad min vän har ett behov av i första hand att hon har ett behov av det. (Vi har tidigare sett att det är just så Norman menar att man ska förstå en altruistisk motivation.)

På ett sätt kan jag helt hålla med om detta. Om min vän bekymrar sig om hur jag har det så vill jag att det i första hand ska vara för min skull hon gör det och inte vare sig för sin egen eller en abstrakt morals skull. Ingen vettig människa vill försumma sina plikter som vän, men hon vill heller inte att detta ska var den enda eller främsta motivationsgrunden i en vänskap. Men observera att det finns ingenting i det Aristoteles säger som är oförenligt med en sådan syn på vänskap. Han säger visserligen att den generösa människan handlar i syfte att göra vad som är ädelt att göra, men han säger dessutom att hon måste göra det på ett korrekt sätt. Och att göra något på rätt sätt har han på andra ställen förtydligat med att handlingen bland annat måste vara utförd med rätt slags motivation. När den generösa människan ger till sin vän vad hon behöver kan alltså ett av kraven enligt Aristoteles mycket väl vara att hon gör det för vännens egen skull och alltså för att hon just behöver det. Det kan (också) vara så man ska förstå den jämlikhet som vänskapen bygger på: jag reagerar på min väns behov på samma sätt som jag reagerar på mina egna (utan att detta nödvändigtvis är samma sak som att säga att min väns behov också *är* mina egna). Detta är förstås även förenligt med att när jag ger till min vän är jag samtidigt glömsk av mina egna behov och dessutom mer angelägen om att vännen inte ska få mindre än vad hon behöver än att hon inte ska få mer.

Men är detta hela sanningen? Jag inledde denna den senaste utvikningen med att nämna att Aristoteles har ett småskaligt såväl som ett storskaligt generositetsbegrepp. Distinktionen har också blivit nämnd tidigare och kan beskrivas som en skillnad mellan att vara frikostig å ena sidan och generös i en större skala å den andra, eller man ska kanske beskriva det som: generös på ett storslaget sätt, eller rätt och slätt storslagenhet. Och om motivationsgrunden för den generösa eller frikostiga är strävan efter att vilja göra det ädla så är motivationsgrunden för den flotta generositeten (också) en något annan, nämligen just flottheten. Aristoteles skriver:

The magnificent man is like an artist; for he can see what is fitting and spend large sums tastefully … And the magnificent man will spend such sums for honour's sake; for this is common with the virtues. And further he will do so gladly and lavishly; for nice calculation is a niggardly thing. And he will consider how the result can be made most beautiful and most becoming rather than how much it can be produced and how it can be produced most cheaply. Hence a poor man cannot be magnificent, since he has not the means with which to spend large sums fittingly … (pdf s 58-59xxx).

Vill man tolka detta ofördelaktigt kan man också göra det. En betydelse av ”becoming” är ”klädsamt”. Och det är helt klart som så att den som spenderar stora summor pengar på något därför att det är klädsamt och som alltså väljer det rätta tillfället för att det är som mest klädsamt för henne i betydelsen det som ser bäst ut, ja hon handlar på ett tämligen uppenbart sätt moraliskt egoistiskt. Det är till och med frågan om hon över huvud taget drivs av en moralisk motivation. Jag har tidigare hävdat att det finns djupa förbindelser mellan estetiken och moralen, vilket bland annat betyder att det inte måste finnas något motsatsförhållande mellan en estetisk och en moralisk motivation. När jag plågas av att ha gjort något moraliskt dåligt är det inte alltid meningsfullt att skilja mellan om jag plågas av omoralen i mitt beteende eller fulheten. Men jag har också hävdat att den moraliska sfären och den estetiska ändå är distinkta, vilket bland annat betyder att det finns en estetisk motivation som inte gärna samtidigt kan beskrivas som moralisk. Dessutom måste man skilja mellan en sådan motivation som är estetisk i grunden och en sådan motivation som visserligen handlar om estetik men som är egoistisk på ett icke-estetiskt sätt till sitt fundament. En kommunpolitiker som vill bli ihågkommen för att ha skapat eller i alla fall legat bakom ett monument i sin kommun kan vilja att detta monument ska ha estetiska kvaliteter, eftersom han tror att han på det sättet ska ha lättare för att bli ihågkommen. Men i så fall drivs han ju inte av estetiken i första hand utan av sin egen äregirighet. Och det samma skulle man kunna säga om en synnerligen rik person som ger ut miljarder på välgörenhet mest för att det ser snyggare ut att vara stormrik om det kan förenas med ett visst social engagemang.

Man kan tala om en djupestetik och en ytestetik i detta sammanhang. Om jag är plågsamt moraliskt medveten om att jag själv sitter på väldiga tillgångar och att jag skulle kunna lindra nöden för en stor mängd människor och dessutom tänker att den moraliska skyldigheten som vilar på mig är tyngre än den som vilar på de flesta just i kraft av de rika möjligheter jag har att göra något för andra, ja då är det inte nödvändigtvis ytligt av mig om jag besväras av att det ser illa ut om jag ingenting gör. Jag tänker att i en vacker värld hjälper de som har mycket dem som har lite och jag tänker så för att jag är övertygad om att det är så. Detta är en estetisk motivation med ett visst djup och kanske är det detta djup som gör att man dessutom kan säga att den närmar sig den moraliska motivationen. Anta i stället att jag tänker att det ser just klädsamt ut när den rike hjälper den fattiga på samma sätt som det ser klädsamt ut när den rike att tar på sig jaktkläder och ger sig ut i naturen och jagar älg. Jag tänker så därför att det är så människor i min omgivning av samma slag som jag tänker: modet föreskriver att

människor som jag ska ha vissa attribut och bland dessa attribut finns för tillfället att ha ett socialt engagemang. Detta är en ytlig estetisk motivation om den inte är förankrad i min övriga moraliska världsbild och om den skulle försvinna så snart vindarna blåste på ett annat håll. Och den är också ytlig därför att jag tänker på hur det jag gör just *ser* ut, dvs. hur det ter sig för andra. Jag skulle inte ägna mig åt de fattiga om ingen hade sett att jag gjorde det. Och om det är så här man tänker när man är storskaligt generös, ja då kan det väl också stämma att det finns något i ens motivation som drar ner både det moraliska och det estetiska värdet av det man gör.

Men jag skulle inte säga att detta är den naturliga läsningen av citatet. Det är till och med så att Aristoteles i sin diskussion av den storskaliga generositeten eller storslagenheten och dess motsatser kommer väldigt nära ett explicit avståndstagande av den typen av läsning. Han säger visserligen något som i förstone kan verka ytligare än vad det i själv verket är när han säger följande:

> It is also typical of the magnificent person to furnish his house in a way appropriate to his wealth (even this is a sort of ornament), and to spend more on those results that will last for a long time (because they are the noblest) and in each case to spend what is fitting: what befits the gods is not the same as what befits human beings, what befits a temple not the same as what befits a tomb (1123a).

Den ytliga tolkningen är att säga att Aristoteles här kräver att den storslagna människan ska se till att bo ståndsmässigt och att hon ska omge sig med en prakt som anstår en förmögen människa, eftersom det är så en storslagen människa typiskt sett fungerar. Vill man vara som hon bör man därför göra som hon. Men citatet handlar förmodligen inte i första hand om ståndsmässigheten i sig utan snarare om just detta att den som är storslagen har en känsla för kvalitet (hon fungerar ju som en konstnär): hon kommer därför inte att pryda sitt hus med prål eftersom prål är smaklöst och vad som än ännu viktigare, hon kommer inte att göra det för att imponera på sin omgivning. Om den som misslyckas med att vara storslagen och som i stället är vulgär och går till överdrift och spenderar mer än hon borde säger han: ”And all such things he will do, not for the sake of what is noble, but to show off his wealth and because it will win him admiration” (1123a). När den storslagna skapar sin omgivning gör hon det inte för att visa att hon är förmögen eller för att bli beundrad.

Den naturliga läsningen av Aristoteles drar alltså åt det djupestetiska hållet, kanske inte ett djupestetiskt håll där djupet kommer från en moralisk medvetenhet utan snarare från en rent estetisk medvetenhet. Den storslagna gör vad som är flott för skönhetens egen skull och varken med tanke på vad hon själv får ut av det i termer av livskvalitet eller vad moralen kräver.

Jag tror inte att man kan koppla storslagenheten till de krav man kan ställa på vänskapen. Men jag tror ändå man kan koppla själva resonemanget om en rent estetisk motivation till en diskussion om vänskapen.

Jag laborerade nyss med tre alternativa motivationsgrunder till den generositet man kan eller bör uppvisa till en vän: För det första att man ger till vännen för att hon behöver det, för det andra att man gör det för att moralen kräver det, och för det tredje att man passar på tillfället att ge till sin vän för att få göra en ädel handling. Jag har sagt att det tredje alternativet i någon mening kan betraktas som självviskt. Naturligtvis går det också att föreställa sig att man kan ha andra typer av själviska motiv till att man ger till en annan människa också när hon är ens vän, exempelvis att man tänker att man kan få igen det en annan gång när det är man själv som behöver hjälp. Hur som helst har vi här tre typer av motiv, en altruistisk, en moralisk och en självisk typ av motiv. Det är kanske inte alltid så lätt att skilja mellan de två första typerna med tanke på att moralen i någon mening är altruistisk till sin själva natur. Men jag tror ändå att det finns en skillnad i vårt exempel: jag kan agera utifrån en rent empatisk impuls när jag ger. Jag kan ge därför att jag ser ett behov hos min vän. Helt tanklöst behöver det inte vara, eftersom jag mycket väl kan vara medveten om att detta behov har en speciell status just i kraft av att det finns hos en person som jag har en vänskapsrelation till. Själva vänskapen finns alltså i motivationsgrunden: jag ger för att du som är min vän behöver det. Eftersom du är min vän kan jag inte se på dig som något annat än min vän. Dina behov är för mig min väns behov. Däremot behöver inte moralen som ett abstrakt fenomen finnas med i min motivationsgrund: jag ger till dig för att du är min vän men inte för att jag dessutom tänker att det är så som man ska göra om man vill vara en bra människa. Det är sant att man möjligtvis skulle kunna tänka sig att man gör en skillnad här mellan en motivation som är *moralisk* och en som är *etisk* och säga att det att jag ger till min vän för att hon är min vän ja det ligger nära den moraliska motivation som kanske inte behöver någon annan drivkraft än den altruistiska, i det här fallet kombinerad med en känslighet för vem som är vän och vem som inte är det. Tydligast blir alltså skillnaden mellan det jag har kallat för en altruistisk och en moralisk motivation när man förstår den senare som sprungen ur en övertygelse om hur man ska bete sig för att vara en bra människa.

På samma sätt tror jag också att man skulle kunna göra en skillnad mellan en mer och en mindre medveten variant av den själviska motivationsgrunden. Jag kan vilja ta tillfället i akt att vara ädel av en ren impuls, och dessutom av samma slags impuls som i ett annat sammanhang skulle ha fått mig att tränga mig före i en kö eller att plocka alla godbitar ur en maträtt utan tanke på andra eller något annat tanklöst självviskt. Men jag kan också ta tillfället i akt att vara ädel därför att jag är övertygad om att det är en väsentlig del av en människas livskvalitet att hon får tillfälle att vara det. I det senare fallet drivs jag alltså av ett slags teoretiskt medveten självviskhet, som oftast, skulle jag säga, dessutom finns parallellt med en teoretiskt medveten moraliskhet. (Den instinktiva självviskheten kan också finnas där jämsides med en instinktiv altruism. Skillnaden är att tanklösheten hos instinkterna mycket väl kan göra att den ena typen av instinkt breder ut sig på den andras bekostnad, vilket exempelvis är fallet när jag tränger mig före i kön utan att tänka mig för. Den teoretiska medvetenheten å

den andra sidan innebär rimligtvis att jag inte låter strävan efter min egen livskvalitet gripa omkring sig på ett sätt som jag inte kan försvara etiskt. Mina instinkter lever sitt eget liv i mig tämligen oberoende av varandra men det gör knappast mina reflekterade övertygelser om de verkligen är reflekterade.)

Vad jag nu skulle vilja lägga till är alltså en fjärde motivationsgrund som är den rent estetiska ungefär på det sätt som Aristoteles menar att storslagenheten fungerar. Men jag menar att den också är möjlig i samband med den mer småskaliga och individuella generositeten. Enkelt uttryckt kan jag vilja göra vänskapens gärningar för att jag anser att vänskapen mellan människor är något fint liksom de handlingar som definierar den. Det är alltid svårt att veta säkert att det inte också finns en självisk komponent i denna motivation – det gör det säkert. Det är förmodligen oundvikligt så länge som vi håller oss till den mänskliga verkligheten – jag gläds över skönheten som finns i värmen och omtanken mellan mig och mina vänner och om jag hyllar denna skönhet genom att själv utföra vänskapens handlingar är det svårt för mig att inte också glädjas över mig själv. Det självmedvetet egocentriska är antingen med på ett hörn eller så är det aldrig långt borta utan står bakom nästa hörn. Det är svårt att vara generös utan att tänka att det är fint av en att man är det och det är svårt att inse detta utan att känna: vad fult av en att tänka så (och det är svårt att skriva detta utan att tänka: vad ärligt av mig att erkänna att jag fungerar så simpelt, och så vidare) Men det finns ändå inget som säger att detta är det väsentliga i min drivkraft. Jag kan vilja bidra till skönheten i världen genom att utöva vänskap av samma skäl som jag gläds när jag ser vänskap mellan människor i min omgivning – för att det är vackert, för att det gör världen varm och ljus. Så klart är det också *min* värld som värms på det sättet, men det är min värld mest i den triviala betydelsen av den värld som ofrånkomligen omger mig och som jag upplever. Om vi återvänder till kaféexemplet skulle jag säga att just detta är en av de främsta orsakerna till min egen (nyupptäckta) trivsel på kaféet: skönheten i det att (som det oftast är) två vänner sitter och samtalar och utövar vänskapens gärningar som i den miljön är att lyssna, bekräfta och skapa ett slags gemensam livsinspiration. Det är skönheten i den vänskap som utövas av de människor som omger mig på kaféerna som är ett av skälen till att jag dras till kaféerna (även om jag går alldeles för sällan för att kunna betrakta mig som en kafémänniska, och under de senare 30 åren efter det att Lennart försvann ur min vardag har jag knappt satt foten på ett kafé, förrän alltså nu på senare tid). Genom att själv utöva vänskapen på rätt sätt (vilket inte alltid är helt lätt) kan jag också bidra till skönheten på kaféet, jag och min vän blir liksom en del av tavlan, men det är än en gång tavlan som är det viktiga och inte att själv finns där. En vänskap klarar sig inte enbart på en sådan estetisk drivkraft, den altruistiska motivationen och jämlika kärleken måste också finnas där, på samma sätt som den relation en förälder har till sitt barn inte enbart kan bygga på den estetik hon upplever i den bild som skapas av henne själv, hennes barn och det samspel som finns mellan dem.

Jag skulle inte kalla den här typen av estetisk drivkraft för vare sig en moralisk eller en

estetisk självviskhet – man gläds och motiveras av att världen blir ljus och det att man själv är med och bidrar är mest ett resultat av att man gör vad man kan för det som man tycker är vackert. Detta är alltså knappast något man kan bygga vänskapen på, men jag skulle heller inte säga att man kan förstöra vänskapen på det. Att den som är min vän tänker på detta sätt om vår vänskap, dvs. att den är vacker och att den gör världen ljus och varm, och att detta finns med hos henne som en drivkraft i vänskapen, är snarare något som jag hedras av. I den känslan finns det en tydligare självrefererande komponent än i min egen grund för vänskapen – jag tar åt mig av den heder som består i att få ingå i min väns plan för skönheten, vilket förstås kan vara förvånande och bakvänt: jag kopplar inte genast min egen strävan efter vänskapens skönhet till det värde detta har för mig själv, men jag skulle däremot, gissar jag, av själviska skäl uppskatta om jag visste att denna bevekelsegrund fanns hos min vän.

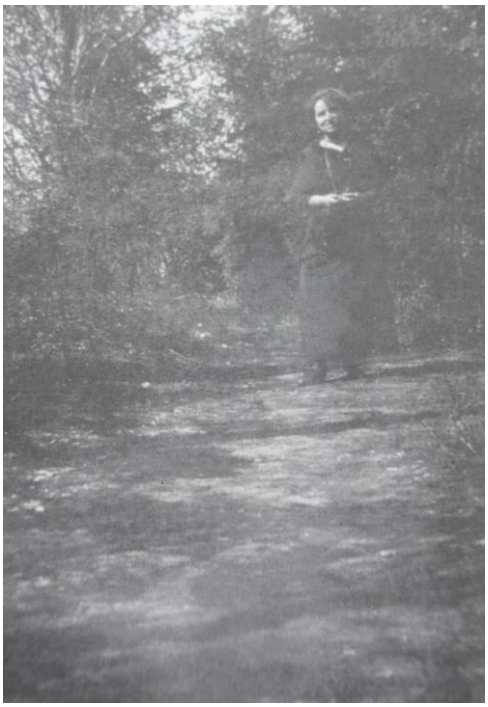
Men låt mig försöka ta mig tillbaka (stegvis) till det som var utgångspunkten för diskussionen på de senaste sidorna. Först till storslagenheten och diskussionen om Aristoteles. Jag har sagt att dygden storslagenhet kanske inte ingår i de dygder som vänskapen föreskriver, vilket däremot generositeten gör. Detta utesluter inte att man ändå kan koppla det Aristoteles säger om storslagenheten och det omöjliga för en fattig att vara storslagen till vår diskussion om vänskapen och tanken att vänskapen bygger på jämlikhet. Jag menar att man kan uppfatta den jämlikhet som vänskapen grundas på, på ett tämligen brett sätt: jämlika är vi när vi har ungefär samma förutsättningar i våra liv, yttre såväl som inre, materiella såväl som intellektuella och moraliska. Man delar liv med sina vänner och då krävs det att dessa liv ser ut på ungefär samma sätt. Det är en enkel sanning som gränsar till det triviala. Aristoteles menar, har jag hävdat, att den kärlek vänskapen bygger på är en kärlek till vännens moraliska kvaliteter och att den ömsesidiga vänskapen därför kräver en ömsesidig beundran för den andras moraliska kvaliter. Kravet på jämlikhet följer alltså ur ett krav att båda i ett ömsesidigt vänskapsförhållande måste vara moraliskt beundransvärda. Indirekt får detta följder för hur mycket jämlikhet rent allmänt som ett vänskapsförhållande tål.

Jag menar att jämbördighet på varje plan har en mer direkt betydelse, eftersom vänskap handlar om att dela liv på alla väsentliga sätt, vilket också betyder att dela svårigheter och möjligheter. Klasskillnader kan visst överbryggas i en vänskap, bland annat på så sätt att vännerna har en livsföring och spinner livsplaner där klasskillnaderna saknar eller har liten betydelse: två vänner som tillsammans drömmer om att slå igenom som poeter kan bygga sin vänskap på denna dröm även om de haft väldigt olika ekonomiska uppväxtförhållanden. – Så länge inte den ena av dessa vänner slår igenom och den andra misslyckas med det, för då ändras plötsligt en högst relevant livsbetingelse för dem. Och det normala kommer då vara att den som förverkligat den gemensamma drömmen fortsätter att betrakta den andra som sin vän alldeles som förut, medan den som inte förverkligat den och kanske inte heller tror att hon kommer att göra det får den typen av underlägsenhetskänslor som jag menar försvårar vänskapen.

Den empatiska förståelse som är modellerad på vänskapen är alltså på ett sätt den mest stabila eftersom den inte har någon naturlig slutpunkt – den är tänkt att vara livslång. Den förståelse som bygger på ojämlika förhållanden, som de jag har till en förebild och vägvisare eller de jag har till en adept, har en naturlig slutfas i det att jag hittar min egen väg och det att min adept gör det. I vänskapen följs man åt antingen genom att man har ett gemensamt projekt om att hitta sin egen väg och/eller att man går sin egen väg i sällskap med någon som har det ungefär som man själv har det i termer av såväl inre som yttre omständigheter. Ungdomen är ofta rik på vänskap, men vänskap mellan människor stadda i utveckling och exponerade för omständigheter som de inte kontrollerar är bräcklig medan vänskap mellan människor som hittar sina vägar och ett sätt att hantera omständigheterna är varaktig eller i alla fall varaktigare. Berättelserna som väver samman de vänner som funnit sina vägar är berättelser om vad som varit och vad som är och vad som kan bli, men tyngdpunkten ligger på det bestående. Jag har tidigare beskrivit hur jag formats av litteraturen i min strävan efter att upptäcka världen och hitta ett sätt att vara. Jag har betraktat litteraturen och inte minst litteraturens skapare som ett slags vägvisare, och som vägvisare har de avlöst varandra. Allt har skett enligt den mall som följer av förståelsen av det överlägsna, kanske inte i den meningen att jag nått till deras nivåer utan snarare att jag drabbats av tjuskraften av en ny förebild. Jag känner fortfarande denna tjuskraft när jag läser om mina gamla favoriter. Men om jag fortfarande har kvar denna förmåga att bländas av det som jag en gång bländades av för att jag upplevde det som lysande och upphöjt och som en möjlig väg också för mig, så finns det böcker och författare som inte är mindre lysande men som jag mera sett på som vänner än förebilder. Jag har format mitt liv med förebilder i berättelser och i dem som skapat dessa berättelser och jag har format detta liv med hjälp av vänner och tillsammans med vänner, men det finns också böcker och författare som redan från början varit mer som vänner än som förebilder – som jag från början delat liv med och som jag fortsatt att dela liv med. Här har också allt skett enligt mallen för den empatiska förståelsen i förhållande till vännerna – mitt förhållande till dem är mer stabilt över tiden. Jag har nämnt vissa av dem tidigare.

Jag har ett antal böcker och författarskap (jag har som sagt oftast svårt att skilja dem åt) som jag återkommer till i princip varje år. Låt mig nämna fyra av dem: Gunnar Tideström gav 1949 ut en biografi över Edith Södergran som i efterhand blivit kritiserad för att den gav en alltför romantiserad bild av Södergran. Detta kan mycket väl stämma men den boken har ändå varit med mig under många år. Jag har inget emot romantiseringar och jag upplever (liksom jag tror många andra gör) att Södergran kommer mig väldigt nära i den biografin. Så klart hjälper det till att Södergran inte under sin livstid slog genom som författare och att hennes liv präglades av umbäranden, drömmar, stora planer men framför allt en stark livskänsla. Den status Södergran fått efter sin död har inte så mycket att göra med det liv hon levde fram till trettioett års ålder. Därför kan man identifiera sig med hennes biografi, med hennes extatiska omogenhet som samtidigt var så briljant i sin friska enkelhet (man identifierar sig med det

omogna och hoppas på det briljanta). Därför har jag ofta sällskap med Södergran på de skogsvägar som ett nåderikt öde låter mig uppleva sommaren och naturen på: springande, cyklande men framför allt gående. Hon går bredvid mig som en vän – och kanske också som något mera är det – och ser då ut ungefär så som hon ser ut på ett av de fotografier där hon står i en glänta på en skogsväg.



Såklart upplever man Södergran mot bakgrund av den storhet hennes författarskap fått efter hennes död, men det är inte denna storhet som man upplever i biografin. Den storheten stör alltså inte vänskapsrelationen. I biografin delar man liv med ett annat slags livets storhet. Inte så att man har samma slags umbäranden som Södergran hade de sista åren av sitt liv, men det är än en gång lättare för den som har det bättre att identifiera sig med den som har det sämre än tvärtom. De klyftor som vänskapen inte kan överbrygga upplevs som djupast av den som står på botten av dem. De umbäranden och den ungdom som finns hos Södergran finns också hos mig. Den trygga borgerlighet och den medelålder (och snart mer än det) som finns hos mig finns däremot inte hos Södergran – men det är som om jag inte ser att det förhåller sig så. Jag ser inte de yttre lagren av mig själv och jag upplever dem inte som betydelsefulla. Jag är fortfarande mer de förhoppningar jag har på mig själv och på livet än något annat. Jag upplever mig ofta ha mer gemensamt med doktoranderna än med de etablerade akademikerna och jag måste tänka efter för att förstå att doktoranderna inte rimligen kan se mig som en som delar liv med dem. Hade Södergran överlevt sin sjukdom och blivit en levande storhet hade jag kanske inte gått med henne på skogsvägarna som en vän och kunnat dra nytta av den stabilitet som ett vänskapsförhållande med den som man delar liv med ger. Vem vet, så är det kanske.

Om nästa litterära vänskapsförhållande faktiskt har något att göra med det förra, vet jag inte. Men jag tror inte det. Anledningen till att jag tillbringar en tid nästan varje sommar med att läsa *Bröllopsdansen* av Eeva Kilpi är nog inte att Kilpi och hennes bok har likheter med Södergran och det liv som Södergran levde i Karelen. För likheterna finns där utan tvekan. Kilpi liksom Södergran var född i Karelen och *Bröllopsdansen* utspelar sig där. Att de båda vänskaperna inte direkt skulle ha med varandra att göra kan alltså tyckas ganska osannolikt (och än mer osannolikt att de tillsammans med den tredje litterära vänskapen som jag snart ska komma till inte skulle hänga samman på något sätt). Kilpis berättaelse spänner över en sommar, den sista sommaren för Anna Maria på hennes älskade torp på en äng vid en liten insjö. Boken är som de flesta bra böcker flera berättelser samtidigt. Det är berättelsen om den rika ensamheten, om melankolin i att mista den och att bryta upp från det man älskar för att flytta till någon som man älskar – men av boken att döma inte älskar lika starkt som man älskar platsen som man tillbringat sina somrar på. Heidi Parland skriver i en recension av boken:

> Huvudpersonen i Bröllopsdansen är egentligen det finska insjölandskapet. Stillsamt och känsligt återger Eeva Kilpi landskapets förvandlingar från sommarens första tveksamma början till dess obevekliga slut. Parallellt med anteckningarna skymtar en dämpad liten berättelse om två medelålders människor som funnit varandra och beslutit att leva tillsammans.[268]

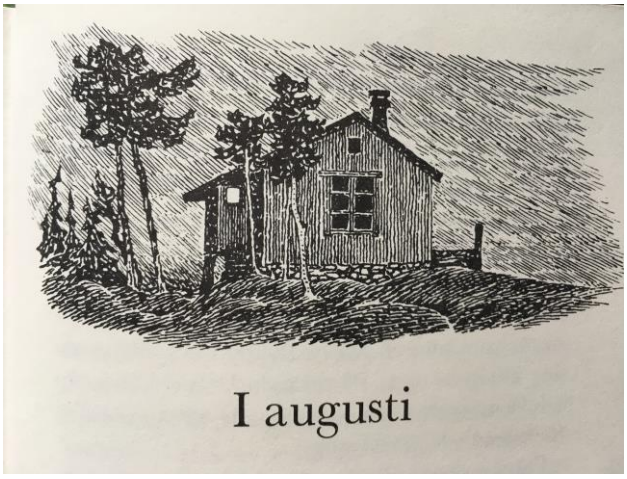
Detta är en mycket fin recension och jag hade nog inte omedelbart tänkt på att det är naturen och landskapet som står i centrum för berättelsen, men det är också tycker jag i lika hög grad sättet att leva med denna natur och att göra det ensam. Jag har tidigare citerat det ställe i boken där Anna Maria i minnet återvänder till en tidigare sommar när hon och hennes blivande man Ron kommer till en övergiven torpstuga där en äldre sjuk man levt i vad som skulle kunna uppfattas som misär, men som hon uppfattar som friheten att leva i skogen och med årstiderna på precis det sätt som passar ens kaotiska själ bäst. Jag delar liv med detta sätt att tänka (även om jag känner stark motvilja mot den rent fysiska misären) och jag blir lycklig av att förstå att man faktiskt kan våga deklarera en sådan här ståndpunkt, som jag själv hittills bara vågat uttrycka i mina privata anteckningar. Vänskapen med Kilpis bok kan nog därför också delvis förklara att jag skriver som jag skriver nu, även om jag inte vet om jag gör det mer än privat: jag återkommer till Kilpis bok eftersom jag har behov att återkomma till frågan om ensamheten, men också för att jag fortsätter dela både ensamheten och väsentliga delar av det rent yttre livet med Anna Maria (som jag förstås tänker på som Eeva Kilpi): hon återvände till sitt torp varje sommar för att skriva. Samma sak gör jag, även om jag är mer bofast i min stuga också under andra årstider. Hon får enstaka besök av sina barn och det får också jag, vilket gör ensamheten fantastiskt mycket mindre riskabel än den annars skulle kunna vara.

Jag delar ävem liv med hennes upplevelse av den övergivna torpstugan. Ett par kilometer

[268] http://www.boksampo.fi/sv/kulsa/saha3%253Au17513c75-c6fe-469a-9464-a9909f9d4ac0#.VTYCSk1WHIU

från min stuga ligger det på samma sätt som i Kilpis bok en liten obebodd torpstuga som man bara kan nå på stigar som går genom blandskog, granskog och förbi små tjärnar. Där bodde min farmors (och alltså även Göstas) bror Gottfrid under den större delen av sitt liv, först som ung när hans föräldrar ännu levde och sen som ensam i ett trettiotal år och kanske mer än så. Och han var verkligen ensam. Han hade inget jobb utan levde på den mat han fick av farmor. Hon var i princip hans enda kontakt. Eftersom han uppfattades som en snyltgäst var han illa sedd av en del personer i den övriga släkten och jag minns hur han genast ursäktade sig och genast begav sig av hemåt om han råkade vara hos farmor när vi kom för att besöka henne. Jag minns också att jag fascinerades av hans person och uppenbarelse. När jag senare såg bilder av Hermann Hesse som åldrad kände jag igen Gottfrid i dem: det långsmala ansiktet, de skarpt skurna dragen och de gammaldags runda glasögonen. Jag minns också hur det var när man åkte från farmor och öppnade den första grinden på vägen hem: då kunde man ofta skymta Gottfrid bakom en enbuske väntande på att farmor skulle bli ensam igen. Han hade alltså farmor och han hade hennes gamla veckotidningar *Allas* och *Hela Världen*, som hon i sin tur hade fått från någon annan, och sin gamla torpstuga utan el, som jag förmodar att han fick bo kvar i av något slags nåd från bondens sida, och han hade dessutom en liten transistorradio som gick på batteri. Det var på något sätt ett liv framlevt med en maximal enkelhet, som jag inte kan låta bli att fascineras av och som jag kommer att återkomma till också i andra skepnader. Jag fascineras av denna enkelhet, av detta rena liv, och jag gör det varje gång jag återkommer till torpet där alltså min farmors föräldrar en gång bodde tillsammans med sina 14 barn och som björnbärssnåren nu håller på att omringa och omfamna. Jag delar liv med Anna Maria men jag inbillar mig inte att jag delar liv med Gottfrid. Jag bara dras till det, utan att förstås på allvar vilja ha det.

Den tredje boken i min bokhylla i stugan och som det brukar bli av att jag läser varje sommar är Tove Janssons *Sommarboken*, som kom ut första gången 1972 med fantastiska illustrationer av författaren själv. Boken handlar främst om Sophia och hennes farmor och om deras sommar på en ö i finska skärgården. Sophias pappa finns också med på ett hörn i berättelsen, men det är verkligen i utkanten av den. Handlingen spänner liksom Kilpis bok över en sommar och om Kilpis bok fångar sommarstämningen i det nordiska skogs- och insjölandskapet så fångar Jansson den stämningen i skärgårdslandskapet. Jag är fäst vid denna bok, men jag är inte lika fäst vid den eller lika djupt involverad i den som i Kilpis bok. Det råder kan man säga inte riktigt samma nära vänskapsband mellan mig och *Sommarboken* som mig och *Bröllopsdansen*. Förhållandet mellan mig och boken är kanske mer en fråga om stämning än om vänskap, vilket inte minst Janssons egna teckningar bidrar till:




En sak som också gör det något svårt att fixera ett vänskapsförhållande till *Sommarboken* hänger samman med att det är svårt att riktigt fixera objektet för den vänskapen. Det finns som jag inbillar mig drag av Tove Jansson själv i farmodern, men det är ändå inte riktigt hon och farmoderna är heller inte på egen hand sådan att jag dras till henne. Det är kanske mer det liv hon lever men framför allt den miljö i vilken hon lever det. Jag försöker nog se Tove Jansson själv i farmodern men lyckas inte riktigt – den Tove Jansson som bräda för bräda forslade på en liten båt byggde sig ett eget hus i den yttre finländska skärgården där hon satt och arbetade och mestadels bodde ensam.[269] Det finns en storslagen enkelhet i ett sådant liv och en enkelhet som också finns i Jansson språk och bilder. Det är väl kanske främst vänskapen till Jansson själv som jag strävar efter, åtminstone den ensamma Jansson, som man egentligen bara kan få en skymt av i *Sommarboken*.

Men jag delar en del av mitt liv med den. Den låter mig tillbringa några dagar varje sommar i skärgården och när jag är där känner jag mig hemma i den lilla samlingen ensammänniskor. *Fårmannen* av Lennart Sjögren har jag också refererat till tidigare. Den är på ett sätt inte speciellt märkvärdig. I en recension från 1999 i *DN* skriver Pontus Dahlman så här:

> Det är en relativt kort men koncentrerad text om en pensionerad man som har återvänt till den by han en gång lämnat för att han ”var bättre i huvudet än i armarna”. Hans hustru Rut är död sedan länge. Han har ett bleknat fotografi av henne som han flyttar runt i de övergivna rummen. Han saknar henne djupt, men det är en sorg som samtidigt är en skugga bland andra i ett liv fyllt av drömmar om att tillvaron någon gång skulle kunna överskrida det rena överlevandet.[270]

Det finns en vänskapens paradox som ligger i att den djupaste och mest totala vänskapen också tenderar vara den minst varaktiga. Som unga kan vi leva våra liv tillsammans med våra bästa vänner i alla avseenden tills tillvaron sakta men säkert (eller ibland helt plötsligt) särar

[269] Se t ex Boel Westins bok *Tove Jansson. Ord, bild, liv* (2007).
[270] http://www.dn.se/arkiv/kultur/en-ny-bok-monstren-pa-livets-fransida-lennart-sjogren-skildrar

oss från dem som ett resultat av ett slags ofrånkomligt växande. Det är en total vänskap eftersom den bygger på en total jämlikhet i alla delar av livet. Men även om jämlikheten är total är den inte robust, eftersom den ännu inte utsatts för prövning.

Det är lättare att förenas i sina planer och drömmar om livet än i deras förverkligande. Vi drömmer tillsammans om hur vi ska förverkliga oss själva. Men det svåraste kan vi inte göra tillsammans: bli poeter, skaffa lägenhet och hitta den stora kärleken, etc. Ändå innehåller vänskapen allt detta som något som ska hända båda. Då är det inte svårt att dela. Den totala vänskapen mellan unga bygger alltså i stor utsträckning på en befintlig jämlikhet i avsaknaden av allt det i livet som ska forma det och samtidigt på en skapad jämlikhet i drömmen om det. Vänskapen mellan vuxna och äldre tenderar mer att bygga på jämlikhet i vissa hänseenden av livet. Som vuxna förenas man inte sällan i en vänskap *kring* något: man har bridgevänner, vänner man musicerar med, och inte minst kan man ha vänner på sin arbetsplats. Här rör det sig mer om vänskap mellan olika sidor av en själv, om att förenas med människor som kan vara olik en själv i andra delar än i den del man delar med dem.

En i och för sig inte oväsentlig del av min person är min fallenhet för depressivitet. Nuförtiden är depressiva sinnestämningar något som är övergående för mig. Perioderna av nedstämdhet är korta eller i alla fall begränsade och den dominerande känslan är en stark kärlek till och tacksamhet mot livet, som jag också upplever som besvarad. En gång i tiden var det inte så. Den besvarade kärleken till livet var snarare avbrott i en lång beklämning och en kamp mot ett mörker. Men denna tillvaro var samtidigt, som sagt, en perfekt grogrund för litterär tröst och för skapandet av litterära vänskaper. Om litteraturen i den tidiga fasen av ens liv är en källa till förebilder blir den i en senare fas mer av en källa till spegelbilder. I Fårmannen kan jag spegla min egen depressivitet. Det är en anomalisk litterär vänskap på så sätt att jag känner mig förbunden med en sida av Fårmannen som jag numera inte så ofta lever. Men jag tänker att det förmodligen fungerar så för en människa som varit men kommit ur sin depression att hon ändå fortfarande så att säga har kontakt med sin depressivitet, inte bara i den mer triviala meningen att den med jämna mellanrum återvänder till henne, utan också i den mer djupgående meningen att den alltid finns i hennes medvetenhet både som en väsentlig realitet i det liv som format henne och som en möjlighet för framtiden. Fårmannen tröstar mig genom att han liksom hjälper mig att förbereder mig på det värsta – att misslyckas ännu mer med livet och att misslyckas med att hålla depressionen borta och inte minst att bli ensam på det riktigt ensamma sättet.

Ytligt läst är *Fårmannen* en berättelse om något djupt tragiskt, om livets tomhet, sorg och en återkommande leda med smak av starkt illamående. Men läst som den poesi det är, tecknar boken ett liv som har en skönhet som åtminstone jag dras till. Även Fårmannens liv utspelar sig i naturen och årstiderna, vilket förstås gör sitt till. Det är svårt att inte också se ett tomt och misslyckat liv som vackert när det är inramat av skönhet. Det tänker man kanske inte på när man själv är den som lever det livet – dvs. man kan mycket väl tänka att naturen och

årstiderna är vackra men utan att ta åt sig av det, utan att göra skönheten till sin egen och se den som en del av sitt eget liv – men en poetisk beskrivning får en att bättre förstå att man faktiskt kan göra det. Att sitta mitt i skönheten är att vara en del av den, åtminstone om man inte är en alltför stor förnekare av den. Se t ex här:

> Det är sommardag ute --- Fårmannen sitter på baksidan av sitt hus, han hör trafiken på avstånd. Vinden är ljum. Det sista av försommaren ropa genom göken den större sommaren till sig. Fårmannen tänker: nu är i alla fall jag och sommaren ett, nu är det inget som skiljer mig från den (1999, s. 29).

Jag läser förstås detta som att Fårmannen sitter bakom *mitt* hus och jag speglar mig själv i honom på ett sätt som gör att jag egentligen inte kan säga om det är jag som är Fårmannen när jag läser detta eller om jag har sällskap med honom eller om det i själva verket inte går att svara på en sådan fråga. Vad jag kan säga med en stark inre övertygelse är emellertid att detta är en bild av ett liv som ändå på något sätt är vackert. Det är inte enbart en bild av ett liv som är vackert i just bara det ögonblicket, det är en bild över själva det livets skönhet.

Detta är den stora trösten med litteraturen, att den upphöjer en människas liv också när det är förfelat och ödsligt till något stort eller i alla fall till något tilltalande. Längre fram i boken kan man läsa:

> I det sysslolösa lät han sig gungas bort av fantasierna, det låg en nästan omärklig vällust i att ge sig hän åt denna halvsömn. De innehållslösa dagarna fick ett innehåll som var olikt allt annat (1999, s. 81).

I Fårmannen ser jag kanske inte så mycket mig själv som den jag är nu utan snarare som den jag har varit och kan komma att bli en gång. Därför är heller inte vårt förhållande riktigt jämlikt. Om det handlar om en vänskap är det inte bara en vänskap i ett visst avseende utan också i ett avseende där det inte råder verklig jämlikhet. Fårmannen har det helt enkelt sämre än vad jag har det, även om han har det i ett avseende som jag är väl förtrogen med. Jag är i alla fall för tillfället förskonad från hans tillvaro och jag har dessutom objektivt sett sådana sociala tillgångar i mitt liv att jag aldrig heller behöver få det riktigt som han har det. Men som jag också tidigare påpekat fungerar det så med vänskapen – den som har det som inte den andra har är mer benägen än den andra att trots detta hålla fast vid vänskapen. I det levande livet är inte detta ett stabilt förhållande, eftersom den som har mindre gärna drar sig undan. När den som har mindre eller har det sämre är en litterär figur står av naturliga skäl inte denna möjlighet till buds.

Mitt förhållande till Fårmannen är lite otypiskt också i ett annan avseende, nämligen däri att det inte samtidigt involverar ett förhållande till hans upphovsman, varken ett verkligt byggt på Lennart Sjögrens biografi eller ett tänkt förhållande byggt på vad jag tänker mig om Lennart Sjögrens biografi – jag ser alltså inte Fårmannens skapare i Fårmannen själv och jag har heller inget oberoende förhållande till författaren (som jag har i fallet Tove Jansson även

när jag inte direkt ser henne i farmodern). Eller rättare sagt: jag har faktiskt ett slags personlig relation till författaren, som har sitt ursprung i att jag en gång sände honom en av mina egna böcker som tack och bevis på min djupa uppskattning av *Fårmannen*. En tid därefter blev jag uppringd av författaren som ville tacka för boken. Detta hade inte ingått i min plan, eftersom jag inte sökte någon kontakt genom min hälsning, och det var heller inget som främjade en mer djupgående kontakt. Inte för hans mänskliga egenskapers skull i sig. Tvärtom, Lennart Sjögren var mycket vänlig och sympatisk och det var förstås fantastisk vänligt av honom att göra sig det besväret. – Men kanske ändå lite grand just för dessa mänskliga egenskapers skull, som på något sätt var mer utvecklade än jag tänker mig dem vara hos Fårmannen. Det var lätt att tala med Lennart Sjögren men det var inte samma sorts lätthet som den jag tänker att det hade varit att tala med den mer osäkra Fårmannen. Men samtidigt – Fårmannen fungerade ju bevisligen just så att han öppnade sig och pratade på av ren nervositet inför dem han kände sig osäker inför, på samma sätt som jag själv ofta gör, för att efteråt frossa i självförakt (1999, s. 88). Kanske var det alltså ändå Fårmannen själv jag fick tala med den där gången när Sjögren ringde upp.

Berättelsen som en organiserad beskrivning hjälper oss att förstå livet. Den ger oss såväl intellektuell som empatisk förståelse för livet. I den intellektuella förståelsen behöver det inte ingå några attityder. Att förstå att jag betett mig illa är inte att acceptera det annat än i betydelsen att jag inte protesterar mot den beskrivningen av vad jag har gjort. Speer accepterade sin skuld i denna mening: han protesterade inte mot beskrivningen av att han som en av de högsta ledarna var medskyldig till Förintelsen.

Jag utgår från att Speer var någorlunda ärlig i detta sitt erkännande: han erkände sin skuld för att han konstaterade att det fanns objektiva skäl för den. Men vi människor är sällan helgjutna och jag har därför svårt att tro att det inte i Speer också försiggick en del taktiska överväganden eller åtminstone tankar i den riktningen, inte nödvändigtvis på så sätt att de i slutänden styrde hans beslut eller ens hade någon betydande inverkan på det, men snarare på så sätt att tankarna fanns med i processen som något Speer hade svårt att göra sig av med.

Detta är spekulation från min sida, men jag tänker mig att en människa som Speer med en utpräglad emotionell intelligens och känsla för moralisk skönhet kan välja att agera från sin rent intellektuella övertygelse om sin skuld, också som en protest mot dessa andra bevekelsegrunder som vi sällan förmår att helt tysta ner inom oss. Vi kan göra det rätta som en protest inte bara mot vår egen själviskhet utan också för att trotsa en moralisk självmedvetenhet: Vi agerar utifrån vår rent intellektuella uppfattning om ett sakförhållande inte enbart för att lura våra innersta drivkrafter utan också för att dra den mera högtidligt ädla sidan hos oss som gärna vill förverkliga den fina människan när tillfälles bjuds till det vid näsan. Denna sida hos oss är förstås väl medveten om det låga i att vara moraliskt självmedveten, men kan inte på egen hand ta sig ur rundgången av moralisk självbelåtenhet

avlöst av missnöje. Den handling som plötsligt materialiseras i en urladdning från det rent intellektuella bryter den rundgången.

Speer hade alltså den intellektuella förståelsen av sin skuld när han hamnade i Spandau, men han hade inte bearbetat den. Han hade accepterat i så måtto att hans erkännande av sin skuld var ärligt, men han hade inte försonat eller förlikat sig med den. Jag menar att det finns ett element av försoning i själva den berättande formen, vilket gör det vanskligt att uteslutande söka den intellektuella förståelsen genom att närma sitt liv i ett narrativ. Speer skapade narrativ som ett sätt att försöka förstå sitt liv, men det finns ett par ganska speciella omständigheter kring detta i just Speers fall. För det för första var det i ganska stor utsträckning ett skapande av en berättelse utan större tanke på den slutgiltiga formen på den. Speer skrev snarare material till berättelsen om sitt liv (såväl det tidigare som det som levdes i Spandau). Han redigerade inte berättelsen och hade inte under fängelsevistelsen tillgång till helheten av det som han berättade för sig själv. De tusentals lappar han skrev smugglades ut efterhand. Han styrde förstås över formen på mikronivå och inget hindrade honom från att ha en bild över det skrivna materialet. Men det saknades ett element av redigerande i den berättelse Speer skapade för sig själv i Spandau. Och jag tror detta är viktigt: själva redigerandet är inte sällan det mest effektiva verktyget vid själva skapandet av berättelsen. Om berättelsens fader är själva berättandet så är inte sällan dess moder vad man gör med det berättade materialet i efterhand. Strykningar i en berättelse kan betyda lika mycket för berättelsen som klippningar betyder för en film.

Själva organiserandet och strukturerandet av materialet är avgörande för berättelsen och jag skulle säga att det samma gäller för det rena putsandet. Den dagbok som jag citerade tidigare kan vara ett exempel på det. Den är i själva verket ett material till ett antal olika berättelser (vilket inte utesluter att den också är en berättelse i sig) – om att ha vänner, om att vara ensam, om att vara en levande människa, om att under långa tider vara begravd av depressiva stämningar som under ett mörkt och tungt täcke och så vidare. Jag menar med en viss tvekan att livet normalt sett är mycket större än berättelserna om det, vilket inte utesluter att det just är i berättelserna vi ser livets storhet. Jag återkommer till detta.

Vi ser livets skönhet i berättelserna och vi ser denna skönhet genom språkets skönhet. Därför har också en sådan sak som slipandet på själva språket en stor betydelse för själva berättelsen. Allt tyder på att Speer inte ägnade sig åt sådana saker i den berättelse som han lämnade från sig regelbundet via de hemliga kanalerna i form av välvilliga fängelsevakter, åtminstone inte med någon större systematik och definitivt inte genom att återvända till texterna efter att ha låtit tiden verka på dem. Möjligheten att undersöka det egna livet genom att undersöka och bearbeta det språk man använder för att beskriva det fanns alltså inte i samma utsträckning för Speer. Detta kan ha varit positivt för själva hans projekt som ju var att förstå vidden av sin skuld och hur den kunde uppstå, men samtidigt inte försona sig med den. Detta är alltså den andra punkten på vilken Speers narrativa projekt skiljer sig från ett mer

typiska narrativt projekt: han ville vad jag förstår inte skapa förståelse *för* det som han gjort som en av de ledande personerna i Tredje riket: han ville däremot förena förståelse *av* vad som hände med sin egen skuldmedvetenhet. Jag tror till och med att man kan säga att hans medvetenhet om sin egen skuld var en av drivkrafterna bakom vetgirigheten rörande dess bakomliggande orsaker. Hans berättelse var på en och samma gång botgöring och självrannsakan.

Speer var förbjuden att skriva om händelserna i Tredje riket och det kan man tycka är något underligt eftersom det – om han hade efterlevt det – ju skulle ha berövat honom en av möjligheterna till självrannsakan. Men förmodligen var orsaken att man ville förhindra ett självrättfärdigande. Och på ett sätt tror jag att förbudet mot att skriva om Tredje riket och detaljerat om fängelsevistelsen spelade Speer i händerna när han som sagt bara ville skapa förståelse av och inte förståelse för (eftersom det skulle underminera den skuldmedvetenhet han också ville hålla fast vid). Det faktum att förbudet hindrade Speer från att ha både kontroll och överblick över sin berättelse hindrade honom också från att redigera fram en försonande bild av sig själv. Det hindrade honom dessutom från den försonande kraft som ligger i själva läsandet av en berättelse.

För den som bara vill förstå och göra sig medveten om sin egen skuld är alltså berättelsen en vansklig form – det finns vad som förefaller vara en naturlig tendens hos oss att dras till det som beskrivs genom en berättelse. Den berättelsen handlar om kommer oss nära och det att vi kommer henne nära gör också att vi tenderar att ta hennes parti så som vi tar vårt eget parti. Det är som om själva formen, om den är narrativ eller poetisk, ger en skönhet åt det som den hanterar. Detta är också som sagt en upplevelse jag haft av att läsa mina dagböcker: jag känner en växande ömhet för den människa som jag samtidigt känner skam inför, jag upplever en blandning av faderskänslor och genans och jag erfar också något annat väldigt paradoxalt: samtidigt som det som jag kan minnas som moget och utvecklat hos mig själv framstår som pinsamt omoget när jag läser min egen berättelse om det så gäller också motsatsen för mycket annat som blir beskrivet: Overksamheten är både ful och plågsam som ren och skär overksamhet men blir till något existentiellt fascinerande när den beskrivs: ”Dagen har bara gått och jag har inte fått något skrivet trots att jag försökt” beskriver ett plågsamt, tomt och oskönt tillstånd men får som sagt ett slags existentiell upphöjdhet av att bara beskrivas, eller rättare sagt, av att vara en beskrivning som är en del av en berättelse. Berättelsen ramar in det som den beskriver och åstadkommer därmed något som liknar det som åstadkoms av att rent fysiskt rama in en bit av verkligheten – det väcker vår estetiska blick för det som ramas in. Det som är tomt, fattigt och meningslöst i den obeskrivna verkligheten tenderar bli något mera i den beskrivna. Och jag menar inte att förklaringen i första hand är att beskrivningen när den ingår i en berättelse eller har en poetisk form i sig själv har sådana poetiska kvaliteter att de också projiceras på det den beskriver. Det kan vara så, det kan vara så att tomheten i livet upphöjs av det sätt som den skildras och att det i själva verket är just denna möjlighet som

också förklarar litteraturen – den ger oss ögon att se det estetiska i tillvaron och den gör det i direkt proportion till sina litterära kvaliteter. Men det är inte hela förklaringen och det är definitivt inte förklaringen till att samma sak händer mig när jag läser mina egna dagböcker: jag stöts bort av bristen på litterära kvaliteter även om just detta också väcker en ömhet inom mig, som inför äktheten i det naivt oäkta, men jag känner samtidigt hur det banala och triviala får ett estetiskt lyft också när det inte kan förklaras med kvaliteterna i sättet på vilket det beskrivs. Det är återigen som om själva beskrivandet och i synnerhet när detta ingår i något slags berättande form åstadkommer något estetiskt. Att varje morgon koka kaffe är något banalt, inte i betydelsen att det saknar ett värde för en – det kan tvärtom ha ett alldeles omistligt värde – men i betydelsen att man inte ser något direkt värde i att nämna det (trots att man upprepar det i sin dagbok – men den som skriver dagbok vet att det mesta som står i den har hamnat där av slentrian). I berättelsens sammanhang och som en beskrivning av hur dagen börjar växer det banala och blir något annat. Hade beskrivningen varit lika meningslös som litenheten av det värde jag skulle ha varit beredd att tillskriva den när jag skrev ner den, skulle jag knappast kunna läsa den med den enkla vardagsglädje jag nu trots allt läser den, även när den upprepas om och om igen.[271]

Speer ville alltså förstå skeendet utan att känna sympati för sin roll i det. Jag menar att detta inte betyder att han enbart sökte en intellektuell förståelse för det. Jag skulle till och med vilja säga att det väldigt sällan är så att vi enbart söker en intellektuell förståelse av ett skeende eller över huvud taget av vad vi än söker en intellektuell förståelse för – vi söker också en emotionell förståelse. Också när vi drivs av ren nyfikenhet söker vi en emotionell avslutning på vårt sökande. En emotionell avslutning betyder inte nödvändigtvis att emotionerna upphör. Det betyder snarare att vi når ett emotionellt stabilt tillstånd med avseende på objektet för vår förståelse. Speer ville inte ha förståelse för sin roll i Tredje riket men jag menar att han heller inte bara ville förstå i en rent kognitiv mening, han ville också förstå vad som hänt för att kunna förstå hur han skulle förhålla sig till det. Denna sista form av förståelse är inte rent intellektuell: det räcker inte för Speer att han förstår sin skuld och att han måste både erkänna och bära den. Det räcker inte att han förstår detta intellektuellt och det räcker inte ens att han i kombination med detta känner skuld. Han måste dessutom landa i denna skuld som något emotionellt logiskt.

### Emotionell förståelse

Den tredje typen av förståelse är det som J. David Velleman ett exempel på det som han kallar

[271] Fenomenet uppstår också vid läsningen av andras dagböcker, inte minst Speers. Också hans noteringar om den yttersta trötthet och förlamande depressivitet blir något existentiellt upphöjt när det beskrivs som en del i en berättelse. Exempel på det har vi redan sett. Eller betrakta denna notering som Maja Ekelöf gjorde på ”Anna-dagen” den 9:e december 1966: ”Natten till i dag hävde det ner snö. Jag fick nästan inte upp dörren i morse. Min yngste pojke har haft ett hårt jobb på posten denna månad. Han har kört reklam och skattsedlar plus de vanliga turerna” (*Rapport från en skurhink*, s. 41). Det triviala blir nästan stort i sin trivialitet, det meningslösa får en mening som något meningslöst.

”narrativ förklaring” (2003). Förståelsen är slutprodukten av en bra förklaring och den emotionella förståelsen är slutprodukten av en förklaring som sker med hjälp av en berättelse. Som jag uppfattar Vellemans idé om en emotionell förståelse kräver den ett narrativ eller en berättelse. Under alla omständigheter menar Velleman att den emotionella förståelsen både är en väsentlig del i förklaring till berättelsens funktion och bedömningsgrund. Berättelsens uppgift är att förmedla emotionell förståelse och bedöms utifrån sin förmåga att göra just detta. Velleman menar dessutom att denna förmåga att förmedla emotionell förståelse är unik för berättelsens form och att berättelsen som form alltså har en alldeles särskild förklarande kraft. Jag känner mig inte riktigt säker på att så är fallet och alltså på att den förklarande kraften som en berättelse har inte också kan förmedlas via information som inte har en narrativ form. Vi kan återvända till detta.

Jag kommer i vanlig ordning inte ta saker och ting i rätt ordning. Jag har ännu inte förklarat hur jag vill förstå begreppet narrativ och jag är inte ens säker på att jag vet tillräckligt om begreppet för att veta hur jag vill förstå det. Jag kommer här att för enkelhets skull på samma sätt som Velleman låta ”narrativ” vara synonymt med ”berättelse”, på ett ungefär. En berättelse, enligt Velleman,

> … does more than recount events; it recounts events in a way that renders them intelligible, thus conveying not just information but also understanding. We might therefore be tempted to describe narrative as a genre of explanation (2003, s. 1).

Som formulering av en tes är detta mycket tentativt. Men jag uppfattar Velleman som att det är detta som är hans tes: vi kan inte skilja mellan sättet på vilket en berättelse förmedlar kunskap och kvaliteten hos den:

> … what makes a story good specifically as a story – what makes it a good example of storytelling, or narrative – is its excellence at a particular way or organizing events into an intelligible whole (2003, s. 1).

Berättelsen förmedlar förståelse på sitt alldeles egna sätt och bör alltså bedömas utifrån sin förmåga att åstadkomma detta. Jag har inga problem med tanken att berättelsen är unik som förmedlare av kunskap, men jag är som sagt mer tveksam till att den kunskap som förmedlas via berättelsen är unik *för* berättelsen. Jag menar också att det naturliga är att se ordningsföljden på det sätt som Velleman gör: berättelsen är en form av förklaring som förmedlar kunskap. Berättelsen kommer först och därefter kommer kunskapen, även när det är det som följer på berättelsen som avgör kvaliteten på den.

Peter Brooks, som också citeras av Velleman, uttrycker sig på följande sätt: ”Plot, let us say in preliminary definition, is the logic and dynamic of narrativ, and narrative itself a form of understanding and explanation” (1984, s. 10). Jag skulle säga att detta är ett av flera exempel på hur man använder begreppet narrativ utan att göra sig några större bekymmer över kategorigränser eller annat. Begreppet är ett av de dessa kapade och sönderälskade

begrepp som människor i ett slags estetisk förtjusning använder som förklaring på det mesta och därmed åstadkommer det rakt motsatta: det förklarar inget även om det har en förklarande vetenskapsestetisk aura omkring sig. Jag vill inte beskylla Brooks för den typen av lättsinne, men möjligen för att i sina texter underblåsa det.

I min begreppsvärld tillhör ändå förklaringen och förståelsen skilda kategorier. Förklaringen, åtminstone om den är narrativ, har ett förlopp och en utsträckning i tiden, medan förståelsen är ett mentalt tillstånd. Förståelsen återigen är produkten av förklaringen och inte det samma som själva förklaringen. Detta utesluter inte att förståelsen kan ta formen av ett narrativ och att det i vissa fall inte finns något bättre sätt att beskriva sin förståelse av något än genom ett narrativ eller en berättelse, men i dessa fall väljer man alltså att leda andra till det tillstånd man själv befinner sig i igenom att leda dem på samma vägar, dvs. genom samma förlopp, som tog en själv till förståelsen. Jag menar att Vellemans beskrivning i de referat vi nyss sett på förutsätter denna ordningsföljd från förklaringen till förståelsen, men kommer så småningom att diskutera om inte också han drar in själva berättelsen i den emotionella förståelsen.

Det som gör berättelsen till en bra berättelse, enligt Velleman, är dess förmåga att organisera ett händelseförlopp till en begriplig helhet. Att berättelsen måste skapa en greppbar helhet för att vara en bra berättelse är en tanke som också finns hos Aristoteles (alla vägar i denna text bär på något sätt till honom) som skriver:

> Och liksom människors och andra levande varelsers kroppar bör ha en viss storlek (så att denna lätt kan uppfattas som en helhet), så bör alltså även fablerna ha en viss utsträckning (så att de är lätta att minnas) … Ju längre en fabel är, desto vackrare är den – så länge den i sin helhet går att hålla i minnet, vill säga (1961, s. 35).

Termen ”fabel”, som Jan Stople valt att översätta *mythos*, är inte helt oproblematisk eftersom den leder tankarna till en litterär genre. ”Handling” eller ”intrig” är vad det handlar om, dvs. det centrala i en berättelse.[272] ”Fabel” används tydligen av narratologer – vilket jag ser på *Wikipedia* – men, vad jag har förstått, inte på ett sätt som skulle ge mer precision till de resonemang jag vill föra här.

Det är också sant att det finns en skillnad mellan att tala om berättelsen som en helhet som är sådan att man kan ha ett begrepp om den och som är sådan att man kan minnas den. Även om jag inte kan komma på något bra exempel just nu finns möjligheten att jag kan minnas också det jag inte har ett begrepp om. Jag kan återge förlopp som jag inte samtidigt kan överblicka. Aristoteles talar på ett ställe i citatet om lättheten att minnas ett förlopp (vilket vanligtvis men inte nödvändigtvis har att göra med lättheten att skaffa sig en överblick över

[272] Jag tycker mig också ana en viss reservation i Ingemar Düring förord till den lilla bok med Aristoteles *Om diktkonsten* och den anonyma skriften *Om den stora stilen* som översatts av Jan Stolpe. Düring skriver: ”Därför betonar Aristoteles gång på gång att den dramatiska diktarens skicklighet kommer till synes i hans förmåga att skapa en *mythos*, ett ord som Stolpe återgett med ’fabel’. För detta använder vi numera olika ord: story, intrig, handling. Diktaren skulle ge form och struktur åt ett händelseförlopp, så att det blir meningsfullt” (1961, s. 11).

det), men på ett annat ställe talar han i Stolpes översättning om vår förmåga att *hålla i minnet*, vilket jag inte på samma sätt skulle säga skiljer sig väsentligen från förmågan att ha överblick. Jag utgår alltså från att det Aristoteles säger i dessa citat också innehåller idén om berättelsen som greppbar i tankarna som en helhet. På andra ställen i texten när han hänvisar tillbaka till vad han redan kommit fram till vad gäller handlingens längd är det också denna idé han uttrycker : "… man bör kunna överblicka det hela från början till slut" (1961, s. 63).

En sak som är lite intressant i sammanhanget är Aristoteles som det verkar huvudsakliga skäl till att ta upp frågan om handlingens greppbarhet som en helhet, vilket tycks vara ett rent estetiskt skäl. Skönhet menar Aristoteles …

> … ligger i storlek och ordning; därför kan inte en ytterst liten varelse vara vacker (ty då betraktandet tar ytterst liten tid, blir synintrycket synnerligen oklart), ej heller en enormt stor varelse på exempelvis tusen stadiers längd (ty vi kan inte betrakta hela varelsen på en gång och får därigenom inte intryck av en enhet och helhet) (1961, s. 34).

Detta är en parentetisk anmärkning, men man kan inte låta bli att undra lite över hur Aristoteles tänker när han skriver så här. Det är svårt att veta vilka slags varelser han tänker på när han skriver detta. Är den ytterst lilla varelsen så pass liten att man knappt kan se den, som ett kvalster? Det stämmer väl i och för sig att man inte vill kalla dem vackra, åtminstone inte på grundval av vad man se av dem med blotta ögat (kanske med undantag av det lilla röda sammetskvalstret). Men det är svårt att se vilken betydelse denna sanning har för en berättelses handling. Tänker sig Aristoteles att vi ska föreställa oss en handling som är så pass minimal att vi liksom inte kan se den? Kan man verkligen föreställa sig en handling i en berättelse vars själva litenhet gör att vi inte kan få grepp om eller fokusera på den? Det enklaste handlingsförloppet jag kan föreställa mig är det mellan två händelser där den första händelsen omedelbart förorsakar den andra: en person kastar ett bananskal på gatan som en annan person i nästa ögonblick halkar på. Det skulle vara konstigt att säga att den korta tid som det tar att beskriva eller gestalta detta händelseförlopp gör att vi riskerar att inte se det. Själva tiden och den temporala utsträckningen tycks inte ha någon betydelse för vår uppfattningsförmåga, annat än i de fall där vi på en mycket kort tid vill beskriva en mycket komplex händelsekedja.

Utsträckningen i tid är alltså knappast i sig själv avgörande för greppbarheten. Det är lätt att föreställa sig handlingsförlopp som är näst intill samtida och som beskrivas i en ögonblicksbild: en kvinna ler mot en tiggare samtidigt som hon lägger en sedel i hennes kopp och tiggaren ler tillbaka. Det är ett handlingsförlopp som ryms i en bild. Och observera att hela handlingsförloppet ryms i bilden. Det är inte så att bilden direkt antyder ett mera komplext och tidskrävande förlopp. Det enda som antyds eller snarare förutsätts är den bakgrundskunskap som vi antas ha om de sociala och ekonomiska förhållanden som de båda personerna kommer från. Om vi däremot tänker oss den förra episoden med bananskalet som i stället för att skildras med två bilder där den ena visar hur någon kastar bananskalet medan

den andra hur någon halkar på det, skildras i en enda bild där vi ser en person som halkar på ett bananskal medan en annan person står gömd bakom en buske och ler förnöjt. Om vi tänker oss bilden sådan är det inte längre en bild av ett ögonblick utan av ett antytt längre förlopp: bilden låter oss förstå att den som sitter gömd bakom busken har genomfört en längre plan. I det sista fallet är det alltså själva representationen, åskådliggörandet eller skildrandet som är ögonblickligt medan det som bilden skildrar är ett händelseförlopp med en större utsträckning i tiden. Men så är det alltså inte med tiggarbilden, och därför har jag svårt att riktigt se analogin mellan svårigheten att se (skönheten i) det fysiskt mikroskopiska och det ögonblickliga.

När det gäller det motsatta problemet med att se skönheten i det enorma bör man väl betänka den tid som Aristoteles levde i. Vi har tillgång till bilderna från hubbleteleskopet som jag refererat till tidigare. Jag menar att det är vetskapen om dessa gasmolns och nebulosors storlek som är grunden till vår skönhetsupplevelse. Hade vi tänkt oss att det var små mikroskopiska bubblor i glas eller något liknande ämne hade det förmodligen inte varit lika storslaget och därför inte heller lika vackert.[273]

Detta är egentligen för trivialt för att ens påpekas, men om det stora är svårt att se i sin helhet på nära håll behöver det inte vara svårt att se i sin ”helhet” på längre håll. Solen och månen är exempel på det, och dessutom exempel där jag skulle säga att själva kunskapen om deras storlek påverkar vår upplevelse av deras skönhet. Inte hade solen varit lika vacker om vi sett den som ett upphängt lysande klot stor som en tunna några hundra meter upp i luften! Att solen och månen var gigantiska visste också Aristoteles även om han inte kände till deras exakta mått. Men så mycket visste han att de var större än de drygt 19 mil (eller tusen stadier) som ”den enormt stora varelse” var, som vi inte kan betrakta som helhet och som därför heller inte kan vara vacker för oss, enligt Aristoteles. Jag förmodar att Aristoteles tänker sig storleken som något som omöjliggör skönhetsupplevelse bara när vi är så nära det stora att vi av den anledningen inte kan göra oss en bild av det.

En sak som är värt att notera är Aristoteles betoning av just skönhetsupplevelsen i samband med handlingen i ett diktverk. Nu talar Aristoteles i det kapitel som citaten är hämtat från framför allt om tragedin, men jag ska på samma sätt som också Düring gör i sitt förord tolka det Aristoteles säger om den attiska tragedin, som att det gäller dramatisk konst eller diktkonst

[273] Själva storleksskalan har alltså betydelse för skönheten, vilket är vad Aristoteles hävdar. Det är bara hans sätt att argumentera för detta som är problematiskt. Det stora kan ha ett skönhetsvärde just som något stort. Men det lilla kan också ha ett skönhetsvärde som något litet. Och då tänker jag inte på den speciella söta skönheten hos det lilla, utan på den storslagna skönheten. Kraftiga närbilder av exempelvis en fjärilsvinge framkallar en hisnande känsla hos mig. Det är som om själva det faktum att jag vet att det jag ser är mikroskopisk ökar själva storslagenheten i det. Om jag i stället visste att det jag såg var skimrande plattor eller pixlar utlagda på ett större golv framför mig, skulle jag förmodligen se skönheten i det men inte den speciella storhet som jag alltså upplever i närbilden. Jag skulle inte se det sublima i bilden. (Det är svårt att veta vad som mer bestämt ligger bakom en skönhetsupplevelse. När det gäller mönstret på en fjärilsvinge jämfört med en större mosaik utlagd på ett golv finns det helt klart också en fascination över naturen som skapare av en näst intill oändligt mångformig miniatyrkonst.)

i allmänhet (1961, s. 15). Det brukar heta att det rent estetiska spelar en underordnad roll i Aristoteles behandling av diktkonsten. Så heter det också i Dürings förord:

Det som säkert slår en modern läsare är att den grekiska attityden till diktkonsten är rationell och etisk, inte estetisk. För grekerna var det självfallet att betrakta diktkonsten som en del av samhällslivet; dess mål var visserligen att skänka en ädel njutning, men också att uppfostra till fritt tänkande och till godhet (1961, s. 15).

Jag har inga problem med att hålla med om det sista som sägs i citatet, att det finns ett slags moraliskt förhållningssätt till diktkonsten hos Aristoteles: den ska exempelvis kritiseras om den är moraliskt förkastlig. Men detta betyder inte att de karaktärer i dramerna som vi ska identifiera oss med också ska vara goda människor enligt Aristoteles. De ska inte vara direkt skurkaktiga, men heller inte utmärka sig för sin godhet. De bör snarare vara som vi själva, någorlunda hyggliga människor som liksom Oidipus råkar illa ut på grund av ett felsteg (1961, s. 41). Jag skulle inte säga att den politiska eller moraliska agendan är speciellt framträdande i Aristoteles poetik. Däremot att den estetiska är det. Det är som vi sett handlingens skönhet som är det väsentliga och likadant är skönheten en styrande princip för diktverkets ordval, exempelvis för när man ska använda vanliga ord och när man bör använda ovanliga:

När t.ex. Aischylos och Euripedes skriver samma jambvers och den ena byter ut ett enda ord och sätter in ett ovanligt ord i stället för det vanliga, då framstår den ena raden som vacker men den andra som billig (1961, s. 60).

Att använda sig av, fast med måtta, en viss andel ovanliga ord gör alltså framställningen vackrare. Allmänna och gängse ord skapar klarhet i en text medan ”en viss uppblandning av ovanliga ord” (1961, s. 59) gör att man undviker att vara vulgär. Skönheten ligger i att nå den rätta balansen. Detta är helt klart en estetisk attityd och knappast en attityd man kan beskriva som ”inte estetisk”, som Düring gör (1961, s. 15). Denna beskrivning kan man knappast tolka som att den grekiska attityden till diktkonsten inte enbart var estetisk, vilket jag som sagt skulle hålla med om, utan måste förstås som att den inte alls var det, vilket jag alltså menar är fel.[274]

[274] Frågan om Aristoteles syn på det estetiska syftet med diktkonsten hänger förstås också på hur vi väljer att förstå det estetiska som begrepp. Jag har tidigare anslutit mig till en klassisk uppdelning av den estetiska värdegruppen i skönhetsvärden å ena sidan och kreativa värden å den andra. Syftet med diktkonsten är definitivt att skapa skönhetsvärden, enligt Aristoteles, men däremot inte att skapa eller uppvisa det vi i dag förknippar med det kreativa, så som originalitet och egensinnighet. Aristoteles beskriver det konstnärliga skapandet med begreppet *mimesis*, som bokstavligen betyder eller åtminstone har tolkats som ”efterbildning”. Detta kan man i sin tur tolka på flera olika sätt, dvs. som något mer eller mindre kreativt. Att vara skicklig på att efterbilda för Aristoteles handlade inte om att kunna återge tingen och händelserna så som de faktiskt var utan att just organisera händelserna till en begriplig helhet, dvs. att forma sitt material till en handling eller *mythos*. Düring beskriver hur grekerna såg detta formande som en intellektuell process som inte hade något med det vi i dag kallar konstnärlig inspiration eller strävan efter originalitet att göra. I en passage som i och för sig är en parentetisk anmärkning säger Aristoteles följande: ”Alla dessa omständigheter gör att diktkonsten snarare är en uppgift för den begåvade än för den maniske; ty av dessa två är den förre den skicklige efterbildaren, den senare

Låt oss återvända till frågan om vad som gör handlingen i en berättelse begriplig och hur man alltså ska uppfatta den förståelse berättelsen förmedlar som enligt Velleman också definierar kvaliteten på den. Aristoteles tänker sig att diktarens uppgift inte är att skildra det som faktiskt har inträffat, ”utan sådant som *skulle kunna* hända, det vill säga det som är möjligt efter sannolikhet eller nödvändighet” (1961, s. 36). Här, menar han, ligger också diktningens speciella värde framför exempelvis historieskrivningen. Dikten skildrar principerna för hur saker och ting inträffar i världen medan historieskrivningen skildrar de faktiska förloppen alldeles oberoende av om de också går att förstå. Aristoteles beskriver detta som att diktningen inriktar sig i större utsträckning på det allmängiltiga medan historieskrivningen inriktar sig på det enskilda. Att skildra enskilda händelser på så sätt att de följer ur varandra med ett slags rimlighet eller nödvändighet är alltså mer allmängiltigt än att bara beskriva de enskilda händelserna och deras ordningsföljd: i dikten utförs handlingar av *ett visst slag* av människor *av ett visst slag* på ett sätt som antingen upplevs som nödvändigt eller sannolikt.

I den enkla handlingen, skriver Aristoteles, finns konsekvens och enhetlighet (ett händelseförlopp skildras från början till slut). I den komplicerade handlingen sker upplösningen antingen genom det Aristoteles kallar ”igenkänning”, vilket jag helt enkelt tolkar bokstavligt som att man känner igen sig själv antingen i karaktären eller händelsen, eller genom ”peripeti”, dvs. i en känsla av att något oförmodat eller överaskande sker som samtidigt är fullständigt följdriktigt. Aristoteles skriver:

> Dessa två, peripeti och igenkänning, bör då utvecklas ur fabelns inre struktur, så att de framstår som ett nödvändigt eller sannolikt resultat av det som tidigare skett. Ty det är ju en viktig skillnad, om de är resultat av det tidigare skedda eller bara följer efter det (1961, s. 38–39).

Dikten ska alltså hjälp oss att förstå världen rent filosofiskt enligt Aristoteles och det är också därför som man inte kan säga att hans attityd till diktkonsten enbart är estetisk eller emotionell. Berättelsen i den narrativa betydelsen är en form av förklaring som ska göra världen begripligare för oss. Den ska inte bara ge oss information om vilka händelser som följer på varandra, utan förklara varför de följer av varandra, dvs. knyta dem till varandra på ett allmängiltigt sätt.

Ett sätt att knyta händelser till varandra är genom att relatera dem kausalt till varandra. När Aristoteles i det förra citatet menar att en händelseutveckling i en berättelse måste beskrivas som ett resultat av tidigare händelser så verkar det vara ett krav på ett orsaksförhållande:

---

överspänd och obalanserad” (1961, s. 49). Enligt Düring hävdar Aristoteles här att diktaren snarare bör vara *euplastos* än *ekstatikos*, där den förra termen betyder ”att han kan forma sitt material” medan den senare termen som är ursprunget till vår ”extatisk” för Aristoteles var negativt laddad och betydde något i stil med ”excentrisk” och ”tokig” (1961, s 10). Att vara excentrisk och tokig är förstås inte samma sak som att vara kreativ, men jag tror samtidigt att det ingår i den allmänna bilden av det konstärliga skapandet att det i många fall ligger väldigt nära dessa egenskaper. När Düring alltså säger att den grekiska attityden till diktkonsten inte är estetisk stämmer det vad jag förstår bättre om man med det estetiska syftar på det kreativa än om man syftar på det sköna.

händelserna i en berättelse kan inte bara inträffa *efter* varandra utan måste också ske *på grund av* varandra, dvs. inte bara *post hoc* utan också *propter hoc*.

Denna idé har också Noël Carroll utvecklat i sin teori om narrativitet. Carroll skriver:

> … we use narrative to explain how things happened and why certain standing conditions were important. Narrative is capable of performing this role because it tracks causal networks … Thus, insofar as what we call narratives are explanatory, it seems advisable to regard narrative properly so called as connected to causation and not merely temporal succession (2001, s. 128).

Att inordna händelser under ett kausalt schema är inte nödvändigtvis att visa på direkta orsaksförhållanden. Det finns kausala förbindelser mellan syret i luften omkring mig och det att jag just nu skriver, utan att detta rimligen ska beskrivas som att syret är orsaken till att jag skriver. Det är inte i någon intressant mening *på grund av* syret i luften som jag sitter här och skriver, även om syret behövs för att jag ska kunna skriva. Skulle av någon anledning syret plötsligt ta slut i rummet där jag sitter skulle jag däremot kunna säga att jag *slutar* skriva på grund av att syret tagit slut. Syret är en kausal förutsättning när det finns men en verksam orsak när det tar slut. Detta betyder inte att den kausala förutsättningen också när den är uppfylld inte skulle kunna vara en del av en förklaring som kan utgöra stommen i en berättelse. För den som inte vet vad syre är kan en berättelse om dess kausala roll i alla livsprocesser vara förklarande.

När Velleman kommenterar detta citat från Carroll menar han att Carroll här formulerar nollhypotesen för Vellemans egen undersökning, dvs. att förklaringskraften hos en berättelse inte är unik för berättelsen utan skulle kunna förmedlas lika väl med hjälp av information som inte har formen av en berättelse. Jag menar att det Carroll säger här inte utesluter att det finns mer hos berättelsen än det faktum att den relaterar händelser kausalt till varandra som ligger bakom dess förmåga att förklara. Som Carroll uttrycker sig i den sista meningen i citatet verkar tanken vara att berättelsen som en förklaring på något sätt är knuten till det faktum att den ger information om kausala samband. Och det kan man gå med på utan att hävda att det uteslutande är i denna information som förklaringskraften ligger.

Även Velleman tycks mena att det krävs kausala kopplingar mellan de ingående händelserna i en berättelse för att den ska bli begriplig, åtminstone kan man tolka honom så när han tämligen direkt efter det att han tillskrivit Carroll nollhypotesen förklarar att det faktum att han avvisar denna inte betyder att han förnekar ”that the absence of causality or probability from a narrative can render it internally incoherent and thus powerless to convey understanding” (2003, s. 4). Det som på avstånd ser ut som en enskild händelse i en berättelses handling, säger han, är i själva verket en del av ett stort komplex av kausalt relaterade händelser. Och, säger han,

Without such clumps of causality, there would be nothing but a soup of physical occurrences, out of which no plot could ever precipitate. Hence the idea of a plot without causality is absurd (2001, s. 4).

Vad Velleman verkar säga här är väl ungefär vad Carroll säger i sitt citat: berättelsen är förklarande bara om den relaterar de ingående händelserna kausalt till varandra. (Egentligen uttrycker sig Carroll mycket mera försiktigt än så, när han bara beskriver sitt synsätt som *advisable* eller tillrådligt.) Skillnaden dem emellan ligger snarare i den förklarande kraft som de vill tillskriva det kausala i berättelsen: för Carroll är det kausala en väsentlig del av förklaringen av berättelsens förklaringskraft medan det för Velleman snarare är en del av de normala bakgrundsförutsättningarna för densamma. Narrativets speciella förklaringskraft är enligt Velleman snarare att lokalisera i det emotionella, vilket vi snart kommer till.

För att förstå tanken om nödvändigheten av det kausala i en berättelse måste vi förstå hur pass krävande den egentligen är. Måste alla delar i en handling vara kausalt relaterade till varandra? Detta tycks inte vara en rimlig hållning eftersom det skulle utesluta varje form av ren slumpmässighet ur en berättelse. I berättelsen om någons liv skulle bara de händelser ingå som på något sätt hänger kausalt samman antingen med varandra eller med andra händelser som framgår av berättelsen. Men en berättelse blir inte i mindre utsträckning en berättelse av att berätta om slumpens betydelse i en människas liv. Det finns inget som hindrar att en bra berättelse beskriver hur drabbad av ren otur en människa varit i sitt liv från allra första början till det bittra slutet, eller för den delen, hur drabbad av otur en människa varit under större delen av sitt liv men hur det plötsligt vänder mot slutet. Också den typen av berättelse måste förstås införliva det slumpmässiga i en kausal väv. Det blir ingen berättelse om den inte beskriver hur slumpen påverkar den som drabbas eller gynnas av den.

Eller rättare sagt: det blir ingen *typisk* berättelse. Den skäliga hållningen i denna liksom i de flesta andra definitionsfrågor är än en gång anti-absolutistisk. Frågan måste alltså gälla *hur pass* centralt som det kausala är placerat i begreppet narrativ och inte enbart om det är en absolut nödvändig betingelse. Givet den ungefärlighet som präglar den mänskliga kognitionen mer eller mindre från början till slut vore det en smärre sensation om ett begrepp med bred förankring i vardagstänkandet skulle komma med absoluta betingelser. När filosofer använder vardagsbegrepp som centralt råmaterial vill de vanligtvis om möjligt precisera dem och komma så nära en definition som bara möjligt. De begrepp som filosofer använder kan alltså ses som mer eller mindre förädlade varianter av vardagsbegrepp. De otydligheter begreppen för med sig – eftersom de som vardagsbegrepp är otydliga till sin själva natur – bör filosofen hantera och tämja snarare än eliminera. Att tämja en otydlighet kan vara att försöka definiera bort den men att hantera den kan vara att förstå att den inte går att helt få bort även om man kan lära sig något om begreppet också från en problematisk definition.

Jag menar att man kan lära sig något om berättelsens natur från Carrolls och Vellemans diskussion om rollen för det kausala i berättelsen. Det tycks inte stämma att all narrativ

förklaring måste vara kausal eller att ingen av delarna i en narrativ händelsekedja kan ske av en slump. En narrativ förklaring av en händelse kan vara just detta att den skett av en slump. Sensmoralen i en berättelse kan mycket väl vara att den som det går bra för i livet kan ha slumpen att tacka för det medan den som det går dåligt för i livet kan skylla på att hon haft otur. Om det för den som haft otur hela sitt liv mot slutet sker en vändning kan lärdomen vara att allt är gott om bara slutet är gott eller åtminstone hur avgörande det är för en persons liv att det slutar på ett bra sätt.

Slumpen bör dock införlivas i något slags kausal väv i berättelsen: om den inte själv kan förklaras som annat än slump bör den ha påverkan på berättelsen: det är slumpen som är orsaken till att det går bra för en och dåligt för en annan. Det är en tillräcklig förklaring för oss. I själva verket kan inget annat än slumpen vara den yttersta förklaringen till en händelsekedja eftersom allt annat än slumpen kräver en ytterligare förklaring.

Det kausala finns som ett centralt inslag i en berättelse på ett eller annat sätt: på ett negativt sätt när förklaringen till en händelse är slumpen (vi förstår att vi inte kan få mer klarhet när vi inser att det inte finns någon bakomliggande orsak) eller på så sätt att bindemedlet mellan händelserna kanske inte är direkt kausala men har *likheter* med det kausala.

Att det kausala själv inte måste medverka i en berättelse för att ändå ha en närvaro i den förstod också Aristoteles. Jag har tidigare beskrivit hur han tänker sig att en komplicerad handling i en berättelse är en handling där upplösningen sker med antingen igenkänning eller peripati eller med båda. Peripatin är själva överraskningsmomentet i en handling – en förändring som sker oförmodat men ändå på något sätt helt följdriktigt. Denna följdriktighet förklarar han som vi sett i sin tur med att händelsen måste framstå som ett nödvändigt eller sannolikt *resultat* av det som föregått i handlingen. Man kan dock uppfatta något som ett resultat av något annat utan att se det som faktiskt förorsakat av det. Å ena sidan menar Aristoteles att det känslomässiga överraskningsmomentet blir större för oss när vi ställs inför en oförmodad med ändå följdriktig händelse jämfört med när vi ställs inför händelser som ”inträffar av sig själva och på en slump” (1961, s. 38). Den rena slumpen drar alltså ner kvaliteten på berättelsen. Å andra sidan, säger Aristoteles,

> … av de ting som sker på en slum tycks de vara de mest överraskande vilka gör intryck av att ske med någon avsikt bakom, t.ex. den bekanta berättelsen om hur Mitys’ staty under en religiös fest i Argos störtade ned och i fallet dödade den man som var skyldig till Mitys’ död. Det verkar ju som sådana saker inte inträffar bara på en slump (1961, s. 38).

Man kan tolka det som Aristoteles säger här på två olika sätt: för det första som att det fortfarande gäller att det som inträffar oförmodat men inte av en slump har en större överraskande effekt än det som inträffar oförmodat men av en slump, men att detta inte utesluter att händelser av den sistnämnda kategorin trots allt kan ske överraskande. När detta händer är de mest överraskande slumpmässiga händelserna de som ser ut att ske med en avsikt bakom. För det andra kan man tolka honom på ett lite mer kreativt sätt, nämligen som att de

mest överaskande händelserna över huvud taget är de som inträffar av en slump men *som om* det låg en avsikt bakom.

Jag menar att den andra tolkningen är mer rimlig, kanske inte mot bakgrund av vad Aristoteles faktiskt säger, men däremot som en beskrivning av vad som skänker kvalitet åt en berättelse. Jag skulle säga att det som gör berättelsen om Mitys staty till en bra berättelse är just det att slumpen griper in i ett skeende på ett sätt som ser ut som en tanke. Hade berättelsen i stället handlat om hur en okänd släkting till Mity under den religiösa festen plötsligt och oväntat vräker hans staty över den som dödade honom, ja då hade den i och för sig varit bättre som berättelse än en tredje variant av berättelse i vilken han på ett fullständigt förutsägbart sätt fallit offer för någons hämnd. Men allra bäst blir berättelsen när det är slumpen som överraskar på ett sätt som ser ut som en tanke. Jag skulle säga att detta är en av huvudanledningarna till att berättelsen alls är ”bekant”, som Aristoteles säger, dvs. till att den levat vidare som berättelse.

Jag skulle nästan vilja göra en allmän aristotelisk poäng av detta: poetiken är lika lite som etiken en exakt vetenskap. Hur mer exakt det kausala kan komma in är därför inget som man kan säga på förhand. Slumpen kan sänka kvaliteten hos en berättelse, men rätt hanterad kan den på ett sätt som kanske bara slumpen kan i stället skänka kvalitet åt en berättelse. Det är inte i första hand det väntade, det uppenbara och det tydliga som skänker kvalitet åt en berättelse utan det oväntade, det anade och antydda. Jag är inte speciellt förtjust i att betrakta livet som en berättelse, eftersom jag vill hålla fast vid att berättelsen är en representation, men när vi betraktar livet och försöker förstå det genom en berättelse eller som en berättelse skulle jag säga att det samma gäller för den storhet som framträder i livet: det är inte sällan det anade och undflyende, det som på samma gång är och inte är, det som vi inte kan göra reda för, det som vi inte helt kan förstå men tycker oss på *något sätt* förstå som är det levande livet och som är just det vi kan få ut av våra ansträngningar att förstå livet om vi har tur. Det fullständigt obegripliga har sina kvaliteter det också men livets så väl som berättelsens kvaliteter finns inte sällan i detta gränsland mellan det fullständigt obegripliga och begripliga. Det är ungefärlighetens gränsland där det gåtfulla är en del av gåtans lösning och där det lättförståeliga är så lätt att förstå att vi inte vill förstå det. Jag säger inte att detta gäller alltid (förstås): det finns en skönhet i det alldeles tydliga, klara och uppenbara också, men det blir inte sällan en större skönhet ändå när detta ingår i en helig allians med sin motsats. Tanken studsar vid det som är alltför begripligt men griper om det som den inte riktigt kan förstå. Den vill helst förstå det som inte riktigt vill förstås.

När jag försöker förstå mig själv och mitt liv genom att tänka på det, gå igenom dagböcker, tala om vårt gemensamma liv med dem som varit en del av mitt liv och på detta sätt på sätt och vis formar en bild eller en berättelse om det – även om jag inte strävar efter det – märker jag allt tydligare att den bild jag får är just en sådan otydlig och motsägelsefull bild, men en bild där det ändå finns ett mönster i detta otydliga och motsägelsefulla. Det motsägelsefulla

blir ett meningsbärande element i förståelsen av mitt liv. Jag hade kanske haft en ännu sämre förståelse av mig själv om jag helt hade förstått mig själv, och jag skulle kanske inte kunna se meningen i det liv som jag inte på något fundamentalt sätt också uppfattar som meningslöst. Jag vet inte om de viktiga händelserna i mitt liv på samma sätt som en enkel – och därför sämre – berättelse formar något slags kausal händelsekedja, jag vet inte vad i dessa händelser som är orsaker och vad som är verkan eller om de ens är något av det eller både orsak och verkan. Jag kan heller inte längre avgöra värdet av de händelser jag tänkt på som svåra och hemska. Eller rättare sagt: jag är inte längre säker på att de var så odelat negativa som jag en gång upplevde dem. Jag känner mig allt säkrare på de positiva värdena i livet men alltmer osäker på de negativa. Jag betraktar detta som fullt förenligt med tesen om livets motstridiga storhet: det mönster jag ser i livet är just denna tendens åt det positiva hållet, en motsägelsefull – men dock – princip om det positiva värdets dominans över det negativa i en värld som jag aldrig kommer att förstå men som jag ändå kan ha förståelse för. Jag kommer aldrig att få klarhet i vad som egentligen låg bakom vad i samband med de viktiga händelserna i mitt liv eller ens om det varit de viktiga händelserna som varit de viktiga och inte i stället de oviktiga.

Detta är också i sig något motsägelsefullt: en berättelse kan bli bättre *som berättelse* av att vara mindre en berättelse. Det ligger i berättelsens natur, dvs. centralt i själva begreppet, att en berättelse knyter samman händelser till en begriplig helhet (vilket än en gång inte utesluter att denna begripliga helhet kan handla om slumpens betydelse i en människas liv). Men det kan alltså samtidigt vara en central kvalitet i själva berättelsen att den inte på ett tydligt sätt gör just detta. Jag menar alltså, till skillnad från Velleman (om man tolkar honom som att det kausala krävs för att man ska kunna tala om en *typisk berättelse*, trots att det inte är det kausala som ger berättelsen dess *typiska förklaringskraft*) att det kan vara själva det otypiska hos en berättelse att den är otydlig med det kausala som ger den dess typiska kvaliteter. En av de typiska kvaliteterna hos en berättelse kan vara att den är otypisk som berättelse.

Jag hade inte hängt upp mig på detta med det kausala om det inte varit så att jag har svårt att se hur Velleman kan förena sitt låt vara inte helhjärtade men som det verkar dock accepterande av det kausalas roll i en berättelse med vad han så småningom säger om den narrativa förståelsen, som tycks ha just det här oberoendet av det kausala, dvs. som inte kräver några trosföreställningar om kausala relationer för att komma till stånd. På samma sätt har jag också något svårt för att se varför Aristoteles skulle behöva trycka på det kausala givet det slutmål som han ställer upp för diktkonsten (eller i alla fall för tragedin), nämligen det som man brukar beskriva som en rening av affekterna, men som också har tolkats som ett slags emotionell jämvikt. Om man tolkar Aristoteles på detta sistnämnda sätt finns det heller ingen väsentlig skillnad mellan det som Aristoteles kallar *katharsis* och det som Velleman kallar *emotionell förståelse*.

Låt mig försöka förklara. När Velleman diskuterar Carrolls idé om det kausala som en

väsentlig del av det som Carroll kallar en *narrativ förbindelse* kommenterar han ett av de exempel Carroll tar på en händelsekedja som saknar denna förbindelse och som därför inte i egentlig bemärkelse kan räknas som en berättelse. Exemplet är som följer: ”Aristarchus hypothesized the heliocentric system and then centuries later Copernicus discovered it again” (2001, s. 127). Här menar alltså Carroll att vi inte har det han kallar för ett ”narrative proper” till följd av att denna för berättelsen nödvändiga narrativa förbindelsen saknas. Velleman säger sig inte vara övertygad av exemplet och säger: ”I am fairly certain that one could tell a story about these events, and without inventing a causal connection that was not there” (2003, s. 5). Redan här verkar alltså Velleman ha släppt det kausala kravet eller åtminstone det som kunde tolkas som någon form av ett sådant krav. Skälet till att händelsekedjan i Carrolls mönster skulle vara ett prov på en berättelse (även om den inte är det i sin nuvarande form) är det samma som skälet till varför Aristoteles exempel om Mitys staty är en berättelse, nämligen att händelsekedjan tar läsaren eller åhöraren genom en emotionell händelsekedja med en början och ett avslut.

Berättelsen organiserar alltså en händelsekedja i enlighet med ett emotionellt mönster vars slutpunkt på något sätt utgör lösningen på ett emotionellt problem eller en emotionell spänning som skapats av den tidigare handlingen. Och även om inte Velleman vad jag vet säger detta rakt ut är det just denna förmåga att ge ett naturligt avslut som gör hans emotionella analys överlägsen en kausal analys av Carrolls slag. Slutet på en berättelse är avgörande för dess värde och därför är också en analys i termer av emotionella utvecklingsmönster med naturliga slutpunkter mer värdefull än en analys i termer av kausala utvecklingsmönster utan sådana givna slutpunkter. Medan kausalflödet är ständigt pågående är våra emotioner rytmiskt ordnade. Det är därför vi behöver berättelser – för att ordna verkligheten på ett sätt som gör att den blir begriplig för oss människor som emotionella varelser.

Jämför alltså detta med Carrolls definition av den narrativa förbindelsen som han menar gör berättelsen till en berättelse:

> … a narrative connection obtains when (1) the discourse represents at least two events and/or states of affairs (2) in a globally forward-looking manner (3) concerning the career of at least one unified subject (4) where the temporally relations between the events and/or states of affairs are perspiciously ordered, and (5) where the earlier events in the sequence are at least causally necessary for the causation of later events and/or states of affairs (or are contributions thereto) (2003, s. 126).

Vad man kan sakna här är alltså något i dessa villkor som indikerar att berättelsen på något sätt behöver fullbordas för att vara en berättelse. En berättelse utan slut är ingen berättelse eller har i alla fall mindre av det som gör en berättelse till en berättelse. När Carroll några sidor längre fram beskriver det han kallar ”narrative comprehension”, som man inte bör uppfatta som narrativ förståelse i samma betydelse som Velleman använder sitt begrepp

emotionell förståelse, dvs. som en speciell slags förståelse av ett saktillstånd, utan snarare som en förståelse av själva berättelsen. Carroll säger: ”Comprehending a narrative involves following it. But following a narrative involves anticipation. It involves having a sense of where the narrative is headed” (2003, s. 132).

Men vad i själva berättelsen essens – förstådd i enlighet med Carrolls analys – är det då som förmedlar eller bär denna uppfattning eller känsla för vart berättelsen är på väg? Det handlar enligt Carroll inte om kausal nödvändighet på så sätt att man sluter sig till den vidare händelseutvecklingen som en nödvändig följd av det man vet om handlingen så långt. Som framgår av definitionen handlar det snarare om att förstå vad händelseutvecklingen *möjliggör*. Handlingen behöver inte förse oss med tillräckliga kausala villkor, det räcker att den förser oss med nödvändiga villkor. Carroll skriver:

> Rather, narrative anticipation is a matter of forming expectations on the basis of what events are possible, given earlier events in the story. Where do these expectations come from? Lots of places, including our knowledge of the world (our knowledge of what is causally possible in everyday life), our knowledge of what is possible within the conventions of a certain narrative genre, and our knowledge of what is thought possible given the beliefs of the culture in which the narrative is composed (2003, s. 132).

Jag skulle säga att tesen om den kausala nödvändigheten som Carroll tidigare drivit inte krävs för den här formen av känsla för vart berättelsen är på väg, dvs. för det som är narrativ förståelse och därmed själva poängen med en berättelse enligt Carroll. Men detta är bara en av flera kommentarer till passagen som jag skulle vilja göra:

(1) För det första ställer jag mig frågande till att jämställa detta med att förstå en berättelse med att på något sätt ana sig till hur den ska fortsätta eller sluta. Det är något oklart om Carroll menar att vi fattar händelseförloppet genom att förstå dess slutpunkt, dvs. vart det är på väg mot som ett slutmål, eller om det räcker med att vi på något sätt är mentalt beredda på vad som kan hända härnäst. Han talar dels om idén om att förstå vart berättelsen är på väg, dvs. ”where the narrative is headed”, vilket jag skulle säga indikerar något mera långsiktigt än det som han också talar om som ”a broad sense of what might happen next” (2003, s. 130). Om jag undrar vart någon är på väg som reser sig upp och tar på sig ytterkläderna så undrar jag inte om hon härnäst kommer att bege sig till dörren på framsidan på huset eller till dörren på baksidan utan snarare vart hon ska bege sig när hon kommer utanför huset och tomten.

Jag menar att man mycket väl kan sägas följa en berättelse utan att vare sig kunna förutse hur den utvecklas på kort eller lång sikt, men att det möjligen är en mer grundläggande förmåga att vi ser framför oss det kortsiktiga än det långsiktiga förloppet. Om vi utgår från antagandet att det är det kausala som är grunden är det ganska uppenbart att förmågan att förutsäga vad som möjliggörs av det vi hittills sett av händelsekedjan är betydligt större för de mer närstående händelserna i utvecklingen än för de avlägsna. När någon reser sig upp för att ta på sig ytterkläderna är det att hon reser sig upp nödvändigt för att hon ska komma åt

ytterkläderna vilket i sin tur är nödvändigt för att hon ska bege sig ut (det är förstås inte *strikt* nödvändigt eftersom man kan ge sig ut utan ytterkläder även på vintern, liksom man kan åla sig bort till det ställe i rummet där ytterkläderna finns, men det är nödvändigt under normala omständigheter eller under de omständigheter som berättelsen så långt beskrivit). När personen reser sig och går och tar på sig ytterkläderna förväntar jag mig att hon ska gå ut. Jag kanske också, om det är en person som kom in genom dörren på baksidan, förväntar mig att hon ska gå ut på baksidan. Men det ligger samtidigt definitivt inom min föreställningsvärld att hon ska ta dörren på framsidan (när jag förväntar mig att hon tar dörren på baksidan tänker jag ju att denna möjlighet är mer sannolik än den andra möjligheten, som jag också tänker på). Men om vi nu antar att det rör sig om en person som jag inte vet var hon bor eller annars håller hus är möjligheterna mer eller mindre oändliga rörande vart personen ska ta vägen när hon kommit ut på gatan och sen tar sig vidare. De kausala möjligheter som skapas av en händelse eller saktillstånd förgrenar sig geometrisk över tiden. Även när vi begränsar oss till det som ligger inom vad vi rimligen kan förvänta oss ställer oss de möjligheter vi kan förvänta oss inför ytterligare andra möjligheter som vi kan förvänta oss, och så vidare.

Men denna förmåga att förutse eller förutsäga händelseutvecklingen på kort sikt, dvs. detta att se vad som rimligen kan ske härnäst har menar jag ganska lite med att förstå själva berättelsen och dess handling att göra. Det är sant att jag knappast kan förstå vart berättelsen är på väg på lång sikt om jag inte ens förstår vad som kommer att ske på kort sikt. Om jag inte kan tyda vad som händer när en person reser sig för att ta på sig ytterkläderna som att hon är på väg att gå ut genom någon av ytterdörrarna kommer jag förstås också ha svårt för att se att personen är på väg att lämna sin partner och bryta upp från deras förhållande. Om jag får för mig att personen tar på sig ytterkläderna för att hon fryser missar jag dramatiken i det som håller på att ske (om vi nu tänker oss att det verkligen är ett uppbrott på gång). Men att bara inse att personen är på väg ut hjälper mig knappast heller att förstå denna dramatik, om det är det enda jag förstår.

Jag menar alltså att detta krav på förståelse i termer av känsla för vad som håller på att hända i berättelsen om det ska tjäna som en beskrivning av narrativ förståelse rimligen måste handla om känsla för vad som är på väg att ske inte härnäst i den bokstavliga kortsiktiga betydelsen utan mer övergripande och långsiktigt. Men inte ens om vi förstår det så skulle jag vilja karakterisera det som essentiellt för förståelsen av en berättelse. Det kan möjligen vara ett ovedersägligt bevis för att man förstått handlingen i ett drama att man så snart den ena personen reser sig kan säga att nu kommer hon att gå ifrån sin partner, på samma sätt som det är ett ovedersägligt bevis för att någon hänger med i en pusseldeckare att hon halvvägs in i berättelsen kan säga vem som är mördaren. Men om jag inte kan detta, om jag inte vet huruvida personen som reser sig tänker gå ifrån sin partner, om jag känner mig genuint osäker på om hon är på väg att lämna honom nu eller bara på väg ut för att ta en lugnande promenad, ja då skulle jag inte säga att detta nödvändigtvis inverkar på frågan om jag förstår själva

berättelsen. I någon mening är det förstås en naturligt följd av att jag förstår vad som *har* hänt i en berättelse att jag anar mig till vad som *kommer att* hända, men jag skulle inte säga att det är detta som det hela handlar om. Att förstå en berättelse är i första att förstå vad som hittills hänt i den och vad som händer just nu i berättelsen. Jag kan alldeles sakna intuitioner om huruvida personen i berättelsen kommer att lämna sin partner liksom jag kan sakna varje slags intuition om vem av de inblandade i en pusseldeckare som är mördaren innan själva upplösningen av den. Jag skulle till och med vilja säga att detta kan vara en typisk kvalitet hos själva berättelsen som berättelse betraktad att den inte avslöjar vart den är på väg. Det att jag tror mig genuint förstå vad som hittills hänt och vad som händer just nu utesluter inte att jag är genuint okunnig om hur händelserna kommer att utveckla sig framöver i berättelsen och det utesluter heller inte att det är just detta jag njuter av. Den njutning och det nöje som berättelsen ger mig kan handla om just detta: i pusseldeckaren är det okunnigheten och bristen på aningar som utgör själva spänningen, i dramat stimulerar det min nyfikenhet. Berättelser kan vara förutsägbara och ändå vara bra, men det är ändå en central kvalitet att de *inte* är förutsägbara eller ens lockar till kvalificerade gissningar.

För att sammanfatta denna första kommentar. I en trivial mening förstår jag knappast vad som händer i en berättelse om jag inte förstår vad som kommer att hända omedelbart efter det som händer för tillfället: jag förstår inte att någon går om jag inte förstår att hon kommer att sätta vänsterbenet före högerbenet efter det att hon i det innevarande ögonblick har högerbenet före vänsterbenet. Jag utgår från att det inte är denna triviala mening Carroll tänker på när han talar om vad som kommer att hända härnäst – ”what might happen next”. Också i en något mindre trivial bemärkelse kan det stämma att det är svårt att hänga i med en berättelse om man inte anar vad som kommer att ske på kort (men inte extremkort) eller medellång sikt i den. Än en gång: om jag inte förstår att den person som reser sig för att ta på sig ytterkläderna är på väg ut, är jag knappast med i handlingen. Eller rättare sagt: om jag åtminstone inte kan göra mig en någorlunda realistisk bild av den möjliga händelseutvecklingen på kort sikt har jag inte läst situationen som berättas för mig. Men skälet till att det förhåller sig så är inte menar jag att den narrativa förståelse består i denna kortsiktiga förutsägelseförmåga, utan snarare att det är en naturlig följd av att jag just kan läsa den situation som berättas för mig, vilket i sin tur är en förutsättning för att jag ska kunna sägas ha följt med i vad som berättats för mig. I första hand är det detta som är kärnan i den narrativa förståelsen: att jag förstår vad som har hänt och händer i berättelsen. Det är visserligen sant att vi kan tala om ett slags superförståelse av en berättelse som består i att också kunna ana sig till hur den ska sluta, men jag skulle inte säga att detta på något sätt är centralt. Det är inte i första hand vad förståelsen av en handling handlar om.

(2) Min andra kommentar är möjligen något viktigare, nämligen hur ska man lokalisera en naturlig slutpunkt för en berättelse som man förstår genom att på det här sättet förutse vad som ska ske här näst? Vad betyder det att förstå att berättelsen är fullbordad i denna analys?

Det finns ingen naturlig eller given avslutning eller slutpunkt i en orsakskedja. De möjligheter som en orsakskedja skapar förgrenar sig inte bara geometriskt, de gör så under en obegränsad tidsrymd. I en rent praktisk bemärkelse tar den berättade orsakskedjan slut när berättelsen tar slut. Berättelsen kan visserligen också berätta om vad som sker med dem som ingår i den efter det att själva berättelsen är slut (”Och så levde de lyckliga i alla sina dagar…”), men för att man ska kunna sägas förstå denna del av berättelsen på ett narrativt sätt enligt Carrolls anteciperande analys borde man också kunna ana sig till vad detta i sin tur kommer att leda till. Berättelsen kan också handla om en historisk händelseutveckling vars resultat vi känner till, eller kan den klart definiera vad den ska berätta om: ”Nu ska jag berätta om hur det gick till när gammelfarmor fick sitt träben”, och så vidare. Men alla berättelser fungerar som bekant inte så och även i förhållande till dem som fungerar på något av dessa sätt är det naturligt att ställa frågan om varför just dessa slutpunkter och inte andra. Varför är det naturligt att tänka sig att berättelsen slutar med att personerna i den levde lyckliga i alla sina dagar? Varför är det att gammelmormor fick ett träben ett naturligare och bättre slut på en historia om henne än det faktum att hon hängde tvätt?

Carroll hänvisar till vår kunskap om narrativa konventioner och föreställningar inom den berättelsekultur som skapats för att förklara vad som ger oss ledtrådar till förståelse av hur berättelsen kommer att utveckla sig. Något liknande skulle han förstås kunna säga om frågan om hur vi förstår och uppfattar en avslutning på en berättelse. Om berättelsen är en kriminalhistoria förväntar vi oss att den ska ta slut i och med att vi skurkarna har blivit fast eller dött. Om det är en saga för barn förväntar vi oss på liknande sätt att slutet kommer när allt som varit oklart och problematiskt blir bra igen. Även om vi aldrig tidigare hört sagan om *Hans och Greta* förstår vi – om vi förstår att det är en folksaga – att den inte kommer att sluta med att Hans kommer att bli stekt i häxans ugn när hon gött honom lagom fet i hans bur. Detta förstår vi intuitivt som barn även om spänningen kommer av att vi aldrig kan vara riktigt säkra på att det kommer att lösa sig och vi förstår det på ett mer intellektuellt sätt som vuxna. Om det handlar om ett drama rent allmänt kan vi kanske inte förutse om utgången kommer att vara bra eller dålig, men däremot är det ofta så att slutet definieras av själva handlingen. Om berättelsen skildrar en kvinnas kamp mot sin bröstcancer förstår vi att hon antingen kommer att besegra den eller gå under. Jag antar att man kan säga att denna kunskap grundas på den erfarenhet vi har av hur ett drama normalt fungerar: det har antingen ett sorgligt eller ett lyckligt slut. Man skulle rent av kunna kombinera detta med en parafras av Carrolls tidigare beskrivning av den narrativa förståelsen: konventionen säger att berättelsen är slut när vi inte längre har anledningen att intressera oss för frågan om vad som kommer att hända härnäst.

Problemet med Carrolls idé om att knyta förståelsen av en berättelse och, förmodar jag, också förståelsen av vad som är avslutningen på själva berättelsen ytterst till kulturella normer och föreställningar (såväl allmänna som specifika för den narrativa formen) är att det inte

*förklarar* varför dessa normer och föreställningar kommer in i berättelsen som de gör. Varför förväntar vi oss att sagan tar slut i och med att Hans och Greta lyckas lura in häxan i den ugn hon värmt för att i stället steka dem och efter en lång vandring hittar tillbaka till hemmet där den snälla fadern finns kvar och där den elaka – även om hon inte var fullt lika elak som häxan – modern nyss har dött? Varför är det naturligt att historien ska sluta där och varför slutar vi just där att fråga oss och försöka förutse vad som kommer att hända härnäst? I Vellemans analys av den narrativa förståelsen finns svaret, nämligen att vi kommit till slutet av en emotionell kadens eller cykel. Den emotionella spänning som skapats av berättelsen är avslutad i och med att Hans och Greta räddats från häxan och kommit hem till fadern och dessutom genom att vi vet att varken häxan eller modern längre kommer att kunna göra någon illa. Den tänkta förklaringen av berättelsens slut i Carrolls analys är alltså problematisk på flera sätt. För det första innebär inte en berättelses slut som det normalt uppfattas att något ytterligare anteciperas, utom möjligen på det negativa sättet: vad som förutses hända är att inget mera direkt kommer att hända. För det andra ges det ingen vidare förklaring till varför berättelsen ska sluta där och inte någon annanstans. Varför har barnsagan (oftast) ett lyckligt slut? Varför är det en litterär norm att den ska ha det? Jo därför att berättelsen vill uppnå ett positivt emotionellt tillstånd i vilket den som lyssnat till berättelsen greppar den händelsekedja berättelsen handlat om. Den emotionella modellen förklarar alltså dessa normer och föreställningar som Carroll behöver hänvisa till för att förklara hur hans modell kan hantera våra uppfattningar om vad som är ett naturligt slut. För det tredje fungerar Carrolls förklaringsmodell i första hand på berättelser med en tydlig litterär form. Barnsagan ska sluta lyckligt för de barn som den handlar om, i alla fall om det är snälla barn (undantag finns, till exempel H C Andersens *Flickan med svavelstickorna*), pusseldeckaren med ett svar på vem som är mördaren, den romantiska berättelsen med att de älskande antingen får varandra eller går med kärlekssorg resten av livet, osv. Men inte alla narrativ har en litterär form och för dem som inte har det är det svårare att se hur normer och kulturella förväntningar kan sägas styra våra uppfattningar om vad som är ett (bra) slut på en berättelse. Såvida vi inte hävdar att normen i de flesta fall är att berättelsen tar slut när den emotionella cykeln eller serien som startats i berättelsen blir fullbordad, dvs. hoppet blir infriat, längtan blir stillad, fruktan blir dementerad osv. Men då är vi tillbaka i den emotionella modellen. Konventionen för berättelsen är att den ska förstås emotionellt, och det är just det som den emotionella förståelsemodellen säger. Och nog stämmer det i en övervägande majoritet av fall att det är det emotionella som guidar konventionen också för de former av berättelser som inte direkt är litterära genrer. En rolig historia är en berättelse som är tänkt att sluta i en emotionellt komisk reaktion, en fräckis ska också sluta i denna typ av reaktion men kombinerad med upplevelsen av att berättelsen balanserat på eller överskridit anständighetens gräns. Också i berättelserna från det levande livet är poängen ofta emotionell, åtminstone om det rör sig om bra historier. Jag såg i går kväll Werner Herzogs dokumentär *Grizzly Man* om Timothy Treadwell som

levde med grizzlybjörnar i Alaska och till slut blev uppäten av dem. Dokumentären skulle jag säga är en genre utan vidare fasta normer, men vad som gjorde detta till en bra dokumentär var definitivt dess emotionellt starka slut. Det tragiska slutet där både Treadwell och hans flickvän som sägs ha varit rädd för björnar filmades av Treadwell själv med linsskydd på varför bara ljudet kunde höras. Denna ljudupptagning gick man dock inte höra i dokumentären, bara se när Herzog lyssnade på den och berättade vad han hörde. Dokumentären var heller inte direkt kronologisk. Man blev tidigt introducerad i det tragiska slutet och berättelserna om det återkom genom hela dokumentären. Men jag skulle ändå säga att berättelsen hade en dramaturgi i vilken man först när den var avslutad kunde se den i hela dess tragik. Det var slutet, även om det som slutet innehåll fanns med i hela berättelsen, som förklarade själva berättelsen och det var alltså först när den var avslutad som slutet av berättelsen fullbordade själva berättelsen. Under själva berättelsen var det en berättelse om en levande människa som man visste skulle dö, när den var avslutad blev den en berättelse om en människa som en gång levde men nu är död. Flickvännen hade en väldigt liten del i berättelsen men skulle jag säga en mycket stor del i den emotionella upplevelsen av den.

**Utvikning om slut och avslut**

Låt mig göra en utvikning till denna kommentar som visserligen kommer att föra mig lite utanför ämnet för tillfället och föregripa vad som ska komma senare. Men ändå. Det finns en viss skillnad mellan att ställa sig frågan om vad som är ett naturligt *slut* på en berättelse och vad som är en naturlig *avslutning*. Jag ska strax säga mer om Vellemans emotionella modell för narrativ förståelse, men av vad som hittills framgått av den tänker han sig att berättelsen följer en emotionell serie som toppas av en emotion som på något sätt fullbordar denna serie. En spännande berättelse, t ex, slutar med en avspännande upplösning som antingen består i att det hela slutar som det ska eller som man fruktar att det ska (och där avspänningen skapas av att man låter hoppet fara). Ett naturligt slut i en spännande berättelse är därför ett slut som ger en denna avspänning. Och här menar jag alltså att den emotionella förståelsemodellen är överlägsen den kausala, eftersom det i den förra finns en koppling till berättelsens själva poäng, vilket jag inte kan se att det finns i den senare modellen. Berättelsens poäng kan knappast vara att beskriva händelser som är kausalt ordnade till varandra på så sätt att de ger den som berättelsen riktar sig till en känsla för vad som kommer att inträffa härnäst. Poängen med ett ekorrhjul är att man ska springa sig trött i det men poängen med en berättelse kan inte rimligen vara att man ska gissa sig trött på vad som kommer att inträffa i den härnäst.

Men vilken är då poängen med berättelsen i den kausala modellen? I den emotionella modellen är poängen att ta oss genom en emotionell serie med en naturlig emotionell avslutning. Det naturliga slutet på en berättelse är en händelse, handling eller saktillstånd som förser oss med denna avslutande emotion. Jag tror som sagt på förklaringskraften i den emotionella modellen, men jag tänker mig att den ger en för snäv bild av vad som pågår rent

emotionellt i en berättelse eller rättare sagt, den ställer för stora krav på den emotionella formen av en berättelse. Och det är alltså här som skillnaden mellan en berättelses slut och avslutningen kommer in. Den emotionella modellen kräver ett slut som inte bara är en avslutning av berättelsen, utan ett slut som snarare är en avslutning av den emotionella serien. Den emotionella serien kan bara avslutas med ett ordentligt slut i berättelsen eftersom det måste finnas något i berättelsen som skapar den avslutande och fullbordande emotionen. Den emotionella serien skapas alltså av formen på berättelsen och därför måste berättelsen fullbordas om den emotionella serien ska fullbordas. Jag tänker mig att en berättelse inte nödvändigtvis måste ha ett sådant här naturligt slut för att vara en (bra) berättelse. Om vi för ett ögonblick föreställer oss att Treadwell och hans flickvän inte hade blivit uppäten av björnarna utan fortsatt med sina resor till Alaska varje sommar så skulle det ändå ha kunnat bli en bra berättelse, men inte en berättelse som nödvändigtvis hade krävt ett slut i en positiv och aktiv mening. Det skulle kunna räcka med att berättelsen avslutades rent negativt och passivt, dvs. att den avbröts. Jag är medveten om att man skulle kunna hävda att det finns vissa karakteristiska narrativa drag som kan vara närvarande i större eller mindre utstäckning i en berättelse och att detta att den har ett slut som en del av själva berättelsen snarare än att den bara slutar kan vara ett sådant drag. Jag är öppen för detta, men också för tanken att detta att en berättelse har mindre av dessa karakteristiska eller stereotypiska narrativa drag inte nödvändigtvis gör den mindre berättande. Exemplet med en berättelse som har ett slut som en del av berättelsen kan vara den typiska *representanten* eller *symbolen* för en berättelse utan att vara den typiska berättelsen, på samma sätt som en man med kostym och hatt kan vara en typisk symbol för en man (exempelvis på skylten till en herrtoalett) utan att vara en typisk man. ”Det var en gång …” kan vara en karakteristisk början på en berättelse utan att vara normal början. En berättelse om en man som för levde med björnar i samma intensiva kärlek till dem som Treadwell gjorde men som inte blev uppäten av dem och som slutar utan ett slut som är en väsentlig del av berättelsen, behöver inte för den skull vara mindre av en berättelse eller en mindre bra berättelse. Jag håller alltså inte med Velleman när han skriver följande (eller jag känner mig åtminstone tveksam till det):

> A narrative must move forward not only in the sense of telling one event after another but also in the sense of approaching or at least seeming to approach some conclusion to those events, some terminus, finish, or closure. --- The necessity of an ending is not inherent in the aesthetics or the novel or the play but in the nature of storytelling, a form of discourse that a novel or play need not employ (2003, s. 10).[275]

Jag menar alltså att detta inte gäller för en berättelse rent allmänt (dvs. rent allmänt i den narrativa betydelsen). På svenska kan vi översätta ”story” både med ”berättelse” och ”historia” och jag skulle säga att Vellemans idé om slutets betydelse i en berättelse kanske

[275] Man kan uppfatta åtminstone den första meningen i detta citat som ett referat av Gallie och Mink (som jag snart kommer till), men jag uppfattar det också som en instämmande beskrivning av hur berättelsen fungerar.

mer gäller för det som vi kallar en historia än det vi ser på som en berättelse rent allmänt. Om jag förklarar att jag ska berätta *historien* om björnmannen så förväntar sig förmodligen de som tar del av den att den har ett tydligt slut. En historia om någon är i sig själv avslutad enbart av det faktum att tiden slutit sig kring den och lämnat den bakom sig. Om jag däremot förklarar att jag ska *berätta* om björnmannen tänker jag inte att den som tar emot den förväntar sig att det ska finnas ett tydligt avslut, eftersom man kan berätta om det som fortfarande pågår. (Det finns visserligen en betydelse av uttrycket ”historien om” som medger att det är historien om något som pågår, men med fokus på vad i en tidigare eller historisk fas ledde fram till det som fortfarande pågår.)

Vellemans modell har alltså fördelen att den är bättre än Carrolls modell på att förklara varför de berättelser som har ett tydligt slut har de slut som de har, dvs. varför ett tydligt slut är ett naturligt slut: ett naturligt slut är det slut som etablerar en känslomässig förståelse för det som berättelsen handlat om (vi behöver inte ännu gå in på vad denna känslomässiga förståelse består i). Jag tror att detta känslomässiga förståelseelement är viktigt i vår förståelse av berättelsen men är tveksam till tanken att det nödvändigtvis måste etableras av ett tydligt slut. Känslan för vad som pågår i berättelsen kan etableras över tid under berättelsens gång utan att detta sker direkt av berättelsens struktur. Känslan av den idylliska barndomen i Astrid Lindgrens berättelser om barnen i Bullerbyn etableras inte genom att dessa berättelser har en speciell makrostruktur där slutet av berättelsen är en essentiell del av själva berättelsen. Den etableras av att berättelsen pågår snarare än av att den har en speciell struktur som är sådan att vi upplever att vi behöver ett slut på berättelsen för att förstå den.

Med detta vill jag inte förneka en annan tanke som Velleman uttrycker i citatet, nämligen att man kan skilja mellan vad som ligger i den berättande formen och vad som ligger i estetiken hos sådana litterära genrer som romaner och pjäser. En roman kan ha estetiska kvaliteter som inte nödvändigtvis har med de berättande kvaliteterna att göra. En roman kan vara bra utan att vara en bra berättelse. En berättelse är bra som en berättelse, om vi förenklar det något, när den levandegör eller åskådliggör de olika händelserna i ett förlopp eller och hur dessa händelser hänger samman med varandra. En roman kan vara bra som ett estetiskt experiment som ifrågasätter denna berättande form. Jag anser att det finns ett starkt estetiskt element i själva den berättande formen eftersom den just ordnar verkligheten (den faktiska eller fiktiva) åt oss i en helhet som vi kan få ett grepp om, ett grepp som i typfallet har ett emotionellt inslag. Avnjutandet av denna form, uppskattningen av en berättelse som en bra berättelse tänker jag mig i allt väsentligt är en estetisk upplevelse. Men litterär estetik är inte bara estetiken i den narrativa formen. Litterär estetik kan finnas i ett flöde av bilder och associationer och tankar som jagar varandra på ett mer eller mindre kaosartat sätt. Le Clèzios tidiga romaner *Rapport om Adam*, *Febern*, och *Jordisk Extas* var som jag minns dem just sådana. De var mer ett tillstånd av de känslor som finns i titlarna, av en febrigt extatiskt glädje över att finnas till i denna värld och ta den till sig. Jag har inte läst om dem. Det beror kanske

på att jag upplevde att hans senare romaner upprepade denna stil utan att vara drivna av samma existentiella glöd som de tidigare och att jag därför något orättvist i minnet också såg de tidigare romanerna som manierade eller i alla fall som mer åt det hållet än jag upplevt dem när jag läste dem (vi har varit inne på detta tidigare, men om jag äter en maträtt som smakar illa kommer detta inte bara påverka mina framtida smakupplevelser av denna maträtt utan också hur jag minns att rätten smakade tidigare – det är svårt att återkalla minnet av hur den smak en gång var som senare blivit förstörd).

Det finns alltså mycket i det som Velleman säger som jag är beredd att ta till mig. Om jag har förstått det rätt har inspirationskällan för Velleman till de idéer vi diskuterar nu främst varit Louise Mink (1970) och W. B. Gallie (xxx). Hur exakt det idéhistoriska förhållandet ser ut är jag inte heller säker på att jag förstår men Gallie tycks ha varit den som formulerade idén om berättelsens slut som en essentiell del av berättelsens struktur. När Mink sammanfattar Gallies idéer ser det exempelvis ut så här:

> Surprises and contingencies are the stuff of stories, as of games, yet by virtue of the promised yet open outcome we are enabled to follow a series of events across their contingent relations and to understand them as leading to an as yet unrevealed conclusion without however necessitating that conclusion (1970, s. 545).

I denna idé finns också inslag som påminner om Carrolls analys: händelserna i berättelsen möjliggör händelseutvecklingen utan att nödvändiggöra den. Men det finns en betoning på överraskningsmomentet i Gallies analys som det inte finns i Carrolls och som skulle kunna fresta en att samtidigt beskriva analyserna som motsatta: i den ena analysen är detta att man anar sig till vad som ska hända härnäst essentiellt medan det i den andra essentiellt är att man låter sig förvånas. Men skenet bedrar nog här. När Mink beskriver Gallies analys på följande sätt

> In following a story, as being a spectator at a match, there must be a quickly established sense of a promised although unpredictable outcome: the country team will win, lose, or draw, the separated lovers will be reunited or will not (1970, s. 545)

så är detta samtidigt lite paradoxalt i den meningen att det mer handlar om hur berättelsen börjar än hur den slutar, nämligen att den börjar med eller i alla fall tidigt i förloppet förebådar hur den ska sluta. Men det är ändå så långt från Carrolls idé om att den narrativa förståelsen ligger i detta att ”forming an expectation on the basis of what events are possible, given earlier events in the story” (2003, s. 132). I en vidare mening är detta att tidigt förstå eller ana sig till att berättelsen slutar med att dessa personer antingen får varandra eller går miste om varandra, eller att huvudpersonen på casinot antingen kommer att bli rik eller fattig, att flickan med svavelstickorna antingen kommer att räddas eller att dö, i en vid mening är detta att förstå åt vilket håll berättelsen är på väg (även om jag skulle säga att liknelsen med cricketmatchen inte gäller här eftersom alternativen att vinna, förlora eller spela oavgjort är

alltför förutbestämda av formen för att man ska behöva vara med om början av matchen för att förstå att det kommer att gå på något av dessa sätt). Skillnaden mellan Gallies och Carrolls analyser ligger i att Gallie är explicit i frågan om att det är just *slutet* som ska förebådas i berättelsen medan jag har hävdat att Carroll är något otydlig i fråga om hur långt fram i berättelsen som dens aningar som förstår den sträcker sig.

Jag tänker mig att vi också i den här idén om slutets essentiella betydelse för berättelsen som berättelse har att göra med en *föreställning* om en prototypisk berättelse snarare än en *faktiskt* prototypisk berättelse, dvs. vi har mer att göra med vissa populära föreställningar om berättelsen som begrepp än med själva begreppet. Berättelsen med stort B i de populära föreställningarna – och som av någon anledning (vilken förmodligen går tillbaka till Aristoteles) är dem som också filosofers analyser bygger på – är berättelser i vilka slutet har stort S och händelserna som leder fram till detta slut har stort H, dvs. de handlar om spektakulära händelser – barn som går vilse i skogen, mormödrar som blir uppätna av vargar, undersköna flickor som förtrycks av brutala styvmödrar eller bor hos dvärgar, osv, och hur de ska sluta är mer eller mindre det enda som har någon betydelse, på samma sätt som hur en cricketmatch (vilket är vad Mink talar om) slutar är huvudpoängen med den form av underhållning som en cricketmatch är (det är förstås också viktigt att just underhållas av matchen, men underhållningen består ju i allt väsentligt i att se hur slutet utvecklar sig i matchen – vägen till slutet i matchen kan ha ett egenvärde men har detta egenvärde bara mot bakgrund av betydelsen av matchens slut.)

Minks analys av narrativ förståelse beskrivs både av Velleman och av Mink som ett slags vidareutveckling av Gallies, även om Mink menar att idén med att det överraskande elementet skulle vara essentiellt i den narrativa förståelsen förutsätter, som han säger, en naiv läsare ”*who does not know how the story ends*, and who is ’pulled along’ by interest, sympathy, and curiosity” (1979, s. 546). Mink menar inte att berättelsen kräver den här typen av naiv läsare och när han säger detta tänker jag mig att hans inställning är besläktad med min observation att väldigt många analyser av berättelser också av filosofer och fackmänniskor förutsätter denna populära och traditionella föreställning av en berättelse som något som är lika snävt som dess läsare är naiv. Jag menade innan att Aristoteles har en del i denna föreställning och så är det nog, men framför allt är det kanske det faktum att barnsagan på något sätt gäller som en modell för hur en riktig berättelse ser ut. Barnet är just den naiva läsare som Mink menar att Gallies analys förutsätter. Att Gallies analys inte kan användas för Minks syften att analysera berättelsens roll i hur vi kan förstå historien är uppenbart. En berättelse om det historiska ursprunget till franska revolutionen slutar normalt med franska revolutionen. Berättelsen om dess ursprung behöver inte bli mindre av en berättelse för att vi vet det.

Minks kritik av Gallie på denna punkt är emellertid inte lika viktig som hans kritik av Gallies idé om att den narrativa förståelsen består i att *följa* berättelsen till dess slut. Vi såg samma idé också hos Carroll – ”Comprehending a narrative involves following it” (2003, s.

130). Att följa berättelsen är i sin tur för Carroll att ana sig till dess utveckling medan det för Gallie alltså är eller i alla fall till en stor del är att ha en känsla för berättelsens ”promised although unpredictable outcome” (1970, s. 545). Denna position, menar Mink, missar en viktig distinktion i sammanhanget – den mellan *att följa* en berättelse och *att ha följt* en berättelse. Han hävdar vidare att denna skillnad är lika viktig i narratologin som den är i etiken. Den etiska skillnaden mellan att förutse, att i nuet uppleva och att se tillbaka på en upplevelse av smärta är inte bara temporal, dvs. det handlar inte om att inta olika temporala perspektiv på ett värde. Skillnaden är i sig själv etisk. Det handlar inte om att se ett och samma värde från olika håll utan att å ena förhålla sig till det som nu har ett värde för mig och att å den andra sidan förhålla sig till det som nu inte har ett värde för mig. Det tidsliga perspektivet ändrar status på värdet av en känsloupplevelse. På samma sätt menar Mink att det tidsliga perspektivet förändra statusen på kognition. Det är först när vi *har* följt berättelsen som vi förstår den. Skillnaden mellan att antecipera eller att se fram mot något och att retrospektera eller se tillbaka på något är lika avgörande för kognitionen som den är för etiken. (Hur pass avgörande denna skillnad är för etiken kan diskuteras. Den är förmodligen inte lika avgörande som vi ibland tror. Fast detta är en fråga vi inte behöver diskutera nu.) Att fokusera på berättelsernas struktur eller gemensamma egenskaper eller vad det betyder att följa en berättelse missar det väsentliga för den narrativa förståelse, som i stället är vad som händer när man lagt själva berättelsen som en pågående diskurs bakom sig.

Det som då händer är att man får denna kognition som Mink kallar ”grasping together” (1970, s 548), dvs. man förstår eller greppar något som en helhet. Vad jag förstår är detta att *inte* ha något speciellt perspektiv, alltså inte heller det retrospektiva perspektivet i den bokstavliga bemärkelsen att se på något som historiskt och passerat, utan att se helheten i ett slags tidlöst perspektiv där de olika delarna av helheten är lika närvarande. Översatt till berättelsen betyder detta att början och slutet och alla dessa övriga delar är lika närvarande i ens kognition, eftersom det just inte är en kognition av dessa delar som delar utan som bildande en helhet. Om förståelsen av Oedipus skriver Mink: ”He is alive and he is dead, and he could not be elsewhere than at the crossroads in the sunshine” (1970, s. 226). Alltså, I förståelsen av berättelsen om Oedipus, i den förståelse som är att ”grasping together”, finns dessa delar och händelser närvarande samtidigt, men inte som något passerat (han *är* i livet, han *är* död) eller något som ska komma (återigen, Oedipus *är* i dessa olika tillstånd) men heller inte som något som är i betydelsen att det är just nu, eftersom det helt enkelt inte är möjligt.

I denna tolkning blir förstås inte heller upplevelsen av en berättelse när man har följt den *att man har följt* den, utan att man har den närvarande som en komprimerad helhet möjlig att hålla i ett mentalt grepp. Mink skriver:

… there thus seems to be a characteristic kind of understanding which consists in thinking together in a single act, or in a cumulative series of acts, the complicated relationships of parts

which can be experienced only *seriatim*. I propose to call this act (for obvious etymological reasons) ”comprehension.” (1970, s. 548).

Den serie av händelser som är en berättelse blir när man greppar den som en enda händelse.

Bara några kommentarer till detta innan vi går vidare (vi befinner oss egentligen i en kommentar till Carroll, och jag är fullt medveten om svårigheten att i min text uppleva något liknande den narrativa förståelse Mink beskriver).

Mink säger att denna typ av kognition ordnar till en enhet delar som till sin natur är sådana att de endast kan upplevas ”seriatim”. Jag är inte riktigt säker på vad detta betyder. Det kan betyda åtminstone två saker. Å ena sidan att delarna bara kan upplevas som delar i en serie, dvs. att själva upplevelsen är seriell. Å andra sidan kan det betyda att delarna bara kan upplevas separat men att de därmed inte behöver upplevas *som* separata. I denna andra betydelse talar vi alltså inte om själva greppandet av helheten, eftersom där har jag redan sagt att man inte längre upplever delarna som separata delar. Vi talar om den separata upplevelsen av en del som inte nödvändigtvis är en separat del. Det är alltså *upplevelserna* av delarna som är seriatim och inte *objektet* för dessa upplevelser.

Låt oss se på den första betydelsen. Mink säger att den upplevelse han talar om inte enbart förekommer i samband med det han kallar ”temporal arts” (ibid.). Den förekommer också exempelvis i samband med matematiska bevis som under ideala omständigheter och om de är eleganta inte upplevs eller förstås som bestående av delar som följer av varandra utan som en icke-temporal helhet. Men också matematiska bevis har en kronologi: något måste bevisas innan något annat kan bevisas. Men den upplevelse Mink talar om är om jag förstått det rätt inte begränsad till att vara en helhetsförståelse av ett kronologiskt förlopp, dvs. de olika delarna måste inte vara temporala delar utan kan vara delar ”separated by time, space or logical kind” (1970, s. 547). I själva verket tycks det som om Mink talar om en upplevelse av förståelse som ett allmänt begrepp. Om jag får se fyra pusselbitar av ett ansikte kan jag på samma sätt som när jag lyssnat på en berättelse få en förståelse av detta ansikte som en helhet. Denna helhet är skapad av min uppfattning av pusselbitarna som delar men jag upplever dem inte som delar i den kognition där de har satts samman till en helhet.

Om detta stämmer kan man alltså inte kalla den mentala akten av ”grasping together” för en speciell typ av förståelse, dvs. som förståelse för ett händelse- eller tankeförlopp med en naturlig ordning i tiden. Mink talar alltså inte om detta med att ”grasping together” som en speciell typ av *narrativ* förståelse. Vad han argumenterar för är i stället att historia som vetenskap bör använda sig av berättelser som en väg till den underart av förståelse av helheten av ”grasping together”, eller det *sätt* att förstå helheten i en enda mental akt, som han kallar för ”configurational” eller konfigurationell och som han beskriver som ett sätt att förstå i vilket ”a number of things may be comprehended … as elements in a single and concrete complex of relationships” (1970, s. 551).

Ett av Minks exempel på detta sätt att förstå är att förstå det brev jag bränner inte som en

bit papper som genomgår en kemisk process utan som en länk till en vän som bryts som ett resultat av missförstånd eller svek eller båda sakerna osv. Detta sätt att förstå brevet förutsätter en bakgrundsberättelse som är närvarande i sin helhet. Bara på det sättet kan man förstå den fulla innebörden av brevet som bränns, bara på detta sätt kan man förstå vad som verkligen händer i denna akt.

Men i detta exempel rör vi oss fortfarande i det temporalt ordnade – vi förstår brevet som ett led i en händelsekedja. Han tar också exempel på det konfigurativa sättet att förstå som inte på ett lika uppenbart sätt handlar om att förstå det temporalt ordnade, såsom ”the pattern of words, gestures and actions which constitute our understanding of the personality of a friend” (1970, s. 551). Så klart har de ord som yttrats av min vän yttrats efter varandra i en viss tidsföljd liksom de gester som utförts, men den exakta kronologiska ordningsföljden har förmodligen ingen avgörande betydelse, åtminstone inte på samma sätt som i en berättelse. I den bild jag gör mig av mina vänners personlighet ingår visserligen handlingar som de utfört som en reaktion exempelvis på mina handlingar (jag har sagt något dumt och de har haft överseende med det, osv.), men i allt väsentligt är bilden sammansatt av delar utan någon tydlig kronologi. I fallet med brevet har kronologin däremot en avgörande betydelse. Det är en stor skillnad mellan händelseföljden att jag först bränner min väns brev och att hon sen sviker mig och att händelserna eller handlingarna sker i omvänd ordning. Om detta stämmer, om det konfigurativa sättet att förstå inte nödvändigtvis handlar om att förstå hur händelser eller handlingar är ordnade i tiden, ja då är vad jag kan förstå inte *objekten* för den konfigurativa upplevelsen nödvändigtvis seriatima – det handlar inte bara om upplevelser av händelser eller handlingar som till själva sin natur står i ett visst tidsligt förhållande till varandra (även om detta förhållande inte upplevs som konkret tidsligt i helhetsupplevelsen, där upplevs det tidsliga som tidlöst.)

I den andra möjliga tolkningen handlar det om att själva upplevelsen är seriell. Upplevelsen av elementen och deras relationer är nödvändigtvis en seriatim upplevelse, dvs. en serie upplevelser ordnade i tiden. Här kan man i och för sig fråga sig hur man ska förstå begreppet upplevelse i detta sammanhang, eller ”experience”. I en mening måste den mentala akten att greppa helheten också vara en upplevelse eller erfarenhet. I så fall blir det motsägelsefullt att tänka sig att man har en upplevelse i en enda mental akt av något som bara kan upplevas i en följd eller serie av upplevelser eller mentala akter. En möjlighet vore att skilja mellan det sinnliga och intellektuella och hävda att helhetsförståelsen är en intellektuell akt i vilken seriella sinnliga erfarenheter greppas icke-seriellt. Men denna väg är förmodligen inte öppen, eftersom också helhetsförståelsen beskrivs av Mink i sinnliga termer, dvs. som ett *seende*. Han menar att det är just avsaknaden av detta sinnliga element som utmärker den matematisk härledning i vilken man följer varje led i beviset stegvis men utan hålla de föregående leden av beviset i minnet: ”We could in such circumstances still *test* the validity of an argument, but we could not *see* it” (1970, s. 548). Den som har förmågan att följa ett

matematiskt bevis steg för steg kan alltså ta reda på om det håller men kan inte se det, vilket däremot den kan som har en helhetsupplevelse av den. Det sinnliga elementet finns också i helhetsupplevelsen, och på sätt och vis skulle jag säga att det är en väsentlig del av helhetsupplevelsen, eftersom beskrivningen av den tycks kräva sinnliga begrepp, även om de i slutänden kanske bara är metaforiska – vi *ser* och vi *greppar*, inte abstrakta utan konkreta förhållanden.

Jag vet inte om det här problemet kan lösas, men alldeles oberoende av detta menar jag att det är orimligt att tänka sig det konfigurativa sättet att förstå komplex av ting och relationer som en förståelse av det vi kan närma oss endast genom en serie av upplevelser. Minks egna exempel antyder också detta. Han talar som vi sett om hur vi kan få en helhetsupplevelse av en människas karaktär eller personlighet genom det mönster som bildas av hennes ord, gester och handlingar. Denna upplevelse, detta greppande av en annan människas personlighet bygger inte väsentligen på att man genomgår en serie av upplevelser. En personlighet är visserligen en disposition och därför räcker det inte med en handling vid ett enstaka tillfälle för att säkerställa att man har rätt i sin helhetsupplevelse av personligheten. Men vad jag förstår har detta ingen betydelse, eftersom Mink uttryckligen hävdar att den helhetsförståelse han talar om inte handlar om kunskap. Han säger: ”It is not a theory of knowledge which is at issue. Comprehension is not knowledge, nor even a condition of knowledge” (1970, s. 553). Det faktum att jag kan missta mig utesluter inte att jag kan skaffa mig en bild av hennes personlighet. Det är trots allt en skillnad mellan att jag hör en människa yttra vissa ord och ser henne bete sig på ett visst sätt utan att få grepp om hennes personlighet och att jag just får detta grepp, att jag alltså ser vad som förenar ord och beteende – jag ser att den människa som säger att hon gärna vill göra en sak samtidigt som hennes beteende är tveksamt och ambivalent egentligen är modig, och inte som det kan se ut allmänt motsägelsefull. Och jag kan inte se annat än att vad som sker här är en låt vara enkel med dock variant av den helhetsförståelse som Mink talar om.

Och det samma gäller för ett annat av de exempel vi tagit som visserligen inte är Minks men som passar in på hans beskrivning av det konfigurativa sättet att förstå något som att förstå ”how it belongs to a particular configuration of events lika a part of a jigsaw puzzle” (1970, s. 551): jag kan samtidigt se framför mig fyra delar av ett pussel utan att samtidigt se framför mig vad de föreställer när de ligger rätt ordnade. En bild med fyra oordnade pusselbitar måste självklart hanteras och processas av vår kognition och ett sätt som den gör det på är att svepa fokus fram och tillbaka över bilden. Vi ser inte en bild så att säga i en blick, vi ser den med blicken svepande eller rättare sagt irrande hit och dit och fram och tillbaka. Detta betyder inte menar jag att vi inte ser det *i* en bild. Jag kan se fyra pusselbitar i en bild, dvs. i en bild där pusselbitarna är närvarande samtidigt i olika delar av bilden utan att se helhetsbilden av det som pusselbitarna föreställer om man sätter samman dem på det ursprungliga sättet. Vi har alltså inte att göra med en seriell upplevelse bara för att blicken tar

in en bilds delar genom att spela över den, lika lite som upplevelsen av denna bokstav G är en seriell upplevelse bara därför att blicken inte är låst vid en punkt när vi fokuserar på den (om vi inte bestämmer oss för det vill säga). Det att blicken rör sig ger visserligen en ofrånkomlig temporalitet eftersom all rörelse sker i tiden, men den gör det skulle jag säga i en trivial bemärkelse. Det är inte seriellt i betydelsen att den ena efter den andra upplevelsen läggs på minnet. Det handlar snarare om att blickens rörelse tecknar bilden för vårt inre öga.

Eller tänk på en bild som föreställer en ung flicka och en äldre kvinna, den yngre flickan enkelt klädd medan den äldre har en sofistikerad klädsel, den yngre flickan är smutsig och ser olycklig ut medan den äldre är välvårdad och sminkad på ett klädsamt sätt. Allt detta föreställer jag mig att vi kan se på en gång. Vi ser allt detta med en gång även om det är vår sökande och rastlösa blick som hjälper oss att se allt med en gång. Däremot följer det inte att vi ser de konkreta relationer som finns mellan personerna på bilden och kanske heller inte vilket förhållande som råder mellan de olika attributen hos personerna. Vi ser kombinationen av de olika färgerna i den äldre kvinnans klädsel och att de harmoniserar men vi ser ännu inte att de förmodligen är noga utvalda i enlighet med de principer som ordnar färgerna i olika harmoniserande komplementsfärger. Detta är något som vi plötsligt kan förstå liksom vi plötsligt kan förstå att vi ser samma människa och alltså en historia om framgång: flickan som kom från svåra förhållanden fick till slut ett lyckligt liv. Jag kan inte se varför inte detta skulle vara ett exempel på det konfigurativa sättet att förstå. Helhetsbilden vi får är sammansatt av de element vi ser i ett enda konkret komplex av relationer (1970, s. 551): vi ser denna människas livshistoria, hur hon utvecklat en sofistikerad smak och skaffat sig möjligheten att tillfredsställa den. Av hennes kläder, hållning och blick förstår vi dessutom att hon har en hög yrkesposition (eftersom kläderna är av typ kvinnlig företagsledare) och självförtroende i den positionen. Vi ser en konkret komplex livshistoria: flickan har blivit lycklig, fått självförtroende, fått makt, skaffat en sofistikerad smak, osv.

Jag har alltså problem med hur man ska förstå detta med att elementen i den förståelseakt som Mink talar om måste upplevas seriellt: det verkar inte betyda att de nödvändigtvis upplevs *som* seriella, dvs. som delar naturligt ordnade i en serie (som händelser som följer på varandra är) och det verkar heller inte rimligt att tolka det som att *upplevelsen* av delarna måste vara seriell (som upplevelser som följer på varandra). Detta betyder å ena sidan att vi inte kan ha att göra med en unik form av narrativ förståelse och å andra sidan att slutet på en upplevelsekedja inte nödvändigtvis måste ha den betydelse den verkar få hos Mink och i den tolkning av Minks position som Velleman gör.

Men jag menar att det alldeles oberoende av dessa problem inte är uppenbart att man kan dra de slutsatser om slutets betydelse för förståelsen som Mink gör. Också denna kommentar från min sida är tvådelad.

För det första: Mink illustrerar själv den helhetsförståelse som han talar om med olika former av slutledningar. Vi har talat om matematiska sådana men Mink tar också ett exempel

med en logisk slutledning som ser ut på följande sätt: ”All creatures are mortal; all men are creatures; all Athenian citizens are men; Socrates is an Athenean citizen; hence Socrates is mortal” (1970, s. 548). Mink menar att om vi på basis av de första två premisserna skulle dra slutsatsen att alla män är dödliga och sen glömma premisserna men inte slutsatsen och om sen samma sak sker med den mellanliggande slutsatsen att alla män är dödliga liksom med den finala slutsatsen att Sokrates är dödlig, ja då kan vi inte sägas ha grepp om själva slutledningen. Vi kan följa den och testa den men *förstår* den inte som en helhet.

Jag kan hålla med om detta men jag håller inte med om att det krävs att vi gått igenom alla led i slutledningen för att få detta helhetsgrepp. Kommen till premissen om att Sokrates är en atensk medborgare kan vi omedelbart se slutsatsen att han är dödlig. Den presenterar sig samtidigt skulle jag säga som den premissen presenterar sig och därför krävs det inte att vi *har följt* hela slutledningskedjan för att få ett helhetsgrepp om den. Hur den slutar kan vara en ofrånkomlig del av att vi följt den fram till den premissen. (Vilket förstås inte betyder att det att följa en slutledning alltid är att se hur den ska sluta.)

Jag skulle säga att detta fenomen mycket väl kan inträffa tidigare i slutledningskedjan. Redan samtidigt med premissen att alla atenska medborgare är män kan jag se den finala slutsatsen. Och jag skulle gissa på att detta fenomen är ännu vanligare i samband med matematiska slutledningar. I en akt som liknar den tidigare diskuterade larssonska intuitionen ser matematikern hela slutledningen efter att bara ha kommit ett stycke i beviskedjan. Så brukar åtminstone det matematiska tänkandet beskrivas. Vad som talar för att denna intuition, klarsyn eller helhetsförståelse kan inträffa redan i början av den matematiska slutledningskedjan och kanske redan innan den startat är att slutledningen är helt bestämd av matematiska principer och ett ideal om enkelhet, under det att den logiska slutledningen i Minks exempel letar sig fram på ett tämligen omständligt sätt som man knappast som helhet kan ana sig till. Nu är väl det normala i ett matematiskt bevis att man redan från start vet vad det är man vill bevisa. Det handlar alltså inte om att hitta den slutsats som beviset leder till utan i stället om att hitta beviset för slutsatsen. I den meningen har man förstås redan tillgång till slutet och det kan ju tyckas tala *för* snarare än *mot* Minks tes om slutets betydelse. Men observera att Minks idé om slutets betydelse för en berättelse enbart handlar om att man måste ha genomgått varje steg fram till slutet för att kunna skaffa sig en samlad bild av berättelsen och att därför detta *att ha följt* berättelsen fram till slutet krävs för att berättelsen så att säga ska bli till den berättelsen den är. Men om man kan få en samlad bild av en logisk beviskedja innan den nått sitt slut och en samlad bild av en matematisk slutledning så att säga bakifrån, dvs. *utan att ha följt* den, ja då borde man också kunna få detta i samband med en berättelse.

Det är Mink själv som drar dessa paralleller mellan berättelser och slutledningar. Hans idé om slutets avgörande betydelse är alltså inte heller en idé om att det *räcker* med slutet av en berättelse för att förstå den, och att slutet i sig självt ger oss förståelsen, utan snarare att slutet ger denna förståelse när det förstås som avslutningen av serie av upplevelser. Det är för det

perspektiv det ger av de tidigare upplevelserna i berättelsen som slutet är viktigt för berättelsen. Tanken är att det är först när vi lämnat berättelsen bakom oss som vi kan se den framför oss som helhet. Jag menar än en gång att det retrospektiva perspektivet inte krävs för denna typ av helhetsförståelse, varken för helhetsförståelsen av slutledningar eller av berättelser. Jag hävdar alltså inte att helhetsförståelsen av en berättelse, dvs. detta ”grasping together”, skulle sakna någon avgörande betydelse för vad vi menar med att förstå en berättelse. Att förstå en berättelse *är* att förstå den som en helhet och inte bara att förstå dess poäng. Även när poängen med berättelsen är att lära oss något om livet så bygger vår läraktighet på att vi förstår berättelsen som en helhet, dvs. just som en berättelse. Att förstå berättelsens slutsats är också att förstå vad som lett fram till den.

Så till min andra kommentar. Jag har tidigare skiljt mellan berättelsens slut och dess avslutning. Strängt taget menar jag att Minks resonemang är ett argument för att slutet av berättelsen har betydelse som en avslutning av berättelsens delar. Först när vi har alla delar, tänker sig Mink, kan vi se om de bildar något mönster. Detta argument förutsätter alltså inte att slutet har någon speciell kvalitet som slut betraktat, dvs. att slutet när det pågår ska ha karaktären av ett slut. Det är alltså en ganska trivial bemärkelse av ”slut” som argumentet handlar om, inte ett slut med ett stort ”S”. Vi behöver inte ett slut för att det ska förklara något för oss – även om det förstås i vissa fall kan göra det –, vi behöver inte ett slut som är en del av berättelsen, vi behöver bara ett slut som avslutar berättelsen.

Eller rättare sagt, hur man exakt ska förstå Mink på denna punkt kan man diskutera (eller så kan man diskutera hur man exakt ska uttrycka Minks poäng). Om inledningen till Faulkner’s roman *Stormen och Vreden* som är känd för sin experimenterande berättarstil säger Mink att den knappast kan förstås vid en första läsning och att det heller inte är meningen att man ska göra det. Han skriver:

> It is not until later in the book that these opaque pages become intelligible in retrospect; one must read the later pages with the earlier in mind, and in fact reread the earlier pages with the later in mind (1970, s. 548).

Här är det bokstavligen så att man måste ha ett retrospektiv på hela berättelsen, man måste *ha* följt hela berättelsen för att kunna förstå den. När man har tagit del av slutet på berättelsen måste man nämligen återvända till början och läsa den i ljuset av slutet. Men detta skulle jag säga är en tämligen stark innebörd av det retrospektiva perspektivet, eftersom det betyder att man bokstavligt talat måste ha lämnat berättelsen bakom sig för att kunna förstå den. Man förstår inte berättelsen så länge man följer den.

I en svagare betydelse står uttrycket att ha följt berättelsen för att man följer slutet som en pågående händelse samtidigt som man har följt berättelsen och dess handling fram till slutet. Den starkare betydelsen står menar jag också för en starkare betoning av betydelsen av ett slut som har karaktären av ett slut och som inte bara är ett slut i en rent temporal bemärkelse. Ibland låter det som sagt som om Mink har denna starka betydelse i åtanke, inte minst när han

stödjer sin idé om en helhetsförståelse på ”Aristotle’s observation that a play must have a beginning, a middle, and an end” (ibid.) och betonar att detta inte är ”a trivial formal description but a corollary of his principle that a drama is an imitation of a *single* action” (ibid.). Anledningen till att det inte är ett trivialt förhållande Aristoteles är ute efter att beskriva är alltså hans idé om att berättelsen eller dramat, som han säger, är en ”efterbildning av en hel och i sig avslutad handling av en viss utsträckning” (1961, s. 35).

Men det är ju som vi tidigare sett inte vilken handling som helst han talar om här utan en handling vars fullbordan väcker vissa känslor av rening. Det är alltså inte bara för att man ska kunna se dramat som en enda enskild handling (vilket man skulle kunna tro av Minks sätt att betona detta) som det krävs ett slut – det är för att man ska kunna se det som en enda handling vars fullbordan har vissa alldeles specifika emotionella kvaliteter. Hänvisningen till Aristoteles antyder alltså också Mink ser slutet som något som måste ha sina alldeles egna kvaliteter som slut.

Innan jag går skulle jag bara vilja sammanfatta dessa olika betydelser av slut som jag menar finns. (1) Ett slut kan å ena vara ett slut till själva sin karaktär. Slutet på en pusseldeckare är ett sådant slut och likaså slutet på en kärleksberättelse där de älskande får varandra eller där någon av dem eller båda dör. Slutet på *Grizzly Man* är också ett sådant slut, även om det som sagt inte enbart är placerat sist i berättelsen. (2a) Ett slut kan å andra sidan vara just bara ett slut. En berättelse om vad som hände i en människas liv under ett visst år slutar med att året slutar. Detta kan man säga är en svag variant av att berättelsen just bara får ett slut, eftersom avslutningen på ett år i sig själv har vissa kvaliteter som måste komma med i berättelsen för att vi ska uppfatta den som avslutad. För att berättelsen ska bli hel måste den alltså också vara en berättelse om vad som hände när året gick mot sitt slut. Den dokumentära filmberättelsen *Gubben i stugan* av Nina Hedenius skulle jag säga är ett slut som just bara är ett slut i denna svaga bemärkelse. Ragnar i Kestina sitter vid köksbordet avtecknad mot det vackra vinterlandskapet, veden brinner i spisen och han går ut och spelar den låt på vevgrammofonen som han också spelat tidigare i berättelsen. Ögonblicket därefter ser man stugan utifrån och en utzoomning av vägarna genom skogen som bär till stugan och så vidare tillbaka till den hektiska trafiken i Stockholm som också fanns med i början av dokumentären där en motsvarande inzoomning sker. Det råder ingen som helst tvekan om att filmen håller på att ta slut här, men det skulle jag säga inte har så mycket med själva berättelsen att göra som med den ram man ger den. Avståndet, det geografisk så väl som kulturella, är visserligen på ett sätt en del av berättelsen, men skildringen av det i såväl inzoomningen som utzoomningen sker på ett sätt som gör att man upplever att det ligger utanför berättelsen. Vi har lämnat berättelsen om Ragnar när utzoomningen sker. Däremot är själva vinterlandskapet i slutbilderna en del av själva berättelsen som just gör att vi uppfattar den som ett avslutat helt. Slutbilderna är just bara slutbilder men eftersom de innehåller samma vinterlandskap som inledningsbilderna förstår vi att berättelsen handlar om hur ett år ser ut för Ragnar. I en

negativ bemärkelse är det faktum att Ragnar i slutbilderna gör vad han upprepade gånger gjort tidigare i filmen en väsentlig del av själva berättelsen eftersom det just är en berättelse om den vackra händelselösheten, om skönheten i de praktiska rutinerna och årstidernas växling i en liten glänta i skogen. Att berättelsen slutar där den börjar markerar därför bara att den på sätt och vis fortsätter. (2b) En stark variant av att vara just bara ett slut är att berättelsen upphör utan att i själva berättelsen ha signalerat att den håller på att göra det, varken så att säga genom sin primära handling, sina inre ramar (att händelserna utspelar sig i en viss miljö eller en viss årstid, etc) eller genom sina yttre ram (att det sker en utzoomning eller läggs på avslutningsmusik, etc). Det är inte lika lätt att hitta exempel på detta slags slut i litterära berättelser och filmberättelser (alltså inklusive dokumentärer) och när jag just nu sitter i min stuga – där jag inom parentes eller snarare tankstreck kan känna mig både som Ragnar och en del andra stigsittare som jag känner till – och inte har tillgång till mina böcker i Lund hittar jag i mitt lilla stugbibliotek bara Tove Janssons *Stenåkern*, som verkar innehålla ungefär den typen av slut. Under alla omständigheter: jag har beskrivit både den svaga och starka varianten av ett slut som bara är ett slut som i någon mening *triviala* varianter, eftersom de inte så att säga är slut i den narrativa bemärkelsen. Detta betyder inte att dessa slut saknar betydelse för hur vi bedömer berättelsen, lika lite som hur och när våra liv avslutas saknar betydelse för hur vi värderar våra liv. Även detta kommer vi att återvända till, men bedömt som helhet kan det spela roll vilken typ av liv vi lever när det upphör, även om det bara upphör utan att ha karaktären av att vara ett liv som håller på att ta slut. I en negativ bemärkelse sänker det normalt livskvaliteten för en människa om hon slutar utan att så att säga sluta med ett riktigt avslut. Vi vill att våra liv ska vara avrundade, i betydelsen att vi uppfyller våra livsplaner eller försonas med det faktum att vi inte gjort det, att vi har ordnat med det praktiska för våra barn, osv. Att inte få ett sådant slut sänker värdet på livet. Men hur avslutningen sker har också betydelse i en positiv bemärkelse (även när vi fortfarande talar om negativa värden). Att jag dör vid en tidpunkt när jag är ovän med mina föräldrar inverkar negativt på värdet av mitt liv, likaså att jag dör i svåra plågor. Det är inte bara avsaknaden av en avslutning som är negativ i det sista fallet utan närvaron av mentala tillstånd som är sådana att många skulle säga att det är speciellt illa när man befinner sig i dem när livet avslutas. På samma sätt är det inte bara avsaknaden av försoning som är negativt när man dör mitt i en ovänskap utan närvaron av en konflikt som är speciellt problematisk när man rycks bort mitt i den (man kan ha haft liknande konflikter tidigare som utan att det skett någon försoning bara dött ut av sig själv, de har inte en lika negativ påverkan.) Narrativ trivialitet betyder alltså inte värdemässig obetydlighet.

Det verkar vara i den starka och icke-triviala betydelsen av narrativt slut som Velleman tolkar Mink. När han sammanfattar Minks syn på narrativ förståelse skriver han: ”Mink was interested in how the characterization of events in terms of their relations to an outcome enables us to comprehend them as a completed whole after the story is finished” (2003, s. 9).

Exemplet som Velleman tar är Stevensons *Skattkammarön* som redan i sin titel förebådar vad som ska utspela sig i berättelsen och vad den kommer att mynna ut i, eller enkelt uttryckt hur den kommer att slutar. Och, menar Velleman vidare, slutet på berättelsen I *Skattkammarön* påverkar hur vi ser på varje enskild episod på vägen fram till slutet. Det finns ett sätt att beskriva de enskilda större episoderna i boken i termer av vad de är alldeles i sig själva men det finns samtidigt ett sätt att beskriva dem i termer av hur de förhåller sig till berättelsen slut, dvs. om de för eller inte för personerna i berättelsen närmre skatten. Båda beskrivningarna är relevanta men det är skatten som fungerar som den styrande eller organiserande principen för hur vi kommer att uppfatta de enskilda episoderna i själva berättelsen och för hur ”we can grasp them together rather than merely review them in succession” (2003, s. ), som Velleman uttrycker det. Här talar vi alltså om ett slut i en väldigt stark betydelse. Inget annat än ett slut som tydligt visar om det finns någon skatt och om någon hittar den och vem det i så fall blir duger som ett slut i en berättelse där skatten är själva poängen med berättelsen redan från början.

Jag menar att idén om att vi måste ha lämnat slutet av berättelsen bakom oss för att greppa berättelsen som en helhet och idén om att slutet organiserar berättelsen på det sätt som Velleman nyss beskrev kan uppfattas som något motstridiga. Om vi tar Vellemans beskrivning av Minks position på allvar, nämligen att helhetsförståelsen av en berättelse är så pass viktig att den också styr hur berättaren konstruerar sin berättelse från dess allra första början och till och med i dess titel, ja då bör ju också slutet av berättelsen finnas med redan från början som ett slags organiserande princip, förstås inte i alla sina detaljer men just som ett ”promised although unpredictable outcome” (citerat från Velleman 2003, s. 9). Men om slutet på detta sätt finns med från första början ja då stämmer det ju inte att vi måste ha lämnat det bakom oss för att få ett helhetsgrepp på berättelsen. Vi vet förstås inte i detalj vad som kommer att hända i själva berättelsen så att säga på vägen mellan dess början och slut (dvs. i det som Aristoteles skulle säga är berättelsens mitt – ”Mitt är … det som följer efter något annat och efter vilket något annat följer”, 1961, s. 34), men även här organiseras enligt Vellemans beskrivning av Mink de enskilda händelser utifrån vad de kommer att mynna ut i som enskilda händelser – ”… within the story, other promised outcomes serve a similar organizing role” (ibid.), skriver Velleman. Poängen med att ha ett slut som en organiserande princip verkar alltså snarare vara att det måste vara närvarande som något man som mottagare av berättelsen vet att man *kommer att* få följa berättelsen till, dels berättelsen som helhet, dels dess enskilda episoder. Vi kan inte greppa berättelsen vare sig på ett makroplan eller på ett mikroplan om vi inte ser upplösningen (på ett makro- respektive ett mikroplan) och dess olika möjligheter framför oss. Detta är menar jag motsatsen till att hävda att det retrospektiva perspektivet är avgörande för hur vi förstår en berättelse. Det är snarare att hävda att det är förmågan att redan från början inta ett prospektivt perspektiv som avgör om vi kan förstå den. Som jag förstår det hävdar Mink att vi i första hand behöver ha upplevt berättelsen delar för

att förstå den som helhet medan Velleman beskriver en position i vilken man måste ha förstått helheten i berättelsen för att uppleva den i dess delar. Mink betonar betydelsen av ett slut på berättelsen som man *har följt* berättelsen till, Velleman beskriver en position i vilken slutet har betydelse *när man följer* berättelsen.

Det är alltså Gallie och inte Mink som talar om ett ”promised although unpredictable outcome” även om det är Minks beskrivning av Gallies position. Och när Mink skriver följande. ”According to Gallie, the fundamental connection between the events of a story is their mutual orientation toward the promised end” (1970, s. 555), å gör han det för att beskriva en alternativ position till hans egen som än en gång inte handlar om hur vi under berättelsens gång förstår de enskilda episoderna och hur de hänger samman utan om hur vi förstår berättelsen när vi har genomlevt den. Det som är speciellt för en berättelse är alltså inte vad vi upplever under tiden som den pågår utan vad vi upplever när den är avslutad.

Minks resonemang förutsätter alltså inget förklarande slut, inget slut med kvaliteter som är relaterade till den övriga berättelsen på något speciellt sätt. Det är inte för att vi behöver en förklaring, avrundning eller final som vi behöver ett slut, det är bara för att vi behöver ett perspektiv. Min invändning mot Minks resonemang har varit att även om han har rätt i detta – filmen om gubben i stugan har ingen final i denna mening – så utesluter det inte att vi medan berättelsen pågår kan förstå både hur den kommer att fortsätta och sluta (vare sig slutet är ett Slut eller bara en avslutning).

En sista tanke i detta som från början var en utvikning till den andra kommentaren till Carroll, som gick ut på att jag har svårt att se vad som är ett naturligt berättelseslut i en teori där det som gör en berättelse till en berättelse är att den skapar en förväntan om hur den kommer att fortsätta. Ett ännu enklare sätt att uttrycka problemet handlar om hur slutet kommer in när själva essensen av berättelsen som en diskurs är att den är framåtblickande. Det sistnämnda finns som vi sett med som en av punkterna över Carrolls karakteristika för den narrativa förbindelsen. Han skriver: ”… narratives as a matter of discursive practice are globally articulated in what might be called a forward-looking manner” (2003, s. 126). Detta är alltså vad som skiljer berättelsen från en diskurs som enbart är en förklaring, nämligen att den inte fortskrider eller berättas baklänges. Förklaringen till att jag sitter här och skriver nu är att jag tidigare i morse bestämde mig för att skriva min dagliga dos före lunch (eller rättare sagt eftersom detta är något jag gör just dagligen bestämde jag mig bara för att följa mina rutiner och inte frestelsen att gå ut den första soliga sommarmorgonen på ett tag.) Förklaringen till att jag bestämde mig för detta i morse är att jag för ganska länge sen kommit fram till att jag måste skriva i ett slags ständigt pågående flöde. Jag måste ständigt arbeta med skrivande på ett lågintensivt sätt för att inte tappa tråden eller för att inte helt förlora mig i den härva som den tråd eller de trådar jag försöker följa bildar. Förklaringen till detta i sin tur är förmodligen att det är en idé som folkhögskoleläraren Tord Schylander planterade i mig under en lektion i slutet av 70-talet när han berättade om sin kamrat som under sin studietid benhårt

höll på regeln att plugga till sin läkarexamen mellan sju och tolv (på förmiddagen). Han lyckades och jag tog till mig exemplet, och när jag senare skrev min avhandling så gjorde jag det mellan sju och tolv på förmiddagen. Det fungerade någorlunda och efter att ha förstått att det är det enda som fungerar någorlunda har jag anammat en lättare variant av den skrivprincipen där jag skriver ett par timmar på förmiddagen.

Förklaringen framskrider alltså baklänges, den letar sig bak i tiden under tiden som den går framåt, medan berättelsen också när den består av tillbakablickar i dessa tillbakablickar har ett framåtblickande perspektiv. Om jag i en berättelse återvänder till Grimslövs folkhögskola och lektionen av Tord Schylander, som bara var en av en mängd totalt livsavgörande lektioner för mig, kommer berättelsen att handlar just om detta: vad det som bara var en anekdot som på ett generöst sätt beskrev vad det var som gjorde att kamraten lyckades mycket bättre i sina studier än vad Schylander själv påstod att han gjorde (fast han kanske var den mest bildade och kunniga läraren på skolan), vad det hade för påverkan på hur jag senare själv genomförde mina studier.

Att det framåtblickande perspektivet är det som utmärker berättelsen diskurs betyder alltså inte att det tillbakablickande försvinner. I själva verket menar Mink att hans idé om den narrativa förbindelsen som bestående av en serie händelse som följer efter varandra och som var och en utgör ett kausalt nödvändigt villkor för de påföljande händelserna kan förklara det fenomen som han kallar för retrospektiv signifikans eller betydelse. Handlingen i en berättelse består av händelser som är förbundna med de händelser som följer på dem. Att och på vilket sätt de är det uppenbaras av de påföljande händelserna. Vi följer alltså berättelsen genom att se vilka kausala möjligheter som skapas av de händelser det berättas om, samtidigt som dessa händelser slår fast vilken den kausala rollen mer exakt varit för de tidigare händelserna. Vi färdas genom berättelsen med en blick framåt i kausalkedjan men samtidigt med en blick tillbaka. Men än en gång, vad vi ser i backspegeln är på vilket sätt som de tidigare händelserna varit kausalt viktiga för de nu pågående händelserna. När vi ser tillbaka i berättelsen ser vi hur vi borde ha sett framåt tidigare i berättelsen. Jag antar att det åtminstone delvis är på grund av detta som Mink menar att det är det framåtblickande perspektivet som är berättelsens essens. Mink skriver:

> Consequently, the characterization of the narrative connection I have offered can explain the phenomenon of retrospective significance that is typically observed to attend reading, viewing, or listening to narratives. On the other hand retrospective significance, though atypically recurring and explicable feature of narrative, should not be mistaken as the mark of narrative (2003, s. 127).

Det framåtblickande perspektivet finns med också i det bakåtblickande, medan det bakåtblickande inte finns med i det framåtblickande. Tillbakablicken finns bara med som ett test och ett facit på vad vi tidigare såg när vi blickade framåt, dvs. som antingen en bekräftelse eller en justering eller båda sakerna på att vi verkligen har följt med i berättelsen.

Det är i alla fall så som jag tänker mig att Mink skulle kunna förklara varför det är det prospektiva och inte det retrospektiva som är berättelsens särmärke. Men det är inte riktigt så han faktiskt förklarar det. Hans argument verkar i stället vara att man lätt kan redogöra för den retrospektiva signifikansen av en tidigare händelse utan att det för den sakens skull kan betraktas som en berättelse. Det är i detta sammanhang som det tidigare diskuterade exemplet nämns: ”Aristarchus hypothesized the heliocentric system and then centuries later Copernicus discovered it again” (ibid.). Men detta kan vad jag förstår inte i sig själv förklara varför den tillbakablickande signifikansen av en händelse inte skulle kunna utgöra berättelsens kärna, eftersom jag tänker mig att Mink skulle kunna säga samma sak när perspektivet är det framåtblickande. En beskrivning av en fantasifull och apart forskare som har en fullständigt befängd idé kan mycket väl väcka en förväntan eller åtminstone tanke på att detta är en idé som tiden inte är mogen för men som när den är det förmodligen kommer att upptäckas av en annan forskare. Den tankefiguren eller det tänkesättet finns: här har vi en alldeles vild person som är så långt före sin tid att hon kommer att vara bortglömd den dagen en annan forskare som är mer i fas med sin tid får samma idé. Jag tänker mig att detta skulle kunna vara en berättelse och till och med en bra berättelse, men Carroll skulle förmodligen mena att det inte är det, på grund av avsaknaden av den narrativa förbindelsen. Men då är det denna och inte den framåtblickande signifikansen i sig som är berättelsens särmärke. Om det alltså bara hängde på detta argument skulle också den tillbakablickande signifikansen kunna vara en del av berättelsens begreppskärna, så länge som signifikansen handlar om en kausal sådan. Närmare att förstå varför Carroll inte vill ha den negativa signifikansen i denna kärna tror jag alltså att man kommer om man gör klart att den negativa signifikansen när den förekommer i berättelsen i grunden är en händelses prospektiva betydelse fast i ett retrospektivt perspektiv: det är det prospektiva man vill komma åt också i det retrospektiva. Det är inte i första hand för att kunna se ytterligare längre bakåt som man ser bakåt i en berättelse utan för att så att säga kunna se framåt bakifrån. Om man trots allt söker sig ännu längre bakåt i en berättelse, så är det för att få en längre framåtblick. När jag vid händelsen H förstår vilken betydelse H– hade för H och ytterligare slås av den betydelse H— hade för H–, så har detta ett narrativt värde för att jag i efterhand kan se hur H— gav upphov till H– som i sin tur gav upphov till H, vilket alltså ett prospektiv i retrospektiv.

(3) Så äntligen till min tredje kommentar till Carrolls idé om att den narrativa förbindelsen är kausal och närmare bestämt av den form som J L Mackie kallade för ett ”INUS condition”. Carroll skriver:

> … more precisely, the earlier event in a narrative connection is *at least* a necessary or indispensable contribution to a sufficient, though nonnecessary, condition for the occurrence of the relevant later event in the narrative complex (2003, s. 123–124).

Vad mer exakt detta betyder behöver vi inte gå in på här, men jag skulle nog ändå säga att talet om orsaksförhållande i detta sammanhang och i synnerhet talet om att förstå detta

förhållande som ett INUS-villkor, leder tankarna till ett vetenskapligt orsaksbegrepp. Att en händelse förorsakar en annan händelse betyder under normala omständigheter att det finns en relation mellan dem som till sin natur är sådan att den skulle kunna studeras med vetenskaplig metoder.

Nu innehåller som bekant väldigt många berättelser och mer eller mindre flertalet av sagorna handlingar och händelseförlopp som strider mot vad som är vetenskapligt möjligt. Det finns inga talande björnar i denna värld och heller ingen honung som man blir lika stark av som Bamse blir när han äter sin dunderhonung. I en mening eller rättare sagt i mer än en mening strider det mot vetenskapen att Bamse skulle kunna bli stark av att äta dunderhonung. Ändå vore det inte rimligt att förneka att *i berättelsen* om Bamse är den kausala effekten av att han äter dunderhonung att han blir stark. Det finns alltså en vetenskaplig förklaring *i berättelsen* till varför det ena orsakar det andra.

Det finns flera alternativ till detta fiktiva orsaksbegrepp. (a) I fallet med dunderhonungen rör man sig fortfarande tänker jag mig inom den vetenskapliga begreppsvärlden: ett kemiskt ämne i honungen förorsakar en kemisk reaktion hos Bamse. Det kanske inte finns någon forskare ens i den berättelsens värld som kan förklara hur det sker, men det finns ingen antar jag som utgår från att det händer något övernaturligt när Bamse dricker av honungen (jag gissar och därför kan jag ha fel). Vi tänker oss att en naturvetenskaplig forskare i Bamses värld skulle arbeta utifrån ungefär samma metoder som en sådan forskare gör i vår värld och att en sådan forskare skulle kunna upptäcka vad det är i dunderhonungen som gör den som äter den stark. I detta fall har vi alltså *ett orsaksförhållande som på ett ungefär faller under de naturlagar som också gäller för vår faktiska värld*. (b) I ett annat fall kan vi tänka oss *ett orsaksförhållande som sker i enlighet med fiktiva naturlagar*. Science Fiction skulle kunna räknas hit, men inte all SF. Jules Wernes berättelser om undervattensfarkoster var före sin tid men inte ovetenskapliga. De var konstruerade i enlighet med de vetenskapliga sanningar som var kända på 1800-talet. I en tid som vår med en tämligen spekulativ kosmologi och kontraintuitiv kvantfysik är det kanske svårt att formulera några säkra naturvetenskapliga barriärer som bara fiktionen kan passera, men jag föreställer mig att resor i tiden och i överljusfart fortfarande betraktas som vetenskapligt omöjliga, och då inte bara vetenskapligt omöjliga på samma sätt som talande björnar är det, utan omöjliga eller otänkbara på ett mer principiellt sätt. På samma vis skulle nog de flesta mena att orsaksförhållanden baserade på tankeläsning eller telepati eller på det som kallas psykokenesi, dvs. att föremål flyttas med hjälp av ren tankekraft, är vetenskapligt fiktiva i betydelsen att de strider mot de kända naturlagarna. Det är alltså inte bara så att de rör sig i det vetenskapligt okända, utan de rör sig inom områden som det är vetenskapligt känt att man inte kan rör sig i annat än rent fiktivt. (c) *Övernaturliga orsaksförhållanden*. Det är kanske en definitionsfråga om man betraktar parapsykologiska fenomen som övernaturliga men det finns helt klart människor som tror på parapsykologiska fenomen men som anser att de kommer att få en naturvetenskaplig

förklaring. På samma sätt finns det människor som tror på fenomen som de inte tror vetenskapen kommer att kunna hantera heller i en framtid. Tron på andar och spöken kan vara av det slaget liksom en religiös övertygelse om att det finns en gud som skapat världen och som styr över den på ett sätt som vi aldrig kommer att kunna förklara naturvetenskapligt. Det måste inte nödvändigtvis vara så att Guds skapande av världen skett i direkt strid med vetenskapen. Guden kan mycket väl ha använt sig av evolutionen i skapandet av arterna i världen, men naturvetenskapen som en mänsklig konstruktion kommer aldrig att kunna förklara alla omständigheter i denna skapelseakt, eftersom det ligger utanför den mänskliga tankehorisonten. Naturvetenskapen liksom all vetenskap är trots allt anpassad till den mänskliga tankeförmågan. Men även om man har denna syn på det övernaturliga som något bortom vetenskapen kan man mena att också dessa övernaturliga fenomen är orsakade i samma *mening* om än inte på samma *sätt* som vilka naturliga fenomen som helst. Om det är rimligt att tala om kausala förhållanden i termer av INUS-villkor, är det också rimligt att tala om Guds ingripande i världen i de termerna. (d) *Samband som inte är kausala.* Låt oss föreställa oss en berättelse baserad på talesättet att man inte ska ropa hej förrän man är över bäcken. Vi följer en person som under en dag måste genomgå en serie prov för att få sin examen, tre prov på förmiddagen och tre prov på eftermiddagen. Hon får resultatet tämligen direkt efter proven och vet inför det sista provet att hon klarat de fem tidigare. Därför ringer hon hem och förklarar att hon är så gott som klar med sin examen och att de kan börja förberedelserna för firandet efteråt. Om detta sker i en berättelse och allra helst om det sker i en fiktiv berättelse vet vi att personen tar en risk när hon så att säga tar ut sin examen i förskott. Risken är förstås att hon inte kommer att lyckas med det sista provet.

Man kan tolka talesättet att inte ropa hej på ett alldeles trivialt sätt, nämligen som att man ska vänta med att säga något tills man vet säkert. Men man kan också tolka det på ett starkare sätt, nämligen som att man inte ska utmana ödet genom att räkna med att det som ännu inte är klart kommer att bli det. Jag föreställer mig att det vanligtvis är den starkare tolkningen vi tänker på när vi använder talesättet – det att vi tar ut segern i förskott gör på något sätt att vi går miste om den. Och i vissa sammanhang är detta ett fullständigt rimligt antagande. Om jag när jag bara är några bollar från att vinna segern i en wimbledonfinal börjar betrakta det som högst sannolikt att jag kommer att vinna matchen, riskerar detta att påverka mitt spel negativt – orsaken till att jag håller på att vinna är att avskyn inför tanken på att förlora fått mig att ge allt jag har. När jag förlorar tanken på att förlora förlorar jag därför också matchen. Och här finns det ett tydligt orsaksförhållande: givet vår psykologi är det en nackdel för oss att tänka på segern innan vi har kammat hem den.[276] Och förmodligen skulle man kunna säga något

[276] Det där med idrottspsykologi är lite märkligt. Det finns en omtalad ”wimbledonfrossa” som infinner sig när någon håller på att vinna finalen och som hon bör undvika (kanske inte så mycket för att det riskerar hennes vilja att satsa allt utan snarare för att nervositeten gör att hon förlorar kontrollen). Samtidigt finns det en idé om att vägen till att bli en vinnare är att föreställa sig att man vinner. För att nå den högsta toppen i en tenniskarriär bör man livligt föreställa sig hur det är när man är där – hur man sätter matchbollen och publiken kanske inte direkt jublar eftersom det trots allt är Wimbledon men i alla fall applåderar, man bör alltså känna sig som en vinnare

liknande i examensexemplet. Det skulle kunna vara som så att personen lyckats i de tidigare proven därför att hennes nervositet gjort henne skärpt. När denna nervositet släpper inför det sista provet släpper också hennes skärpa och fokus, vilket gör att hon riskerar att misslyckas.

Men jag menar att man kan tänka på den starkare tolkningen av talesättet utan att tolka det i direkt kausala termer. Om det är en av mina söner som håller på att ta sin examen och han lyckats i fem av proven men ännu inte i det sjätte, skulle jag betrakta det som oklokt att vara säker på att han kommer att lyckas också i det sista provet även om jag faktiskt har skäl att vara säker. Det är högst sannolikt att han kommer att lyckas, men så vill jag inte tänka och än mindre vill jag beskriva det så inför andra. För mig betyder ”Man ska inte ropa hej” att man kommer att misslyckas om man är övertygad om att man kommer att lyckas. Att man ropar hej *gör* alltså på något sätt att man misslyckas eller att den som man är säker på ska lyckas kommer att misslyckas. Men jag skulle ändå inte säga att mitt ropande *kauserar* misslyckandet. I min föreställningsvärld är det vare sig de fysikaliska orsakslagarna eller något övernaturligt som förorsakar att min son misslyckas när jag skryter om att han kommer att lyckas. Vad det är som gör det vet jag inte. Det skulle kunna vara bara ödet – det bara är så att den som tar ut segern i förskott kommer att gå miste om den. Det är så det är och det är bara i den meningen som det att jag tar ut segern i förskott *gör* att jag förlorar den.

Jag kan tänka mig flera andra exempel på detta slaget av förhållanden som inte är kausala men som heller inte är helt tillfälliga, inte minst exempel av det ominösa slaget och inte minst om de förekommer i fiktiva berättelser. Nu kan jag komma ihåg fel och jag har inte just nu möjlighet att kolla upp det men jag har för mig att det i inledningen till *Markurells i Wadköping* förekommer en humla som kämpar för att komma upp ur ett glas. Det är svårt att läsa detta utan att koppla det till berättelsen. Man läser in något olycksbådande i humlans kamp. Ingen skulle på allvar säga att händelseutvecklingen är kausalt styrd av vad som händer med humlan i glaset, men det finns ett samband som heller inte är rent tillfälligt. Humlans kamp ingår som en del i berättelsen om Markurell – inte som något helt tillfälligt eftersom den skapar en förväntan om att här är det någon som kommer att få kämpa förtvivlat och kanske förlora den kampen.

Eller låt anta att en film börjar med att en svart katt korsar huvudpersonens väg (från höger till vänster). Detta skulle vi uppfatta som ett dåligt tecken, ett tecken som varken är en ren tillfällighet eller del av en kausalkedja. Tecknet skapar i oss en förväntan om att något dåligt kommer att hända huvudpersonen. Händelsen med en svart katt som korsar gatan är knappast ens i den fiktiva världen ett INUS-villkor för det dåliga som den förebådar, men stämmer vad jag kan se ändå in på Carrolls beskrivning av narrativ förståelse i termer av narrativ förväntan. Jag upprepar det tidigare citatet: ”… narrative anticipation is a matter of forming expectations on what events are possible, given earlier events in the story” (2003, s. 132). Och vi såg

---

och rent av betrakta sig som en vinnare. När man väl håller på att bli en vinnare ska man plötsligt *inte* längre känna sig som en.

också att Carroll tänker sig att dessa förväntningar kan ha sitt ursprung både i vad vi vet om naturen, eller i vad vi vet om föreställningar i den kultur i vilken berättelsen tillkommit eller i vad som görs möjligt i själva den litterära genren som berättelsen ingår i.

Jag kan alltså inte se varför Carroll driver linjen att den narrativa förbindelsen är av det starkare kausala slaget när man så som han själv beskriver den narrativa förståelsen kan bygga förväntningar både på kulturella föreställningar och mer specifikt litterärt bestämda föreställningar. Att man inte ska ropa hej ingår i vår kulturella föreställningsvärld liksom att det betyder otur om en svart katt korsar ens väg (att det medför otur när katten går på ena hållet men tur när den går på det andra gör att jag egentligen inte vet vad jag ska förvänta mig när jag ser det – spontant tänker jag på otur men därefter frågar jag mig om det inte egentligen betyder motsatsen – fast detta ligger också väl inom vad Carroll tänker sig att en narrativ förväntan är, nämligen en förväntan om att det möjligen kommer att gå illa eller att det antingen kan gå illa eller gå bra).

Om detta stämmer kan man knappast kräva att den narrativa förbindelsen består ett kausalt förhållande mellan de händelser som det berättas om. En berättelse är inte nödvändigtvis i större utsträckning en berättelse när den beskriver kausala förhållanden. En berättelse är kanske typiskt nog en beskrivning av kausala förhållanden men inte essentiellt så. En framställning av två händelser där den ena förebådar den andra är inte mindre narrativ än en framställning av två händelser där den ena förorsakar den andra. Jag är nästan benägen att säga motsatsen: ett förebud är alldeles i sig själv en starkare narrativ markör än ett orsaksförhållande. Ett förebud i en berättelse gör den mer narrativ än ett vanligt orsaksförhållande, i synnerhet om vi talar om en fiktiv berättelse. Humlan som kämpar i glaset finns i berättelsen om Markurell därför att Hjalmar Bergman är bra på att berätta. Den bidrar i egenskap av att vara ett förebud mera till att göra framställningen till en roman än vad den skulle göra, allt annat lika, om den enbart ingick i en kausalkedja. Därför skulle jag säga att det råder ett starkare narrativt förhållande mellan det förebådande och det som den förebådar än det råder mellan det förorsakande och det som det förorsakar.

Nu skulle man i och för sig kunna tänka sig att detta på ett sätt ändå stödjer Carrolls idéer, nämligen hans idéer om den narrativa förståelsen i termer av förväntan. Förebudet har en större narrativ betydelse än det som kommer att kausera eftersom det finns starka kulturella och litterära normer som styr vad vi kan förvänta oss av berättelsen efter förebud. Och här kan man dessutom lägga till att det handlar om en förväntan på hur berättelsen ska sluta eller åtminstone utvecklas längre fram. Ett förebud ger oss en stark känsla av ”the direction in which the narrative is headed” (2003, s. 130), vilket alltså är just det som Carroll är ute efter. Om därför det väsentliga för narrativ förståelse är förväntan om vad som möjligen kan hända så borde det vara mer angeläget att få med denna typ av förhållanden som jag lite slappt har kallat för en variant av orsaksförhållande som inte är kausalt. (Tycker man att det låter helt fel att sortera in den här typen av förebud eller omen under orsaksbegreppet fungerar mitt

resonemang lika bra i samband med talesättsexemplen om att man inte ska ropa hej osv. Att se någon ta ut segern i förskott skapar definitivt en förväntan om att det hela kommer att sluta illa om det förekommer i en fiktiv berättelse. Dessutom gäller att om förebud inte alls har med orsaksförhållande att göra, talar det ännu starkare för tanken att de är något problematiskt med Carrolls idé om vari den narrativa förbindelsen ligger – den ligger i så fall varken i ett rent kausalförhållande eller i ett mer allmänt uppfattat orsaksförhållande.) Men jag känner mig inte helt säker på att det är just den förväntan som förebudet skapar som också skapar det narrativa värdet, för alldeles som Mink också säger kan poängen med den här typen av tecken vara att deras betydelse ska upptäckas först i efterhand. Man skulle visserligen kunna hävda att det här finns en skillnad mellan vad som gör en berättelse till en berättelse (och vad det betyder att följa en berättelse) och vad som gör en berättelse till en litterärt värdefull berättelse. En berättelse som man får gå tillbaka i för att upptäcka det som förebådade slutet kan vara mindre övertydlig än en som gör detta tydligt för alla redan från början. Med denna skillnad kan det alltså fortfarande vara så att det är förväntan om vad som ska eller kan hända som ger den narrativa betydelsen åt förebudet. Men även om så skulle vara fallet betyder detta inte att förväntan är allt när det gäller att följa en berättelse. Den som kan tyda ett förebud och anpassar sina förväntningar till det är med i berättelsen och dess handling, men den som vet vad som har skett och sker men inte vad som möjligen kan komma att ske i en berättelse som inte innehåller några förebud är också med i berättelsen. Att förstå en berättelse kan vara att veta vad man kan förvänta sig av ett förebud, men kan också vara att förstå vad som händer i berättelsen nu och vad som gett upphov till det. I en mening är tolkningen av ett förebud en mer narrativ kognition än tolkningen av vad som kauserat det som just nu händer i en berättelse, men jag skulle inte säga att kognitionen av ett förebud är den enda kognitionen som har större narrativ betydelse än kognitionen av en kausalkedja. Återigen, när Mitys staty i berättelsen faller ner på och dödar den man som hade dödat honom upplevs detta som överraskande (åtminstone för den som inte hört berättelsen förut, för den som har hört berättelsen förut men fortfarande kan leva sig in i den upplevs något som liknar överraskning). Alldeles oberoende av vad Aristoteles säger om detta menar jag att också detta är en mer narrativ kognition än en kognition av rena kausalsamband, mer narrativ i betydelsen att den är mer utmärkande för en berättelse än för en framställning som inte är en berättelse. Det är händelsen med statyn som bygger berättelsen. Den händelse som kommer överraskande och ser ut som en tanke utan att vara det, gör historien värd att berätta, den ger material till en berättelse. Därför menar jag att kognitionen av den är narrativt betydelsefull, inte i första hand för den tanke eller den uppsåtlighet som händelsen pekar mot utan just för att det inte finns någon sådan tanke eller uppsåtlighet utan bara något som liknar den. Att något sker av en ren slump men *ser ut som* en tanke är mer narrativt slående än det som verkligen är en tanke, dvs. än en kausalkedja i vilken statyn rasar för att någon verkligen iscensätter en tanke på att hämnas Mitys mördare.

Samband som inte är kausala kan alltså vara mer narrativt betydelsefulla än kausala samband, vare sig det är samband som skapar förväntningar eller ej. Vad ska man då säga om den narrativa betydelsen av de orsakssamband som verkligen är kausala, dvs. betydelsen av dem inte som en grupp utan i jämförelse med varandra i enlighet med (a)–(c)? Även här skulle jag rent spontant vara böjd att betrakta varianterna på kausalförhållanden som inte är naturvetenskapliga som mera narrativt intressanta än det rent naturvetenskapliga kausalförhållandet. (b) och (c) skulle i så fall vara mer betydelsefulla samband i en berättelse än (a), åtminstone om det är en fiktiv berättelse. Tankeläsning som en händelse eller spöken som fenomen är just i egenskap av att avvika från det kausalt normala narrativt intressanta. Det är i de fiktiva berättelserna den typen av fenomen förekommer och dessa fenomen är i någon mening speciellt lämpade för berättelsen. Om jag vet att den framställning jag har framför mig är en fiktiv berättelse kommer det inte att förvåna mig om det förekommer sådana här avvikande kausalförhållanden och jag kan till och med söka mig till den fiktiva berättelsen för att jag förväntar mig dem. Alldeles ordinära orsakssamband har jag tillräckligt av i den icke-fiktiva världen. Om detta stämmer är grovt sett ett orsakssamband mer narrativt intressant och betydelsefullt ju längre bort från att vara ett ordinärt kausalt samband det befinner sig. Som mest intressant är det som sagt när det knappast går att beskriva sambandet som ett orsakssamband.

Fast vi måste också här ta hänsyn till skillnaden mellan vad som är karakteristiskt eller typiskt för en berättelse och vad som är typiskt för det som vi populärt låter vara urtypen för en berättelse. Skillnaden ligger i de egenskaper som faktiskt förenar eller utmärker det vi betraktar som berättelser och de egenskaper som utmärker det vi brukar låta *stå för* berättelsen och som i själva verket snarare karikerar berättelsen. Sagan är förmodligen vad vi tänker på som urtypen av berättelse och sagan är inte sällan fantastisk och så att säga empiriskt vanvördig. Berättelsen om Mitys staty som krossade den som mördat honom skulle kunna vara en saga och kanske är det det jag far efter när jag säger att detta samband som ser ut som en tanke men inte är det har en tydligare narrativ prägel än ett ordinärt orsakssamband. Det fantastiska och empiriskt fantasifulla är utmärkande för något som vi låter symbolisera berättelsen snarare än för själva berättelsen. Jag blir inte i större utsträckning en man för att jag klär mig i hatt och kostym i enlighet med de traditionella skyltarna på herrtoaletter (har för mig att de i alla fall en gång i tiden såg sådana ut). Jag skulle inte heller säga att dessa attribut ingår i mansbegreppets generella konnotation. I konnotationen för vad som är en man ingår att han inte är kortare än kvinnan – detta menar jag är mer begreppsligt relevant än att han ska ha hatt och kostym. Det finns alltså en skillnad mellan det som vi generellt förknippar med ett begrepp (vilket är vad som brukar kallas konnotation) och som alltså inte behöver ingå i begreppets essens och det som vi förknippar med det som symboliserar eller rent av karikerar ett begrepp. Svårigheten är att veta när vi har att göra med det ena och när vi har att göra med det andra. Jag är beredd att säga att många av de element som vi associerar eller förknippar

med berättelsen också har betydelse för hur pass benägna vi är att se något som en berättelse. Vi förknippar en berättelse med en framställning av en viss längd. Två händelser kan fortfarande utgöra en berättelse men det blir ändå mer av en berättelse om framställningen är längre och kanske till och med mer berättelse ju längre den är. Men längden på framställningen är ändå inte speciellt central i berättelsebegreppet (än mindre är den essentiell eftersom det också i det här fallet gäller att det kanske inte finns några rent essentiella drag i begreppet). På samma sätt skulle jag säga att längden hos en man är relevant för i hur stor utsträckning vi betraktar honom som en man – en man känner sig mindre som en man när han är med kvinnor som är betydligt längre än han själv. Vi önskar att det inte skulle vara på det här sättet (och vi skulle kanske aldrig heller erkänna att det är så), men det är en sak vad vi önskar och en annan sak vad som är – när vi ser en man som är betydligt kortare än sin partner aktiveras föreställningar om mansbegreppet inom oss som ligger djupare än de associationer vi har till de rent manliga symbolerna.

Är då avståndet till det empiriska kausalbegreppet något som mer har att göra med det som vi låter symbolisera berättelsen än med det som vi förknippar den med? Jag vet inte säkert, men jag tror inte det, åtminstone inte så länge vi talar om det som just går under beteckningen ”fiktiv berättelse”. En man som ser ut som en symbol för urtypen av en man kan just se ut som en karikatyr av en man, dvs. som något som är mer skilt från den vanlige mannen än till och med en stereotyp. Det talar för att de attribut som han har inte har så mycket med det faktiska begreppet om det manliga att göra som med just symbolerna för det. Däremot kan en berättelse vara lik sagan och myten utan att upplevas som skruvad. Risken att uppleva en berättelse som beskriver de välkända icke-empiriska sambanden som karikerad och överdriven är mindre än risken att uppleva en man som uppvisar de välkända attributen från de manliga symbolerna (så känns det just nu när jag skriver detta i alla fall – när jag läser det igen, när jag tänker över det och funderar på om jag kan försvara det känns det möjligen mindre så). Att Martinsons *Vägen till Klockrike* – som enligt min mening är en av de allra bästa svenska romanerna – slutar med att luffaren Bolle dör i sitt svala av frisk luft fyllda rum på sanatoriet en tid efter det att en snäll sköterska, som tyckte synd om honom för att han inte fick några besök, hade ställt in en hyacint på hans ”sängkommod” och förs bort av Karon är ingenting konstigt eller överdrivet. Det upplevs som ett alldeles naturligt och vackert slut på romanen, alldeles så som det också beskrivs i romanen:

> Och detta blev det vackra slutet på Bolles roman. En vänlig sköterska. En vårlig hyacint.// Ty sent på kvällen samma dag som hyacinten hade börjat vissna, klev luffaren Bolle över i den svarta trånga ekan och roddes bort från hälsans ö och ut på dödens hav (1948, s. 360).

Berättelsen rör sig mellan dröm och verklighet och detta ger den i någon mening en starkare prägel av att vara en fiktiv berättelse. Det är svårt att se hur man ska tolka dessa berättelseelement i termer av INUS-villkor eller ens i termer av orsakssamband. Vad försorsaker vad i händelsekedjan? Är det det att Bolle dör som förorsakar att Karon hämtar

honom eller är det det att Karon hämtar honom som förorsakar att Bolle dör? Ja det vet man väl inte och är väl heller inte speciellt intresserad av att reda ut. Men nog följer man berättelsen ändå. Och att han dör samma dag som hyacinten börjar vissna handlar heller inte om ett orsakssamband, men ett slags samband likväl eftersom det passar så bra in i berättelsen, inte som ett förebud men som något poetiskt sett alldeles naturligt.

Slutet på romanen är också verkligen ett slut, även om det är ett slut som inte är helt lätt att tyda eftersom det å ena sidan verkar som om Bolle när ekan skrapade mot stranden och Karon försvinner blir återfödd:

> Båten och havet var borta. Och när Bolle tänkte se sig omkring var även hans ögon borta. Han var borta helt och hållet, men ändå var det som om en dröm inne i en annan dröm lyftes och drogs hän mot en annan dröm. // Och nu levde han. Han var liten liten och visste inte om sig. Han bara var till och skrek med ett läte som från fjärran sjöfåglar utifrån ett hav. // Han låg under de spända brösten hos en kvinna som helt nyligen hade fött honom. // Det var en kvinna i en liten brasiliansk by, och byns namn vad Indajal (1948, s. 363).

Å andra sidan kan det verka som om Bolle dör, för bara några rader längre ner på sidan slutar hela berättelsen med orden ”Det var i paradiset”.

Detta är under alla omständigheter ett slut som gör skäl för namnet, även om det i en mening men inte i en annan är ett narrativt slut. Det är ett narrativt slut i betydelsen att det inte bara är en berättelse om Bolle som bara slutar, utan en berättelse om hur Bolle slutar (och börjar på nytt). Det är alltså inte som slutet på berättelsen om gubben i stugan. Det är ett klassiskt slut som också i själva berättelsen har karaktären av ett slut – själva berättelsens estetik mot slutet är estetiken hos ett slut på samma sätt som en Beethovensymfoni slutar med en sats vars själva musik är final, vars musik *låter* finalt. Slutet på gubben i stugan såg också ut som ett slut, men där sa jag att detta inte i första hand var ett resultat av handlingen, utan av själva berättartekniken. Slutet i romanen om Bolle är alltså en berättelse om ett slut. Detta slut är på ett sätt centralt narrativt, men inte på ett annat sätt, eftersom berättelsen inte i någon väsentlig bemärkelse är uppbyggd kring det. Slutet ser inte ut som det gör för att det är en händelse värd att berätta, utan mest för att det är en händelse som kommer att fungera som en avslutning på romanen. Man kan tycka att det är något alldeles speciellt med att Bolle först möter Karon och seglar med honom med svepningen som ett segel och sen återföds, men detta är egentligen inte så mycket annat än en väldigt poetisk beskrivning av att han rätt och slätt dör. Det är liksom inte ägnat att förvåna att Bolle återföds. Det är knappt att man tar det som en del av själva berättelsen. I själva verket skriver ju också Martinson att slutet på romanen om Bolle är händelsen med hyacinten som den vänliga sköterskan sätter på sängkommoden. Romanen slutar med det, alltså innan hyacinten börjar vissna och Bolle dör. Romanen slutar egentligen med det sista som Bolle är med om i sitt liv. Jämför detta med berättelsen om ”Grizzly man” eller berättelsen om Anna Maria i sitt torp i *Bröllopsdansen*. Slutet på dokumentären om mannen som älskade björnar så starkt att han själv trodde sig vara

en av dem präglar berättelsen inte bara från början till slut och utan också från slutet till början. Det att vi vet att huvudpersonen kommer att bli uppäten styr vår perception av de flesta scenerna i filmen, scener som Treadwell själv filmat när han möter björnarna på mycket nära håll. Det är svårt att se dessa björnar som tillgivna i ljuset av detta – man ser snarare i deras ögon det som Herzog själv i slutet av dokumentären beskriver som kall likgiltighet. Att de inte fullföljer sina små utfall mot Treadwell beror enbart på att de inte är *tillräckligt* irriterade på honom för att göra det. Vid ett tillfälle ger han en av björnarna som är på väg bort från honom i förbigående en väldigt försiktig klapp på ryggen och man ser tydligt hur björnen rycker till av obehag. Det kända slutet är nära också i det man ser i dessa bilden. På samma sätt styrs läsningen av allt det som Anna Maria upplever på torpet av att hon är på väg att mista det. Det vet vi från början och det beskrivs förstås också i Anna Marias upplevelser, men när man nått till detta slut i romanen kastar det ett bekräftande melankoliskt ljus tillbaka över det man läst. Också här finns ett slut som präglar berättelsen inte bara från början till slut utan också från slutet till början. När jag nu läser om berättelsen gör jag det inte bara i ljuset av det slut som redan aviseras i början utan också mot bakgrund av att jag redan en gång följt berättelsen till dess slut. Jag upplever i min läsning inte bara den aviserade utan också den faktiska helheten av berättelsen. Denna faktiska helhet är också vad som i efterhand upptagit mina tankar när jag tänkt på dokumentären om Treadwell, vilket jag har gjort ganska mycket.

Låt mig så återvända till Vellemans teori om narrativ förståelse som var utgångspunkten för denna utvikning om det kausala som det bindemedel som enligt Carroll håller samman en berättelse. Jag har diskuterat en del problem med detta synsätt på samma sätt som Velleman diskuterar vad som är problematiskt med det, men jag kommer att hävda att det också finns problem med Vellemans förslag om narrativ förståelse som en form av emotionell förståelse med stora likheter med Aristoteles katharsisteori. I Vellemans teori finns det en plats för en berättelse i stil med den om Mitys staty, vilket det inte finns i Carrolls. Det finns också genom betoningen av det emotiva rikare möjligheter för Velleman att hantera frågan om vad som är ett naturligt slut på en berättelse, nämligen det skede i berättelsen där man nått till slutpunkten i en emotionell cykel: ”A subsequent event can put an end to prior events only if those antecedents have shown some potential that it manages to discharge” (2003, s. 11). Och det väsentliga är inte att denna slutpunkt *förklarar* eller uppenbarar något om de föregående händelserna, det väsentliga är att det löser eller avslutar en emotionell kadens. Om slutpunkten upplevs som naturlig därför att den förklarar det som tidigare hänt (som i en pusseldeckare) är förklaringen till detta i sin tur i Vellemans modell att förklaringen förser mottagaren av berättelsen med denna emotionella slutpunkt eller detta sluttillstånd. Det väsentliga med ett intellektuellt förklarande slut är de emotioner som är inblandade i form av förvåning och slutligen lättnaden över att förstå hur saker ligger till.

Som utgångspunkt för vår kritiska diskussion av Vellemans teori väljer jag den passage där Velleman beskriver det idémässiga ursprunget till teorin:

Brooks's thesis, which I am seeking to generalize, is that the diachronic nature of emotion underlies Aristotle's analysis of plot, because beginning, middle, and end must ultimately be defined in terms of the arousal and resolution of emotion (2003, s. 14).

Jag har förgäves försökt förstå det fjärde kapitlet i Brooks bok *Reading for the Plot* som Velleman hänvisar till. Brooks är alltså ute efter att hitta en förklaringsmodell som kan ge honom en "synthetic and comprehensible grasp of the workings of plot" (1984, s. 90). En sådan modell finner han i "the work of Freud, since this still offers the most probing inquiry into the dynamics of psychic life, and hence, by possible extension, of texts" (ibid.). Brooks argumenterar därefter för sin modell genom hjälp av resonemang som lägger sig alltför nära Freuds texter för att jag ska kunna följa dem. Jag säger inte att detta inte beror mer på mig än på Brooks, men jag misstänker att det till en del också beror på Brooks. Jag väljer därför att hålla mig till Vellemans egen beskrivning av positionen.

Emotioner är alltså till sin natur diakroniska, dvs. de har en naturlig utveckling i tiden. Här skiljer sig exempelvis emotionen och tanken. Man kan ha få en tanke av egentligen vilken anledning som helst och bli av med den lika snabbt som man fick den. I vissa fall kan något liknande ske med emotionen: En känsla av sorg kan plötsligt gripa mig men också lika plötsligt överge mig. Men när detta sker har det ofta en förklaring: sorgen griper mig när jag kommer att tänka på något sorgligt. Jag blir sorgsen när jag tänker på det vackra och nu tomma Kungshuset som vi på den filosofiska institutionen var tvungna att lämna trots att vi trivdes där. Förklaringen till att jag tänker den tanken kan vidare vara att jag går förbi det tomma Kungshuset eller att tanken dyker upp som en association till något annat som jag tänkt. Men när jag passerat Kungshuset har jag också lämnat känslan bakom mig. Detta att det i normalfallet finns både en uppkomsthistoria och en avslutningshistoria för emotionen skiljer den från tanken. Tanken och situationen när jag passerar Kungshuset utgör förutsättningen för att min emotion ska uppkomma på samma sätt som det faktum att tanken upphör när jag har passerat Kungshuset utgör förutsättningen för att den ska upphöra. Tanken kan uppstå för att jag passerar Kungshuset men också av i princip vilken anledning som helst, på samma sätt som förklaringen till att den försvinner kan vara att jag avlägsnar mig från Kungshuset eller att tanken bara lämnar mig. Det finns alltså i typfallet en förklaring till att en emotion uppstår och förvinner lika snabbt som den uppstått, men inte i typfallet en liknande förklaring för tanken. Det är lika typiskt för tanken att *bara* komma och försvinna som att komma och försvinna av en speciell orsak.

(a) Anta då att vi utgår från en mer typisk emotion som inte är kortlivad. Jag har när jag skriver detta tillbringat min första kväll i ett stort hus på den Blekingska landsbygen som normalt är övergivet och som jag inte förut övernattat i. Jag är vanligtvis inte mörkrädd och var det heller inte i går kväll eller i natt, men jag upplevde ändå otrygghets- och kuslighetskänslor. Velleman skriver: "The first episode in the natural history of an emotion is its arousal by characteristic conditions" (2003, s. 13). Jag har svårt att se en mer typisk

förklaring till en emotion än den som finns för min otrygghetskänsla: jag var inte van att sova i huset. Det är inte speciellt ovanligt att huset blir besökt på natten, inte minst av människor som fått för sig att det är lika spöklikt som det kan se utan elektriskt ljus. Jag anlände till huset ganska sent och eftersom det var mulet fick jag använda mig av ficklampa för att ta mig in trots att det är mitt i sommaren. Uppkomstbetingelser var så pass paradigmatiska att vem som helst skulle kunna beskriva dem i stora drag om hon visste vad jag kände. När Velleman diskuterar detta drag hos emotionen gör han en kontrast inte som jag gjort med tanken utan med en annan attityd som liksom emotionen är motiverande, nämligen preferensen. Det att vi vet att en person har en viss preferens ger oss knappast i sig själv några ledtrådar till varför så är fallet, menar Velleman. Det att vi vet att någon är rädd däremot, skriver Velleman, gör att vi kan ha vissa idéer om vad som är förklaringen till det.

Jag känner mig lite osäker på denna kontrast. Om vi skiljer mellan det episodiska hos en attityd och det dispositionella tycker jag nog att en stor del av skillnaden försvinner. Vi tänker oss att det finns vissa typiska förklaringar till de episodiska preferenserna. Om jag vet att en person just nu har en preferens för en kall öl ser jag framför mig att det beror på att hon är törstig och varm kanske för att det är en varm dag eller att hon ansträngt sig. Det finns en paradigmatisk uppkomsthistoria för den episodiska preferensen för en kall öl, liksom för många andra episodiska preferenser – preferensen att gå ut och röra på sig, gå och lägga sig, ha sex osv. Det finns däremot inte på samma sätt en paradigmatisk uppkomsthistoria för den dispositionella preferensen, dvs. för den benägenhet som finns hos mig och som yttrar sig i att jag under vissa omständigheter vill ha en kall öl, vill gå ut och röra på mig, etc. Men jag skulle heller inte säga att det finns en paradigmatisk uppkomsthistoria för emotionen som en dispositionell attityd. Att vara räddhågad är att ha dispositionen att vara rädd i vissa situationer. Men finns det vissa karakteriska omständigheter under vilka räddhågsenheten uppstår? Jag kan inte riktigt se det. Den förmenta kontrasten mellan emotionen och preferensen rörande om dessa attityder har en karakteristisk uppkomsthistoria uppstår alltså bara om vi jämför emotionen som en manifesterad attityd eller episodisk känsla med preferensen som en dispositionell attityd. Detta säger förstås inget om en principiell skillnad mellan emotionen och preferensen, eftersom vi får samma kontrast om vi jämför emotionen som en dispositionell och en episodisk företeelse.

En annan sak: jag vill inte hävda att Vellemans karakteristik av emotionen saknar betydelse när det gäller att förstå emotionen. Men när han beskriver kontrasten mellan emotionen och exempelvis preferensen på följande sätt – ”It is not in the nature of most desires to be elicited by conditions of any particular kind” (2003, s. 13) – så kan jag inte låta bli att fråga mig om det verkligen ligger i naturen hos de flesta *emotioner* att de uppväcks av förhållanden av en viss speciell typ som man känner till på förhand. Gäller detta för de flesta emotioner ens om man talar om dem i den episodiska betydelsen? Vellemans eget exempel är rädslan. Anta att vi bara vet att en person är rädd, ingenting annat. Betyder detta att vi kan räkna ut *varför* hon

är rädd? Velleman skriver:

> From the fact that someone wants something, we cannot ordinarily infer how he came to want it; but from the fact that he is afraid, we can draw some plausible inferences about how he came to be in that state (2003, s. 13).

Stämmer detta? Skulle man inte snarare vilja säga tvärtom? Om jag vet vad det är en person har en preferens för, kan jag kanske inte vanligtvis men någorlunda ofta hitta en rimlig förklaring för detta, och än en gång, i synnerhet gäller detta om preferensen är manifest eller episodisk. Jag har just nu en preferens för att avbryta skrivandet ett ögonblick för att elda i kaminen (trots att det är sommar). Den som vet detta kan lätt räkna ut att det beror på att jag fryser eller åtminstone är lite småkall. Jag har också just nu en preferens för att när jag fått fyr i kaminen gå till skåpet i köket och leta fram handcremen (det är inte sällan som det slags pyssel mer är ett utslag av preferensen att komma undan från skrivandet för ett tag – fast den här gången är det inte så). Det är lätt att räkna ut att jag har preferensen för handcremen därför att jag just nu har eller håller på att få torra händer. Och jag skulle inte säga att dessa preferenser eller de jag tagit som exempel tidigare är *unika* i det avseendet att man kan räkna ut i stora drag varför en människa har dem. Ser vi däremot på rädslan bara som en rädsla rent allmänt har jag svårt att se hur man kan räkna ut hur den uppstått. Rädsla kan vara rädsla för så väldigt många olika saker. Så även när rädslan är episodisk ser jag inte hur det är möjligt att mer eller mindre automatiskt avläsa dess uppkomsthistoria.

Skillnaden minskar drastiskt när vi också tar in objektet för emotionen, vilket alltså inte Velleman gör i citaten. Men frågan är om det inte fortfarande finns en skillnad, som är den motsatta jämfört med den som Velleman argumenterar för. Om jag är episodiskt rädd för spöken, har förmodligen Velleman rätt i att det finns vissa paradigmatiska scenarier för uppkomsten av den emotionen: det är mörkt, jag är ensam och så vidare. Men om jag är episodiskt rätt för hundar, spindlar, för att ha göra någon illa, för att avslöja min dumhet, för att åka flygplan och så vidare så ger det inte den som känner till detta några fler ledtrådar egentligen än dem som följer direkt av objektet. Jag är normalt episodiskt rädd för hundar när jag faktiskt stöter på eller tror att jag ska stöta på en. Jag är rädd att göra någon illa när det finns eller jag tror att det finns en risk att jag ska göra det, vilket alldeles i sig implicerar någon slags handling från min sida och något slags närvaro av en annan människa. Men detta är alltså en så given följd av objektet för min emotion att det knappast kan göras till ett kännetecken för emotionen, utöver det kännetecken som det faktum att emotionen har objekt i sig utgör. Går vi till andra exempel på emotioner är detta nästan ännu tydligare: vad finns det karakteristisk uppkomsthistoria för det att en människa känner avsmak inför våld, eller att hon känner en nyfikenhet på den moderna kosmologin? Vad finns det för karakteristiska förhållanden under vilken någon skäms för sin stora näsa, annat än dem som handlar om att hon har eller tror sig ha en stor näsa, vilket än en gång mer eller mindre är en trivial följd av själva objektet (det är klart, man skulle kanske kunna peka på vissa typiska förutsättningar

som att personen som skäms är en ung människa (det är ofta då man tänker så), är kvinna (det finns mindre utrymme för stora näsor i det kvinnliga skönhetsidealet) osv.). Under vilka speciella förhållanden känner en människa en glädje över att leva? Det är lätt att ge en rad exempel på sådana förhållanden men inte lika lätt att beskriva ett kännetecken för dem.

Anledningen till att jag gör en så stor poäng av att problematisera det sätt som Velleman beskriver emotionen i termer av dess förment paradigmatisk uppkomsthistoria – mina kommentarer till Vellemans beskrivning är långt mer mångordiga än Vellemans egen beskrivning – är att jag upplever att det är denna lite överdrivna beskrivning av emotionen som ligger till grund för Vellemans lite överdrivna syn på vad som är en berättelse. På ett sätt är Velleman liberal rörande berättelsen när han avvisar kravet på det kausala som den narrativa förbindelsen, men på ett annat sätt är han konservativ i sin syn på berättelsen som ett slags dramatisk framställning med nära band till de berättade sagorna och återigen till den attiska tragedin som inte bara för Velleman utan också för väldigt många andra som skrivit om berättelsen och den narrativa förståelsen som begrepp blivit en utgångspunkt som jag anser i slutändan verkat begränsande. Jag kommer att försöka argumentera för att en berättelse varken är mer av en berättelse eller är bättre som en berättelse för att den har vissa drag som vi förknippar med berättelsen i en snäv eller symbolisk bemärkelse. Berättelsen med stort B måste inte ha mer av berättelse i sig än berättelsen med litet b, lika lite som karikatyren eller stereotypen av Muhammed har mer Muhammed i sig än Muhammed själv. Jag återkommer till detta.

(b) Det som Velleman kallar för den andra episoden i emotionens utvecklingshistoria består av en komplicerad kombination av kroppsliga, känslomässiga, kognitiva och motivationella reaktioner (2003, s. 13). När de rätta förutsättningarna föreligger för emotionen (vare sig de är paradigmatiska eller typiska för emotionen i fråga) följer vissa typiska fysiologiska reaktioner eller som Velleman säger ”symptom” på emotionen. Den som känner en stark rädsla, skräck eller ångest upplever också ett starkt tryck över bröstet som kan kännas som att sitta klämd i ett skruvstäd som dras åt eller fast med en stor sten över bröstet. Bröstet blir trångt, därav ordet ångest som kommer från latinets *angusti-* eller *angust-* som just betyder trång eller sammandragen. Dessa inre fysiologiska förändringar eller reaktioner åtföljs av vissa yttre, som att ansiktet stelnar och håren har en tendens att resa sig (detta sistnämnda vet jag inte av egen erfarenhet och jag vet heller inte om det påstås gälla för alla typer av ångest eller bara för vissa skräckupplevelser. Yttre förändringar och kännetecken kan vara rena reaktioner, kroppshållningar eller beteenden, mer eller mindre instinktiva. Att darra av skräck är ett instinktivt beteende, att krypa ihop, böja huvudet, korsa armarna framför bröstet och hålla med händerna om sina egna axlar kan vara något man vill göra, är medveten om att man gör och kan kontrollera. de Sousa skriver: ”Emotions are, in part, patterns of attention” (1987, s. 243). Detta betyder att förändringar i vad vi fäster vår uppmärksamhet på tenderar att förändra emotionen – när jag inte längre fokuserar på alla de risker som den löper som

finns i det land min son befinner sig i finns det också mindre underlag för min rädsla för vad som skulle kunna hända honom. Om jag inte detaljgranskar varenda hudförändring på min kropp slipper jag känna rädslan för att få malignt melanom (även om risken att verkligen få det ökar när jag inte längre håller koll). Men det betyder också att själva emotionen skärper vår uppmärksamhet för vissa saker. När jag erfar en kuslig känsla av att ligga ensam i det stora huset hör jag varje knäppning i de tjocka timmerväggarna. Min perception är så pass förhöjd att jag till och med hör ljud som inte finns i huset. Den som är paniskt rädd för spindlar ser den minsta lilla spindel i ett rum och inte bara det, hon ser också varje spår av spindelväv och fokuserar de ställen i rummet som skulle kunna vara spindelmiljöer – bakom och under sängar exempelvis – och om ljuset har svårt att komma åt i något hörn dras hennes uppmärksamhet dit och hennes blick skärps när den till synes med en alldeles egen vilja går på spindelspaning i dunklet. Den spindelrädde ser likheten mellan spindlar och kräftor. Fobin som en emotion, som en rädsla ger den som upplever den en helt annan uppmärksamhetsvärld än den som inte upplever den. För den som skäms för sin fula näsa utgörs en stor del av andra människors utseenden av deras näsor, för den som skäms för sina skelande ögon är det ögonen hos en annan människa som är det viktiga och som tar oproportionerligt stort utrymme i utseendet. Det finns också vissa mönster. Den som har en emotion med en positiv laddning har lättare både att se världen som vacker och att se det vackra i världen. För den som upplever en negativ emotion gäller samma sak för fulheten (men som sagt inte alltid – den som upplever kärlekssorg kan kanske vilja se det negativa och osköna hos den som han mist, men ser det smärtsamt vackra hos den han älskar på ett sätt som han aldrig tidigare gjort).

I den andra episoden ingår också den motivationella komponenten. Också här finns det förstås mönster, dels de allmänna mönstren att emotioner med en positiv känslomässig laddning motiverar till att vara kvar i emotionen och tvärtom med de negativa, dels de mer specifika att rädsla motiverar till ett flyktbeteende medan vrede och ilska motiverar till utlevande aggressivitet, kärlek motiverar till ömhetsbeteende och omhändertagande, skamkänslor till tillbakadragenhet, och så vidare.

(c) Velleman skriver:

> Finally, each emotion has a characteristic pattern of decay and extinction, involving conditions that characteristically dispel it, and the mental states that characteristically remain in its wake (2003, s. 14).

Detta gäller mörkrädslan, åtminstone till en viss del. Om min mörkrädsla väcks av att jag hör ljud som av små steg på vinden, så kommer den att lätta när jag förstår att det bara är katten. Den lättar men lämnar mig förmodligen inte helt. Det är inte säkert att jag blir kvitt min kusliga känsla för att jag blir kvitt min akuta mörkrädsla. Att jag har en kuslig känsla kan hjälpa till att skapa min akuta mörkrädsla men det kan alltså också vara tvärtom: jag kände mig inte kuslig tidigare men gör det efter det att jag blivit skrämd av katten och förstått att det

var katten som skrämde mig. Men detta att de olika emotionerna kännetecknas av att det finns vissa specifika ”mentala tillstånd” som stannar kvar i deras kölvatten kan betyda olika saker. Det kan handla om (i) att emotionerna å ena sidan behöver tid på sig för att klinga av och att de (ii) å andra sidan när de försvunnit ger plats för en annan emotion, antingen (iia) av samma eller (iib) av ett annat slag. (i) är ett mer eller mindre rent empiriskt förhållande medan (iib) drar åt det logiska hållet.

(i) Eftersom emotionen just är ett komplext tillstånd som engagerar den som utsätts för den både mentalt och kroppsligt är det inte konstigt om systemet behöver tid på sig för att anpassa sig tillbaka till ett för den emotion man just upplevt neutralt tillstånd. Om rädsla är att åtminstone bildligt talat ha hjärtat i halsgropen så behöver hjärtat tid på sig för att ta sig tillbaka från halsgropen till sin ursprungliga plats. Detta kan man säga är den enklaste tolkningen av idén att emotionen också när den upphör lämnar något i sitt kölvatten – det finns en tröghet i systemet som gör att emotionella förändringar tar tid, och i synnerhet tar återställandet av en emotion tid. Jag kan bli skräckslagen på ett ögonblick och under bråkdelen av en sekund uppleva hur hela mitt väsen mobiliseras av en emotion. Men jag blir inte av med min skräck lika snabbt. Etableringsfasen är instant eller ögonblicklig medan avvecklingsfasen tar tid. Detta är inget konstigt, eftersom samma sak gäller för sensationen: smärtan kan infinna sig på ett ögonblick, men tar ofta tid på sig att klinga av, också när själva retningen som skapat smärtan upphört. Smärtan kommer tämligen omgående när jag slår mig på fingret med hammaren (även om det kan finns en liten fördröjning, men inte en så lång fördröjning som den som uppstår när man kör tån i ett stolsben), men tar en viss tid på sig för att lägga sig. Sådana sanningar om förnimmelserna har förstås också återverkningar på emotionerna, eftersom emotionerna delvis består av förnimmelser.

Jag använde nyss uttrycket ”klinga av”, som också kan användas för en variant av den första enkla typen av emotionell tröghet – en emotion kan klinga av i den simpla betydelsen att den försvinner gradvis, men också i betydelsen att den lämnar en efterklang, vilket är ett känslotillstånd som inte bara ska ses som en lägre grad av det ursprungliga känslotillståndet, utan som en rest av det ursprungliga känslotillståndet med alldeles egna kvaliteter, på samma sätt som efterklangen i en konsertsal har kvaliteter som det ursprungliga ljudet som skapade den saknar – det finns inget en orkester kan göra för att ersätta efterklangen med primärt orkesterljud. Efterklangen av en emotion kan ses som ett förkroppsligat minne av den, ett minne aktiverat framför allt av den fysiologiska sidan av emotionen. Även här kan man dra fenomenologiska paralleller till sensationen eller förnimmelsen: det finns en skillnad i förnimmelse mellan att ha slagit sig på tummen genast efter det att själva smärtan upphört och att inte ha slagit sig på tummen. Det finns en upplevelse av att ordningen är återställd i det första fallet och framför allt av vilket tillstånd som den är återställd från. I en ytterligare senare fas behöver man återkalla denna upplevelse i ett minne, men i emotionens efterklang finns det kvar som ett aktivt fysiologiskt moment (på samma sätt som marken under den sten

som fallit ner på den är utsatt för ett större tryck omedelbart efter fallet än efter ett tag). Själva smaken av ilska finns liksom kvar i munnen även efter det att själva ilskan försvunnit, och därför kan både bilden av en efterklang och en eftersmak fungera i sammanhanget.

I (iia) uppstår något liknande men samtidigt annorlunda. En emotion kan i sitt kölvatten lämna en emotion efter sig av samma slag som den ursprungliga, som dessutom har en längre varaktighet än vad efterklangen eller eftersmaken har. Detta gäller skulle jag säga i synnerhet om den emotion man upplevt varit någorlunda stark. Stark skräck efterlämnar en känsla av sårbarhet även efter det att grunden för den försvunnit. Förhållandet bär logiska drag – skräcken har lärt mig något existentiellt: en logisk följd av den skräck jag upplevde är att jag kan räkna med den upplevda eller faktiska verklighet som grundade skräcken. Om jag blir skräckslagen av misstanken att jag håller på att utveckla demens, blir jag kanske inte helt emotionellt återställd även om jag förstår att jag hade fel. Själva möjligheten blir kvar i mig som en lärdom och om det rätt skulle vara så att jag kände till denna möjlighet redan tidigare, gör jag det nu genom egen erfarenhet. Stark kärlek efterlämnar också skulle jag säga en känsla av att kärleken finns som en del av världen och av möjligheten av att man själv kan vara en del av den. Detta är en emotionell insikt som blir en del av ens emotionella värld i kölvattnet av en stark upplevelse av kärlek. Så klart hänger detta också på hur denna upplevelse avslutades. Om den avslutades i ett svek kan den efterlämnade känslan i stället vara att kärleken *inte* finns i världen eller att det i alla fall inte är möjligt för en själv att vara en del av den. Men det behöver inte vara så, det kan också vara tvärtom. Minnet av kärleken kan göras levande av sveket och det som dödar också minnet av kärleken kan i stället vara den alltmer stendöda troheten i ett förhållande. Stark entusiasm som avslutas under någorlunda neutrala omständigheter kan efterlämna en känsla av livsmening – jag minns hur intresserad jag var av min frimärkssamling när jag var i nioårsåldern. Jag och en kamrat sparade vad slantar vi kom åt och så gick vi till en ungrare, som jag minns som en äldre man, som bodde i nästa hyreshus. Jag samlade på djurfrimärken – som så många andra – och av naturliga skäl stod det ”Magyar Posta” på de flesta av mina fjärils- och kattfrimärken. Jag minns min entusiasm inför detta frimärkssamlande – som jag nu förstår måste ha skett i en ytterst liten skala, eftersom jag hade ont om pengar och svårt att hålla reda på dem som jag fick tag på – som en känsla jag nu tänker på som ett slags smak av livet. Dessa frimärken hade en smak för mig och det är omöjligt att tänka på dem utan att känna hur solen värmde mig på somrarna och regnet kylde mig under höstarna. Livet hade en smak som jag hade aptit på och jag har fortfarande smak på det livet, även när jag inte längre har smak på att samla frimärken. Den entusiasm jag en gång kände har efterlämnat en känsla av den livsmening som den hjälpte till att skapa.

I (iib) är den logiska tendensen ännu klarare och det är också här vi hittar de tydligaste exemplen på det som Velleman kallar för emotionella cykler eller kadenser:

One emotion often gives away to another: puzzlement to curiosity, curiosity to foreboding … Unlike a chain of causation, however, a sequence of emotions has beginnings and endings, because emotions naturally sort themselves into *ticks* and *tocks*. That's why a sequence of motions [sic] can produce what I have called a cadence (2003, s. 14–15).

Först några ord om det här med "ticks and tocks" eller ticktack-ljud. Bilden kommer ursprungligen från Frank Kermode som i sin bok *The Sense of an Ending* tänker sig att handlingen i en berättelse och de krav som vi ställer på den bygger på människans förmåga att organisera successiva händelser i tiden. Han skriver:

Let us take very simple example, the ticking of a clock. We ask what is says: and we agree that is says *tick-tock*. By this fiction we humanize it, make it take our language. Of course, it is we who produce the fictional difference between the two sounds; *tick* is our word for a physical beginning, *tock* our word for an end (2000, s. 44).

Vi är alltså åter inne i en diskussion om slutets betydelse för den mänskliga förståelsen. Berättelsen behöver ett slut som har karaktären av ett slut för att vi ska förstå den. I vår mänskliga kognition vill vi kunna organisera händelser i sekvenser med början och slut för att greppa dem. Samma mekanism är involverad i förståelsen av en händelseföljd av mänskliga handlingar och upplevelser som av rena förnimmelser, företrädesvis av ljud. Om idén om en sådan modell stämmer borde den omfatta inte bara förnimmelser av ljud utan alla förnimmelser, exempelvis också de mer eller mindre regelbundna dunkningar i huvudet som man kan känna vid huvudvärk. Men så är det vad jag förstår inte – jag tänker på mina egna dunkningar i huvudet som "dunk-dunk-dunk". Anledningen till det är att det faktiskt inte finns någon skillnad i förnimmelserna, vilket jag tänker mig att det gör när det handlar om en klockas tickande, åtminstone när det gäller mekaniska urverk och i synnerhet om de sitter på en lodklocka. Jag vill inte förneka att det finns ett element av fiktion i upplevelser av ljudsekvenser och jag vill heller inte påstå att Vellemans poäng påverkas speciellt mycket av det som jag hävdar här – om något borde den påverkas i positiv riktning – men jag menar att det bara delvis handlar om en organisering på en fiktiv grund. Jag sitter just nu vid köksbordet i min stuga. På väggen har jag en gammal lodklocka som tickar. Jag hör tydligt att den säger *tick tack tick tack* … Eller snarare: jag hör tydligt att det finns en skillnad mellan ljuden och att de hänger samman i par. Jag vill hävda att det inte är en illusion att ljuden är olika men däremot en illusion att de är organiserade i par – det är jag själv som organiserar dem i par. Jag vet inte exakt varför jag organiserar dem i par, om det är för att det är två olika intervall mellan ljuden (vilket inte borde kunna vara fallet när det som styr produktionen av ljud är en svängande pendel – men jag förmodar att det beror på att det som kuggar i och skapar ljudet inte är perfekt korrelerat med pendelns båda vändpunkter) eller om det är för att ljuden har olika karaktär. Om jag får gissa är närheten i tid en starkare organisatorisk mekanism är olikhet i ljud, åtminstone så länge inte ljuden på ett uppenbart sätt just låter som *tick* respektive *tack*, dvs. har en hårdare respektive mjukare karaktär. När jag tar fram min

batteridrivna väckarklocka för att jämföra upplever jag inte att den säger *tick tack* … Den säger bara *tick tick* … Faktiskt säger den tick tick tick tick … eftersom ljuden är både svagare, kommer i en snabbare takt och har som jag upplever det samma intervall. Detta gör det förstås svårare att jämföra eftersom det kan vara snabbheten som gör att min hjärna inte organiserar ljuden. Det kan förstås också vara det att ljuden är identiska. När jag lyssnar på en metronom på nätet med identiska ljudsignaler har jag inga ticktack-ljud. Jag hör bara *tack tack tack* (ingen orsak!). Min lodklocka på väggen däremot har först ett tick-ljud som är vassare och liksom sluter sig som ett ”>” och ett tack-ljud som öppnar sig som ett ”<”, vilket blir som en pulserande hjärtrörelse bestående av en sammandragning och en avslappning. Men när min lodklocka slår finns det ingen skillnad i ljudkaraktären på slagen. Den säger inte *ding dong* … utan snarare *dong dong.* När de stora klockorna slår på domkyrkan i Lund vid lunchtid så låter det tydligt som ett *dang dong* … Med detta vill jag säga två saker. Jag tror för det första mycket väl att vi tenderar att organisera en ljudbild efter vissa principer som efterliknar ticktack-modellen. När jag hör en metronom på nätet hör jag visserligen inte två ljud som har olika karaktär, men jag kan tycka mig höra två ljud som har samma karaktär, dvs. jag hör inte tre eller fyra ljud utan just två. På så sätt hör jag ett ljudpar med identisk ljudkaraktär och med samma intervall upprepad. Detta är förstås en fiktion men en fiktion som enligt den teori Kermode framför hjälper mig att så att säga förstå vad jag hör – jag gör alltså en berättelse av ljuden där det ena ljudet avlöser det andra för att sen komma tillbaka igen osv. Jag hör på sätt och vis något i stil med *tack-tack,tack-tack* … (det finns förstås en alternativ förklaring till att jag organiserar metronomljuden i par, nämligen att jag vet att det ena ljudet traditionellt förorsakas av att metronomens pendel nått det vänstra vändläget medan det andra av att den nått det högra vändläget). Men om Kermode har rätt i sin teori att vi hanterar våra upplevelser narrativt och att vi i någon mening humaniserar dem (parbildning som fenomen är ett välkänt i den mänskliga föreställningsvärlden, vare sig det handlar om par som bildas av människor, kroppsdelar, klädesplagg eller annat) så bör detta faktum att jag delar in ljuden i par ha vissa kognitiva följder. Det att vi bildar par av det vi hör är inte bara ett resultat av att det är så vi vill ha det eller är vana vid att ha det utan av att vi måste ha det så för att greppa vår omgivning. Kermode citerar i detta sammanhang den franske psykologen Paul Fraisse som genom experiment visat att den som lyssnar på rytmiska ljudpar av ticktack-karaktär kan reproducera det intervall som råder inom strukturen, dvs. kan återge tidsförloppet mellan ticket och tacket på ett mer korrekt sätt än tidsloppet mellan tacket och ticket. Kermodes (och Vellemans) tanke är alltså att vi organiserar våra upplevelser som strukturer med en avslutning och att avslutningen är väsentlig för vår uppfattning av strukturen, så pass väsentlig att om en ljudbild inte själv kan förse oss med specifika avslutningsljud så skapar vi dessa rent fiktivt. Det andra jag vill ha sagt är att det är tveksamt exakt vad som är fiktion och vad som är verklighet i dessa exempel. Jag föreställer mig att det paradigmatiska fallet av att uppleva ticktack-strukturen i en ljudbild kanske inte nödvändigtvis är när ljuden rent objektivt

låter som tick och tack, men när de åtminstone har karaktärer som skiljer sig åt när det gäller sådana variabler som volym, tonhöjd, efterklang osv. Vår kognition vill gärna ha hjälp på traven när den organiserar i strukturer eller åtminstone kunna hänga upp strukturen på något som finns där alldeles oberoende av den. För att organisera en ticktack-struktur av en ljudföljd vill vi att ljuden ska ha olika karaktär eller att intervallen mellan dem är olika (men i fråga om intervallen känner jag mig också lite osäker eftersom jag kan hitta många exempel där jag själv inte hör ljuden som olika trots att intervallen är olika, dvs. regelbundet olika).

Om detta stämmer menar jag att det kan ge stöd åt Vellemans tanke att narrativiteten som en organiserande princip enkelt uttryckt handlar om att skapa anspänning och avspänning. Detta gäller för såväl enkla sinnesintryck som en klockas tickande som för händelser i en människas liv. Vi hör att klockan säger *tick tack* … eftersom vi inte bara hör dessa ljud med våra öron utan med hela vårt mänskliga väsen, dvs. även med de ansiktsmuskler som används för att forma ljuden när vi uttalar dem. Velleman skriver: ”… I suggest that we understand the cadence of *tick-tock* with the muscles of our face and mouth, which are tensed for the first syllable and relaxed for the second” (2003, s. 13). Vi förmänskligar dessa ljud genom att göra dem till små berättelser om något lätt obehagligt som avslutas med något lätt behagligt. Det behagliga och obehagliga i detta fall ligger på förnimmelsenivån, dvs. på den sensationella snarare än den emotionella nivån. Detta kan man se som ett förstadium till det förmänskligande som sker när vi hanterar mänskliga erfarenheter i en paradigmatisk berättelse: ”The cadence that makes for a story is that of the arousal and resolution of affect, a pattern that is biologically programmed. Hence we understand stories viscerally, with our bodies” (ibid.). Den sista meningen tolkar jag inte som att Velleman menar att vi förstår paradigmatiska berättelser (exempelvis i romaner) enbart med kroppen utan att vi förstår dem *också* med kroppen, eftersom förnimmelsen är en integrerad del av emotionen. Den sensationella cykeln finns som en del av den emotionella: muskler i kroppen kan vara anspända eller avspända utan att detta sker som en del i en emotion, men vi kan inte vara i ett specifikt emotionellt tillstånd utan att det involverar kroppens muskler. Vi kan ha kroppsförnimmelser utan att vara i ett affektivt eller emotionellt tillstånd, men vi kan inte vara i ett affektivt eller emotionellt tillstånd utan att ha kroppsförnimmelser.

Att det är så här vi fungerar, att vi som Velleman säger är skapade på så sätt att vi gärna hanterar världen med vår sensibilitet och att vår sensibilitet har denna cykliska grundform betyder inte att världen alltid är skapad för att vi ska kunna hantera den på det här sättet. Ljudmiljöer är inte alltid det. Moderna klockor förser oss inte beredvilligt med kadenser och jag menar att det är osäkert hur pass god förmåga vi har att själva skapa dessa kadenser om de inte på något sätt är förberedda av naturen. Kanske är det just därför som det finns något lugnande med gamla lodklockor (även om jag förstått att de inte verkar lika lugnande på yngre människor) – vi upplever dem som mänskliga eftersom deras faktiska konstruktion hjälper oss att hantera ljuden som kommer från dem på ett sätt som vi är biologiskt anpassade

för. Moderna klockor som inte ger oss den hjälpen blir vi nervösa av.

Vellemans tanke är alltså att emotioner är diakroniska till sin själva natur, vilket betyder att de i kraft av att vara emotioner har en utveckling över tiden så som vi har beskrivet det i vår diskussion av faserna (a)–(c). Men jag vill hävda att denna bild av emotionerna som *essentiellt* diakroniska – ”The idea that emotions are essentially diachronic – that their nature consists in how they unfold over time” (2003, s. 13) – tillsammans med tanken att de formar kadenser, vilket jag tolkar som att de till sin karaktär är sådana att de bildar cykler eller ingår i cykler, den bilden stämmer bättre in på de negativa emotionerna än på de positiva, och vidare hävdar jag att den passar bättre in som en förklaring av det som jag tidigare kallade för symboliska berättelser, dvs. det som vi ofta använder som en stereotyp, bild eller symbol för en berättelse, än det som vi i praktiken ser som en berättelse. Kadenstanken är mer anpassad till vad vi har för uppfattning om narrativitetsbegreppet än till hur vi använder det. Velleman är väldigt nära att själv erkänna den sista tanken när han säger att de idéer han vill ”låna” från Brooks och de Sousa är för det första ”the idea that the earliest stories in our lives are about the vicissitudes of our emotions” och för det andra ”the idea that the shape of those stories is determined, in the first instance by the nature of human affect” (2003, s. 12) och där naturen hos en emotion är att ingå i eller skapa cykler av ticktack-karaktär, dvs. där anspänning föregår avspänning.

Så tror jag att det är. Det vi tänker på som Berättelser med ett stort ”B” är sagor som tar oss genom tämligen väldefinierade emotionella cykler som innehåller en tydlig emotionellt negativ anspänningsfas. Men problemet är att Velleman ju vill låta sin teori gälla för narrativ förståelse generellt. Med den ambitionen kan man tycka att det blir lite konstigt att använda idéer som han själv säger gäller för den enkla, dramatiska och ursprungliga berättelsen. Varför presentera en teori om narrativ förståelse som i första hand gäller för en undergrupp av berättelser som är bättre som symboler, stereotyper eller kanske t o m karikatyrer av berättelser än som representativa exempel på dem?

Jag skulle nästan vilja gå ett steg längre. De barnsagor som ofta tjänar som symboler för berättelser, som Andersens eller Bröderna Grimms är ofta också symboler för barnsagorna, dvs. de är oftast så hemska att vi inte längre betraktar dem som lämpliga för barn. I *Eldonet* hugger soldaten huvudet av häxan och gör en hel del andra barnförbjudna saker. En gång gjorde jag misstaget att läsa *Flickan med svavelstickorna* för min äldste son när han var sex sju år och som blev så påverkad av den tragiska berättelsen att han hade svårt för att sova en lång tid framöver. *Hans och Greta* har vi redan konstaterat är hemsk och *Rödluvan* kommer inte speciellt långt efter den i hemskhet. Dessa sagor bygger på starkt negativa emotioner som alla har med rädsla att göra. De flesta av dem är veritabla skräckhistorier. Det är också därför de följer den emotionella cykel som Velleman beskriver: Skräcken eller rädslan som väcks av faran förbyts till lättnad när faran är över. Den lycka som slutet på en lycklig historia förser oss med har ofta sin grund i ett föregående smärtsamt tillstånd. I *Askungen* får flickan så

småningom sin prins men först när hon gått igenom en hel del elände. Den lycka som slutet ger oss är avslutningen av en kadens bestående av starkt negativa emotioner.

Jag menar alltså att denna bild av emotionerna som naturliga komponenter i cykler företrädesvis gäller för de negativt emotionerna och att det är en stereotyp föreställning att berättelserna i första hand handlar om dem. Positiva emotioner har väldigt mycket lättare att stå för sig själv, att uppkomma utan att förutsätta en tidigare emotion och att vara stabila i den betydelsen att de inte väntar på att avlösas av någon ytterligare emotion, varken psykologiskt eller logiskt, så som t ex en förhoppning pekar hän antingen mot en besvikelse eller ett infriande. Och berättelser kan mycket väl handla om positiva emotioner.

Velleman skiljer för det första mellan sådana emotioner som kan uppstå mer eller mindre spontant och oberoende av andra föregående emotioner och sådana som inte kan det (2003, s. 15). Rädsla och vrede kräver ingen föregående emotion medan däremot besvikelse och sorg gör det. Sorg är till exempel förlusten av något man älskat. Besvikelse är som sagt förlusten av något som man önskat eller räknat med, inte bara rent intellektuellt. I det typiska (inte stereotypiska) fallet kommer besvikelsen när jag räknat med något och glatt mig däröver. Besvikelse som ett resultat av en stark önskan är mer komplicerad, men det är svårare att säga vilken laddning en önskan har, dvs. om den är emotionellt positiv eller negativ eller båda delarna. Men en önskan *är* helt klart emotionell. Det är ingen emotionellt neutral preferens. För det andra skiljer han mellan sådana emotioner som är stabila och sådana som inte är det. Stabila emotioner, menar han, vars ”eliciting conditions and resulting behaviours are not conducive to change” (ibid.). Också negativa emotioner kan vara stabila. Grämelse är en stabil emotion eftersom det är en reaktion på förhållanden som man i någon mening inte bedömer som möjliga att förändra. Stark sorg (”grief”) är stabil av samma anledning.

Vad jag kan se tar inte Velleman några exempel på emotioner som till sin natur är sådana att de kan uppstå spontant och dessutom är stabila. När han diskuterat de stabila emotionerna tar han som sagt exemplet ”grief” men också ”gratitude”. Och han säger: ”Hence grief and gratitude, although they tend to fade with time, neither lead nor result from a process that replaces them with other emotions” (ibid.). Slarvigt läst kan det se ut som om dessa emotioner till sin karaktär varken är led i en process som kommer att resultera i en annan emotion eller själva är resultatet av eller förutsätter ett tidigare emotionellt tillstånd. Men så är det förstås inte. Stark sorg är som sagt ett resultat av att man förlorat något som man älskat och engelskans ”gratitude” är inte vilken glädje och belåtenhet som helst, utan den glädje man får av att tillfredsställa ett känt behov eller en upplevd preferens. Det är glädje i form av belöning för något som man haft en emotionell attityd till. Dessutom skulle jag säga att grämelsen och den starka sorgen bara är stabila i ett avseende, nämligen att de inte motiverar den som upplever dem att förändra sin situation på ett *direkt* sätt. Indirekt finns det emellertid en sådan motivation, vilket jag skulle säga att det alltid gör i samband med de negativa emotionerna. Dels finns motivationen att undfly eller åtminstone lindra grämelsen och sorgen. Blir dessa

tillstånd för svåra hittar vi strategier för att undvika dem – vänner, filmer, böcker, vin, män, kvinnor, arbete, ensamhet osv. De finns kanske kvar ändå, men strategierna modifierar dem åtminstone temporärt men kanske också permanent. Vår motivation i förhållande till de negativa emotionerna är sådan att dessa tenderar att vara instabilt stabila. Dels finns det en motivation som är sådan att *om* vi bedömde att det vore möjligt att förändra de förhållanden under vilka den negativa emotionen uppkommit, ja då skulle vi allt annat lika försöka göra det. Och detta är ju också en motivation. Att vara motiverad är att vara beredd att göra vad som krävs för att förändra eller bevara ett förhållande. I den negativa emotionens fall är vi disponerade att agera för förändring och i den positiva emotionens fall att verka för bevarande. Därför är alltså den negativa emotionen till sin natur mer instabil.

En intressant sak i sammanhanget gäller det som Velleman skriver om att de stabila emotionerna trots allt tenderar att blekna med tiden. Jag tror absolut att detta stämmer och att det stämmer för negativa så väl som positiva emotioner. Hur svår en besvikelse än är glömmer vi för det mesta bort den med tiden. Grämelsen är till sin beskaffenhet sådan att den måste få ta sitt utrymme i tiden för att göra skäl för sitt namn, men i de allra flesta fall mattas den ändå av vad det lider. Det samma gäller förstås tillfredsställelsen och den positiva överraskningen.

Det finns en föreställning om att det kan vara svårare att glömma en starkt negativ händelse än en starkt positiv – det är svårare att skaka av sig ett starkt negativt omdöme från en student än det är att sluta tänka på ett starkt positivt. Så brukar jag själv tänka. Vi har varit inne på detta tidigare och det skulle om det stämmer kunna vara ett exempel på principen om det negativas jämförelses större vikt än det positivas. Om den principen också gäller för emotioner borde det vara lättare för de stabila positiva emotionerna att blekna bort än för de stabilt (med de reservationer jag gjort) negativa att göra det. Jag är mycket kluven inför denna princip vare sig vi talar om den som en psykologisk princip eller som en normativ.

Det finns också en princip om det positivas jämförelsevis större vikt som är såväl psykologisk som normativ. Den positiva versionen känner vi igen i sådana talesätt som att vi bara minns det positiva exempelvis när vi ser tillbaka på vår barndoms somrar. Jag kan inte minnas en enda gråmulen sommardag från mina tidiga somrar, jag minns bara att solen lyste, på morgonen i stugan när jag vaknade i utdragssoffan och lövsångaren sjöng i björkarna utanför eller när jag på ett motsvarande sätt vaknade i villakvarteret av pilfinkarna som satt i berberisbusken alldeles utanför mitt rum. Pilfinkarnas tjatter i morgonsolen var nästan mer än något annat ett sommarlovsljud för mig. Om det beror på att jag upplevde detta som starkare än jag upplevde de mulna stämningarna vet jag inte, och kanske hade jag kommit ihåg det dåliga vädret lika tydligt om det bara gjort lika starkt intryck, men faktum kvarstår att jag nästan uteslutande minns att solen lyste. Som en normativ princip har jag redan tidigare försvarat principen om det positivas dominans eller större vikt. Stöd för den går också att hämta ur vårt kulturella arv. I Första Moseboken 18:26 kan man läsa: ”HERREN sade: ’Om

jag i Sodom finner femtio rättfärdiga inom staden, så vill jag skona orten för deras skull'". Jag vet inte hur många människor det fanns i Sodom allt som allt, men kan ändå tycka att kravet på så många som femtio goda människor är tämligen starkt. Skulle det inte kunna räcka om det fanns fyrtio goda människor, eller trettio, eller tjugo …? I Jeremia 5:1 tycks principen om det godas vikt vara mer radikal: "Gån omkring på gatorna i Jerusalem, och sen till och given akt; söken på dess torg om I finnen någon, om där är någon som gör rätt och beflitar sig om sanning; då vill jag förlåta staden." Detta är mer radikalt förmodar jag i två avseenden, dels därför att det här räcker med att någon dvs. en enda person strävar efter det rätta, dels därför att den palestinska staden Sodom av allt att döma var mycket mindre när Gud straffade den med en jordbävning än vad Jerusalem var när han fällde orden om den.

Hur radikal variant av principen man kan försvara behöver jag inte gå in på nu, men jag tror det går att försvara principen både som en psykologisk och en normativ princip (de två varianterna hänger förmodligen samman eftersom skälet till att man hanterar det goda och det onda annorlunda i minnet kan ju vara att man tänker sig att de båda värdena inte ligger på samma nivå eller att det är olika slags värden på så sätt att de negativa värdena är elusiva eller undflyende eller lättflyktiga på ett sätt som de positiva inte är (jfr tidigare diskussioner i denna text)). Rent psykologiskt tänker jag mig att de goda minnena är mer stabila än de dåliga och att upplevelsen av det positiva och goda påverkar oss mer än upplevelsen av det negativa och onda. Detta stämmer med våra eller åtminstone mångas erfarenheter av barndomens sommarväder.

Det tycks däremot inte stämma med vissa andra mänskliga erfarenheter som vi har. Människor kan bli traumatiserade av hemska upplevelser och märkta för livet. Tyder inte det på att det negativa trots allt drabbar oss med en större kraft än det positiva? Är det inte bara så att det positiva har större vikt när vi talar om förhållandevis mindre starka upplevelser medan det negativa har större vikt när vi talar om de riktigt starka upplevelserna?

Det jag kommer att säga nu kan tyckas orimligt och strida mot all erfarenhet, men jag tvivlar på att det negativa har en psykologisk dominans ens i de högre magnituderna. Jag tror mycket väl att det råder en moralpsykologisk entropilag som verkar på så sätt att det är lättare att förstöra och skapa negativa värden än att skapa positiva värden på samma sätt som det är lättare att sabotera en god soppa än att skapa den från början. Om jag skulle vilja gå till historien är det mycket lättare för mig att göra det genom en destruktiv handling än genom en konstruktiv. Fan är på det sättet mer demokratisk eftersom han välkomnar alla och inte kräver mer än någon klarar av. Men jag tänker mig samtidigt att detta också kan vara en del av förklaringen till att det goda gör större intryck på oss än det onda – det goda är svårare än det onda, därför har det större positivt värde än det ondas negativa värde, allt annat lika. Det betyder inte att det goda är undantaget hos människorna medan det onda är regeln. Jag tror tvärtom att vi hör om det onda för att det på sätt och vis är det som är undantaget, även om det så att säga har naturlagarna på sin sida. Med utgångspunkt från mina egna upplevelser och

erfarenheter spekulerar jag nu och det finns förstås olika sätt att kontrollera detta i den psykologiska litteraturen (men jag väntar med det): Jag tror att det går fler människor omkring som är märkta för livet av positiva upplevelser än som är märkta av negativa upplevelser. Och jag tror att det gäller för de flesta av oss att vi är märkta av fler positiva erfarenheter än negativa. Detta betyder inte nödvändigtvis att det gäller för de flesta av oss att vi tänker *mer* på det positiva än det negativa, men jag tror att det betyder att vi *är* mer positiva än negativa i förhållande till våra upplevelser i livet. En förklaring till det är tror jag att de negativa emotionerna generellt har en tendens att blekna snabbare än de positiva.

Det finns mycket som talar emot ett sådant påstående, inte minst sådana fenomen som jag själv nämnt tidigare: hur mycket man än älskat en viss fiskrätt kan det räcka att man har en dålig smakupplevelse vid ett enda tillfälle för att man ska tappa smaken för rätten. Men det är lätt att glömma att väl så drastiska fenomen kan inträffa på den positiva sidan: för en forskare kan det räcka att hon bara vid något enstaka tillfälle har känt den eufori som finns i att göra en stor upptäckt, ja det kan t o m med räcka att hon bara vid något tillfälle har kunnat ana sig till den känslan, för att hon ska stå ut med månader och år av grå vetenskaplig händelselöshet och den ena besvikelsen efter den andra. Det kan räcka att jag vid ett enda tillfälle har upplevt den härliga känslan av att vinna stort på poker för att jag ska stå ut med en lång rad bittra förluster, dvs. stå ut i betydelsen att jag inte slutar spela för den sakens skull. Hägringen att vinna lyser starkare än den samlade skugga som alla förlusterna ger. Och när det gäller drycker tycks fisksmaksprincipen bara gälla för vissa av dem. Jag berättade tidigare om hur jag en sommar spydde på porter som jag och en kompis knyckt från hans morfars uthus. Porter har jag haft lite svårt med sedan dess eller jag har i alla fall inbillat mig det (och bara använt porter när jag gjort porterstek). Men hur många gånger har jag inte blivit sjuk när jag druckit rödvin utan att det på något sätt påverkat min smak för rödvin!? Eller öl och kryddat brännvin!? Vissa smaker är alltså sådana att de på något sätt är immuna mot överexponering medan andra är överkänsliga för överexponering. Chansen att jag ska skriva något bra är långt mycket mindre än risken för att jag ska skriva något dåligt, och ändå skriver jag. De dagar jag lämnar skrivandet i besvikelse är väldigt många fler än de när jag känner mig nöjd, men ändå är jag av allt att döma mer påverkad av de dagar jag känt mig någorlunda tillfreds. Varför skriver jag annars? Frustrationen kan ofta vara djupare än tillfredsställelsen, ändå dominerar den senare. Talar inte detta för att de positiva emotionerna är mer stabila än de negativa? Också här är det sannolikt en normativ princip som styr det psykologiska fenomenet: sex dagars otillfredsställt och deprimerat skrivande är ett bra pris för en dags skrivande i stillsam lycka, och därför minns jag de goda skrivdagarna – de är mer exklusiva än de dåliga. De goda dagarna är på något sätt också mer stämningstäta än de dåliga. Den stilla lyckan är fylld av fler livsstämningar än det frustrerade missnöjet är (vilket inte hindrar att depressionen kan vara en förutsättning för den stämningsintensiva trösten). Stämningstätheten är en psykologisk fråga men också här är det psykologiska påverkat av det normativa: fördomarna – som kan vara

rimliga – mot de negativa stämningarna får oss att klumpa samman dem till en grå massa. Negativa stämningar är antingen gråa eller svarta medan de positiva har alla de övriga färgerna.

Det sägs alltså inget om de spontana och stabila emotionerna i Vellemans diskussion och jag misstänker att det beror på att de just inte kräver några emotionella cykler och därför heller inga berättelser med Vellemans sätt att se på vad en berättelse är. Dessa spontana och stabila emotioner påstår jag väldigt ofta är av det positiva slaget: förnöjsamhet, fridfullhet, lugn och vanlig enkel trivsel och glädje. Förnöjsamheten måste inte på samma sätt som missnöjet vara ett svar på något. Det är inget som hindrar att människor går omkring och rent allmänt är missnöjda, men det finns ändå något konstigt med att fungera på det här sättet om man saknar grund för sin känsla. Vi tänker oss alltså (eller jag tänker mig att vi tänker) att missnöjet ska vara ett svar eller en reaktion på ett specifikt förhållande. Om en person är missnöjd förväntar vi oss ett svar på frågan om vad som gör henne missnöjd. Förnöjsamheten fungerar inte riktigt på det här sättet. Självklart kan det upplevas som konstigt om man är förnöjsam under extremt svåra förhållanden, men det är inget konstigt om man är förnöjsam under mycket knappa förhållanden. Det är snarare regel än undantag att förnöjsamheten fungerar så. Det är fint att den fungerar så men inte konstigt. Vi kan förundras över den men knappast förvånas över att den klarar sig med lite. Det är sant att det verkar som om man kan säga samma sak om missnöjet, att det snarare är regel än undantag att de kroniskt missnöjda människorna är det i strid med det välstånd de omges av. Detta förvånar oss kanske inte i betydelsen att det kommer som en överraskning att det är så vissa av oss som har allt man kan önska och lite till fungerar, men det förvånar oss i betydelsen att fenomenet förbluffar oss – hur kan det vara på det sättet? Vi vet att det är så det är men hur kan det komma sig att världen är så konstig?

Liknande saker kan man säga om andra emotionella motsatspar. Glädjen har sin emotionella motsats, även om det inte är helt uppenbar vilken den är. Sanningen är väl att det finns flera motsatser till glädjen: den som inte är glad kan vara ledsen, arg, sorgsen m m, och jag skulle säga att detta bara bekräftar den asymmetriska bilden jag försöker ge. De negativa motsvarigheterna till glädjen har inte bara var och en sin speciella affektiva natur utan också sin speciella emotionella logik: sorgen kräver en större och mer permanent förlust än vad ledsenheten gör. Arg är man på något man upplever som fel. Det finns alltså en moralisk dimension i vreden. Och allt detta gör att de olika negativa motsvarigheterna till glädjen specificerar under vilka omständigheter de är konstiga. Det är något konstigt med en människa som känner sorg men som inte kan peka på någon varaktig förlust av något som hon älskar, det är något konstigt med den som är arg utan att någon gjort något fel. Sorgen och vreden är alltså mer narrativa i den traditionella meningen att de kräver en förklaring och uppkomsthistora i enlighet med en viss emotionell logik och det samma gäller för ledsenheten även om den är något mindre specifik i sina villkor. Glädjen fungerar inte så, den är inte

narrativ i denna traditionella mening. Det är än en gång inget speciellt konstigt med den människa som helt enkel bara är glad. Visst kan vi fråga någon som är glad varför hon är det, men det är inget konstigt om hon svarar att hon bara är det. Om den som är ledsen säger samma sak är det däremot konstigt, eller i alla fall mer konstigt.

Glädjen är alltså varken diakronisk i den mening Velleman hävdar att emotionerna är det, nämligen ”that their nature consists in how they unfold over time” (2003, s. 13) eller benägen att blekna på samma sätt som dess motsats. Glädjen behöver därför inte dramatiseras eller kräver inte någon dramatisk inramning, vilket inte hindrar den dramatiska berättelsen att använda glädjen som en del i en emotionell cykel, antingen som en avslutning på en berättelse eller som ett tillstånd som på ett dramatiskt sätt kommer att förbytas i sin motsats. När människor i ett drama är påfallande glada förebådar det ofta en katastrof. Men detta skulle jag säga mer ligger i dramats logik än i emotionens. I förhoppningens logik ligger att den antingen kan grusas eller infrias. I glädjens logik ligger inte att den ska förbytas till något annat. Om glädjen förbyts i något annat är förändringen externt betingad. Detta betyder självklart inte att det skulle saknas logiska och diakroniska förhållanden mellan glädjen och dess motsatser (förutom att de är just motsatser). Den kontrastverkan som blir när glädjen förbyts i något annat, till exempel förtvivlan, gör denna senare emotion skarpare och mer dramatisk på samma sätt som en förtvivlan som förbyts till glädje gör glädjen till något alldeles speciellt glädjande. Men än en gång, med utgångspunkt från glädjen är detta ett perifert logiskt förhållande medan det med utgångspunkt från förtvivlan är centralt: glädjen behöver inte ingå i något förhållande till förtvivlan, men förtvivlan behöver ingå i ett sådant förhållande till glädjen. Förtvivlan är förlusten eller avsaknaden av glädjen och det emotionella kravet på glädje medan glädjen är sin egen. Den är ett krav på sig själv, den är inget krav på avsaknaden av förtvivlan.

Jag menar att många berättelser handlar om sådana här stillsamma emotioner och att detta kan tas som intäkt för att berättelsen till sin natur inte måste vara dramatisk och alltså ta oss genom några utpräglade emotionella kretslopp. En berättelse kan handla om den rena händelselösheten, vilket jag skulle säga att dokumentärerna om gubben i stugan eller kartusianmunkarna eller berättelserna om bullerbybarnen eller Stig Claessons berättelser om människor på den svenska landbygden (t ex *Vem älskar Yngve Frej*) gör. Berättelser kan alltså handla om emotionella stämningslägen snarare än om dramatiska emotionella cykler och det ena är varken mer naturligt eller typiskt än det andra, även om det skulle råka vara mer vanligt att den fiktiva berättelsen dramatiserar. Men jag är alltså inte ens säker på att dramat är så vanligt i den fiktiva berättelsen som många av oss är böjda att tro. Jag är inte övertygad om att det finns fler fiktiva berättelser som har ambitionen att ta oss genom ett spännande och händelserikt emotionellt landskap än som har ambitionen att leda oss in i ett stilla emotionellt landskap. Fiktiva berättelser är världar av händelser men också av stämningar, stämningar som har lika mycket med emotioner att göra som med skönhetsupplevelser. Därav (bland

annat) beteckningen skönlitteratur.

Velleman är alltså under inga omständigheter helt fel ute: det är tveklöst så att emotionerna är centrala i en berättelse, inte bara i den fiktiva, och i förståelsen av en berättelse. Berättelser levandegör inte bara eller kanske ens främst för tanken utan också eller kanske framför allt för känslan. En berättelse, om det är en bra berättelse, tar oss med känslans hjälp till det som berättelsen handlar om. Att på detta sätt vilja vara en bra berättelse är skulle jag säga en väsentlig del av berättelsens natur. Detta är likt men inte identiskt med Vellemans teori om narrativ förståelse.

Låt oss då se vart Vellemans resonemang till slut har fört honom. I det som har stora likheter med en definition av den narrativa förståelsen skriver han:

> Thus, the audience of a story understands the narrated events, first because it *knows how they feel*, in the sense that it experience them as leading it through a natural emotional sequence; and, second, because it *knows how it feels about them*, in the sense that it arrives at a stable attitude toward them overall. That's how the "parts experienced *seriatim*" are "bound together in an order of significance." The audience may or may not understand how the narrated events came about, but it understands what they mean – what they mean, that is, to the audience itself, in emotional terms (2003, s. 19).

(Citaten i detta stycke är förstås hämtade från Mink och är också återgivna i sitt sammanhang tidigare i denna text.) Jag ser flera problem med detta. Det jag nu kommer att säga går av naturliga skäl in i vad jag redan sagt i diskussionen av Vellemans position.

Velleman menar alltså att den narrativa förståelsen är unik för berättelsen: "I want to consider whether there might not, after all, be some explanatory force peculiar to the narrative form itself" (2003, s. 3). Velleman tror sig ha visat att det finns en sådan förklarande kraft hos berättelsen som inte kan förmedlas med hjälp av information som inte har en narrativ form. När han påstår detta polemiserar han mot Carroll som genom att han tänker sig att den narrativa förbindelsen är kausal och att ambitionen hos en berättelse är att spåra upp och beskriva kausala närverk också menar att detta i princip kan ske med hjälp av diskurser som inte är berättande. Jag menar att samma sak kan sägas om Vellemans uppfattning om narrativ förståelse: den kan i princip nås med hjälp av information som inte är organiserad som en berättelse.

Jag kan förstå ett händelseförlopp på ungefär det sätt Velleman beskriver i citatet genom osammanhängande och rent beskrivande information. Anta att jag köper ett gammalt hus där det står ett skåp med efterlämnat skrivet material till och från någon som tidigare bott i huset. Jag hittar först en bunt pensionsbesked och förstår att mannen som bott i huset av allt att döma suttit där som pensionär under en lång tid. Jag hittar också två "biljetter" med uppgift om vikt och datum, som kommer från den typen av vågar som fanns på järnvägsstationerna förr. På båda de små hårda pappersbiljetterna står det "Göm denna biljett för att regelbundet kontrollera Eder vikt". På biljetten från den 12:e maj 1958 står vikten 56 kg, på den som är från den 3:e juni 1954 står vikten 84 kg. I skåpet hittar jag också ett brev till mannen

(”grenadjären xxx”) som skrivits av hans hustru där hon ger diverse bilder från vardagen på gården – ”Ida väver” – och jag förstår att Ida är deras dotter. I en dödsannons från slutet av 40-talet står mannens namn som den sörjande maken. Inga barn är nämnda. Trots att den emotionella ordningsföljden inte är helt tydlig skulle jag säga att den information jag får genom dessa fragment tar mig genom en emotionell cykel. Jag känner hur idylliskt det en gång var i det stora huset, hur tragiskt det måste ha varit när deras Ida dog och hur mannen tynade bort i en tillvaro av sorg och ensamhet 50-talet. Jag har heller inga problem att greppa helheten av detta i en varaktig attityd. Jag kommer för alltid att tänka på denna familjs tillvaro i huset som en tillvaro som inte blev som dessa människor hade tänkt eftersom den kom att innehålla så mycket förlust.

Man skulle kanske vilja säga att vad som händer i det här fallet är att jag själv skapar en berättelse av dessa fragment och att det är den berättelsen som för mig genom den emotionella cykeln och som är grunden för den inställning eller attityd som jag i efterhand får till händelserna. Men jag menar att ett sådant påstående riskerar förväxla två saker: nämligen det som berättelsen handlar om och själva berättelsen. Jag får genom de skrivna fragmenten i skåpet en uppfattning om vad som utspelade sig i huset under 40- och 50-talet. Den informationen gör ett emotionellt intryck på mig, dels enskilt, dels som en summa. Dessa fragment och deras summa är självklart ett utmärkt material till en berättelse och på ett sätt är det förstås också så att de berättar något för mig. Men de utgör fortfarande enbart innehållet i en eventuell eller tänkt berättelse. De är vad den förmenta berättelsen handlar om. Och om jag redan upplevt det som berättelsen handlar om menar jag att jag inte behöver uppleva själva berättelsen. Om jag redan påverkats av informationen i de enskilda fragmenten och landat i en känsla för dem som helhet så behöver jag inte framställa dem för mig som en berättelse, åtminstone inte för att emotionellt förstå fragmenten och hur jag ska ställa mig till dem som en helhet. Det är en helt annan sak att det finns en stark tendens hos mig att faktiskt göra en berättelse av detta, för mig själv och inte minst för andra, vilket förstås beror på att den information jag får av de sparade fragmenten i skåpet ger mig innehållet i en gripande historia. Men också vårt eget liv kan servera bra berättelser till oss genom det vi upplever utan att vi för den skull upplever själva berättelserna. Vi upplever det som kan bli innehållet till berättelser och det är mycket möjligt att vi måste skapa berättelser av det vi upplevt för att bevara det i minnet och för att kommunicera det till andra. Men vi behöver inte skapa en berättelse för att förstå vad vi har varit med om i den mening som Velleman talar om i citatet – vi har redan upplevt emotionerna och är inte osäkra på vad vi tycker om det som vi upplevt. Och observera att Velleman inte kan hävda att jag måste skapa en berättelse av de olika textfragmenten för att göra mig en bild av hur orsaksförhållandena mellan dem ser ut. Velleman är ju ute efter att ge ett alternativ till den kausala teorin och han säger uttryckligen i citatet att den narrativa förståelsen som han uppfattar den inte bygger på att man har förstått varför de händelser som det berättas om inträffar. Jag menar dessutom att jag inte i efterhand

måste organisera om mina upplevelser för att känna tragiken i själva händelseförloppet, lika lite som jag med hjälp av en egen berättelse måste organisera om den berättelse som börjar med att skildra en ensam tynande tillvaro och därefter den händelse som förklarar den emotionellt. Även om emotionerna är naturligt cykliska menar jag att de inte måste uppträda i en viss kronologisk ordning för att ordna sig i cykler. Den cykel som består i att känna livets fullhet och därefter förlusten av den kan man i princip lika gärna uppleva framlänges som baklänges. Det är också därför som en berättelse inte måste skildra händelserna i samma ordning som de sker i den fiktiva eller verkliga världen. Vi kan alltså knappast säga att berättelserna till sin natur har samma struktur som de emotionella cykler som de är tänkta att ta oss genom, eftersom vi då kommer att förväxla det förlopp som skildras med förloppet hos själva skildringen. Vi förväxlar alltså också här det som berättelsen handlar om med själva berättelsen. Vetskapen om att den förlust vi ser skildrad kommer sist i en händelsekedja är tillsammans med vår upplevelse av den i sig tillräcklig för att också placera den i slutet av en emotionell cykel och egentligen skulle jag säga att det strängt taget inte är nödvändigt att uppleva det som föregår förlusten så att säga som en enskild händelse för att ha känslan för hela den emotionella cykeln. Den förlust som inte förbyts i något annat bär som vi redan sagt rent logiskt med sig informationen om den kärlek som föregått den. Man kan alltså inte få en känsla för själva förlusten utan att också känna det som förlusten handlar om. När Velleman säger: ”Even the shortest story must recount more than one event” (2003, s. 5), skulle man kunna acceptera detta (även om jag hävdat att man också kan ifrågasätta det) men ändå hävda att en berättelse kan skildra en förlust och ingenting annat, än en gång därför att förlusten bär inom sig det som gått förlorat. Förlusten är kanske den starkaste känslan inför det som gått förlorat. Det värdefull är därför som mest emotionellt närvarande i förlusten. En berättelse om förlusten är därför inte sällan en starkare berättelse om det som gått förlorat än en berättelse om det som var innan det gick förlorat.

Det krävs alltså varken en berättelse med en början, ett mitt och ett slut som skildrar den tragiska utvecklingen från ett lyckligt tillstånd till ett olyckligt och det krävs inte heller att både lyckan och förlusten av den skildras (utan krav på ordningsföljd) för att vi känslomässigt ska förstå vad som hänt. Den narrativa förståelse Velleman talar om tycks över huvud taget inte kräva någon berättelse. Jag har innehållet till en berättelse i den till det yttre oansenliga högen med skrivböcker, brev och annonser men de är inte ordnade som en berättelse och framför allt är de inte berättade. Ändå förstår jag informationen på det sätt som Velleman menar utmärker den narrativa förståelsen och som i sin tur enligt honom är speciell för berättelsen.

Nu kretsar Vellemans diskussion i första hand kring den förståelse som förmedlas av en språklig berättelse och i synnerhet av en fiktiv sådan. Men så som Velleman beskriver den narrativa förståelsen kan jag inte se att den måste vara begränsad till den språkliga berättelsen. Klassiska symfonier i sonatformat är ju också tänkta att slussa lyssnaren genom emotionella

cykler och att efterlämna ett emotionellt helhetsintryck. Publiken kan därför sägas förstå vad som händer rent musikaliskt i en symfoni, dvs. ”in the sense that it experience them [de musikaliska händelserna] as leading it through a natural emotional sequence” (se det förra längre citatet av Velleman). Man kan fundera över hur mer exakt man ska förstå formuleringen ”*as* leading it through” (min kursivering). Jag förstår det nog som att jag som publik helt enkelt förstår att den emotionella cykel jag genomgår när jag läser en bok eller lyssnar på musik kommer från det jag läser om eller lyssnar på. Jag upplever innehållet i boken eller musiken *som* emotionellt i betydelsen att jag upplever att jag blir emotionellt påverkad av den. Men jag skulle inte säga att detta är det samma som att förstå *hur de känns*, framför allt inte om vi talar om händelser skildrade i en litterär berättelse. Jag kan känna tillfredsställelse när en moralisk skurk får vad han förtjänar (exempelvis genom att en staty föreställande den som han dödat faller ner och dödar honom) och det kan vara en tillfredsställelse som jag gått och väntat på och önskat mig genom berättelsen. Men detta är ändå inte samma sak som att jag förstår hur själva händelsen känns för den som blir föremål för den, i det här fallet den moraliska skurken. Att veta vad man själv känner inför det som det berättas om är inte spontant liktydigt med att förstå hur de händelser som det berättas om känns. Men om vi ändå behandlar dem som någorlunda liktydiga, ja då följer vad jag förstår att man kan tala om narrativ förståelse också i samband med musik.

Detta behöver inte vara en invändning mot Velleman, eftersom han inte behöver inskränka den narrativa förståelsen till språkliga framställningar. Och så använder man ju också narrativitetsbegreppet: såväl musik som bildkonst kan vara narrativ eller berättande. Man kan till och med mena att det är hela poängen med sonatformen, att göra musiken berättande. Begrepp kan visserligen användas metaforiskt och det är inte alltid vi tänker på att också beskrivningar och kategoriseringar av verk är kreativa. Symfonier kan vara berättande men berättelser kan också vara symfoniska. Men även om vi skulle säga att musiken mer eller mindre bokstavligt talat kan vara berättande kvarstår invändningen mot Velleman att också sådan musik som inte rimligen kan betraktas som berättande i en bokstavlig mening tycks kunna förse publiken med narrativ förståelse så som Velleman definierar den i citatet, vilket ju borde vara problematiskt om man tänker sig att man vill beskriva ett slags förståelse som är speciell för den narrativa formen: ett tänkt musikstycke som består av en skärande och irriterande ton som efter långt om länge förbyts i en mer behaglig ton, kommer att ta lyssnarna genom en emotionell cykel bestående av längtan efter befrielse och därefter känslan av befrielse. Lyssnarna kan knappast undgå förstå att de negativa känslorna och längtan efter att få slippa dem framkallas och riktas mot musiken och när allt är över infinner sig en attityd till stycket som ungefär går ut på att det är skönt att det hela är över och jag tänker inte lyssna på stycket en gång till, eller något sådant. Alla element i Vellemans narrativa förståelse finns alltså på plats.

Jag säger inte i första hand att Velleman gör ett misstag när han förstår den narrativa

förståelsen på det här sättet. Jag hävdar först och främst att det här sättet att förstå den narrativa förståelsen inte är unik för berättelsen. Jag vill heller inte förneka att berättelsen är starkt knuten till den emotionella förståelsen, som jag vill uppfatta ungefär som Velleman beskriver den narrativa: att emotionellt förstå en händelsekedja är att förstå hur händelserna i den känns och att utveckla en helhetskänsla för den. Att emotionellt förstå hur gubben i stugan framlever sina dagar är att ha en känsla för hans vardagsliv i dess enskildheter och veta vad man känner inför det liv som han lever. Att ”ha en känsla inför” något är medvetet vagt och oprecist. Jag tänker mig inte att man måste avgöra om det jag känner inför händelsen är det samma som det som jag tror att den som är direkt involverad i den känner eller ens det samma som *jag tror* att den som är involverad i den känner. Jag drabbas av den känslomässiga atmosfär som råder i köket hos Ragnar när han eldar i sin köksspis och kokar sin potatis med skalet på och sen sitter vid köksbordet och skalar den rykande potatisen alltmedan det snöar utanför köksfönstret. Under antagandet att vi människor fungerar ungefär likadant och att vi är bra på att förmedla våra känslor utgår jag från att det gemyt jag känner inför scenen har en motsvarighet i Ragnars egna känslor i situationen. Men jag kan också tänka mig att den emotionella förståelsen handlar om att drabbas av andra känslor än känslorna hos dem som befinner sig i situationen. Jag kan drabbas av obehagskänslor inför en situation där jag märker att en person är ovetande om att han gör bort sig inför andra människor. Jag känner varken det samma som denna person eller dem som han gjort bort sig inför, men jag drabbas känslomässigt av situationen och det är en känsla som stannar kvar hos mig. I båda dessa fall är helhetskänslan ungefär den samma som den känsla jag drabbades av genom själva situationen, men så behöver det inte vara. Jag kan drabbas av väldiga obehagskänslor inför en skildring av en dramatisk bestigning av Mount Everest – känna skräcken, illamåendet och smärtan i kroppen – men i efterhand ha en positiv helhetskänsla inför det jag sett skildrat. Jag kan tänka att det är just detta som ett äventyr är – något plågsamt när det pågår men storartat efteråt, ungefär så som man tänker sig att livet är.

Jag tänker mig alltså inte att de emotionella cyklerna är en väsentlig del av den emotionella förståelsen, liksom jag inte tänker mig att de är en väsentlig del av den emotionella förståelsen av berättelserna. Velleman har helt rätt när han knyter berättelsen till den emotionella förståelsen. Berättelsens natur är att levandegöra händelseförlopp rent emotionellt. Berättelser gör händelseförlopp levande för känslan. Detta är något som ligger i berättelsens natur inte i betydelsen att en berättelse måste uppnå detta för att vara en berättelse utan snarare på så sätt att den måste lyckas med detta för att uppnå det som vi typiskt sett strävar efter att uppnå med en berättelse. Händelseförloppen måste inte vara dramatiska men de *kan* mycket väl vara det. När de är dramatiska söker berättelsen en emotionell lösning. Den söker efter en fortsättning eller avslutning som känns emotionellt bra. Att berättelsen söker efter en emotionell lösning betyder inte att den serverar den, åtminstone inte på kort sikt. Poängen med ett drama är eller kan vara att händelser inträffar just därför att vi inte vill att de ska inträffa. På det sättet blir

vårt krav på att berättelsen till slut ska söka upp en emotionell lösning desto starkare och ju starkare det kravet är hos oss desto bättre blir förutsättningarna för själva den dramatiska berättelsen.

När Speer satt i Spandau och funderade över sin roll i Tredje riket menar jag att han sökte emotionell förståelse av vad som hände. Speer var genomintellektuell men hans rationella sökande och det som till ytan var ett sökande efter intellektuell förståelse av bakomliggande orsaker och kontrafaktiska förhållanden är jag övertygad om i grunden var ett sökande efter ett emotionellt lugn som inte enbart eller kanske ens i någon speciell utsträckning var ett lugn i avsaknad av en rent kognitiv dissonans men som inte heller nödvändigtvis var ett slutstadium på någon speciell emotionell cykel. Det emotionella lugn han sökte eller den helhetskänsla för det som han varit med om var nog heller inte i första hand en positiv känsla. Eller rättare sagt, som lugn är en lugn och stabil känsla alltid i någon mening något positivt men en lugn och stabil känsla kan också gälla något negativt, som exempelvis att man varit en dålig människa och gjort hemska saker. Speer ville en gång för alla förstå vad som hände rent känslomässigt, återkalla den känslomässiga atmosfären inte bara så som han själv en gång upplevde den utan också så som han nu upplever den när han ser tillbaka. Han ville dessutom veta hur han skulle ställa sig till allt det som hänt i efterhand. Helhetskänslan av skuld var som skuldkänsla negativ men känslan av att det inte finns något annat sätt att se eller känna inför det som hänt var också positiv. Det finns en rening i den här typen av negativ känsla, det ligger ett slags befrielse i att veta att det inte finns någon möjlighet att ursäkta eller förklara bort handlingar och beteenden hos en själv. Reningen ligger dels i känslan att så här är det bara och i att man vet vad man känslomässigt har att rätta sig efter, dels i att man inte kan låta bli att känna att skuldbördan ändå minskar något just därför att man tagit på sig den, vilket vi har varit inne på tidigare: det faktum att jag emotionellt förstått mina moraliska brister verkar rehabiliterande för mig.

Innan jag lämnar denna sektion vill jag också kommentera en annan tanke hos Velleman, en tanke jag tidigare varit inne på i diskussionen av litteraturens värde för etiken. Velleman menar att den emotionella förståelsen är en subjektiv förståelse som man inte ska förväxla med en objektiv förståelse för situationen. Det som Velleman kallar objektiv förståelse har drag av det jag kallar intellektuell förståelse men handlar i själva verket om en dimension som jag tänker mig skär genom både den intellektuella och emotionella förståelsen – såväl den intellektuella som den emotionella förståelsen kan vara sann eller falsk (förståelse är ju trots allt inte kunskap). Velleman skriver:

> Insofar as historical discourse conveys understanding by organizing the past into stories, what it conveys is not an objective understanding of how historical events came about but a subjective understanding of how to feel about them (2003, s. 20).

Han fortsätter:

Having made subjective sense of historical events, by arriving at a stable attitude toward them, the audience is liable to feel that it has made objective sense of them, by understanding how they came about. Having sorted out its feelings toward events, the audience mistakenly feels that it has sorted out the events themselves: it mistakes emotional closure for intellectual closure (ibid.).

Jag delar i stort sett denna analys och menar att den ger ytterligare stöd för min tanke om litteraturens förföriskhet och därmed vanskliga roll i etiken. I avsnittet om den empatiska förståelsen försökte jag argumentera för att blotta det faktum att man gör en berättelse av ett skeende väcker vår estetiska blick för det och därför potentiellt också vår sympati. Berättelsen har alltså en förförande kraft enbart som en estetisk kategori – det triviala förvandlas till det icke-triviala när det hamnar i en berättelse. Det värdelösa blir värdefullt, det oansenliga blir oansenligt på ett ansenligt sätt osv. Vad berättelsen än handlar om kommer det i berättelsen att placeras framför den som tar emot berättelsen avskärmat från allt övrigt, inte riktigt som på en piedestal men inte heller långt ifrån. Detta förhållande alldeles i sig självt har en förledande potential, som jag dessutom tänker mig är större ju bättre berättelsen är. Vad Velleman gör i citatet är att beskriva förföringskraften i den dramatiska berättelsen. Genom att ta åhörarna genom en emotionell cykel som också slutar på ett emotionellt logiskt sätt ger berättelsen åhörarna ett emotionellt lugn som lätt förväxlas med ett intellektuellt sådant – avsaknaden av emotionell dissonans i helhetskänslan för förloppet tas för frånvaro av kognitiv dissonans. Vi vill gärna tro att det som är emotionellt riktigt också är faktiskt riktigt. Därför kan som Velleman påpekar berättelsen vara högst problematisk när den förekommer i legala sammanhang, exempelvis i domstolar:

Storytelling is indeed an effective strategy for persuading judges and juries, but it may owe its effectiveness to the error that I have been examining, the confusion between emotional and intellectual instances of ”Aha!” … Telling a story is often a means to being believed for no good reason (2003, s. 22).

Jag instämmer helt i detta, även om jag kanske skulle säga att den sista meningen förmodligen gäller alldeles oavsett om man analyserar berättelsen med hjälp av den emotionella förståelsen eller exempelvis med hjälp av Carrolls idé om den kausala förbindelsen. Men problemet är gissningsvis större med den dramatiska berättelsen: känslor har en starkare påverkan på vår motivation än rena tankar (exempelvis om kausala sakförhållanden). Att frikänna den person som i en dramatisk berättelse blev slagen, hunsad och trakasserad för att så slutligen en dag döda sin plågoande för att hon inte längre stod ut är lättare än att göra så mot bakgrund av ren icke-narrativ information. Den dramatiska berättelsen har alltså en motivationell potens som fel utnyttjad leder en bort från sanningen eller det intellektuellt rimliga. Men jag skulle säga att det inte är speciellt avgörande för detta problem om det emotionella i berättelser är cykliskt eller ej. En högst odramatisk berättelse kan också befästa en emotionell aura kring en person och därmed göra oss obenägna att exempelvis döma henne, eller att inte döma henne. Dessa odramatiska berättelser förekommer också i legala sammanhang. Jag skulle därför säga att

risken att bli förförd av en berättelse är mycket större än vad som framkommer hos Velleman.

Vellemans analys av den emotionella förståelsen och dess roll för berättelsen är en viktig Förklaring till berättelsens kraft och betydelse, men den ska inte nödvändigtvis förstås på det dramatiska sätt som Velleman beskriver den. Velleman är med sitt begrepp om narrativ förklaring egentligen ute efter samma sak som Aristoteles med sitt katharsis begrepp. Så här säger Düring: ”Enligt min mening vill Aristoteles säga att reningen av de tragiska förvecklingarna hos åhörararen åstadkommer en jämvikt, vilken känns som en njutning efter allt det fasansfulla” (1961, s. 12). Min invändning är inte att Velleman skulle vara omedveten om att han försvarar en position som i stort sett är den samma som Aristoteles (för det är han som vi sett inte omedveten om, t ex 2003, s. 14) utan att positionen är för snäv både som en beskrivning av vad som gör en berättelse till en bra berättelse och vad som kännetecknar den emotionella förståelsen.

**Katharsis och mer om empati**

Den katharsis Velleman talar om i termer av emotionell förståelse uppkommer för en person när hon passerat en emotionell cykel. Jag känner mig lite osäker på hur det jag kommer att säga nu egentligen förhåller sig till Vellemans idé. Hur som helst, jag tänker än en gång på det känslomässiga resultatet av vår inlevelseförmåga i andras lidande. Jag känner mig inte helt främmande för att betrakta det som ett slags känsla av rening, även om jag också är tveksam inför att säga så. Tanken slog mig i somras när SVT med anledning av att det var 50 år sen atombomben släpptes över Hiroshima visade en dokumentär där människor som befann sig på platsen berättade om sina upplevelser. Jag trodde inte att det skulle kunna finnas några mer fasansfulla berättelsen om den händelsen än de jag redan hört, men där hade jag fel. Flera av berättelserna var hemskare än något jag hört tidigare. Det är inte för att återberätta dem som jag tar upp detta nu, utan för att resonera om vad det är som får en att alls vilja se sådana saker och vad det gör med en när man ser dem. Den fråga jag i efterhand ställer mig är om det är för att jag är empatiskt lagd som jag söker mig till sådana upplevelser, stannar kvar i dem och tänker på dem i efterhand, eller om förklaringen möjligen är den motsatta: att jag har brist på empati. Svaret hänger förstås på hur jag vill förstå empatibegreppet i frågan. Vi har diskuterat detta begrepp förut i denna text och sannolikheten är stor för att vi kommer att återkomma till det också framöver: men frågan här gäller framför allt om man inte borde förstå empatibegreppet på ett sätt som strider mot tanken att den empatiska människan kan dras till och hålla sig kvar i den typen av upplevelser. Om att vara empatisk är att intellektuellt förstå en människans inre liv är det inte speciellt konstigt att man dras till beskrivningar som får en att förstå att det finns människor som haft ojämförligt mer hemska upplevelser än man själv haft: Det kan skapa en större förståelse och tacksamhet för att man själv blivit förskonad från tillvarons allra värsta. Det kan man som sagt förstå – det finns ett obestridligt värde både i att vara rättvis mot livet när man bedömer hur man själv har det och i den relativa lindring som

följer när man förstår vad man är förskonad från. Vad som är svårare att ha förståelse för – även om man kan förstå det på ett intellektuellt plan – är om man drivs till tanken på att andra har det så mycket sämre för att det i sig får en att må bättre. Skillnaden mellan det första och andra förhållandet kan möjligen beskrivas i förhållande till ett annat begrepp, nämligen skadeglädje. Skadeglädjen kan ha åtminstone tre olika former. Det kan för det första vara en glädje över att andra har det dåligt, för det andra en glädje över att andra har det sämre än vad man själv har det och för det tredje en glädje över att den som har det dåligt inte är man själv. Alla dessa former av reaktioner skulle jag säga är i fallande skala moraliskt suspekta.

Men från det minst suspekta tillståndet av skadeglädje är det inte långt till det jag nyss beskrev som det andra förhållandet (och som jag alltså kan ha förståelse för): det är inte moraliskt suspekt och heller inte oförenligt med våra föreställningar om empati att känna tacksamhet för att det att man förstår hur andra har det också gör att man förstår hur bra man själv har det. Jag gläds alltså inte över att andra har det sämre, men jag gläds över den insikt som detta ger mig i att jag själv har det så mycket bättre. Denna insikt i sin tur kan mycket väl yttra sig i rena självanklagelser: jag kan vara upprörd över att jag är bortskämd med livslycka och över att jag inte förstår hur bra jag har det. Jag är glad över att få mina ögon öppnade. I viss mening rör vi oss i detta fortfarande i det paradigmatiska (eller folkliga) empatibegreppets utkanter, eftersom jag inte förutsätter några andra känslor i denna process än glädjen över att jag förstår att jag själv är lyckligt lottad. Det förutsätter inga känslor gentemot den som inte är lyckligt lottad. Strängt taget följer det inte ens av denna glädje att jag i första hand är glad över att vara lyckligt lottad, bara att jag är glad över att ha förstått det, vilket man skulle kunna se som ett slags moralisk glädje över att kunna vara tacksam över något som man har moraliska skäl att vara tacksam för. Det är inte helt långsökt att betrakta detta som en reningsprocess från den orenhet som består i att vara moraliskt skyldig till en känsla av otacksamhet till renheten i att ha den moraliskt rätta känslan av tacksamhet – om dygden är det rena är det som leder fram till dygden en reningsprocess.

Men kanske finns det också en mellanform här: en mellanform som det varken är omöjlig att beskriva som en form av skadeglädje eller en form av empati, men kanske inte av det sistnämnda slaget. Att drivas av viljan att känna en rimlig tacksamhet är ett rätt så rent uppsåt i moraliskt avseende. En mer tveksam men inte uppenbart förkastlig drivkraft är viljan att ha en olycksbroder (som det heter). Om delad glädje är dubbel glädje är på motsvarande sätt det lidande man delar med någon annan ett halvt lidande. Dras jag till berättelser om människor som lider för att inte känna mig ensam i mitt eget lidande är detta både något som man kan förstå och känna sympati för, inte om motivet är så starkt hos mig att jag vill dra in eller önskar människor ett lidande som vi kan dela med varandra, men definitivt om det handlar om ett motiv att få kännedom om sådana människor. Jag önskar mig inte nödvändigtvis att de ska lida som jag (så vill jag i alla fall inte beskriva det för mig själv), men om de nu ändå gör det känner jag en lättnad i mitt eget lidande av att veta att det finns andra som har det som jag, av

att inte känna mig ensam.

Detta slaget av tänkande kan tyckas rätt malplacerat i förhållande till det exempel vi diskuterar nu: vem kan säga att hennes lidande liknar det som människor upplevde när Hiroshima bombades? Vem kan säga att hon är ett olyckssyskon till offren för atombomben över Hiroshima? Vem kan säga att hon är en olyckskusin eller ens en olyckssyssling? Men jag tror det är förhastat att tänka så. Att jämföra lidanden och ångest är inte lätt, men om det ena lidandet är fysiskt fasansfullt så är det andra lidandet bottenlöst på andra sätt. Ditt fasansfulla mörker kan lindra den ensamhet jag känner i mitt bottenlösa mörker – det är mörkret som är min olycka, inte vad som sänt mig in i det. En del av mig kan vilja att ingen annan ska behöva uppleva det jag upplever (även om jag också tvivlar på att jag verkligen menar det när jag säger det till mig själv) samtidigt som en annan del välkomnar gemenskapen i mörkret eller i alla fall tanken på att det inte bara är jag som har det svårt. Som sociala varelser kan vi knappast tänka på annat sätt. Att vara social är både att bry sig om de andra i gruppen och att inte vilja bli lämnad utanför den, dvs. att vilja att de andra inte ska må dåligt men samtidigt också att man inte ska vara ensam om att må dåligt. I detta resonemang har jag alltså inte förutsatt mer än att det är själva den intellektuella förståelsen som är grunden för den lindring jag känner när jag förstår att jag inte är ensam.

Men om vi tar det lite tjockare folkliga empatibegreppet som också förutsätter känslor hos dem empatiske som speglar (hur man ska förstå det kommer jag till) känslorna hos dem som blir föremål för empatin, gäller det alltså att begripa hur man kan vilja utsätta sig för dem, och när man väl är utsatt för dem, att begripa hur man kan vara motiverad att stanna i dem. Det är väl egentligen just detta förhållande att man är motiverad att stanna i dessa känslor som är det mest gåtfulla. Berättelserna är plågsamma, men det finns ett intresse hos oss – eller hos dem som fungerar som jag – att vara i den plågan.

Allt hade varit mycket lättare att förstå om det inte varit så: på samma sätt som det är en lättnad att slippa ifrån en plåga man i första hand själv blivit utsatt för kan det vara en lättnad att efter det att man plågats av den plåga som i första hand drabbat någon annan själv bli fri från den plågan. Reningen är alltså lättnaden i befrielsen, vilken som sagt många gånger kan vara större är tyngden av plågan. Så är det ofta när man utsätter sig för det fysiskt plågsamma eller obehagliga – jag hade förmodligen inte tvingat mig själv ut att springa en kall, regnig och blåsig höstkväll om jag inte vetat att belöningen efteråt skulle bli större än obehaget under själva löpturen. Men jag upplever inte att det är så jag tänker när jag sitter framför TV:n och tar in berättelserna om Hiroshima. Detta skulle vara ett slags cynisk empati – jag använder andras känslor för att få uppleva en lättnad att bli av med dem, en lättnad som de själva aldrig fick uppleva på samma sätt som jag. Jag vill inte med detta säga att jag rent allmänt utgår från att jag inte är cynisk på detta sätt, bara att det inte stämmer med mina upplevelser i detta fall. Som jag upplever det i det här fallet handlar det om något som egentligen är värre än det cyniska beräknandet av summan av smärtan att se någon annan lida och lättnaden över att

därefter slippa se det. Det handlar om att jag inte vet om det jag känner när jag hör berättelsen är odelat negativt. Eller rättare sagt, det *känns* odelat negativt, jag upplever det som negativt, men ifrågasätter om det verkligen är det eftersom jag av allt att döma inte behöver anstränga mig för att sitta kvar framför TV:n. Det är inte precis så att jag vill att programmet ska ta slut så snart som möjligt. När jag springer en regnig och blåsig höstkväll vill jag att det ska ta slut även om också upplevelsen i sig kan ha vissa kvaliteter som jag dras till. Själva känslan av att jag stundtals inte berörs av regnet som slår i ansiktet är skön på något sätt: jag dras alltså till själva okänsligheten inför något som jag rimligen borde ogilla. Framför TV:n är det precis tvärtom: samtidigt som jag inte på det hela taget vill avsluta min upplevelse är det en kvalitet för mig att känna att jag inte är okänslig för något som det finns starka skäl att inte vara okänslig för. Med löpningen i dåligt väder var det alltså på motsatt sätt: jag vill på det hela taget avsluta samtidigt som jag gillar att jag periodvis kan vara okänslig för det som är orsaken till att jag vill avsluta.

Jag beskrev det tjocka empatibegrepp i termer av att den som blir föremål för empati får sina känslor speglade i det empatiska subjektet. Detta kan man förstå på olika sätt. På ett sätt speglas objektets känslor i subjektets när de båda personerna alldeles oberoende av varandra har samma känslor. Men är detta empati och är det i så fall empati i den tjockare bemärkelsen? Anta att skälet till att jag förstår att du har det dåligt är mina egna pågående och av dig oberoende upplevelser. Tillför detta något i empatiskt avseende jämfört med om jag förstår av andra orsaker? Dessutom, är jag i någon mening mer empatisk om jag förstår hur du har det därför att jag själv haft det som du, även om jag inte för tillfället har det som du?

Jag tänker mig att det är möjligt att förstå rent intellektuellt och propositionellt att du plågas om jag själv också plågas. Om jag tillhör gruppen av hackkycklingar i min grupp och om vi alla blir utsatta för mobbning är det konstigt om jag inte begriper rent intellektuellt att vi alla upplever ungefär samma slags obehag. Om empati i någon mening kan vara att förstå vad andra känner rent intellektuellt är det klart att jag i någon mening har empati i förhållande till dig i denna situation. Och det känns också naturligt att tänka att det att jag är uppfylld av samma känslor som du på något sätt gör att min empati är mer fullödig än om jag bara har den intellektuella förståelsen. Jag skulle dessutom säga att detta extra i empatiskt avseende tillförs i kraft av att subjektet samtidigt befinner sig i samma känslotillstånd som objektet. Om jag förstår att du plågas av att mobbas därför att jag själv *har* plågats av att mobbas men inte nu reagerar känslomässigt på detta, kan jag inte omedelbart se att jag är empatisk i något avseende utöver det som gäller för den rent intellektuella förståelsen. Det kan så klart finnas en skillnad som man kan tycka är väsentlig, nämligen att när den som själv plågats förstår att en annan människa ha samma plåga ja då ligger det närmare till hands att tro att hon utöver den rent intellektuella förståelsen att den andre lider på samma sätt som hon själv en gång gjorde också bär på föreställningar om hur det är att uppleva detta lidande. Den plåga som du själv haft känner du från ett inifrån-perspektiv och när detta perspektiv finns med i din

uppfattning om den andras lidande är förståelsen i en mening rikare.

Den är rikare ja, men detta gör det om möjligt än svårare att tala om empati i en situation där du kan anlägga ett inifrånperspektiv på den plåga du ser hos någon annan men ändå inte berörs känslomässigt av. Du har haft plågan och därför förstår du den när du ser den hos en annan, men du påverkas inte av den och i den meningen är du okänslig för den. Om detta är möjligt – och jag återkommer snart till om det är det – menar jag att fenomenet är svårt att förena med ett någorlunda gediget empatibegrepp. Det är lättare att betrakta den förståelse som grundar sig på subjektets pågående känslor som en form av sympati även om dessa känslor inte förändras ytterligare av subjektets förståelse av att objektet har det likadant. Förklaringen är möjligen att vi i detta fall föreställer oss att det känslomässiga utrymme redan är upptaget hos subjektet som skulle ha använts för att hysa de övertagna känslorna från objektet om det fungerat som det brukar göra när vi talar om empati. Subjektets egen plåga blockerar övertagandet av objektets. Men för att detta resonemang ska fungera tänker jag mig att vi samtidigt gör den hypotetiska förutsättningen att om det emotionella utrymmet *inte* varit upptaget hos subjektet, ja då *skulle* det fyllas av känslor som på något sätt speglade objektets. Vi kan alltså tala om empati i det fall där subjektet är disponerad att överta objektets känslor så snart subjektet har ett ledigt utrymme för detta. Subjektets känslor *speglar* objektets när de pågår samtidigt med en förståelse, under förutsättning att subjektet skulle överta objektets känslor så snart som hennes egna upphörde.

Men det är nog mer komplicerat än så. För anta än en gång rent hypotetiskt att jag skulle ha påverkats känslomässigt av att se dig lida om det inte varit så att jag redan var fylld av mina egna plågor, men att jag skulle ha gjort det utan att samtidigt känna något slags sympati för dig. För visst kan det vara så, vi kan drabbas av andras känslor också när vi vill hålla dessa andra på avstånd från oss. Jag hade en gång en nära bekant som hade djupa sömnproblem. Var gång han hade berättat om sina sömnproblem för mig fick jag själv svårt att sova. Jag har svårt att riktigt se min reaktion som empatisk, för jag önskade ju egentligen hålla min bekant på avstånd. Jag ville inte vara mottagaren för hans bekymmer eftersom jag som jag kommer ihåg det uppfattade honom som självupptagen med sina bekymmer och min egen roll i vårt umgänge under de omständigheterna som på något underligt sätt anonymt. Min bekant gick i gång på sin egen smärta när vi träffades – det var nästan så att jag såg på håll hur han laddade upp när han fick syn på mig – men själv kände jag mig osynlig och obefintlig i det hela. Jag var bara ett öra och när vi skilts var jag i mina egna ögon en person utan vare sig öron – eftersom det kändes som de trillat av – eller sömn. Till slut undvek jag honom. Jag har som sagt svårt att se min reaktion som empatisk, eftersom det var en form av känslosmitta som jag på något sätt förbannade. Jag undvek honom på samma sätt som man försöker undvika att sätta sig bredvid en förkyld på en buss och dessutom på samma sätt som man försöker undvika en självupptagen person, med andra ord jag undvek honom på samma sätt som man undviker en person på bussen som man vet är både förkyld och självupptagen. Den sympati

som jag en gång känt för min bekant upphörde under den här perioden, som jag vet var den svåraste i min bekants liv. Jag regerade självviskt (även om det i sin tur var en reaktion på min bekants självviskhet eller i alla fall självupptagenhet (att man reagerar på andras självviskhet hindrar inte att man själv är självisk – jag skulle nästan säga tvärtom: den självviske är mer känslig för andras självviskhet än den osjälviske)) och jag tänker mig alltså att det finns en konflikt mellan denna min attityd och empatin. Jag kan inte vara motvilligt empatiskt på det här sättet, eller rättare sagt min motvilja mot att smittas av den andres känslor får inte ha sin grund i en motvilja mot den som primärt har dessa känslor och det får framför allt inte vara så att min motvilja ökar mot denna person som en följd av mina egna reaktioner.

Det är alltså svårt för mig att inte falla tillbaka på det jag redan sagt om den empatiska förståelsen – det är svårt att tala om empati i de fall där den inte också kommer med någon form av kärlek eller sympati i betydelsen känsla *för* objektet för empatin. Det är alltså inte själva motviljan mot att smittas av känslor i sig som är svårt att förena med empati – den empatiska människan kan mycket väl avstå från att utsätta sig för nyheter och bilder som hon vet att hon kommer att bli upprörd över – utan det är motviljan mot den som är den primära källan för de känslor som skapar upprördheten. Jag är inte empatisk om jag inte på något sätt känner för den människa vars känslor jag smittats av, dvs. om obehaget för mig främst ligger i att det är jag själv som har att hantera dem. Jag kan vara empatisk när jag både beklagar mig själv och objektet men inte när jag i huvudsak bara beklagar mig själv.

Det kan mycket väl vara så att jag i det här resonemanget förleds av det faktum att empatibegreppet oftast används på detta värdeladdade sätt: en empatisk människa är en fin människa, empati är en dygd. Och möjligtvis kan man säga att när empatin verkligen är en dygd, ja då kommer den också tillsammans med denna sympatiska inställning. Det är kanske rent av är så att denna komponent i empatin inte så mycket har sitt ursprung i empatibegreppet som sådant (även om man också i den psykologiska empatiforskningen kan skilja mellan empatin och ren känslosmitta eller ”emotional contagion”) utan snarare i dygdbegreppet, nämligen om vi tänker oss den begreppsliga förutsättningen att dygderna på något sätt förutsätter varandra eller i alla fall att det finns grupper av dygder som förutsätter varandra. Empatin blir en dygd bara när den har sällskap av sympatin på samma sätt som sällskaplighet är en dygd bara när den är förenad med ett genuint intresse för andra människor. Empatibegreppet som sådant skulle därmed kunna omfatta också sådana här moraliskt sett mer dubiösa fall där jag bara blir på dåligt humör av att en annan människa är det. Jag kan sitta på tåget och vara på gott humör tills jag hör hur någon bakom mig börjar klaga inför sin reskamrat. Jag förlorar mitt goda humör och irriteras av att jag gör det. Det har knappast något med empatin som en dygd att göra men kan mycket väl ha med samma psykologiska mekanism inom mig att göra som förhoppningsvis gör att jag i viss mån också kan besitta själva dygden empati eller medkänsla. På svenska skulle vi kanske kunna vika termen ”medkänsla” för den empati som har rangen av en dygd.

Jag vill inte ha någon bestämd åsikt här, annat än att det tycks mig uppenbart att empatin som en moralisk dygd, eller alternativt uttryckt i dess fullödiga betydelse, på något sätt är kopplad till positiva känslor för objektet för empatin. Och kanske måste inte dessa positiva känslor handla om direkt sympati eller gillande. Den dygdigt empatiska kan förmodligen drabbas av empati också för en människa som hon starkt ogillar och kan fortsätta att ogilla henne även efter det att hon drabbats av empati för henne, men hon måste bry sig om objektet för sympatin i proportion till sin dygd.

Om empati är en dygd är den det förmodligen av två skäl. För det första därför att det gör objektet för empatin mindre ensam i sina känslor. Empatin kan rena eller lindra för den som känner den när hon förstår att hon inte är ensam med sina känslor, men i första hand lindrar det för objektet för empatin när hon förstår att hon inte är ensam med sina känslor. Vi talar om att vi visar vårt deltagande och jag skulle säga att empatin fungerar så: vi tar del av den andras smärta, och även om vi inte tar denna del ifrån henne så hjälper det henne att vi delar den. Vi delar den inte på så sätt att vi tar hälften var, utan genom att vi båda delar upplevelsen av den. Vi tar vår del av den andres smärta tillsammans med henne. Jag säger alltså inte att empatin alltid fungerar så, bara att det är detta som ger den ett existensberättigande som dygd (ibland tar vi en del av den andres smärta som försvinner i motsvarande grad. Ibland tar den empatiske den största delen så att det blir hon som blir ensam med smärtan, osv).[277] För det

[277] Jag tänker mig en viss asymmetri vad gäller existensberättigandet hos mig av empatin i förhållande till den som blir föremål för den och den som känner den. Den rening eller katharsis som blir följden av att jag känner empati kan till en del vara en följd av att mitt eget lidande faktiskt minskar när jag förstår att andra har det värre än jag. Vi upplever inte bara det absoluta måttet av vårt eget lidande utan också det relativa och jag föreställer mig att det senare måttet faktiskt påverkar det förra. Den smärta som framstår som mindre i förhållande till någon annans upplevs också som mindre alldeles i sig själv. Det skulle alltså fungera på samma sätt som exempelvis upplevelsen av skönhet hos en människa. Vi kan ha isolerade skönhetsupplevelser av en människa när vi är uteslutande med henne och inte jämför henne med någon annan: jag kan slås av att jag tycker att en människas näsa är vacker, eller hennes hår, eller att hennes drag kommer samman och formar en harmonisk helhet. När jag slås av detta har jag ett intryck av skönheten. Skönhetsupplevelsen har alltså vissa upplevelsekvaliteter: jag ser en harmoni av en viss storleksordning i föremålet för min upplevelse. Om hon däremot skulle ställas bredvid en påfallande vacker människa skulle jag inte bara tycka att den vackra människan var mindre vacker i *jämförelse* med den påfallande vackra, jag skulle också uppleva att storleksordningen av hennes skönhet minskade i absoluta tal. Jag skulle kanske till och med ha svårare att tänka på den första vackra människan längre som vacker. På samma sätt som Mill menar att det finns en tendens hos oss att se det som från början har ett instrumentellt värde som något som också och kanske rentav till slut *enbart* har ett egenvärde, så finns det skulle jag säga en benägenhet hos oss att omvandla ett relativt värde till ett absolut. När något framstår som mindre vackert än något annat tenderar det att alldeles förlora sin skönhet. Därför gäller det också, skulle jag säga, att den absoluta storleksordningen på vår smärta minskar i jämförelse med andras. Detta tror jag är en aspekt av den upplevelse av rening som jag känner när jag söker mig till andras lidande. Detta ger empatin ett existensberättigande i förhållande till den som känner empatin. Det verkar inte särskilt realistiskt att föreställa sig en motsvarande mekanism hos föremålet för empatin. Den som lider kan avbörda sig sitt lidande på den som lider med henne. Vissa människor fungerar så: deras lidande lättar när de får exponera sitt lidande för andra och om dessa andra är översensitiva själar kan det bli svårt för dem i sin tur att skaka av sig upplevelsen av den andres lidande. Är de som är empatiska däremot bara sensitiva påverkas de förstås också av det faktum att det lättat för den som från början var den lidande. Jag har alltså inte svårt att tänka mig att det kan fungera så. Jag har svårare att se framför mig hur det skulle gå till att först skapa ett medlidande hos den empatiske som är större än det lidande man känner som föremål för empatin och via detta bli kvitt sitt lidande genom att man plötsligt ser hur obetydligt det är i jämförelse med det medlidande som man väckt hos den empatiske. Det låter långsökt, vilket inte betyder att jag vill svära på att det i verkligheten också är det. Det händer väl faktiskt att vi beklagar oss för någon som liksom tar vår klagan på så stort allvar att vi tycker att det blir besvärande och rent av löjligt.

andra – och kanske är detta det viktiga – är meningen med empatin rimligen att vi inte bara ska spegla varandra utan också *hjälpa* varandra, inte bara med att lindra varandras ensamhet.

Vi behöver rent teoretiskt inte bry oss om den som lider för att hjälpa henne när hon lider, det räcker att vi påverkas av hennes känslor och bry oss om oss själva för att det ska motivera oss att göra något åt primärkällan för våra känslor. Men det är svårt att tänka sig detta som en optimal mekanism sociala varelser emellan, det är svårt att tänka sig att den främsta motivationskällan till att hjälpa uteslutande skulle vara mina egna känslor. I de fall där jag upplever mig besvärad av den påverkan andras känslor har på mig är jag mer motiverad till flykt än till att hjälpa. Så är det på bussen eller på tåget – om jag märker att jag påverkas av en annan människas samtal på mobilen eller av ett samtal mellan två passagerare försöker jag hitta en annan plats (om möjligt diskret, exempelvis genom att jag går in i en annan vagn när tåget stannar vid en station för att ge sken av att jag ska gå av). Jag gör det för att bevara min sinnesro (en komplicerande omständighet är att jag kan göra på det här sättet inte bara för att bevara min sinnesro från negativ påverkan utan för all slags påverkan – det händer också att jag flyr samtal som jag tänker att de i och för sig skulle kunna få mig på gott humör). Jag ser dock inte att detta behöver inverka negativt på min poäng – detta senare sätt att fungera är förstås ännu mer icke-optimalt ur ett socialt perspektiv). Man kan mena att möjligheterna för en social varelse att fly den sociala gemenskapen under utveckligens gång varit starkt begränsade, vilket betyder att hon inte haft annat val än att konfrontera primärkällan till sina egna negativa känslor. Tanken att det räcker med rent självviska skäl för att förklara hur vi kan vilja göra något åt primärkällan för de känslor som vi drabbats av har alltså fortfarande sin rimlighet, även om det är en förklaring av en mekanism som inte är lika socialt optimal i det moderna rörliga samhället som den en gång var.

Men jag känner mig ändå tveksam till tanken. Det finns väl få saker som vi är mer känsliga för än vilka motiv de människor har som engagerar sig i våra angelägenheter. Vi är på något sätt gjorda för att känna av om de människor som hjälper oss verkligen bryr sig om oss. Bristen på genuin omsorg hos den som hjälper skulle inte bara göra det svårare att rent

---

Detta i sin tur kan räcka för att vi också ska tycka att det vi klagade över blir löjligt. (Och visst finns det en motsvarighet till detta på det positiva området: Om vi är stolta över något och skryter om det inför någon som ger oss oproportionerligt mycket beröm kan detta mycket väl förminska vår ursprungliga stolthet – mekanismen är den samma: jämfört med det som skulle behövas för att matcha det beröm vi får framstår det vi ursprungligen var stolta över som futtigt). Och om det dessutom stämmer att mitt lidande kan lätta av att jag exponerar det för andra, så kan vi lätt få en situation där en översensitiv person fortsätter att vara bedrövad i proportion till mitt ursprungliga lidande, dvs. det lidande jag kände innan jag berättade om det. Om min lättnad inte är total, dvs. om jag inte är helt smärtfri, kan man lätt tänka sig att jag blir det när jag jämför den återstående smärtan med de känslor hos den hypersensitive som är en reaktion på mitt ursprungliga lidande, allt enligt den psykologiska mekanism som förvandlar en relativ känsloupplevelse till en absolut och som alltså gör dessa upplevelser sociala. Men jag skulle nog ändå säga att det finns en asymmetri här, som helt enkelt beror på att det inte hör till vanligheten att medlidandet blir större än det ursprungliga lidandet. Dessutom gäller att i de fall där det ändå blir det finns det för det mesta en känslighet hos den som är föremål eller objekt för medlidandet inför att medlidandet trots allt är kvalitativt skilt från det ursprungliga lidandet. Den som är föremål för medlidande är visserligen inte längre ensam i sitt lidande – hon kan dela med någon annan, men den hon delar med är ändå i slutänden en *gäst* hos hennes lidande medan hon själv är den som bor i det. Jag åter kommer strax i huvudtexten till tanken på en kvalitativ skillnad mellan lidandet och medlidandet.

emotionellt dela vårt lidande med henne utan också svårare att ta emot hennes hjälp. Så klart är vi olika i detta, men jag tror det finns en stark tendens hos väldigt många av oss att undvika situationer där vi känner att vi besvärar andra människor (problemet med att uppleva en svår kris kan till en del vara att den just slår ut eller förkväver denna tendens, så som jag nyss beskrev det i samband med den bekant som jag helst bara ville undvika). Det gäller allt från affärsbiträden till läkare. Nu måste man i och för sig hålla isär två saker – å ena sidan känslan av att rent allmänt vara till besvär inför en människa som inte bryr sig och å andra sidan att vara till besvär för en människa som faktiskt bryr sig om det problem man har därför att hon gjort det till sitt eget. Det första sättet att vara till besvär är möjligen ännu mer olustigt men det andra är fortfarande obehagligt, helt enkelt därför att man inte kommer från känslan av att vara källan till hjälparens problem. Den hjälp man får kommer med en suck och med dagdrömmar om att en dag få slippa att ha att göra med sådana som man själv.[278]

En annan sak som gör mig tveksam till tanken på den här typen av förklaring på självisk grund är att jag inte riktigt ser hur detta skulle kunna vara en allmän förklaring till hjälpbeteende, inte därför att jag inte förstår varför den som påverkats av en annans känslor skulle vara benägen att hjälpa henne, utan snarare därför att jag inte förstår varför jag över huvud taget på det här sättet skulle påverkas av en annans känslor om jag inte bryr mig om henne. Att jag kan påverkas negativt av andra människors negativa känslor även om jag är negativ till dessa människor är inte så konstigt: jag kan rent allmänt bli irriterad på en människa som hela tiden är negativ. Men i detta fall är det inte fråga om att hennes känslor speglas i mina, utan om att de har helt olika objekt. Jag blir irriterad på den som hela tiden klagar på maten när vi är på restaurang. Objektet för min emotion är den som klagar medan objektet för hennes emotion förstås är maten. Det kan visserligen också finnas ett slags spegling inblandad i det här fallet, och det kan till och med vara så att det just är denna spegling som är den huvudsakliga grunden för min irritation: min upplevelse av maten påverkas av den andra människans upplevelse av maten. Den mat som är förtalad smakar sämre än den som inte är det (liksom den musik som är förtalad låter sämre än den musik som inte är det). Men frågan är om man ska beskriva detta som en spegling. Det är fortfarande så att den primära källan till mina negativa känslor är att den andra människan försämrat min upplevelse av hur maten smakar. Den irritation jag känner är alltså inte bara en allmän irritation över att någon klagar, det är också en irritation över denna klagan som har sin grund i vad den gör med mig. Så om vi delar upplevelsen att maten smakar sämre delar vi däremot inte den emotion som denna upplevelse genererar – i mitt fall irritationen över att någon har saboterat eller i alla fall försämrat matupplevelsen genom att klaga. Men jag skulle ändå inte

[278] Jag beskrev tidigare hur jag undvek min bekant när han var i en livskris. Han hade inte denna superkänslighet för om jag egentligen brydde mig om honom, vilket också var anledningen just till varför jag faktiskt inte brydde mig så mycket om honom som jag skulle vilja. Ett problem med oss människor tror jag är just detta: när vi som bäst behöver andra människor förlorar vi lite grand känslan för vad de i sin tur har för känslor. Detta gör oss självviska i vårt lidande och det gör i sin tur de som skulle kunna hjälpa oss självviska.

säga att det här slaget av påverkan är speciellt empatisk eller social till sin natur. Visst kan man beskriva det som en spegling av den andras känslor men i grunden tror jag mer det handlar om en störning av de egna upplevelserna och känslorna som bara råkar bli en avspegling av den andras känslor och som lika gärna skulle kunna sluta i diametralt motsatta känslor. Jag kan störas i mina positiva upplevelser av ett objekt av att den som jag inte direkt bryr mig om har negativa upplevelser av samma objekt, men jag kan också störas av att hon har positiva upplevelser av det. Jag erinrar mig att Harry Martinson en gång i något sammanhang beskrev sina upplevelser av att gå i naturen tillsammans med Moa som han då var gift med. När Moa såg ett träd och berömde det och sa ”Åh vilket vackert träd!” upplevde Harry det som att trädet plötsligt dog för honom. Detta är inte en speciellt vacker reaktion och man skulle möjligen kunna säga att den inte var förorsakad av att Harry saknade förmåga att vid den tiden bry sig om Moa utan att han faktiskt hatade henne. Kanske är det så och kanske är det därför snarare mina egna liknande upplevelser som är osköna, nämligen upplevelsen av att jag ibland kan ogilla när människor som jag inte bryr mig om, som jag alltså är likgiltiga för, tycker väldigt mycket om något som jag själv tycker väldigt mycket om. Jag har av någon anledning inte längre lika starka upplevelser av Tomas Tranströmers poesi som jag hade när han ännu inte hade fått Nobelpriset. När jag lagar min söndagslunch och lyssnar på högmässan och hör ett citat av Tranströmer känner jag något som liknar det som Martinson kände när Moa beundrade trädet – plötsligt dör det citatet för mig. För ett tag sen hörde jag om en bokhandel i Oslo som bara hade en enda bok i sitt sortiment, nämligen Fernando Pessoas *Orons bok*, därför att det enligt bokhandlaren var världens bästa bok. Jag har också tänkt så om den boken, men jag har löjligt nog svårare för att tänka så om den nu när jag hört historien om bokhandeln i Oslo. Jag har inga problem med att se detta som ett utslag av självviskhet. Kärleken fungerar så i ganska många sammanhang – det man älskar vill man ha för sig själv, vilket man kan tänka är en primitiv reaktion byggd på det värde som det har för en människa att andra inte lägger beslag på det hon är känslomässigt beroende av, såsom hennes förälder, partner eller bästa vän. Detta är på något sätt en självviskhet man kan förlåta sig själv förutsatt att den inte tar sig alltför osköna uttryck. Man kan åtminstone ha ett visst överseende med den även om den är barnslig.

Men barnslig självviskhet är en sak, en annan sak är förmätenhet. Skulle det inte också kunna vara som så att jag reagerar när andra älskar det jag själv älskar därför att jag ser mig som förmer än dem? Är det inte också för att jag vill vara exklusiv som jag vill ha Tranströmer och Pessoa för mig själv? Det som de vanliga gillar vill inte jag gilla eftersom jag inte vill vara vanlig. Kan det inte också vara så jag tänker? Säker kan jag aldrig vara när det gäller mig själv och förekomsten av osköna motiv, men jag har lite svårt att se att detta just i det här fallet skulle vara huvudförklaringen eller ens en viktig förklaringsgrund, eftersom jag i så fall borde välkomna att folket eller pöbeln eller de som står under mig i betydelse (eller hur jag i min överlägsenhet tänker på de andra) faktiskt ogillar det som jag

gillar. Men det gör jag inte. Jag vill inte heller höra att man säger något förklenande om dem som jag högaktar – även det påverkar mig negativt. Detta talar mot att tolka min reaktion som ett utslag av elitism och det kanske också talar emot att tolka det som ett utslag av den barnsliga självviskheten att vilja ha det man älskar för sig själv – för det som ingen annan älskar får man ju faktiskt ha för sig själv. När jag dessutom ser mig om omkring på mitt eget boende och mitt eget klädval ser jag väldigt lite som tyder på en vilja att vara speciell: det mesta är så ordininärt att det möjligen just därför blir lite speciellt. I det stugkök jag sitter nu sprakar en brasa i den typ av Husqvarna köksspis som fanns i de flesta lantkök när jag växte upp – inte en gammaldags svart gjutjärnspis med dekorationer utan en vitemaljerad nymodernistisk sak som man knappast skulle sätta in om man är på jakt efter en vedspis med torparkänsla. På väggen hänger som sagt en lodklocka, som det alltid har gjort på den platsen, på golvet trasmattor och på köksbordet en traditionell småblommig vaxduk (som det heter, fast det är plast), en tvättkommod står på ena sidan dörren och på den andra hänger min gamla jacka. I kökssoffan läser, vilar och sover jag. Som pricken över i:et står mårbackapelargonerna i alla fönster. Det ser ut ungefär så här:

Det är så konventionellt som det bara kan vara. Det enda som möjligen är lite speciellt med mig är att jag har ett större behov av att vara ensam än vad de flesta andra har. På ett sätt har det alltid varit så, på ett annat sätt inte. Men det är en annan historia. Fast också detta drag är

ett högst traditionellt drag för den som har ungkarlsfasoner. Jag är långt ifrån den ende som hur han än försöker på olika sätt i livet innerst inne alltid känner sig som en ungkarl. Detta behöver inte utesluta ett slags omvänd överlägsenhetskänsla gentemot de socialt lyckade borgarna och en tacksamhetskänsla över att slippa brackigheten, men jag tror faktiskt inte att det är så jag känner (eller gör jag kanske det?). Mitt sätt att leva ger mig snarare moraliska underlägsenhetskänslor, eftersom jag inte kan låta bli att grubbla över om inte mitt ensamliv också kan ses som ett frosseri i självviskhet. Men att gå till botten med detta är en uppgift för en annan text och vad jag vill komma fram till är att jag tänker mig att våra känslor rent allmänt är störningskänsliga och att denna störningskänslighet varken behöver ha med överlägsenhetskänslor eller empati att göra. När vi talar om att påverkas av andras känslor på det sätt som vi förknippar med empati ja då har jag svårt att se hur det kan ske utan att involvera något slags omsorgs- eller solidaritetskänslor med den andre. Och det viktiga här är inte att diskutera vad som kommer först, dvs. om vi måste ha en oberoende positiv attityd till en person för att kunna utveckla sympati gentemot henne. Förmodligen kan man inte formulera en enkel formel för denna psykologiska mekanism: det låter rimligt att säga att förmågan att påverkas av en människas känslor på så sätt att man återspeglar dem förutsätter att bryr sig om denna människa. Detta betyder inte att det redan på förhand måste finnas en solidaritetskänsla för att empatin ska uppstå och jag tror inte ens det betyder att det inte skulle kunna uppstå en empatisk reaktion också utan en solidaritetskänsla. Det normala är kanske att man inte kan tala om två åtskilda delar i empatin – dels den känsla som speglas i subjektet, dels hennes känslor för objektet – men det utesluter ändå inte att delarna kan komma separata fast med en natur att så att säga hämta upp varandra. Jag kan drabbas av en människas känslor i ett läge där jag inte bryr mig särskild mycket om henne. Jag känner ett slags proto-empati som bär fröet till den fullödiga empatin. Känslor är sådana att de inte bara till sin natur söker ett uttryck, de söker också en fullbordan, de griper omkring sig, deras natur är att tillta, växa och utvecklas. Om jag känner irritation utan att ha något att vara irriterad på så ger jag mig inte förrän jag hittat något att irritera mig på. Och när jag väl hittat något att irritera mig på finns det krafter i min emotion som verkar för att jag också ska hitta det som jag verkligen kan reta upp mig på, osv. Det tycks inte spela någon större roll om emotionen är negativ eller positiv härvidlag. Irritationen vill blomma ut i vrede liksom sympatin vill växa till beundran. I ljuset av det är det alltså inte så konstigt om det att någons känslor berör en tenderar leda till att man också berörs av denna någons person. Att beröras av någons känslor som man är oberörd av skapar en dissonans som den mänskliga naturen skyr (att påverkas av den som man ogillar gör en som sagt irriterad). Och man kan också gissa att just denna natur hos oss hjälper till att göra så att vi påverkas av känslorna hos den vi är positivt inställda till. Det är förstås på ett sätt disharmoniskt att vara drabbad av en annan människas disharmoni eftersom innehållet i de känslor man drabbas av är just disharmoniskt, men på ett annat sätt är det harmoniskt eftersom det tillstånd man befinner sig i harmonierar med tillståndet hos den som

man solidariserar sig med. När man därför påverkas av den andres harmoniska känslor är också harmonin total: jag känner harmoni i harmonin med den som jag vill vara i harmoni med.

Men så till en annan fråga som handlar om vad det egentligen handlar om för harmoni här. En förklaring eller analys av empatin som begrepp måste inte bara göra rättvisa åt denna tanke att den som är föremål för och den som känner empatin så att säga är i känslomässig samklang, den måste också ge utrymme för det faktum att det inte sällan innebär just ett slags katharsis att ha empatiska upplevelser. Jag återkommer här till något jag nyss var inne på, för att jag inte känner mig riktigt färdig med det. Jag kan tänka mig ytterligare förklaringar till denna renande känsla som både tycks kunna ackompanjera upplevelsen av empati och följa på den: (1) Den kan bero på själva harmonin, som sådan, som jag upplever av att vara i samma slags tillstånd som den jag känner empati för, återigen under förutsättning av att jag är positivt inställd till henne. Men jag har lite svårt att tro att detta är en speciellt viktig förklaring till känslan av rening. Som sådan skulle jag snarare säga att detta mer är en avsaknad av den dissonans som det skulle innebära att inte påverkas av den andres känslor. (2) En annan möjlighet är att det handlar om känslor som befinner sig ytterligare en nivå upp i den emotionella hierarkin. Om den förra förklaringen handlar om den andra nivån där jag på något sätt upplever det som positivt att ha känslor som överensstämmer med den jag bryr mig om – även om dessa känslor som sådana, dvs. på den första nivån, inte är positiva – eftersom att vara i samklang med hennes känslor också i en mening är att vara i samklang med henne så handlar alltså den tredje nivån om en moralisk nöjdhet med att jag har denna förmåga till emotionell samklang med den som jag vet att det finns skäl att vara i samklang med (eftersom empati är en moralisk dygd). Nu har jag ifrågasatt om det verkligen är att betrakta som empati när man påverkas av den människas känslor som man inte bryr sig om eller som man är negativt inställd till. Men jag kan tänka mig att den moraliska tillfredsställelsen också omfattar de fall där man märker hos sig själv att man ändå berörs av dessa människors känslor, åtminstone så länge det inte gör en mer fientligt inställd till den vars känslor jag påverkas av. Det finns en liten kantian i de flesta av oss som kan känna stolthet när vi märker att vi kan höja oss över vår likgiltighet eller ännu bättre våra antipatier för andra människor och påverkas av hur de mår. Än större blir vår stolthet om vi inte bara drabbas av dessa människors känslor (återigen utan att det i sin tur drabbar vår syn på dem) utan om vi också därför engagerar oss för dessa människor (utan att i första hand göra det för att slippa ifrån dessa känslor för vår egen skull, för det är svårt att vara självviskt motiverad i det här läget utan att det spiller över på vår attityd till det som är källan till den känsla som vi bara bryr oss om av självviska skäl och det är dessutom svårt att över huvud taget vara stolt över något som jag vet är självviskt motiverat). För att återvända till Kant har han någonstans i sin *Groundwork* sagt att också den mest förtappade människa längtar efter känslan av sin egen värdighet och att denna känsla har en kvalitet som gör den överlägsen alla andra känslor. Jag tror mig förstå

någorlunda vad Kant menar med detta. Om man ska beskriva denna känsla av moralisk tillfredsställelse över den egna personen ligger känslan av renhet nära till hands. Renhet som begrepp skulle jag säga är ett typiskt exempel på ett begrepp som är till hälften moraliskt och till hälften estetiskt eller alternativt kan ses som både moraliskt och estetiskt. Men själva den moraliska tillfredsställelsen som positiv upplevelse är förstås inget man kan stanna i utan att den upplöser sig själv och slår över i sin motsats – eftersom, än en gång, jag känner mig moraliskt tillfreds med mig själv bara så länge jag inte ser hur jag själv tänker, för då känner jag mig självgod. Den moraliska tillfredsställelsen som en positiv upplevelse är inte stabil, men den kan när den korrigerat sig själv efterlämna en känslostämning av renhet och värdighet. Jag tänker mig att den moraliska värdigheten fungerar så: det är inte en känsla som den som är föremål för den upplever i en rent positiv bemärkelse – den värdige går inte omkring och känner sig värdig – hon vistas snarare i ett känslotillstånd som hon upplever som rent på samma sätt som den som vistas i ett rent rum har ett slags renhetsupplevelser utan att nödvändigtvis tillskriva dem ett objekt. När man nyss har städat sitt rum upplever man det som rent i en emotionellt aktiv bemärkelse, när man vant sig vid att det är städat upplever man det som rent i en mer passiv bemärkelse: det som från början var en fullfjädrad emotion med ett tydligt objekt övergår till att vara en emotionell stämning. Den kognitiva delen av emotionen träder tillbaka, medan den sensoriska delen dröjer sig kvar. Jag beskrev nyss hur jag tänker mig att det ligger i emotionens natur att gripa om sig och fylla sin form. Här kan det se ut som om vi talar om en annan slags tendens, nämligen den att vilja dröja kvar och försvinna långsamt. Men det kan i grunden handla om samma slags mekanism i båda dessa fall, nämligen ett slags emotionell kraft att vara till, som liksom elden är omättlig som tilltagande men glödande i sitt avtagande. Emotionen liksom elden har alltså två liv – ett brinnande och ett glödande och det är i den glödande fasen som emotionen övergår till känslo- eller sinnesstämning. I fallet med den moraliska nöjdheten vet vi dessutom att vi redan från början måste förkväva den så att den inte flammar upp i självgodhet och därmed undergräver sitt eget existensberättigande. All dess energi kommer därmed att hamna under ytan där den kan pyra och värma utan att synas. Så tror jag att man åtminstone delvis kan analysera den känsla av katharsis som en empatisk reaktion efterlämnar. Många av oss går med ett kroniskt dåligt samvete, inte sällan välförtjänt, därför är den lilla lindring som följer på empatin välkommen och upplevs som renande eller åtminstone som en tillfällig rening av en moraliskt nerfläckad själ. (3) Den tredje möjligheten är delvis relaterad till den andra och är direkt kopplad till det faktum – om det nu är ett faktum – att empatin förutsätter en positiv attityd till föremålet för empatin. Jag är benägen att gå ännu längre i denna tanke, inte vad gäller att begreppsligt kräva en positiv attityd av ett visst slag, utan snarare i beskrivningen av attityden så som den yttrar sig i typfallet. Att beröras av hur en annan människa har det är att också röras av henne som människa och att röras av henne som människa är att känna något som åtminstone är början till ett slags kärlek. Dostojevskijs tanke om medlidandets roll för

kärleken har en viss relevans också för detta resonemang med tanke på släktskapet mellan medlidandet och rörelsen, alltså det emotionella tillståndet att vara rörd. Om inte rörelsen själv är en form av kärlek skulle jag åtminstone säga att den bäddar för kärleken. Och allt detta gör det tämligen lätt att förklara hur den empatiska reaktionen kan verka renande. Det naturliga uttrycket för rörelse är tårar alternativt tårögdhet tillsammans med en röst som inte längre bär. Det är mer eller mindre omöjligt att tala om stark rörelse utan att samtidigt tala om tårar och i någon form hör tårar eller åtminstone blanka ögon samman med rörelsen som sådan. Tårar åstadkommer rening och reningen åstadkommer den jämvikt, som enligt Düring – som vi tidigare sett – förklarar det njutningsfulla i hela processen (1961, s. 12).[279] Det är dessutom svårt menar jag att inte tänka på kärleken som sådan som renande. Till en viss del är förklaringen likartad den som gällde för den andra förklaringen: rent allmänt är kärleken socialt acceptabel på ett sätt som inte motsatsen är. Kärlek (till något annat än den egna personen) som sådan är betraktad som något vackert och hat (eller likgiltighet) är som sådant betraktat som något fult. Det fula och det besudlade eller smutsiga ligger begreppsligt eller åtminstone föreställningsmässigt när varandra. Att förstå att man är en människa som är kapabel till kärlek till något annat än den egna personen är därför renande. Som social varelse älskar människan att älska och att vara rörd. Det fungerar både som något som kan visas upp för andra som bevis på att man är en fin människa (för det mesta skulle jag också säga att det verkligen är det, men långt ifrån alltid) och som något lugnande för den egna självbilden och skulle jag säga som något lugnande alldeles i sig själv. Jag tänkte vika en fjärde avdelning till en diskussion av empatins intrinsikalt emotionella kvaliteter, men kan redan nu säga att jag har svårt att riktigt få grepp om huruvida empatin som sådan är en positiv eller negativ emotion (när den alltså kan beskrivas som en emotion) och om det möjligen är så att den är negativ på den första emotionella nivån (som handlar om den känsla som man är en spegel för) och positiv på den metanivå som handlar om de emotionella reaktionerna på det faktum att man är en spegel för andras känslor. Problemet är att jag inte riktigt känner att detta motsvarar mina egna upplevelser av empatin. Dels tycker jag att jag i så fall borde känna en konflikt mellan de två nivåerna: jag borde sky empatin med hänsyn tagen till den första emotionella nivån, men söka mig till den med hänsyn tagen till den andra. Men jag är högst osäker på att jag upplever något sådant. Om jag upplever en konflikt i sammanhanget är det snarare de dubbla känslor som jag känner på den självmedvetna metanivån: jag störs snarare i själva den moraliska nöjdheten med mig själv inte bara när jag blir varse själva denna nöjdhet utan också av att jag upplever helhetskänslan som något lugnande och som något som har ett slags tystande effekt på mina egna småplågor. Medkänslan med en annan människa är normalt inget som kommer som så att säga lök på laxen, dvs. som ytterligare något som

[279] Om gråten allmänt säger Olav H Hauge i sin dagbok: ”När hjärtat gråter, drar det sig samman som när du trycker ihop en svamp; all smuts sipprar då ut, och det blir friskare och lättare efteråt. Det är så det känns efter gråt” (2015, s. 258–259).

förvärrar ett redan svårt läge. Det *kan* förstås göra det – medkänslan med våra egna barn gör också våra egna liv svårare, men medkänslan med dem som står längre från oss har, tycker jag, inte denna nedtyngande eller oroande effekt. Den energi man får av medkänslan med en främling har positiv energi (som jag just när jag skriver detta ser omvandlad till handling av alla de människor som hjälper flyktingarna från Syrien, Irak, Afghanistan med flera länder att känna sig välkomna till Sverige) medan den energi man får av medkänsla med de egna har mer negativ. Man hjälper främlingen av välvilja och de egna av oro. Det borde visserligen inte vara något problem att veta att man drivs av välvilja i förhållande till dem som man har medkänsla med. Välviljan *är* något fint, det råder ingen tvekan om det, men den är samtidigt på något sätt mer välkommen för oss själva än vad vi kanske tycker är passande. Om vi upplever detta som ett problem tror jag egentligen bara att det finns ett sätt att lösa det och det är att vara ärlig både inför sig och andra med de positiva effekter som medkänslan har för den egna personen. Jag läste om en kvinnlig volontär i Ungern som hjälpte till med flyktingmottagningen att hon hade blivit kvitt sin depression på kuppen. Hon hymlade inte med det och det hon gjorde för flyktingarna blev på något sätt bara vackrare av att hon var ärlig med de fördelar som det gav henne själv, jämfört med om hon sagt vad de flesta av oss förmodligen sagt i den situationen, nämligen att hon hjälpte för att hon inte kunde stå ut med att se hur dessa desperata människor led. Man kan förstås aldrig helt skaka av sig misstanken om moraliskt koketterande – helst inte när det gäller en själv: att förklara att ens motiv är betydligt enklare kan vara ödmjukt, men också ett sätt att skryta med att man är bättre än de människor som framställer sig som bättre än de är. (4) Låt oss hålla oss på den första emotionella nivån, om det är möjligt. När empatin kan uppfattas som att överta en känsla, har då denna känsla samma kvalitet och laddning för den empatiska som den har för den som hon känner empatin med? Det finns flera olika frågeställningar inblandade i denna övergripande fråga: är det *samma* känsla som den som är empatisk känner och är själva den emotionella likheten ett mått på empatin (dvs. ett mått på *hur* empatisk den empatiska kan beskrivas som eller alternativt ett mått på kvaliteten hos den empatiska reaktionen). Om vi börjar bakifrån tror jag inte att likheten är avgörande för själva måttet på den empatiska reaktionen. Mer avgörande för detta mått tror jag att styrkan som sådan i den empatiska reaktionen är. Om jag reagerar starkare än du själv gör på ditt lidande uppvisar jag i någon mening ett större mått av empati än om jag ”bara” reagerar med samma känslointensitet som du själv gör. Det samma skulle jag säga gäller om jag visserligen reagerar på samma sätt och lika starkt som den jag känner empati med, men om jag dröjer kvar i min känsla längre än vad hon själv gör. På sätt och vis är det förstås dumt att reagera starkare och längre på en känsla än vad det primära föremålet för känslan själv gör. Om dygden är någorlunda intelligent så överreagerar den inte. Men jag tänker samtidigt att det kan finnas kvaliteter både i intelligensen hos en dygd och i naiviteten (vilket vi också varit inne på tidigare). Det faktum att den empatiske överreagerar sänker möjligen kvaliteten på dygden som en intelligent dygd betraktad men kan mycket väl

höja den som en naiv dygd betraktad. Att vara så pass hudlös att man påverkas mer av andra människors plågor än vad de själva gör är trots allt en fin egenskap, även om det inte så att säga är en krävd egenskap (de naiva dygderna verkar vara sådana – de är inte krävda som dygder betraktade och de kan till och med tillåtas komma i konflikt med de krävda dygderna och fortfarande betraktas som något som det är fint att vara i besittning av). Men detta betyder inte att alla de empatiska reaktioner som är starkare eller varaktigare än reaktionerna hos föremålet för empatin skulle vara naiva. Jag kan t ex bli starkt berörd av en människa som blir illa behandlad av en annan människa men som har lärt sig att stå ut med detta så pass mycket att hon kommit att acceptera det. En människa kan vara så förtryckt att hon förlorar sin egen vilja och hon kan utsättas för så hemska saker att hon stänger av sitt eget känsloliv. Detta hindrar inte att vi blir starkt påverkade av hur de har det och att vi betraktar denna reaktion som empatisk och det hindrar heller inte att vi betraktar vår reaktion som mer rimlig i empatiskt hänseende än om vi bara reagerat med känslor som motsvarat föremålets för empatin. Kvaliteten på den empatiska reaktionen kan alltså vara högre om vi reagerar mer än den hade varit om vi bara reagerat på samma sätt som föremålet för medkänslan. Detta betyder förstås inte att det är denna emotionella diskrepans i sig som ligger bakom den högre kvaliteten – åtminstone inte när vi talar om de intellektuella eller rationella dygderna – det är ingen rationell kvalitet i sig att jag reagerar starkare än vad den gör vars känslor jag reagerar på, men det är en rationell kvalitet om det är så att mina starkare känslor är rimligare för den situation som föremålet för min medkänsla befinner sig i än vad hennes egna är. Vad som är rimligt och inte rimligt kan man diskutera: i ett strategiskt avseende är det kanske rimligt att anpassa sig till ett förtryck om man ändå inte kan göra något åt det, men i förhållande till förtrycket som sådant är det rimliga snarare att reagera starkt. Och jag tänker mig att det främst är det sistnämnda förhållandet som bestämmer rimligheten i mina egna empatiska reaktioner.

**Vad är det som speglas?**

Jag ska strax fortsätta med att diskutera frågan om känslokvalitet: är medlidande samma slags lidande som det lidande medlidandet har som objekt? De senare resonemangen reser en del andra frågeställningar som jag tänkte titta på först: när man tänker på empatin som en känslospegling, hur ska man förstå själva detta spegelförhållande? En sak är dessa funderingar över laddningen hos känslorna, men en annan sak är vad den empatiska människans känslor står i ett spegelförhållande till. Vad tänker vi att den empatiska reaktionen kan eller ska avspegla? Det verkar finnas en del olika saker att välja mellan: (a) Den enklaste tanken är förmodligen att den empatiska reaktionen speglar *förnimmelserna* hos den som är föremålet för empatin. När du skär dig i handen känner jag din smärta eller påverkas åtminstone rent sensoriskt av dina förnimmelser. Dina smärtförnimmelser speglas i mina smärtförnimmelser. (b) En något mer avancerad tanke är att det är dina *emotioner* som speglar sig i mig. Om det

bekommer dig väldigt illa att du har skurit dig så speglar jag kanske hela din känsloreaktion: jag påverkas såväl av smärtan som av din emotionella reaktion på den. Frågan är vad vi ska säga om jag påverkas av det ena här men inte det andra. Anta att jag bara påverkas av dina fysiska förnimmelser men inte dina emotioner, dvs. jag påverkas av smärtan men inte av din rädsla eller upprördhet inför den. Eller anta tvärtom att jag påverkas av dina reaktioner inför smärtan utan att känna själv smärtan. Vilket av dessa två förhållanden är det mer empatiska eller mer empatiskt värdefulla? Det är svårt att säga. På ett sätt känns det som om jag bryr mig mer om din smärta än dig själv om jag känner din smärta men inte dina reaktioner inför den. Om jag bara känner dina förnimmelser kommer det att vara mina egna attityder till dessa förnimmelser som bestämmer vad jag känner inför dem. Om jag själv har asketiska och självplågande böjelser kommer jag sannolikt ha mera fördrag med din smärta än vad du har. Jag har kanske inte bara tålamod med den utan dras kanske till och med till den. I så fall kan jag knappast ens betraktas som empatisk. På samma sätt kan det i ett annat fall förhålla sig på det motsatta sättet: För anta att du har fått en hård uppfostran att ta alla fysiska blessyrer som en man medan min uppfostran präglats av fysiskt känsliga föräldrar. Du har härdats genom att se våldsfilmer medan jag har hållits borta från våld. Om jag reagerar starkare på dina blessyrer än vad du själv gör, är inte detta tecken på att jag har en välfungerande empatisk förmåga, är den inte mer välfungerande till och med än vad den hade varit om jag trots min större känslighet inför fysisk skada och smärta på något sätt hade kunnat anpassa mina reaktioner till dina? Här tänker jag varken på dina reaktioner eller dina emotioner som orimliga – vissa av oss tar lätt på smärta medan andra är mer känsliga för den, utan att det går att säga vad som är rätt i fråga om detta. Slutsatsen måste bli att det åtminstone inte finns någon enkel regel som föreskriver att medkänslan med emotionen är viktigare än medkänslan med sensationen eller förnimmelsen. Emellertid, i ett fall där emotionen eller reaktionen hos föremålet för empatin är uppenbart orimlig, ja då kan den rationella empatiska reaktionen vara att spegla den emotion eller reaktion som det i någon mening finns skäl att ha i situationen. Är den empatiska reaktionen dessutom fullödig speglar den också de förnimmelser som den rationella empatiska reaktionen handlar om. Men detta gäller återigen i första hand för empatin uppfattad som en rationell dygd. Uppfattad som en mer primitiv eller naiv dygd är det i någon mening mer empatiskt av mig ju starkare jag reagerar i både sensationellt och emotionellt avseende alldeles oberoende av vad det finns för rationella skäl för mig att känna i situationen och även oberoende av vad du faktiskt känner i situationen. (c) I vår diskussion av vad som gäller för den rationella empatin har vi egentligen redan närmat oss och kanske passerat gränsen till den tredje möjligheten, som är att den empatiska reaktionen på något sätt bör spegla den faktiska situation som föremålet för empatin befinner sig i. Vi reagerar inte i första hand på föremålets känslor och kanske inte ens på vilka känslor som det finns skäl för henne att känna utan på hur hon faktiskt har det. Gränsen mellan detta och det förra alternativet är diffus. Ett sätt att förstå den faktiska situation som du befinner dig i när jag

känner empati är att förstå den i termer av vad det är rimligt att känna för den som befinner sig i den och vidare att förstå den empatiska reaktionen som en spegling av dessa känslor. Här är den empatiska reaktionen fortfarande styrd av dens perspektiv som befinner sig i situationen – min empati är en spegling av en idealiserad variant av föremålets känsloliv. Den emotionella källan för empatin finns i det idealiserade föremålets känsloliv. Men ett annat sätt att förstå den är att förstå den ur dens perspektiv som känner empatin: i min empatiska reaktion drabbas jag primärt av hur jag upplever situationen snarare än av hur denna faktiskt upplevs eller borde upplevas av föremålet för empatin. Jag tänker mig att detta är det omedelbart rimligaste synsättet i akuta situationer. Om jag ser ett litet barn rusa ut på en starkt trafikerad gata reagerar hela jag på ett chockartat sätt, men jag skulle ändå inte säga att det är barnets smärta av att bli överkörd som speglas i min chockartade känsla. Det är snarare *att* ett barn håller på att bli överkört. Barnet är centralt i min reaktion, men min reaktion intar ändå inte barnets perspektiv mer än någon annans perspektiv. Jag skulle visserligen säga att det är mycket svårt att veta vad som rusar genom huvudet och kroppen vid en sådan här upplevelse. Jag håller det inte för uteslutet att det någonstans i det kognitiva kaoset också finns en tanke på hur jag skulle uppleva situationen som förälder till barnet. På något sätt är vi alla ställföreträdande föräldrar i våra reaktioner inför de barn som råkar illa ut. Det finns säkert ett sådant element, men det finns alltså också situationer när det är så pass gömt i det kognitiva virrvarret att det knappast kan förklara vår reaktion – det är inte så att jag chockas av tanken på hur synd det är om föräldrarna i den här situationen, men alltså heller inte av hur synd det är om barnet, åtminstone inte i betydelsen hur hemskt det måste vara för barnet att uppleva detta. Om barnet ligger och sover i en barnvagn som rullar ut i trafiken får jag också i det fallet samma reaktion, föreställer jag mig. Det betyder förstås inte att jag känner vad jag tänker att det är rationellt för barnet att känna. Det betyder återigen bara, skulle jag säga, att jag drabbas av situationen som sådan eller om man så vill av situationen sådan som den framstår från mitt perspektiv. Jag övertar inga känslor, jag känner snarare primära känslor inför situationen: jag känner fasa inför att ett barn håller på att skadas, jag känner inte barnets fasa. Jag skulle däremot inte säga att jag är övertygad om att det fungerar på det här sättet i alla akuta situationer. Jag är osäker på om det fungerade så för Herbert O. Morrison när rapporterade från olyckan med zeppelinaren *Hindenburg* 1937. När jag läser utdraget från radiosändningen grips jag både med och av Morrison (trots att jag hört inslaget många gånger förut):

It's practically standing still now. They've dropped ropes out of the nose of the ship, and they've been taken a hold of down on the field by a number of men. It's starting to rain again; it's—the rain has slacked up a little bit. The back motors of the ship are just holding it just, just enough to keep it from — It burst into flames! It burst into flames, and it's falling, it's crashing! Watch it, watch it! Get out of the way! Get this, Charlie! Get this, Charlie! It's fire—and it's crashing! It's crashing terrible! Oh, my, get out of the way, please! It's burning and bursting into flames, and the—and it's falling on the mooring-mast and all the folks agree that this is terrible, this is one of the worst catastrophes in the world. [Indecipherable word(s)]

It's–it's–it's the flames, [indecipherable, possibly the word "climbing"] oh, four- or five-hundred feet into the sky and it ... it's a terrific crash, ladies and gentlemen. It's smoke, and it's flames now ... and the frame is crashing to the ground, not quite to the mooring-mast. Oh, the humanity and all the passengers screaming around here. I told you, I can't even talk to people whose friends are on there. Ah! It's–it's–it's–it's ... o–ohhh! I–I can't talk, ladies and gentlemen. Honest, it's just laying there, a mass of smoking wreckage. Ah! And everybody can hardly breathe and talk, and the screaming. Lady, I–I'm sorry. Honest: I–I can hardly breathe. I–I'm going to step inside where I cannot see it. Charlie, that's terrible. Ah, ah—I can't. I, listen, folks, I–I'm gonna have to stop for a minute because I've lost my voice. This is the worst thing I've ever witnessed.[280]

Att bara läsa detta utdrag är starkt gripande och ännu starkare blir det om man också hör det.[281] Om man bara lyssnar utan att höra skulle man visserligen kunna misstänka att det i första hand handlar om en chock inför en oerhörd händelse som inte nödvändigtvis innehåller den känslomässiga spegling vi förknippar med empatin. När jag 2011 nåddes av nyheten att de två tornen i World Trade Center jämnats med marken och slog på TV:n och såg händelserna, gång på gång och från olika perspektiv och gick med dessa bilder i huvudet flera dagar, var det inte helt tydligt att det jag kände var empati. Det är visserligen just denna fråga som sysselsätter mig nu, nämligen vad det är som gör att empatin kan ha en renande och om man ska vara riktigt ärlig välgörande effekt – om det beror på en kvalitetsskillnad mellan känslorna hos den som reagerar och de känslor hon reagerar eller om det beror på den emotionella kvaliteten på den situation hon reagerar på. I denna fråga är jag öppen för möjligheten att den empatiska reaktionen kan ha intrinsikalt positiva (eller neutrala eller ambivalenta) kvaliteter som inte känslorna hos den som är föremålet för empatin har. Men i det här fallet (WTC) skulle jag ändå säga att det fanns en fascination inför händelsen som jag har svårt att förena med sympatin som begrepp. Detta låter hemskt och jag menar inte att jag ens var nära att tänka tanken ”Vad fascinerande detta är!”. Jag tänkte det som var det enda rimliga i situationen: att händelsen var förfärlig och bland det värsta som någonsin inträffat. Men hela mitt beteende vittnade ändå om ett slags fascination. Jag hittar inget annat namn för det: jag kunde inte få nog av att se dessa bildsekvenser och jag kommer ihåg att det särskilt var en sekvens som jag tyckte var monumentalt obegriplig där man såg det andra tornet liksom bara sjunka ner i jorden. Jag väntade på att de skulle visa den sekvensen och kunde inte förstå varför de envisades med att sända andra och som jag tyckte var mindre väldiga i sin hemskhet. Jag var uppsugen och överväldigad av händelsen och dess hemskhet. Jag vill alltså inte kalla detta empati, för även om jag förstås tänkte på de människor som dog i trapphusen eller som tvingade sig att hoppa ut genom fönstren när de inte längre uthärdade hettan från branden, så känner jag inte nu att de var i centrum för min upplevelse. Mitt perspektiv var alltför starkt präglat av att jag såg det hela utifrån. Jag såg i första hand den monumentala förödelsen i form av byggnaderna som rasade. Om jag inte vetat att det fanns människor i dem

[280] https://en.wikipedia.org/wiki/Herbert_Morrison_(announcer)
[281] https://www.youtube.com/watch?v=2YY0xw5r1ro

skulle jag förstås inte bli tillnärmelsevis lika chockad, men existensen av dessa människor var mer som ett villkor för min moraliska chockupplevelse än en dominerande del av den. Så tänker jag i alla fall. (Jag är, än en gång, långt ifrån säker på att vi är speciellt bra på att veta vad vi känner och tänker, ens när vi fått tid på oss att smälta en händelse: de bilder jag har i huvudet under och efter händelsen måste inte nödvändigtvis vara själva objektet för mina känslor, lika lite som den doft eller lukt som stannar kvar i mig efter en händelse är vad jag faktiskt minns av den. Bilden eller doften kan vara själva ytan av och förpackningen för upplevelsen, medan själva upplevelsen finns bortom eller inpackad men dold i den. Bilden av tornen som sjunker i marken och det okontrollerade svärandet hos dem som bevittnar det är bara början av den upplevelse jag hade av händelsen, på samma sätt som den lukt eller den stank som stannar kvar i minnet hos dem som bevittnat en massaker bara är en del av deras minne av den. När de säger att lukten är det som stannat kvar och lämnat djupast spår är de alldeles säkert ärliga, men den hade sannolikt inte gjort det om det inte varit för att den bar på och innehöll något annat, nämligen den mänskliga döden. Därför skulle jag säga att man måste betrakta alla omedelbara upplevelser av vad som är det centrala objektet för en emotionell reaktion med en viss skepsis.) Under alla omständigheter verkar det inte helt omöjligt att utifrån citatet tolka Morrison reaktioner på ett sätt som åtminstone drar åt samma håll som jag tolkar mina reaktioner inför attentatet mot World Trade Center (med alla de reservationer som jag också gjort): Han verkar chockad av den monumentala storleken på katastrofen. Han säger inte ”alla dessa stackars människor!” utan han säger ”alla dessa människor håller med om att detta är hemskt och att det är en av de största katastroferna i världen”. Det verkar alltså vara en känsla som strömmar ur ett ganska typiskt reporterperspektiv trots allt, en känsla som rapporterar hur detta upplevs av någon som jämför det han bevittnar med annat som hänt i världen. Han är överväldigad det är inte tu tal om det, men frågan är alltså om han är omskakad av något som bör betraktas som empati eller medkänsla. Han beskriver hur han inte längre kan tala och hur svårt det är för alla att andas, men det är inte uppenbart vad det beror på, dvs. om det beror på känslor eller på röken och hettan från elden. Så återigen – att döma från set skrivna utdraget verkar Morrisons reaktion inte nödvändigtvis empatisk på ett alldeles tydligt sätt. De skäl jag har för att säga detta är kanske inte lika starka som de skäl jag nyss anförde inför mina egna reaktioner när tvillingtornen föll, men de är åtminstone av ungefär samma slag.

Detta intryck ändras helt när man *lyssnar* på rapporteringen och hör Morrisons röst och den förtvivlan som finns i den. Då hör man att det inte handlar om en rent allmän chock och man hör att det inte är röken som är anledningen till att Morrison förlorar rösten och inte längre kan tala: det är gråten som är förklaringen och det tycks mig helt omöjligt att tolka den som något annat än ren och skär medkänsla. Men, och det är det som är min poäng, det är ändå i första hand en empatisk reaktion inför hemskheten i själva händelsen som sådan. Självklart är det som händer hemskt för de människor som dör och deras anhöriga som bevittnar det, men

Morrisons upplevelse av denna hemskhet går inte *via* dessa människors upplevelser (som jag tolkar det). Hans reaktion är inte en spegling av dessa människors upplevelser, den är hans alldeles egen inför det som händer dessa människor. Hade det inte varit för hans förtvivlan och gråt hade man kunnat tolka det som ett mer allmänt chocktillstånd inför det oerhörda. Som det nu är kan man inte tolka det som annat än en våldsam medkänsla med dem som befinner sig i situationen, en medkänsla som speglar hela tragiken i det som utspelar sig inför reporterns ögon.

Så till själva huvudfrågan: vad ska man säga om själva kvaliteten på empatin eller medkänslan jämfört med kvaliteten på det tillstånd som den speglar, vare sig vi talar om detta tillstånd som sensationer, emotioner eller det rent faktiska förhållandet? (I fråga om de faktiska förhållandena handlar det alltså inte om ett faktiskt emotionellt tillstånd: en situation upplever inga känslor. Däremot kan vi tillskriva en situation emotionella kvaliteter: den kan vara hemsk, fasansfull eller skräckartad. Att detta i sin tur kanske bör tolkas metaforiskt är en annan fråga.)

Låt oss lämna styrkeförhållandet och frågan om varaktighet därhän för ett ögonblick, låt oss alltså koncentrera oss på frågan om det som speglas i den empatiska reaktionen är samma slags känsla som finns hos föremålet för empatin. På ett sätt har vi redan gett ett partiellt svar på frågan, eftersom jag tror att den fullödiga empatin eller medkänslan som en dygd måste innehålla ett moment av sympati. När jag känner med dig känner jag också något *för* dig som jag har svårt att se att du själv gör i den känsla som är föremålet för min medkänsla. Visst har de flesta av oss en dragning åt medömkan med oss själva när vi har det svårt, men det låter bara konstigt att hävda att den sympati som min medkänsla innehåller skulle vara en spegling av din medömkan. Jag skulle inte säga att din medömkan utesluter min medkänsla, men jag skulle nog säga att den under normala förhållanden försvårar den. Det moment av sympati som medkänslan innehåller har därför inget motsvarande moment hos föremålet för empatin.

Men anta att vi på något sätt kan separera det sympatiska momentet i den empatiska reaktionen från det övriga emotionella innehållet. Då återstår frågan om eventuella kvalitetsskillnader. Skulle man exempelvis kunna hävda att medkänslan egentligen inte är en äkta känsla utan ett slags kvasikänsla och att det är det som förklarar dess ibland renande effekt? Lidande som en kvasikänsla behöver inte ens vara ett negativt tillstånd för den som befinner sig i det. Ibland har jag tänkt så i de situationer där jag själv gripits och skakats om av en berättelse om andra människors lidande. Jag startade med att bland annat beskriva mina känslor inför dokumentären om Hiroshima. Varför sökte jag mig till programmet och varför fortsatte jag titta på det och varför ångrade jag inte efteråt att jag tittat på det? Jag träffade någon vecka efter det att programmet sänts på en kollega som också sett det, men som inte förmådde tala om det och som berättade att hon flera nätter haft mardrömmar om det. I hennes fall tvivlar jag inte på att hennes känslor speglade själva skildringen och det känns som att hennes reaktion därför bör betraktas som den mer empatiska. Det är väl egentligen så som

också jag skulle vilja reagera. Men det gjorde jag alltså inte. Vad var det som jag kände? Eftersom jag på något sätt fruktar den sanning som är att mina reaktioner egentligen inte kan beskrivas som empatiska alls utan snarare som något slags nyfikenhet på andras bottenlösa lidande, drar jag mig för att beskriva det som stannade kvar i minnet av programmet. Det känns som om jag inte kan beskriva det utan att avslöja min preferens för att beskriva det. Den ovilja jag känner inför att beskriva det som allt detta handlar om befinner sig med andra ord på fel nivå för att tyda på den empati som jag gärna vill vara i besittning av: jag ställer mig inte motvillig till att beskriva händelserna på grund av själva innehållet i händelserna. Min motvilja bottnar snarare i att jag ogillar tanken på att vara en människa som vill beskriva den här typen av händelser. Jag känner mig som en som frossar i hemskheter. Samtidigt kan jag heller inte skriva detta utan att känna mig som en som frossar i självtvivel. Hur som helst, här är händelserna: båda berättelserna skildrar förstås vad som hände efter det att bomben detonerat, men om jag kommer ihåg det hela rätt inträffade den första händelsen en stund efter själva detonationen medan den andra inträffade i mer omedelbar anslutning till den. I den första berättelsen skildras hur en lång rad människor vandrade på gatorna som ledde ner till floden. Huden hade lossnat på deras kroppar. De höll ut armarna från kroppen och från armarna hängde huden i stora stycken. När de kommit till floden kastade de sig i den. I den andra berättelsen beskriver en person hur det genast efter detonationen kommer in i huset en liten svart och förbränd varelse som går på alla fyra och lägger sig i ett hörn för att dö och som han först tror är en hund men som han sen förstår är hans egen mamma. Det går inte att skriva detta utan att känna obehag. Men obehaget är inte riktigt det samma för de båda händelserna. I den första händelsen har obehaget främst med förnimmelser att göra – jag känner ett rent kroppsligt obehag som liksom sköljer över min egen hud. Jag ryser av tanken på den kroppsliga fasan av att vara utan skinn, så totalt exponerad för smärta. Den andra händelsen drabbar mig mera emotionellt. Jag har svårt att inte se min egen mamma i den lilla förkolnade varelsen och den sorg jag känner uttrycker sig på ett annat sätt rent kroppsligt än den fasa jag känner inför den första händelsen. Den första händelsen sänder rysningar genom kroppen som strömmar ut över huden. Den andra händelsen är snarare omskakande – skälvningarna håller sig till bröstkorgen men varar längre och jag får lust att gråta, vilket jag inte får på samma sätt inför den första berättelsen. Det råder alltså ingen tvekan om att både mina förnimmelser och emotioner påverkas av dessa berättelser och om empati bara skulle vara att påverkas på dessa sätt så känner jag empati. Jag speglar i någon mening de känslor som är inblandade i de två olika berättelserna: jag påverkas mer kroppsligt av den första berättelsen som självklart också handlar om emotioner, och jag påverkas mer emotionellt av den andra berättelsen, som självklart också handlar om smärtförnimmelser. Men jag kan alltså inte nöja mig med detta så länge som jag är osäker på hur mitt känslomässiga tillstånd förhåller sig till det känslomässiga tillstånd som är föremålet för mina känslor. Vad finns det för skäl att tro att kvaliteten på dessa känslor är den samma när jag uppenbarligen inte skyr

dem? Jag skyr dem i alla fall inte i varje medvetandeled – när jag efter en bra stund kunde förmulera de båda berättelserna någorlunda så som jag tänkte på dem kände jag att jag närmade mig något som jag skydde. Det var alltså först när jag kom riktigt nära föreställning av de båda situationerna som jag reagerade på det sätt som jag spontant tänker är det enda rimliga (för en empatisk människa). Jag har med andra ord inget problem med att se den känslomässiga hettan i situationerna, men det är först när jag konfronterar dem i tanken som jag också känner av den. Men också när jag känner av den har jag en nyfikenhet på känslan som jag har svårt att tro att jag skulle ha om jag varit det primära objektet för den.

Det finns förstås ett metodologiskt problem i detta resonemang som handlar om vad vi betraktar som godtagbara skäl för att tala om en kvalitetslikhet mellan känslorna hos objektet och subjektet för empatin. Jag har förlitat mig på det fenomenologiska och begreppsliga samtidigt som jag tidigare i denna text också diskuterat den empiriska evidens som nu finns rörande empatin. Jag ska inte gå in på en metodologisk diskussion om vad som ska väga tyngst – fenomenologin eller empirin, men visst kan det vara fruktbart att införliva det empiriska i den filosofiska diskussionen. Det faktum att det tycks finnas en strukturlikhet mellan den neurologiska reaktionen hos den som har den primära upplevelsen och hos den som har den sekundära skulle jag därför säga talar för att betrakta det som samma slags upplevelse. Allt talar för att det är äkta svindel de människor känner som ser hur ”skywalkern” Philippe Petit går på lina över något bråddjup eller mellan de höga byggnader som han älskar att (olagligen) spänna upp sin lina mellan.[282] Och allt talar för att det är äkta stress som den råtta känner som ser en annan råtta vara instängd i en råttfälla. Så varför skulle vi då inte också kunna säga att allt talar för att det är äkta smärta som en normal människa känner som tänker på tillståndet för de människor som var ute på Hiroshimas gator när atombomben exploderade?

Samtidigt verkar man i den empiriska forskningen skilja mellan det man kallar sympati och empati och med det senare begreppet snarare förutsätta den typen av distansering som jag tycker är problematiskt att förena med begreppet. Att känna sympati är enligt detta synsätt att själv smittas av känslan och därför dras in i situationen med ett eget perspektiv på den. Att känna empati däremot är att gå utanför sitt eget perspektiv och överta perspektivet hos den som är källan för primärkänslan. Om jag förstår det rätt involverar därför empati, till skillnad från sympatin, en kognitiv justering hos subjektet till objektets perspektiv. Vad exakt detta betyder behöver jag inte gå in på här dvs. om det betyder att jag kommer att uppleva att jag är

[282] Dessa sammanträffanden som hela tiden inträffar när man skriver om ett ämne (tycker man i alla fall när de inträffar). När jag i går stängde datorn efter att ha plågats av att inte få någon ordning på tankarna kring mina reaktioner inför de obeskrivliga brännskador som de människor fick som befann sig på Hiroshimas gator när atombomben detonerade, satte jag på ”Vetandets värld” på radion som hade ett helt program om behandlingen av mycket svåra brännskador med bakteriofager. Och när jag efter en eftermiddag med fortsatt grubbel över både min oförmåga att förstå empatin som begrepp och min oförmåga att plågas lika mycket av tankarna på de brännskadade människorna som av min frustration över min filosofiska oförmåga, när jag utmattad av dessa tankar sätter mig framför ”Vetenskapens värld” på TV, då sänder de ett helt program om empati (varifrån jag bland annat hämtat exemplet med Philippe Petit)!

du eller att jag bara intar ditt perspektiv,[283] men det intressanta i sammanhanget är förstås vad som finns kvar av min ursprungliga sympatiska reaktion när den väl går över i en empatisk reaktion, om vi nu tänker oss att det är så utvecklingen ser ut. Om sympati, så som man tydligen använder begreppet på vissa håll inom den empiriska empatiforskningen, är att överta andras känslor och göra dem till sina egna, hur förändras dessa känslor, om de alls förändras, när min reaktion övergår till att bli empatisk? När man beskriver empatin som en form av distansering menar man då en distansering i förhållande till de känslor det handlar om eller till det perspektiv som objektet *utifrån subjektets perspektiv* verkar inta? Om man med empati avser den sociala förmåga som hjälper människor att samarbeta bör det rimligen vara viktigare för oss att kunna distansera oss på det senare sättet än på det förra. Vi kan knappast samarbeta om vi bara kan se på andra ur vårt eget perspektiv. Ett experiment som gjorts i den empiriska empatiforskningen använder sig just av den förmåga vi har att smittas av andras balansupplevelser. I experimentetet är forskningspersonen placerad öga mot öga med någon som balanserar på en smal spång. Den omedelbara reaktionen hos forskningspersonen är den som alltså brukar kallas för den sympatiska och som man kan beskriva som att jag som forskningsperson övertar dina balanskänslor tillsammans med ditt perspektiv sådant som det omedelbart framstår från mitt perspektiv. Om jag är forskningspersonen kommer jag alltså till följd av de känslor jag har att parera åt vänster när jag ser att du riskerar att falla åt det håll som från mitt perspektiv är höger. Jag koordinerar med det som jag utan att tänka mig för uppfattar som ditt perspektiv. Sett som en form av samarbete eller instruktion från min sida är detta förstås inget som kommer att hjälpa dig. Om du skulle göra som jag skulle du systematiskt luta dig åt fel håll (men du skulle göra rätt om du korrelerar med det som *du* omedelbart uppfattar som mitt perspektiv). Experimentet visar att det är först när experimentet pågått ett tag som forskningspersonen anpassar sina reaktioner till det som faktiskt är det perspektiv som den balanserande personen har. Det är frestande att tolka detta som att försökspersonen genomgår en utveckling från ett mindre egocentrerat medvetandetillstånd. Och på sätt och vis är det väl faktiskt så, men det ska inte förstås som att den känslomässiga bindningen till en själv blir mindre när man går från sympatin till empatin enligt detta sätt att förstå begreppen. Och det är inte heller så att jag tänker mer på mig själv i den omedelbara reaktionen än i den som utvecklas efterhand. Vad som händer är som jag förstår det enbart att mina föreställningar om vad som är ditt perspektiv rationaliseras och processas rent kognitivt (i den snävare bemärkelsen). Om man vill spetsa till det kan man säga att svårigheten att nå till den empatiska nivån, dvs. att hitta ut ur mig själv, är mer intellektuell än emotionell. Talar man om empatin som en dygd skulle jag säga att detta moraliskt sett är ett mindre problem än om svårigheten var den motsatta.

Detta blir kanske en alltför långsökt jämförelse, men jag kom i det här sammanhanget att tänka på människornas reaktioner efter den tragiska Göteborgsbranden 1998 där 63 ungdomar

[283] För en närkamp med just denna distinktion, se Ylwa Wirling (2014).

dog och 200 skadades. Det strömmade människor till platsen dagarna efter som ville visa sitt deltagande genom att tända ljus (branden inträffade den 29:e oktober, samma datum som jag skriver detta, och tanken på att tända ljus när hösten är som mörkast och affärerna som bäst säljer gravljus ligger inte så långt borta). Det var bara det att brinnande ljus inger starka obehagskänslor för den som alldeles nyss blivit svårt brännskadad (så beskrevs det åtminstone av en av de skadade). Ingen kan ifrågasätta viljan till medkänsla hos dem som satte ut ljusen, men på ett sätt var den alltså misslyckad. Men på vilket sätt? Jag skulle inte säga att den enbart var misslyckad i det sätt som den tog sig uttryck, eftersom det sätt den tog sig uttryck var ett resultat av en oförmåga att leva sig in i de drabbades känslor. Det var alltså inte så att de som visade deltagande *kände* på rätt sätt men *visade* sina känslor på fel sätt. Därför kan man inte heller säga att tanklösheten enbart var intellektuell. Att man misslyckas anpassa sig fullt ut till dens perspektiv som befinner sig framför en balanserande på en spång eller lina eller vad det kan vara är inte speciellt svårt att förstå, eftersom det kräver både ett slags intellektuell och kroppslig intelligens, ungefär på samma sätt som det krävs när man ska backa bil med ett släp, och jag skulle dessutom säga att det krävs en viss träning. Att förstå att den som nyss blivit bränd inte gillar det som brinner är knappast intellektuellt eller motoriskt krävande. Att bränt barn skyr elden vet vi. Tanklösheten är alltså inte intellektuell. Den är snarare emotionell – det är offrens känslor eller preferenser som man förbiser när man vill hedra dem med ljus, inte i betydelsen att man inte bryr sig om dessa känslor, för det gör man verkligen, utan snarare att i betydelsen att man inte är tillräckligt känslig för vilka dessa känslor och preferenser är. Man är känslig för magnituden och valensen hos offrens känslor och preferenser, men inte för deras kvalitet. Detta menar jag i första hand är en emotionell oförmåga och även om den knappast är speciellt moraliskt allvarlig i sammanhanget skulle jag ändå säga att den utifrån perspektivet på medkänslan som en dygd är mer allvarlig än den rent intellektuella eller sensoriska oförmågan.

I den empiriska empatiforskningen i dag verkar det ha utvecklats ett synsätt enligt vilket empatibegreppet har åtminstone tre dimensioner: För det första en *känslomässig dimension*, som jag också diskuterat här – den empatiska har känslor som på något sätt speglar objektet för empatin. För det andra en *kognitiv dimension* som handlar om att den empatiska förstår vad som är orsaken till de känslor som objektet har. För det tredje en dimension där den empatiska på något sätt *övertar perspektivet* hos objektet för empatin, vilket åtminstone delvis i likhet med den andra dimensionen kan beskrivas som en kognitiv förmåga. Detta kan man uttrycka på många olika sätt och ett sätt är att säga att den empatiska förstår att objektets känslor också hade kunnat vara hennes egna känslor om hon befunnit sig i objektets situation. Detta i sin tur kan man säga är att på ett sätt känna förståelse för objektet för empatin. Ett annat sätt att uttrycka den tredje dimensionen kan vara att säga att den empatiska förstår hur det är (eller ”vad det är som”, ”what it is like”) att befinna sig i objektets situation.

Jag ska alldeles strax utveckla denna idé om en subjektiv förståelse, men så länge nöja mig

med att säga att om vi talar om empatin som en dygd, tror jag att alla dessa dimensioner bör finnas med. Exakt vad man i den empiriska empatiforskningen vill använda empatibegreppet till och vad som alltså styr hur man vill förstå empatibegreppet ligger bortom min horisont. Jag förmodar att man främst vill använda begreppet i förklaringar av hur människor beter sig mot varandra. Mitt intresse av begreppet är i första hand moraliskt och i andra hand psykologiskt. Jag vill förstå vad som krävs av begreppet moraliskt ur ett dygdetiskt perspektiv och jag vill förstå om och på vilket sätt i så fall det moraliska empatibegreppet är förenligt med katharsis. Självklart är inte det moraliska empatibegreppet oberoende av det empiriska empatibegrepp som ska hjälpa oss förklara människan som en social varelse, men jag menar ändå att det finns skillnader. Den främsta förklaringen till vårt moraliska tänkande må vara att vi är sociala varelser, men om jag har rätt i det som kan ses som en av de bärande tankarna bakom denna text så påverkar också det faktum att vi som människor är estetiska varelser vårt moraliska tänkande. Som jag förstår det möter det inget större hinder från de empiriska vetenskapernas sida att förklara empatin som fenomen som något i grunden motiverat utifrån den empatiskas egenintresse. Ett hjälpbeteende är socialt värdefullt vare sig det är självviskt eller osjälviskt motiverat (under förutsättning att det inte *framstår* som självviskt). Moraliskt sett finns det en lång tradition som menar att skillnaden är stor för att inte säga avgörande mellan att hjälpa för att det har ett värde för en själv och för att det har värde för den man hjälper eller för att det är ens plikt. Den som hjälper av själviska skäl utför inte en genuint moralisk handling – handlingen måste vara utförd antingen av altruistiska eller av moraliska skäl för att klassas som moralisk. Frågan är bara hur man rättfärdigar den typen av handlingar för en människa som både kan se det altruistiska och det moraliska värdet i handlingen, men däremot inte ser varför hon ska utföra den. Jag tror att det estetiska kan vara en motivationsmässig brygga mellan det altruistiska och moraliska å den ena sidan och det själviska å den andra. Att det är ett vackert drag att hjälpa är en omständighet som jag menar är lika betydelsefull ur en moralisk synvinkel som ur en självisk. Men vackra drag och handlingar behöver inte alltid vara så funktionella och det är därför jag tänker mig att känsloelementet i den empatiska reaktionen har en mer framträdande roll när vi ser på den ur ett dygdetiskt perspektiv än när vi ser på den ur ett neutralt eller naturvetenskapligt perspektiv. Även om vi med Annas hävdar att dygden är intelligent kan vi alltså inte bortse från att den också kan vara naiv och att detta inte minst är ett resultat av den estetiska dimensionen av dygden som fenomen. Det är mer fint och rörande att överväldigas av känslor inför någon annans lidande än det är funktionellt. Det är mer moget och vist att kunna distansera sig från dessa känslor och se mera klart på den situation i vilken objektet befinner sig. Men det är på något sätt en annan estetik: det rimliga har sin estetik på samma sätt som det naiva har sin och den senare kan mycket väl konkurrera med den förra i kraft av sin enkelhet. Man kan argumentera för att det har ett större värde ur ett dygdetiskt perspektiv att kunna höja sig över den omedelbart känslomässiga reaktionen inför hur en annan människa

har det genom att hänvisa till att det är ett klokare och visare sätt att vara, och på ett sätt tror jag man har rätt. I ett moralfilosofiskt avseende handlar dygdetiken om att man ska sträva efter att vara en så bra och klok människa som man bara kan och i detta avseende är det alltså bara de allra visaste av oss människor som uppfyller de dygdetiska kraven fullt ut eller som åtminstone har kommit närmast det dygdetiska idealet. Och jag tänker mig också att det finns en estetisk dimension av detta – visdom har ett estetiskt värde: Astrid Lindgren och Nelson Mandela var vackra i sin klokhet. Men när man bjuder in estetiken i dygdetiken betyder det också att man bjuder in olika former av ojämförligheter. Det finns en naivitetens estetik som aldrig fullt ut kan bli en del av visdomens estetik (även om just Astrid Lindgren verkade ha hittat ett mycket personligt sätt att förena de båda estetikerna). Även om vi hävdar att det krävs ett känslomässigt element i empatin sådan som vi förväntar oss den hos en vis person betyder inte detta att vi kräver av den vise att hon åtminstone i viss utsträckning är naiv. Vi kräver snarare att hon *inte* ska vara naiv eftersom det finns ett naturligt spänningsförhållande mellan visdom och klokhet å ena sidan och naivitet å den andra, även om vissa människor lyckas med det omöjliga att förena dessa poler. Men detta kan man också säga är en egenhet med just dygdetiken som förenar den med estetiken, nämligen den att falsifiera varje försök till en strikt systematik. Det *är* sant att det finns ett motsatsförhållande mellan naiviteten och klokheten men det är inte sant på ett absolut sätt: det räcker som sagt med att se på Astrid Lindgren för att förstå att polerna kan förenas. Det finns *sätt* att vara på som bestrider den dygdetiska konflikten mellan klokhet och naivitet och jag håller det inte för uteslutet att det också finns sätt att vara på som utmanar idén om visdomens och klokhetens överhöghet över naiviteten, åtminstone som en absolut överhöghet. Men även om vi ser en sådan överhöghet finns det en annan sak man bör framhålla i jämförelsen mellan klokheten och naiviteten. Det kommer alltid att finnas ett element av ojämförlighet också i dessa jämförelser. Det finns något som den naiva som är överväldigad av sina känslor har som inte den kloka har – det finns en skönhet i det naiva som det inte finns i det kloka. Det klokas skönhet är alltså inte en förhärligad variant av det naivas skönhet. Det finns studier som tyder på att det kognitiva elementet i empatin har större (eller i alla fall stor) betydelse när det kommer till vår praktiska förmåga att hjälpa,[284] inte bara av den tämligen uppenbara anledningen att det kognitiva hjälper den empatiska att förstå vad som är den mest effektiva hjälpen, utan också av skäl som har mer direkt med den empatiskas motivation att göra och som jag också varit inne på tidigare: den som lätt smittas av andras känslor kan också lätt få ett överkänsligt beteende gentemot andra. Hon behöver inte nödvändigtvis tycka illa om dem för att vilja undvika dem. Kan hon inte undvika dem riskerar hon i stället att känslorna blir henne övermäktiga, dvs. inte bara överväldigande för stunden utan kroniskt utmattande. Båda dessa reaktioner är dysfunktionella. Om jag undviker en person för att jag inte vill drabbas av henne och om jag

[284] Se S. Nichols (2004), *Sentimental Rules: On the Natural Foundation of Moral Judgement*, Oxford University Press. Jfr M. Scheler (1954), *The Nature of Sympathie*, London: Routledge & Kegan Paul.

dessutom inte känner sympati för henne, finns det knappast något som talar för att betrakta det som ett vackert drag. Jag är dessutom som jag tidigare sagt osäker på om det över huvud taget kvalar in som en empatisk reaktion. Om jag medvetet undviker att drabbas av hur någon har det som jag ändå är sympatiskt inställd till, menar jag att det mycket väl kan vara ett vackert drag så länge mina skäl och min yttersta drivkraft inte är av ett lättsinnigt slag. Jag kan vilja undvika det som jag vet blir för tungt och plågsamt för mig och det kan vara med tungt hjärta jag gör det. Jag kan inför mig själv men för objektets skull beklaga att jag inte orkar ta in hennes svårigheter. Jag kan ha rationella skäl för detta och då är min reaktion knappast naiv, men jag skulle under alla omständigheter säga att det handlar om en empatisk reaktion. Det samma gäller självklart om jag inte undviker att påverkas men påverkas så mycket att jag blir oförmögen att hjälpa. Empatin som dygd överlever alltså ett så pass framträdande eller oproportionerligt affektivt drag att det blir dysfunktionellt. Frågan är om vi skulle ha lika lätt att betrakta ett kognitivt drag som är så framträdande att det blir dysfunktionellt för en empatisk dygd. Frågan är alltså om empatin som dygd har lika lätt att överleva överdrifter på den kognitiva sidan som på den affektiva.

Anta att jag har en enastående förmåga att sätta mig in i människors tankar och känslor men helt saknar förmågan att beröras av hur människor har det och att denna min oförmåga gör att människor upplever mig som alltför kallsinnig och därför inte söker mig hjälp. Jag hade problem med en nervknuta i foten för ett par år sedan och gick till en läkare som var erkänt bra på den typen av problem. Och jag har väl ingen anledning att betvivla att han var bra både på att förstå vad som var orsaken till mina problem och hur det kändes för mig, men det fanns något kusligt oberört över honom, en kyla och en distans som alltså snarare var emotionell än intellektuell. Jag såg att han hörde och förstod vad jag sa, men jag såg inga känslor hos honom som på något sätt avspeglade mina. Vi måste förstås hålla alla andra parametrar konstanta för att kunna jämföra den empatiska kvaliteten i det affektivt överdrivna med det kognitivt överdrivna. Det betyder att jag måste förutsätta att läkaren ändå kände något slags sympati för mig som människa mitt i all denna affektiva responslöshet. Detta är kanske svårt, men ändå inte omöjligt. Jag kan mycket väl tänka mig att han på något sätt trivdes med att möta sina patienter. Jag har svårt att tro att han upplevde det som jobbigt att möta sina patienter, vilket han rimligen borde ha gjort om han ogillade sina patienter. Jag tror helt enkelt att han hade allt det som man rimligen kan begära av en läkare utom denna förmåga att spegla och bekräfta deras känslor i stunden – han verkade inte kunna möta sina patienter i deras känslor. Det finns förstås också den möjligheten att felet på något sätt låg hos mig och att det var mina konstiga känsloreaktioner som han hade svårt för. Men jag tror inte det, eftersom min erkänt sociala och sympatiska kollega upplevde honom på samma sätt som jag. Hur som helst, jag skulle nog säga att denna läkares sätt att vara var dysfunktionellt i hans situation. Jag har inte återvänt till honom, trots att jag kanske borde göra det och jag skulle knappast rekommendera honom för andra. Jag kan också tänka mig att den information han

får ut av sina patienter inte är lika fullständig som den han hade fått om han inte hade gjort dem känslomässigt osäkra. Jag tvekar inte att säga att den här mannen led av en empatistörning. Och bristen på denna tvekan skulle jag säga beror på att det affektiva elementet har en särställning i empatin när vi ser den som en dygd och när vi ser på dygden med estetikens glasögon, vilket jag menar att det är naturligt att göra. Att vara obalanserad åt det känslosamma hållet är ett finare, vackrare och mer sympatiskt än att vara obalanserad åt det kognitiva hållet. Observera att detta inte nödvändigtvis betyder att man inte kan tala om empati hos en människa som inte låter sig påverkas emotionellt av hur den hon hjälper och bistår har det men som hanterar detta på ett snyggt sätt. En stor andel vårdpersonal fungerar nog så – de förstår hur deras patienter har det för att de kan tänka sig in i deras situation och deras yrkeskunnande hjälper dem att förstå vad som är orsaken, men de tar inte vid sig. De är kognitivt men inte affektivt känsliga för hur deras patienter har det. Och de har en förmåga att inte visa detta på ett lika tydligt sätt som läkaren som opererade min nervknuta. De har det kognitiva och inte det affektiva men det blir inte dysfunktionellt. I så fall har jag inga problem med att se det som ett empatiskt beteende. Det är i de dysfunktionella fallen som det affektiva blir avgörande för dygden.[285]

Har jag i detta resonemang egentligen kommit närmare svaret på vad det är i den empatiska reaktionen som i vissa situationer gör den attraktiv också för den som upplever den? Jag har fortfarande svårt att släppa tanken på att det är själva det faktum att vi berörs av en annan människa som upplevs positivt. Vad det än kan tänkas beror på föredrar vi de milda känslorna framför de hårda. De milda och varma känslor vi har är milda och varma också för oss själva. Att vara förälder till ett barn är att mer eller mindre ständigt vara berörd av hur barnet har det. Det är, skulle jag säga, en del av meningen med att vara förälder och det är inget man skulle vilja vara utan. Jag kommer ihåg första gången en av mina söner skulle uppträda på skolteater och jag såg hur nervös han var. Det blev en stark känsla också hos mig även om jag inte direkt kan säga att jag smittades av hans nervositet. Men det gjorde mig på ett sätt ont att se hur han led och jag kunde heller inte låta bli att med förundran fråga mig vad det egentligen var han var rädd för. Den lilla lokalen var ju sprängdfylld av välvilja, men ändå stod han där framme och hade ångest för att göra fel. Det min son kände var ett starkt obehag och det jag själv kände när jag såg det måste ha varit negativt eftersom det gjorde mig ont att se hur han led. Men ändå ser jag nu på hela denna situation som något värdefullt och stort som jag fortfarande blir rörd av när jag tänker på det. Man säger ibland att två fel inte kan göra något

[285] Det finns nog den föreställningen att vårdpersonal visserligen måste ha en empatisk förmåga men att det yrkesspecifika kravet gällen den kognitiva delen av empatin och inte den affektiva. Vi kräver av en bra sjuksköterska eller läkare hon ska förstå men inte att hon ska känna med mig bokstavligt. Min erfarenhet säger mig emellertid att de mest uppskattade läkarna och de som därför i denna mening är de bästa läkarna, faktiskt är människor som blir känslomässigt påverkade av sina patienter, och som lever med sina patienters livsöden också utanför arbetstid. Det kan mycket väl stämma att det är riskabelt att fungera på det sättet om man är vårdpersonal. Men kanske är det rent av så att den bästa vårdpersonalen är den som just befinner sig på gränsen till mental utmattning eller ”compassion fatigue”.

rätt, men i det här fallet är det nästan som att det är just det som sker: det gjorde ont i min son att känna rädsla för att misslyckas och det gjorde ont i mig att se hans rädsla, men det gör mig på något sätt gott att vi kunde förenas genom dessa känslor. Nu var situationen i och för sig lite speciell eftersom jag i det här fallet påverkades av känslor som jag ändå inte tyckte att min son skulle behöva ha. Så egentligen handlade min berördhet om två saker: jag var påverkad av hans känslor men kanske lika mycket att han hade dem trots att det inte fanns någon anledningen till det. Jag var alltså också tagen av att han kunde tro att det var något farligt att misslyckas. En möjlighet är därför att man säger att det kanske är detta som är förklaringen till att jag ser ett värde i situationen, nämligen att den egentligen inte var så negativ trots allt.

Jag tror ändå inte att detta är avgörande, även om det kan spela en viss roll. Samme son som var nervös när han skulle medverka i skolteatern har också råkat ut för en del allvarliga skador som krävt ganska avancerade operationer och jag skulle säga att en liknande analys gäller också för upplevelserna i samband med dessa händelser. Skillnaden är möjligen att det är rent fysiskt svårare att se sitt eget barn lida fysiskt – där finns det knappast någon tvekan om att den affektiva spegling som sker hos mig som förälder också speglar själva obehaget i upplevelsen. Att se sitt barn lida fysiskt är fysiskt plågsamt för en förälder. (Det finns alltid en risk att man som förälder överdriver betydelsen av den relation man har till sina barn. Jag vill inte säga att den som inte är förälder inte kan ha samma empatiska förhållande till andra människor som jag har till mina två söner. Det tror jag absolut att de kan. Jag kan till och med tänka mig att man i föräldrarollen kan komma att reservera en del av den empati som man om inte varit förälder mer oreserverat hade kunnat känna inför andra människor. Att vara förälder är därför på sätt och vis lika exkluderande som det är att vara partner – omsorgen om de egna barnen är exklusiv på samma sätt som omsorgen om den egna partnern bör vara och i bästa fall är det. Varken empatin eller kärleken är ett nollsummespel, men det är definitivt ett ”spel” där den empati och den kärlek du lägger på ditt barn och din partner kan påverka din förmåga att omfatta andra med samma känslor på ett negativt sätt.)

Jag kan alltså se ett värde i den empati jag känner för mitt barn även när det gäller upplevelser som är genuint negativa för mitt barn. Jag är däremot inte helt övertygad om att det värde som genereras till mig personligen verkligen härrör från något som kan beskrivas som katharsis. Det är en känsla av en jämvikt mellan känslorna hos mig själv och hos mitt barn, men för den också med sig den njutning vi förknippar med katharsis? Jag har redan sagt att det är fysiskt obehagligt att se sitt barn lida fysiskt, så hur skulle det vara möjligt att hävda att det ändå innehåller en form av njutning? Om vi utgår från att katharsis medför någon form av njutning och om vi vidare tänker att den empatiska reaktionen innebär någon form av katharsis, måste vi ändå fråga oss om det värde vi kan se i empatin härrör från katharsis eller från något annat. Jag är inte främmande inför tanken att den empatiska reaktionen också när den pågår kan vara en form av njutning, inte bara när den riktar sig mot fiktiva objekt. Jag har som sagt annars svårt att se varför vi kan vilja utsätta oss för andras lidande exempelvis i

dokumentärer. Det kan låta oerhört cyniskt att hävda att jag njuter av att höra berättelserna om den fasa människorna i Hiroshima upplevde, men jag menar att det finns så många sätt att njuta på som inte nödvändigtvis behöver beskrivas som att man njuter av det faktum att det var fasansfullt för dessa människor. Det *finns* en njutning i att känna ett häftigt deltagande med dessa människor även om kanske själva beteckningen ”njutning” leder tankarna fel. Det är snarare som en förhöjd livskänsla och en omskakning av själen. Hur starkt vi än önskar att världen inte hade varit sådan att vi behövt uppleva detta slags känslor gentemot andra människor så ser vi ett egenvärde i att uppleva dem i världen som den faktiskt ser ut. I världen så som den faktiskt ser ut är en av de stora sakerna med att vara människa att vi kan spegla andras lidanden. Det är en av de mycket vackra sakerna med att vara en människa. Och detta värde menar jag avspeglar sig också i vår upplevelse av just denna förmåga.

Detta gäller även för det värde som det har för mig att ha barn. Det låter hemskt att säga att ett av de stora värdena med att ha barn är att man får vara en spegel för deras lidande, men ändå är det så. Detta betyder inte att man skaffar barn för att de ska lida och för att man själv ska spegla sig i det. Hade man kunnat så hade man föredragit att de inte hade lidit och att man i stället hade fått vara en spegel för deras lycka. Men i en värld där lidandet är ofrånkomligt är själva det förhållande att jag som förälder kommer att spegla mina barns lidande ett tungt vägande skäl för mig att skaffa barn. På samma sätt är alltså den empati jag kommer att känna för andras lidande som inte är mina barn ett tungt vägande skäl för mig att leva mitt liv som människa i en värld som hur jag än beter mig i den kommer att innehålla lidande.

Jag nöjer mig med detta för tillfället. Det finns något inom oss människor som ger oss en känsla för livet när vi tar del av andras lidande och får vara en resonansbotten för den. Vi lever i genklangen av varandras lidanden. Jag har i brist på bättre ord beskrivit detta som ett slags njutning och kanske borde jag inte ha gjort det. Under alla omständigheter tror jag att det är en känsla som inte på samma odelade sätt är negativ som den känsla som *utlöser* empatin. I annat fall skulle vi också få ett slags rundgång – om jag ser att du fångar upp mitt lidande i en empatisk reaktion skulle jag i min tur behöva ha medkänsla för dig. Ibland kan det vara så: jag kan få dåligt samvete för att jag berövar dig ditt goda humör när jag berättar om mina bekymmer. Men det är inte samma sak som att säga att jag i min tur drabbas av att du har drabbats av mina bekymmer. Mitt lidande blir under normala omständigheter inte värre av att jag ser att du reagerar empatiskt på det. En utomstående skulle normalt sett inte omfatta oss båda i sin medkänsla. Visst finns det fall där vi tänker oss att det till och med kan vara värre för subjektet för medkänslan än för objektet. Om en förälder får veta att hennes barn har en svår sjukdom kan hon på ett sätt drabbas mycket svårare av det än vad hennes barn gör. Hon kan bli mycket mer ledsen än vad barnet blir och det kan vara barnet som behöver trösta sin förälder. På samma sätt kan jag om jag själv drabbas av en svår sjukdom vilja undanhålla den sanningen för mina närmaste, för att inte göra dem mer ledsna än jag själv är. Men i dessa fall menar jag att det är tveksam om det handlar om renodlad empati. Den sorg man drabbas

av som förälder när ens barn är mycket sjukt är självfallet till en viss del en fråga om empati. Sorgen av att ens barn är mycket sjukt *är* en empatisk reaktion om man är en normalt fungerande förälder men är också en allmän sorg och som jag skulle säga är samma slags sorg som den en förälder drabbas av om barnet dör. Tanken på vad barnet går miste om finns förstås i den sorgen men är bara en del av den. En minst lika stor del i sorgen är tanken eller känslan för vad man själv går miste om. Det är också därför jag kan vilja dölja för mina närmaste att jag är svårt sjuk – för att de ska slippa oroa sig inte i första hand för hur jag har det utan för vad som ska hända med mig. Därför tror jag att jag kan hålla fast vid tanken på själva empatin som något som inte är negativt som upplevelse på samma sätt som den upplevelse är som empatin riktar sig mot. Att kalla empatin för en form av njutning är knappast rätt, men det är heller inte rätt att beskriva det rakt av som en form av smärta eller lidande. Värdet av den empatiska upplevelsen finns dessutom *i* själva upplevelsen. Det är alltså inte som vi tänker oss katharsis något som bara infinner sig när vi så att säga är klar med upplevelsen.

**Tre centrala delar i empatin**

Jag lämnar därmed frågan om katharsis för den här gången men skulle ändå vilja försöka mig på att sammanfatta (dessa ”sammanfattningar” brukar kunna breda ut sig lika mycket som det de ska ”sammanfatta”) hur jag uppfattar empati så som den ser ut när vi betraktar den som en dygd. Jag menar att det finns tre centrala delar i empatin, delar som beroende på omständigheterna inte behöver vara lika utvecklade för att det ska betraktas som *genuin* empati, men som bör finnas med alla tre för att det ska betraktas som *fullfjädrad* empati. I någon mening är den fullfjädrade empatin mer moraliskt värdefull än den genuina, åtminstone om allt annat är lika. Delarna är som följer: (1) En *affektiv* del som också kan kallas ”*medkänsla*”, (2) en *kognitiv* del som vi kan kalla för ”*inlevelse*” och (3) en *konativ* eller attitudinell del som vi kan kalla för ”*sympati*”:

(1) *Medkänsla*. Den empatiska blir affektivt påverkad av de känslor som den person eller varelse har som är objektet eller målet för empatin. Det kan röra sig om känslor i form av förnimmelser eller emotioner. I båda fallen kan man tala om känslosmitta eller ”emotional contagion”, även om jag skulle säga att denna term antyder avsaknaden av de andra delarna i empatin. Om de andra delarna helt saknas brukar man normalt inte tala om genuin empati utan snarare om ett förstadium till eller en primitiv form av empati (t ex Darwall 1998, s. 6). Jag har egentligen inga problem med detta: när spädbarn börjar gråta till följd av att andra spädbarn i deras närhet gråter har det i en mening ganska lite att göra med det vi kallar för medkänsla, eftersom det inte ens kräver att spädbarnet är medvetet om de andra spädbarnen som individer. Det fungerar mer som en betingad reflex – något i spädbarnets omgivning startar en reaktion hos det. Det reagerar på ett yttre stimuli. Här är det alltså svårt att tala om empati, eftersom det förmodligen är samma mekanism som är inblandad när vi gäspar då vi

ser en annan person gäspa, vilket vi alltså kan göra utan att på något sätt vara involverad i den andra personen. Vi behöver knappt vara medvetna om att den andre personen gäspar för att påverkas, vi behöver definitivt inte tänka på det. Det är också svårt att tala om empati när den första delen är närvarande tillsammans med en negativ variant av den tredje delen. När jag ser på risken att drabbas av en annan människas känslor på samma sätt som jag ser på risken att drabbas av hennes förkylning, är jag heller inte vidare empatisk, trots att jag har förmågan att leva mig in i hennes situation – det är bara något jag inte vill göra. Eller rättare sagt, det är när jag lever mig in i den andras situation som jag smittas av hennes känslor. Eftersom jag inte vill smittas av hennes känslor vill jag heller inte veta av personen. En negativ attityd till de känslor som jag riskerar att drabbas av leder i någon mening till en negativ attityd till den person som har dem.

Jag ifrågasatte tidigare om de känslor som är involverade i den empatiska reaktionen har samma negativa kvaliteter som känslorna hos objektet för empatin. Det gängse bland psykologer verkar vara att man ser på de emotioner som framkallas av den empatiska reaktionen som genuina emotioner (t ex Stoutland, 1969). Den oro jag känner när jag lever mig in i din oro är alltså en genuin oro. Det är till och med så att de fysiska symptom och reaktioner jag uppvisar när jag empatiserar motsvarar dem som föremålet för empatin uppvisar. Allt detta talar för att känslan i vår medkänsla avspeglar känslan hos objektet för medkänslan i en stark bemärkelse – det handlar om samma känsla, även om det kan finnas en skillnad i styrka. Det tycks alltså röra sig om kongruens i en tämligen stark mening.

Men tillåt mig nu att spekulera. Jag tänker mig att om det är någon förmåga som vi människor har så är det förmågan att påverkas affektivt av kontextuella faktorer – den hunger jag känner när jag tar en av mina fastedagar är förmodligen väldigt olik den hunger som den människa känner som inte har något annat val än att svälta (även om ett av skälen till att jag fastar just är att förstå vad det är att inte leva i samma materiella överflöd som jag själv gör). Den glädje jag känner när två människor äntligen får varandra i slutet av en romantisk film är på ett sätt kanske den samma som den glädje dessa människor gestaltar – det är fullt möjligt att de fysiska och neurologiska symptomen är ungefär de samma – men det finns ändå en avgörande skillnad i det att jag vet, även om jag inte koncentrerar mig på det just då, att den kärlek jag omsveps av egentligen inte är min kärlek. På samma sätt vet jag också att den skräck jag känner av att se på en skräckfilm egentligen inte är min skräck, även om alla skäckens symptom finns där. Den vetskap jag har om sammanhanget gör det möjligt för mig att uppleva en känsla på ett visst avstånd och i så fall har den förmodligen inte heller samma kvalitet och innehåll för mig.

Jag har svårt att tro att min vetskap om sammanhanget enbart skulle påverka hur stark känsloupplevelsen: en svag skräckupplevelse i mitt verkliga liv har helt andra kvaliteter än en stark skräckupplevelse i biograflokalen. Om detta stämmer betyder det att jag upplever själva sammanhanget *i* känslan. Det är inte bara det att jag har en känsla som jag vet inte har med

mig att göra – vetskapen påverkar också själva känslan eller åtminstone vår upplevelse av den, alldeles oberoende av det faktum att den kanske inte påverkar de fysiska och neurologiska symptomen. På detta sätt kan jag lättare förklara för mig själv varför jag för att omfamna den bekant som jag tidigare berättade om i medkänsla i stället blev trött på honom och undvek honom: jag lyckades inte hålla distansen till de känslor han väckte hos mig. Jag lyckades inte uppleva dem som hans. Eller snarare: jag klarade inte av att inte också uppleva dem som mina alldeles egna. Min bekants depression blev min depression när jag talade med honom. Han lyckades på något sätt avbörda sina plågor på mig under våra möten. Därför svek jag på sätt och vis honom. Mitt beteende var möjligtvis begripligt men inte desto mindre orätt.

Detta är också en intressant fråga i sammanhanget: under vilka förhållanden har jag en moralisk skyldighet att visa medkänsla mot en annan människa, eller något svagare uttryckt: under vilka omständigheter kan man betrakta medkänslan som en dygd? Är det en dygd att känna och visa medkänsla med en människa som plågas av något som det inte finns någon anledning att plågas av? Och är det en dygd att känna medkänsla med en människa som hanterar eller uttrycker sina känslor på ett sätt som är obefogat eller opassande på ett eller annat sätt?

Det finns förmodligen inget entydigt eller generellt svar. Om vi börjar med den förra frågan: när jag grips och blir rörd av att min son är nervös inför att han ska spela skolteater tänker jag förstås att hans känslor är obefogade. Jag förundras rent av över att han över huvud taget kan tro att det finns någon som kräver en prestation av honom i den situationen. Det råder ingen tvekan om att jag känner en medkänsla med honom. Till och med nu tjugo år senare blir jag påverkad när jag i minnet ser honom framför mig med något i blicken som alltså då var något nytt och obegripligt för mig. Jag skulle också säga att just det faktum att jag tyckte att hans rädsla var obefogad i situationen på något sätt ökade min medkänsla. Jag vill rentav säga att det var det som påverkade mig allra mest. Det var framför allt det som väckte mina faderskänslor och fick mig att känna lust att springa fram och trösta honom (vilket han förstås hade tyckt vara ännu mer pinsamt än den pina han redan kände). Det obefogade i min sons känslor var alltså en väsentlig del i det som smärtade mig, även om det än en gång var en smärta som väckte en akut känslovåg av faderskärlek, som jag upplevde och fortfarande upplever som värdefull. Och i allt detta förutsätter jag att min reaktion måste betraktas som en rimlig reaktion – det är så en förälder ska känna i den situationen.

En förälder ska förstås också känna medkänsla i en situation när hennes barn har skäl för sin rädsla. Men här skulle jag också säga att det finns något paradoxalt, nämligen att man kan vara mer gripen av det förhållande att barnet känner mindre rädsla än vad som är befogat i sammanhanget jämfört med vad man hade varit om barnet känt vad situationen krävt. Om mitt barn ska genomgå en mycket riskabel operation men inte tycks ta in det utan är sitt vanliga glada jag innan operationen, kan jag vara mer påverkad av det än om han visat sig lika orolig och rädd som jag känner mig. Det kan i ett avseende vara mer smärtsamt att tänka på de barn

som intet ont anande gick in i gaskamrarna än på dem som gjorde det med rädsla, även om det förstås i ett annat avseende i högsta grad var mer skonsamt för dem som inget anade.[286] Det är alltså fullt möjligt att gripas av mer medkänsla inför en människa som är drabbad av något som hon inte har de känslor inför som vi upplever som befogade än inför den som har det. Jag minns en annan episod jag också har burit med mig, men som är mera plågsam än den jag tidigare berättade om. Jag hade överreagerat på det där aggressivt okontrollerade sätt man kan bli så chockad av när man stöter på det hos andra föräldrar. Min son hade bara frågat en sak och jag hade fått spel, som det heter, men i stället för att blir arg på mig tillbaka, satt han bara där på golvet och såg vädjande på mig och sa ”Förlåt pappa, jag bara frågade”. Detta gjorde mig mycket mer ont än om han hade reagerat starkare. Vad jag hävdar är alltså inte bara att det kan vara mera plågsamt att se någon som är *omedveten* om vad som händer eller håller på att hända henne (som när jag ser hur tillitsfull en människa är gentemot sin fru, som jag vet att han inte vet bedrar honom), utan också att det berör på ett speciellt sätt när någon inte reagerar lika häftigt som vi kanske tycker hon borde göra när hon verkligen är medveten om vad som händer. Detta är i första hand en beskrivning av hur jag faktiskt reagerar, men jag skulle ändå säga att det finns något normativt i min själva reaktion – jag känner en starkare medkänsla i dessa situationer också därför att det är passande att göra det. Jag känner att situationerna moraliskt kräver denna starka reaktion.

Att man i vissa fall kan bli mer påverkad i sin medkänsla av att en människa antingen reagerar starkare eller svagare än vad som är befogat betyder alltså inte att man kan generalisera och säga att det är så i alla eller ens i de flesta fall. Det är nästan omöjligt att leva ett liv som akademiker utan att komma i kontakt eller få höra talas om människor som fått sina liv förstörda för att de inte fått den tjänst de ansett sig vara förtjänta av. I stället för att bli professor i det ena ämnet blir de bara professor i det andra ämnet, vilket alltså kan leda till livslånga plågor. Det är svårt att känna sig riktigt drabbad av den här typen av livsöden och det är svårt att känna att man borde vara det. Om det finns något moraliskt påkallat i dessa fall är det inte medkänsla med dessa människor utan snarare en sorg och smärta över att vi människor eller i alla fall vi akademiker fungerar på det här sättet. Här skulle jag säga att det faktum att jag inte anser att dessa känslor är befogade, eller som Adam Smith beskriver det ”appropriate”, inte bara gör det *psykologiskt* svårt för mig att dela eller spegla känslorna utan också *moraliskt* svårt. Det känns i alla fall inte moraliskt fel av mig att vara tämligen okänslig för den här typen av öde.

[286] I Kertész *Mannen utan öde* finns det en passage som är smärtsam att läsa just av denna anledning. Den beskriver upplevelserna hos huvudpersonen av vad som händer när de tar sig från den första sållningen vid järnvägsstationen till badet på själva koncentrationslägret, glada på ett nästan triumferande sätt att de blivit godkända som arbetare: ”Jag oroade mig för att det skulle bli för långt att gå, men det visade sig att badet låg bara ungefär tio minuters promenadväg från stationen. Det jag så av omgivningarna under den här korta vägen gillade jag också i stort sett. Särskilt glad blev jag åt en fotbollsplan som låg på en stor äng strax till höger om vägen. Grönt gräs, vita mål som behövdes för spelet, vita linjer – allt fanns där, frestande, fräscht, välunderhållet, i bästa ordning. Pojkarna och jag började genast prata om att där skulle vi spela fotboll efter arbetet” (2003, s. 71-72).

Möjligen ska man också lägga till en annan aspekt av detta. Mina svårigheter att känna medkänsla med någon som tycker att hans professur inte är den han förtjänar uppkommer kanske inte i första hand av att jag rent allmänt har svårt att tycka att hans känslor är obefogade, utan är kanske främst ett resultat av att jag tycker att de är *moraliskt* obefogade. De är inte bara moraliskt obefogade, de är till och med moraliskt problematiska. Det är både *förmätet* och *otacksamt* att ta så illa vid sig av att man inte får den lärostol man skulle vilja ha (för att man tycker att den redan har ens namn skrivet på sig) utan får nöja sig med en annan. Jag menar att denna aspekt har konsekvenser både för medkänslans psykologi och för dess normativitet – det är inte lika lätt att drabbas av andras känslor när man upplever dem som moraliskt problematiska och det är heller inte lika lätt att känna att det är rimligt att göra det. Och när det gäller denna moraliska aspekt tror jag inte mina tankar om hur jag själv hade reagerat om jag varit i den andre personens situation egentligen spelar så stor roll. Det är inte i första hand för att jag tänker att jag själv inte skulle reagera förmätet och otacksamt, som jag har svårt att påverkas av den (annat än på ett moraliskt negativt sätt) och som jag dessutom har svårt att känna att jag borde påverkas av den. Även om det kanske inte gäller för just detta exempel, kan jag tänka mig att det finns en mängd reaktioner som jag inte känner medkänsla inför därför att jag fördömer dem moraliskt även om jag vet att det är reaktioner som egentligen inte är främmande för mig. Det finns alltså inget som säger att en förmäten och otacksam människa har lättare att förstå och känna med en annan förmäten och otacksam människa. Det är ofta precis tvärtom. Arroganta människor är inte sällan mer känsliga för arrogans hos andra än vad människor som inte är arroganta är. Kritiska människor är mer känsliga för kritik. Aggressiva människor är mer känsliga för aggression hos andra, osv. Däremot kan jag tänka mig att det förhållandet att jag tänker mig att jag själv skulle ha reagerat på samma sätt i situationen gör det lättare för mig att ha medkänsla med en rent allmänt (och alltså inte moraliskt) obefogad reaktion hos en annan människa. Att jag lider av en överdriven ljudkänslighet och därför inte kan arbeta när ljudet av hundskall tränger in i huset gör det lättare för mig att känna medkänsla med andra människor som också lider av överdriven ljudkänslighet (faktiskt också när de klagar på att det är jag som är högljudd). I en mening är sådan ljudkänslighet obefogad, vilket om inte annat följer av att den är överdriven. Samma sak om jag lider av en fobi för spindlar eller en patologisk oro för att något ska hända mina barn: vetskapen om att samma känslor av det här slaget skulle ha utlösts hos mig själv gör det lättare för mig ha medkänsla med andra människor med liknande problem. Och jag är nästan benägen att säga att detta inte bara handlar om en psykologisk lätthet utan faktiskt också om ett slags moralisk rimlighet: medlidande med egenheter hos andra som jag vet att jag själv har är ett bra och tolerant drag hos mig själv. Den toleransen är inte lika rimlig vad gäller medlidande med drag hos andra som jag fördömer på moraliska grunder, även om jag vet att det är drag som också finns hos mig själv. På ett sätt är det förstås anmärkningsvärt när den arrogante och aggressive har svårt för andra arroganta och aggressiva människor. Men det

beror inte tror jag i första hand på att vi tycker att han borde visa tolerans gentemot arrogans och aggressivitet när den också finns hos andra, utan på att vi tycker att han borde visa lika *lite* tolerans mot sina egna drag av det här slaget som han visar gentemot andra.

Men här måste man också beakta den andra delen av det jag beskrev som en intressant frågeställning för ett par sidor sen: Är det en dygd att känna medkänsla med en annan också när hon uttrycker och hanterar den på ett orimligt eller opassande sätt? Jag skulle säga att det sätt på vilket en annan människa uttrycker och hanterar sitt lidande har konsekvenser för frågan om hon förtjänar medkänsla. Att det också har konsekvenser för vår psykologiska förmåga att känna medkänsla är en självklarhet. Och det slår på båda hållen: ett snyggt hanterat lidande som är moraliskt obefogat kan göra medlidandet passande på ett sätt som det annars inte skulle vara, medan ett osnyggt eller överdrivet sätt att hantera ett för övrigt fullt legitimt och rimligt lidande kan göra det svårare för oss att moraliskt motivera att vi känner medlidande. Ta återigen exemplet om han som inte fick den lärostol han tyckte att han borde ha. Jag har inga större problem att se att detta skulle kunna och även borde påverka mig om han burit sitt lidande på ett snyggt sätt och helst om han dessutom gjort det med dåligt samvete. Jag kan fortfarande tänka att det är moraliskt problematiskt att inte vara nöjd med att ha en lärostol för att man inte tycker att det är den rätta, men om den missnöjde lider i tysthet kan jag både gripas och tänka att det är rätt att gripas av det.

Allt är förstås komplicerat och det är också detta: Det är lättare att misstänka att den som lider i tysthet för att han inte fick rätt lärostol inte bara lider av detta utan också av att han fungerar på det sättet. I så fall är det två slags lidanden som vi talar om. Utöver själva plågan att bli förbigången finns det moraliska lidandet över att man är en småaktig, missnöjd och otacksam människa som bryr sig om sådana saker. Och det moraliska lidandet kan jag mycket väl ha en medkänsla med. Det lidandet är ju befogat! Dessutom vet jag själv hur plågsamt det är – avundsjuka, svartsjuka och missunnsamhet är en sak. Alla de känslorna krymper ens självkänsla. Lägger man dessutom till det moraliska självföraktet – vilket sällan är långt borta från dessa känslor (eftersom de ofta drabbar vanliga tämligen hyggliga människor och dessutom just *drabbar* dem) – finns det inte mycket självkänsla kvar att tala om. Hur stort självförakt det är befogat att känna inför det faktum att man släpar omkring på dessa låga känslor kan man diskutera och man kan också diskutera om det alltid innebär *mer* lidande att utöver de låga känslorna förakta sig själv för att man har dem – självföraktet kan också vara befriande och den befrielsen kan bli nästa moraliska frestelse för en. Men om det för vissa av oss drastiskt lagda typer gäller att vi kan hemfalla åt rent frosseri i självförakt (genom att överdriva försöker vi liksom vrida vapnet ur våra egna självkritiska händer) så gäller det tror jag för de flesta som pinas av att de har små, låga och halvfula tanke- och känslomönster att de just bara pinas av den, och om den pinan har ett moraliskt värde så förtar förstås detta värde i viss mån det negativa värdet av lågheten.

Därför skulle man kunna invända att det som jag säger handlar om ett *sätt* att hantera

reaktioner som är moraliskt problematiska i själva verket handlar om moraliskt önskvärda motreaktioner. Den som lider i tysthet gör kanske detta därför att han skäms och här är det befogat att skämmas. Med andra ord handlar det kanske inte så mycket om *sättet* som man uttrycker och hanterar en känsla på i sig utan än en gång om huruvida en känsla är befogad eller ej: när skammen är befogad är det också befogat att känna medkänsla. Denna invändning har sin logik, men jag tror samtidigt inte att man ska fästa alltför stor vikt vid denna skillnad (trots att jag själv använde distinktionen i min fråga). En emotion hos en människa är mer än att bara rent passivt registrera en affekt: den avund jag lever ut är således förmodligen inte samma avund som den jag håller för mig själv och ser till att inte på minsta sätt avslöja. Den missunnsamhet jag låter drabba andra är inte den samma som den jag stänger in och ser till att den bara drabbar mig själv.

Detta gäller också, skulle jag säga, för de rent allmänt obefogade känslorna. När jag säger att jag har medkänsla med andra ljudkänsliga människor betyder inte det att jag har det under alla omständigheter, hur de än hanterar sin ljudkänslighet. Jag känner inte den minsta medkänsla (eller inte mycket i alla fall) med Wittgenstein när jag läser följande historia om honom från hans tid på den irländska landsbygden:

> När han hörde skallen från grannens hund blev han ... som besatt. Det skar i öronen och han kunde inte tänka. Och kunde han inte tänka kunde han inte arbeta. Och kunde han inte arbeta så var allt förgäves. Han gick över till grannen som ägde gaphalsen och bad honom skjuta hunden. På fläcken (Andersson 2012, s. 581).

Jag skulle alltså säga att det inte bara psykologiskt är svårare att känna medkänsla här utan att det dessutom inte är speciellt påkallat. Jag skulle också säga att Wittgensteins sätt att hantera sin ljudkänslighet förmodligen säger något om Wittgensteins person och rent allmänt om hur han fungerade men också något om just det slaget av ljudkänslighet som han led av. Återigen, den ljudkänslighet som man lever ut på det här sättet är i en mening inte samma ljudkänslighet som den man håller för sig själv.

Än en gång vill jag framhålla att det finns två aspekter av dygden – den är på en och samma gång intelligent och naiv, vilket betyder att det både finns och inte finns ett moraliskt krav på att den anpassar sig till vad som är rimligt i situationen. Ett annat sätt att uttrycka detta i förhållande till medkänslan är att säga att det fortfarande är en dygd att ha medkänsla också med känslor hos andra människor som är moraliskt suspekta (känslorna alltså). Det finns kanske inget dygdetiskt krav att jag ska medkänsla med den som lider av missunnsamhet och avund, men det är fortfarande fint av mig om jag gör det. Och kanske är det inte ens rätt att kalla detta för en *naiv* form av medkänsla. Kanske bör man i stället kalla det för en moraliskt överkvalificerad form av medkänsla – det vill säga den medkänsla man har också i förhållande till den som inte förtjänar det. Jag kommer i det här sammanhanget att tänka på en händelse som där en 16-åring tårtade kungen i Varberg 2001. Det första kungen gjorde när han torkat av sig var att gå bort till 16-åringen som låg nedbrottad på marken av

säkerhetsvakterna och fråga ”Hur gick det för dig då?”. I *Hallands Nyheter* skrev man att ”Det verkade nästan som han var mer bekymrad för hur det gick med pojken”. Detta tycker jag var storartat. Storartat var det också när en av de personer som intervjuades efter knivattacken på Kronans skola i Trollhättan (för bara ett par veckor sen när jag skriver detta) uttryckte sin gränslösa kärlek och medkänsla till de människor som dött och uttryckligen också inkluderade gärningsmannen.

Naivt eller överkvalificerat eller både och, faktum tycks kvarstå att det i en mening alltid talar för en person att hon reagerar med medkänsla inför en annans lidande eller tragiska öde, hur välförtjänt detta lidande eller öde än må vara.

Scruton har påpekat att det finns en likhet mellan dygdetiken och estetiken i detta avseende. Han skiljer mellan två olika beskrivningsnivåer av de objekt som kan vara föremål för estetiska bedömningar och menar att ”the presence of a property on the second level is always a reason for calling a work of art good” (1974, s. 26). På den första nivån finns beskrivningar exempelvis av ett musikstycke i termer av tempo, ljudstyrka, tonart och så vidare. På den andra nivån kan vi tala om stycket som ”tragic, moving, balanced, evocative, sincere, sad, refined, noble, sentimental and so on. This second vocabulary is in some ways similar to the vocabulary of moral virtue …” (loc.cit).

Jag håller på ett sätt med om detta. På dygdens första beskrivningsnivå finns sådana egenskaper som handlar om känslighet, viljestyrka, sinnlighet och så vidare. För att använda Scrutons beskrivning skulle jag inte säga att en utvecklad förmåga till känslighet, viljestyrka och sinnlighet alltid kan ses som skäl för att betrakta en människa som en bra människa i detta avseende i alla fall (dvs. som pro tanto-skäl som alltid bör påverka vårt omdöme även om de inte ger det totala omdömet om en person). Det är inte nödvändigtvis så att den som är känslig för kritik eller för att förlora åtminstone har den fina egenskapen att hon är känslig, och det är heller inte alltid så att den som har en stark och obändig vilja att förstöra för andra människor åtminstone har det goda i sig att hon är en viljestark person. Jag kvalificerar detta något, eftersom jag tycker att det är lite svårare att hitta en helt neutral beskrivningsnivå av de egenskaper som ligger till grund för dygderna: Medan ljudstyrka och tonart tycks vara en helt neutral bas för ett estetiskt omdöme om ett musikstycke finns det trots allt en etisk dragning hos känsligheten och viljestyrkan (att vara känslig är i sig bättre än att vara okänslig, att vara viljestark är i sig bättre än att vara viljesvag, att vara sinnlig är kanske i sig självt något bättre än att vara osinnlig). Det verkar därför som om den första beskrivningsnivån på dygderna är helt neutrala bara under vissa omständigheter, t ex att de inte är förenade med illvillighet eller liknande. Hur som helst, på den andra beskrivningsnivån befinner sig medkänslan, välviljan och kanske också sensualismen. Det finns alltid ett dygdetiskt skäl att ha medkänsla med andra och att vilja andra väl, även om detta skäl överskuggas av ett starkare dygdetiskt skäl att inte ha dessa egenskaper. Jag säger inte att det *måste* finnas omständigheter under vilka vi har dygdetiska skäl att *inte* ha medkänsla eller välvilja (kanske är det bara så att medkänslan och

välviljan är *mindre påkallad* i vissa situationer). Jag säger bara att även om det *skulle* finnas sådana omständigheter så hade det också funnits något positivt att säga om själva medkänslan och välviljan.

Men för att detta ska kunna säga något om en särskild likhet mellan de estetiska och dygdetiska beskrivningsnivåerna bör vi också kunna visa att de handlingsorienterade teorierna, som konsekventialismen och deontologin, fungerar på ett annat sätt. Jag är tveksam till om det rent logiskt går att hitta någon större skillnad här, dvs. jag tänker mig att så som den konsekventialistiska respektive deontologiska diskursen är utformad ger den beskrivningsnivå som handlar om att en handling producerar något gott respektive att den är exempel på ett brott mot en moralisk regel också pro tanto-skäl att utföra respektive inte utföra handlingen. Att jag producerar gott med min handling är i sig alltid ett skäl för mig att utföra den även när det finns tyngre skäl som talar mot den, exempelvis att den på längre sikt producerar det som är dåligt. På samma sätt kan en lögn vara moralisk försvarlig även om själva lögnaktigheten hur vi än gör kommer vara en minuspost i vår moraliska kalkyl. Nu säger Scruton att den dygdetiska vokabulären eller diskursen i vissa avseenden liknar den estetiska diskursen vad gäller den andra beskrivningsnivån. Han säger inte mer än det och det är i själva verket inte heller helt uppenbart vilka avseenden han tänker på när han säger detta. Men om han menar att den andra beskrivningsnivån ger pro tanto-skäl skulle jag alltså säga att dygdetiken knappast är ensam om att fungera på detta sätt. Om det finns en skillnad mellan dygdetiken och den traditionella handlingsetiken är det i så fall snarare att pro tanto-skälen för den senare är mer absoluta än de är för dygdetiken (och möjligen också för estetiken). I den klassiska utilitarismen gäller att det moraliska värdet den välfärd som en handling skapar står i exakt proportion till storleken av denna välfärd. En viss mängd välfärd talar alltså för en handling i en och samma utsträckning alldeles oberoende av omständigheterna. När det gäller den deontologiska delen är det kanske svårare att ge en enhetlig bild, men jag förmodar att man normalt tänker sig att det faktum att en handling är lögnaktig talar emot den i direkt proportion till det moraliska värdet av själva lögnen och inte till några andra omständigheter: den moraliska betydelsen av lögner av ett visst slag, exempelvis lögner som förråder vänner är långt större än den moraliska betydelsen av lögner som avges i syfte att uppmuntra människor.

Jag behöver inte ta någon klar ställning till hur man skulle hantera detta inom deontologin, men jag menar att pro tanto-tanken i sig inte gör dygdetiken mer lik estetiken än vad handlingsetiken är. Återigen ska vi komma ihåg att Scruton bara talar om vissa likheter mellan estetikens andra beskrivningsnivå och dygdetikens, och detta är ju fullt förenligt med tanken att pro tanto-tanken också finns inom handlingsetiken. Likheten skulle i själva verket kunna handla om en likhet i hur pass mycket kontexten – eller sådana omständigheter som *hur* en handling utförs eller en egenskap realiseras – påverkar skälen för värdeomdömet. Kanske är det här likheten finns – sättet att visa välvilja påverkar det moraliska värdet i ungefär

samma utsträckning som sättet att förverkliga balansen i ett musikstycke påverkar det estetiska värdet.[287] Detta är som sagt fullt förenligt med tanken att omständigheterna och sättet att åstadkomma välfärd jämförelsevis har *mindre* betydelse i konsekvensetiken under det att den har *större* betydelse i deontologin eller pliktetiken. Pro tanto-tanken är alltså inte unik för dygdetiken, vad som är unikt för dygdetiken är bara att styrkegraden och kontextkänsligheten i denna tanke på den andra beskrivningsnivån tycks vara den samma som den är för estetiken. Om det är något sådant som Scruton är ute efter – vilket jag inte tror – så har jag alltså inga invändningar.

(2) *Inlevelse.* Jag har kallat inlevelsen för en kognitiv förmåga. Detta säger inte så mycket eftersom själva termen ”kognition” kan ses som en bred samlingsterm för mer eller mindre de flesta mentala processer eller förmågor. Men det är lite grand också just det som är meningen med att använda termen i det här sammanhanget – det vill säga just som en mental förmåga eller ett tänkande som varken behöver betyda att man har en känsla som motsvarar eller stämmer överens med objektet för empatin eller har en känsla *för* henne. Vad det handlar om är alltså att kunna sätta sig in i objektets perspektiv och att förstå hennes känslor från ett inifrånperspektiv, dvs. att förstå vad det är att ha dessa känslor.

Det finns en del logiska problem här, som jag skulle säga blir något större under en renodlad begreppsanalys av empatin, men som möjligen blir något mera lätthanterliga om vi utgår från att vi i första hand vill förstå vad som gör empatin till en dygd (eftersom vi då kan bortse från de mer eller mindre tekniska användningarna av begreppet). Ett sådant problem handlar om vad det betyder att sätta sig in i den andres perspektiv. Betyder det att jag frågar mig hur *objektet* upplever den situation som hon befinner sig i eller betyder det att jag frågar mig hur *jag* skulle uppleva den situation som objektet befinner sig i om jag själv skulle hamna i den (det låter inte riktigt bra att kalla objektet för empatin för ett ”objekt”, eftersom en av de bärande tankarna i själva dygden empatin ju är att den empatiska har en förmåga att leva sig in i den hon empatiserar med som ett *subjekt* och alltså *inte* som objekt). Hur mycket av mig själv ska jag alltså ta med mig in i den situation som jag ska föreställa mig?

Jag menar att det finns ett normativt krav när vi talar om empati eller inlevelse som dygd att inte bara sätta sig in i en situation utan också i ett perspektiv. Om det bara handlade om situationen i en rent fysiskt materiell bemärkelse skulle jag inte kunna leva mig in i en annans mörkrädsla när hon befinner sig i en situation där jag inte själv skulle uppleva mörkrädsla. Den människa som bara kan förstå hur hon själv hade uppfattat en situation kan knappast sägas ha inlevelse i den moraliskt relevanta meningen. Jag är knappast ett under av inlevelse om jag förstår hur lugnt och skönt jag själv skulle ha det om jag var ensam hemma en mörk höstkväll men inte hur skräckinjagande det är för mitt barn. Många av de frågor som

[287] I mitt resonemang har jag förutsatt att pro tanto-tanken tillåter både en stark och en svag version: en stark version där en egenskap alltid talar *lika mycket* för ett värdeomdöme alldeles oberoende av omständigheterna och en svagare där egenskapen alltid talar *för* värdeomdömet men inte alltid lika mycket.

traditionellt används för att mäta en människans empatiska förmåga (eller ”Empathy Quotient” EQ) handlar heller inte om detta, t ex ”I am good at predicting how someone will feel” eller ”I am good at predicting what someone will do” (se t ex Baron-Cohen, 2011, s. 134–137). Men flera av frågorna kan ändå verka göra det, exempelvis ”I find it easy to put myself in somebody else’s shoes (loc. cit.). Jag upplever knappast hur en annan människa har det om jag bara provar hennes skor, lika lite som jag förstår hur mitt barn har det när det är ensamt hemma om jag provar att lägga mig i dess säng. Men hur mycket av objektets perspektiv kan jag ta över och fortfarande säga att det är *jag* som befinner mig i objektets situation? Om jag åtminstone delvis består av mina minnen och om jag själv bara minns hur smärtfritt jag upplevde en viss slags operation och inte den vånda jag hade inför den, kan jag då sätta mig in i situationen för någon som våndas inför samma operation därför att hon inte förstår hur enkel den är? Problemet är förstås att det kommer att påverka hur jag upplever situationen om jag tar min egen identitetet med mig in i den.

Men det finns flera problem här. Dels ett psykologiskt problem som gäller huruvida det som definierar min identitet *faktiskt* påverkar hur jag kommer att uppleva situationen, dels problemet huruvida min identitet också skulle kunna göra det begreppsligt omöjligt för mig att uppleva en annans situation på samma sätt som den andre. (Utöver dessa problem kommer alltså dessutom det rent logiska problemet huruvida jag i någon mening skulle kunna ha upplevelser som inte bara liknar dina utan också *är* dina, dvs. om jag kan leva mig in i vad det är att vara du i en situation.) Jag tänker mig att det första psykologiska problemet kan hanteras i väldigt många fall, inte minst när vi talar om den personliga identiteten i termer av överlappande minnen. För det första innebär inte minneskriteriet att min identitet är avhängigt av något enskild minne hos mig, exempelvis minnet av hur jag en gång upplevde en operation. De minneskriterier som figurerar i den filosofiska diskussionen brukar snarare tala om en *tillräcklig mängd* överlappande minnen, där alltså inget enskilt minne är essentiellt. Och även om vi till äventyrs skulle tänka på något enskild minne som essentiellt, kan vi fortfarande föreställa oss hur det är att sakna det minnet. Det är inte omöjligt för mig att föreställa mig hur det skulle vara att se fram mot operationen om jag inte minnesvägen hade vetat att den var enkel och smärtfri. Det är inte omöjligt för mig att rekonstruera den känslan, även om jag inte minns den: det räcker att jag tänker på hur skrämmande operationen kan verka med tanke på hur mycket och djupt de kommer att skära i kroppen, hur länge operationen kommer att pågå och hur mycket blod jag kommer att förlora, som de måste ersätta. Så även om minnet av en erfarenhet ingår i det som gör mig till den som jag är tycks det vara möjligt att kapsla in det åtminstone tillfälligtvis och ha samma upplevelser som den som inte haft minnet.

Men anta att vi också säger att våra värderingar ingår i det som definierar oss och kanske till och med säger att våra grundvärderingar är väsentligt mer centrala för vår identitet än vad våra minnen är (våra värderingar gör oss kvalitativt till dem vi är under det att våra minnen så

att säga bara kvantitativt eller numeriskt gör oss till dem vi är). Det behöver inte vara så att vi har samma grundvärderingar genom livet – vi kan vara samma människor även om vi inte är likadana på den här punkten. Den personliga identiteten kan bevaras även om inte personlighetens identitet gör det. De minnen som ingår i minnesöverlappningarna är alltså *kriterier* på den personliga identiteten medan värderingarna beskriver vår personliga *natur*. Och frågan är då om jag sådan jag är med de grundvärderingar som jag har i någon rimlig mening kan föreställa mig hur det är för den som inte har mina grundvärderingar.

Det döljer sig som sagt flera frågeställningar bakom denna fråga. En fråga är vad vi ska säga om själva förslaget att våra värderingar definierar oss som personligheter eller människor. Rent folkfilosofiskt tror jag att det är så vi tänker: jag är inte samma person eller personlighet om jag radikalt ändrar min syn på vad jag tror på som rimligt och värdefullt. Den övertygade nazisten som tror på den vita rasens överlägsenhet och rätten att hävda denna överlägsenhet med våld är inte längre samma människa den dag hon på allvar tar avstånd från detta synsätt. Det är så vi beskriver det – den före detta skinnskallen är inte samma människa som den som nu tror på kärleken i stället för hatet. Vi som människor antas alltså finnas i våra värderingar. Värderingarna är mer grundläggande för oss än preferenserna. Att jag dras till våldet är alltså en sak. Det är en del av mig, men det är inte den väsentliga delen om jag samtidigt tar avstånd från denna dragning till våldet. Den som går från att älska våldet till att hata det, i synnerhet när han själv känner djurisk dragning till det är inte längre samma människa.

Men det viktiga nu är inte vad vi säger om detta synsätt, utan vad det får för konsekvenser för hur vi besvarar vår frågeställning:[288] om jag är de värden jag tror på, dvs. min moral, min

[288] Låt mig hålla fast vid folkfilosofin, vilken väl egentligen är min utgångspunkt i de flesta av de resonemang som jag fört i denna text. Den tanke vi diskuterar är alltså om en människas värderingar är väsentliga för vem hon är som människa. Hur man ska uppfatta vad som är en värdering behöver vi inte gå in på här, dvs. om det är en trosföreställning eller en handlingsdisposition eller en kombination av dessa saker. Men jag kan inte låta bli att rent parentetiskt komma in på hur väsentligt det som vi normalt bedömer som värderingar egentligen är för vilka människor vi är. Folkfilosofin, liksom förmodligen också den mer systematiska filosofin, är skulle jag säga kluven eller dubbel på denna punkt. Den som går från att älska våldet till att hata det antas i en mening ha blivit en annan. Men det finns åtminstone tre olika aspekter av denna förändring, som kan tänkas ha relevans för frågan om förändringen också förvandlar personen. Å ena sidan den aspekt som handlar om innehållet i värderingen. Att jag går från att älska våldet till att hata det betyder definitivt att innehållet i min värdering har förändrats, men det måste inte betyda att min värdering är av ett annat slag. Det behöver inte nödvändigtvis betyda att jag går från att älska till att hata, det kan också betyda att jag byter objekten för min kärlek och för mitt hat. Jag gör en rockad: från att ha älskat våld och hatat icke-våld gör jag nu tvärtom. Min attityd eller mitt modus och summan av mina emotioner är de samma. Det är vad den, det eller de riktar sig till som har förändrats. Vad vi talar om nu kan beskrivas som den andra aspekten med som modus på den första nivån: Jag bevarar mitt värderande intresse för världen men riktar det mot olika objekt. Kärlekens och hatets summa är konstant för mig, för att uttrycka det enkelt. Och i en mening är jag fortfarande samma människa när jag omfattar världen med samma modus – jag är också jag i kraft av min förmåga att älska och att hata och inte enbart eller kanske ens alls (när man ser det hela ur den här aspekten) i kraft av *vad* jag älskar eller hatar. Jag blir en annan om jag förvandlas från den som älskar till den som hatar (jag tror inte alls på tanken att kärleken och hatet skulle vara ofrånkomliga pendanger till varandra). Den andra aspekten att ta i beaktande handlar alltså om modus på den första nivån eller ett generiskt modus eller min allmänna attityd till världen. Det är när jag går från att hata till att älska som jag blir en annan om vi låter den här aspekten vara den dominerande i identitetsfrågan, vilket jag alltså tänker mig att det finns ett visst stöd för i folkfilosofin. Den tredje aspekten gäller modus i en mer

estetik och min syn på vad som är ett värdefullt sätt för en människa att leva på, kan jag då leva mig in i en annan människas värderingar? Det finns alltså ett begreppsligt problem (kan jag anlägga mitt perspektiv på ett perspektiv som inte är mitt och se till att det fortfarande är mitt, kan jag med hjälp av min personlighet ikläda mig en annan människas personlighet?) och det finns ett empiriskt (är det möjligt för mig att förvandlas till att se det värde som en annan människa ser och därefter återta de värderingar med hjälp av vilka jag förhåller mig till den andra människans värderingar?), men frågan är också om de inte hänger samman. Om jag är min personlighet och personligheten är mina värden så lyder jag under ett inre krav att hålla fast vid dem. Det är en av de saker som utmärker en värdering (till skillnad från en preferens): jag anser att det finns skäl att hålla fast vid den under alla andra omständigheter än den eventualiteten att jag omfattade värderingen på felaktiga grunder. Detta gäller i synnerhet för de moraliska värderingarna. Det gäller i mindre utsträckning för de estetiska värderingarna, eftersom jag tänker att vi normalt sett ser dem som åtminstone delvis ett resultat av den personliga smaken. Någonstans däremellan befinner sig de värderingar vi har angående vad som är ett värdefullt liv. Det finns ett större utrymme för dessa värderingar att sammansmälta med de estetiska – åtminstone är detta något som jag ska argumentera för i den avslutande delen av denna text. Jag har argumenterat för att det finns ett sådant utrymme också för de moraliska värderingarna, och i synnerhet för de dygdetiska – i en teori om dygden som själens skönhet kan man hävda att sammansmältningen är total. Men oberoende av om det är mer eller mindre eller ungefär lika mycket, menar jag att de värden som har med livskvaliteten att göra öppnar sig för det subjektiva på ett tydligare sätt. När dygdetiken lutar sig mot det

---

konkret bemärkelse som inte i första hand gäller vilken allmän attityd jag har utan mer specifikt det sätt på vilket jag har den och lever ut den. Jag tror att det finns många olika sätt att se på denna aspekt. Ett sätt är att se den som mindre medveten och kognitivt tydlig än den andra aspekten (trots att jag beskrev den i emotionella termer). Om den andra aspekt definierar mig i termer av att jag är en människa som älskar (och inte, som i den första aspekten, i termer av *vad* jag älskar), så definieras jag i den tredje aspekten (men andra modusnivån) av *hur* jag älskar, och då inte ”hur” i betydelsen om jag gör det i stor eller liten utsträckning, dvs. inte kvantitativt, utan kvalitativt. Jag tror varken att det går eller är önskvärt att dra några skarpa gränser mellan den andra och den tredje nivån, men ett ungefärligt kriterium skulle kunna vara det som ligger det estetiska nära, nämligen det sätt som vi har svårt att beskriva för den som inte själv upplevt det. Det finns som sagt många sätt att vara förbannad på. Vissa tycks kunna bli förbannade utan att det blir fult, vara aggressiva utan att det blir frånstötande, bli irriterade utan att det blir småaktigt, medan andra inte kan det. (Och jag koketterar inte när jag säger att jag räknar mig till dessa andra.) Förklaringen är *sättet* som det hela sker på och den generiska beskrivningen av denna andra nivåns modus är normalt just detta – att det sker på ett snyggt eller fult sätt. Det är sant att det kan finnas förklaringar till att ett visst beteende uppfattas på ett visst sätt som inte i första hand handlar om detta beteende i sig, utan snarare om att det uppvisas hos en person som vi också vet en hel del annat om: vi blir mer rädda för ett aggressivt beteende hos den som är känd för att misshandla folk och denna rädsla färgar vad vi ser i det aggressiva beteendet. Men jag tror inte denna förklaring nödvändigtvis undergräver min allmänna poäng: det förklarar bara vad som är orsaken till att vi ser det vi ser i ett beteende. Ett annat exempel (som jag också tagit tidigare): jag upplever min mamma som den samma som hon en gång var också nu när hon är dement. Tidigare var hon rask och energisk, nu är hon långsam och trött. Men det finns en mjukhet och försiktighet i hennes nya sätt att vara som det också fanns i hennes gamla. Jag känner alltså fortfarande igen henne, hon har liksom kvar sin estetik, och i någon fundamental mening tänker jag att det är den som bestämmer om jag ska uppfatta henne som den samma. På ett motsvarande sätt är jag rädd för att min egen drastiska, motsägelsefulla, ryckiga och oroliga estetik ska bestå också om jag blir dement och vad värre är: att den svämma över sina gränser när jag förlorar kontrollen över den.

estetiska tänker jag mig att det har mindre med det estetiska som en smaksak att göra och mer med skönheten som något objektivt att göra.

Man skulle ändå kunna säga så här: det är en sak att det finns ett inre krav hos oss på att hålla fast vid våra grundvärderingar i alla lägen, det betyder inte nödvändigtvis att vi inte kan distansera oss från dem, åtminstone temporärt, lika lite som det faktum att vi har en praktisk moral betyder att vi inte i vissa situationer kan distansera oss från den i våra handlingar, åtminstone temporärt. Därför: hur är det att föreställa sig ett perspektiv på världen utifrån andra värderingar än dem man faktiskt har? Hur radikalt annorlunda normativt perspektiv kan jag inta på världen innan mina faktiska värderingar sätter stopp för det? Och vad är det som mina faktiska värderingar försöker sätta stopp för: är det verkligen att jag ser vad det är att se på andra ting (än dem jag ser ett värde i) *som om de var värdefulla*? Är det inte snarare att jag *ser ett värde i dem*? Är det lättare att se det som jag nu betraktar som utan värde som om det hade ett värde än att se det som jag nu betraktar som värdefullt som om det saknade värde? Är det lättare att föreställa sig ett positivt värderat objekt som om det var negativt värdefullt än tvärtom? Om det är möjligt för mig att föreställa mig andra objekt – än dem jag nu värderar – *som om de var* värdefulla, löper jag inte risken (sett från mitt nuvarande värdeperspektiv) att förr eller senare också se dem *som* värdefulla.[289] Och som ett förebådande av nästa punkt på empatilistan: hur förhåller sig de svårigheter jag har att göra mig denna typ av föreställningar till de eventuella svårigheterna jag har att bry mig om objektet för empatin?

Jag tänker mig att det finns föreställningar om vad som är en politisk korrekt värdering som påverkar våra möjligheter att föreställa oss hypotetiska värden och jag tänker mig vidare att den politiskt korrekta värderingen ofta handlar om den som föreskrivs av en dygdetik med betoning på de mjukare och något naivare dygderna. (Att jag beskriver detta som politiskt korrekt ska inte tolkas som ett avståndstagande – jag menar på allvar att det mycket väl kan vara det politiskt korrekta som *är* det moraliskt korrekta och att det naiva på något sätt är det moraliskt heliga och därmed har ett slags överhöghet.) Exempelvis har det under den senare tiden betraktats som politiskt korrekt att vara för invandring medan det varit politiskt

[289] Jag känner mig lite osäker på terminologin här. Som jag beskriver skillnaden handlar den om att se något *som* värdefullt i betydelsen att jag ställer mig bakom värderingen och se något *som om* det var värdefullt, utan att själv ställa mig bakom värderingen. Ibland använder vi också det första uttrycket som jag här använder det andra. Vi säger t ex att vi såg eller hörde Inga Tidblad *som* Fröken Julie, eller att jag försöker föreställa mig själv *som* vinnare även när jag knappast tror att jag kommer att bli det. Jag kommer använda uttrycket ”som om” för att betona att det handlar om att föreställa sig snarare än att tro eller värdera. När vi talar om teater eller film passar kanske inte uttrycket lika bra: jag säger knappast att jag hörde Tidblad *som om* hon var Fröken Julie. Däremot kan jag säga att jag föreställde mig Tidblad *som om* hon var Fröken Julie när jag hörde henne *som* Fröken Julie. Jag vet inte varför det fungerar på det här sättet, men en fascinerande möjlig förklaring är kanske att det inte finns en lika tydlig gräns mellan att bara föreställa sig och att tro eller ställa sig bakom när det gäller teater och film: när jag hör Tidblad är hon inte bara rent hypotetiskt Fröken Julie, hon *är* Fröken Julie, åtminstone just då och för mig, och den enda skillnaden mellan detta och en fullfjädrad kategorisk upplevelse är möjligen att jag är medveten om detta förhållande. Det hypotetiska och det kategoriska har i denna typ av upplevelse smält samman – när jag njuter av skådespel njuter jag av att vara förtrollad, dvs. jag är förtrollad samtidigt som jag vet att jag är det. Förtrollningen är en del av konstupplevelsen – jag hör Tidblad och njuter och fascineras av att hon är en förtrollare.

inkorrekt att vara mot (jag skriver detta julen 2015 när det plötsligt inte längre är tabu att inta positioner i invandringsfrågan som för bara någon månad sen skulle ha stämplats som främlingsfientliga), eller rättare sagt, det har betraktats som politiskt korrekt att vara för invandring av dem som varit mot invandring, eftersom själva begreppet om det politiskt korrekta företrädesvis används av dem som inte har något emot att kalla sig själv för politiskt inkorrekta sanningssägare. Jag vill alltså inte använda begreppet så. Det politiskt korrekta är för mig en beskrivande term som står för vissa värden i det dygdetiska spektrumet som jag tänker mig har en tämligen grundmurad social acceptans. De mjukare, öppnare, naivare dygderna är politiskt korrekta också i den meningen att de är mer idiotsäkra – även när jag är fel ute i dessa dygder är jag inte lika förtappad som när jag är fel ute i de dygder som ligger på den andra sidan av spektret och som handlar om klokhet, rationalitet, bestämdhet m m. Det må vara naivt och godtroget att inte vilja hitta en metod som drastiskt stryper strömmen av flyktingar som kommer in i Sverige men jag går moraliskt säkrare om jag begår det misstaget än om jag överdriver behovet av att hitta en sådan metod. Bättre naiv än cynisk, bättre lite dum än alltför klok. Det är lättare att leva med det förra än det senare, och det är förmodligen också lättare att dö med det förra eftermälet än med det senare. Om någon skulle invända att detta är en läggningssak skulle jag svara att det i så fall handlar om hur lagd man är åt det moraliska hållet – den moraliskt känslige drunknar hellre i det mjuka än hon slår huvudet mot det hårda. Om det ideala förhållandet är en väl avvägd kombination av hjärta och hjärna så är det ändå bättre med för mycket hjärta än för mycket hjärna. Än en gång: hjärtspektrumet är mer moraliskt riskfritt än hjärnspektrumet. De kordiala dygderna är säkrare än de kortikala.

Om någon skulle invända att även om det möjligen fungerar på det här sättet för oss som privatpersoner så gör det inte det i våra eventuella offentliga roller, eftersom det finns ett relativistiskt element i dygdetiken, där det just finns en större betoning på hjärta eller omsorgstänkande i det privata livet medan det i det offentliga livet på ett motsvarande sätt finns en större betoning på ett rättvisetänkande, vilket kan förknippas med ett mer rationellt tänkande. Men jag tvivlar på att detta egentligen stämmer, för om det stämde borde det väl också betyda att det skulle vara mer moraliskt riskfritt som offentlig person att överdriva rättvisetänkandet än att överdriva omsorgstänkandet. Så tror jag inte man tänker som offentlig person och så tror jag inte heller vi tänker *om* de offentliga personerna. Som examinator är jag myndighetsutövare och alltså en del av det offentliga och i den rollen borde jag alltså om invändningen stämmer oroa mig mer för att brista i rättvisetänkande än för att brista i omsorgstänkande. Men det gör jag inte. Det är inte rättvist mot dem som fått mer än hälften rätt på sina svar att också de som fått mindre än hälften rätt blir godkända. Gränsen går vid häften rätt och eftersom alla vet det är det inte rätt att inte hålla på den gränsen – snällhet mot dem som ligger under (och nu tänker jag inte bara på något enstaka poäng) drabbar i någon mening dem som ligger över, men inte i första hand på så sätt att jag inte är snäll mot dem, utan snarare att jag inte gör rätt mot dem. Det är alltså inte rätt att vilja alla väl när man rättar

tentor. Ändå är jag mer orolig över vad de studenter känner som upplever mig för hård (om ock rättvis) i min rättning än för dem som upplever mig för slapp och eftergiven. Nästa fråga blir – är inte detta bara en tämligen självisk oro för hur jag kommer att uppfattas som människa snarare än hur jag kommer att uppfattas som lärare? Det är möjligt, men jag tänker mig att samma förhållande gäller vid jämförelsen mellan dessa roller – hellre en bra människa och en dålig ämbetsperson än en dålig människa och en bra ämbetsperson. Vi har alltså samma dominansförhållande mot omsorgstänkandet där – och vi har lättare skulle jag säga för att se också den överdriva snällheten som en del av ämbetspersonens goda moral än att se den överdrivna rättvisan som en del av privatpersonens goda moral.[290]

Jag tror med andra ord inte att det vi kanske tänker på som ämbetsmoral eller politikermoral, dvs. det vi på något sätt förväntar oss av ämbetspersonen eller politikern, egentligen är en fullfjädrad moral. När ämbetspersonen gör det hon förväntas göra som ämbetsperson fullgör hon snarare ett uppdrag som mycket väl kan vara moraliskt suspekt. Så har jag ibland tänkt i min egenskap av att vara lärare – nämligen att det skulle vara en moralisk lättnad för mig att slippa vara examinator på min egen kurs, dvs. att kunna delegera en person som tog på sig uppdraget att vara den rättvisa rättare som jag själv känner mig moraliskt olustig över att vara. Rättvisan har alltså ett moraliskt pris och det priset skulle jag helst vilja att någon annan betalade.

---

[290] Rawls har beskrivit en statsman som en politiker med en förmåga att också se till nästa generations intressen, och till mänsklighetens intressen i stort, även i tider när det finns ett starkt opinionstryck i landet att göra något annat (xxx). Harry S. Truman visade enligt Rawls inte statsmannaskap när han beslöt att bomba Hiroshima och Nagasaki. Man skulle kunna diskutera i vilket avseende Truman brast. Var det inte så att han gav efter för en stark hemmaopinion och är det egentligen någon större skillnad (förstå mig nu rätt) mellan detta och den ”snällhet” som består i att inte vilja underkänna studenter för att slippa konfrontera deras besvikelse? Är inte jag eftergiven här på samma sätt som Truman var eftergiven mot hemmaopinionen (om vi antar att det var det han var)? Jag kan mycket väl tänka mig att min ”snällhet” är av samma typ som Trumans ”snällhet”, men det beror i så fall på att varken min eller Trumans ”snällhet” är exempel på det omsorgstänkande som jag menar präglar de säkrare dygderna. Eftergivenhet kan vara mer feghet än snällhet och feghet är en utpräglad självisk dygd. Omsorgstänkande är inte i första hand självisk och jag har svårt att se Trumans beslut som ett exempel på ett omsorgstänkande. Naiv hade han snarare varit om han inte förmått besluta om bomben ens i ett läge där allt talade för att det skulle vara det långsiktigt riktiga. Men så såg alltså inte verkligheten ut – han förmådde fatta beslutet också i ett läge där väldigt mycket talade för att kriget var på väg att ta slut under alla omständigheter. Och trots att det kan låta annorlunda när man läser Rawls beskrivning av statsmannaidealet tänker jag att det finns en given plats för ett omsorgstänkande med dragning åt det naiva hållet också i det – det är kanske naivt att tro att inte de två bomberna haft en avskräckande och därför välgörande effekt på hur eftervärlden hanterat atomvapen och ett önsketänkande att tro att det bara kan komma mer ont ur något så pass ont. Inte desto mindre skulle jag säga att det är ett önsketänkande som mycket väl kan införlivas med Rawls statsmannaideal. Så än en gång – överdriven omsorg om människor är en säkrare strategi för ämbetsmänniskan än överdriven klokhet, hennes kvaliteter som människa kommer också att ligga till grund för hur vi bedömer henne som ämbetsperson. När det gäller hur vi kommer bedöma någon som konstnär tror jag att det fungerar på ett lite annorlunda sätt. En grov gissning är att det kordialt naiva är det säkra för författare (åtminstone för romanförfattare), medan det i mindre utstäckning är det för bildkonstnärer – som Goya, van Gogh, Pollock, etc. De brev van Gogh skrev till sin bror Theo är andligt storartade, men ligger knappast till grund för den storhet vi ser i hans konst. På ett motsvarande sätt förtar knappast det mänskligt problematiska hos Pollock de konstnärliga kvaliteter vi ser i hans tavlor. Något liknande gäller förmodligen för vår bedömning av vetenskapliga prestationer – det personligt kufiska är mer av värdeförstärkare än värdesänkare. Och frågan är om inte samma sak gäller för många av livsfilosoferna – som Kierkegaard, Nietzsche eller Sartre. Det finns en autistisk tolerans och nästan mer än så – fascinationen av deras sociala brister snarare förhöjer deras filosofiska författarskap.

Jag tror att vi tänker på ett liknande sätt i förhållande till de politiker vi väljer. När jag skriver detta råder vad som kallas för en flyktingkris i Europa. Människor på flykt framför allt från Syrien och Afghanistan söker till sig Sverige i ett antal som vi aldrig tidigare sett och vi har stora svårigheter att ta emot dem på ett bra sätt. Regeringen har därför infört id-kontroller vid landets gränser, i hopp om att kunna avskräcka de människor som inte har giltiga id-handlingar från att försöka ta sig hit. Jag är högst osäker på moralen i detta, inte minst därför att det sägs drabba människor som kommer från de allra svåraste förhållandena, t ex i Afrika. Trots detta kan jag tänka att det är rätt att göra på det här sättet ur ett ämbetsperspektiv, vilket får mig att också tänka tanken att det kanske är så vi människor, eller i alla fall vissa och förmodligen en hel del av oss, vill ha det: för att vi själva ska kunna två våra händer låter vi våra politiker smutsa ner sina (det enda moraliska försvaret man har som politiker är väl just detta – systemet bygger på att de ska ta hand om det som vi själva inte vill besudla våra händer med, det är det som är deras mandat). Politikerna blir på detta sätt också våra moraliska offer på samma sätt som de människor blir som vi kräver att våra politiker ska offra.

Låt mig titta lite närmare på detta. Jag hävdar mer eller mindre utan andra argument än mina egna upplevelser främst av hur jag själv fungerar att omsorgen, känslan och det naiva har ett slags moraliskt primat över rättvisan, rationaliteten och förståndet. Det godhjärtade har en omedelbar moralisk attraktionskraft som det rättvisa inte har. Kravet på medmänsklighet upplevs starkare än kravet på att åstadkomma rättvisa. Men vad är det jag upplever när jag säger så och vad vill jag ha sagt med att beskriva min upplevelse så? Säger jag att detta talar för att det finns en starkare moralisk förpliktelse att visa omsorg än att vara rättvis?

Jag är osäker, eftersom det inte verkar alldeles fel att beskriva det upplevda som en skillnad mellan det krav jag känner i namn av en mer allmän och obestämd godhet och humanitet och de krav jag känner i namn av *Moralen*, dvs. som det objekt vi försöker studera systematiskt i den akademiska filosofin. Kanske är jag trots allt beredd att hålla med Adam Smith när han säger att det finns en psykologisk skillnad mellan rättvisa och välvilja: … we feel ourselves to be under a stricter obligation to act according to justice, than agreeably to friendship, charity, or generosity …" (Smith TMS, Pt. II, Sect. ii, Chap I, parag. 5). Det känns så om vi tänker på Moralen i den mer strikta meningen, men inte om vi tänker på vårt samvete och vad vi kan leva med som människor. Den personliga moralen är den ursprungliga och det är den vi upplever som mest omedelbar medan den opersonliga är den av oss konstruerade eller abstraherade Moralen – det som vi alltså både kan beskriva som Moralen med stort "M" och som moralen i en preciserad och därmed inskränkt bemärkelse. Det sociala samvete som all moral strömmar ur står närmare den personliga moralen än den opersonliga och därför är det de personliga och mänskliga kraven som också oroar samvetet mest. Oron för att man inte gjort det rätta när man gjort det Rätta är större än oron över det omvända förhållandet. Självklart fördömer vi den politiker som ägnar sig åt vänskapskorruption. Men det betyder

inte att vi fördömer politikern för att hon inte offrar vänskapen på rättvisans altare, för det skulle vi förmodligen se som ännu mer förkastligt. Att bedriva vänskapskorruption är inte ett sätt att utöva vänskap på lika lite som att undvika vänskapskorruption är att svika en vän. Korruption är snarare en form av gruppsjälviskhet och självviskhet i alla dess former är problematisk ur det sociala samvetets synvinkel.

Om det stämmer att de kordiala dygderna är säkrare eller i alla fall upplevs som säkrare än de kortikala och att det naiva därför i en mening är ett mer centralt eller i alla fall tydligt etisk värde än det rationella, tror jag att detta kan förklara varför de flesta av oss har lättare för att föreställa sig sådana värden som vi ännu inte känner oss övertygade om på den naiva sidan av det moraliska spektret än på den rationella sidan. Det är inte så att dygdetiken motsvaras av det naiva – dygderna är också intelligenta och dessutom har såväl konsekvensetiken som pliktetiken som vi sett sina dygder – men lite förenklat kan vi säga att dygdetiken är de flestas dåliga samvete. När vi gör det långsiktigt rationella men offrar det omedelbart godhjärtade ligger den tanken alltid väldigt nära: ”tänk om jag gör fel nu”. Och obehaget över att känna sig omänsklig är starkare och svårare att skaka av sig än obehaget av att kanske inte ha fattat det långsiktigt mest rationella moraliska beslutet. Detta obehag finns också som ett motstånd i vår föreställningsvärld. Vi har alltså både en större lätthet att föreställa oss de naiva sanningarna (på grund av det invanda tankespåret att jag kan ha fel när jag gör det rationella) och ett större motstånd mot att föreställa oss de rationella sanningarna (på grund av att tvivlet på dem är associerat med ett starkare obehag). Hjärtat är en drivkraft och en begränsning också för vår föreställningsförmåga.

Jag menar alltså att det finns ett slags moralisk barnatro hos många av oss, som lever kvar i det politiskt korrekta (och som än en gång mycket väl kan vara det moraliskt korrekta) som gör det svårare för de flesta att föreställa sig det rationella *som om* det var det värdefulla när vi inte ser det *som* det värdefull, än att förställa oss det naiva *som om* det var värdefullt när vi inte ser det *som* värdefullt.

Men finns det någon väsentlig skillnad mellan den betydelse som våra faktiska värderingar har för vår förmåga att föreställa oss en upplevelsevärld med radikalt annorlunda värdering och den betydelse som våra övriga övertygelser och föreställningar har för vår förmåga att föreställa oss en värld där de inte gäller? Och nästa fråga blir om det finns någon skillnad mellan olika former av värderingar (exempelvis moraliska och estetiska) samt mellan värderingar å ena sidan och rena preferenser och böjelser å den andra.

Idén om att det finns en skillnad mellan vår förmåga att föreställa oss fiktiv naturvetenskap å ena sidan och en fiktiv moral å den andra sidan är om än inte diskuterad så åtminstone noterad. Av allt att döma var Kendall Walton den som först noterade denna inflexibilitet rörande vilka moraliska föreställningar som vi som konstpublik tar med oss in i betraktandet av ett konstverk eller avnjutandet av en fiktiv berättelse. När Carroll beskriver Kendall Waltons idé ser det ut som följer:

My suggestion was, very briefly, that when we interpret literary and other representational works of art we are less willing to allow that the works' fictional worlds deviate from the real world in moral respects that in nonmoral (1994, s. 35).

När Carroll beskriva Kendall Waltons idé ser det ut på följande sätt:

Whereas we are willing to grant that the physical worlds of fiction may be otherwise – that objects can move faster than the speed of flight – we are not willing to make similar concessions about morality – we are not willing to go with the notion, for example, that killing innocent people is good (Carroll XXX).

Min första kommentar till detta är att det både är sant och osant. Det är ingen konst att leva sig in i en fiktiv berättelse som förutsätter att människor kan färdas snabbare än ljuset och exempelvis på så sätt färdas bakåt i tiden. Flera berättelser handlar om just det. Det verkar spontant svårare att leva sig in i en berättelse som förutsätter att det är rätt att döda oskyldiga och det är svårare att hitta exempel på sådana berättelser (det finns krigsfilmer, inte minst amerikanska sådana, som handlar om krig mot en fiende som i den historiska verkligheten varit oskyldig, men däremot inte i filmerna). Eller om vi säger så här: det är lättare att hitta moraliska förhållanden som *vi föreställer oss* att vi omöjligen skulle kunna föreställa oss som moraliskt godtagbara än att hitta exempel på sådana fysikaliska eller naturvetenskapliga förhållanden som vi på motsvarande sätt föreställer oss som omöjliga att ens föreställa sig. Det klassiska exemplet på omöjliga moraliska förhållanden knyter både an till exemplet i citatet från Carroll och till ett av mina tidigare exempel: det är svårt att föreställa sig (hur det skulle vara att föreställa sig) att det skulle kunna vara rätt att tortera ett oskyldigt barn till döds om det inte fanns något ännu värre man därmed kunde undvika.

Och det är möjligt att dessa föreställningar om vad vi kan föreställa oss också i viss mån speglar verkligheten eller kanske rent av hjälper till att skapa den. Men om det finns en skillnad tror jag inte att den är så stor som det i förstone kan verka. För att ge en grund för denna trosföreställning tänker jag att jag först måste försöka göra själva föreställningsbegreppet lite tydligare. Jag har hittills skiljt mellan att föreställa sig ett förhållande *som om* det råder eller är verkligt och att föreställa sig det *som* verkligt, t ex mellan att se på något som om det vore värdefullt och att se det som värdefullt. Att se något *som* värdefullt kan också i vardagssvenskan betyda olika saker, men jag tänker mig att det normalt uppfattas som att jag ställer mig bakom tanken på att något är värdefullt. Jag tror eller har inställningen att detta något är värdefullt. Men jag skulle säga att det finns fler sätt att uppfatta detta att se något *som* värdefullt (varav vissa eller kanske rent av alla också är förankrade i vardagssvenskan). Jag tänker mig preliminärt att vi kan skilja mellan följande betydelser av vad det kan innebära att förställa sig något:

Först den *hypotetiska som om*-betydelsen. Att föreställa sig ett förhållande som *rent hypotetiskt* behöver inte betyda att jag på något sätt lever mig in i förhållandet, det räcker att jag tänker på förhållandet som en möjlig sanning. I denna mening skulle jag säga att jag i

princip kan föreställa mig vad som helst, från det att logikens lagar inte gäller, via att samma förhållande råder för naturvetenskapens lagar till att jag själv eller mina närmaste aldrig skulle ha funnits till. Jag kan använda dessa föreställningar som premisser i mitt tänkande. När jag föreställer mig en värld där jag kan färdas snabbare än ljuset tror jag att det är i denna rent hypotetiska mening. Och även om själva exemplet med att föreställa sig radikalt annorlunda moraliska grundlagar verkar ovant, tror jag ändå inte att det är speciellt svårt. Anta att jag föreställer mig en kusligt skrämmande värld där människor som för övrigt verkar alldeles vettiga och förnuftiga ägnar sig åt att tortera oskyldiga barn till döds på sin fritid, och anta att den förklaring som ges just är att i denna värld är det faktiskt inte fel att göra så. För att kunna föreställa mig en värld där vanliga vettiga människor torterar barn måste jag förutsätta att det rent objektivt i den världen inte är moraliskt fel att göra det. Är detta så svårt? Det är kanske inte omedelbart lätt att se poängen med den här typen av ”moralfiction-berättelser”, men med lite fantasi går också det. Poängen med en SF-berättelse där man upphäver relativitetsteorin är förstås att den öppnar världar av fantasieggande möjligheter – ”tänk om jag kunde resa tillbaka i tiden och döda Hitler innan han kom till makten osv”. Men skulle det inte också kunna vara fantasieggande att föreställa sig en värld där det vore helt i sin ordning att hämnas sina fiender på ett sätt som i den här världen skulle vara omoraliskt, eller att vara sexuellt lösaktig på ett sätt som inte kan försvaras i den här världen, eller kort sagt att föreställa sig en värld där man kan göra precis vad man vill utan att någon moral sätter stopp för det, där man helt enkelt kan få fira det man brukar kalla för ”moralisk semester” året om? Och kan vi inte ibland göra just det i vår fantasi? Förhoppningsvis frossar vi inte i fantasier om att tortera barn, men att leka med tanken på att döda den som i och för sig är moraliskt oskyldig men som vi tycker väldigt illa om på andra grunder förefaller inte helt långsökt. Under alla omständigheter verkar det inte finnas någon större principiell skillnad mellan att göra kontrafaktiska eller hypotetiska förutsättningar vad gäller grundläggande fysikaliska lagar och att göra det vad gäller grundläggande moraliska lagar.

För det andra: *som*-betydelsen i den *apparenta* eller *skenbara* innebörden (jag laborerar alltså med en som om-betydelse och tre som-betydelser). När jag sänker ner en pinne delvis under vattenytan kommer den att se ut att vara böjd. Om jag inte tror att den böjs för att jag sticker ner den i vattnet kan vi säga att jag ser den som böjd enbart i en skenbar bemärkelse. Jag ser fenomenet böjdhet, jag ser böjdheten hos pinnen. Den, böjdheten, har alltså ett utseende. I denna mening är jag inte säker på att jag kan föreställa mig hur det skulle vara att färdas snabbare än ljuset, för jag vet liksom inte vad det finns att föreställa sig. Jag kan föreställa mig det i en primitiv betydels ungefär på samma sätt som Einstein som försökte föreställa sig hur världen omkring honom skulle se ut om han färdades på en ljusstråle. Jag kan tänka: anta att jag sitter på en ljustråle och startar en supermotor som jag har på ryggen som gör det möjligt för mig att få ytterligare en skjuts framåt, hur skulle jag då uppleva världen omkring mig? Allt som jag lämnade bakom mig skulle rimligen försvinna i ett mörker

(det samma borde väl gäller när jag satt på ljusstrålen?). Men när jag föreställer mig detta, föreställer jag mig då verkligen själva överljushastigheten som fenomen? Är det inte snarare som jag försöker föreställa mig en rad fenomenella konsekvenser av det faktum att jag färdas snabbare än ljuset? Av detta följer på inget sätt att det skulle vara omöjligt att föreställa sig kontrafaktiska fysikaliska förhållanden i den apparenta bemärkelsen. Jag kan föreställa mig hur det skulle vara om plötsligt gravitationslagen upphörde att gälla. Jag ser framför mig hur tingen lösgör sig från jordens yta och börjar sväva och hur också själva tingen löses upp av att det inte längre finns några sammanhållande krafter som verkar på dem. Och jag tänker mig att jag ser själva tyngdlösheten och till och med gravitationslösheten. Det är inte alltid lätt att beskriva skillnaden mellan att se eller förnimma ett fenomen och att se eller förnimma de fenomenella konsekvenserna av det. Gravitation är på ett sätt något abstrakt och svårbegripligt och i en mening ser vi förstås inte den gravitation som verkar mellan två ting, exempelvis två himlakroppar som jorden och en meteorit. Vi ser bara hur meteoriten med en allt större hastighet ju närmre den kommer jorden störtar mot den. Jag ser i en mening inte den kraft som verkar på meteoritstenen, lika lite som jag ser det vad det är som sätter biljardkulan i rörelse när den träffas av en annan biljardkula. Gravitation såväl som rörelseenergi är abstrakta företeelser, men det betyder inte att jag saknar förmåga att göra mig en konkret föreställning om dem. Det betyder inte att jag är oförmögen att föreställa mig dem i denna skenbara bemärkelse. Energiöverföringen har en upplevelsekvalitet för mig, jag *ser* hur biljardkulan sätts i rörelse av den andra biljardkulan. Och på samma sätt *ser* jag hur meteoriten dras mot jorden. Jag ser alltså inte bara hur meteoriten rör sig mot jorden, jag ser också den kraft som verkar på den. Och om jag kan se denna kraft när den är verksam så borde jag också kunna sägas se när den inte är verksam, t ex om den helt plötsligt upphörde att gälla.

Men på samma sätt som jag kan föreställa mig en värld som rent fysikaliskt är radikalt annorlunda än den faktiska världen är menar jag att jag också i denna apparenta mening kan föreställa mig en värld som är radikalt annorlunda i en moralisk mening, en värld där det inte är moraliskt fel t ex att våldta, vara otrogen eller bedriva otukt med barn (återigen tänker jag att det faktum att det kan vara svårt att föreställa sig på ett apparent sätt det moraliskt tillåtna i att tortera oskyldiga barn till döds inte är mer utmärkande för vår moraliska föreställningsförmåga än det faktum att vi inte kan föreställa oss överljushastigheten). Jag har tagit exemplet från Lagerkvists *Själarnas maskerad* tidigare, men det är också användbart här: när Halvdan våldtar Arna på en av deras första middagsträffar i Halvdans våning skulle jag säga – även om jag självklart bara kan tala för hur jag själv har läst det – att det upplevs mer som ett uttryck för Halvdans desperata passion för Arna än som den omoraliska handling vi rimligtvis alla förstår att det rör sig om. I en mening skulle jag därför säga att vi är villiga när vi läser detta att inte se den faktiska omoralen i det. Jag har tidigare skrivit att jag upplever händelsen som något moraliskt fiktivt, och det betyder väl just att jag är beredd att acceptera

att det i denna fiktiva värld inte är fel att göra på det här sättet eller åtminstone inte lika fel som det skulle ha varit i den verkliga världen. Man ska alltså inte se det som en moraliskt felaktig händelse som är acceptabel därför att den är fiktiv utan snarare som en händelse som rent fiktivt är acceptabel, dvs. när den bedöms utifrån den fiktiva moral som gäller i den värld där berättelsen utspelar sig. På ett liknande sätt menar jag att vi är villiga att blunda för det omoraliska i litterära otrohetsaffärer – det ljuva i dem när de händer gör att det omoraliska inte framstår som så omoraliskt som vi egentligen vet att det är. Ännu ett exempel, som jag strax kommer att återkomma till: I Nabokovs *Lolita* menar jag att jag åtminstone för egen del är beredd att inte se de handlingar som Humbert Humbert utför mot den tolvåriga Dolores som lika moraliskt förfärliga som jag skulle betrakta dem om de utfördes i verkligheten. Detta förvånade mig när jag läste boken (vilket jag gjorde för första gång för bara ett par år sen): som läsare dras jag med i handlingen och när Humbert Humbert planerar att våldta Dolores på hotellet genom att droga henne med sömnmedel och ge sig på henne när hon somnat så önskar jag inte att han ska misslyckas. Nu behöver han aldrig våldta Dolores eftersom hon vaknar och säger sig vara med på noterna. Och då menar jag att det faktum att jag accepterar det som händer mellan dem som något följdriktigt betyder att jag inte låter den moral gälla för handlingen som jag anser gälla för den verkliga världen. Vad som också talar för detta är att jag på något sätt också verkligen vill (även om det inte är en helt oproblematisk viljeattityd) att händelsen ska inträffa i den fiktiva världen. Detta bär mig starkt emot att säga, men när Humbert går omkring i hotellet i väntan på att sömnmedlet ska verka på Dolores, ja då har också jag som läsare en förväntan på vad som ska hända.

Det är självklart inte så att det faktum att jag betraktar något som omoraliskt förhindrar mig från att önska mig det. Det är ingalunda så generellt, det är till och med så att jag kan se tjusningen i händelser som inträffar just därför att de är omoraliska eller åtminstone moraliskt problematiska (jämför resonemanget jag förde om *Broarna i Madison County*). Men *i detta fall* är det så: jag kan omöjligen tänka på den handlingen som på något sätt önskvärd i den verkliga världen och jag kan omöjligen intressera mig för detaljerna kring den typen av händelser i den verkliga världen. Tvärtom vill jag inte veta något om dem. Och jag skulle än en gång inte säga att den korrekta analysen är att jag är beredd att acceptera och till och med intressera mig för en omoralisk händelse därför att den inträffar i en fiktiv värld. Med den analysen borde jag också kunna acceptera att jag själv har egna fantasier om den typen av händelser, eftersom det skulle vara lika fiktivt som att läsa om dem. Men det kan jag omöjligen förmå mig att göra (dvs. jag kan varken förmå mig att fantisera eller att acceptera möjligheten). Däremot kan jag tänka på händelsen med Humbert och Dolores. Detta talar för att jag föreställer mig att jag tänker på en värld där det rent fiktivt är relativt sett oproblematiskt att göra så som Humbert gör.

Nu beskriver i och för sig Carroll den förmenta skillnaden mellan den moraliska och fysikaliska föreställningsförmågan som en skillnad rörande vad vi är *villiga* att föreställa oss:

vi är mer villiga att ge upp naturlagarna i fiktionen än de moraliska lagarna. Och i ett avseende stämmer det i exemplet med *Lolita* att det är högst ovilligt som jag vill erkänna för mig själv att jag lagt min faktiska moral åt sidan när jag läser den. Villigheten i att acceptera den fiktiva moralen för den här typen av handlingar fanns där inte från början utan är snarare ett resultat av litterär bearbetning från Nabokovs sida. För att jag ska kunna se på det som händer i romanen utan att se det felaktiga i det krävs det förmodligen en Nabokov, dvs. någon som har hans litterära förmåga att manipulera mig dithän. Den skillnaden finns: jag är beredd att ge upp egentligen vilken fysikalisk trosföreställning som helst innan jag ens börjar på en roman medan jag har svårt att ge upp vissa moraliska föreställningar. Den initiala villigheten är alltså möjligen större vad gäller de fysikaliska trosföreställningarna. Men det är i så fall också den enda omedelbara skillnaden jag kan se. Och dessutom är det ingen kategorisk skillnad så länge som det också finns moraliska föreställningar som vi är beredda att ge upp redan från början när vi ger oss in i en fiktiv berättelse.

För det tredje: *som*-betydelsen i den *konfessionella* innebörden. När jag säger att jag betraktar något som värdefullt eller som verkligt kan det betyda att jag *anser* att det är värdefullt eller verkligt eller att det är min övertygelse eller trosföreställning att så är fallet. Att jag ser något som värdefullt i den apparenta betydelsen behöver ju inte innebära att jag också tror att skenet är verklighet. Tvärtom, i typexemplet med den till hälften neddoppade pinnen i vattnet tror jag inte att den är böjd – jag ser bara böjdheten. I så fall har jag en apparent föreställning av att pinnen är böjd utan att samtidigt ha en konfessionell föreställning därom. Det motsatta förhållandet kan också råda: jag kan ha en konfessionell föreställning om något utan att ha en apparent föreställning av det. I en mening är detta en trivial följd av det som vi tidigare sagt, för om jag inte tror att pinnen i vattnet är böjd utan är övertygad om att den inte är det har jag förstås en konfessionell föreställning av den som rak (jag betraktar den faktiskt som rak) utan att jag på ett apparent sätt ser rakheten i den. På samma sätt är det en följd av det som jag tidigare sagt att jag kan tro på vissa fysikaliska sanningar utan att göra mig en apparent föreställning om dem: jag kan tro att det är omöjligt för något att färdas snabbare än ljuset utan att se denna omöjlighet framför mig som ett fenomen. Men följderna av förhållandet kan också vara något mindre triviala: jag kan vara övertygad om värdet hos ett objekt eller förhållande utan att tycka mig se det, dvs. utan att kunna föreställa mig det apparent. Detta gäller såväl instrumentella värden som intrinsikala. Jag kan vara av åsikten att det finns ett värde att vara hård i rättningen av den första tentan på terminen (eftersom det hjälper studenterna att förstå att det gäller att plugga) men jag tycker ändå inte att det framstår som rätt när jag gör det. Jag kan på samma sätt vara av åsikten att det har ett positivt egenvärde att avstå från att svika en människa som håller mig kär utan att se själva dåligheten i det som skulle vara ett svek. Jag tror att en hel del otrohet kan förklaras så: man tänker att det är fel men har ändå svårt att se det felaktiga eller dåliga i det (jfr än en gång med exemplet *Broarna i Madison County*).

Jag skulle nu vilja göra följande påstående, nämligen att det är lättare för en apparent moralisk föreställning i strid med en initial konfessionell föreställning att påverka denna konfessionella föreställning än det är för en apparent föreställning av mer naturvetenskaplig karaktär att påverka en tillika naturvetenskaplig konfessionell föreställning. Om det finns någon skillnad mellan moraliska och naturvetenskapliga eller allmänt fysikaliska föreställningar tror jag alltså att det är denna: Det spelar ingen roll hur böjd pinnen som är nerstucken i vattnet än ser ut för mig, jag frestas inte av detta till att börja tro att den verkligen är böjd. Och om det hade funnits ett sätt för möjligheten att färdas i överljushastighet att framträda på ett apparent sätt (vilket jag alltså tvivlar på) så skulle det inte rucka min konfessionella föreställning om att det faktiskt inte är möjligt. Vidare – om jag från början är övertygad om att det inte finns några intelligenta varelser på planeten Mars blir jag knappast frestad att tro att det finns det efter att ha levt mig in i en fiktiv skildring av hur marsianer invaderar jorden. Med de moraliska föreställningarna är det inte riktigt så. Jag tror som sagt att Francesca och Robert i *Broarna i Madison County* gör något som i en strikt moralisk (men möjligtvis inte i en lika existentiell) mening är fel när de inleder en visserligen kort men ändock affär (även om inget tyder på att Francescas man någonsin får veta något om den). Detta är på sätt och vis min övertygelse och jag har till och med tidigare hävdat att det är detta som bildar fonden till de estetiska kvaliteter som det korta förhållandet får – det moraliskt omöjliga är en del av förklaringen till den bitterljuva skönheten i det som utspelar sig. Men jag skulle ändå säga att det något motsägelsefulla är att den skönhet som man vet delvis uppstår av det omoraliska i händelsen, den skönheten gör att man inte ser det omoraliska i det som utspelar sig, man får alltså ingen apparent föreställning av det moraliskt felaktiga utan det vackra i det får det snarare att se rätt ut, vilket i sin tur påverkar hur man tänker på handlingen. Den skönhet som delvis förutsätter den konfessionella föreställningen om att det som händer är moraliskt fel, den skönheten får samtidigt det som händer att framstå i en moraliskt acceptabel dager, vilket i sin tur menar jag påverkar den moraliska övertygelse som var själva utgångspunkten för vår upplevelse av händelsen. Jag påstår inte att jag efter filmen upphört att betrakta det som moraliskt fel att göra så som de gör, men jag menar att den övertygelsen inte längre har samma solida grund. Den är alltså *påverkad* på ett sätt som jag inte ser några direkta motsvarigheter till när det gäller exempelvis naturvetenskapliga föreställningar. Och den är inte bara temporärt påverkad skulle jag säga utan också permanent: det moraliskt felaktiga i att göra det som dessa människor gjorde framstår efter filmen som mindre uppenbart, i betydelsen att jag inte är lika övertygad som innan att det är fel.

Även om det bär emot måste jag fullfölja denna tanke genom att fråga mig om något liknande inträffar när jag läser *Lolita*. Jag vill inte gärna tro det, men känner mig ändå inte helt säker. Jag känner mig åtminstone inte helt trygg rörande vad läsningen rent temporärt åstadkom med min moraliska åsikt om att ha sex med minderåriga, dvs. om den inte ändå var

utsatt för en viss stress. Jag vet alltså inte säkert, men det skulle samtidigt kunna vara en av förklaringarna till att jag var rejält omskakad av läsningen och frågade mig varför boken trots allt fortfarande är så försvarad av det litterära etablissemanget, när den för mig framstod som moraliskt korrumperande (vilket på ett sätt var obehagligt, men på ett annat sätt fascinerande). Och jag skulle säga att den är moraliskt korrumperande på åtminstone tre olika sätt: (a) På det sätt som jag just beskrivit – det att romanen beskriver otukt mot minderåriga på så vis att det inte framstår så omoraliskt som jag anser att det är, påverkar när jag läser romanen i någon mening också mina moraliska övertygelser. (Om jag har rätt är detta ett komplicerat förhållande där den kognitiva processen kan tänkas se ut ungefär som följer: det att jag vet att jag läser en fiktiv berättelse är en förutsättning för att jag ska kunna tänka på det som utspelar sig i den som rent fiktivt moraliskt rätt. Mot bakgrund av denna tanke kan jag också lättare föreställa mig rent apparent det fiktivt moraliskt rätta i form av otrohet, otukt, våld osv – vilket inte betyder att man alltid kan säga exakt åt vilket håll orsakskedjorna löper. Det kan vara den litterära skickligheten i att skildra en händelse så att den framstår som rätt i den apparenta betydelsen som gör mig villig att i berättelsen acceptera den fiktiva moral enligt vilken händelsen också verkligen blir rätt, men det kan också vara det faktum att jag är beredd att acceptera en fiktiv moral gällande för berättelsen som underlättar för mig att se den skenbara eller apparenta moralen i beteenden och handlingar jag annars inte hade kunnat betrakta på detta sätt. Men hur orsaksförhållandena än ser ut tenderar dessa apparenta föreställningar att också spilla över på mina konfessionella föreställningar om den verkliga moralen. Det att jag kan se det moraliskt riktiga eller acceptabla i handlingar av ett visst slag riskerar att störa min övertygelse om att de faktiskt är fel.) (b) På det sätt att det väcker böjelser i mig som jag av rent moraliska skäl inte vill veta av. Detta var kanske det mest omskakande och obehagliga med att läsa *Lolita*: jag gick på stranden och märkte plötsligt att jag hade en annan blick för småflickor, inte för de yngsta av dem som i romanen kallas *nymfetter* men i alla fall för de äldsta, dvs. de i yngre tonåren. Hur pass förändrad min blick var vet jag egentligen inte, eftersom jag inte ville använda mig av den och jag är också ärlig när jag säger att jag inte på något sätt hade några fantasier i den riktningen. Men jag kände att det fanns ett slags attraktion hos mig inför det som jag av moraliska skäl inte vill känna någon som helst attraktion för, inte i första hand för att jag är rädd att jag inte skulle kunna motstå den, utan för att jag bara inte vill ha den. Jag vill inte vara en människa som känner den minsta dragning åt det pedofila hållet. Och så förutsätter jag att de flesta av oss tänker. (c) Det tredje sättet är en förlängning av det andra sättet. Det faktum att romanen väcker till liv böjelser hos mig riskerar i sin tur också att påverka min moral. Detta tror jag är en elementär för att inte säga trivial sanning om moralen: det är lättare att hålla fast vid en övertygelse om att ett beteende är fel om vi inte känner oss sensuellt attraherade av beteendet. På samma sätt som vi alltså påverkas i våra moraliska övertygelser av de apparenta föreställningarna så påverkas vi av våra böjelser.

Jag skulle också säga att det finns en fjärde betydelse av att föreställa-sig-något-som: jag kan föreställa mig något såsom varande på ett visst sätt om jag har ett minne av att ha föreställt mig det i någon av de konfessionella betydelserna, dvs. antingen tillsammans med eller utan en apparent föreställning. Men den fjärde betydelsen är mer allmän än så och är tänkt att täcka in både hur man upplever ett minne av att ha haft en trosföreställning, övertygelse eller attityd och hur man föreställer sig det mentala tillstånd som det innebär att ha ett minne av att ha haft en trosföreställning, övertygelse och attityd. Detta skulle jag kalla en som-betydelse i den *distanserat konfessionella* innebörden. Tanken är helt enkelt att jag i denna betydelse föreställer mig något såsom varande på ett visst sätt när jag har samma upplevelser eller mentala bilder av detta något som den har som minns hur det var att ha en trosföreställning, övertygelse eller attityd om detta något som varande på ett visst sätt. Jag tänker mig vidare, fast med en viss tvekan, att vi i denna betydelse skulle kunna göra oss föreställningar om att saker är på ett visst sätt i den utsträckning som vi kan ha ett minne av att vi trott, varit övertygade eller haft en attityd om att de varit på ett visst sätt utan att för den skull nu tro osv. så. Eller rättare sagt, frågan gäller inte om enbart den som kan hysa detta slags minne också kan sägas föreställa sig i denna mening utan snarare om det rent allmänt fungerar på så sätt att möjligheten att minnas på detta sätt öppnar för möjligheten att också föreställa sig, så att det faktum att en individ kan sägas ha dessa minnen talar för att en annan också kan sägas göra sig dessa föreställningar. (Anledningen till att jag känner en viss tvekan till denna tanke är att det är svårt att se en liknande koppling vad gäller de apparenta föreställningarna: det att den som en gång har sett färger men numera är blind fortfarande kan minnas hur det var att se dessa färger talar inte nödvändigtvis för att den som varit blind hela sitt liv kan föreställa sig hur det är att se färger. Om det alltså finns en koppling mellan möjligheten att minnas och att föreställa sig utan att minnas, så gäller den med andra ord knappast för alla typer av föreställningar.)

Om vi lämnar detta med föreställningar som inte är minnen åt sidan ett tag, är alltså frågan om vi kan ha klara minnesbilder av hur det är att ha en konfessionell föreställning om något som vi inte längre har en konfessionell föreställning om och om det finns några väsentliga skillnader vad gäller sådana föreställningar som handlar om naturvetenskapliga, moraliska eller sensuella förhållanden.

Anta att jag haft en trosföreställning om att världen ser ut på ett visst sätt, t ex att jorden är platt, som jag numera övergett, kan jag minnas hur det var att ha denna trosföreställning? Det verkar väl rätt uppenbart att jag kan. Och det gäller inte bara trosföreställningar rörande specifika naturliga förhållanden utan också trosföreställningar om allmänna förhållanden i naturen, exempelvis om huruvida det är möjligt för ett objekt att färdas snabbare än ljushastigheten. Jag minns själv ungefär i vilken ålder som lärde mig tro på detta och jag har inga problem att föreställa mig hur jag tänkte innan dess. Man skulle visserligen kunna ifrågasätta om jag över huvud taget *hade* några trosföreställningar om detta förhållande innan

jag lärde mig betydelsen av ljushastigheten som en konstant, men skulle nog ändå säga att jag hade det: jag trodde inte på ljusets hastighet som en absolut gräns. Jag trodde på en gränslöshet vad gäller hastigheter.

Men en trosföreställning om ljushastigheten är ju trots allt ganska abstrakt och nästa fråga vad gäller det naturvetenskapliga är därför om jag också kan ha klara minnen av att ha apparenta föreställningar om naturen tillsammans med konfessionella om jag numera inte har de konfessionella föreställningarna. Också här verkar det vara lätt att hitta exempel: jag minns hur det var att uppleva månen som stor på den tiden när jag trodde att den vissa kvällar var speciell stor, även om jag numera vet att det jag såg var inte en speciellt stor måne (även om den visst kan variera en del i storlek) utan en måne som bara såg speciellt stor ut därför att jag såg den när den var nära horisonten.

Lite svårare blir det när vi ställer samma fråga om värderingar. Först moraliska värderingar. Kan jag verkligen minnas hur det vara att använda ordet ”neger” på den tid när jag inte ansåg att det var moraliskt fel att göra så? Jag är inte alls säker på det. Möjligtvis beror detta på att vi här också har att göra med en apparent föreställning: jag tycker mig verkligen förnimma det moraliska problemet i ordet. Problemet tycks mindre när vi talar om något mindre konkreta moraliska värderingar: jag trodde en gång i tiden att det var fel att göra värnplikten. Detta var på ett sätt en tämligen konkret värdering men den hade sin grund i ett avståndståndstagande från militärt våld som sådant. Jag begärde vapenfri tjänst, men under den sommaren som följde gick jag en trädgårdsutbildning på Öland där det också fanns en massa andra pacifister. Ja i själva verket fanns det väl inget annat än pacifister där och barnslig som jag är reagerade jag motvalls mot det tänkesätt som dessa människor stod för och skrev därför ett brev till pliktverket där jag tog tillbaka min ansökan och uttryckte min förhoppning att jag skulle få göra vapentjänst ändå. Också här finns det uppenbart konkreta och fenomenella inslag i bilden: jag hade en ursprunglig övertygelse som tydligen förbleknade när jag såg hur de människor verkade som hade den typen av övertygelse. Jag tror nog att jag hade en moralisk övertygelse om att det var fel att göra vapentjänst, men omständigheterna kring denna föreställnings försvinnande tyder också på att jag hade en föreställning om hur jag ville vara som människa, en föreställning som inte kan ha varit rent abstrakt (att jag ville vara mot våld osv) utan också konkret: jag måste ha föreställt mig att min antivåldsinställning såg ut eller uppenbarade sig på ett visst sätt eller åtminstone att den inte såg ut eller uppenbarade sig på det sätt som den gjorde hos dessa mina i och för sig väldigt snälla kurskamrater på Öland. Men då är frågan: minns jag hur det var att ha den moraliska värderingen att det var fel att göra vapentjänst? Jag tror jag minns det, jag tror att jag liksom minns smaken av den värderingen och hur den blandade sig med mina upplevelser av världen. Även när vi alltså talar om en förhållandevis abstrakt värdering tror jag att den så att säga har en kroppslig förankring. Att vara emot våld har en smak, en lukt och sin alldeles egna sensualism, på samma sätt som det att vara för kommunismen eller nyliberalismen har

det. När vi värderar dras vi till det vi värderar med hela vår uppenbarelse och denna sinnliga dragning förtätad i en livsstämning kan vi också återkalla i minnet. Här ställer sig alltså inte det sinnliga i vägen för minnet utan snarare tvärtom. När det gäller ord som blivit hopplösa däremot ställer sig det konkreta och sinnliga i vägen – jag kan inte återkalla känslan eller stämning kring ordet ”neger” från den tiden när jag upplevde det som moraliskt neutralt. Varför det skiljer sig åt mellan dessa fall är jag inte riktigt säker på, om det har att göra med konkretionsgraden av kroppslig förbindelse eller om det beror att det i fallet med ordet har ställt sig en sinnlig upplevelse (av något osmakligt) i vägen för minnet av det neutrala medan vad som däremot hänt med antivåldsvärderingen är att jag bara övergivit den (även om det var min motvilja mot antivåldsmänniskornas uppenbarelse som hjälpte mig att överge den). I fallet med ordet ser och känner jag det moraliskt felaktiga i det. I fallet med antivåldsvärderingen ser och känner jag inte längre det moraliskt riktiga i den. Det kan alltså vara lättare att minnas en positiv värdering till något som man numera är tämligen neutral till (jag har med andra ord egentligen inga starka övertygelser längre om det rätta eller felaktiga i att göra sig beredd att ta till militärt våld) än att dra sig till minnes en neutral värdering av något som man numera är negativ till.

Hur som helst tänker jag att värderingar har en sinnlighet, en konkretion eller ett kroppsligt stöd, ungefär på samma sätt som många numera menar att begrepp har: ”… to recall a concept is usually also to recall a richness of situational and sensory information” (Miall 2011, s. 290). Det är fel att tro att begrepp är abstrakta och det är kanske ännu mera fel att tro att värderingar är det. Det engagemang vi gärna vill förstå en värdering i termer av är ingen abstrakt pro-attityd utan ett konkret och sinnligt intresse på samma sätt som kärleken (vare sig det rör sig om eros eller agape) till en människa inte är en abstrakt positiv attityd utan har sin egen konkreta sinnlighet.

Så till de estetiska värderingarna. Om jag kan minnas mina tidigare moraliska värderingar, kan jag också minnas de estetiska värderingar jag en gång hade men inte längre har? Kan jag föreställa mig den skönhet jag inte längre ser i den konfessionella betydelsen? Kan jag minnas mina upplevelser av den musik jag en gång var helt betagen i men numera har tröttnat på? Jag minns att jag som barn i tioårsåldern drogs till väldigt sentimental musik och hur jag brukade gå för mig själv och sjunga ”Silvermåne över bergen” så att jag nästan blev tårögd. Samma förhållande hade jag till sentimentala julsånger. Jag ryste när jag hörde den här musiken eller när jag tänkte på den. Jag ryser (i en positiv bemärkelse) fortfarande inför mycket av den sentimentala musiken (Snoddas, Judy Garland, Harry Brandelius m fl) men inte längre inför ”Silvermåne över bergen”. Kan jag minnas hur det var att smälta inför den, dvs. kan jag minnas inte bara själva smältandet och rysningarna utan hur jag upplevde att rysa inför just den musiken? Ja, det tror jag nog att jag kan, även om jag inte är säker på att jag kan komma lika nära känslan i minnet som jag var när jag upplevde den på riktigt. Det svåra tycker jag är att veta vad som är att *minnas* föreställningen om denna musik som vacker och att

*återuppväcka* föreställningen. Ju mer jag tänker på just den melodin, ju mer jag lever mig in i känslan desto svårare har jag att avgöra om jag i denna upplevelse verkligen tar avstånd från musiken. Eller rättare sagt, ju mer jag strävar efter att föreställa mig att i själva upplevelsen av musiken inte ta avstånd från den utan tvärtom tycka att den är vacker och känslig, desto mer osäker blir jag på att det i det ögonblicket finns ett avståndstagande någonstans hos mig till den musiken. Och jag blir dessutom osäker på att det verkligen är samma musik jag föreställer mig när jag föreställer mig den som vacker som jag upplevde och föreställde mig när jag ansåg den vacker. Jag har nämligen svårare för att minnas hur det var att tycka den var vacker när jag nu för första gång på kanske femtio år med anledning av att jag skriver detta lyssnar på den med Cacka Israelsson, vilket för mig var originalet.[291] När jag verkligen hör den ställer sig min värdering av den som sentimental i vägen och jag förvånar mig över att jag kunde tycka att den var vacker. När jag föreställer mig den i minnet så levande jag bara kan förvånas jag inte eftersom den i minnet blir vackert sentimental. Hur kan det vara så om det verkligen är samma musik?

Kanske är det så att estetiska värderingar är tätare knutna till våra konfessionella attityder än vad de moraliska värderingarna är, kanske är våra estetiska upplevelser fundamentalt konfessionella, dvs. vi fungerar på så sätt att vi inte kan se något som värdefullt utan att också se värdet i det. Det finns alltså – i så fall – ingen neutral mottagare av ett perspektiv. Upplevelsen av skönhet är i sig konfessionell. Möjligen gäller detta specifikt för skönhetsupplevelser och inte för övriga estetiska upplevelser (av äkthet, originalitet osv) men när det gäller just upplevelserna och värderingarna av skönhet tycks det svårare att distansera sig från dem också i minnet och förmodligen även i fantasin: jag tänker mig att det kan vara möjligt att ta moralisk semester i sin fantasi och föreställningsvärld (liksom i verkligheten), men är det verkligen möjligt att ta estetisk semester från sina värderingar av skönhet? Stämmer det som jag säger nu skulle vi snarare än att hävda svårigheten i att leva sig in i en fiktiv *moral* kunna hävda svårigheten att leva sig in i en fiktiv *estetik*. Det som vi inte i verkligheten upplever som vackert kan vi heller inte leva oss in i som vackert i en fiktiv verklighet. Detta låter sig åtminstone sägas när det handlar om fysisk skönhet. Jag har svårt att låta en åldrad och korpulent operasångare passera som en ung älskare, jag kan helt enkelt inte se den fysiska skönheten i den person som gestaltas när den inte finns hos den som gestaltar den. Det är sant att den typen av svårigheter brukar vara som störst i början av en föreställning och att man under dess lopp kan vänja sig vid tanken på att den som egentligen inte passar för rollen ändå spelar den. Men detta kan också bero på att man upptäcker en faktisk skönhet i karaktären som den gestaltas och som man inte såg från början när man bara såg den malplacerade mänskliga fysisken, och det finns under alla omständigheter en skillnad i graden av *villighet* att släppa den faktiska naturvetenskapen när man ger sig hän åt det fiktiva jämfört

[291] http://mp3songpreview.com/cacka-israelsson-silverm%C3%A5ne-over-bergen_mp3-song-download-6455578

med att släppa den faktiska estetiken. Vår faktiska estetik är svårare att övertala än vår faktiska uppfattning om naturen och vår faktiska moral.

Hur ska man då hantera de fall där estetiken och moralen sammanfaller? Tänk än en gång på *Broarna i Madison County*. Jag har dels hävdat att skönheten i den filmen förutsätter det moraliskt problematiska i Francescas och Roberts förhållande och att vi på något sätt är beredda att acceptera en fiktiv moral för den filmen enligt vilken det som händer inte är moraliskt förkastligt. Detta kan tyckas motsägelsefullt: hur kan det som händer i filmen vara vackert därför att det är moraliskt problematiskt om det rent fiktivt inte i filmen *är* förkastligt? Här tror jag svaret just ligger i skillnaden mellan det problematiska och det förkastliga. Förhållandet mellan Francesca och Robert är moraliskt problematiskt också i filmen – både händelseförloppet och skönheten förutsätter det – men det är inte så tungt moraliskt laddat som det varit i det verkliga livet. Det moraliska utrymme för det som händer är större i filmen än i verkligheten. Det som sker i filmen är helt enkelt mer moraliskt tillåtet än det hade varit i verkligheten. Eller kanske snarare så här: i filmens fiktiva verklighet har det estetiska en större tyngd i förhållande till det moraliska än vad som är fallet i verkligheten, och en konsekvens av detta är också att det dygdetiska normalt får en större vikt i fiktionen än vad det handlingsetiska får. Det som händer mellan Francesca och Robert är moraliskt fel men vi är beredda att tjusas av det för att det händer mellan två vackra själar och på ett vackert sätt (skönheten i det som sker uppstår alltså i samspelet mellan det moraliskt problematiska och det sätt som dessa människor får det att ske på och så förstås på grund av melankolin i själva det förhållande att deras tid tillsammans är utmätt). Den skönhet vi ser hos dessa människor är alltså inte fiktiv – där gäller regeln att vi inte gärna kan föreställa oss något som vackert utan att verkligen betrakta det som vackert – även om den handlingsmoral som tillämpas på deras förhållande i filmen delvis är fiktiv. Men som sagt, hur övertygad jag är om att det finns det här slags mönster vet jag inte riktigt. Det tycks också finnas undantag. Jag såg för en tid sen om en annan gammal favorit, som jag hade ett väldigt starkt förhållande till i min barndom när de visade den varje påskafton, nämligen *Trollkarlen från Oz* med just Judy Garland. Den kan jag inte bli besviken på och jag skulle säga att väldigt mycket i den filmen är verkligen vackert, inte minst musiken. Men frågan är om inte också en del i den är fiktivt vackert – inte minst den drömlika omgivning som den utspelar sig i när de befinner sig i landet ovanför regnbågen. I verkligheten är det mesta där kitsch – färgerna är överdrivet skarpa, hela landskapet är liksom leksaksfärgat, inklusive Dorothys gyllene skor, men jag njuter ändå av det som vackert. Där är jag beredd att säga att jag ser det som vackert, jag ser det vackra i det utan att anse det vara vackert (eller åtminstone utan att anse det vara lika vackert som jag upplever det som i filmen). Det fiktiva tål och kanske till och med kräver ibland det överdrivna som knappast verkligheten tål – också det övertydligt romantiska eller sentimentala kan göra sig i fiktionen på ett sätt som det inte gör sig i verkligheter. Ett sätt att förstå det är att förstå det som estetiskt *i* filmen eller som fiktivt estetiskt.

Nästa fråga gäller smaker, böjelser och preferenser: kan jag minnas hur jag upplevde att tycka om en smak som jag inte längre tycker om. Kan jag minnas hur jag upplevde en böjelse för något som jag inte längre har en böjelse för? Inte heller här känner jag mig säker. Jag har redan varit inne på frågan när jag diskuterade vad som sannolikt händer när jag till exempel tappar smaken för en maträtt efter att ha ätit den i skämd form eller efter att av någon annan anledning ha blivit illamående av den. Kan jag verkligen minnas smaken av den som god? Färgar inte mitt minne av hur den smakade som skämd av sig på mitt tidigare minne och är det inte just därför som jag nu har svårt att äta rätten? Men kanske gäller här ett slags princip om det negativa minnets dominans, vilket i så fall skulle kunna betyda att i ett fall där jag tidigare *inte* uppskattade en smak, dvs. där jag tyckte illa om den, och där jag nu lärt mig uppskatta den, ja där har jag lättare att minnas hur det var att inte tycka om smaken. Minnet har kanske lättare att falla in i det negativa från det positiva än tvärtom. Men hur är i det i så fall med de neutrala smakerna? Är det lättare att minnas en smak som en gång var neutral, dvs. som jag varken tyckte om eller illa om, och som jag numera uppskattar, än att minnas en smak som jag en gång uppskattade men numera är neutral inför, dvs. som jag tappat smaken för utan att för den skull tycka illa om? Om det är för att det bara råkar vara så eller om det är så av en orsak kan jag hur som helst inte på rak arm komma på ett exempel på en smak som jag nu gillar men tidigare var neutral till. Kanske finns det helt enkelt inga sådana. Däremot finns det smaker som jag en gång ogillade men som jag nu gillar och där tror jag att jag kan erinra mig hur jag upplevde smaken när jag ogillade den, exempelvis smaken av vin. Och på samma sätt tror jag mig inte ha några större problem att minnas en smak som jag nu är neutral till eller på sin höjd måttligt negativ men som jag en gång var starkt positiv till. Smaken av hemmagjord jordgubbssaft är en sådan smak – jag tror mig minnas den goda sötman i smaken även om jag vet att jag nu skulle uppleva smaken som sötsliskig.

När det gäller preferenser i allmänhet förhåller det sig något annorlunda. Jag har på ett sätt alltid haft en preferens för ensamhet, även om den under vissa perioder fått samsas med andra preferenser av motsatt slag. Den stora skillnaden som jag upplever nu när jag närmar mig ålderdomen är att jag har denna preferens också när jag är ensam. Jag kan numera lita på min preferens för ensamhet. Det är sällan den sviker mig när jag är ensam även om jag är ensam ganska långa perioder. Det var mycket vanligare förr att jag ville trivas bättre i min ensamhet än jag faktiskt gjorde. Jag blev med andra ord oftare störd av en preferens att inte vara ensam (när jag var det, jag upplevde den mycket mer sällan när jag inte var ensam – där var preferensen för ensamhet mer eller mindre konstant närvarande). Jag har under alla omständigheter inga problem att minnas hur det var att vara störd av denna preferens när jag var ensam, dvs. hur det var att vara ensam och uppleva en preferens för motsatsen. Om det också här råder en princip om det negativa minnets dominans är detta alltså inte så svårt att förklara. Men jag tror mig också lätt kunna hitta exempel på minnen av positiva preferenser i förhållande till det som jag har negativa preferenser för. Jag har numera en preferens för att

inte ge mig ut på längre resor. Att kontemplera själva faktumet att jag inte behöver resa långt, att jag inte behöver stiga upp tidigt och ge mig ut till Kastrup och vidare i världen, har blivit en av mina käraste sysselsättningar på kvällen innan jag går och lägger mig. Jag njuter av tanken på att inte resa och jag har tveklöst en preferens att inte resa. Men jag tror att jag kommer ihåg upplevelsen av att vara positivt spänd inför en resa, dvs. av att ha en positiv preferens inför att resa. Jag har inga problem med det och därför tänker jag kanske att det fungerar lite annorlunda med preferenser: jag minns de positiva såväl som de negativa och jag tror mig också minnas de neutrala: jag har numera en negativ preferens för uttrycket ”faktiskt” i diverse sammanhang. Det här slaget av irritation är förstås på ett sätt löjlig, eftersom det borde vara något man skulle kunna sätta sig över. Att gå för sig själv och vara grinig över saker och ting som egentligen är betydelselösa är tragikomiskt, men ett existentiellt faktum om gubbåldern. Hur som helst tror jag inte att jag har några problem att höra för mitt inre öra hur uttrycket lät när det var fullständigt neutralt. Irritationen över överanvändningen av uttrycket har färgat av sig också på hur jag uppfattar uttrycket inte bara när det används på ett oskyldigt sätt utan också när det är på sin plats, inte på så sätt att jag själv bara använder det när det verkligen är på sin plats utan snarare på så sätt att jag rent allmänt är negativ till det – jag har en stående negativ preferens för det som jag blir varse när jag så att säga begrundar ordet som ord. Min attityd är en preferens, även om den kanske inte är en fullständigt rationell sådan. Det finns förstås en nära släktskap mellan detta slaget av preferens och en estetisk preferens eller värdering, men det skulle jag i så fall också säga beror på att vi tenderar att se en negativ estetik i det mesta (men absolut inte allt) som vi har en negativ preferens gentemot: så ja, jag kanske upplever ”faktiskt” som fult, men jag skulle säga att det i huvudsak är en upplevelse av ordet som onödigt, överflödigt och irriterande. Här finns det alltså en skillnad i förhållande till ordet ”neger” – den moraliska (och därmed förmodligen också estetiska) aspekten av ordet gör det svårare för mig att minnas hur ordet lät när det var neutralt. Ordet är alltså fult i en fullödig betydelse.

Detta om preferenserna. Låt mig också säga några ord om lukterna. Kan jag föreställa mig hur en lukt som jag repelleras av skulle upplevas av mig om jag inte repellerades av den och om jag rent av attraherades av den? Det är lätt att hitta exempel på lukter som rimligen är fenomenellt likartade men olikartade i hur vi förhåller oss till dem. Jag besväras inte av min egen svettlukt eller toalettlukt på samma sätt som jag besväras av andras. Om jag tror att det är jag själv som luktar fotsvett i en församling människor där vi alla nyss tagit av oss skorna kan jag visserligen skämmas men jag stöts inte bort av själva lukten. Om jag tror att lukten är en annans blir det tvärtom. Trosföreställningen påverkar min attityd till lukten och jag ser inga egentliga hinder för mig att föreställa mig på vilket sätt som den svettlukt jag nu tror är min egen skulle upplevas av mig om jag trodde den kom från någon annan. Det är möjligen lättare för mig att föreställa mig en lukt som motbjudande som jag nu upplever som neutral än tvärtom. Här verkar vi alltså än en gång ha ett exempel på det negativas dominans – också vår

föreställningsförmåga är underställd ett slags gravitationskraft när den har lättare att leva sig in neråt än uppåt. Om förmågan att föreställa sig lukter på ett distanserat konfessionellt sätt i huvudsak grundas på erfarenheter och minnen av lukter och våra reaktioner på dem så gäller ändå denna asymmetri: vi har svårare att föreställa oss det positiva eller neutrala med utgångspunkt från det negativa trots att vi har minne av det. Vi minns *att* vi har upplevt lukten som neutral men vi har svårare att minnas *hur* det var.

Det kan vara frestande att gå vidare och fråga sig vad denna eventuella asymmetri beror på. Det är kanske lätt att förklara varför det är svårare att föreställa sig en doft som neutral med utgångspunkt från en negativ upplevelse än tvärtom liksom att förklara varför det är lättare att återkalla en negativ upplevelse än en neutral. Den negativa upplevelsen är frapperande eller har en styrka på ett sätt som den neutrala inte har. Det negativa har en mer påtaglig existens än det neutrala har. Jag skulle inte säga att det negativa är närvaro av värdekvaliteter medan det neutrala är frånvaro av sådana kvaliteter. I en mening av ”neutral” i förhållande till lukter kan det kanske vara så – en lukt som har en distinkt prägel kan upplevas som varken attraktiv eller motbjudande. I en annan mening av ”neutral” kan en lukt med en distinkt prägel så att säga vara uppskattad som neutral för sina inre egenskaper. När man strävar efter sådana lukter strävar man alltså inte efter varken luktfrihet eller frånvaron av luktreaktioner. Man strävar efter en lukt som just luktar neutralt och som man, även om det kan tyckas motsägelsefullt, kan uppskatta för själva neutralitetens skull. Jag kan tänka mig att nybilslukter fungerar ungefär så – de ska lukta ny bil förstås men varken gott eller illa. Om jag ägde en lägenhet och hade visning skulle jag sträva efter samma sak – inte efter att den lukt som möter dem som besöker lägenheten ska vara påfallande positiv eller negativ men ändå att det ska finnas en lukt av hem där och en neutral sådan. Doften som sådan ska vara neutral men så att säga verka positivt på dem som upplever dem. Detta sagt vill jag ändå mena att också en distinkt neutral doft under normala omständigheter är mindre frapperande och påfallande än en distinkt negativ doft. Det här skulle alltså kunna vara förklaringen till asymmetrin.

Vi har berört detta förut, men man skulle kunna ställa sig frågan om inte samma förhållande gäller mellan det negativa och positiva, om vi fortfarande håller oss till dofter: är inte det negativas dominans också att förstå som en styrkeskillnad i upplevelse i förhållande till det positiva? Är det inte lättare att hitta exempel på dofter som är så intensiva och motbjudande att vi inte klarar av att utsätta oss för dem hur mycket vi än stålsätter oss än att hitta exempel på väldofter som är så starka att vi inte klarar av att motstå dem? Och om det är så att vi lättare tappar kontrollen i förhållande till de negativa dofterna än i förhållande till de positiva, tyder inte detta på att de negativa är mer frapperande eller påtagliga? Jag tror det, men tänker inte nödvändigtvis att detta också betyder att de negativa dofterna gör ett starkare intryck på oss än de positiva. Också det förhållandet har vi berört tidigare: men alldeles oberoende av om det skulle vara så att de negativa upplevelserna, emotionerna eller sensationerna har en omedelbar kraft som i normalfallet överträffar de positiva, så följer det

inte att de också har en större betydelse för oss. Det är en sak att dominera i en direkt mening men en annan sak att göra det i egentlig eller existentiell mening. Jag tror det gäller för i stort sett de flesta av våra upplevelser – de negativa gör starkare intryck på oss på kort sikt medan de positiva gör starkare intryck på oss på lång sikt. Det negativa dominerar i nuet medan det positiva dominerar över tiden. På så sätt tänker jag också att livet utmanar de entropiskt destruktiva krafterna och vinner i längden – det finns på ett sätt mer styrka och kraft i det negativa men det är ändå det positiva som segrar i på sikt, eftersom det negativas styrka företrädesvis ligger på ytplanet medan det positivas finns på djupplanet. En starkt negativ doft drabbar oss som slaget av en slägga eller ett järnrör medan en starkt positiv doft har samma kraft som en skönhetsupplevelse eller mystisk upplevelse eller en känsla av epifani. Med dofter är det så – de negativa må vara starkare än de positiva men de positiva är rikare än de negativa. De negativa slår ut de positiva när de konfronteras med varandra men inte när de jämförs på avstånd – då ser man att det är mer livskraft i det positiva. Jag skulle alltså säga att det är detta som händer om man försöker föreställa sig en doft som positiv när man faktiskt upplever den som negativ – man konfronterar den positiva lukten med den negativa och då är den positiva den svagare.

Vi diskuterar fortfarande den del av empatibegreppet som rör föreställningsförmågan. Om denna idé om det negativas dominans på ytplanet och det positivas på djupplanet gäller något så när allmänt för känslorna, kan det möjligen också förklara varför vi i första hand tänker på empatin som en inlevelse i en annan människas eller varelses negativa känslor och inte i hennes positiva känslor. Andras negativa känslor påverkar mer omedelbart och med större lätthet, medan deras positiva känslor påverkar på ett mera genomgripande sätt även om det inte är så påfallande. Vi vill ibland tro att det är tvärtom och att vi har lättare att formas av det negativa än det positiva. Och på ett sätt har vi det – de negativa känslorna har släggans kraft. De knäcker oss och slår oss till marken och därför kan vi vara omedelbart mera rädda för dem, men det är inte det samma som att påverkan från det positiva är mindre. Påverkan från det negativa är mer högljudd, medan påverkan från det positiva är mer innehållsrik. Därför kan vi vara mer lyhörda för det negativa trots att vi hämtar vår livskraft från det positiva, och därför kan vi också lättare föreställa oss det negativa trots att vi bärs upp av det positiva. Det är som sagt lätt att förbi se detta, på samma sätt som det är lätt att förbise den verkliga skönheten när den ställs mot den frapperande och anslående. Jag får väldigt mycket energi från min undervisning och jag kan utan tvekan säga att dessa möten med studenter är en väsentlig del i min livsglädje. Men jag klarar alltså inte av att läsa kursutvärderingar, av just denna anledning att jag är rädd för den omedelbara påverkan ett negativt omdöme har. Ställt vid sidan av de positiva omdömena har de negativa en kraftfullare inverkan på mitt humör och min livslust. Det negativa är alltså svårare att konfrontera – det vinner över det positiva i en direkt motsättning. Detta betyder inte att den uppskattning jag fått av studenterna är mindre värdefull för mig än den missaktning jag också fått. Tvärtom, det är både mer värde och

livskraft i uppskattningen och värmen. Jag ser detta på avstånd. Den missaktning jag bara vet om utan att jag behöver konfrontera den är mindre betydelsefull för mig än den uppskattning jag vet om – på avstånd är jag bättre på att bedöma deras relativa värden, dvs. på det avstånd där jag verkligen kan bedöma deras rätta värden. Själva vetskapen om uppskattningen har en större inverkan på min livslust än vad vetskapen om missaktningen har. Det negativa är mera högljutt, oemotståndligt och synligt – om jag har en missnöjd student på en föreläsning är det honom jag hör och ser även om han inte i en reell mening är mer högljudd eller synlig (tendensen finns kanske att han verkligen är mer högljudd om han är missnöjd, det låter oftast mer om missnöjet). Något liknande tror jag gäller för mina reaktioner inför att studenterna kollar sina mobiler – om en student av 50 kollar sin mobil är det den studenten jag ser och påverkas av i stunden och tappar koncentrationen av. Om jag däremot har vetskap om att 49 studenter av 50 lyssnar koncentrerat på vad så kommer jag förmodligen inte påverkas mycket av vetskapen att det finns en som kollar sin mobil. Vad som sticker oss i ögonen är alltså en sak, vad som har det största värdet för oss är en annan sak.

Jag tror också att man kan göra kopplingar från detta till fenomenet nät- och sms-hat och de människors reaktioner som blivit utsatta för det. Även det här kan tyckas falsifiera tanken på de positiva känslornas dominans. Offren för näthat – Rossana Dinamarca, Alexandra Pascalidou, Åsa Linderborg m fl – vittnar om att ett enda sms kan slå ner som en bomb i deras tillvaro och hur genomgripande det som de utsätts för förändrar deras existens. Pascalidou säger att det hat och de kränkningar hon blivit utsatt för har förgiftat hennes liv, och jag har inga som helst problem med att förstå det. Men också i dessa fall när människor verkligen får sina liv förstörda tror jag att det går att göra en skillnad mellan vad vi människor inte klarar av att värja oss inför och vad vi egentligen vill tillskriva det för värde. Det kan mycket väl vara det mindre väsentliga som styr och kontrollerar oss också när vi bärs upp av det mera väsentliga – den kärlek en förälder får från sina barn kan vara det som bär henne också när det hat hon blir utsatt för också i små portioner tär och trycker henne. Att få sitt liv förstört är därför ett uttryck som kan uttydas som att det liv är förstört som man skulle kunna ha haft om inte hatet spritt sitt gift i det. Det betyder inte nödvändigtvis att hatet också dödat en.

Jag talar här om en tendens – det positiva tenderar att dominera på djupplanet medan det negativa dominerar på ytplanet. Tendenser medger undantag inte bara för enstaka fall utan också för typer av särfall. En sådan typ skulle jag nog tro att skönlitterära recensioner utgör. En brutal recension väger oftast mycket mer i en författares medvetande än en i motsvarande grad välvillig recension gör. En grym recension kan för alltid döda en författare. Risken för detta är större än chansen för att en starkt positiv recension ska skänka en outsinlig skaparkraft. På detta sätt liknar den litterära inspirationen en skör planta som lätt kan dödas av en frostknäpp och som om den ska spira kräver en ständig tillförsel av omsorg. Här kan man tala om det negativas dominans – döden är ett ögonblicksverk och den är oåterkallelig. Varför det är så just i detta sammanhang kan man bara spekulera över. Jag tror att en förklaring kan

vara den intellektuella nivån på litteraturkritiken, och då menar jag inte att denna nivå skulle vara låg utan snarare tvärtom. När du krossas av litteraturkritik krossas du ofta av någon som faktiskt förstår vad han eller hon gör och någon som verkligen ser dina brister, och som dessutom ofta har en väl utvecklad förmåga att uttrycka dem. Negativ litteraturkritik är förödande för att den är skarp. Hade den inte varit det hade man inte brytt sig om den. Där finns skillnaden mellan hatet från nätet och föraktet från kultursidorna – det förra är intellektuellt underlägset medan det senare är intellektuellt överlägset. Näthatet biter trots att det är intellektuellt underlägset, litteraturkritiken biter tack vare att den inte är intellektuellt underlägsen. Vad detta i sin tur beror på kan man också spekulera över. En förklaring tror jag är att jag faktiskt i ett avseende verkligen *är* intellektuellt överlägsen när jag är en granskare av en intellektuell produkt jämfört med om jag är skaparen av den – jag är bättre på att kritisera ett verk som granskare än jag är på att försvara det som skapare.

Detta gäller litteratur så väl som filosofi, vilket vi har varit inne på tidigare. Men det är fortfarande inte uppenbart vad som är en dominans på ytan och vad som är en reell överlägsenhet på djupet. Detta har jag också beskrivit tidigare – själva lättheten i och det parasitära i den negativa kritiken gör den på ett djupare plan underlägsen i all sin överlägsenhet. Vi får alltså även här skilja mellan hur det kritiska och det kreativa står sig vid en jämförelse så att säga ur evighetens synvinkel och hur de står sig i en jämförelse med varandra i en direkt konfrontation. Det är en sak att kritiken kan avslöja och förgöra det skapade vid ett direkt sammanförande. Det är en annan sak om den kan göra det på sikt och behörigt avstånd.

Normalt vill vi testa en sak för att veta om vi ska tro på det. Det jag säger här strider egentligen inte mot detta. Det handlar snarare om huruvida vi ska sätta vår tillvaro till ett test som är fokuserat i tiden eller till ett som så att säga ställer sig utanför tiden eller snarare arbetar med hjälp av tiden. Hermann Hesse skriver:

> Det är den gamla ojämna kampen mellan kritik och skapande, vetenskap och konst, varvid de förra alltid har rätt, medan de senare åter och åter sår frön till tro, kärlek, tröst och skönhet och evighetslängtan och ständigt finner god jordmån. Ty livet är starkare än döden, och tron är mäktigare än tvivlet (1972, s. 36).

När det gäller den omedelbara kritiken och dess effekter på sikt måste man också göra en skillnad mellan vad som händer med *skaparen* och vad som händer med *bedömaren* av det skapade. Konfrontationen kan slå ut den skapande utan att samtidigt slå ut det skapade. Författaren reser sig kanske inte efter att ha konfronterats med en slagkraftig litteraturkritiker men texten kan göra det. Litteraturkritikern har alltid rätt i konfrontationen men inte alltid i längden. I längden kan det vara just som Hesse skriver – det svaga blir det starka, det bortkomna hittar hem och det underlägsna segrar. Nietzsche kritiserade slavmoralen för att vända på herremoralens värdeskala och göra det som varit positivt i herremoralen – styrka, framgång, skönhet osv – till något negativt. Jag tänker att det ligger något i det att

slavmoralen gjorde just så: den omedelbart glänsande styrkan och skönheten har inte alltid tiden för sig, ofta har den tiden emot sig.

Man kan tycka att det finns ett visst spänningsförhållande mellan det som jag säger här och så som jag tidigare beskrev moralen. Här säger jag att det verkligen värdefulla är det som visar sitt värde på sikt. Tidigare sa jag att moralen lutar mer mot den omedelbara godheten än mot den beräknande. Det är moraliskt säkrare att ge vika för den omedelbara moraliska impulsen än att göra vad som krävs på sikt: moralen favoriserar den som är snäll när hon rättar tentor framför den som gör vad som krävs på sikt – överdriven snällhet är något fint trots allt medan överdriven planering är något fult. Det mänskliga är alltså på något sätt moralens måttstock: hellre ge direkt till tiggaren och därmed gynna den struktur som skapar tiggeriet än att offra tiggaren för att komma åt strukturen, hellre fria än fälla den enskilda studenten även om detta får återverkningar på sikt. Det vi talar om och tänker på som moralen ser dilemmat – det finns inte bara en rätt handling i dessa situationer, men eftersom det moraliska tänkandet i alla dess aspekter hellre friar än fäller och dessutom tror på detta, kommer det också att hellre fria den som friar än den som fäller. Moraltänkandet är lagt åt det dygdetiska hållet. Vårt sinne för moralisk skönhet är känsligare för känslan än för tanken.

Men spänningen är skenbar skulle jag säga. Den naiva dygden klarar sig knappast mot den intelligenta dygden vid en konfrontation. Där har den intelligenta dygden all den fördel framför den naiva som kritikern har i förhållande till den skapande. Det kan vara svårt för människan att avstå från att ge till den som omedelbart behöver hjälp men lika svårt för henne att ge skäl till varför hon ger på detta sätt när hon konfronteras med en kritiker. För att låna Hesses ord, hon gör vetenskapligt rätt men konstnärligt fel. Detta är fullt förenligt med att det inte är det långsiktiga tänkandet som avslöjar sitt värde på sikt utan snarare det kortsiktiga mänskliga tänkandet. ”Det opraktiska är det enda praktiska i längden” säger Ekelöf i dikten ”Jag tror på den ensamma människan”. Jag försöker förmodligen säger något liknande här: det moraliskt kortsiktiga är det enda som håller i längden.

(3) *Omsorg*. Jag har tidigare ställt mig frågan om jag kan betraktas som en empatisk människa om jag visserligen påverkas av en annan människas känslor men gör det motvilligt och kanske till och med en motvilja mot den vars känslor jag påverkas av. Jag har också sagt att det normala är att man inte betraktar den rena känslosmittan som en fullfjädrad form av empati utan snarare som ett slag outvecklad form eller protoversion av den. Hur ska man kunna tala om empati hos en människa som inte ägnar den människa vars känslor hon smittats av en tanke?

En anledning att inte betrakta den rena känslosmittan som en form av empati skulle alltså kunna vara att *varken* inlevelse eller omsorgselementet är uppfyllt. Detta är förenligt med idén om att det räcker för att man ska kunna tala om genuin empati att det finns ett medkännande och en inlevelse. Ambitionen i diskussionen om den senare var aldrig att hitta en exakt beskrivning av den inlevelse som vi kan räkna som en begreppslig del av empatin, men som

en ungefärlig karakteristik kan vi använda den vi var inne på tidigare: att kunna föreställa sig en annan människas upplevelser är att ha samma åtkomst till dem som man har till minnet av de egna liknande upplevelserna. Som jag minns mina egna upplevelser, så föreställer jag mig också andras.

Jag skulle säga att det knappast räcker med medkänslo- och inlevelseelementet för att tala om empati. Inom parentes är det kanske lite olyckligt att jag har kallat det första elementet för ”medkänsla” eftersom det kan betyda åtminstone två saker: dels att känna med en annan på så sätt att man blir delaktig i känslan (motsvarigheten i att vara medkännande är att vara medskyldigt eller medförfattare), dels att känna med en annan på så sätt att man (också) omfattar henne med någon form av sympati. När jag talar om medkänsla som en allmän kategori är det förstås bara i den första av dessa bemärkelser. Jag tror alltså inte att man klarar sig utan omsorgselementet. Om jag själv tidigare haft problem med depression och sömnlöshet kan jag lätt sägas uppfylla de båda första elementen i empatibegreppet eller allmänna föreställningen om empatin också om jag inte är positivt inställd till objektet: när jag undviker min deprimerade bekant för att skydda mig själv gör jag det just av den anledningen att jag skräms inför tanken att återuppväcka mina minnen av egna liknande upplevelser till full styrka. Jag minns de liknande upplevelserna när jag ser min bekant, men vill undvika att gå in i minnena, och detta för att jag inte åter vill locka fram upplevelserna. Jag kan förstås reagera så också i förhållande till en människa som jag känner stark sympati inför, dvs. vilja skydda mig själv, men nu tänker jag mig alltså ett fall där jag reagerar på det här sättet inför någon som jag inte känner en så pass stark sympati för att jag upplever mig hamna i någon konflikt. Jag har dåligt samvete för att jag reagerar som jag gör, men det är inte direkt en strid mellan kärleken till mig själv och den andre.

Jag tänker mig alltså att det måste finnas ett altruistiskt element i min attityd till objektet för min empati för att det ska gå att tala om genuin empati. Det räcker inte att mitt perspektiv omfattar ditt perspektiv för att jag ska kunna sägas vara empatisk, jag måste också vara motiverad eller i alla fall påverkad av vad ditt tillstånd betyder för dig. När jag önskar att du inte ska lida av det tillstånd du är i så är det för din skull jag önskar det. Det är av denna anledning och kanske inte i första hand för att jag inte känner någon ömhet inför min deprimerade bekant som jag tvekar att kalla min reaktion för empatisk: jag saknar ingalunda förmågan att unna min bekant att må bättre, men det första jag tänker på när jag ser honom, ja det är att skydda mig själv. Det självviska i min reaktion överröstar det osjälviska.

Det räcker förstås inte heller med omsorgselementet för att kunna tala om empati: jag är inte empatisk om jag bara vill dig väl men varken förstår eller påverkas av hur du har det emotionellt. En rent paternalistisk attityd är inte empatisk. Man skulle snarare kunna säga tvärtom: det är när man förlorar förmågan att leva sig in i den andras situation som risken för paternalistiska övertramp är som störst. Det är när jag glömmer hur det är att vara i hennes situation som jag riskerar att i all välvilja köra över mitt tonåriga barn.

Frågan är då om det sammantaget räcker med medkänsla, inlevelse och en rent emotionellt neutral altruistisk reaktion för att tala om empati? Jag tänker att det kanske gör det trots allt. Det blir kanske en ännu mer fullödig form av empati om det finns en ömsinthet och kärleksfullhet hos subjektet för emotionen. Men jag är inte säker på att denna är speciellt nödvändig för begreppet, även om den kanske är starkt associerad till det, den är åtminstone inte nödvändig om vi talar om en kärleksfullhet som går utöver ett slags grundnivå av människokärlek (eller kärlek till andra levande varelser) som förhindrar att man sätter upp en direkt kall attityd till objektet för empatin. Fast jag är som sagt inte speciellt säker i denna åsikt. Simon Baron-Cohen definierar empatin på följande sätt:

> Empathy is our ability to identify what someone else is thinking or feeling, and to respond to their thoughts or feelings with an appropriate emotion (2011, s. 12).

Som generell definition av empati menar jag att denna är för vidlyftig. Empatin rör i första hand objektets känslor och inte hennes tankar i största allmänhet. Men det är ändå intressant att Baron-Cohen i slutledet av denna vida definition talar om att reaktionen ska ske i form av en passande emotion. Det faktum att han verkar öppna för möjligheten av en ren tankeidentifikation gör att man knappast kan tolka kriteriet på vad som är den passande emotionen som att det är den emotion som speglar eller överensstämmer med objektets emotion. Den empatiska reaktionen borde därför också vara emotionellt fristående från själva objektets upplevelser. Om det krävs ett medkännande med objektet krävs det något i känsloväg utöver det.

Och jag skulle nog säga att denna oklarhet också finns i själva omsorgsbegreppet och för den delen även i föreställningen om vad det betyder att *bry* sig om någon. På ett sätt kan jag sägas *ha* omsorg om en person vars känslor jag påverkas av i samma riktning som hennes känslor pekar och där jag har en emotionellt neutral preferens för att personen ska ha dessa känslor. Detta gäller under förutsättning av det inte är för min egen skull som jag har denna preferens. När jag tidigare skrev att det finns ett altruistiskt element i empatibegreppet och att det därför bör vara för själva objektets skull och inte min egen som jag vill att hon inte ska lida eller plågas, menade jag kanske inte riktigt det ändå: snarare gäller att det *inte* bör vara för min egen del som jag hyser önskemålet. Preferensen får alltså inte främst vara grundad i mitt direkta egenintresse. Om det sen är för *objektets* skull jag hyser preferensen eller för *universums* skull, dvs. att jag allmänt inte vill att det ska finnas något lidande, är kanske inte den viktigaste frågan för just denna del av begreppet. Det betyder att man också ur en rent utilitaristisk motivationsgrund skulle kunna sägas ha omsorg i denna betydelse och i förlängningen därför också kunna tillskrivas empati. Hur som helst, en rent och direkt egoistisk motivationsgrund är störande för varje form av omsorgsbegrepp.

Om inte annat så för symmetrins skull borde kanske något liknande gälla för de känslor vi har för objektet: det krävs inte att vi tycker känslomässigt om objektet för vår omsorg, det räcker att vi inte tycker direkt illa om henne. Men här tror jag möjligen att vi kan ha en av

dessa begreppsliga paradoxer som gör att det nästan kan vara flottare om jag påverkas av den människas känslor jag tycker illa om än av dens som jag tycker bra om. Det kan alltså vara lättare att se den på detta sätt emotionellt motvilliges omsorg som just omsorg än den emotionellt välvilliges. Den som visar omsorg också om den hon ogillar hon *har* verkligen omsorg om andra människor.

Men såväl omsorgs- som empatibegreppet är dessutom ett emotionellt begrepp, dvs. det finns något sådant som att *känna* omsorg och empati som är något utöver att bara vara känslomässigt samstämd med objektet för omsorgen eller empatin utan som är att känna *för* henne som objekt och att därför också *för hennes skull* önska att hon ska bli kvitt sina negativa känslor. Jag skulle alltså säga att man knappast kan sägas *känna* omsorg om en person utan att också känna *för* personen, medan man däremot kan sägas *ha* omsorg om henne också om man inte känner för henne. Jag skulle dessutom säga att vi kan acceptera att denna oklarhet också finns i empatibegreppet.

I min kommentar till Baron-Cohen ovan påstod jag att vi normalt inte använder empatibegreppet på det sätt som hans definition medger: vi talar inte gärna om empati i de fall där det enbart handlar om att identifiera vad en annan människa tänker. Självklart skulle man kunna skilja mellan två olika former av empati, dvs. mellan en *kognitiv* form av empati och en *affektiv* form. Ibland förefaller Baron-Cohen göra det (t ex 2011, s. 73), medan han ibland i stället talar om två olika *komponenter* i empatibegreppet (t ex s. 70). Jag föredrar det senare, vilket än en gång har att göra med att jag vill hålla mig så nära som möjligt det moraliskt laddade empatibegreppet, dvs. det som vi betraktar som en dygd. Visst är det en fin egenskap att vi kan leva oss in i och identifiera andras rent kognitiva verksamhet, men om det stannar vi det handlar det inte om den värdefulla egenskap som vi identifierar genom att tala om empati. Jag är inte empatisk i den moraliskt värdefulla bemärkelsen om jag uteslutande är bra på att se vad du tänker och inte alls vad du känner. Vi talar inte i första hand om empati när det handlar om att förstå andra människors tankar som inte heller för dem själva direkt har med deras känslor att göra. Jag är inte empatisk för att jag kan förstå hur du tänker när vi sitter mittemot varandra vid ett schackbräde. Det kan mycket väl vara som så att det faktum att jag är empatisk också betyder att jag är bra på att läsa dina tankar som schackspelare, men det motsatta förhållandet gäller alltså inte.

Och jag skulle säga att det om möjligt gäller i än mindre utsträckning om vi talar om tankar som är nära knutna till känslor. Anta att jag enbart kan identifiera den kognitiva delen av ditt dåliga självförtroende och inte alls den affektiva, är jag då empatisk? Jag kan alltså förstå att du tänker att du inte klarar av det ena och det andra men inte hur detta känns för dig eller ens kanske att det över huvud taget känns på ett visst sätt. Oförmåga att identifiera den känslomässiga komponenten i den här typen av kognitiva och emotionella komplex, som dåligt självförtroende, skuldmedvetenhet, depressivitet osv kombinerat med hög förmåga att förstå den rent kognitiva delen skulle jag snarare säga tyder på störd empatiförmåga – jag har

ett slags ”theory of mind” som ger mig inblick i människors tankar, men eftersom jag är blind inför vad som finns i deras hjärtan förstår jag inte varför de tänker som de gör. Detta skulle jag som sagt inte i första hand betrakta som empati. Nu innehåller förstås definitionen också en andra del, en del som talar om att reagera med en lämplig emotion. Och det är klart, om jag inte förstår dina känslor men ändå känner ett starkt deltagande med dig för att jag förstår att dina tankar på sikt kommer att skada dig, ja då har jag ändå kommit en bit på vägen till empatin som dygd betraktad.

En intressant sak i detta sammanhang gäller det motsatta förhållandet, dvs. när vi har någon som har en välutvecklad affektiv förmåga, men en mindre bra utvecklad kognitiv förmåga. Baron-Cohen menar att denna kombination är vanlig för människor med Aspergers syndrom. Han skriver:

> Michael and other people with Aspberger Syndrome have zero degrees of empathy, but they are Zero-Positive for two reasons. First, their empathy difficulties are largely restricted to the ”cognitive” component (also called ”theory of mind”). Their “affective” empathy is frequently intact. We know this because – when it is pointed out to them that someone is upset – it often upsets them. Unlike people who are type P [that is, psychopaths], someone with Asperger Syndrome is very unlikely to hurt their pet. Indeed, the opposite is true (2011, s. 73).

Det finns ett par oklarheten här, dels om Baron-Cohen menar att dessa människor saknar empati men inte en av komponenterna i den (varför annars räkna dem till gruppen ”zero-positive”?). Den andra oklarheten gäller huruvida den affektiva komponenten handlar om att förstå vad andra känner eller om den handlar om att reagera på ett emotionellt rimligt sätt när man blir upplyst om hur andra tänker (ännu mer komplicerat blir det av att han bara ett par sidor tidigare skildrat Michael som har just Asperger på följande sätt: ”… he has no idea what other are thinking or feeling, or to respond to someone else’s feelings” (s. 70) – vilket knappast beskriver en intakt emotionell förmåga). Under alla omständigheter, jag skulle inte ha några större problem att betrakta Michael så som han framställs i det indragna citatet som empatisk, vilket återigen talar för att det finns en affektiv dominans i empatibegreppet.

**Subjektiv förståelse**

Man har samma problem när man närmar sig ett ämne som när man föreläser om en filosof – du kan aldrig riktigt förstå den tanketråd du börjar dra i om du inte förstår vad den ska leda till, och du kan inte förstå vad tanketråden leder till innan du har förstått vad tanketråden handlar om. Det är helt enkelt omöjligt att ta saker och ting i rätt ordning, den enda vägen fram är möjligen att börja i den minst felaktiga änden. Ett sätt att något kompensera för detta eller att åtminstone hantera det är att låta strukturen växa fram av sig själv på ett organiskt sätt: att inte sträva efter att avhandla och lämna sina ämnen utan låta dem återkomma när de känner för det, låta dem upprepas och vecklas in i varandra utan att behöva förklara exakt hur och varför. Så tänker jag mig att den organiska formen fungerar – delarna definieras av sitt

förhållande till andra delar och helheten men kan också ha ett oklart förhållande till dessa, dvs. inte bara ett epistemologiskt utan kanske också ontologiskt oklart förhållande. Jag tror att den filosofiska och existentiella sanningen ofta kan vara mera yvig än de metodologiska och retoriska krav vi ställer på våra filosofiska texter. Den existentiella verkligenheten är kanske rent metafysisk otydlig på det sätt som vi bannlyser från våra filosofiska texter. Det är sant – texterna ska kommuniceras och inte bara vara en samlingsplats för sanningar, hur väsentliga de än är. En text är en skapelse som organiserar sanningen för att kunna visa upp den. Den bör inte bara samla på sig den. Men faktum kvarstår, tror jag – varje sådan organisering av sanningen kommer också att störa den. Ju mer man färdigställer en text desto mera vanställer man sanningen. Sanningen om livet kan vara genuint motsägelsefull på ett sätt som vi inte accepterar att våra texter om livet är. Men också i detta ligger det en paradox, för i det ögonblick som du väljer att utforma och organisera din text utifrån denna observation, ja i det ögonblicket har också du valt en form som kommer att vanställa sanningen. I det ögonblick jag som ett slags organisationsprincip väljer att betrakta denna text som ett arbetsmaterial (*aktivt* i förhållande till hur jag kommer att sträva efter att utforma den såväl som *passivt* i förhållande till vad jag kan acceptera och tolerera hos den) ja i det ögonblicket stelnar också formen för den. Att organisera är att välja, att välja är att välja bort. Detta gäller också om du väljer det oorganiserade som organisationsprincip.

Empatin har alltså varit ett återkommande tema i den här texten under de sista dryga två hundra sidorna. Jag utgick från en föreställning om en empatisk förståelse eller *förståelse för* i en vid bemärkelse, som jag tänker mig tar sig olika psykologiska eller attitudinella uttryck beroende på om föremålet för den ses som över-, under- eller sidoordnat. Jag skulle säga att det finns starka inslag av dygd i det slaget av attityd. Det har ett värde att ha förståelse för andra och livet blir vackrare av att den här typen av attityder är ett starkt inslag i en människas tillvaro. Men det är ändå inte den fullfjädrade dygd som det handlar om när vi talar om empatin som en allmän förmåga. Det som beskrevs som olika varianter av empatisk förståelse var egentligen ingenting annat än olika former av accepterande. Det var alltså förståelse *i den bemärkelsen* och inte i den strikt epistemiska betydelsen. Empatin som dygd är förstås inte heller ett strikt epistemiskt begrepp, men den innehåller ett sådant epistemiskt element som rent allmänt kan betecknas som *subjektiv förståelse*. Detta element har vi alltså redan diskuterat som ett element i empatin som en dygd betraktad och därför kommer jag att vara kortfattad under denna sektion som alltså är vikt för den subjektiva förståelsen som en allmän kategori.

Roger Scruton skriver:

It is useful to recall Russell's distinction between knowledge by acquaintance and knowledge by description. To know what an experience is like is to be possessed of a wholly different kind of knowledge from that involved in knowing what a (material) *object* of experience is like. In knowing what an object is like I can recall certain of its features: I know how to describe it. In knowing what an experience is like, I do not have this kind of familiarity with

”features” of the experience, although I am familiar with the experience itself. Knowledge of an experience by acquaintance means having had the experience and being able to call it to mind. Similarly, we may contrast imagining what an object is like with imagining what an experience is like: the latter involves the ability to form an image which ”matches” the experience, whereas the former involves the contrasting ability to describe an absent or non-existent thing. Thus ”imagining what it is like to …”, like ”knowing what it is like to …”, has an experiential component. Imagery – when it is not a species of remembering – is related to ”knowledge by acquaintance” in the way that imagination generally is related to belief (1974, s. 105).

Skillnaden mellan den objektiva och den subjektiva kunskapen kan alltså förstås på följande sätt. Om jag har blivit försmådd av en kvinna som jag länge varit förälskad i men av olika anledningar inte vågat närma mig, har jag inga större problem att åtminstone föreställa mig hur det är för en annan man att bli försmådd av samma kvinna. Jag förstår hur det är att sakna just den kvinnan och hur det är att med hela sin varelse hungra efter just efter henne. Och jag förstår dessutom hur det är att tänka att livet aldrig mera kommer att bli sig likt och att det att jag blev ratad, även om det skedde på det mest vänliga och taktfulla sätt, blir den fatala vattendelare som leder mig från det lyckliga och rika livet till det fattiga. Att förstå upplevelsen subjektivt är att förstå den som mörker. Att förstå upplevelsen objektivt däremot är att förstå den som något övergående. Subjektivt kommer ingeting mer att bli sig likt eftersom det är så det känns, men objektivt kommer saker och ting förmodligen ganska snart att bli sig likt igen. Subjektivt är mitt mörker dessutom något alldeles unikt och det värsta jag varit med om i den vägen. Objektivt är detta något som händer såväl mig som de flesta andra då och då. Subjektivt är min upplevelse ett totalt mörker medan det objektivt sett är en av dessa många avbländningar som livet är fullt av för alla som hoppas på för mycket. Subjektivt förstår jag en gränslös upplevelse, ja jag rentav förstår den *som* gränslös, medan jag objektivt förstår den som begränsad: objektivt sett *är* den sina gränser.

Att förstå en upplevelse subjektivt är att ha samma upplevelse av detta något som den har som minns det. Att föreställa sig en upplevelse subjektivt som man aldrig haft är om det lyckas fullt ut att komma så nära som möjligt ett falskt minne av upplevelsen. Att föreställa sig upplevelsen är alltså att återerinra sig den som ett falskt minne.

Den svåra frågan i samband med den subjektiva förståelsen menar jag är just detta: hur mycket den påverkas av den objektiva förståelsen. I en situation där jag alldeles nyligen har råkar ut för att bli ratad, även om det alltså skett på det allra mest känsliga och fina sätt, kan jag skriva allt det som jag skrev i den förra paragrafen utan att riktigt tro på det trots att jag vet att det måste vara som så att jag tror på det, eftersom annars kan jag inte förklara varför jag skrev det. Minnet av att bli försmådd är så pass levande att min förståelse har en mycket starkare dragning åt det subjektiva än åt det objektiva hållet. Jag skriver att upplevelsen rent subjektivt är obegränsat svart men objektivt på sin höjd är en tillfällig förmörkelse vars enda varaktiga effekt är att jag kommer att jag förmodligen kommer att se den som en av de många andra förlusterna som i slutänden bara får mig att förundras över livet ännu mer. Och denna

förundran är inte negativ. Den är kanske inte heller positiv, den har möjligen en alldeles egen valens som vi varit inne på tidigare: varken positiv eller negativ men samtidigt både och. Som något som kräver vår respekt och fascination.

Jag skriver allt detta intill den sista meningen, men är osäker på om jag menar vad jag skriver. Jag vet inte om jag skriver vad jag tror eller om jag skriver vad jag vill tro. Och jag vet vidare inte om jag skriver vad jag vill tro för att jag tror att det verkligen ska få mig att tro på det. Jag tror mig veta objektivt vad jag upplever men kraften i den subjektiva förståelsen gör mig osäker. Också här tror jag att vi kan ha att göra med det konkretas primat över det abstrakta: det är lättare för den subjektiva förståelsen att påverka den objektiva än tvärtom. Det är lättare för mörkret i den subjektiva upplevelsen att undergräva min övertygelse om att det kommer att skingras än det är för min övertygelse att så kommer att bli fallet att skingra mörkret i min upplevelse. Det är åtminstone så i det här fallet. Jag har med andra ord svårt i detta fall att förena den subjektiva förståelsen med den objektiva. Förmågan till subjektiv förståelse och inlevelse påverkar förmågan att se det som jag lever mig in i utifrån.

Men som sagt, det skulle kunna vara så att utmärkande för just detta fall är inte bara att jag har ett levande minne av att vara försmådd utan att jag också fortfarande är emotionellt disponerad att känna mig som det. Förklaringen kan alltså vara det emotionellas primat över det intellektuellas och inte det subjektivas över det objektivas.

**Integrerad eller levande förståelse?**

Jag är mycket osäker på denna sektion och om den kommer att leda till några egentliga slutsatser. Men utöver det att kategoriseringar och typologiseringar tenderar att överlappa och gå in i varandra tenderar de att lämna typer utanför som har ett något oklart förhållande till de andra typerna, dvs. som varken står i ett likhets- eller kontrastförhållande till dem. Så förhåller det sig med denna möjliga variant av förståelse, som av Noël Carroll beskrivs på följande sätt:

> I intend here to draw a contrast between knowledge and *understanding* such that understanding is meant to mark our capacity to manipulate what we know and apply it with a sense of intelligibility – not simply to have access to abstract propositions and concepts, but to employ them intelligibly and appropriately. Understanding is a capacity to see and to be responsive to connections between our beliefs. A person with understanding has the ability to find her way around in the mental geography of her own cognitive stock. Understanding is the ability to make connections between what we already know. With understanding we acquire increasing familiarity with the concepts and principles that are at first bewildering. Understanding is the activity of refining what we already know, of recognizing connections between parts of our knowledge stock, of bringing what we already know to clarity through a process of practice and judgment (XXX)

Jag känner mig som sagt något osäker på detta. På ett sätt verkar det som Carroll beskriver här åtminstone delvis som en form av propositionell kunskap. Han beskriver det så själv, som en raffinerad form av den kunskap som vi redan besitter. Detta kan förstås på två sätt. Å ena kan det förstås på ett sätt som jag skulle säga håller oss kvar i kategorin intellektuell eller

propositionell kunskap. Anta att jag kan redogöra för såväl Platons teori om den friska mänskliga själen som en balans mellan förnuftet, energin och de djuriska drifterna som för Freuds motsvarande teori om en balans mellan jaget, överjaget och detet utan att jag har tänkt på likheterna mellan de båda teorierna. Om någon ställer frågan ”Hur förhåller sig Platons och Freuds psykologiska teorier till varandra?” kan jag genast se likheterna, men innan jag får den frågan gör jag alltså inte kopplingen. I en mening skulle jag säga att jag har lärt mig något nytt när jag slås av likheten. Jag har visserligen lärt mig något om det som jag redan visste men det är en ny insikt: tanken hade kanske aldrig slagit mig om den inte provocerats fram av frågan. Ser man saken på detta sätt, har jag alltså bara utvidgat min propositionella kunskapsbas: Jag kan beskriva Platons och Freuds teorier sådana som de är alldeles i sig själv men jag kan också beskriva deras förhållande till varandra. Å andra sidan finns det en likhet mellan denna min oförmåga att spontant se kopplingen och min oförmåga att tillämpa den kunskap jag har på i konkreta fall. Denna senare förmåga är i alla fall inte entydigt en propositionell förmåga utan ett slags halvt praktisk förmåga i stil med förmågan att beskriva vad jag vet på ett begripligt sätt. Förmågan att tillämpa min kunskap kan vara propositionell i betydelsen att jag förstår *att* den är tillämpbar men den kan också vara praktisk i betydelen att jag vet hur jag gör när jag tillämpa den. På samma sätt kan jag samla på mig en mängd propositionell kunskap om psykologiska teorier utan att veta hur jag gör när jag rör mig i den kunskapen.

Jag menar alltså, med en viss tvekan, att Carroll är ute efter något i sin beskrivning av denna form av förståelse eller ”understanding”, något som inte entydigt täcks in av någon enskild eller kombination av de former av förståelse vi redan diskuterat. Om jag har förstått det rätt handlar det om ett slags ”know how” i förhållande till den propositionella kunskap man redan har: jag kan hantera den på ett smidigt sätt och den är en integrerad och levande del av min föreställningsvärld. Jag är bara lite tveksam till hur denna förståelse beskrivs av Carroll, exempelvis när han säger att ”the process of understanding that I have in mind concerns making *more* connections between what we already know or believe” (XXX). Här beskrivs det som något kvantifierbart – jag ser fler kopplingar mellan det som jag redan vet. Jag skulle snarare vilja beskriva det – när jag alltså förstår det som en egen kategori av förståelse – som att jag rör mig med en större lätthet mellan de tankar och trosföreställningar jag har. Det handlar inte sa mycket om vad jag har present i mitt medvetande, utan mer om hur lättillgängligt något är när jag på olika sätt vill använda mig av det. En aspekt av detta är tror jag i hur stor utsträckning en tanke växer till en insikt genom att den sjunker in och blir en del av min tankevärld som en helhet betraktad. Jag skulle dessutom vilja lägga till en perceptuell aspekt eller en förmåga att *se* och *känna* sanningen i det som jag tidigare kanske bara vetat. Jag tror mig ha åtminstone två bra exempel på vad jag är ute efter, varav det första är inspirerat av exempel som Carroll själv ger:

Om jag lärt mig något av livet så är det en sak, nämligen att de enkla på gränsen till triviala och banala sanningarna om livet egentligen också är de djupaste sanningarna. Jag tror mig på

ett sätt ha förstått värdet av att vara en kärleksfull människa genom hela mitt liv, men jag kan ändå känna att jag i någon mening kommer närmare denna sanning ju äldre jag blir. Jag säger inte att jag kommer närmare idealet att vara en kärleksfull människa, jag säger bara att jag upplever det som en ständigt växande insikt hos mig att det är det som livet går ut på. Ett sätt att förklara detta är att också se det som en skillnad mellan att vara en passiv mottagare eller en aktiv skapare av kunskap eller förståelse. Genom mina dagböcker har jag försökt förstå livet och formulera mina sanningar om det i en mer eller mindre konstant frustration över att det låter så mycket mera banalt och trivialt när jag försöker formulera mig klokt än när de jag betraktar som verkligen kloka försöker göra det. Ju längre tiden går desto mer har jag emellertid börjat uppskatta det banala. Detta har jag också beskrivit tidigare: där jag förut bara sett något oäkta över mina försök att vara klok och allra helst klok på samma sätt som mina litterära förebilder varit det, där ser jag numera alltmer något äkta och ärligt. Viljan till livet och att förstå livet är på något sätt som mest gripande hos den som inte vet hur hon ska hantera den. Detta har jag som sagt redan beskrivit, och det är alltså inte det jag är ute efter nu. Nu är jag snarare ute efter de sanningar jag aldrig ens efter det att jag formulerat dem har tvivlat på som äkta och som inte sällan är mycket enkla sanningar som jag hela tiden känt till. Men det är alltså först när jag på egen hand har kommit fram till dem och formulerat dem för mig själv som de blivit riktigt levande sanningar. Detta handlar inte enbart om att det jag själv kommit fram till därigenom också i en genuin mening blir mina egna insikter. Det handlar också om att mina tankar och upplevelser av livet kan samspela med varandra och om att kunna hitta till sina sanningar om livet från olika håll: jag förstår livet genom det som andra lärt mig om värdet av att vara på ett visst sätt och jag förstår på samma gång värdet av att vara på ett visst sätt genom vad jag lärt mig av livet och mina egna reflexioner om det. Att förstå livet är att *se* livet genom det man lärt sig om det såväl som att *lära* sig om livet genom det man lärt sig av det.

Till viss del kan detta också förklaras av något som tidigare nämnts i denna text: begreppens kroppslighet. Semantiskt förmedlade lärdomar om livet lagras i vårt minne först i form av tämligen blodfattiga begrepp (åtminstone gäller detta om inte det semantiska sammanhanget i vilket vi lär oss om begreppen i sig är laddat med sinnlighet, vilket till exempel gäller för en litterär text). Med hjälp av dessa begrepp kan vi alltså hantera våra sinnliga upplevelser av världen. Begreppen växer i samma ögonblick som vi använder dem, de växer med sina tillämpningar och när vi därför återkallar dem i minnet återkallar vi också deras tillämpningar.

David S. Miall skriver:

> The important finding here is that recall based on experiential knowledge occurred about three times more often than semantic knowledge or unmediated recall. This seems to confirm Damasio's claim that sensorimotor, affective, and other bodily aspects form an integral part of concepts in memory […] The direct evidence provided by the studies I have cited supports the claim that understanding of language is typically embodied (2011, s. 290).

För att uttrycka det enkelt: i förståelsen integrerar vi det semantiska och det sinnliga. Därför känns förståelsen som ett mer levande tillstånd och därför hittar vi också lättare i vår förståelse, alldeles som Carroll säger: erfarenheten av de olika uttrycken för ett begrepps tillämpning gör oss familjära med dem. Vi är kroppsliga varelser som behöver förkroppsligade begrepp som att kunna hantera dem – först när de blir sinnligt komplexa upplever vi dem som enkla att ha att göra med. Först när vi bokstavligen kan *se* dem kan vi också placera dem i en geografi, och först när vi gjort det kan vi på allvar hitta bland dem, eftersom vår förmåga att hitta bland saker och ting föranleds av just detta – nödvändigheten av att hitta bland det som bokstavligen är saker och ting i det som bokstavligen är en geografi.

Ett återkommande tema i denna text har varit litteraturens värde. Och här kan jag se ett värde för litteraturen, som ett slags berikare av vår begreppsvärld, inklusive vår moraliska begreppsvärld. Ju fler levande beskrivna eller upplevda exempel på kärleksfullhet eller godhet jag samlat på min desto rikare blir mitt kärleksbegrepp och desto lättare kan det vara för mig att hitta den form av kärleksfullhet som det passar mig själv att utöva. Är jag inte lagd åt det blida hållet måste jag kanske söka mig till en mer vresig variant, till den variant om vilken man säger att den döljer ett hjärta av guld.

På engelska skiljer man mellan ”concept” och ”conception” där det förra står för begreppets hårda kognitiva kärna medan det senare för den rika föreställningsvärld vi har om denna kärna såväl som om det som vi klär in denna kärna med. Jag tänker mig att det förra i de flesta fall knappast är mer än en fiktiv teoretisk entitet medan vårt tänkande försiggår med hjälp det senare, med hjälp av föreställningar och associationer. De abstrakta begreppen är på sin höjd ett slags påbörjade föreställningar om begreppen som konkreta entiteter. De abstrakta begreppen så som vi uppfattar dem förser oss visserligen med kunskap. Jag kan alltså ha kunskap om värdet av att vara kärleksfull på ett abstrakt eller påbörjat konkret sätt, men de förser oss inte med kunskap som vi är bekväma med som levande människor, dvs. som varelser med ett behov av att använda sig av sin kunskap för att orientera sig i livet. Förståelsen är därför kunskapens aplomb – den har den säkerhet som kunskapen bara kan ha när den varit med ett tag och känner sig hemma i livet.

Mitt andra exempel handlar om mina egna föreläsningar, som jag i vissa fall haft i säkert 20 år. Jag vågar påstå att jag har den kunskap som jag behöver för att hålla dessa föreläsningar också utan att förbereda mig. Trots detta fortsätter jag att förbereda mig varje termin på ungefär samma sätt – jag läser igenom mina anteckningar och går igenom formuleringarna av tankarna i huvudet och jag vill också gå igenom en del understrykningar i de texter mina föreläsningar handlar om. När jag är på mitt pessimistiska humör tänker jag att jag gör allt detta för att jag helt enkelt är dum. När jag ser det hela i ett lite mer försonande ljus tänker jag att jag gör det av ungefär samma anledning som en konsertpianist spelar igenom ett stycke som hon ska framföra på en konsert även när hon har stycket sittandes i ryggmärgen. Det finns kanske en viss sannolikhet för att hon ska spela fel när hon går igenom

stycket, men den är inte speciellt stor. Det är alltså inte för att hon vill undvika att spela fel som hon övar på stycket. På samma sätt finns det kanske en viss risk att jag ska göra ett misstag och säga något om är fel om jag inte går igenom föreläsningarna på förhand, men det är inte speciellt sannolikt. Det är alltså inte för att undvika att göra fel som jag förbereder mig. Snarare är det för att jag vill vara i själva föreläsningen när jag håller den. Säkraste sättet att se till att jag är det är att jag placerar mig i den på förhand. Jag placerar mig i föreläsningen genom att jag går in mig i den och genom att jag alltså väcker till liv den sinnlighet med vilken jag omfattar de tankar jag vill lära ut och som hjälper mig att inte bara *se* dessa tankar i samma mentala geografi som jag själv befinner mig i utan att också bokstavligen talat *se* skönheten i dem. Det är inte så att jag återupptäcker denna skönhet genom mina förberedelser eftersom jag redan på förhand vet att den finns där, det är snarare så att jag *förnimmer* den. Jag skulle inte säga att det är alldeles långsökt att beskriva det som försiggår här som att jag genom detta åter vill förstå det som jag redan vet.

Jag är som sagt i slutänden osäker på om detta handlar om en speciell slags förståelse eller om det är en variant av någon av de förståelseformer som vi redan diskuterat, eller om det möjligen handlar om en annan förståelsedimension. Under alla omständigheter avslutar jag diskussionen om de olika kategorierna, formerna eller varianter av förståelse här, åtminstone för denna gång.

**Avsiktsförklaring**

Vi befinner oss fortfarande i den avslutande normativa delen av denna text. Min avsikt är att den så småningom ska utmynna i en skiss över hur man kan förstå livskvalitet i mer eller mindre rent estetiska termer. Det liv som har estetiska kvaliteter har ett värde för mig i kraft av dessa estetiska kvaliteter. Ett vackert liv är i kraft av sin skönhet också ett bra liv. Ett liv som har estetiska kvaliteter är åtminstone i så måtto också ett bra liv för den som lever det. I samband med den diskussionen kommer jag att försöka placera in en sådan estetisk syn på vad som är ett personligt värdefullt liv i det teoretiska landskap som hanterar den delen av etiken. Jag ska försöka visa att den estetiska eller romantiska teorin om livskvalitet åtminstone inte på ett speciellt smidigt sätt låter sig inordnas i någon av de traditionella huvudteorierna. Den romantiska teorin är en egen eller hyfsat egen teori, men jag skulle samtidigt inte säga att den gör lika stora anspråk som de andra teorierna. Den romantiska teorin vill inte ersätta den hedonistiska, den vill bara komplettera den. Den vill vara ett alternativ att antingen införlivas med någon av de andra teorierna (uppfattade på ett mindre anspråksfullt och självtillräckligt sätt) eller att väljas som ensam teori (för den verkligen romantiska personen). Den romantiska teorin säger alltså inte att det enbart är de estetiska kvaliteterna hos ett liv som skänker livskvalitet åt subjektet – den föreslår bara att de estetetiska kvaliteterna ges en inte oväsentlig plats i diskussionerna om livskvalitet. Ett av skälen för detta är rent empiriskt: jag menar att de estetiska hänsynen i livet faktiskt spelar en större roll än vad många av oss kanske tänker

sig. Av någon anledning uppfattas det estetiska som mindre etiskt eller moraliskt legitimt. Jag anser att det borde vara tvärtom, bland annat med tanke på affiniteten mellan estetiken och dygdetiken – det estetiska står speciellt nära det moraliska.

Men än så länge handlar vår diskussion framför allt om förslaget att se narrativiteten som central i livskvaliteten. Jag känner mig inte riktigt färdig med den diskussionen, varken med diskussionen av narrativitetens roll för livskvaliteten eller för den delen med vad man menar med ”narrativitet” när man hävdar dess betydelse för livskvaliteten.

Jag tänkte försöka återvända till dessa frågeställningar med hjälp av en kritiker till narrativitetsteorin, både som en psykologisk teori om hur vi ser på oss själv och andra och som en etisk teori om värdet av att leva narrativt eller att hantera sin existens med hjälp av berättelser. Jag ser en rimlighet i kritiken av narrativitetsteorin både som en psykologisk och som en etisk teori. Jag menar att dess försvarare ofta överbetonat berättelsens betydelse eller underskattat behovet av att förklara hur vi ska förstå berättelsen eller narrativiteten som begrepp. Men jag ställer mig samtidigt frågande inför flera av de psykologiska vittnesmål om jaguppfattningar som är mer eller mindre oberoende av allt vad berättelser heter.

Jag vill vidare argumentera för att narrativiteten har ett etiskt värde både som en estetisk kategori och som bärare av estetiska kvaliteter. Med andra ord, det faktum att mitt liv kan beskrivas eller upplevas i narrativa termer (som utveckling, som följdriktigt, som koherent, rikt och spännande osv) har etisk relevans för hur vi bör bedöma värdet av det, inte bara därför att de narrativa aspekterna av mitt liv alldeles i sig själva kan ligga till grund för kvaliteten på mitt liv (ett rikt och spännande liv är enbart i kraft av att vara just rikt och spännande ett bra liv) utan också därför att de kan ligga till grund för sådana estetiska kvaliteter som i sig själva ger ett värde åt mitt liv.

De narrativa kvaliteterna kan som jag ser det stå i minst tre olika slags förhållanden till estetiken:

(1) De kan vara *neutrala* (utveckling och följdriktighet är visserligen delvis estetiska kategorier, på samma sätt som koherens är det – de är kvaliteter med hjälp av vilka vi kan beskriva det estetiska – men inte i samma utsträckning som vissa av de andra nämnda kvaliteterna är det, exempelvis rikhaltighet och spänning).[292] Att de narrativa kvaliteterna är

[292] Detta är ännu ett exempel på det problem man har när man för in det estetiska som en dimension i den här typen av diskussioner och i princip i varje typ av diskussion. Jag skulle säga att detta på något sätt också är utmärkande för det estetiska som en värdedimension: Å ena sidan verkan den omfatta mer eller mindre allting både i betydelsen att det går att anlägga estetiska aspekter på allting och i betydelsen att det går att se mer eller mindre allting *som* estetiskt. Å andra sidan tänker vi också att det estetiska för att vara över huvud taget *något* just därför inte kan vara *allting*. Vad är konst om allting kan vara konst, vad är skönhet om allting kan vara vackert? För att förstå konst som begrepp vill vi förstå hur vi ska avgränsa det. För att förstå skönhet som begrepp vill vi veta hur något ska vara för att inte vara vackert. Jag tänker mig att den ständigt pågående diskussionen om konstbegreppet är ett resultat av denna egenhet hos skönhetsbegreppet: vi kommer inte ifrån det, det är svårt och för vissa omöjligt att inte betrakta världen och livet och inte minst det väsentliga i livet med en blick för skönheten i det, men samtidigt så väldigt svårt att beskriva vad du ser för den som inte ser det. Jag försökte en gång skriva en artikel om vad som är poängen med att köra motorcykel. Egentligen tycker jag kanske inte att det är någon större poäng utöver den att det är enklare och mera praktiskt för mig som ungkarl att

estetiskt neutrala betyder inte att de också är etiskt neutrala, dvs. att de saknar betydelse för livskvaliteten. Att man utvecklas och blir bättre och bättre på en sak ju längre man lever kan vara en rimlig punkt på en objektiv lista av saker som har ett personligt värde. Om vi talar om en förmåga som i sig själv är bra är det bättre för mig att jag blir bättre på den förmågan ju längre jag lever än att jag blir sämre på den, även om min förmåga totalt sett är den samma som om den varit konstant över tid. Det är bättre, skulle man kunna hävda, att vara en människa som i unga år är feg och helt saknar mod för att i slutet av sitt liv vara en hyggligt modig människa. Den utvecklingen är bättre än en utveckling från extremt mod till ett blygsamt mod på gränsen till feghet. Modet som en karaktärsegenskap kan i sig ha estetiska kvaliteter och det kan också utvecklingen mot ett allt större mod ha. Men för att det senare ska ha estetiska kvaliteter jämförbara med själva karaktärsegenskapens menar jag att den måste manifestera sig på ett mer eller mindre påtagligt sätt. Den utveckling mot ett allt större mod som kan förmärkas hos en person är vacker, medan den som bara finns där utan att vi märker av den inte på samma sätt framstår som vacker. Men det betyder alltså inte att den saknar personligt värde.[293]

---

använda mig av en motorcykel än en bil, men då för tio femton år sedan försökte jag också ge estetiska skäl för motorcykelåkandet. Saken var den att ett välkänt mc-fabrikat hade beställt ett antal texter om just detta ämne. Saken var också den att varken de som beställt texterna eller någon av de andra två tidskrifterna som jag skickade min text till var intresserade. Och kanske beror detta, utöver den inte alltför långsökta förklaringen att min text helt enkelt var dålig, åtminstone delvis på detta faktum att det är lätt att beskriva *att* man har starka skönhetsupplevelser av att åka mc genom stilla sommarkvällar i ett småskaligt jordbrukslandskap efter en hel dags kroppsarbete, men inte lika lätt att förklara varför man just upplever det hela som vackert och inte bara skönt och behagligt i största allmänhet. Det var också den kritik jag fick av den person som jag då levde med och som läste texten: jag kan inte bara tala om skönheten i upplevelserna, jag måste också så att säga beskriva vad jag talar om, menade hon. Den kritiken var alldeles rimlig, och den var också en av anledningarna för mig till varför jag började skriva på den här texten i ett slags from förhoppning om att kunna förklara vad det är hos en upplevelse som gör den till en estetisk upplevelse och hos ett objekt som gör det till ett estetiskt objekt. Men efterhand är det kanske just denna insikt eller tanke som sjunker in i mig: att det på något sätt ligger i estetikens natur att vara allting och ingenting. Estetiken utmanar just den urvattningsteori som säger att det som tenderar att vara allting också därför tenderar att bli ingenting. Skönheten finns, jag ser den i allt, och inte sällan är det allt jag ser. Men det betyder inte att jag ingenting ser. Jag kommer inte ifrån skönheten och jag kommer inte ifrån misstanken att jag faktiskt inte är så värst mycket annorlunda än alla andra här: jag tror att väldigt många som tycker om att åka mc gör så främst av estetiska skäl, av skönhetsskäl. Det att jag inte kan förklara vad detta är för slags skäl betyder inte att jag tvivlar på att det är den verkliga förklaringen till att de värdesätter mc-åkandet. Skönheten är till själva sin natur gäckande: vi ser den där men kan inte riktigt förstå vad det egentligen är som vi ser, och vi ser också att andra ser den även när de säger att de inte gör det. Därför tycker jag också att det estetiska är mer fascinerade än det moraliska. Jag har lättare att förstå det moraliska tänkandet som fenomen, eftersom jag inser att det behövs hos en social och förövrigt tänkande varelse. Men jag förstår inte varför vi behöver det estetiska tänkandet. Vi behöver förstå det som har värde och kanske blir det lättare om vi också kan förnimma det som vi förstår. Men det är just detta som jag inte förstår: när jag förnimmer skönheten förnimmer jag mer än bara ett värde, eller rättare sagt, jag förnimmer ett värde som jag inte blir klok på och som jag som sagt börjar misstänka till själva sin natur är sådant att det inte går att bli klok på det. Men skönheten finns där och kanske är det så att den när allt kommer omkring ändå har sin beskrivning i alla de misslyckade ansträngningar att analysera den som vi av någon anledning inte kan avhålla oss ifrån.

[293] En intressant fråga i sammanhanget är hur förhållandet mellan det estetiska värdet av en egenskap och det estetiska värdet av utvecklingen av denna egenskap ser ut. Jag menar alltså att utvecklingen av en vacker egenskap kan vara vacker om den har en påtaglighet, annars kanske inte. Detta krav på påtaglighet skulle jag säga i första hand gäller *utvecklandet* av egenskapen mod och inte själva egenskapen, eller rättare sagt: det är inte meningsfullt att ställa detta krav på själva egenskapen eftersom den *måste* förstås i termer av sin påtaglighet, vilket inte gäller för de positiva eller negativa förändringarna av den. Förändringen kan vara rent statistisk. Men

(2) De kan vara *laddade*, positivt eller negativt: ett liv som upplevs eller kan beskrivas som spännande eller rikt, har som sagt genom blotta detta faktum också estetiska kvaliteter. Dessa narrativa kvaliteter är åtminstone delvis estetiska kvaliteter. De estetiska kvaliteterna hos det som är spännande drar kanske åt det artistiska hållet medan kvaliteterna hos det rika på ett tydligare sätt handlar om skönhet. Om de narrativa aspekterna alldeles i sig har en betydelse för livskvaliteten skulle jag säga att detta slags laddade kvaliteter kan bidra med livskvalitet från två teoretiska håll: från det narrativa hållet såväl som från det estetiska. Det som gör det som är spännande till en narrativ kvalitet är inte nödvändigtvis det samma som det som gör det till en estetisk kvalitet. Upplevelsen av mitt liv som spännande är narrativ i kraft av att det är sådant att jag vill veta hur det kommer att utveckla sig. Upplevelsen är estetisk däremot delvis i kraft av det som gör det möjligt för mig att meditera över eller omfatta den tanken att jag lever ett spännande liv.

(3) Som en tredje möjlighet tänker jag mig att de narrativa kvaliteterna oberoende om de är neutrala eller laddade kan ligga till grund för estetiska kvaliteter. Upplevelsen av de narrativa kvaliteterna i mitt liv eller intresset för dessa kvaliteter kan vara det som har estetiska kvaliteter. Sokrates menade att det outforskade livet saknar mening och om detta stämmer borde också utforskandet av den narrativa upplevelsen av ens liv, dvs. utforskandet av hur man upplever att saker hänger samman, hur de utvecklar sig, om de återkommer och vad man ska säga om de helheter som de ingår i och formar, också detta borde på något sätt vara meningsfullt och ha ett skönhetsvärde. Själva sättet att närma sig livet i narrativa termer kan alltså ha estetiska kvaliteter.

Dessa kvaliteter är inte nödvändigtvis av det positiva slaget: jag menar inte att strävan efter att analysera eller uppleva det egna livet som en berättelse alltid är ett vackert eller kreativt drag. I detta avseende kan jag hålla med kritikerna till narrativitetstanken – att vara styrd av uppfattningen av det egna livet som berättelse kan förta skönheten hos det och kan paradoxalt nog vara det som gör det till en sämre berättelse (dvs. att man upplever det som en sämre berättelse) än om man inte hade intagit denna narrativa attityd. Jag återkommer till detta i min diskussion av Galen Strawson.

Men den *kan* vara av det positiva slaget. Det berättande sättet att leva kan ha en skönhet i sig på samma sätt som det diskuterande, utfrågande eller samtalande sättet kan ha det. Det sätt att leva med mytologiska berättelser som vi förknippar med ursprungsbefolkningar har en enkel skönhet över sig – att dras in i, leva i och återge berättelserna om världens ursprung,

---

jag skulle heller inte säga att en påtaglig förändring till det bättre av en bra egenskap som i sig har en påtaglighet alltid är vacker. Jag skulle alltså inte säga att skönheten i egenskapen avspeglar sig i utvecklingen av den. Det tragiska kan vara vackert. William James Sidis utveckling från underbarn till samlare av begagnade tunnelbanebiljetter har något fascinerande över sig som de flesta förmodligen drar sig för att anlägga några estetiska aspekter på eftersom det är så sorgligt. Ändå tror jag att det finns sådana aspekter: Jag tror däremot inte att det är lika lätt att förnimma sådana estetiska kvaliteter i en utveckling hos en människa, låt säga från en påfallande hög grad av medkänsla med andra till en total renons på medkänsla. En sådan utveckling är tragisk på ett icke-estetiskt sätt.

förfädernas gärningar och märkliga tilldragelser från förr har alldeles i sig själv en poetisk kraft. Det är estetiskt fascinerande på ett okonstlat sätt med människor som samlas kring lägerelden på kvällen och berättar saker för varandra. Det är inte speciellt estetiskt fascinerande med människor som jag själv som halvsover sig genom kvällarna i sällskap med av ett medialt brus för att de är för trötta i huvudet för att göra något annat. Det är inte speciellt vackert, det saknar de poetiska kvaliteter som jag förnimmer hos det enkla berättandet.

Av det positiva slaget tycker jag också att den estetik är som kan skapas av ett enträget dagboksskrivande. Det är sant att man kanske borde skilja mellan sådana representationer av livet som är berättelser och sådana som är rena uppteckningar eller loggböcker, vilket dagböcker tenderar att vara, men jag skulle ändå säga att också om den dagbok man skriver är banal och ett evigt uppradande av trivialiteter kan man mycket väl drivas till denna verksamhet att skriva dessa plattheter av en vilja att fånga berättelsen om ens liv. Det är inte så att man bara råkar komma på från dag till dag att man ska skriva i sin dagbok. Visserligen behöver det heller inte vara så att man vet med sig om att man arbetar på projektet att berätta om sitt eget liv. Det kan mycket väl vara som så att man sitter där varje dag och skriver utan att så mycket tänka på vad man gör – man skriver om vad som hänt under dagen, det är inte mer med det. Men den underliggande motivationen och den som får en att hålla på i längden är ändå tror jag intresset av sin egen livshistoria så som den blir berättad i dagböckerna eller som man tror att den kan bli berättad i dagböckerna. Man är trivialt eller passivt motiverad av att berätta om sig själv, dvs. det är inget man behöver formulera för sig varje gång man sätter sig ner och gör det, lika lite som man måste tänka på att man arbetar på projektet att slippa karies varje gång man ställer sig och borstar tänderna.

Carroll beskriver vad han själv betraktar som två olika förstadier till den fullblodiga berättelsen: dels *annalerna* eller tideböckerna, dels *krönikorna*. Annalen och krönikan är alltså exempel på mer primitiva berättelseformat, enligt Carroll. I annalen nedtecknar man vad som händer i kronologisk ordning under ett visst år, medan man i krönikan, så som Carroll använder termerna i detta teoretiska sammanhang, låter det kronologiska nedtecknandet sortera under ett tema (”unified subject”). Krönikan är alltså en mer komplex form av berättelse än annalen, men lika fullt inte en fullfjädrad berättelse. Exempel: ”The French Revolution occurred in 1789; Napoleon became Emperor in 1805; Napoleon was defeated at Waterloo in 1815, after which the Bourbons were restored” (2001, s. 121).

Men frågan är då var dagboken hamnar rent berättartypologiskt. Det enkla svaret är kanske att det beror på hur man skriver dagboken. Det mer komplexa svaret är väl att dagboken för det allra mesta fungerar som ett slags eklektisk annal över tankar, känslor och händelser, och inte minst dagboksskrivarens attityder till allt detta.

En av de märkligaste dagböcker som skrivits är förmodligen Olav H Hauges, den norske poet som jag också nämnt tidigare. I en av de sista dagboksanteckningarna, skriven en vecka

innan han dör 1994, skriver han:

I går, 15 maj, kom Jan Erik Vold och Tøger från Hallingskeid, de hade Jan Eriks äldsta son med sig, han är 14 år. För 19 år sedan kom Jan Erik och Tøger samma väg. De kom ner vid Osete då, och det gjorde de nu också. Jan Erik beklagade sig över att han tyckte att vägen var brantare och tyngre nu. Tøger är 2 meter lång och i bättre form. De kom ca. kl 6 på kvällen och ringde från Osa där Bodil hämtade dem med bilen. De åt glatt av fårrevbensspjällen för de var utsvultna … De stannade till söndag. Tøger hjälpte Bodil att sätta lite potatis på söndagen innan de åkte till Voss och tog Oslotåget på eftermiddagen. Det var strålande sol (2015, s. 322).

Dagböckerna är utgivna av den Bodil som nämns och som han träffade sent i livet och som blev hans livskamrat. Fram till det att de träffades hade han som sagt levt i yttersta ensamhet med sina äppelträd, böcker och med regelbundna vistelser på en psykiatrisk klinik. I efterordet skriver hon att det inte var någon hemlighet att dagböckerna fanns, men däremot hade ingen aning om deras omfång, varken vad gäller tidsspann eller sidantal. När de publicerades år 2009 omfattade de sammalagt 3700 boksidor. En av de första anteckningarna gjordes i maj 1924, alltså svindlande 70 år före den nyss citerade:

Var på fjället idag, för första gången i vår. Drömska tankar steg upp i mig. Jag önskar att jag kunde bygga och bo här. Ensam med mig själv, och mina tankar! Få sitta där och titta ut över susande lövsluttningar, låta blicken segla över svajande, gamla furuskogar; det råder stämning, och vilande evig frid under dessa susande, svajande jätteträd … Jag vill dit, bort från all trångsynthet här nere, där ingen förstår mig. Där skulle jag rida fram i solens glans, genom blånande höjder och himlar, ridande på en snövit, fjäderlätt, svävande himmel, och skåda ut över universum. Ja, därifrån måste det gå att flyga, och få tillräckligt med luft för känslor, tankar – högre än allt – Där uppe måste mitt huvud kunna skapa stor dikt! (2015, s. 5–6)

Detta är förstås överspänt, men jag kan ändå känna att det är så mycket bättre än det jag själv skrev i mina tidiga dagböcker, och då var jag ändå 20 år. Hauge är här bara 15 år! Under alla omständigheter menar jag att också de dagböcker som tillkommer utan någon tydlig anledning (i Hauges fall lyder visserligen hans allra första dagboksanteckning från mars 1924 så här: ”En tanke slog mig häromdagen: jag ska skriva dagbok, den kommer att föra glädje med sig. Ja, inte dagbok i vanlig mening, väder, händelser, handel och vandel, köp och sälj. Nej, en dagbok över tankar och infall – en andlig dagbok – och annat som kan vara värt att minnas”, 2015, s. 5, återigen: så bra det är!) skapar ett bygge med starkt narrativa drag: det står en mäktig livsbåge spänd mellan de första och sista anteckningarna, och tillsammans utgör alla dagboksanteckningar en massa som bara till sin storlek är episk! Och även om Hauge själv tänker på sin dagbok som en andlig dagbok när han börjar skriva den blir den så mycket mer än det. Den blir till en berättelse om livet, om hur tiden försvinner och om hur händelser går igen i en ny skepnad.

Det blir en berättelse om allt detta och mycket annat på två olika sätt: blotta nedtecknandet av händelserna formar passivt en berättelse om det som uppstår, försvinner eller upprepas i ett

livslopp: händelser kan rent faktiskt återkomma utan att de nedtecknas som återkomster, men de kan ändå läsas som en berättelse om återkomster. Men ibland kan det som återkommer också beskrivas som en återkomst i en aktiv berättelse. Så är det som vi kan se i anteckningarna från hans sista vecka i livet: ”För 19 år sedan kom Jan Erik och Tøger samma väg. De kom ner vid Osete då, och det gjorde de nu också”. Detta kan man se som ett aktivt formande av en berättelse om livets händelser. Och på ett motsvarande sätt är de första anteckningarna en aktiv berättelse om det liv som Hauge drömde om att leva.

Det är också detta som gör allt till en så storslagen berättelse: det liv Hauge drömde om att leva var i allt väsentligt också det liv han faktiskt fick leva. Också på det sättet formar dagboken en helhet: den är en berättelse om ett liv som utvecklades ur en dröm. Den är en lång berättelse om någon som levde så som man får en stark känsla av att han var skapad för att leva. Hauge drömde visserligen inte om att bli kroppsarbetare och fruktodlare, eller som han själv kallar det ”ogräshackare”, och alldeles säkert finns det en risk att man underskattar det slitsamma i hans tillvaro och överskattar det romantiska i den, också när man utgår från dagboksanteckningarna. Men jag menar att på samma sätt som det är fel att bortse från det mödosamma i det som blev hans liv när man bedömer det utifrån hans egna drömmar om det, lika fel är det att bortse från det romantiska i det. Skönheten i berättelsen om Hauges liv så som den framgår av hans dagboksanteckningar är en inte oväsentlig del av det som har ett värde i Hauges liv. Nu var Hauge själv på många sätt en romantiker och då är detta kanske i ännu högre grad en existentiell sanning: värdet av den skönhet som ges åt en människas liv av att det romantiseras blir också en del av det livets värde. Men också om han inte hade varit romantiker hade det ändå varit så: en vacker berättelse om en människas liv är enbart i kraft av sin skönhet berättelsen om ett bra liv.

Jag är i grunden skeptisk till hur man i dag använder narrativiteten som begrepp, men jag skulle ändå säga att det finns ett slags självorganiserande narrativitet också i totaliteten av upptecknade trivialiteter. Små händelser blir stora i ett stort sammanhang och av det faktum att de finns på en viss plats i det sammanhanget: en kopp kaffe och en Napoleonbakelse på café en vardagseftermiddag i april är så mycket mer än en kopp kaffe och en Napoleonbakelse en vardagseftermiddag i april när man läser om den 40 år senare i sin dagbok. Detta slags händelse filtreras genom alla andra små händelser när man ser tillbaka på den genom dagboken: raden av gamla kollegieblock, svarta vaxdukspärmar, anteckningsböcker av alla format och de senare 15 årens blå pärmar med insatta lösblad, blir till en kikare där man kan se det stora i det lilla och det allt större i det allt mera avlägsna – samlingen av det triviala blir själv storslagen och i ljuset av att ingå i detta storslagna blir också det triviala till något stort. Dagboken bygger en helhet av det fragmenterade enskilda. Därför hjälper också dagboken en att förstå hur livet fungerar, nämligen på ett motsvarande paradoxalt sätt: den samlade tomheten ingår i något storartat där det storartade är storartat inte minst för att det bygger på så mycket tomhet – det är storartat av livet att kunna göra något så rikt av något så fattigt och

tomt som de enskilda dagarna är. Livet är den värdeskapare och värdeomvandlare som jag också beskrev tidigare: livet kan skapa fullhet också av en oändlig räcka tomma dagar, och kan skapa mening av det meningslösa. Allt detta meningslösa ingår i något meningsfullt som är livet och som har sin mening i kraft av den massiva meningslösheten i allt det meningslösa. Men därför blir också det meningslösa meningsfullt, på samma sätt som den oansenliga händelsen att gå på café och äta Napoleonbakelse blir betydande när man hittar den beskriven bland dagboksanteckningarna man gjorde för 40 år sedan. Livet skapar mening av det meningslösa och dagboken bygger en betydelsefull berättelse av högst enskilda och oansenliga händelser. Och än en gång: dagboken kan hjälpa mig att förstå detta.

Nu är det svårt att veta om detta är en allmän sanning eller om det främst gäller för mina erfarenheter, men jag tänker alltså att paradoxen är just så total som jag nyss beskrev den – det är inte bara så att livets fullhet finns där trots att livet i sin tur är skapat av det torftiga eller tomma. Det vore egentligen inte så mycket mer paradoxalt än att ett massivt och imponerande berg kan vara skapat av en stor mängd små atomer som var och en har en mycket oansenlig massa. Man behöver inte ens vara holist för att förstå att den helhet som utgörs av en stor mängd oansenliga delar själv mycket väl kan vara ansenlig. Paradoxen är snarare att det är just för att dagarna är oansenliga och tomma som de kan skapa den fullhet jag känner över livet som en helhet – visserligen inte alltid, i långa perioder kan den vara borta, men för det mesta hittar jag tillbaka till den efter ett tag.

Det måste alltså till något som är tomt i sina delar för att skapa det som är fullt i sin helhet. Eller något svagare: det hjälper att det är tomt. Eller ännu något svagare: det finns en fullhet som kräver tomheten. Jag tänker mig att det också är så man tänker när man dras till klosterliv och eremitliv – man vill åt den livets fullhet som man inte kan uppleva i ett liv som är fullt av händelser, även om dessa händelser själva kan ha livets fullhet i sig (vara passionerat förälskad, få barn, separera, prestera, få beröm, resa osv). Jag har tänkt så när jag varit i förhållanden: då har jag dagdrömt om livets enkla tomhet, om de ensartade upprepningarna, om själva betraktelsen av livet snarare än en innehållsrikedom. Det är när jag är ensam som jag är som mest flitig som dagboksskrivare. Det är i händelselösheten som själva livet händer.

En del av förklaringen till att man skriver som mest i sin dagbok när man är ensam är förstås att man har mer tid att göra det. Men som ensam förklaring räcker den knappast. Hauges enorma dagbok förklaras inte av att han var ungkarl och ensling under större delen av sitt liv. Han var ensling för att han hade en stark livskänsla och han behövde den yttre händelselösheten för att leva ut den känslan och han gjorde detta kanske framför allt i sina dikter, men också i sin dagbok, en dagbok som nedtecknar själva händelselösheten, som fylls av det som vi är vana att betrakta som tomhet, men som alltså är själva livet, åtminstone för den som fungerar som Hauge. För en annan människa som gjort allt detta på ett annat sätt, med ett annat handlag och med ett annat syfte skulle det febrila nedtecknandet mycket väl kunna vara oestetiskt och kamreraktigt. Den dagbokskrivande människan är en estetisk

kategori framför allt i den bemärkelse som många menar utmärker själva estetiken – vi kan bara se det estetiska värdet i själva realiserandet av verksamheten. Skönheten kan inte förutses, den kan bara ses när den väl finns. Det samma gäller alltså för estetiken i nedtecknandet av livet och i det narrativa reflekterandet över livet när det inte är av det okonstlade slag som jag var inne på tidigare – det är inte självklart av det positiva stillsamt storslagna slaget. Men det kan vara det, som i Hauges fall, och när det är det kan man alltså säga att inte bara den berättelse som framträder i det nedtecknade har en skönhet över sig utan också berättandet, dvs. själva aktiviteten att skriva ner de enskilda delarna i det som man intresserar sig för som en berättelse. Att varje dag sätta sig ner och berätta för sig själv det uppenbara och självklara, som att solen går upp och ner, att man läser tidningen, att man går i väg till sitt rum på universitetet vid lunchtid efter att ha suttit och skrivit på förmiddagen, som man alltid gör, bara för att man känner att man måste. Det kan vara vackert och meningsfullt, liksom det kan vara meningsfullt att berätta om livets tomhet.

Den 6:e juli 1966 skriver Hauge: ”Dålig natt. Inte ätit så mycket idag … Annars uppgiven. Det är så mycket som stiger upp i mitt inre. Alla tillfällen som gått förlorade” (2015, s. 184). Den 31:e januari en hel del år senare skriver jag: ”Jag har varit hemma med mina anteckningar. Tyngden har funnits där som jag har försökt dåsa bort. Har väl lyckats någorlunda. Men jag har saknat lusten, som jag saknar lusten till det mesta utom att vara med Harry och Josef och att åka till stugan”. Hauge skriver att han är uppgiven och jag skriver om min saknade lust. Hauges känsla gör honom levande och än mer så när han beskriver den för sig själv. Tomheten bli vacker som en del av livet och nedtecknandet av den blir vackert också när det sker av slentrian.

Men även det stillsamma pysslandet med dagböcker är förstås ett utslag av ett slags självmedvetande. Dagboken gör oss alltså inte bara medvetna om de enskilda händelserna eller den enskilda händelselösheten utan också om de större mönstren både hos oss själva som människor och hos de liv vi lever. Jag menar inte alls att man alltid skriver dagbok för att läsa den, men jag kan inte tro att den tanken är långt borta. Det finns något i mig som läser eller i alla fall har en förnimmelse av dagboken som en helhet, också när jag inte bokstavligen läser den. Det dagliga skrivandet hämtar liksom hem något åt mitt medvetande om mitt eget liv och mig själv, alltså åt mitt självmedvetande. Dagboken formar mitt självmedvetande också när jag inte återvänder till den. Den återvänder till mig även när jag inte återvänder till den. Det är av denna anledning jag också menar att man inte kommer från det narrativa i dagboksskrivandet: det icke-berättande nedtecknandet eller berättelserna om det händelselösa formar till slut en berättelse med hjälp av vilken du både kan bedöma ditt liv och dig själv. Och du behöver än en gång inte granska din dagbok för att granska dig själv – bara det att du skrivit den gör att den finns hos dig som ett underlag för ditt självmedvetande. Du motiveras av ditt självmedvetande i skrivandet av dagboken även när det sker vanemässigt och du växer i ditt självmedvetande av själva skrivandet även när du inte återvänder till det skrivna eller

återvänder högst sporadiskt (vilket jag har svårt att tro att inte de flesta dagboksskrivare ändå gör).

Självmedvetande är en svårbedömd egenskap, vilket om inte annat märks i dubbeltydigheten i själva termen: den kan både betyda att vara medveten om sin egen person och att vara medveten om sin egen betydelse. Det sistnämnda brukar inte betraktas som speciellt snyggt, åtminstone inte när det handlar om en betydelsefullhet i jämförelse med andra. Paul Ricoeur, som är förespråkare för narrativitetsidén, skriver:

> … the idea of gathering together one's life in the form of a narrative is destined to serve as a basis for the aim of a "good" life … How indeed could a subject of action give an ethical character to his or her own life taken as a whole, if this life was not gathered together in some way, and how could this occur if not, precisely, in the form of a narrative? (1994, s. 158).

Detta är inte lätt att förstå: nog är det möjligt att sätta en etisk prägel på sitt liv som en helhet utan att någonsin göra en berättelse av denna helhet. Det är kanske inte möjligt att bedöma sin egen person utan att först beskriva den för sig själv i form av en berättelse, men det är i första hand vad man berättar *om* som formar innehållet hos den människa man är och således också värdet av det liv man lever. Jag är inte främmande för tanken att berättelsen också skapar livsvärden och att det finns estetiska kvaliteter som livsberättelsen kan tillföra livet. Det finns kvaliteter i berättelsen om mitt liv som blir till kvaliteter hos mitt liv tack vare berättelsen om dem. Värden kan skapas och transformeras genom att bara beskrivas. Också de mest prosaiska beskrivningarna kan ha den poetiska kraften: Värdet av helheten av det som är mitt liv tillsammans med berättelsen om det som är mitt liv är inte nödvändigtvis det samma som värdet av mitt liv taget för sig och värdet av berättelsen om det tagen för sig själv. Det tomma blir mera värdefullt som tomhet när det beskrivs som tomhet. Uppgivenheten själv kan få poetiska kvaliteter av att bara beskrivas som uppgivenhet. Att beskriva den avsaknade lusten som ett avsaknande av lust gör att den nästan blir lustfylld, också när den inte upplevs som så. Och för att än en gång gå till Gibran – när han säger: "Ty sanningen är att det är livet som ger till livet självt – medan ni, som kallar er givare, är blott ett vittne" (1999, s. 37), så förvandlar själva beskrivningen av den sanningen också det som beskrivs i den. Sanningen skapas av beskrivningen och om det redan tidigare varit sant att givandet är något vackert blir det ännu sannare av att det beskrivs på det sätt som det beskrivs hos Gibran, som ett uttryck för själva livet, också när den som ger inte tänker på sitt givande på det sättet.

Men jag förstår inte Ricoeur om han säger att man måste få grepp på berättelsen om sitt liv för att kunna ge en prägel åt det och att man måste ha en samlad bild av sin egen person för att skapa en karaktär åt den. Det är en sak att berättelsen kan skapa ett värde åt det den berättar om men en annan sak att mena att detta slags värde inte också kan finnas oberoende av berättelsen om det. Berättelsen kan både skapa och förstöra livsvärden på samma sätt som självmedvetandet både kan tillföra och dra ifrån kvaliteter hos mitt liv, men berättelserna kan också vara alldeles neutrala. Jag kan leva ett bra liv och vara en bra människa som det aldrig

berättas om. Mitt liv tar form alldeles oberoende av beskrivningen av denna form. Mitt liv formar en helhet också när jag inte tänker på det som en helhet. Denna helhet som kan ha ett moraliskt värde.

När Galen Strawson kommenterar passagen från Ricoeur riktar han sin kritik främst mot att den andas en viss förmätenhet. Strawson skriver:

> Here my main puzzlement is about what it might be to ”give an ethical character to [one’s] own life taken as a whole” in some explicit way, and why on earth, in the midst of the beauty of being, it should be thought to be important to do this. I think that those who think in this way are motivated by a sense of their own importance or significance that is absent in other human beings. Many of them, connectedly, have religious commitments (2004, s. 436).

Detta har jag också lite svårt att förstå. En sak som kan tyckas märklig är att Strawson både ställer sig frågande inför vad det betyder att sätta en etisk prägel på sitt liv som en helhet och varför det skulle vara viktigt. Hur kan man avgöra vikten av en strävan om man inte förstår vad den handlar om? Försiktigt tolkad kan man tänka sig att Strawson framför allt vänder sig mot tanken att det skulle vara nödvändigt att göra sig en *explicit* föreställning av sitt liv som en helhet för att kunna sträva efter att denna helhet får ett visst moraliskt innehåll. Detta kan jag ställa mig bakom. Du behöver inte planera för ditt liv som en helhet för att sträva efter att leva ett bra liv. Jag måste inte göra mig en explicit föreställning av mitt liv som helhet för att vilja vara en bra människa.

Tanken på att vara en människa av en viss typ är i ett avseende förstås en narrativ idé, men karaktärs- eller typtanken är mer att betrakta som en del av ett narrativ än ett narrativ i sig själv. Och det krävs definitivt inte att man uttryckligen tänker på sitt liv som en helhet för att det ska vara möjligt att sträva efter att vara ett visst slags människa. Din strävan efter att vara en fridsam människa behöver aldrig explicit sträcka sig bortom den tillvaro du för närvarande har omkring dig, lika lite som alkoholistens strävan efter att leva ett nyktert liv behöver sträcka sig bortom tanken på att ta sig genom dagen utan att dricka. Man kan till och med hävda att det finns ett spänningsförhållande mellan att göra sig en explicit helhetsbild å ena sidan och strävan att få denna bild att bli på ett visst sätt å den andra sidan. På samma sätt som alkoholisten gör klokt i att ta en dag i sänder om han vill leva ett nyktert liv kan moralisten behöva fokusera på nuet om hon vill leva ett bra liv, dvs. ett liv som levs på ett bra sätt.

Jag kan tänka mig att detta är särskilt viktigt för människor med dålig moralisk självkontroll. Många av oss med ambitionen att vara fridsamma är koleriska och har lätt för att råka i affekt. Det är inte uppenbart till fördel för oss att göra oss en explicit helhetsbild av vårt liv. Lika lite som det gynnar alkoholistens strävan att hålla sig nykter att han tänker på alla gånger han trillat dit hittills i sitt liv, lika lite, tänker jag mig, gynnar det min strävan efter att vara en lugn och sansad på person att tänka på alla de otaliga gång jag bestämt mig för att vara en sådan person utan att lyckas. Det är mer regel än undantag att jag förlorar självkontrollen i emotionellt laddade situationer, alldeles oberoende av vilka emotioner det

handlar om. Jag faller lika lätt för emotionella frestelser som den mest inbitna alkoholist faller för frestelser där sprit är inblandad (jag är tyvärr också känslig för den sista sortens frestelser, men kanske inte lika utpräglat). Av denna anledning är det alltså vanskligt för mig att göra mig en helhetsbild av min förmåga att bli den fridsamma och lugna människa som jag alltid velat bli – hur skulle jag kunna tänka på min egen emotionella framtid utan att bli nedslagen av min emotionella historia? Därför föredrar jag att ta en dag i sänder och att varje dag bestämma mig för att nu ska jag äntligen bli en lugn och sansad människa, utan att göra mig en bild av en sådan framtid, eftersom jag inte kan tro på den.

Så tolkad kan jag alltså hålla med om Strawsons kritik. Men under alla omständigheter är han också ute efter något annat: varför mitt i denna tillvarons stora skönhet (”in the midst of the beauty of being” är verkligen ett vackert uttryck och är just en sådan formulering som jag nyss beskrev som en medskapare av den skönhet som den själv beskriver) skulle jag behöva tänka på mitt liv som en helhet för att uppleva livet som värdefullt. Varför skulle jag inte kunna se och uppleva livets storhet utan att göra det i termer av min egen livsberättelse, dvs. utan att göra det på ett självmedvetet sätt? I förlängning av denna retoriska frågeställning ligger alltså Strawsons misstanke att den som inte klarar av att ta in tillvaron annat än som en berättelse om sitt eget liv på något sätt är ett offer för tankarna på sig egen storhet och betydelse.

Lika lättsinnigt som man kan tycka att Strawson här avfärdar det narrativa tänkandet lika frestande kan det vara att avfärda Strawsons avfärdande. Om Strawson har rätt i att det narrativa självmedvetandet i betydelsen medvetenhet om den egna existensen som något sammanhållet och möjligt att bedöma som en helhet eller enhet, om han har rätt i att detta på något sätt står i strid med tillvarons egen storhet och skönhet, dvs. att det förminskar denna storhet att gå och tänka på sitt eget öde, ja då skulle jag säga att detta gäller för alla dem som tar den sokratiska frågan om hur man ska leva sitt liv som vägledande i tillvaron. Man kan som sagt vilja vara en hygglig människa utan att tänka speciellt mycket på sitt liv som ett öde eller en berättelse, men det är ganska uppenbart att den ursprungliga formuleringen av den sokratiska frågan handlade om ett intresse för det egna ödet som just ett sådant.

Detta gäller för Sokrates beskrivning av sin uppgift i försvarstalet: ”När jag vandrar omkring är mitt enda syfte att försöka övertala er, både unga och gamla, att inte intressera er så mycket för kroppen och pengarna som för själen …” (30 a–b). Man kan knappast intressera sig för själen utan att se den som den sammanhållande kraften i ens liv som en helhet betraktad och möjligen också bortom detta livet. Det är alltså ganska tydligt att den sokratiska frågan förutsätter en narrativ självmedvetenhet. I *Gorgias* säger Sokrates:

> Den skönaste av all frågor, Kallikles, är ändå den som du kritiserade mig för: frågan hur en man bör vara, vad han bör ägna sig åt och i vilken omfattning han bör göra det, dels när han är vuxen, dels när han är ung (487 e–488 a).

Inte heller detta kan man förstå på annat än ett narrativt självmedvetet sätt. Och självklart

skulle man kunna hävda att detta slags självmedvetande kan bli både moraliskt och estetiskt störande. Det är ingen speciellt vacker beskrivning av mitt livsprojekt att jag uteslutande eller framför allt intresserar mig för min egen själs moraliska frälsning och att jag intresserar mig för andra människor bara i den utsträckning som de har någon betydelse för mitt eget moraliska öde. Men så bör man knappast beskriva vad det hela handlar om för den som vill leva på rätt sätt. Återigen måste vi hänvisa till skillnaden mellan vad som driver mig att vilja leva på ett visst sätt och vad som driver mig att bete mig på ett visst sätt i stunden. Jag kan ha en önskan om mig själv som människa som inte är aktiv i varje ögonblick i mitt görande och låtande i förhållande till andra människor. Mitt livsprojekt kan handla om mig själv utan att själva mitt liv gör det. Önskan att vilja vara en bra människa kan motivera mig att göra allt som står i min makt för att enbart tänka på andras behov och möjligheter att utvecklas till bra människor. Min moraliska självmedvetenhet kan mycket väl föreskriva moralisk självförglömmelse. Aristoteles beskriver som vi sett ibland dygden som starkt moraliskt egocentrisk – objekten för min generositet betraktas mer eller mindre som offer för min ambition att vara en så generös person som möjligt. Detta är inte snyggt och det är förstås i en mening moraliskt förmätet – det är jag som är huvudpersonen i min egen generösa handling. Du är som statist utbytbar och bedömd i förhållande till den moraliska roll du kan spela i mitt liv – helt enkelt i förhållande till hur bra människa jag blir av att hjälpa dig.

Strawson menar alltså att den som är besjälad av att skapa sig en moralisk karaktär tänker på sig själv som en speciellt betydelsefull person. Så kan det vara om jag instrumentaliserar andra i min strävan. Men jag skulle säga att det som motiverar mig till att inta den här typen av helhetsperspektiv på mitt eget liv och alltså driver mig att vilja skapa eller omskapa min moraliska person precis lika gärna kan vara en underlägsenhetskänsla. Jag kan ha moraliska ambitioner för att jag känner mig moraliskt värdelös. Jag kan vilja vara en bra människa av dåligt samvete, dvs. för att jag känner mig som en dålig människa. Visst kan jag på sätt och vis vara förmäten också i min underlägsenhetskänsla så till vida att jag kan vilja gå över lik för att bli av med den. Men det behöver inte vara så, underlägsenhetskänslor måste inte yttra sig aggressivt och känslan av ens egen betydelselöshet måste inte på detta paradoxala sätt bli det enda som egentligen betyder något för en. Jag kan också i min känsla av att jag själv inte håller måttet inspireras av andra människor som jag tycker håller måttet, och jag kan till och med tycka att detta gäller de flesta människor. Mitt moraliska livsprojekt kan motiveras av känslan att det är något fel på mig och att jag vill bli som andra eftersom jag ser upp till dem. Detta är en underlägsenhetskänsla som inte instrumentaliserar andra.

Men det finns ändå något i det Strawson säger som kan vara värt att fundera vidare över, och allra helst om vi diskuterar det estetiska värdet av det narrativa, vilket jag fortfarande tänker mig att vi gör. Att dokumentera den dagliga tillvaro som bygger ens egen livsberättelse kan alltså vara en vacker sysselsättning på samma sätt som ambitionen att skapa ett visst moraliskt innehåll i detta liv kan vara en fin ambition. Och så länge som vi håller oss till de

allmänna skönhetsvärdena tror jag inte man behöver tala om någon större risk för förmätenhet. Jag kan sträva efter skönhet utan att tro att jag är någon speciell. På samma sätt som det finns en skönhet hos vitsippan, maskrosen, fibblan alldeles oberoende av hur vanliga och allmänna de är finns det en skönhet i att leva ett enkelt mänskligt liv. Skönheten finns i det enskilt enkla alldeles oberoende av dess omgivning. Eller rättare sagt – skönhet i det enkla är inte resultatet av ett konkurrensförhållande till omgivningen: det enkla är inte vackert för att det är enklare än sin omgivning. Det är väl snarare precis tvärtom: det enkla är vackert för att det *inte* konkurrerar med sin omgivning. Detta är också en del av skönhetsupplevelsen av både vitsippan och maskrosen – man häpnar över skönheten i det enskilda i den stora mängden! Jag säger inte att det sällsynta inte kan framstå som vackert i kraft av sin sällsynthet. Det har jag tidigare i denna text hävdat. Skönhetsvärdena och de kreativa värdena samspelar. Sällsyntheten är också vacker, eller kan åtminstone vara det. Men jag säger att strävan efter vanligheten såväl som vanligheten själv kan ha ett skönhetsvärde. Dagboksskrivandet har ett sådant värde. Jag tycker som sagt även att dagbokens speciella språk har ett värde som trivialitetsspråk. Jag blir ömsint av det triviala i Hauges dagbok, men jag blir som sagt också ömsint av det överspända. Det överspända är rörande av ungefär samma anledning som det triviala är det – det framstår som naivt och aningslöst. Den överspände anar inte hur överspänd han verkar – eller snarare, det är så det framstår, för på något plan vet man också som överspänd mycket väl att det är det man är. Man vet att det man skriver framstår som pinsamt och löjligt men fortsätter på något plan ändå att hoppas. Vad man inte vet är möjligen att det framstår som mindre pinsamt när man har det riktigt på distans. Då framstår det som mänskligt naivt, på samma sätt som det triviala.

Men samtidigt kan man heller inte komma ifrån att det överspända har sin grund i en känsla kanske inte nödvändigtvis av att man är något speciellt men åtminstone i en önskan om att man väldigt gärna skulle vilja vara det. Man kan skriva sin dagbok för att det mänskliga livet intresserar en och man kan skriva den för att man har ett intresse av den egna personen (och man kan drivas till att skriva den av båda dessa bevekelsegrunder, vilket jag skulle gissa är det vanliga). I båda fallen talar vi om den drivkraft som inte nödvändigtvis måste aktiveras i det dagliga skrivandet. Jag börjar skriva min dagbok för att jag tror att jag kan komma att bli någon och därför också tror att dagboken ska bli något speciellt och få ett särskilt värde. Jag fortsätter skriva den för att jag har börjat skriva den och behöver inte återvända till källan för mitt skrivande förrän den dag jag tröttnar på det som en verksamhet som sker av slentrian. Inte heller då behöver jag vara speciellt medveten om varifrån jag hämtar förnyad kraft att fortsätta skriva (på ett slentrianmässigt sätt). Och det är här som jag kanske tror att Strawson kan ha rätt ändå. Detta är helt och hållet en gissning från min sida, men skulle det inte kunna vara som så att de av oss som fortsätter skriva år efter år innerst inne gör så av ett slags självupptagenhet och känsla av att vi antingen är något speciellt eller gärna vill göra något speciellt av oss själva? Är det inte ändå det som aktivt eller passivt driver oss att fortsätta?

Detta skulle kunna förklara varför människor börjar skriva dagbok i tonåren men oftast slutar med det när de kommer ur tonåren – då förlorar de denna känsla av att de skulle vara så speciella och därmed förlorar de också önskan och viljan att vara det, eftersom det är lugnast att anpassa ambitionen efter verkligheten. Den del av den ursprungliga motivationen som var ett allmänt intresse för livet, den delen kommer rimligen att finna sitt uttryck på andra sätt. Livet finns runt omkring mig och dokumenteras lika bra och förmodligen bättre av andra än av just mig. Jag kan få ut mer av att läsa andras dagböcker om jag bara har en allmän fascination för tillvaron – varför detta stora skrivprojekt om livet i förhållande till mig själv om det är livet självt som jag är upptagen av?

Jag bör kanske än en gång tänka på att inte uttala mig om vad som gäller för alla andra när jag strängt taget bara kan döma av mig själv. Men det är samtidigt svårt att veta vad som är förmätet och vad som är ödmjukt när det gäller just detta. Om jag säger att min egen önskan att vara speciell antagligen finns hos de flesta som skrivit dagbok i samma omfattning som jag själv gjort, dvs. som helt enkelt fortsatt livet igenom att skriva, erkänner jag ju därmed också att jag inte så speciell. Det är väl på ett sätt det minst hedrande sättet som man kan vara som andra på, nämligen att inte vilja vara som alla andra. Att vara vilja ingå i vanligheten har enkelhetens skönhet. Att vilja det oerhörda, som Lagerkvist säger, kan ha förmätenhetens negativa estetik, och allra helst om man vill det på samma sätt som alla andra människor som man inte vill vara som. Om jag säger att min egen önskan att vara speciellt främst säger något om mig och inte om alla andra som också skrivit dagbok genom livet är det på en och samma gång förmätet – eftersom det öppnar just för möjligheten att det är något speciellt med mig – och ödmjukt, eftersom jag säger att dessa lite löjliga motiv och ambitioner som drivit mig själv att skriva kanske inte drivit andra.

Under alla omständigheter: jag tror att Strawson delvis har rätt i att den som på ett eller annat sätt intresserar sig för sitt eget liv som ett narrativ också intresserar sig för sin egen betydelse, inte nödvändigtvis på så sätt att hon tror sig vara någon men åtminstone på så sätt att hon gärna vill vara det. Detta gäller för dagboksskrivande människor, men jag tror också att det gäller mer eller mindre för skrivande människor i allmänhet och inte minst för akademiker. Detta är ingen akademisk text, men jag kan ändå inte skaka av mig ambitionen att den ska vara speciell (men heller inte den fördystrande vetskapen om att den inte är det). Jag har släppt de akademiska kraven för att jag inte lyckats åstadkomma något speciellt när jag känt mig bunden av dem – jag låtsas på sätt och vis vara blygsam när jag beskriver min text som oakademisk, men är i själva verket anspråksfull. Jag är ärlig när jag beskriver mina akademiska meriter som blygsamma – det akademiska värdet av det jag skrivit är inte stort. Men jag är inte ärlig om jag säger att jag är anspråkslös när jag skriver detta (syftande både på skrivandet av den förra meningen och på denna text i sin helhet). Jag har misslyckats att åstadkomma bra texter när jag strävat efter det, därför vill jag prova om jag kan skriva en bra text när jag inte strävar efter det. Det blev inte bra när jag ville att det skulle bli bra. Nu ska

jag se om det kan bli det när jag arbetar på att det ska bli dåligt. Jag är alltså på sätt och vis desperat i min hunger efter att vara speciell, även om jag inte är det aktivt i skrivprocessen. Men det är förmodligen den desperationen som förklarar mängden av dessa sidor som jag bara med den största ångest kan upphöra att producera, även om jag dagdrömmer om att göra det varje dag – innan jag sätter mig och skriver för att jag saknar lusten att skriva och när jag slutat skriva för dagen för att jag är missnöjd med resultatet.

Strawson har alltså rätt. Människor som ägnar så mycket tid åt sin egen livsberättelse tror sig ofta vara något. Men Strawson som enligt uppgift inte vill se sitt liv som en berättelse och därmed låter förstå att han inte är besjälad av sin egen betydelse ställer sig ju när han säger detta över dessa människor. Han är bättre än dessa förmätna narrativitetsmänniskor – föraktet för dem går inte att ta miste på. Detta behöver inte betyda att han tror att han är något speciellt, men han tror åtminstone att han inte är av den speciellt löjliga typen som narrativitetsmänniskorna är.

**Narrativitetsteser och jagupplevelser**

Narrativitetstanken eller narrativitetstanken kan ha åtminstone två olika former, en psykologisk och en normativ eller etisk. Enligt det som Strawson kallar *den psykologiska narrativitetstesen* spelar berättelsen en väsentlig roll för hur vi människor upplever våra liv. Strawson beskriver uppfattningen på följande sätt: ”There is wide disagreement that human beings typically see or live or experience their lives as a narrative or story of some sort, or at least as a collection of stories” (2004, s. 428). Den *etiska narrativitetstesen* å andra sidan ”states that experiencing or conceiving one’s life as a narrative is a good thing; a richly Narrative outlook is essential to a well-lived life, to true or full personhood” (s. 428). Man kan alltid diskutera vad man ska lägga i begreppet essentiellt, men om det betyder att det inte går att leva ett bra liv utan se sitt liv som en berättelse av någon sort håller jag med Strawson om att den etiska narrativitetstanken är falsk: livet kan vara stort och rikt också för den människa som inte tänker på sitt liv som en berättelse. Men jag har vissa tvivel på att det är *lika lätt* att leva ett rikt liv för de människor Strawson beskriver som ”deeply non-Narrative” (s. 429). Egentligen känner jag mig tveksam inför det som Strawson skriver på två olika sätt – dels alltså rent etiskt. Jag tror visserligen inte att det är speciellt väsentligt för att kunna leva ett bra liv att man är så upptagen av sin egen betydelse som jag nyss beskrev att den uthålliga dagboksskrivaren är. Fast detta hänger än en gång på vad man menar med essentiellt eller väsentligt liksom på hur denna upptagenhet yttrar sig. Jag skulle nog gissa att upptagenheten av att vara eller vilja vara någon speciell är en drivkraft (mer eller mindre aktivt) hos väldigt många om inte mer eller mindre alla av de människor som verkligen blivit något stort. Det är svårt att säga något om detta med säkerhet, eftersom vi inte gärna skyltar med vår ärelystnad. Men jag gissar ändå på att det är en av de väsentligaste drivfjädrarna bakom de flesta mänskliga framgångssagor, vare sig vi talar om konstnärliga, vetenskapliga, politiska eller

idrottsliga sådana. Förmågan att underkasta sig år av hårt och tålamodskrävande slit och förmågan att tro på det tillsynes hopplösa måste hämtas någonstans ifrån. Det räcker inte med ärelystnad, det måste också finnas något som genererar omedelbar glädje på vägen, såsom nyfikenhet för forskaren och en ren rörelseglädje för idrottspersonen, osv. Men det räcker heller inte med den omedelbara glädjen, eftersom den inte ensam kan ta en hela vägen upp för detta berg av arbete som den stora framgången ofta kräver. Med ärelystnad kan man försätta berg. Jag tror att ärelystnaden i detta avseende bara kan jämföras med skräcken för att misslyckas. Det finns en skräck för att misslyckas som är mer eller mindre identisk med en stark vilja att lyckas, men det finns också en skräck att misslyckas som är mer eller mindre en alldeles egen drivkraft. Jag påbörjade min avhandling av ärelystnad men avslutade den av pur ångest över att misslyckas. Det var mycket nära att denna fasa för att göra bort mig fått mig att avstå från att över huvud taget lägga fram avhandlingen. Men i slutänden och med benäget bistånd av min dåvarande fru segrade rädslan över att det aldrig skulle bli något av avhandlingen över skräcken för att det skulle bli en underkänd avhandling. Jag tänker nu i efterhand att mitt liv har blivit bättre av att det fanns den här typen av mekanismer inom mig, dvs. ett slags kombination av ärelystnad och rädsla för blamage. Livet blir normalt bättre av att vi har livsprojekt och att vi fullföljer dessa projekt. Och om det finns ett lackmustest för vad det innebär att se på sitt liv som en berättelse är det förmodligen just detta att man gör planer för det och att man ser en anledning att fullfölja dessa planer också när man inte längre förstår vad som fick en att forma dessa planer från första början. Man förstår kanske att de i det stora hela var ett resultat av att man ville göra något av sitt liv, men man förstår inte varför man ville göra just det man ville göra. Men ändå: man har ett slags lojalitet till själva planen eftersom man på något sätt är rädd om berättelsen: bättre än dålig plan än ingen alls, bättre en dålig berättelse än ingen alls, bättre en berättelse om att lyckas än att misslyckas, såvida inte misslyckandet är så pass storslaget att det får narrativa eller estetiska kvaliteter som överträffar dem som finns i att lyckas. Hellre ett spektakulärt misslyckande än en medioker framgång, kan man tänka.

Problemet är bara att det spektakulära misslyckandet är lika svåruppnåeligt som den spektakulära framgången, som den som tror att han är eller ska bli något hoppas på. I stället för en spektakulär framgång får den som tror att han är något ofta vänja sig vid ett alldeles vanligt och inte alls uppseendeväckande misslyckande. Det är alltså på ett sätt lättare att nå framgång om man strävar efter det, men också lättare att misslyckas, på ett alldeles oestetiskt sätt. Den som inte drar upp några planer för sitt liv behöver inte riskera det senare.

Men sen finns det menar jag en skillnad mellan olika sätt att närma sig en helhetssyn på sitt liv. Det finns olika sätt att se på sitt liv som en helhet. För mig finns det en väsentlig skillnad mellan att se på livet *som ett estetiskt objekt* och att se på det *som en berättelse* eller som en historia som kan vara innehållet i en berättelse. För mig är det alltså det estetiska i narrativitetstanken som är det speciellt intressanta när vi talar om dess betydelse för

livskvaliteten. Det har kanske också ett personligt egenvärde för mig att mitt liv hänger samman narrativt – det har definitivt för väldigt många av oss ett egenvärde *enligt* oss själva, vilket alltså kan förklara varför vi ser ett värde i att fullfölja en plan också när vi inte ser värdet i själva planen – men det kan definitivt också ha ett estetiskt egenvärde, dvs. det koherenta livet kan ha ett narrativt så väl som estetiskt egenvärde. Detta blir också en gissning från min sida, men jag tror kanske inte att den ärelystnad som finns hos den som drömmer om idrottsprestationer så mycket är en dröm om ett narrativ som det är en dröm om ett estetiskt objekt. Vägen till guldmedaljen är mindre viktig än själva guldmedaljen, hur man bar sig åt för att bli guldmedaljör är mindre intressant än att vara guldmedaljör. Det estetiska värdet ligger först och främst i det senare.

Man kan förstå den psykologiska narrativitetstanken så som Strawson beskriver den på flera olika sätt, inte minst beroende av vad man vill lägga i termen ”typically” – om man förstår det som ”typiskt” eller ”normalt” och vad man i så fall menar med det. Jag skulle nog vilja påstå att det är karakteristiskt eller typiskt för oss människor att se på och hantera våra liv genom berättelsen, eller att önska sig att livet ska vara sådant att det går att göra en bra berättelse av det. Man kan visserligen fråga sig vad som är det viktiga för oss: det liv vi berättar om eller tänker på som en berättelse eller själva berättelsen. Jag tänker mig att det är det förra. Anledningen till att vi är upptagna av vad slags berättelse som vi kan göra av våra liv är vår strävan efter att våra liv ska vara sådana att det går att göra bra berättelser av dem. Det är vad vi berättar om som är våra liv och det är kvaliteterna hos våra liv som är det betydelsefulla för oss. Detta utesluter inte att vi i vissa avseenden också kan sägas leva våra eller andras berättelser – det finns poetiska kvaliteter som berättelserna kan tillföra våra liv och som kanske inte hade funnits där om de inte hade beskrivits. Det behöver alltså inte vara direkt poetiska beskrivningar (men kan förstås vara det) utan det kan vara högst vardagliga beskrivningar, som i en dagbok, vilket jag nyss var inne på: tröttheten vid livet ändras i ljuset av hur den beskrivs, tomheten blir mindre tom av att beskrivas som tomhet, kärleken blir banal av att den beskrivs banalt. Detta är inte konstigare än att liknande förhållanden gäller i kvant-världen: en foton kan vara i ett obestämt spinn-tillstånd innan mätningen av den. Varför skulle inte också våra liv kunna ha obestämda estetiska kvaliteter innan beskrivningen av dem?

Men skillnaden mellan liv och berättelse finns där också, och angelägenheten om berättelsen är ytterst sett en angelägenhet om livet. Strawson talar om att se på livet ”as a narrative or story of some sort” och ett sätt att förstå den skillnaden är så som jag nyss beskrev den, dvs. som själva berättelsen å ena sidan och objektet för den å den andra sidan, som representation och det som denna är en representation av. Men det finns också en annan distinktion man kan göra, nämligen den mellan hur man ser på sitt liv när man intar den positionen att man ser på sitt liv och hur man normalt förhåller sig till sitt liv. Ett typiskt sätt att hantera tankarna på sitt liv när man verkligen har dem skulle jag alltså säga är att inta ett

narrativt perspektiv och att ställa sig sådana frågor som vad blev det av mig, vad blev det av de drömmar jag hade om mitt liv, har jag utvecklats till det bättre, har jag levt ett spännande och innehållsrikt liv och, kanske framför allt, har mitt liv haft någon mening för andra människor. Kommer jag och mitt sätt att leva mitt liv att vara av värde i andra människors berättelser om sina egna liv? Kommer mina barn att berätta för sig själv eller andra om mig som en bra far? Kommer jag att spela en så viktig roll i någon annans berättelse om sitt eget liv som Thomas Bernhards morfar (Johannes Freumblicher) spelade för honom i hans berättelse om sitt eget liv?:

Morfar eller farfar är varje människas lärare och egentliga filosofer … Min morfar … drog upp mig ur vanlighetens sumpmark, tidigt nog och inte utan smärtsam tuktan, lyckligtvis med huvudet först och resten sedan (2011, s. 385).[294]

Ett typiskt sätt att se på sitt liv när man ser på det som på ett liv är alltså att se det antingen genom en berättelse eller åtminstone som ett möjligt eller i värsta fall omöjligt objekt för en berättelse. Att kalla det för ett typiskt sätt behöver inte nödvändigtvis innebära att det är ett vanligt sätt att se på sitt liv. Det kan möjligen vara det vanligaste sättet av en mängd mer eller mindre vanliga sätt och där ett av dem är det jag nyss beskrev: att se sig *som* något – som olympisk guldmedaljör, som stormästare i schack, som bohem, som en konstnärsnatur, eller för den delen som morfar. Detta att se sig själv eller vilja se sig själv som en arketyp är förstås också narrativt i sin natur, eftersom det är som arketyper vi kan figurera i andras livsberättelser och den arketyp jag gärna vill se mig själv som utgör såväl en sammanfattning

[294] Och längre fram i boken: ”Han var min store förklarare, den första, den viktigaste, i grund och botten den ende. Djur och växter pekade han på med sin käpp och identifierade dem, och till varje sålunda utpekat djur och varje växt som han fokuserade med hjälp av käppen knöt han ett litet föredrag. Undan för undan måste man lära sig att åtminstone identifiera allting. Man måste veta varifrån det kommer. Vad det är. Å andra sidan avskydde han som visste eller ville veta allt” (2011, s. 418). På bilden under citatet är han tillsammans med Thomas Bernhard.

som en anvisning för mig egen livsberättelse. Men arketypen är inte själv en fullfjädrad berättelse, skulle jag säga, även om den utgör centrum i en berättelse. Arketypen kan vara en väsentlig del av den rörelse som utmärker berättelsen, men den kan också vara summan av en samling av egenskaper som inte står i något speciellt narrativt förhållande till varandra. Berättelsen har karakteristiskt formen av rörelse, den har ett moment, den är inte enbart en samling av något. En samling är på väg att bli en berättelse när den får en kropp och en arketyp kan vara en sådan förklarande kropp, och alltså mer än bara en summa av egenskaper, när den ges struktur, antingen kausalt eller temporalt eller båda delarna.

Vad eller vem jag är kan på ett sätt vara det mest väsentliga i sammanhanget. Jag vill vara något och om jag intresserar mig för berättelsen om det är det för att jag värderar det som berättelsen handlar om. Och jag tror att man kan säga något liknande om den historia berättelsen handlar om. Om min livshistoria intresserar mig är det inte sällan för vad den i sin tur handlar om, dvs. arketyperna. När jag intresserar mig för min egen livshistoria som far för mina två söner, dvs. när jag intresserar mig för den som ett narrativ, som utveckling och som sammanhang, kan det i grund och botten vara för att jag intresserar mig för arketypen av mig själv som far. Jag vill ingå i mina söners berättelse om sitt eget liv och jag vill kunna göra det i formen av en älskad far. Det är inte så att jag vill vara en älskad far för min egen skull – det är inte av egenintresse och för mig själv i egenskap av att vara en ägare av mig själv som jag vill vara en älskad far. Det är snarare som en förvaltare av mig själv i den rollen, som jag vill vara det. Vi intresserar oss för våra arketyper inte bara som förmånstagare av dem utan minst lika mycket som förvaltare av det som andra kommer att vara förmånstagare av. På samma sätt intresserar jag mig inte av mina barns öde, där jag alltså kommer att ingå som en arketyp, som en far, främst för att jag är en förmånstagare av den relation som jag står till dem utan snarare för att jag är en förvaltare av den. Den relationen är en väsentlig del av mitt uppdrag som människa. Den relationen kommer vara en viktig del av kvaliteten på deras liv och hur de lyckas med sina arketyper och därför är den också mitt ansvar.

Jag vill alltså påstå att vi människor typiskt ser våra liv som material för den berättelse som vi kan göra om dem. Vi hanterar, bedömer och presenterar våra liv i narrativa termer. Men återigen: vi gör så när det är aktuellt att göra det, när vi närmar oss våra liv som just sådana, som summor eller helheter. Detta betyder inte att vi alltid är medvetna om våra liv som sådana helheter. Sammanhangen i våra liv finns väl oftast i bakgrunden. Minnena kommer vanligtvis osorterade och tankarna på framtiden saknar för det mesta struktur, åtminstone på ytan. Men jag kan ändå inte komma ifrån tanken på att det finns något inom oss som processar allt det omedelbara, vare sig det handlar om nuet, dåtiden eller framtiden, som helheter, dvs. som mer eller mindre utan att vi behöver tänka på det placerar det omedelbara i ett större sammanhang och som vi blir varse när vi försöker formulera detta större sammanhang för oss, men också glimtvis i upplevelsen av nuet och det omedelbara. Så klart skiljer vi oss människor åt när det gäller hur benägna vi är för tillbakablickar, men jag har svårt att tänka mig hur man skulle

kunna uppleva sin värld utan att det förflutna också fanns där på ett sätt eller ett annat. Den narrativa erfarenheten är inte alltid prototypisk. När Gombrowicz 1963 är på väg hem med båt över Atlanten efter flera år i Sydamerika och en natt när han befinner sig norr om Kanarieöarna och inte kan sova går upp på däck och spanar ut i dimman, får han plötsligt syn på sig själv som ung där han på samma men samtidigt motsatta sätt står på m/s Chrobrys däck 1939 på väg till Sydamerika:

> Till slut tänkte jag på mig själv där uppe på däck – att för den där var jag nog samma spöke som han var för mig. Sedan tyckte jag mig minnas att jag faktiskt, när jag för åratal sedan seglade på ”Chrobry” till Argentina, en natt i närheten av Kanarieöarna och inte kunde sova och gick upp på däck i gryningen för att stirra ut på havet… och liksom sökte något (2004, s 746).

Han möter sig själv som ung och ovetande om det liv som väntar honom, men på samma gång möter den unga upplagan av honom också den äldre erfarna. Det är som ett möte mellan två vålnader eller gengångare av samma människa som korsar varandras spår på väg mot olika ställen i ett och samma liv. Detta är narrativt storslaget. Det är inte omöjligt att tänka att situationen drabbar en i all sin storslagenhet för att tanken är ny. Den tanken är inte omöjlig, inte minst därför att Gombrowicz – på samma sätt som Bernhard – är en mästare på att formulera daggfriska och förbluffande tankegångar. Men jag menar att det mest förbluffande med den situation som Gombrowicz beskriver inte är att tanken på den är så avlägsen för oss att vi behöver någon som hämtar den till oss utan tvärtom att vi har den på så nära håll att vi av just den anledningen kanske inte ser den. Det Gombrowicz beskriver är möjligen en mer poetisk variant av ett tänkesätt jag menar finns i de flestas upplevelse av tillvaron, åtminstone de flesta av dem som jag diskuterar livet med. Jag ser mig själv i mina studenter på samma sätt som jag hade tankar på mig själv som lärare när jag själv var student. Jag möter mig själv i mina studenter så som Gombrowicz mötte sig själv i dimman och jag var så intagen av mina egna lärares sätt att vara att jag genom den njutning jag kände redan höll på att bli en del av dem, eller i alla fall förbereda mig för att bli det. När jag stiger in på LUX i Lund upplever jag något som liknar det som Gombrowicz beskriver: jag ser mig själv som jag en gång var i studenterna som rör sig där, men jag ser mig samtidigt som den jag blivit genom att bli varse hur studenterna ser på mig. Jag upplever min egen livsbåge – jag upplever plötsligt mitt liv som ett levnadslopp. Och när jag säger plötsligt menar jag inte att jag blir förbluffad. Tvärtom, tanken är en del av min vardag och än en gång: jag kan inte tro att jag är så mycket annorlunda på den punkten än andra människor. Om vi inte tror att det är så här vi tänker kan det mycket väl bero på att tanken när den dyker upp hos oss inte stannar kvar tillräckligt länge för att vi ska hinna eller få anledning att formulera den och informera oss själva om den. Jag återkommer strax till det psykologiska.

När det gäller den etiska narrativitetstesen tar också jag avstånd från den i den starka formulering som Strawson ger den. Jag tänker mig att det mycket väl kan ha ett värde för mig

att jag upplever mitt liv narrativt, men är i viss mån också medveten om att det hänger samman med hur lyckad min livsberättelse är. Jag är på det klara med att den rent psykologiska benägenheten att tänka i narrativitet om sitt liv – som jag alltså menar finns i större utsträckning än vi normalt tänker oss. Att vi berättar om oss själva finns på så vis oftast inte i berättelsen om oss själva – också hänger ihop med eller åtminstone påverkas av om vi tänker på oss som lyckosamma eller ej. Jag är öppen för möjligheten att livsberättelsen är mer framträdande för den som antingen är direkt nöjd eller direkt missnöjd med sitt liv än för den som varken är det ena eller det andra. Den som lever i känslan att hon missade chansen att komma ut, att skaffa utbildning, att gå på sjön, att köpa en ett småjordbruk för att leva på självhushållning, hon är också benägen att berätta detta för sig själv. Den som bara tänker denna tanke då och då – att jag borde ha gjort det och det – hon är det kanske inte. Vi bedömer våra liv genom berättelserna men är samtidigt benägna att berätta om våra liv för oss själva utifrån hur vi bedömer våra liv. Därför är det kanske inte så konstigt att jag tänker i dessa narrativa former när jag möter mina studenter. Jag lever ju ett liv där jag har fått göra den karriären från student på universitetet till lärare. På så sätt har mitt liv inte bara i detta avseende beskrivit en utveckling, det har dessutom beskrivit en utveckling som jag en gång i tiden drömde om (innan jag efter avhandlingen kände starkt att jag fått nog av det akademiska livet eftersom jag insåg att det var alldeles för svårt för mig), än en gång på grund av den starka inspiration jag fick av de lärare jag själv mötte när jag kom till filosofin. Det är klart att jag blir lagd åt det narrativa hållet när jag möter mina studenter, för blotta möjligheten att jag skulle kunna vara för dem något som liknar vad mina lärare var för mig är mer än nog för att jag ska känna mig priviligierad. Det är klart att jag kan hänge mig åt narrativa dagdrömmar när de kan vara så behagliga! Och ändå, jag tror aldrig att den narrativa erfarenheten är långt borta heller i ett liv som inte upplevs speciellt priviligierat. Och jag tror att vi har mycket att vinna på den också i ett sådant liv. Än en gång kan vi återvända till dagböckerna och en av de poänger jag försökte göra förra gången vi hade dem på tal: Vi tänker att dagarna kommer och går på samma sätt om vi lever ett förhållandevis händelsefattigt liv. Därför kan också en dagbok över ett sådant liv förefalla både överflödig och komisk. Jag menar alltså att detta är ett misstag. En dagbok över ett händelserikt liv är i en mening mera överflödig än en dagbok över ett händelsefattigt liv. Man behöver inte föra dagbok över de stora händelserna – när man gifter sig, när barnen föds eller när äktenskapet kraschar, när ens barn dör. Det går en inte förbi och det är omöjligt att missa det storslagna eller bottenlösa. Dessa minnen ordnar sig vare sig vi vill det eller ej i livsberättelser – om hur man möter en människa, får henne och plötsligt eller sakta men säkert mister henne, eller om hur man längtar efter ett barn, ser henne växa upp och så en av de blekaste och tommaste dagarna i januari får besked om att hon för alltid kommer att vara borta. Man kan självklart inte bara rakt av mena att man vinner på att livet skapar den här typen av berättelser åt en när vissa av dem är sådana att man skulle ha gjort vad som helst för att slippa dem. Men det är en sak, det är en annan sak om man vinner

på att förstå det som inte borde ske som en berättelse om det som inte borde ske, vilket jag kan tänka mig är fallet. Jag kan också tänka mig att man vinner på att förstå det som en berättelse om det som inte hade kunnat bli på något annat sätt och jag kan dessutom tänka mig att så väl de ljuvliga som hemska berättelserna ingår i den stora berättelsen om livets storhet och rikedom. Vi har återigen denna egenskap hos livet som en helhet eller som liv betraktat att värdet av denna helhet inte är en direkt funktion av egenvärdena hos de delar som ingår i det. Livet kan bli värdefullt i all sin gåtfullhet för att det också har detta hemska och det hemska i all sin hemskhet blir en del av livet därför att värdet av livet som en helhet tycks sakna denna förmåga att riktigt skilja mellan det goda och det onda, det upphöjda och bottenlösa, det stora och det lilla. Jag säger inte att man måste återberätta för sig själv om dessa händelser för att förstå att de är delar av en helhet som kan vara av ett helt annat slag, men jag säger att jag knappast tror att vi missar det episka i den här typen av händelser. Däremot kan vi som sagt missa det episka och storslagna i livet när det bara pågår om vi inte på något sätt närmar oss det på ett narrativt sätt. Dagboken är än en gång kanske inte i en direkt bemärkelse en berättelse om livet: de dagliga anteckningarna behöver inte själva berätta om livet – de kanske bara noterar, och upprepar och bara tillfälligtvis kopplar tillbaka till helheten. Dagbokens delar kan alltså vara avskärmade och totalt hemmablinda för allt annat än för det lilla urval av småsaker som stannar i minnet bara så pass länge att man med blyertsens hjälp hinner få ner det på papperet innan man somnar på kvällen. Om man inte hinner det, för att man glömt av det eller för att det verkligen hänt något lite större vid den tid på kvällen när man normalt skriver i dagboken – som att man haft vänner eller barn hemma och druckit för mycket för att skriva – ja då försvinner det odokumenterat eller så kommer man bara ihåg den händelse som gjorde att man inte skrev, och det kan alltså mycket väl vara en händelse som stannar i minnet alldeles oberoende av om man skriver om den i dagboken eller ej. Med andra ord, det kan vara värdefullt för oss att vi använder de medel vi har till vårt förfogande för att uppfatta det narrativa eller episka i våra liv och att vi förstår den paradox som ligger i detta: livsberättelsen kan också framträda i det enträgna dokumenterandet av det icke-narrativa, av små händelser sammanlänkade av inget annat än rutinen och den upplevda frustrationen av att livet går en förbi. Men är detta essentiellt för möjligheten att leva ett bra liv? I en mening ”ja”. Det är svårt att vara nöjd med livet som tomhet för den som upplever det som tomhet. Upplevelsen av tomhet är på det sättet upplevelsen av en brist på narrativitet. För den som upplever denna brist är narrativiteten nödvändig. Upplevelsen av tomhet är på så sätt redan i sig själv att anta ett narrativt perspektiv. Det är att uppleva sitt liv som narrativt oförlöst och för den som upplever livet på det sättet kan förstås varje sätt att förlösa det episka ha ett värde. Det narrativa perspektivet kan på så sätt vara centralt både för det rika och för det fattiga livet – i det rika livet som en uppfylld önskan och i det fattiga som en förhoppning som kommit på skam. Men det fattiga livet riskerar att förbli fattigt om man inte är narrativ också i sitt sätt att hantera dess brist på narrativitet, exempelvis genom att samla material i form av

dokumentation och nedtecknande av det triviala för att med dess hjälp kunna berätta för sig själv om avsaknaden av en egen livsberättelse, och för att upptäcka att det är just detta som är berättelsen om det egna livet. I denna upptäckt kan man som sagt också göra en annan upptäckt, som är ännu mer paradoxal, nämligen att man varit närmare det liv som man gärna vill berätta för sig själv om än man varit om man levt ett liv där man inte hade behövt sakna det narrativa – den stora berättelsen om det egna livet kan således skymmas både av det händelselösa och det händelserika. Tomheten såväl som fullheten kan skymma det faktum att det stora i livet är att det bara pågår, att solen går upp på morgonen och ner på kvällen, att solen lyser på oss och regnet blöter oss, att vi längtar och älskar, att vi vill vara bra människor men misslyckas med det, att årstiderna kommer och går, och att vi mitt i allt detta upprepar vårt sätt att vara utan att märka hur det ändå växer och mognar med tiden.

I en annan mening vill jag också hävda att det narrativa perspektivet är essentiellt eller i varje fall centralt för ett bra liv. Jag tror nämligen att mycket av det värdefulla i vår relation till andra människor är uppbyggt på berättelser eller i alla fall element med en stark narrativ prägel. Den människa som en gång räddade mitt liv, bokstavligt eller bildligt, står i en speciell relation till mig. Det är inte säkert att jag är medveten om denna relation men det är förmodligen värdefullt för mig om jag är det. De människor som inspirerade mig till litteraturen, naturen och filosofin osv är centrala för den jag är och det förefaller mig underligt att mena att det inte har något värde för mig att se vilken betydelse som dessa människor, av vilka de flesta redan finns nämnda i denna text, har haft i mitt liv. Den speciella relation som Thomas Bernhard hade med sin morfar var helt präglad av den betydelse som morfadern hade för Bernhards livshistoria. Det verkar alltså märkligt att påstå att det inte skulle vara viktigt för mig att se på de människor som varit viktiga för mig som viktiga i mitt liv. Och hur skulle man kunna göra det utan att inta ett narrativt perspektiv? Det finns alltså vissa relationer som man inte gärna kan ha till andra människor om man inte förstår dem genom berättelsen. Jag har själv inte fått uppleva hur det är att leva i ett långt och träget äktenskap med en annan människa. Orsaken till att jag inte fått det är i första hand min egen person och mina egna sociala brister, men jag har en djup vänskap med den person som jag en gång var gift med och som är mina barns mor. Vi behöver inte berätta för varandra den historia som vi har gemensam, men det går bara inte att komma ifrån att såväl djupet som slaget av vår vänskap är präglat av den livshistoria vi delar. Det går heller inte att komma ifrån att det har ett värde både att ha en så stor och väsentlig del av sin livshistoria inflätad i en annans livshistoria och att vara medveten om det. Om det dessutom har ett värde att bevara en vänskap genom de djupaste slitningar och emotionella stormar, ja då finns det värden som jag knappast kan uppfatta om jag inte uppfattar min relation till en annan människa som en historia om hur vänskapen håller också när allt egentligen talar för att den ska förbytas i sin motsats. Jag menar alltså inte att man måste berätta denna historia för sig själv för att uppfatta värdet av den, men jag menar att man inte till fullo förstår sin relation om man inte har en känsla för

berättelsen om den. På ett liknande och kanske ännu tydligare sätt kan jag föreställa mig att det är för de människor som levt ett liv tillsammans i ett hyfsat lyckligt äktenskap. Att sakna känsla för den långa berättelsen om den gemensamma livshistorien (vare sig den varit spektakulär eller stillsamt tillbakadragen) är att sakna känsla för värdet av relationen. Så jo, det ligger *något* den etiska narrativitetstesen som alltså hävdar att ”experiencing or conceiving one’s life as a narrative is a good thing” (Strawson, 2004, s. 428): du behöver inte göra en berättelse av det långa liv som du levt tillsammans med en annan människa för att göra rättvisa åt dess värde. Det räcker om du uppfattar det som eller har en känsla för det som material för en berättelse.

Men det ligger också något i Strawsons skepsis till den etiska narrativitetstesen: om det har ett värde för mig att vara medveten om min egen livshistoria är det för att det är en historia om bra saker eller för att det är en bra historia om dåliga saker. För den som inte fått uppleva varaktiga relationer har kanske inte känslan av bristen av sådana i den egna livsberättelsen ett värde, dvs. ett positivt värde. För den som levt tillsammans med en annan människa ett helt liv och knappast upplevt något annat än småbråk, gnatande och mer eller mindre lågintensiva konflikter, för henne räcker det mer än väl med de upplevelserna. Hon behöver inte dessutom uppleva själva berättelsen om dem. För vissa av oss är det alltså en bra sak att inte inta ett narrativt perspektiv, åtminstone inte i förhållande till det i våra liv som drar ner det. Det har ett större värde för mig att leva historielös än att leva med dåliga historier, åtminstone så länge de inte är tillräckligt dåliga för att nästan bli bra.

I *Äcklet* skriver Sartre:

> Detta var vad jag tänkte: för att den mest banala händelse skall bli ett äventyr är det nödvändigt och tillräckligt att man *berättar* den. Det är det som lurar människorna: en man är alltid en historieberättare, han lever mitt ibland sina historier och nästans historier, allt som händer honom ser han genom dem; och han försöker leva sitt liv som om han berättade om det (2005, s. 49).

Det finns en hel del i detta som jag tror är fel, men också en del jag tror stämmer. Som en allmän sanning om hur vi fungerar som människor är det fel tror jag: en människa är inte alltid en historieberättare. Vi upplever våra liv i så mycket annat än berättelser: i bilder, i episoder mer eller mindre fristående från varandra, i minnet av stämningar som vi kanske kan placera i tiden men som inte alls är strukturellt ordnade i förhållande till varandra, som vi alltså har ett mer poetiskt än episkt förhållningssätt till, i ren observation av det som händer omkring oss, med oss själva eller i världen, i de mantran som vi försöker leva efter – ”Håll ut!”, ”Var glad!”, ”Håll dig lugn!”, osv. Berättelserna kan vara mer eller mindre nära i allt detta. När jag griper efter mantrat att acceptera och älska livet i hela dess tragiska utformning intar jag en narrativ position i förhållande till mitt liv, även om jag inte berättar dess historia. När jag strävar efter att leva enkelt och tillbakadraget är det mot bakgrund av den rika skatt av händelsekedjor jag tappat kontroll över och vars berättelser jag helst inte vill veta av. Mantran

kan alltså mycket väl hämta sin näring i en social skräck, nämligen skräcken för den roll man riskerar att inta i andras berättelser som sina egna eller ens eget liv. För den som aldrig haft förmågan att gå någon annan väg än sin egen men ändå varit känslig för andras åsikter, för henne är i grunden också de enklaste mantran och levnadsregler uttryck för en narrativ rädsla, en rädsla för att skapa sig en tillvaro som man inte kan annat än att betrakta på ett narrativt ofördelaktigt sätt, dvs. en tillvaro som riskerar att inte lämna material för berättelsen om något bra eller för en bra berättelse. Men för den som just är så enkel som vi andra vill vara, för henne antar jag att en levnadsregel kan vara just vad den verkar vara – en formulering av hur man rätt och slätt ska vara och bete sig, dvs. inte en strävan efter att skapa en viss slags berättelse eller skräck för att skapa en viss annan slags berättelse.

Påståendet om att vi människor försöker leva våra liv som om vi berättar om dem är intressant, återigen inte som en allmängiltig sanning för den mänskliga erfarenheten, eftersom jag som sagt inte tror att alla är lika narrativt självmedvetna eller intresserade. Det skulle kunna tolkas på ungefär det sätt jag utgick ifrån i den förra paragrafen: att vi tänker på hur man skulle kunna berätta om våra liv eller i mindre skala vad för slags material till berättelser om oss själva som vi skapar genom våra sätt att vara. Så tolkad ser vi fortfarande våra liv och berättelserna om dem som någorlunda åtskilda. Livet är som sagt det material vi lämnar åt berättelserna och berättelserna kan göra mer eller mindre rättvisa åt materialet. Vi är vanligtvis mest av allt rädda för att skapa material för en sann berättelse om något dåligt, men det är förmodligen inte vår enda rädsla – vi kan vara rädda för andras berättelser om oss själva också när de är osanna, liksom vi kan glädjas åt dem även när de är osanna. Vad vi egentligen är mest rädda för kan vara svårt att veta också för oss själva. Det finns sanningar om mig själv som jag inte har något större problem att stå ut med så länge jag inte får dem berättade för mig. Jag kan göra mer för att eliminera risken att det berättas om dessa sanningar om mig själv än för att undvika att de fortsätter vara sanningar om hur jag är. Och detta trots att jag skulle säga att sanningen är viktigare än berättelsen om den och att materialet till berättelsen är viktigare än själva berättelsen.

Men det som Sartre skriver kan också tolkas som att vi låter livet och berättelsen om det gå in i varandra eller ännu starkare att vi formar livet som en berättelse. Så tror jag mycket väl att det kan vara. Jag inte bara lever på ett sätt som det går att göra en bra berättelse av och anpassar mitt liv efter det, utan jag lyssnar liksom på berättelsen om mitt liv samtidigt som jag lever det. Jag har själv upplevt detta, vilket förmodligen också framgått i vissa tidigare passager. Men då tänker jag inte på den nyss beskrivna upplevelsen av att möta mig själv i mina studenter och därigenom bli varse den berättelse som börjar med att jag som student ser mig själv som lärare och slutar med att jag som lärare ser mig själv som den student som ser sig själv i den lärare som jag är nu. Jag betraktar detta mer som en observation av min egen livsberättelse, även om jag nog får erkänna att det också har blivit till ett slags drivkraft för mig att tänka på det här sättet. Jag ska inte säga att det är ett mantra hos mig, men det är

åtminstone en tanke jag har: att inte låta dessa förhållanden gå mig förbi och att berätta för mig själv – så som jag nu gör – att mina studenters berättelse också är min berättelse.

Men det är alltså inte i första hand detta jag tänker på när jag tänker på mig själv som den som försöker leva sitt liv som om hon berättade om det. Jag tänker t ex på min barndoms somrar. Jag läste inte mycket böcker som barn. Jag vet inte om jag någonsin läste den första bok som jag någonsin köpte och som fortfarande står i bokhyllan här alldeles invid skrivbordet bland böcker i populärvetenskap, filosofi och annat, nämligen Astrid Lindgrens *Vi på Saltkråkan* från 1964.[295] Förmodligen försökte jag läsa boken men hade inte tålamod att fullfölja. Men jag såg serien på TV, som jag förmodar att nästan alla som var barn på 60-talet gjorde. Och som nästan alla som såg serien blev den som en beskrivning av en idealsommar för ett barn, en idealsommar fullödigt beskriven i en TV-berättelse med Astrid Lindgrens egen berättarröst och med en tidstypisk filmmusik som är full av sommarstämning. Det var så som en sommar skulle vara, men inte bara som material eller verklighet, utan som berättelse. Man ville alltså inte bara uppleva en sommar som det skulle vara möjligt att berätta om på samma sätt som filmberättelsen berättade om Saltkråkan. Man ville också uppleva sin sommar på samma sätt som man upplevde berättelsen om Saltkråkan, liksom musiksatt och poetiskt förtätad. Och man gjorde kanske vissa försök i den riktningen, men framför allt tror jag att jag upplevde den brist och tomhet som frånvaron av berättarstämning i upplevelsen av den egna sommaren innebar. Jag ville uppleva romantiseringen av verkligheten tillsammans med verkligheten, vilket jag fortfarande vill. Tanken på hur detta som jag upplever nu skulle upplevas genom en berättelse, dvs. tanken på hur detta livet låter som en berättelse är alltså inte bara en existentiell test på om man lever på ett bra sätt, den är också eftersträvad som en del av upplevelsen av livet.

På ett sätt kan detta tyckas simpelt och olyckligt: vi är så begeistrade av andras berättelser om livet att vi har svårt för att leva våra egna liv. Men jag tror man kan se det på ett annat sätt också: vi vill inte bara uppleva vårt eget liv, vi vill också uppleva värdet av det. I berättelsen om andras liv upplever vi värdet av det liv som levs i den. Och de goda berättelserna blir dessutom på något sätt normerande för livskvaliteten: de är den mänskliga kulturens sätt att förelägga det mänskliga livet för oss när det är värt att berättas. Vi vet eller tror oss alltså veta hur livet ska vara när det är värdefullt och vi vill känna detta värde i vårt eget liv, dvs. vi vill inte låta värdet av vårt eget liv gå oss förbi utan att ha känt det. Då är det väl inte konstigt om vi också i vårt eget liv vill känna de värden som vi känner till, vilket betyder de värden vi upplevt i berättelsen om andras liv.

Det är vanligt att man ser med skepsis på den estetiska självmedvetenheten, vilket jag tror att den upplevelse som jag nyss beskrivit är ett exempel på. Det finns en utbredd

[295] Det formligen slår emot mig sommarstämning från 60-talet när jag öppnar boken och läser: ”EN DAG I JUNI. Gå ner till Strandvägskajen en sommarmorgon och se om där ligger en liten vit skärgårdsbåt med namnet SALTKRÅKAN I …” (s. 5). Och det är inte bara själva denna formulering som sätter mig stämning utan också att boken andas lika mycket 60-tal som formuleringen gör det för mig.

misstänksamhet både mot estetiken och självmedvetenheten och här kan dessa både misstänksamheter förenas med varandra. Men jag menar att det är möjligt att lura sig själv i förhållande till vad man tror sig lura sig själv med. Vi tror att vi lurar oss själva och lever inautentiskt när vi försöker avlyssna våra egna liv samtidigt som vi lever dem och helst om vi anstränger oss för att höra det som vi vet är enligt kanon. Men så tror jag ändå att den starka livskänslan väldigt ofta fungerar. Man säger visserligen att upplevelsen av ett flöde eller ”flow” – vilket jag skulle säga är typexemplet på en stark livskänsla – man säger att den innebär en självförglömmelse, vilket jag utgår från är raka motsatsen till självmedvetenhet: man uppgår så totalt i nuet att man glömmer såväl sig själv som tid och rum. Kanske har jag aldrig upplevt vad det är att ha detta flyt eller ”flow”, men när jag upplevt vad jag *tror* är en sådan känsla av flöde eller flyt eller ”flow” så har gjort det i ett slags självmedvetenhet. Jag upplever sällan detta flöde när jag skriver men när jag gör det kan jag vara starkt medveten om att jag är med om något värdefullt. När jag har flyt när jag skriver tänker jag också ”Wow, vilket flyt jag har” och jag skulle inte säga att denna tanke riskerar flytet. Men om skrivandet mer sällan ger mig en sådan känsla upplever jag desto oftare – vilket inte alls behöver innebära varje gång, eller ens varannan eller var tredje – ett flyt när jag undervisar. Och den upplevelsen utesluter ingalunda självmedvetenhet. Tvärtom ser jag denna självmedvetenhet och medvetenhet om att jag gör något som är värdefullt både för mig och studenterna som en del av det värdefulla med upplevelsen. Jag skulle egentligen kunna säga att graden av självmedvetenhet är synnerligen hög i denna känsla eftersom jag inte bara är medveten om mig själv utan om hur jag och studenterna ingår i en kropp med såväl en gemensam andning som ett gemensamt medvetande. Och jag är nästan beredd att säga att denna känsla av flöde är särskilt lämpad för självmedvetna reflexioner, eftersom jag liksom kan stiga ut ur mig själv och släppa kontrollen över mig själv när jag känner att jag är i detta flöde, vilket alltså är en känsla av att saker och ting går av sig själv. Och även om denna upplevelse inte är en narrativ erfarenhet i dess fullödiga mening skulle jag säga att den har starka inslag av berättelse: jag kan mitt i detta flöde påminna mig om vad som sker och denna påminnelse förstärker bara känslan: jag säger till mig själv: ”Detta är underbart, jag lever ett liv där jag får stå framför en samling studenter som jag känner en stark kärlek för och där varje ord jag säger blir väl mottaget. Jag får leva ett liv där denna den högsta formen av njutning ingår som en synnerligen välbetald arbetsuppgift. Det här är till och med mer inspirerande än vad jag trodde när jag en gång fick inspirationen till det, osv”. Medvetande om allt detta finns i flödet och det är för mig den högsta formen av livskänsla. Man bör alltså inte tro att livet när det är som bäst är som en Wimbledonfinal där man förlorar på att tänka att man håller på att vinna. Livet vill värderas och kan värderas samtidigt som värdet pågår och jag skulle dessutom säga att värdet ökar ytterligare av det faktum att vi är medvetna om det. Jag har i detta ögonblick suttit här vid köksbordet i stugan och skrivit en dryg halvtimme. Det är i slutet av maj och hundkexen och aklejan har just börjat blomma. Inte bara sommarmorgnarna men i synnerhet

sommarmorgnarna här i stugan är det mest fridfulla och vackra jag vet. Den friden njuter jag inte sällan genom att beskriva den för mig själv: ”Här ligger jag på morgonen och läser en roman (vilket tillhör mina morgonrutiner) i en vacker och hemtrevlig liten stuga med solen som lyser in på pelargonerna. Och själv är jag en del av detta. Detta är den plats i världen som helst av allt vill vara på”. Och när jag tänker det är sällan det tidigare beskrivna narrativet så värst långt borta: ”Jag har detta och detta är mitt hem och jag har samtidigt staden. Jag har tillgång till det intensivt asociala och det intensivt sociala. Min värld är stor och som en sagovärld.” Jag lever minst lika mycket i berättelsen om hur jag lever. Och så har det varit också i de riktigt omvälvande skedena i livet, i förälskelserna som regelbundet kommit och gått och för ett tag revolutionerat min ungkarlstillvaro och i mötena med mina barn som i ännu högre grad än vad som varit fallet med studenterna drivit mig in i intensiva upplevelser av narrativa återkopplingar: jag har sett mig själv som barn i mina barn men också fått syn på mina egna föräldrar i mig själv med hjälp av dem. Att vara med sina barn är att vara mitt i en berättelsekarusell: jag ser dem själv när de var små i dem så som de är nu och ser mig själv som jag var när jag var som de är nu i dem som de är nu och jag ser mina föräldrar i mig själv när jag är med dem nu. Men framför allt är jag medveten om det stora i att jag är deras förälder och de är mina barn och att det förmodligen är den mest värdefulla och betydelsefulla sociala verkligheten i mitt liv. Värdet av mina barn i mitt liv blir inte mindre av att jag berättar om det för mig själv, tvärtom. Värdet av att uppleva en himlastormande förälskelse blir inte mindre av att jag mitt i upplevelsen av den beskriver den för mig själv som en fantastisk kärlekshistoria. Snarare tvärtom. Därför behöver det inte alls vara så att vi lurar oss själva när vi försöker se berättelsen om det vi upplever när vi upplever det. Att försöka leva sitt som om det berättades för en är att vilja få syn på värdet i det.

Men det finns också det i citatet från Sartre som jag är böjd att hålla med om och därmed också ansluta mig till den skepsis till narrativitetstanken som även Strawson delar. Strawson delar alltså inte Sartres psykologiska tes om att det är så här vi fungerar men han delar däremot Sartres idé om att det är något problematiskt med att vi kan fungera så här. Jag intar i detta avseende i viss mån Strawsons hållning i förhållande till Sartre. Vi behöver inte vara speciellt narrativa i vårt förhållande till livet och när vi är det kan det vara ett problem. Hittills har jag tagit exempel på när jag inte tror att det är ett problem. Nu vill jag ta exempel på när jag ser det som ett problem

Om det beror på att narrativitetsbegreppet är ett estetiskt begrepp eller i alla fall ett begrepp som står mycket nära estetiken vet jag inte, men jag tycker att man har samma problem när man diskuterar det narrativa som man har när man diskuterar det estetiska: det är svårt att sätta upp någorlunda användbara gränser för begreppen. Och när man gör det, när man försöker avgränsa begreppen blir det i stället svårt att hålla sig till dessa avgränsningar i diskussionen. Detta kan vara ett problem med alla eller åtminstone de flesta begrepp som är analytiskt intressanta, men jag skulle än en gång vilja påstå att det estetiska som begrepp

skiljer sig från de flesta andra begrepp däri att en oavgränsad eller obegränsad användning av estetikbegreppet inte löper samma risk för trivialisering som en obegränsad användning av exempelvis narrativitetsbegreppet. Överanvändningen av narrativitetsbegreppet är ett problem. Också här delar åtminstone delvis jag Strawsons uppfattning:

> Well, if someone says, as some do, that making coffee is a narrative that involves Narrativity, because you have to think ahead, do things in the right order, and so on, and that everyday life involves many such narratives, then I take it that the claim is trivial (2004, s. 439).

Jag håller det inte för uteslutet att man kan göra ett veritabelt narrativ av hur man kokar kaffe men jag delar kritiken mot idén att själva det faktum att vi gör saker i en viss fastställd ordning i vardagslivet också betyder att det innehåller narrativ eller berättelser. Idén begår ett kategorimisstag: det är en sak att göra saker och en annan sak att berätta om dem. Och jag delar i viss mån kritiken, som även den antyds i citatet, att även när man inte begår något kategorimisstag finns det en risk för trivialisering av narrativitetsbegreppet om det används på alltför många fenomen inom kategorin. För att något ska vara något kan det inte vara allt eller ens det mesta. Detta gäller för de allra flesta begrepp, men vill jag påstå inte för estetikbegreppet som är ett av de få liksom osannolika begrepp som tål allestädesnärvaro eller omnipresens. Estetikbegreppet ligger därför inte gudsbegreppet efter, och kanske ska man se detta som en tanke. Men vi har redan tidigare konstaterat att estetikbegreppets tillämpningsområde är naturligt mer vidsträckt än de andra värdebegreppens område är: allt kan inte vara moraliskt gott eller ont eller ha betydelse för hur bra eller dåligt mitt liv går, men allt tycks kunna tillerkännas estetiska kvaliteter: den mest färglösa och oansenliga lilla borstmask har en skönhet för den som ägnat sitt liv åt att studera dem. Den enda begränsningen man har velat lägga på estetiken i detta avseende är den moraliska (vilket vi också har diskuterat): det omoraliska kan inte ingå i den estetiska värdegrunden, har man menat. Något kan inte vara vackert just därför att det är omoraliskt. Men också detta påstående har vi sett går att ifrågasätta.

Det finns en trivialitetsrisk när begreppet narrativitet eller berättelse används så flitigt i alla sammanhang som det gör i dag. Men det finns också alldeles som Sartre skriver en autenticitetsrisk om vi inte tror att vi kan förstå oss själva eller identifiera oss själva på annat sätt än genom berättelser och allra störst tror jag att den risken är när vi söker efter *en* berättelse om oss själva. När Marya Schechtman säger att hon utvecklat en teori enligt vilken ”a person creates his identity by forming an autobiographical narrative – a story” (1996, s. 93), känner jag en stor tveksamhet, och än mer så när hon skriver: ”A person’s self-conception thus has the form of a story of a person’s life to just the extent that it approximates the ideal of complete psychological intelligibility” (1996, s. 98). Jag tror inte det är bra för oss och vår uppfattning om oss själva och livet att sträva efter att tvinga in hela vår motsägelsefulla och osammanhängande tillvaro i ett bestämt mönster, i en berättelse (”… in order for a narrative to be identity-constituting, it must have a high degree of coherence”,

skriver Schechtman, loc. cit.). Jag tror på berättelserna om våra liv som på sin höjd mosaiker av skisser till berättelser som inte sällan måste överges och revideras efter det att de berättats eller försökt berättats. Jag tror på berättelserna som försök och på att de är till för att lämna bakom sig. Självklart finns det också här en risk att jag utgår från mitt eget fall och påstår mig tala för mänskligheten. Men jag kan inte tro att jag är unik i detta avseende. Jag kan tänka mig att jag bär på en jämförelsevis hög grad av motsägelsefullhet, vilket kan få plågsamma uttryck, men jag tror ingen människas tillvaro är så pass motsägelsefri att den är bekväm i en fastställd berättarform. Våra liv är amorfa processer som vi gärna vill ge en form åt. Denna vilja är förståelig och sympatisk, men den har sina risker. Jag tänker mig att våra liv med fördel kan hanteras narrativt så länge vi inte försöker vara alltför avancerade i denna hantering och så länge vi inte klänger oss fast vid berättelserna om våra liv. Berättelserna måste komma och gå för att verkligen vara berättelserna om våra liv. En berättelse om vårt liv kan låta oss förstå eller ana vissa mönster, som liksom i fallet med de flesta andra sanningsförhållanden som finns där för oss bara så länge som vi inte försöker fastställa dem eller nagla fast dem, exempelvis i en berättelse. Detta handlar alltså inte enbart om att berättelsen till själva sin natur är en mänsklig konstruktion eller som Strawson beskriver den *revisionistisk*. Enligt det han kallar för ”*the revision thesis*”, gäller att ”Narrativity always carries with is some sort of tendency to revision, where revision essentially involves more than changing one’s view of the facts of one’s life (2004, s. 443). Detta är ett av problemen i ett komplex av problem: vi försöker lära oss förstå livet och oss själva genom berättelserna. Berättelserna har sina traditionella former och det ligger så nära till hands för oss människor när vi vill förstå oss själva eller andra att välja att göra det genom en form som redan är känd för oss. Jag hade en gång i tiden mina femton minuters berömmelse när lokaltidningen i Olofström skrev om min befordran vid Lunds universitet. Allt var rörande på alla sätt och det var inte minst glädjande för mig att för en gångs skull få göra mina gamla föräldrar lite stolta, vilket jag verkligen inte lyckades med i min ungdom. Artikeln blev alltså en liten berättelse om mitt liv och jag förstod efteråt att både jag och reportern med benäget bistånd från varandra hade hjälpts åt för att skapa en klassisk berättelse om en bildningsresa för en arbetarförfattare. Det fanns plötsligt vissa likheter mellan mig och bygdens två stora författare: Harry Martinson och Sven Edvin Salje. Frestelsen att använda samma berättelsemall för min resa som för dessa litterära storheter blev för stor för både reportern och mig. Och visst fanns det en viss sanning i det. Nog kan man se på min resa genom livet – ett uttryck som låter som något från Saljes böcker – i ljuset av dessa författares resor. Inte minst Martinson har som sagt varit en stark inspirationskälla för mig – det är således inte konstigt om jag i viss mån har velat ge mitt liv en form som har likheter med den berättelse som jag fascinerades av hos Martinson. Jag blev visserligen inte den författare jag drömde om att bli. Jag blev universitetslärare i filosofi i stället. Men i en artikel i lokaltidningen syns inte detta stora misslyckande – det är en artikel om en lyckad universitetslärare som en gång var en volvoarbetare och inte en artikel om en

misslyckad författare (som också på sätt och vis är en misslyckad volvoarbetare eftersom jag misslyckades med att bli återanställd på Volvo när jag kom tillbaka till Olofström efter det att jag skrivit min avhandling, utmattad av att kämpa mot mina begränsningar.) Båda berättelserna hade kunnat göras eller konstrueras utifrån det livsmaterial jag har skapat, men de hade alltså i viss mån varit konstruktioner och förenklingar och säkerligen haft revisionistiska drag, såsom den lilla berättelsen om volvoarbetaren definitivt hade.

När jag i efterhand tänker på det känner jag mig nästan som en mytoman. En av de saker jag nämnde som avgörande för mig var det lilla bibliotek som på den tiden fanns på Volvos kontor – ett litet rum med en alldeles egen bibliotekarie, en något äldre gentleman med träben som inte lär ha haft speciellt mycket att göra. Jag jobbade på den tiden som kontorsbud innan jag kom ut i produktionen och jag rörde mig alltså ofta kring det där lilla biblioteket. Men jag kan inte komma ihåg att jag någonsin såg någon som lånade i biblioteket eller att det pågick någon aktivitet som tydde på att det faktiskt skedde någon utlåning av böcker. Jag kan inte påminna mig om att jag själv lånade där eller att jag skulle ha suttit där och läst. Och ändå nämner jag alltså detta bibliotek som avgörande eller åtminstone som viktigt för mig och den jag sen blev. Varför gjorde jag det? Jo, därför att det liksom krävdes för berättelsens skull och förmodligen också för att jag inte kände att jag kunde berätta om det som jag tror *hade* en stor betydelse för min utveckling, nämligen den tidigare nämnda KFML(r)s lilla studiecirkel som anordnades av en av partiets ”celler” på Volvo. Men också det sistnämnda – även om det är sant – är förmodligen bättre som en berättelse om mitt liv än som en förklaring av det. Sanningen om livet är att det är på vissa vis och ändå inte medan berättelserna om det stannar vid att vara på vissa sätt. Vi närmar oss sanningen om våra liv genom berättelserna om det men vi fjärmar oss sanningen om det när vi håller fast vid berättelserna. Detta hänger alltså delvis samman med att berättelserna till sin natur är förvanskningar eller åtminstone förenklingar av en verklighet som förmodligen är oändligt komplex och dessutom är berättelserna underställda narrativa moden liksom så mycket annat som tilldrar sig vårt estetiska intresse (berättelsen om arbetaren som bröt sig loss och lärde sin ande att flyga är förstås på ett sätt alldeles omodern), men det hänger delvis också samman med att sanningen rent allmänt verkar ha denna undflyende karaktär: när den väl blivit klädd i ord blir den genast obekväm med det, inte för att vi nödvändigtvis misslyckades med att *formulera* den utan för att vi misslyckades med att *fixera* den. Berättelsen är till sin natur sådan att den vill föras vidare, åtminstone mer så än de rent diskursiva och icke-berättande framställningarna, medan verkligheten till sin natur är sådan att den vill motsäga berättelserna eller i alla fall bryta sig loss från dem. På sätt och vis har vi därför två motverkande krafter – dels berättelsen som tenderar att förvanska verkligheten, dels verkligheten som i sin tur tenderar att förvanska också de förhållandevis verklighetstrogna berättelserna. Till detta kommer ytterligare en kraft skulle jag säga, nämligen kraften eller tendensen hos oss människor att såsmåningom tröttna på en estetisk form och viljan till estetisk förnyelse. Detta drabbar också berättelserna. Som

jag kommer ihåg det var jag inte helt missnöjd med den lilla berättelsen i *Blekinge Läns Tidning* om hur den enkle arbetaren arbetat sig upp och fått vad som i hans hembygd betraktades som en fin akademisk titel. Jag kände mig rätt bekväm med att få den historian berättad för mig själv. När jag en tid därefter gjorde min dåvarande partner sällskap till en känd psykoanalytiker (dvs. hon ville att både hon och jag skulle träffa honom ett antal gånger var och en för sig, i grund och botten tror jag för att hon var orolig för att det kanske fanns något oförlöst hos mig som gjorde att jag inte ville ge mig hän fullt ut i vårt förhållande) och för honom drog den här berättelsen om min bildningsresa ungefär så som den formulerades av reportern på lokaltidningen märkte jag genast att jag tröttnat på den. Den var sann för mig när den formulerades men blev falsk eller inaktuell så snart som den upprepades. Sanningen om oss är en färskvara medan berättelserna om oss är gjorda för att upprepas och föras vidare. Om detta är en relativistisk syn på sanningen eller ej det vet jag inte, men jag skulle inte tro det. Jag tänker mig snarare att sanningen till sin natur är så pass undflyende att den varken kan beskrivas i objektivistiska eller relativistiska termen. Den lilla berättelsen om arbetargrabben som kom ut i världen upphörde också att vara sann *för mig* för att jag helt enkelt tröttnade på den. Berättelserna om våra liv är ju inte estetiskt neutrala utan är i hög grad resultatet av estetiska val. Genom våra berättelser väljer vi att placera vårt liv i en estetisk genre. Berättelsen om arbetargrabben var en estetisk genreberättelse och därmed ett estetiskt val. Vissa av våra estetiska val kan vi lätt leva med under resten av vårt liv (jag tror exempelvis inte att jag kommer att tröttna på att vara en ungkarl som bor i skogen i en röd liten stuga med glasveranda) medan vissa andra sådana val är mindre beständiga (min klädsmak har förändrats mer över tiden än min hussmak) och av någon anledning tror jag att vår smak för berättelserna om vårt liv åtminstone för vissa av oss kan höra till denna senare kategori. Vi väljer en estetisk form för våra livsberättelser och i de allra flesta fall väljer vi att fylla denna form med det mest estetiskt tilltalande innehåll vi bara kan, genom att se och beskriva saker på det mest tilltalande sättet – tanken på att vi blir övergivna för att vi är trista, oattraktiva och ospännande är ganska långt borta när vi berättar om våra separationer, medan tanken att det snarare var följden av vår enstörighet och komplicerade personlighet ligger närmre eftersom det blir en lite mer spännande berättelse, eller en berättelse om en lite mer spännande människa. Men ändå menar jag att de förlorar sin estetiska attraktionskraft efter ett tag – gissningsvis både för att vi vår estetiska smak är rastlös och för att vi i innerst inne och i det långa loppet inte litar på vår trovärdighet när estetiken är iblandad på det här sättet. Vi berättar historier för att vi vill tro på dem men i längden klarar vi inte alltid av det.

Att jag kom till dessa möten med psykologen med mina berättelser om mig själv som knappast hann formuleras förrän jag också tröttnade på dem, var alltså ett av problemen med dessa möten. Vad som förstärkte och möjligen i viss mån skapade detta problem var också att jag kände mig obekväm med att tala om mig själv inför någon som jag inte visste om han egentligen var intresserad av vad jag hade att säga. Men framför allt var det förmodligen just

detta att jag tyckte att jag på något sätt krympte mitt liv när jag uppmanades att dra dessa berättelser som hade inslag av både fabricering, prefabricering och estetiskt önsketänkande. Här håller jag alltså med Sartre: Att hänga upp sin självuppfattning på berättelser kan vara att välja att leva inautentiskt. Berättelserna kan alltså i det avseendet fungera etiketterande och ha samma problem som sättandet av etiketter på saker och ting: det är ett behändigt och nödvändigt inslag på vägen till förståelse av hur det förhåller sig med saker och ting, men de fungerar bara så länge som de också omprövas. En för alltid fastställd etikett är en falsk etikett på samma gång som en för alltid fastställd berättelse är både död och falsk. Men detta problem gäller alltså i första hand våra försök att skaffa oss ett grepp om våra liv med hjälp en eller en uppsättning fastställda berättelser. I berättelsen om våra liv tvingas vi av själva berättelsens egna inre krav att utropa händelser med stort H som haft en betydelse med stort B för utvecklingen av våra liv (eller, vilket också det är en klassisk narrativ figur, lyfter vi en händelse med ett litet h som haft betydelse med ett stort B, som i fallet med det lilla biblioteket på Volvo) medan sanningen om varför allt blev som det blev finns någon annanstans eller kanske ingenstans så som den ser ut i våra narrativa figurer. Det är fullt möjligt att det verkligen betydelsefulla för vår utveckling antingen har varit vissa interna förhållanden hos oss själva, som det att vi varit äregiriga och velat höja oss över det medelmåttiga, vilket i sin tur kan ha sin botten i en djup skräck för att vi egentligen är underlägsna och därför måste konstruera vår överlägsenhet, eller vissa externa förhållanden gömda i till synes små och obemärkta slumpartade tillstånd bortom vår radar, alltför triviala eller långsökta för att vi ska gripa efter dem när vi berättar om våra liv. Det är här berättelsen blir ett problem – när vi använder den som ett sanningsvittne för vilka vi är och hur vi har levat och när vi kräver att detta sanningsvittne ska hålla fast vid en och endast en version av sitt vittnesmål. I denna roll kommer berättelserna både att säga för mycket och för lite: för mycket därför att den kräver en form som måste fyllas ut på vissa traditionellt förutbestämda sätt och för lite för att formen är alltför begränsad. Och det spelar egentligen ingen roll hur sann och bra och vacker berättelse om oss själva vi formulerar. Vi har inte mer än formulerat den förrän vi känner att den kräver sin motberättelse. Det är åtminstone mina egna upplevelser.

Men att försöka rensa ut det narrativa från den egna livskänslan vore också ett misstag menar jag. Det är ett misstag att klänga fast vid berättelser som med benäget bistånd av exempelvis en reporter eller psykiater är partiska till förmån för den som klänger fast vid dem. Berättelsen om hur jag höjer mig över alla andra – eller åtminstone en del av dem – krymper mig om jag håller fast vid den i längden och mer så ju oftare jag upprepar den, och samma sak med berättelsen om att problemet med att jag mår som jag mår egentligen ligger hos någon annan än mig själv. Jag lever falskt när jag berättar om min egen betydelse (för att förenkla det något). Jag kan leva falskt också i berättelserna om min egen brist på betydelse, om jag upprepar dem för att bli motsagd. Däremot anser jag inte att berättelserna om livet och dess

storhet krymper livet när de en gång berättats. Berättelserna om livets storhet bidrar till livets skönhet. Berättelserna om min egen storhet bidrar inte till min egen skönhet, snarare tvärtom. Sartre kan därför ha rätt när han genom dagboksberättaren Antoine Roquentin säger att man lurar sig själv när man försöker se allt som händer *en själv* som en berättelse om en själv. Jag tror han har fel om han menar att man inte ska se på livet som en berättelse. I berättelserna om livet finns menar jag kraften av den poetiska självskapelse som jag tidigare har försökt beskriva. Livet blir större av att vi berättar om det med alla de verktyg som narratologin har till sitt förfogande, både stora och små. Sommarnatten som jag cyklade genom i går natt blev inte mindre förtrollande för att jag beskrev den för mig själv samtidigt som jag upplevde den eller för att jag kanske i viss mån upplevde den genom att beskriva den för mig själv som ett slags återkommande under i Norden. Jag cyklade genom juninatten tillsammans med Martinsons poesi och Benny Anderssons musik och jag förberedde mig samtidigt i tankarna för vad jag skulle skriva i dagboken när jag kom hem. Jag skrev något högst ordinärt: ”Jag cyklade hem vid kvart över tio i den magiskt ljusa och vackra sommarkvällen”. Jag ville alltså inte missa berättelsen om livets skönhet i det ögonblicket och även om berättelserna om denna skönhet inte kommer i närheten av den skönhet de vill berätta om så hjälper de till att skapa den. Och i denna enkla anteckning kan jag kanske också när det gått ett tag återuppleva den.

Låt oss återvända till Strawson. Som jag uppfattar det försöker han ta sig bakom den psykologiska narrativitetstesen genom att göra en än mer grundläggande distinktion om hur vi uppfattar oss själva och vårt jag. Hur ser vi människor på oss själva? Jag har minnen av min barndom från det att jag var fem. Jag minns hur jag sparade till boken om Saltkråkan och cyklade till tobaksaffären och köpte den och fick den i en vit papperspåse som jag fäste bak på pakethållaren på cykeln, för att sen vad jag minns aldrig läsa boken. Jag minns de miljöer allt detta utspelade sig i, inte i fysisk detalj nödvändigtvis men som stämningsmiljöer. Jag minns mig som en romantisk människa och drömmare, inte ett själiskt och stillsamt drömmande väsen utan snarare ett fysiskt aktivt, störigt och barnsligt barn, men ändå drömmande och orealistiskt. Sådan var jag som person då och jag har tydliga minnen av det. Men upplever jag att denna person var den samma som den som jag är i dag? Fanns *jag* i detta barn? Upplever jag att det som jag tänker på som mig själv och mitt jag när jag tänker på mig själv i dag fanns också i det barn som jag minns det när han tog cykeln och köpte sin första bok? Det finns gott om exempel på människor som beskriver sig så förvandlade i livet att de inte betraktar den som de en gång var som samma person som den de nu är. Vi har talat om detta tidigare, men jag skulle säga att detta är en av dessa tankar som det är mycket lätt att tänka men som jag har svårt att se att det på allvar går att leva efter. En omständighet är förstås att den här typen av utsagor är flertydiga. Att säga att jag inte längre är samma människa som den som köpte boken om Saltkråkan och som tio år därefter drömde om en kommunistisk revolution eller åtminstone trodde att han drömde om det behöver inte betyda något annat än att jag betraktar mig som radikalt annorlunda nu jämfört med hur jag var då. Nu gör jag egentligen inte det,

jag ser mig inte som så väldigt annorlunda, men om jag gjorde det skulle det kunna vara det jag menade: jag hade andra egenskaper på den tiden, jag fanns då som nu men med andra egenskaper. Men det skulle också bokstavligen kunna betyda att jag inte tänker mig att den som jag i dag tänker på som jag fanns redan på den tiden. Jag skulle kunna se på min kropp så som den är i dag som en utveckling av den kropp som gick in på tobaksaffären och köpte boken om Saltkråkan. Jag skulle kunna se mig som samma fysiska människa (som förstås ändå är väldigt annorlunda), eller rättare sagt jag skulle kunna se att den fysiska människa som hjälper mig att se och uppleva världen genom sinnesintryck, smärt- och lustförnimmelser är samma fysiska människa som den som köpte boken om Saltkråkan, men samtidigt inte som samma person. Jag tänker som sagt inte så, men det finns de som påstår att de gör det. De som gör det måste rimligen kunna tänka på samma sätt om sina barn och andra närstående. Min son Josef är väldigt annorlunda nu som 20-åring jämfört med hur han var som ett litet barn. Skulle jag kunna tänka på honom nu som en annan person än den som fanns ”i hans kropp” som ett litet barn? Den som inte har något problem att tänka på sig själv som ung som en annan person borde heller inte ha något problem att tänka på sitt barn som en annan person. Den som jag tänker på som Josef i dag skulle alltså inte vara den som jag tänkte på som Josef för säg 15 år sen. Den som Josef var när han var fem är alltså för alltid försvunnen. Om han dessutom är död är väl en definitionsfråga, men i praktiken är han det. I så fall. Jag tror inte vi på allvar tänker så. Här envisas jag åter med att tänka att alla eller åtminstone de flesta fungerar som jag själv. Men jag tänker mig alltså att vi människor har ett slags primitivt begrepp om personlig identitet enligt vilket vi i en mening är samma person genom hela vårt liv såvitt inte något radikalt omvälvande inträffar, som exempelvis att vi råkar ut för en allvarlig hjärnskada som berövar oss både våra tidigare minnen och psykologiska kännetecken. Även frågan om hur stor vikt vi fäster vid den numeriska identiteten hos de människor till vilka vi har en nära relation har vi diskuterat tidigare. Jag tänker mig alltså att vi utifrån ett primitivt identitetsbegrepp, dvs. ett primitivt begrepp om personlig identitet, fäster vikt vid den numeriska identiteten hos den som står oss nära, som exempelvis våra barn och vänner. Jag har alltså svårt att föreställa mig att vi är bekväma med tanken att de som våra barn var som personer när de var små inte längre finns. Vi lurar oss ständigt själv med våra tankar. Vi tänker tankar vi inte menar därför att vi inte förstår vad det är vi egentligen tänker. Vi greppar ytan av tanken men inte hela dess innehåll. Tanken på att våra barn inte längre är de samma som vuxna är en sådan tanke som lätt låter sig tänkas men som jag alltså har svårt att tro att man riktigt menar: tänker vi verkligen att de barn vi älskade som små inte längre finns och att de blivit ersatta med andra barn som är de vuxna barn som vi nu älskar? Jag har tidigare hävdat att jag inte låter mig störas så väldigt mycket av den typen av fantasifulla filosofiska tankeexperiment som utmanar våra föreställningar om personlig identitet. Jag har alltså inga problem med tanken att de människor som jag älskar i en strikt logisk bemärkelse skulle vara utbytta i en tänkt värld med tidsglapp eller tidssprång. Jag skulle inte ändra min

attityd till dessa människor. Tror jag. Men en av anledningarna till det tror jag också är att mitt primitiva identitetsbegrepp skulle överleva mitt filosofiska identitetsbegrepp i den här situationen. Jag är i detta exempel medveten om att människorna är utbytta i en strikt filosofisk mening, dvs. en betydelse som håller för en begreppsanalys med krav på koherens m m. Men de är inte utbytta enligt mitt primitiva och existentiella identitetsbegrepp som helt enkelt handlar om huruvida jag känner att de är utbytta. Jag känner inte att det har skett något identitetsskifte i situationen även om den filosof i mig som tycks bli allt mindre disciplinerad med åren tvingas erkänna att det trots allt gjort det. Detta är alltså vad jag gissar. Vi vet inte säkert hur våra begrepp kan hantera situationer som de är oförberedda på och vi vet inte säkert om ett tankeexperiment är tillräckligt för att verkligen utmana våra begrepp. Det kan mycket väl vara så att något inom oss vet att det filosofiska tankeexperiment är en intellektuell lek där det inte kostar något av existentiell betydelse att ställa sig på den ena eller andra sidan. Jag behöver aldrig på allvar prioritera bort den människa jag i strikt filosofisk mening hävdar har ersatt den som var min son eller vän. I de filosofiska tankeexperimenten gäller alltså att vi går till botten med vad vi verkligen menar med tanken – som tanke betraktad – på personlig identitet, men samtidigt att vi kan följa denna tanke utan någon större emotionell risk eftersom vi just rör oss i en fiktiv värld. I det verkliga livet menar jag att vi knappast kan fullfölja de tankar som ligger nära till hands och som lätt låter sig tänkas i en konstruerad situation utan att vi behöver göra en emotionell förlust. Om våra barn i verkligheten blivit ersatta så har de blivit ersatta med helt andra människor som vi inte älskar mindre än vi älskar dem som de ersatt men som ändå inte kan kompensera för den förlust som försvinnandet av dem som blivit ersatta innebär.

Den mer grundläggande distinktionen Strawson gör handlar alltså om vår självuppfattning eller känsla för den egna identiteten. I den *diakroniska självuppfattningen* gäller följande:

> … one naturally figures oneself, considered as a self, as something that was there in the (further) past and will be there in the (further) future (2004, s. 430).

Det kan finnas olika varianter av diakroniker men det som förenar dem är som jag uppfattar det att de har en dragning åt att se sig själv som en och samma person genom livet. Detta är starkare beskrivet än Strawsons egen beskrivning men jag skulle nog ändå säga att det är så som den paradigmatiska diakronikern tänker. Vidare menar Strawson att många av oss människor har en naturlig dragning åt denna form av självuppfattning och att de som har det också ofta har en narrativ syn på livet.

Har man däremot en *episodisk självuppfattning* gäller följande:

> … one does not figure oneself, considered as a self, as something that was there in the (further) past and will be there in the (further) future (2004, s. 430).

Strawson menar att man som episodiker mycket väl kan vara medveten om att ”one has long-term continuity considered as a whole human being” (ibid.), även om man inte har någon

känsla för att det jag eller det själv som man nu är också fanns där förut eller kommer att finnas där i framtiden. Tanken är förstås att episodikern inte har denna tendens att vilja tolka sitt liv i narrativa termer.

Innan jag fortsätter skulle jag vilja säga ett par saker om de begrepp jag hittills använt mig av och som jag också har försökt anpassa till Strawsons framställning. Strawson syn på dessa frågor är komplicerad (se t ex hans bok *Selves* 2011), men om jag förstår det rätt handlar den grundläggande distinktionen mellan mig själv som en människa och som en person med ett själv om skillnaden mellan mig som den observerbara organismen med en viss social och biologisk historia och mig själv som den jag upplever mig rent subjektivt, dvs. som mottagaren och centrumet för mina upplevelser och som jag innerst inne identifierar mig med. Det finns alltså ett offentligt eller publikt jag som är det som ”jag” refererar till rent grammatiskt, som exempelvis när jag säger att jag föddes på det och det datumet. Sen finns detta själv inuti mig som alltså för mig är det verkliga jaget, dvs. som det är en öppen fråga huruvida det är det samma eller tillräckligt mycket det samma för att jag ska kunna betrakta mig själv som samma person som den som en gång i tiden på något sätt fanns i min kropp eller i förbindelse med min organism och den sociala verklighet som denna organism rörde sig i. Var den person som de människor uppfattade eller åtminstone bildade sig en uppfattning om genom min organism och dess uttryck samma person som den person jag själv uppfattar mig som nu och som människor genom min organism och dess uttryck försöker bilda sig en uppfattning om?

Strawson betraktar sig själv som en episodiker och ställer sig helt oförstående inför tanken att det på något sätt skulle vara viktigt eller värdefullt att inta ett helhetsperspektiv på sitt liv när man bedömer det, liksom han ställer sig oförstående inför tanken att ett kriterium på ett bra liv skulle vara ett liv med en hög grad av narrativ enhetlighet och att strävan efter ett bra liv därför skulle vara en strävan efter att nå denna narrativa enhetlighet, vilket alltså är vad den etiska narrativitetstesen hävdar. Företrädarna för denna tes talar egentligen bara om sig själva menar han. Narrativiteten kan möjligen vara bra för dem som rent psykologiskt fungerar på det sättet och för dem som har den etiska personligheten, men är knappast viktig för andra. Och frågan är om Strawson ens menar att narrativiteten har värde för den som är lagd åt det narrativa hållet: ”My own conviction is that the best lives almost never involve this kind of self-telling, and that we have here yet another deep divider of the human race” (2004, s. 437). Det är svårt att inte tolka detta som att det är ett misstag att låta sig guidas av narrativitetstanken inte bara för den som inte är lagd åt det narrativa och diakroniska hållet utan för alla: det bästa livet är ett liv man inte strävar efter att berätta för sig själv om som ett bra liv eller som en bra berättelse. Narrativiteten är alltså problematisk ur ett livskvalitetsperspektiv och därför måste han mena att den etiska narrativitetstesen inte bara är falsk för dem som inte är lagda åt det hållet utan också för dem som är det och som förfäktar tesen: den kan inte guida dem till det bästa möjliga livet för en människa utan på sin höjd till

det bästa möjliga livet för den som har den läggningen.

Han ställer sig också oförstående inför tanken att diakronisk identitet skulle vara centralt för vad vi bryr oss om i vårt eget liv och inför narrativitetsförespråkaren Campbells påstående om att ”one thing that I care about is what I have made of my life” (1981, s. 203–204). Strawson säger att han är ”bewildered” (2004, s. 437). Jag i min tur måste säga att jag är väldigt förbryllad över hur man kan vara förbryllad av ett sådant påstående. Hur kan man ställa sig frågande inför tanken att en av de viktiga frågorna för en människa är frågan om vad hon ska göra, gör och har gjort av sitt eget liv? Jag fattar inte detta. Hur kan man förstå unga människor om man inte har förståelse för att de brottas med tanken på vad de ska göra av sitt liv och att detta är en väldigt betydelsefull fråga för dem, så pass betydelsefull att många av dem går under för att de inte hittar något svar på den frågan? Strawson skriver:

> … I’m completely uninterested in the answer to the question ”What has GS made of his life?”, or ”What have I made of my life?”. I’m living it, and this sort of thinking about it is no part of it. This does not mean that I am in any way irresponsible. It is just that what I care about, in so far as I care about myself and my life, is how I am now. The way I am now is profoundly shaped by my past, but it is only the present shaping consequences of the past that matter, not the past as such (2004, s. 438).

För mig är detta gåtfullt. Skulle man kunna tänka likadant om sina barn, och skulle man fortfarande vara en bra förälder om man gjorde det? Vad är det man älskar hos sina barn och vad är det man månar om i fall det inte är de människor som de själva anser sig vara? Strawson tycks mena att distinktionen mellan upplevelsen av mig själv som en människa och mig själv som en person ska förstås som upplevelsen av ”oneself principally as a human being taken as a whole” å ena sidan och upplevelsen av ”oneself principally as an inner mental entity or ’self’ of some sort” (2004, s. 429) å den andra. Det är den andra upplevelsen som är vår självupplevelse och det är alltså den som kan vara antingen diakronisk eller episodisk. Jag kan tycka att det är något missvisande att beskriva upplevelsen av mig själv som den människa jag är genom min organism och dess uttryck och historia, att beskriva den som en helhetsupplevelse av mig själv som en människa. Jag får knappast en helhetsupplevelse av mig själv som 8-åring om jag inte kan se mig själv i honom. Jag skulle väl snarare säga att det är i min självuppfattning som jag kan få en helhetsuppfattning av mig själv som både kropp och själ, för att nu använda det uttrycket. Det är i min självuppfattning som jag står i förbindelse med min biologiska organism och jag upplever mig som en hel människa bara när denna mänskliga organism interagerar med omvärlden på ett sätt som jag själv kan identifiera mig med, dvs. som jag känner igen mig själv i. Jag har en helhetsupplevelse av mig som människa när den människa jag är i världen är en förlängning av den människa jag är för mig själv. Hur som helst, man skulle kunna se detta som en terminologisk fråga. Kalla den externa människa som du inte behöver identifiera dig själv med vad du vill, frågan är om det inte räcker att förklara omsorgen om våra barn i termer av den. Bryr vi oss verkligen om våra barn

sådana som de upplever sig själva eller bryr vi oss om dem som mänskliga organismer med en biologisk, intellektuell och social historia och framtid? Jag har svårt att tro att det är något annat än det första. Om vi bryr oss om våra barn för deras egen skull är det förstås de människor som de är för sig själva vi bryr oss om. Det tycks bara finnas två alternativ till den positionen: dels att man hävdar att man över huvud taget inte bryr sig om vilka upplevelser våra barn innerst inne har av sina liv, bara hur de uttrycks eller framstår hos den externa organism som är våra barn. Jag kan inte se annat än att detta borde innebära att det saknar betydelse för oss om våra barn alls har några upplevelser av sig själv, dels att man hävdar att man bryr sig om sina barns upplevelser av sig själv och dessutom att dessa upplevelser ska vara av bra kvalitet, men man bekymrar sig inte om dessa självupplevelser hänger samman på så sätt att barnet kan relatera till dem över tid, dvs. att de upplever sig själva som samma personer genom livet eller i alla fall genom väsentliga perioder av sin livshistoria. Jag menar att båda dessa alternativ är oattraktiva. Att det första alternativet är oattraktivt behöver jag knappast argumentera för: det är klart att man bryr sig om hur ens barn upplever sig själva och om de är nöjda eller missnöjda med den upplevelsen. Man skulle möjligen kunna säga att när barnen är små behöver de inte ha någon självuppfattning, det räcker med att de mår bra. Men det kan man knappast säga när de blivit lite äldre. Det andra alternativet är heller inte attraktivt, nämligen att man bryr sig om vad barnen är för sig själva i varje givet ögonblick men inte om huruvida dessa självupplevelser hos ens barn är relaterade över tiden. Man bryr sig alltså inte om huruvida barnet ser sig själv som det samma över tiden. För det första har jag svårt att se hur man motiverar ett sådant barn att ta väl hand om sig själv och att göra något av sitt liv. I ett tänkande där det är främmande att ställa sig frågan vad jag har gjort av mitt liv borde det också vara främmande att ställa sig frågan vad jag ska göra av mitt liv. I ett sådant tänkande borde det väl heller inte rymmas några bekymmer om vad som ska hända med mig själv i framtiden, om jag ska dö, om jag ska förlora mina vänner eller ens om jag ska förlora mina barn, i alla fall inte finnas fler bekymmer för det än för om andra människor ska dö, förlora sina vänner eller barn. Jag vill inte att mina barn ska tänka så. Jag vill inte att de bara ska tänka på sig själva, men jag vill att de för sin egen skull ska ha en speciell känsla för vad som kommer att hända dem själva och med dem själva. Varför skulle de ens känna ett speciellt ansvar för att bli människor som bryr sig om andra människor om de inte ser på sig själva som utsträckta över tid? Jag skulle inte ha större ansvar för att arbeta långsiktigt på att bli en bra människa än jag har att bistå andra att bli bra människor. Och det skulle inte beröra mig mer nu om den person som i framtiden kommer att betrakta sig som DE då också skulle vara djupt missnöjd med vad han gjort av sitt liv än vad det berör mig att det finns andra människor än DE som i framtiden kommer vara missnöjda med vad de gjort av sina liv. Jag skulle möjligen intressera mig mer för vad den som kommer att kalla sig DE kommer att tänka om sitt liv jämfört med vad någon vars upplevelser jag nu inte kan påverka kommer att tänka om sitt liv, men inte mer än vad jag bekymrar mig om vad någon annan vars öde jag nu

kan påverka lika mycket som den framtida DE:s kommer att tänka om sitt liv. Jag menar inte att vi har moraliska skäl att bekymra oss mer om vårt eget öde än om andras annat än möjligen när det gäller vårt rent moraliska öde, dvs. hur pass bra människor vi kommer att bli. Men jag tänker mig att det finns prudentiella skäl, dvs. skäl som har med mig egen livskvalitet att göra. Därför menar jag också att vi i vår omsorg om våra barn för deras egen skull borde bekymra oss om huruvida de anser sig ha särskilda skäl att bekymra sig om vad de ska göra av sina liv. Jag vill inte att de som i framtiden kallar sig Harry ME och Josef M ska känna att de inte gjort tillräckligt mycket av sina liv – att de inte sett till att älska och bli älskade, skapa, lära sig saker om livet, hjälpa andra och förundras över hela denna tillvaro – och därför vill jag att de som redan nu kallar sig HME och JM ska fästa särskild vikt vid vad de kommer att tänka om sina liv i framtiden. Att de betraktar sig själva som de samma som dem som i framtiden kommer kalla sig för HME och JM ökar rimligen chansen för deras framtida jag eller själv att uppleva att de åtminstone ansträngde sig. Allt detta menar jag är en naturlig följd av att jag månar om och har ett ansvar inte bara för den moraliska utvecklingen hos mina barn utan också för att de ska leva liv som har hög kvalitet för dem själva.

Men jag skulle också säga att omsorgen om *min* egen livskvalitet föreskriver att jag om möjligt hjälper mina barn till ett diakroniskt tänkande. För mig är relationen till mina barn ett av de allra största värdena i mitt liv, om inte det största värdet. Kristina Lugn sa en gång (möjligtvis hörde jag det i radio) att vännerna är viktigast eftersom det är de som finns kvar när partnern stuckit och barnen flyttat ut. På ett sätt tänker jag också att hon har rätt. Mina vänner gör mitt liv rikt och på *ett* sätt betyder de mer för mig i mitt liv än mina barn: jag har ett behov av att vara med mina vänner som jag underligt nog inte har på samma sätt vad det gäller mina barn. Men jag tänker att det kanske inte är så underligt trots allt. Relationen till vännerna måste ständigt konstrueras och det finns en instabilitet i vänskapsrelationen som man sällan erkänner i själva vänskapen men som man blir varse så snart man förstår att den upphört eller är på väg att upphöra. Vänskap upphör i brist på engagemang. Negativa handlingar (alltså avsaknaden av handlingar) kan avsluta en vänskap medan det oftast är positiva handlingar som saboterar relationen mellan föräldrar och barn, dvs. i de fall där det en gång funnits en sådan relation. Man glider isär från sina vänner genom att inte bete sig alls men man bryter sig isär från sina barn genom att bete sig illa mot dem. Vänner är i högre grad utbytbara än vad barnen är. En förlorad relation till ett barn är för de flesta människor ett hål i själen som inte kan fyllas av någon annan relation. Jag menar inte att man inte kan leva ett väl så bra liv utan egna barn med vänner och vänskap till andras barn, jag menar bara att när relationen till det egna barnet väl finns där så fungerar den på ett något annat sätt än relationen till vännerna. Och ett sätt på vilket den fungerar annorlunda är just att den utgår från ett diakroniskt synsätt i större utsträckning än vad relationen till ens vänner gör. Vänskapen har också sin diakroni, vilket jag redan varit inne på: det faktum att jag haft en vän under lång tid som aldrig svikit mig och som över tiden gjort stora uppoffringar för mig påverkar förstås vad

min vänskapsrelation till henne kräver av mig. All vänskap bygger på att man inte sviker och att man ställer upp för vännen, men det är svårt att bortse från att detta vänskapskrav är större i förhållande till en vän som aldrig genom åren svikit och aldrig försummat att ställa upp. Att säga att jag har dessa speciella krav endast gentemot vänner med en diakronisk självuppfattning låter inte speciellt rimligt, för på något sätt förutsätter jag i vänskapen det som också den diakroniska självuppfattningen förutsätter: att vi är samma personer över tid. Att relativisera vänskapskraven till vilken självuppfattning de olika parterna i vänskapsrelationen har är knappast acceptabelt, för det skulle tendera att befria episodikern från den här typen av speciella vänskapskrav till diakronikern. Att du som diakroniker aldrig svikit och genom åren gjort stora uppoffringar för de olika episodiska själven som identifierat sig som DE borde inte för mig som tänkt och konsekvent episodiker betyda mer än om du gjort det för någon som identifierat sig med en helt annan mänsklig organism. Om jag har några vänskapsförpliktelser så är det till dig och den du innerst inne upplever dig som men *för* att du gjort något för mig och den jag innerst inne upplever mig som. Är jag episodiker har du inte så som jag upplever det gjort något för mig och strängt taget är du inte min gamle vän och därför har jag heller inga speciella vänskapsförpliktelser gentemot dig. Det finns alltså inget som binder en episodiker vid en längre vänskapsrelation och strängt taget är det inte ens möjligt för henne att ingå i en sådan relation. Om den typen av relationer är värdefulla, går både episodikern och hennes vänner miste om dem (åtminstone i förhållande till episodikern).

Så till den relation jag har till mina egna numera vuxna barn: Jag kan inte riktigt förstå hur jag skulle kunna uppleva detta som en långvarig relation om jag inte menar att jag själv fanns när de var små. Frågan är hur jag tänker som episodiker: om mina barn betraktar sig som diakroniker, kommer då också jag att anse att de som jag nu betraktar som mina vuxna barn är samma personer som dem som fanns när de var små? Själv tänker jag att detta skulle kännas konstigt. De som nu är mina barn hade förut en fadersrelation till en annan person, nämligen till den som då kallade sig för DE och som jag nu som tänkt diakroniker inte betraktar som samma person som den jag är nu. Jag säger inte att det är något konstigt med att få en fadersroll senare i livet i förhållande till något äldre barn, exempelvis vid adoption eller liknande. Den relationen kan bli väl så stark och kärleksfull som om den funnits där sedan barnet var litet. Jag säger bara att jag uppenbarligen gått miste om något om mina barn har haft en fadersrelation i hela sitt liv och om jag inte funnits under hela deras liv. Jag behöver inte missunna dem som tidigare betraktade sig som DE den relation de hade till mina barn, det handlar inte om det, men jag kan knappast inte betrakta mig som motparten för de faderskänslor som de haft genom sitt liv (positiva som negativa förstås). När jag ser på gamla fotografier av DE tillsammans med Josef i Lilla Gallsjön där Josef nyss dragit upp en gädda, måste jag tänka: Josef fanns på den tiden men inte jag och att detta alltså inte var en gemensam händelse i våra liv. Bara detta tycker jag är ett slags förlust. Men därtill kommer svårigheten att förstå hur jag kan se mig som någon annan än den som förmodligen blev ännu

mera exalterad än Josef när han fick upp gäddan när jag ju faktiskt har tydliga emotionella minnen från ett inifrånperspektiv av själva händelsen. Jag menar inte att det ena nödvändigtvis ger det andra men bara att det är svårt att inte tillskriva sig själv de upplevelser jag minns från ett inifrånperspektiv. Strawson kan ha rätt i sak när han skriver följande: ”the from-the-inside character of a memory can detach completely from any sense that one is the subject of the remembered experience” (2004, s. 434). Som sagt, det må så vara, men det är ingen *lätt* sak att föreställa sig: det är svårt menar jag att frigöra sig från känslan att det är jag själv som är den som upplever de emotioner jag minns hur det är att uppleva. Det är lättare att frigöra sig från den känslan om jag nu känner mig som en annan slags person än den som hade den emotionella upplevelsen. Men det tycks inte vara detta Strawson tänker på när han vill hålla isär autobiografiska minnen av upplevelser från känslan av att vara den som en gång upplevde dem: ”I have a perfectly good grasp of myself as having a certain personality” (2004, s. 438). Jag utgår från att när Strawson talar om personlighet här talar han om egenskaper som har den typen av utsträckning i tiden som han inte menar att hans självkänsla har, dvs. han tänker att hans personlighet har varaktighet som hans person inte har.

Jag menar också att man med den episodiska självuppfattningen tvingas betala ett moraliskt pris utöver det personliga. Vissa moraliskt värdefulla resonemang och attityder tycks vara mer eller mindre meningslösa från ett episodiskt perspektiv. Det kanske mest uppenbara problemet har vi redan varit inne på, nämligen vad jag som episodiker kan ha för skäl att bry mig om framtiden, min egen så väl som andras. Strawson betraktar sig själv som en *förhållandevis* episodisk människa. Han skriver: ”Nor do I have any great or special interest in my past. Nor do I have a great deal of concern for my future” (2004, s. 433). I förra paragrafen ställde jag mig frågan hur man som episodiker hanterar den relation man har till sina barn om dessa betraktar sig som diakroniker. Frågan jag nu ställer mig är hur jag som episodiker tänker om mina barn om dessa i likhet med mig också är episodiker.[296] Antag att jag så väl som mitt barn är utpräglat episodiska, vilket skulle kunna betyda att vi inte ser oss som samma personer över en tioårsperiod: den som identifierade sig med organismen DE för tio år sedan är inte den samma som den jag är i dag och samma sak gäller för den som kommer att identifiera sig med DE om tio år – han kommer inte att vara jag. Om vi tar Strawsons tänkande som en utgångspunkt för hur man tänker som diakroniker men alltså vässar det åt det utpräglade hållet borde jag väl i så fall tänka att jag inte har något som helst

[296] Det finns i princip inget som hindrar att denna frågeställning är lika relevant för en diakroniker: hur ska jag hantera det faktum att mina barn är episodiker? Men det finns en skillnad och det är att jag som diakroniker, dvs. den som faktiskt skriver detta, är skeptisk till den episodiska självsynen, både ur en psykologisk synvinkel och ur en normativ eller moralisk. Jag förstår inte riktigt hur det är möjligt att vara en konsekvent episodiker och jag förstår inte hur man riktigt kan tillåta sig det (den sista punkten kommer jag utveckla vidare i texten). Båda dessa omständigheter gör det svårt för mig att till fullo respektera den episodiska självuppfattningen och således också svårt att behandla den som säger sig vara episodiker på ett konsekvent episodiskt sätt. Det bär mig alltså emot som diakroniker att behandla mina barn som episodiker även om detta är vad de säger sig vara, eftersom jag dels tvivlar på att de verkligen menar vad de säger, dels anser att de har skäl att inte mena vad de säger. Jag kan självklart ha fel i detta.

intresse varken för mitt förflutna eller min framtid. Detta kan förstås på två sätt: å ena sidan som att jag inte har något intresse för mitt förflutna eller för min framtid av den enkla anledningen att jag inte *har* något förflutet eller någon framtid: jag själv fanns ju inte för tio år sedan och kommer inte heller att finnas om tio år. Om det att intressera sig för sitt förflutna eller framtid är att intressera sig för vad som hänt och kommer att hända *en själv* finns det helt enkelt inget att intressera sig för som episodiker. Å andra sidan kan det förstås som att jag inte har intresse för vad som hände eller kommer hända den person som identifierade sig med och kommer att identifiera sig med DE, utöver det som en gång hände den personen och som påverkar den person jag upplever mig som i dag. Jag ska utgå från att det är det sista alternativet Strawson tänker på i det förra citatet. I konsekvensens namn borde jag därför tänka på samma sätt om mitt episodiska barn. Jag borde varken ha något intresse av hans förflutna eller hans framtid, åtminstone inte mer intresse än jag har för någon annans förflutna eller framtid. Om Strawson då säger att jag ju kan känna omsorg om den framtida person som kommer att identifiera sig med den mänskliga organism som mitt nuvarande barn identifierar sig med, blir frågan varför han inte känner samma sak för den framtida person som kommer att vara ett med hans mänskliga organism. Om han med citatet vill säga att han inte känner några skäl att av omsorg om sig själv bry sig om framtiden (vilket jag tolkar det som) borde han väl heller inte känna några skäl att av omsorg om sina barn bry sig om deras framtid? Jag skulle förstås säga att det är oförsvarligt ur ett prudentiellt perspektiv att inte bry sig om sin egen framtid och oförsvarligt ur ett moraliskt perspektiv att inte bry sig om sina barns framtid. Man kan möjligen tycka att folk bör få ta eget ansvar när det bara är de själva som drabbas av sin egen självsyn, men detta kan trots allt diskuteras. Prudentiella skäl eller skäl rörande den egna livskvalitetet bör inte nödvändigtvis ses som själviska skäl. Det faktum att jag avstår från att göra det som jag enbart ur en självisk synvinkel borde göra är inget andra människor har skäl att uppröras över, såvida de inte känner en specifik omsorg om mig eller för den delen känner en allmän omsorg om alla människor. Det som ligger i mina rent själviska skäl är mina angelägenheter utom för den som är angelägen om mig i betydelsen att hon vill att jag ska uppnå det som ligger i mina själviska skäl. Mina angelägenheter blir någon annans bara om hon är angelägen om dem som mina angelägenheter. Men detta är skulle jag säga en alltför snäv syn på livskvalitet eftersom livskvalitet inte nödvändigtvis är ett självviskt värde. Det är i en mening bara för min egen skull jag bör se till att skaffa mig ett bra liv och således också en bra framtid, men det är inte samma sak som att säga att jag har en absolut äganderätt över mig själv och därför också en absolut bestämmanderätt över allt som enbart angår mig själv. Ett kanske rimligare sätt att se på saken är att jag är förvaltare av de möjligheter som min existens skapar för såväl mig själv som andra. Under normala omständigheter är man förvaltare av något bara om någon utsett en till att vara det och oftast då den som har den egentliga äganderätten till det man utsetts till att vara förvaltare av. Något liknande kan sägas om ägandet och äganderätten. Normalt krävs det en oberoende institution som fastställer och

definierar denna rätt till något annat. Tanken på ett naturligt självförvaltarskap behöver därför inte vara mer främmande än tanken på ett naturligt självägarskap. Under alla omständigheter gäller att som förvaltare av något, om det så också rör sig om ett förvaltarskap över mig själv, har jag inte samma frihet som jag har i ett absolut ägarskap över mig själv. Det ligger i själva definitionen av det absoluta ägarskapet att jag kan göra precis vad jag vill med det som jag äger. Det ligger i definitionen av förvaltarskapet att jag måste ta väl hand om det jag förvaltar och att jag därför inte kan göra vad jag vill med det. Exakt vad för slags norm som ligger i detta ”kan” och exakt vad för slags värde den normen slår vakt om, dvs. om det rör sig om ett fullständigt personligt eller delvis också opersonligt värde (eller om det personliga värdet kan reduceras till ett opersonligt), det kan man diskutera. Jag förutsätter dock att förvaltartanken ger ett utrymme också för en utomstående att ha åsikter om hur väl eller illa jag faktiskt utför mitt förvaltarskap. Och det tycks inte alltför långsökt att dessa åsikter också har en moralisk överton. Som förvaltare har jag en funktion jag kan ställas till svars för att jag inte fyller på ett bra sätt och du kan alltså vara den som ställer mig till svars.

När det handlar om mina barn och det förvaltarskap jag har över deras möjligheter och framtidsutsikter är det definitivt rimligt att andra har åsikter om hur jag fullgör det. Och hur ska någon kunna känna sig förvissad om att jag fullgör det på ett bra sätt om jag som episodiker tänker så som vi sett att Strawson beskriver att han tänker: ”Nor do I have a great deal of concern for my future” (och då anser han sig ändå bara vara *förhållandevis* episodisk i sin självsyn)! Se själv hur det skulle se ut om det i stället handlade om mina barn: ”Nor do I have a great deal of concern for my children’s future”. När barnen är vuxna och närmar sig medelåldern och på alla sätt visat att de klarar att ta hand om sig själva kan jag möjligen tänka så, men definitivt inte när de är små och unga, om jag vill vara en någorlunda bra förälder. Det paradoxala med det episodiska synsättet, åtminstone det relativa som Strawson säger sig omfatta, är att jag har starkare skäl för att säga precis tvärtom: När mina barn är medelålders finns det ingen lika avlägsen framtid för dem som när de är barn. Därför har jag lättare att se dem själva i den framtid som väntar än jag har för att se mina yngre barn i deras mer avlägsna framtid. Och därför om vi använder Strawson som mall skulle jag också ha lättare för att bry mig om mina medelålders barns framtid än mina yngre barns framtid, vilket jag skulle säga låter bakvänt. Om detta är ett tänkande som den episodiska självsynen legitimerar eller underlättar, ja då finns det moraliska skäl att motarbeta det.

Det moraliska priset för den episodiska självsynen är högre än så. Om jag inte längre betraktar mig som samma människa som den jag var när mina barn var små kan de knappast heller hålla mig för moraliskt ansvarig för att ha tagit dåligt hand om dem under den tiden. Om de personlighetsegenskaper som fick den människa som då kallade sig för DE att vara en dålig förälder finns kvar hos den som nu kallar sig DE kan de förstås klaga på att jag har dessa egenskaper, men de kan inte klaga på de handlingar eller uraktlåtenheter som drabbade dem på grund av dessa egenskaper, eftersom det varken var mina handlingar eller kanske ens mina

egenskaper som utlöste dem. Skulle de ha varit drabbade av mina egenskaper kan jag knappast vara ansvarig för hur den jag ärvt dem från en gång använt dem, lika lite som jag är ansvarig för hur den som jag har ärvt en bil av betedde sig i trafiken när han var ägare av bilen. Detta är ett moraliskt pris som just i det här fallet kan vara till min egen fördel eftersom det hjälper mig att undkomma mitt moraliska ansvar. Har jag inget ansvar behöver jag varken ta åt mig av kritiken eller känna mig moraliskt förpliktad att kompensera. Men det hade förstås lika gärna kunnat vara jag som inte hade haft någon att ställas till svars för det som den som en gång kallade sig DE drabbades av och som jag som nu kallar mig DE fortfarande anser mig drabbad av.

Det förflutna enligt den episodiska synen saknar inte betydelse också i nuet. Strawson skriver:

> … the past can be present or alive in the present without being present or alive *as* the past. The past can be alive – arguably more genuinely alive – in the present insofar as it has helped to shape the way one is in the present just as musicians' playing can incorporate and body forth their past practice without being mediating by any explicit memory of it (2004, s. 432).

Jag är inte säker på hur detta ska förstås. Anta att jag med diakronikerns sätt att se på saken var en dålig förälder mot mina barn när de var små och försök så att översätta detta till episodiska i enlighet med vad Strawson skriver i citatet: hur ska mina barn tänka om de fortfarande lider av sviterna av vad jag gjorde och inte gjorde mot dem när de var små? Om det förflutna inte finns närvarande i deras tänkande som något förflutet utan endast som något samtida nu när de är vuxna, hur ska de då kunna se vilken roll jag spelat för deras lidande om jag nu beter mig hyfsat som förälder till vuxna barn? Som vuxna behöver de ingen som tar hand om dem och alltid finns där för dem, vilket de behövde när de var små. I samtiden finns det ingen som förorsakar det lidande som de fortfarande bär på. I samtiden finns det därför ingen att ställa till ansvar – det finns bara en far som gör ungefär det man kan förvänta sig av honom. Att ställa någon till ansvar för att han i det förflutna inte fullgjorde de plikter han hade då men inte längre har kräver att vi minns varifrån vårt samtida lidande kommer. Och ännu svårare blir det för mina barn att ställa mig till svars om de faktiskt genom livet lyckats hantera mitt dåliga föräldraskap på ett sätt som gör att de inte längre lider av det. Om episodikerna inte ser poängen att minnas vem som var upphovet till det lidande de fortfarande bär på, varför skulle de se poängen med att minnas vem som förorsakade ett rent historiskt lidande hos dem? De lever sina liv så som musikern spelar sitt instrument, dvs. inte i minnet av vad som format deras möjligheter som levande människor eller som musiker. I exemplet med min bristande förmåga att vara en bra småbarnsförälder kommer detta slags amnesi eller minneslöshet hos mina barn att ha en förlåtande verkan på mig och än en gång är detta något som jag naturligtvis kan välkomna. Men i ett annat fall skulle effekten kunna bli otacksamhet, nämligen om jag till äventyrs skulle ha varit en fantastisk och självuppoffrande förälder. Varför skulle episodikern minnas mina välgärningar om hon inte minns mina missgärningar?

Detta gäller förstås för såväl föräldrarelationen som vänrelationen, som jag också varit inne på. Varför låta vänskapsrelationen påverkas av de uppoffringar min vän gjort för mig i historien om jag inte som episodiker minns eller anser mig behöva minnas dessa uppoffringar, allra helst inte om jag inte längre har glädje av dem? Hur kan jag vara en bra vän om jag inte på något sätt bär med mig vad vännen har gjort för mig, inte bara i det som jag rent allmänt är som människa utan också i det som jag är gentemot min vän som ett slags tacksamhet för vad hon gjort för mig?

Och vad har jag alltså för skäl som episodiker att hålla ett löfte till en annan människa – mina barn, föräldrar, vänner, studenter eller andra – annat än de rent pragmatiska skälen att slå vakt om själva löftesförfarandet i allmänhet som en användbar social konvention? De skälen är också viktiga men knappast de enda som bör figurera i mitt tänkande. Dels är de problematiska, eftersom det finns så många situationer där de pragmatiska skälen att bortse från ett löfte uppväger de pragmatiska skälen att hålla det, dels är de till sin natur sådana att de knappast kan göra rättvisa åt det förtroende som skapas genom ett löfte. När jag ger dig ett löfte så litar du på att jag håller det eller åtminstone ser ett skäl att hålla det som inte bara handlar om vad som är pragmatiskt eller allmännyttigt.

Strawson är förstås inte omedveten om den normativa kritiken av den episodiska själsynen och tanken på att det finns något väsentligt mänskligt som saknas i den episodiska självsynen jämfört med den diakroniska. Han skriver:

> Some may still think that the Episodic life must be deprived in some way, but truly happy-go-lucky, see-what-comes-along life are among the best there are, vivid, blessed, profound. Some think that Episodic cannot really know true friendship, or even be loyal. They are refuted by Michel de Montaigne, a great Episodic, famous for his friendship with Etienne de la Boétie, who judged that he was ”better at friendship than at anything else” … (2004, s. 450).

Här antyder återigen Strawson att det inte bara är så att episodikern kan leva ett lika bra liv som diakronikern, hon kan leva ett *väl så bra* liv, eftersom hon varken behöver dras med grämelsen över sin historia eller oron över sin framtid. Hon kan ta dagen som den kommer, vilket förstås är en välsignelse. Och på ett sätt håller jag med Strawson om det. Jag märker själv till min stora glädje att jag är bättre på detta nu när jag börjar bli äldre än jag var som yngre och medelålders (som riktigt ung var jag också tämligen bra på det). Att tyngas av sitt förflutna och sin framtid är ett gissel som knappast hjälper en att leva ett bra liv. Strawson har rätt i detta. Det finns en diakronisk depression som hindrar en från att vara levande i stunden. Som episodiker kan man knappast drabbas av det. Men det finns annat som jag tänker att man drabbas av som episodiker, där det mest uppenbara är att de dagar man tar som de kommer har ett sämre innehåll än vad de hade haft om man hade planerat för dem. Möjligheten finns förstås att man planerar sönder sitt liv och att man lever det alltför tyskt, men möjligheten finns också att man sabotera sina möjligheter att leva fullt ut i nuet genom en alltför dålig planläggning av livet. Det finns något sympatiskt i det planlösa och något trist i det planerade

(för egen del, men alltså inte för sina barns), men jag är ganska säker på att jag knappast hade suttit som jag nu gör i en liten stuga i skogen om jag inte hade planerat för det. Jag är på ett sätt ekonomiskt obegåvad, eftersom jag aldrig haft en förmåga att göra bra affären. De dyra saker jag köpt har jag köpt alldeles för dyrt. Mäklaren som jag ringde för ett trettiotal år sen och frågade vilket pris som det var satt på stugan blev alldeles tyst när jag utan att tveka sa att jag var villig att betala det pris han nämnde. Att huspriser var satta med prutmån tänkte jag inte på. De aktieaffärer jag gjort har jag gjort med aktier som har stigit så pass mycket och länge att de mer ekonomiskt smarta har sålt när jag har köpt. Men jag har ändå saknat förmågan att ta dagen som den kommer vad gäller ekonomi – något i mig har planlagt hur jag måste hantera min ekonomi för att få leva som jag vill leva. Eftersom jag tidigt visste att jag ville leva i denna stuga planlade jag således vad jag måste göra för att ha råd att köpa den. Men som alltid är jag egentligen inte riktigt säker på någonting. På ett sätt tror jag att jag hade varit betydligt mer förmögen om jag inte varit så rädd för att sätta mig i skuld: jag hade kanske både haft denna stuga och en bostadsrätt om jag varit lite mindre rädd för banklån. Men ändå – i just detta fall med stugan tror jag att det faktum att jag under lång tid gnetat ihop till den och nästan hade den summa som mäklaren uppgav hjälpte mig att se det som ofrånkomligt och ödesbestämt att det var jag som skulle köpa den. Och här i stugan har jag den frihet som krävs för att ta dagen som den kommer. Här ser jag fram emot de dagar som kommer mer eller mindre hur de än ser ut därför att jag vet att de nästan utan undantag är bra dagar i all sin enkelhet med skrivande, läsande, trädgårdarbete och löpning, och omkring allt detta välver sig naturen och årstiderna. Jag fick det så därför att jag ville ha det så och därför att jag planerade för det. Och jag kan inte tänka att jag planerat för det om jag inte räknat med att jag skulle behöva ett ställe i framtiden där jag kunde leva tillbakadraget som en tacksam mottagare av den typen av vackra dagar som kommer till en när man lever så. Mitt akademiska arbete var aldrig riktigt planerat, men planen med stugan var också just den – jag skulle ha någonstans att ta vägen där det gick att leva ett bra liv hur det än gick med jobb och yrkeskarriär. När jag köpte stugan ville jag helst bli kyrkvaktmästare. Men jag visste också att så länge jag hade stugan skulle jag klara mig någotsånär hur det än blev med jobb och alltså kunna ta dagen som den kom.[297]

Jag skulle också säga att man på ett ännu mer fundamentalt plan är berövat något som episodiker. Jag har redan nämnt det faktum att episodikerm missar det episka i upplevelsen av exempelvis ett vänskapsförhållande, men hon måste rimligen också gå miste om det episka i

[297] Det finns tyvärr ett något sorgligt samband mellan detta exempel med stugan och exemplet alldeles dessförinnan om att inte fullgöra sina förpliktelser som förälder. Den som tar varje tillfälle i akt att åka till sin stuga för att vara för sig själv kan förstås inte vara en lika närvarande förälder (även om han ibland tar barnet med sig). Jag har inga problem med att rikta detta mot mig själv, dvs. jag erkänner att det blev så och jag upplever det som ett högst problematiskt beteende för en förälder, men det går än en gång inte att bortse från att detta knappast var ett resultat av planläggandet i sig utan av att det så helt fokuserade på mig själv. Den som fokuserar på sig själv blir knappast en bättre förälder om han tar dagen som den kommer, vare sig detta är ett resultat av planläggning eller spontan personlig läggning.

själva livet över huvud taget. Strawson säger att ett bra liv för en episodiker kan beskrivas som ”vivid, blesses, profound”. Jag har inga större problem att förstå att man kan uppleva den som tar livet som det kommer som mer levande, eftersom det i många avseenden finns mera livsnerv i det spontana än in det kontrollerade. Jag har heller inga problem att med att på ett sätt se den episodiska självsynen som en välsignelse, eftersom den slipper både grämelse och oro. Men jag har däremot svårt att se den intuitiva kopplingen mellan det diakroniska och *djupet* i en upplevelse. Där tycker jag att diakronikern har mycket bättre förutsättningar, inte bara därför att hon kan uppleva det lugna djup som finns i mycket långvariga relationer utan också därför att hon rent bokstavligt kan se på sitt liv som något så mycket större än den kan som ser sitt liv inom mycket snävare tidsramar och som framför allt tänker på sitt liv som det som försiggår just nu. Att uppleva sitt liv som rikt är kanske i första hand att uppleva en kvalitet och därför finns det inget som hindrar att man upplever sitt liv som rikt i ögonblicket, men det finns också ett kvantitativt element i upplevelsen. Att vara i nuet och ge sig hän åt det kan vara att leva rikt, och det kan mycket väl stämma att den som har denna förmåga kan fånga en livsrikedom som den som saknar den går miste om. Men upplevelsen av livets rikedom är också upplevelsen av en större klangbotten som kan finnas närvarande också i de ögonblick som inte i sig upplevs som rika. Hur skulle den som bara lever i nuet kunna uppleva den? Det stora med livet är tycker jag just denna upplevelse av att det är storartat också när det närvarande ögonblicket inte är det. Hur kan episodikern uppleva sitt liv som rikt också under fattiga dagar? Livet är bokstavligen större för den som ser sig själv som utsträckt i tiden med en barndom och en ålderdom än för den som har en mer begränsad tidshorisont. En ung diakroniker som har hela livet framför sig har ett mycket längre liv framför sig än vad en ung episodiker har. En diakroniker som får leva till sin ålderdom kan därför också se tillbaka på ett mycket längre liv än en åldrad episodiker kan göra. Om episodikern inte bry sig om framtiden, varför ska hon bry sig om allt som den människa som hon identifierar sig med varit med om och gått igenom? Och än en gång kan episodikern hävda att detta är en välsignelse om det betyder att hon har lättare för att släppa gamla oförrätter och besvikelser. Och där håller jag delvis med – det är svårare att tänka sig en bitter och förgrämd episodiker än en bitter episodiker. Bitterhet är en eftersmak och grämelsen är en oförmåga att släppa det förflutna. Man tar alltså en risk som diakroniker och det är alltså risken att få uppleva sitt större liv också som en större börda. Den som har svårt för att komma över ett misslyckande har rimligen fler misslyckanden att dras med om hon räknar sitt liv i årtionden än om hon räknar sitt liv i månader. Den som är lagd åt det oroliga hållet har fler saker att oroa sig över ju längre tidshorisont hon har. Detta är mer eller mindre självklarheter. Men den större risken anser jag uppvägs av den större möjligheten. Det finns inget nödvändigt samband mellan att vara lagd åt det diakroniska hållet och oförmågan att släppa besvikelser och misslyckanden. Jag ser tillbaka på mitt liv som ett liv fyllt av misslyckanden, och då menar jag inte bara sådana misslyckanden som man i anständighetens namn måste nämna när man talar om sitt på

det hela taget mycket lyckade liv. Jag är ingen lyckad människa, jag är ingen lyckad akademiker. Jag har alldeles för stora intellektuella brister för att vara det senare och alldeles för mycket på mitt samvete för att vara det förra. Jag har svikit mer än jag blivit sviken, jag har för lite kontroll på mina känslor för att inte i längden blir plågsam både för andra och för mig själv när jag är med andra, och en god akademiker av i dag ska definitivt inte ägna det mesta av för att inte säga allt sitt skrivande på att skriva sådant som jag skriver nu. Jag är en lyckad planläggare av den reträttplats min stuga utgör, i övrigt är jag inte lyckad. Men jag är lycklig och jag har haft tur, inte minst med barn och vänner. Och grunden för min lycka är skulle jag säga denna upplevelse av att jag levt och lever ett rikt liv också när jag lever tillbakadraget och även när jag inte lyckas uppleva lyckan och rikedomen i ögonblicket. En diakroniker måste inte gräma sig över sina misslyckanden, sin fattigdom och sina plågsamma upplevelser – de kan tvärtom vara en del av livets storhet och rikedom för henne. När Strawson så vackert beskriver att han befinner sig ”in the midst of the beauty of being” dras också jag med av den, men detta varats skönhet blir större för mig när det också inkluderar mitt eget varas skönhet som något utöver den skönhet jag upplever i tillvaron för ögonblicket. Varat som något allmänt är storartat, men lägger jag till mitt eget vara blir det ännu mera storartat. Jag är inte bara på besök i tillvaron, jag har också en egen tillvaro vars skönhet tillhör mig på ett sätt som tillvaron i största allmänhet ändå inte gör, åtminstone inte på samma sätt. Skönheten i tillvaron rent allmänt berikar mitt liv i första hand om jag har vett att sätta värde på den. Skönheten i min egen tillvaro är livskvalitet för mig vare sig jag ser den eller ej, vare sig jag har vett att sätta värde på den eller ej.

Men jag skulle ändå säga att detta är en punkt där det finns en del oregelbundenheter som jag inte riktigt lyckats bli klok på. Jag hävdar alltså att skönheten i mitt eget liv och storheten i min egen tillvaro kanske framför allt är en kvalitet som framträder när jag ser på mitt liv som en helhet. Och jag hävdar vidare, även om jag förstår att det kan låta lite inskränkt kvantifierande, att möjligheten för denna helhet att bli storartad och storslagen och att anta sublima kvaliteter ökar med storleken av själva helheten. Att vara mitt i ett hav av skönhet blir mer förunderligt ju större havet är, för att beskriva det enkelt. Och detta kan jag alltså hävda utan att förutsätta narrativitetstanken. Helheter måste inte vara narrativa eller analyseras speciellt narrativt för att ha sublima kvaliteter. En osammanhängande och ostrukturerad helhet kan vara väl så storslagen som en sammanhängande och strukturerad. Detta är också Strawson medveten om. På samma sätt som han tänker sig att det finns episodiker som åtminstone vill kunna ge en form åt sitt liv även om de inte fullt ut ser sitt liv ur en narrativ synvinkel (efter som han menar att ”Episodics are likely to have no particular tendency to see their life in Narrative terms”, 2004, s. 430) menar han att det finns diakroniker som lever ”by force of circumstanses, an intensely picaresque and disjoint life, while having absolutely no tendency to seek unity or narrative-developmental pattern in it” (2004, s. 442). Jag tror inte att det nödvändigtvis är för att man av omständigheterna tvingas till det som man som diakroniker

väljer att vilja leva ett liv utan en tydlig narrativ struktur. Det osammanhängande har alldeles i sig sin skönhet och sin förmåga att förtrolla. Det finns stor skönhet att finna både i strukturer och i blandningar som man inte får något grepp om. Jag tror på narrativiteten som en estetisk kvalitet men också på den ostrukturerade blandning som man inte bli klok på som en estetisk kvalitet. Och jag tänker alltså att denna blandning på ett sätt bli mer förunderlig ju större den är. Vi kan försöka bli kloka på den genom våra dagböcker och vi kan också delvis använda dessa dagböcker på ett narrativt sätt, som jag tidigare beskrivit, men det allra vackraste med livet är kanske ändå denna motvilja hos det mot att låta sig berättas. Jag menar att min motvilja mot berättelsen också är livets motvilja mot den: Vi attraheras av möjligheten att göra en berättelse av vårt liv som ett sätt att förstå eller förklara det, men så snart vi är klara med vår berättelse, så snart vi dragit upp linjerna för vårt liv ser livet själv till att dölja dem genom att växa över dem. Och efter alla berättelser återstår ändå bara dessa allmänna fraser om livets storhet, som ett slags berättelsernas kapitulation inför ett liv som inte vill låta sig berättas. ”Livet är storartat och förunderligt” är en floskel som egentligen inte säger någonting, ändå är den det enda vettiga man egentligen kan säga om livets storhet, den är liksom det närmaste man kommer, och kanske, fast det är jag inte riktigt säker på, är den som allra mest sann för den som i det längsta med hjälp av olika berättelser ansträngt sig för att undvika den. Så kan jag ibland tänka också om mina egna berättelser, t ex den om volvoarbetaren som ville bli något. Som en sann berättelse om mitt liv duger den inte, men som en misslyckad berättelse fyller den liksom sin funktion, dvs. som en sann berättelse om mitt liv är den falsk, men som en falsk berättelse om mitt liv är den kanske inte sann men åtminstone belysande.

Det som delvis förklarar det förunderliga i blandningen är också det som jag varit inne på tidigare: att de alldeles i sig själva vackra delarna i ens liv – som de bedövande fina upplevelserna av kärlek och skönhet – har en lyskraft över de alldeles i sig själva osköna och mörka delarna. I en helhetsbedömning av livet tar ingalunda det vackra och osköna ut vartannat. Tvärtom skulle jag säga att det inte krävs mycket vackert i livet för att rättfärdiga det osköna och att livet som helhet kan vara något vackert och skönt även om det mesta som delar betraktade är oskönt. En blandning av vackert och fult i livet behöver inte innehålla så mycket av det som är vackert i sig för att själv bli vacker. Och då menar jag vacker som blandning, jag menar inte vacker som struktur. En struktur kan vara narrativt vacker om det vackra avslutar en kronologisk serie av osköna delar eller – som i en tragedi – om det vackra inleder en kronologisk serie av därefter upprepade oskönheter. Och det är alltså detta som jag inte förstår, nämligen varför detta med blandningens skönhet i livet inte tycks gälla som en estetisk sanning rent allmänt. En text som mest består av osköna formuleringar blir inte som helhet vacker av att den innehåller enstaka vackra formuleringar, ett ansikte som helhet betraktat blir inte vackert om allt i det är fult utom näsan (men kanske om allt i det är fult utom ögonen?), en mänsklig personlighet blir inte vacker av att den hyser vissa enstaka

vackra drag tillsammans med en mängd osköna (men kanske om den hyser tillräckligt många vackra drag för att få den motsägelsefullhetens skönhet som definitivt kan ha en attraktionskraft?), en soptipp blir inte vacker som helhet av att det mitt i allt det osköna växer vissa vackra blommor, osv. I det mesta annat är skönheten malplacerad i det fula eller förmår åtminstone inte att sätta sin prägel på blandningen som helhet. I livet har det sköna en lyskraft mitt i allt det osköna. För livet som helhet gäller på något sätt den omvända shopenhauerska idén om lyckan som avsaknad av lidande, nämligen det osköna som avsaknad av skönhet. Det samlade osköna i livet är som den stora tomma rymd i vilken det räcker med ett fåtal stjärnor för att vi ska uppfatta det som en stjärnhimmel snarare än ett stort tomrum. I det mänskliga livet som helhet gäller det skönas dominans, men inte i världen för övrigt, åtminstone inte som en lika tydlig regel.

Detta är den ena regelbundenheten som jag inte riktigt förstår. Den andra är att det skönas dominans eller större vikt inte förmår slå igenom på alla plan av hur jag tänker på livet och på hur jag tänker på hur en klok människa skulle hantera vissa viktiga livsavgörande beslut. Om jag tänker mig in i situationen att antingen spela med 50 % sannolikhet åt vardera hållet för att endera hamna i ett evigt paradis eller i ett evigt helvete eller avstå från att spela för att i stället dö en ordinär död där mitt medvetande upphör för alltid så skulle jag inte våga spela. Här gäller tydligen inte salighetens dominans över osaligheten, inte ens som jag tidigare varit inne på om jag vet att det är så mycket som 80 % chans till paradiset om jag väljer att spela. I ett och samma liv är det värt att utstå en mängd kval för att uppleva saligheten. Livet som en helvetisk blandning av mest ont kan trots detta vara att rekommendera. Jag anser åtminstone det. Men jag anser alltså inte att spelet om himmel och helvete är att rekommendera. En förklaring skulle kunna vara att det är just *blandningen* av det härliga och hemska i livet som gör det en skönhet. Och i en mening skulle jag nog säga att det är just så – det är just blandningen av högt och lågt som är livet och vi har på något sätt lättare för att tänka på detta som livet än vi har att tänka på något mera enhetligt som livet. När vi säger ”Sånt är livet” är det delvis för att konstatera att man får ta det onda med det goda eftersom man inte har något annat val så som livet nu en gång fungerar, men det är delvis också för att säga att det är just detta som är livet. ”Sånt är livet” betyder alltså också ”*Detta* är livet”. Men jag skulle inte säga att det är huvudförklaringen till varför jag inte kan rekommendera att spela om himmel eller helvete. Avsaknaden av själva blandningen i sig är varken ett stort problem i det eviga paradiset eller i det eviga helvetet. Jag vill inte göra mig ädlare än jag är – även om jag skulle behöva det – men om jag visste att det inte fanns dem som på en annan plats hade ett evigt helvete skulle jag gärna ge mig hän åt ett evigt paradis. Det finns en skönhet i blandningen men i det här fallet kan den uppvägas. Och något liknande skulle jag säga om det eviga helvetet – vad som gör mig så angelägen att undvika det är i första hand avsaknaden av lycksalighet, inte avsaknaden av blandningen mellan lycksalighet och kval. Analogin med stjärnhimlen gäller på sätt och vis också här: möjligtvis kan man säga att allt tomrum omkring

stjärnorna behövs för att vi ska se själva stjärnornas skönhet, men det är fortfarande stjärnorna som i huvudsak står för skönheten. Eller skulle man kanske kunna säga så här: blandningen mellan det onda och goda har kanske ett egenvärde men är inte huvudförklaringen till att vi gör de helhetsvärderingar av vårt liv som vi faktiskt gör. Huvudförklaringen är att det i dessa blandningar verkar uppstå ett fenomen jag beskrev som den omvända schopenhauereffekten: det negativa och lidandet upphör eller tenderar upphöra att ha positiv existens. I det eviga helvetet har det helvetiska däremot positiv existens när det inte finns något paradisiskt som kan kasta sitt ljus över det och kan få det helvetiska att drunkna i ljuset. I blandningen uppkommer också effekter som är ännu märkligare och som jag tidigare beskrev som värdeomvandlingar: det vi inte tvekar att beskriva som något negativt när vi upplever det kan omvandlas till något negativt när vi har det på avstånd.[298]

Jag menar alltså att man *är* berövad något som episodiker, nämligen möjligheten att uppleva storheten i ett liv som har vida horisonter och som sträcker sig bortom stunden. Diakronikern kan både njuta av stunden och av stunderna och dessutom av hela den infattningen som dessa stunder är placerade i. Diakronikern har biografiska möjligheter som episodikern saknar. Hon kan glädjas åt det mera omfångsrika i ett längre liv och om hon inte upplever storheten i själva omfånget har hon i stället möjlighet att uppleva det i de större strukturer som kan bildas i ett liv som startar med barndomen och slutar med ålderdomen. Episodikern är alltså berövad de möjligheter till livskvalitet som står en diakroniker tillbuds tack vare att hon är diakroniker, under det att jag inte ser att vi kan säga något motsvarande om diakronikern. Strawson beskriver det liv där man tar dagen som den kommer och njuter av ögonblicket som det bästa tänkbara eller i alla fall som ett av de bästa tänkbara. Men diakronikern är inte nödvändigtvis berövad det slaget av liv. Dels kan hon som jag tidigare beskrev det i ett avseende ha lättare än vad episodikern har för att skaffa sig ett sådant liv, eftersom hon har en anledning som inte episodikern har att planera för det. Att kunna ta dagen som den kommer är mycket lättare för den privilegierade, och allra helst om hon dessutom inte har barn att ta hand om. Vissa privilegier är sådana att man bara har dem genom den familj eller det land som man är född i eller genom den tur man har att inte drabbas av sjukdomar osv, medan andra privilegier är sådana att man knappast får uppleva dem om man inte planlägger sitt liv någotsånär, till exempel genom att skaffa en utbildning. Dels skulle jag säga att det inte finns något som hindrar att diakronikern till sin läggning är sådan att hon tar dagen som den kommer även om hon inte är speciellt planerande. Hon kan se tillbaka på ett

[298] Fast här är jag lite osäker på vad som är det egentliga villkoret för denna förvandling eller omvandling – om det är det faktum att vi ser tillbaka på det som en gång var plågsamt eller att vi ser tillbaka på det från en utkikspunkt som inte är plågsam. Om det är det första skulle vi mycket väl kunna välja ett tidsbegränsat helvete, eftersom det efterhand skulle göra de tidigare plågorna till något positivt. Mot slutet skulle därför mycket väl det som omvandlats till något gott kunna ha tagit överhanden. I ett evigt helvete med en startpunkt, däremot, skulle de återstående kvalen – eftersom de alltid kommer att vara eviga – knappast att kunna uppvägas av någon finit mängd positivt värdeomvandlade upplevelser. Skulle jag alltså vara mer beredd att spela om jag visste att det handlade om stora men trots allt begränsade tidsrymder? Jag vet inte men tror knappast det.

långt liv i vilket hon tagit dagen som den kommer och levat i nuet och kan se fram mot att göra det samma i framtiden. Det finns ingen motsättning mot att ta dagen som den kommer och att tänka sig en fortsatt existens i framtiden. Om jag tar dagen som den kommer därför att jag är en optimistisk natur kommer jag också att vara benägen att ta framtiden som den kommer och om jag trivs med att ta dagen som den kommer för att jag litar på att de dagar som kommer är bra dagar kan jag dessutom utöver att trivas med dagen trivas med min framtid. Det finns heller ingen motsättning mellan att finnas i nuet och att samtidigt så att säga finnas i sitt liv i hela dess utsträckning. Att vara medveten om att det nu jag befinner mig i är sådant att jag länge längtat efter det kan ofta förhöja snarare än förta min upplevelse av det som ett nu, exempelvis om jag saknat att få vara med den som jag älskar i månader och plötsligt får vara med henne igen, och på samma sätt kan det förhålla sig med upplevelsen av de sköra värden som Martha Nussbaum talar om och som får sin speciella kvalitet av det faktum att vi vet att de är efemära. Jag säger inte att denna medvetenhet alltid förhöjer och förstärker upplevelsen av nuet, ibland kan den också skapa ett avstånd. Ibland hindrar det mig från att uppleva sommaren att jag vet att den försvinner så mycket snabbare än jag någonsin kan uppleva den. Det kan alltså vara på båda hållen. Jag upplevde sommarnatten starkare som jag cyklade genom för ett par veckor sen genom att tänka på den som en av dessa sällsynta försommarkvällar som man trots allt så sällan upplever att man får vara i som en medaktör och inte bara som en iakttagare (och då dessutom ofta en iakttagare inte av något som är, utan av något vars vara är att försvinna, dvs. av något som passerar en). Medvetenheten om att det gällde att fånga försommarkvällen som var på väg mot natt (och som skulle vara på väg mot natten tills det blev tidig morgon) hjälpte mig kanske inte att fånga den men den hjälpte mig till en upplevelse som jag i efterhand tycker är ungefär så nära man kan komma att uppleva själva försommarkvällen.

Man säger att man ska ge sig av från en fest när den är som bäst, men de allra bästa festerna i mitt minne är snarare de fester som jag gav mig av från för tidigt: de festerna blir jag aldrig klar med, de ofullgångna festerna, i dem finns det en kvalitet som det inte finns i de fullgångna. Om detta stämmer kan man visserligen mena att det diakroniska tänkandet hindrar upplevelsen från att tränga så långt in i en som man önskar när man har den, men det skapar därmed en klass av upplevelser som man hungrar mer efter rent allmänt eftersom det fanns en hunger efter dem redan när man hade dem. Jag säger inte att dessa delvis oförlösta upplevelser är mer värdefulla än de förlösta och de som man var helt uppfylld av när man hade dem – jag säger bara att det finns ett värde också i det oförlösta och att de mest värdefulla upplevelserna i livet inte sällan är av det slaget. Och kanske finns det ändå en allmän sanning i detta, att det på något sätt är större att lämna ett liv som man inte är färdig med än ett som man tömt till sista droppen och att det därför också finns en paradox att formulera här, nämligen att man bör se till att bli färdig med livet innan man är riktigt klar med det. Om detta stämmer, om det finns ett värde i de svårfångade och delvis ofångade

upplevelserna och om det diakroniska tänkesättet kan hjälpa en till den typen av upplevelser, ja då skulle jag säga att man är berövad något som episodiker. Som en ren episodiker antingen har man eller har man inte en stark upplevelse i nuet av nuet – har man det inte så glömmer man det och går vidare. Som diakroniker har du dessutom dessa upplevelser av något som är svårfångat på samma sätt som skönheten är det – upplevelsen av att det du är med om är större än själva din upplevelse av det.

Strawson främsta argument mot tanken att man som episodiker går miste om den riktigt djupa och sanna vänskapen, eftersom man rimligen inte som episodiker kan uppleva sig ha lika långvariga relationer som en diakroniker, är alltså exemplet Montaigne och hans vänskap med Etienne de la Boétie som sagt om Montaigne att han var bättre på vänskap än på något annat. Strängt taget behöver förstås detta inte betyda så mycket, men det måste ändå rimligen tolkas som att Montaigne var ovanligt bra på vänskap. Man kan vara det trots att man är episodiker, menar Strawson, och som stöd för att Montaigne verkligen var det citerar han ett stycke ur Montaignes essäer där han beskriver sitt förment dåliga minne:

> There is not a man living whom it would so little become to speak from memory as myself, for I have scarcely any at all, and do not think that the world has another so marvelously treacherous as mine. My other faculties are all sufficiently ordinary and mean; but in this I think myself very rare and singular, and deserving to be thought famous. (Kap 9 On Liars)

Det är svårt att veta om Strawson menar allvar när han beskriver detta mer eller mindre som ett konklusivt argument (med hjälp av vilket hans kritiker ”are refuted”), men det är så det ser ut i artikeln. Fast även om man bara skulle uppfatta det som ett stöd bland flera andra för att episodikern kan ha känsla också för den lojalitet som en långvarig vänskap kräver är det problematiskt. För det första ska man alltid ta människors beskrivningar av det egna minnet med en nypa salt. Lika lite som man bör ta Montaigne på orden när han beskriver sina övriga kognitiva förmågor som ”sufficiently ordinary and mean” bör man ta honom på orden när han beskriver sitt minne som uselt. Jag vet ingen i min omgivning som inte säger något liknande, dvs. om sitt minne. Många av mina kollegor är veritabla minneskonstnärer men klagar ändå över sitt dåliga minne, vilket ofta bara betyder att de har en fenomenal förmåga att minnas det som intresserar dem men också en fenomenal förmåga att glömma det som de vet att andra tycker att de borde intressera sig för, som exempelvis att komma ihåg vad deras fruar har bett dem om att uträtta för ärenden på vägen hem från jobbet. De glömmer dessa ärenden därför att de är upptagna av en tankeverksamhet som kräver ett minne som kan härbärgera och överblicka komplexiteten i ett resonemang som få av oss andra kan följa av den enkla anledning att vårt minne inte kan hantera det. Det som vi kallar för intelligens fungerar inte utan ett fenomenalt minne. Alla de jag varit i närheten av och som haft en exceptionell begåvning har också haft ett exceptionellt minne. Ändå har de klagat över det. Detta är alltså det ena – man kan inte ta någon på orden när hon beskriver sitt ovanligt dåliga minne, inte ens när hon som Montaigne gör också beskriver hur hennes omgivning klagar över att det får

honom att framstå som en otacksam och oengagerad människa som inte bryr sig om sina vänner och vad de bett honom om och vad han lovat att göra. Men här blir jag också lite förvånad när jag läser hur Montaignes text forsätter efter det stycke som Strawson citerar, dvs. jag blir förvånad över att Strawson valt detta ställe hos Montaigne som ett bevis för att också en person med dåligt minne kan vara en lojal gammal vän, eftersom Montaigne mer eller mindre direkt efter Strawsons citat uttryckligen tillbakavisar att hans dåliga minne också innefattar det som är väsentligt för vänskapen. Montaigne beskriver alltså hur folk i hans omgivning uppfattar det som ett ointresse från Montaignes sida att han är så starkt benägen att glömma bort saker:

He has forgot," says one, "this request, or that promise; he no more remembers his friends; he has forgot to say or do, or conceal such and such a thing, for my sake." And, truly, I am apt enough to forget many things, but to neglect anything my friend has given me in charge, I never do it. And it should be enough, methinks, that I feel the misery and inconvenience of it, without branding me with malice, a vice so contrary to my humour. (Kap 9 On Liars)

Man kan alltså knappast använda Montaigne som ett exempel på att en människa i sin episodiskhet är fullt kapabel att hysa vänskapslojalitet när Montaigne mer eller mindre uttryckligen säger att han inte är episodisk gentemot sina vänner. Som stöd för att man bör uppfatta Montaigne som en episodiker anger Strawson Montaignes förment dåliga minne men nämner inte att Montaigne beskriver sitt minne som selektivt – han glömmer mycket men inte det som är väsentligt för vänskapen. Om det dåliga minnet tyder på en episodisk självsyn borde med andra ord ett selektivt minne också tyda på en selektiv episodiskhet, dvs. att Montaigne är episodisk i vissa avseenden men inte i andra.

För det andra kan man ifrågasätta själva förutsättningen för detta resonemang. Som jag uppfattar Strawsons ursprungliga definition eller karakteristik av de olika självuppfattningarna spelar inte ens förmåga att minnas en speciellt central roll. Tvärtom säger Strawson själv att han räknar sig som förhållandevis episodisk trots att han har minnen från sina tidigare upplevelser "from the inside" (2004, s. 433). En diakroniker upplever att hon är samma själv genom tiden och det kan hon göra trots att hon inte är bra på att minnas sitt förflutna.

Om jag besväras av mitt dåliga minne skulle jag säga att man rentav kan uppfatta detta som ett tecken på att jag är diakroniker: jag vet att jag fanns där men får inte fram någon tydlig bild av det. Det dåliga minnet är som en svart säck som dragits över mitt huvud där jag förhindras att uppleva den omvärld som jag ser som min. Varför skulle jag som episodiker besväras av att inte minnas en barndom som jag ändå inte betraktar som *min* när jag inte går omkring och besväras av att inte minnas andras barndom? Det räcker som jag förstår det att jag *har en känsla av* att jag funnits med också i det förflutna liksom jag kommer att göra i framtiden – det är denna känsla av att jag funnits med utan att kunna framkalla det i minnet som är källan till att besväras av sitt dåliga minne, om man nu gör det (vilket Montaigne verkar göra), men om man alltså gör det menar jag att det talar för att man är diakroniker så

som Strawson förklarar den självsynen. Dessutom menar jag att Strawson beskriver kriterierna för diakroni på ett överdrivet starkt sätt när han vill visa att man kan ha en talang för att vara en lojal vän trots att man är episodiker, eftersom han inte bara antyder att det krävs minnen för att vara diakroniker – vilket jag menar redan det är för starkt – utan dessutom detaljerade sådana: ”A gift for friendship doesn’t require any ability to recall past shared experience in detail, nor any tendency to value them” (2004, s. 450). Nej det krävs ingen förmåga att minnas i detalj, det räcker att man har en känsla av att ha delat sitt liv med sin vän i det förflutna, och denna känsla kräver i sin tur att man åtminstone delvis är lagd åt det diakroniska hållet. Däremot skulle jag säga att vänskapstalang kräver att man har en förmåga att värdera detta delade liv och dessa delade upplevelser med vännen, dvs. förmåga att värdera det faktum att man haft dem tillsammans med vännen. Jag har knappast en talang för vänskap om jag inte värderar att ha fått dela upplevelser med mina vänner. Att påstå att man i vänskapen inte måste värdera de delade upplevelser som man *en gång haft* utan enbart de man *nu har* kan rent ytligt låta rimligt, men det betyder vad jag kan se att vänner såväl som partners och till och med barn i någon mening är utbytbara. Det finns ingen skillnad mellan den livslånga vänskapen och den dagsfärska om jag inte utöver de delade upplevelser jag har med min vän just nu också värderar dem vi haft tillsammans. Den livslånga vänskapen ger, menar jag, en särskild lojalitet – det faktum att jag haft en vän under väldigt många år ger mig speciella skäl att inte glömma henne när jag bjuder in till en stor fest med släkt och vänner, skäl som är samstämda med de skäl hon har att känna sig speciellt förbigången om jag inte bjuder henne. I synnerhet skulle jag säga att detta gäller i ett fall där man kanske inte längre har lika lätt för att glädjas åt gemensamma upplevelser: den långvariga vänskapen medför moraliska skyldigheter också när den nyss har svalnat på ett sätt som den kortvariga vänskapen inte medför när *den* nyss svalnat. Om episodikern inte upplever det så, kan man säga att hon också i detta avseende är berövad något, nämligen en känsla för det värde den långvariga vänskapen gett henne och de speciella lojalitetsskäl som följer av det. Och än en gång skulle jag påstå att episodikern dessutom är berövad något när hon inte kan se värdet av ett livslångt erotiskt kärleksförhållande. Strawson menar att om det som varit inte påverkar det som är nu kommer jag heller inte att räkna det som en del av mitt liv. Episodikern fäster alltså ingen vikt vid det som varit enbart i kraft av att det varit utan endast i den mån som det formar tillvaron sådan den ser ut ”nu” (dvs. i det tidsspann som episodikern ser sitt själv i). Om den livslånga kärleken leder till att förhållandet också *känns* djupt i ögonblicket, ja då kan långvarigheten också ha betydelse för episodikern. Men om det enda som spelar roll för mig i ett förhållande är hur det för närvarande känns och upplevs kan jag knappast heller sägas vara känslig för lojalitetens krav. Att vara lojal i en relation som jag ser det, är att stå upp för relationen också och kanske i synnerhet när de omedelbara känslorna driver mig åt ett annat håll. Att vara lojal mot en partner är att stå fast vid henne också i känslomässig konkurrens. Och än en gång, inget av allt detta kräver att man är bra på att *minnas* de upplevelser man haft

med sin vän eller partner, det räcker alldeles att man är *medveten om* att man haft dem tillsammans. *Känslan* för den gemensamma historien och egenvärdet av den är tillräcklig för att motivera mig till lojalitet. Denna känsla finns alltså inte hos en episodiker.

För det tredje skulle jag säga att läsandet av Montaignes essäer knappast ger bilden av en episodiker som lever i nuet. Montaignes hela projekt är att på något sätt kunna utforska sig själv. Han säger sig behandla sig själv i sina essäer och menar att han därmed faller in i en sokratisk tradition:

> Finns det något som Sokrates behandlar mer utförlig än sig själv? Finns det något som han oftare för in lärjungarna på än prat om dem själva, inte om lärdomarna från deras böcker utan om deras själars väsen och rörelser --- Det jag i huvudsak framställer är mina tankar, ett formlöst ämne som inte kan ta sig uttryck i handlingar --- Handlingar vittnar om sin egen roll, inte om min, annars än gissningsvis och ovisst: de är brottstycken som bara visar detaljer. Jag visar upp mig hel och hållen, det är en anatomisk plansch där man med en enda blick ser ådrorna, musklerna och senorna, varje del på sin plats. En hostning visar upp en del av mig, men bara på ett tvivelaktigt sätt. Det är inte mina handlingar jag skriver ner, det är mig själv, mitt väsen. (xxx, s. 72).

Och visst är detta förenligt med att man som episodiker ser sig själv inom ganska snäva tidsgränser. Men i så fall kan knappast Montaigne sägas utforska *sig själv* i sitt stora verk utan snarare *flera själv*. Och han skulle knappast ha formulerat sig som att han skriver ner sig själv och sitt väsen om han inte tänkt att detta gäller som en programförklaring för essäerna som verk. Det är nästan så att man skulle kunna tolka passagen på ett helt motsatt sätt som Strawson tolkar Montaigne, dvs. rent av som en uttrycklig bekännelse till en *diakronisk* självuppfattning: handlingar säger kanske något om den biologiska varelse som utför den, en hostning säger något om den biologiska människan Montaignes tillstånd, men inte så mycket om Montaigne själv. Personen Montaigne är en sak, och den i sammanhanget viktiga saken, den biologiska människans handlingar är en annan sak. Handlingarna kan alltså definiera den biologiska människan, men inte annat än mycket indirekt själva personen, vilket betyder att det är fullt möjligt att hävda att jag var samma person som den jag nu är trots att jag betedde mig helt annorlunda än jag nu gör. Montaigne utforskar alltså sin tidlösa själ men inte i första hand genom att studera sina handlingar, eftersom de i så stor utsträckning beror på slumpen och tillfälligheter och det tillstånd som den biologiska varelsen råkar befinna sig i vid tidpunkten för handlingen: tonårshormonerna förklarar Montaignes tonårshandlingar bättre än vad en förklaring som hänvisar till Montaignes väsen och person gör på samma sätt som den förändrade hormonbalansen och de fysiska krämporna förklarar Montaignes handlingar på äldre dagar bättre än vad en hänvisning till Montaignes innersta själ gör. Montaignes tankevärld kan vara mera sammanhållen över tiden – inte i betydelsen att den är enhetligt formad, nej eftersom det är en tankevärld får den ingen fastare form utan förblir formlös, utan snarare i betydelsen att det är i den som han ser sig själv – än vad hans handlingsvärld är, eftersom den senare ju är underställd slumpen. Och om han inte spontant ser sig själv i den

kan man tolka hans projekt som ett försök *att få syn på sig själv* i de tankar han skriver ner, eftersom han tänker att det är sig själv som han skriver ner.

Det finns fler kommentarer man skulle kunna göra till detta, men redan nu är mina kommentarer betydligt mer omfångsrika än det jag kommenterar (liksom mina sammanfattningar ofta är längre än det som jag sammanfattar), så jag stoppar här. Man skulle kunna avfärda Strawsons diakroniska självsyn antingen som extrem eller som jag har gjort som biografiskt orimlig, eller som båda sakerna. Fast det är ju samtidigt så som det filosofiska spelet spelas – vi som inte anser oss så extrema får skriva av oss om dem som mer eller mindre för det filosofiska spelets skull tagit på sig uppgiften att försvara en position som de vet kommer att liva upp vederläggarna och alla dem som behöver något att argumentera mot. Förfäktaren av det extrema skaffar sig en arena genom att hon är extrem, men hon skaffar ju faktiskt i ännu större utsträckning en arena för alla som flockas runt henne för att få visa att hon har fel. Det är så vi vederläggare får en chans att få en syl i vädret, det är så vi får användning av våra små filosofiska gaddar när vi nu en gång inte har en lejonklo – vi hugger villigt på det bete som kastats ut framför näsan på oss. Vi är på en och samma gång tacksamma byten och profitörer – vi fångas in av en position som ingen egentligen ställer sig bakom utan som är skapad för att dra till sig lättprovocerade besserwissrar. Samtidigt får vi därmed också vår filosofiska livsluft och kanske om vi har tur får vi också något sagt som går utöver det självklara. Jag påstår inte att Strawsons position är riggad på det här sättet, åtminstone inte helt och hållet och i alla stycken. Det finns en sund skepsis mot narrativitetstanken som psykologi och norm och över huvud taget som tanke och begrepp, som jag tror är viktig, men jag tror att så länge vi håller oss till den värdegrupp eller värdesfär som handlar om livskvalitet, dvs. det som vi något förenklat kan kalla personliga värden, har narrativitetstanken, dvs. förmågan och ambitionen att tänka på livet i typiskt narrativa termer, framför allt två värdefulla funktioner: (1) Den är en förutsättning för den estetik som är narrativt grundad. Livskvalitet består inte sällan av den skönhet som finns i en fin berättelse och även om det är estetiken i det som det berättas om som är det väsentliga har jag försökt argumentera för att själva berättandet på något sätt är en del av själva den estetik som den berättar om, förutom det uppenbara att den är skaparen av den estetik som finns i själva berättandet. Även när de estetiska kvaliteterna finns i själva berättandet tänker jag att de får ett personligt värde också för den som det berättas om. En estetiskt värdefull berättelse om mitt liv har ett värde för mig genom att den tillför ett värde i mitt liv som består i att det blir föremål för en berättelse som har ett estetiskt värde som berättelse. Mitt liv blir något bättre av att det blir föremål för en bra berättelse. Detta värde kan förstås uppvägas av andra värden. Om jag lever ett exceptionellt ospännande liv och blir föremål för en exceptionellt spännande berättelse, kan själv denna diskrepans ha ett negativt värde för mig. Osanningen i berättelsen drabbar mig på samma sätt som estetiken i den gynnar mig. Detta är alltså ett sätt på vilket berättelsens kvalitet påverkar kvaliteten hos det liv som det berättas om: jag har skäl att för

mig egen skull vara glad över att det berättas om mitt liv på ett sätt som har estetiska kvaliteter. (Så klart kan man också diskutera de exakta villkoren för detta. Det är inte uppenbart att jag drar fördel av att det berättas om mitt liv på ett sätt som exempelvis har sarkastiska eller ironiska kvaliteter eller andra positiva estetiska kvaliteter som kan uppkomma i berättandet om det negativa.[299]) Det handlar alltså om en indirekt värdeöverföring, lite förenklat om värdet av att vara föremål för positiv uppmärksamhet. Det handlar inte om en direkt värdeöverföring, där själva beskrivningen av mina kvaliter blir medskapare av dem. Mitt liv blir mer spännande av att det beskrivs som spännande på ett spännande sätt, det blir mer episkt av att det beskrivs som episkt på ett episkt sätt osv. Detta är alltså samma fenomen som det som inträffar när jag beskriver sommarnatten för mig själv: det gör mig inte bara uppmärksam på den sommarnatt som faktiskt finns omkring mig alldeles oberoende av hur jag beskriver den för mig själv, beskrivningen är också själva upphovet till det som jag upptäcker finns omkring mig. Sommarnatten blir delvis också så som jag beskriver den för mig själv. Också här, liksom när det gäller den indirekta värdeöverföringen, kan det slå åt båda hållen: En negativ beskrivning skapar negativa värden medan en positiv skapar positiva: negativa beskrivningar besudlar i någon mån. Jag tänker mig att det är så den tänker som reagerar starkt inför Muhammedkarikatyrerna: man kan ju tycka att om nu Muhammed är så helig och upphöjd som beundrarna av honom säger, ja då borde han väl stå över sådana småsaker som att en och annan journalist eller konstnär ritar en ofördelaktig bild av honom för att visa att de kan göra det som andra förbjuder dem att göra. Men så enkelt är det alltså inte. Vi vill inte höra skitprat om våra beundrade vänner delvis därför att skitprat helt enkelt smutsar ner. Därför vill alltså inte heller beundrare av Muhammed se honom förlöjligad. Det handlar alltså inte enbart om det indirekta eller det abstrakta *att* de människor som vi beundrar förtalas eller förlöjligas (vilket ju var det andra sättet). Det handlar också om att de i en bokstavlig mening får de egenskaper de tillskrivs: skitprat smutsar alltså ner, inte bara den som levererar det utan också den som det talas om – vilket jag menar bättre förklarar vår inställning till det. Och jag skulle inte säga att förutsättningen för att detta ska ske nödvändigtvis är *de estetiska kvaliteterna* hos beskrivningen. Att bli föremål för en negativ beskrivning som har stora estetiska kvaliteter kan i vissa fall till och med vara positivt (se ovan: parentes och not) och det är definitivt som så att en starkt poetisk beskrivning av ett

[299] Jag tänker på Thomas Bernhards bok *Skogshuggning* som är en i romanform lätt förklädd nidbild av Wiens kulturelit. De som kände sig uthängda lyckades till och med få förstaupplagan indragen. Och jag tänker så här: jag är inte alls säker på att dessa människor inte på ett eller annat sätt skulle ha kunnat inkassera en smula kvalitet av det faktum att romanen är så välskriven. Det är inte en omöjlig tanke att man skulle kunna ha personliga värdeskäl för att vilja figurera i den boken. Vad som ställer till det något är dessa människors reaktioner, som på något sätt gör dem ännu mera beklagliga. Därför kan man kanske tänka sig att en estetiskt värdefull men negativ berättelse skulle kunna ha ett visst värde också för den som det berättas om, under förutsättning att hon hanterar det på ett någorlunda estetiskt sätt, exempelvis genom att skratta åt det och uppskatta det estetiska värdet i det hela i stället för att göra det som de utpekade i *Skogshuggning* gjorde, nämligen att falla in i den roll som de också hade i boken. Å andra sidan, kanske tillförde de därmed, genom att göra det till en stor sak där själva förtalet fick ett litterärt värde som förtal, ett ännu större värde till sina egna liv. Det är som alltid när det handlar om holistiska värden och villkor inte lätt att veta.

objekt skänker poetiska kvaliteter också till objektet, åtminstone om den poetiska beskrivningen grundas på ett oberoende material hos objektet, dvs. om den inte helt enkelt är falsk (mitt skalliga huvud blir inte förskönat av tillskrivas ett vackert guldglänsande hårsvall som blixtrar i solen, hur poetiskt stark beskrivningen än är). Skitprat smutsar ner också om det inte har estetiska kvaliteter (eller kanske, som sagt, *i synnerhet om* det inte har estetiska kvaliteter). Det att jag i tjugoårsåldern stod i en hage och av inspiration från van Gogh målade stengärden (dvs. målade av dem på duken) i en starkt blå färg förändrade för alltid färgen på stengärden för mig. Jag ser att de nu har den blå färgen, och förmodligen gör jag det därför att de redan innan jag målade av dem hade en blåaktig färgton, men skulle jag alltså säga, inte riktigt den samma som den jag använde mig av. Det är med andra ord delvis jag som skapat den färgnyans som jag i dag ser att stengärden har (eller kanske snarare slumpen, eftersom jag förmodligen mer eller mindre på måfå valde den av de två eller tre blå nyanser jag inte tänkte använda till himmel). På samma neutrala men ändå på något sätt estetiska sätt tänker jag mig att berättelserna om mitt liv och valet av de ord man använder i de berättelserna kan påverka vad det är för slags liv jag lever. Få ord är helt neutrala men jag menar att själva min existens i någon mån får olika kvaliteter om jag beskrivs som en kuf eller som en konstig typ. Det finns ingen större värdeskillnad mellan de beteckningarna, man kan använda båda negativt liksom man kan använda båda positivt, men det finns skulle jag säga en estetisk skillnad. Som kuf är jag estetiskt associerad med människor som vanligtvis är ensamma, klär sig egenartat och på något sätt odlar sin särart. Att vara kufisk är som en konstform, att vara konstig rent allmänt är inte på samma sätt en konstform. Det finns en arketypisk kufiskhet, men inte en arketypisk konstighet, åtminstone inte lika utpräglad. Jag får, skulle jag alltså säga, kufiska kvaliteter av berättelserna om mig som kuf, under förutsättning att jag är tillräckligt kufisk för att kunna beskrivas som det. Här skapar det narrativa direkt de estetiska kvaliter som alltså kan men inte behöver ha ett negativt värde för den persons livskvalitet som det berättas om. Det narrativa kan också skapa estetiska kvaliteter på ett annat indirekt sätt (som skiljer sig från det första indirekta sättet jag beskrev ovan). Berättelserna kan hjälpa till att forma mitt liv, antingen utifrån eller inifrån. Detta är kanske den väsentligaste rollen som berättelserna kan ha för min livskvalitet, och jag har redan tagit exempel på hur mitt eget liv utformats som ett resultat av mitt romanläsande i sena tonåren. Det var förmodligen Hemingway som både fick mig att söka FN-tjänst och att börja jaga. Jag ville helt enkelt leva ett liv som var som en Hemingwayroman eller novell och alldeles säkert påverkade det också min personliga stil, som alltså ett tag fick motta influenser från en mängd håll, varav de flesta var litterära. Kombinationen av Hesse, Martinson och Södergran och Gösta som då bodde i den stuga som jag nu bor i fick mig att skriva om en kvinna som bodde i den stuga jag nu bebor och som levde ett lika tillbakadraget liv som det som jag nu lever när jag är i min stuga. Till en stor del var det alltså berättelserna som inspirerade mig att skriva berättelsen om hur man kan leva ett idealt tillbakadraget liv, vilket jag senare förverkligade. Men det handlade alltså om influenser

från en mängd håll, olika i olika perioder, men inte heller den som inte för tillfället hade sin period släppte helt taget. Hemingway fanns där hela tiden tillsammans med de andra. Berättelserna kan påverka oss utifrån också på ett annat uppenbart sätt, exempelvis genom att de som fostrar oss har en berättelse som förlaga för hur vi ska leva våra liv. Föräldrar vill att deras barn ska förverkliga berättelsen om föräldrarnas liv som aldrig blev av, för att de aldrig tog sig samman och sökte in på medicinutbildningen utan i stället blev kvar där de var och levde vidare det liv som de råkat påbörja. Föräldrarna kan använda dessa berättelser som de gjort till sin egen livssorg på minst två olika sätt, dels negativt på så sätt att de vill att barnen *inte* ska upprepa det liv som ligger till grund för deras egen berättelse (de ska inte ”in på bruket” och ”stanna på bruket” och inte en dag behöva säga ”sen var det plötsligt för sent att göra något annat”), dels positivt så till vida att berättelserna om barnens liv, som föräldrarna ska föra vidare till släkt och vänner och skriva i sina dagböcker, handlar om hur Hans eller Greta kanske ”började på bruket” men ”läste in gymnasiebetygen på Komvux”, fick luft under vingarna, ”läste medicin på Karolinska” och ”jobbade tio år för Läkare utan gränsen på Tahiti” innan han eller hon ”stadgade sig” och ”fick en överläkartjänst på Sahlgrenska”. Det kanske inte blir just så men man kan vara ganska säker på att berättelserna vilka de än är påverkar barnen på ett eller annat sätt. Också denna påverkan kan förstås vara av ett negativt eller positivt slag – genom att barnen använder berättelserna till att göra uppror mot eller till en dröm som de gör till sin egen om hur de en vacker dag ska göra sina föräldrar stolta eller i bästa fall, om möjligt, båda sakerna. Också i rebellen finns det innerst inne tror jag en längtan efter att få ge sina föräldrar en berättelse de kan vara stolta över. Hur egensinnig man är tror jag att det någonstans till förvåning för den egensinnige ändå finns en sådan drivkraft. Om det stämmer är det en drivkraft med narrativa förtecken. Trots detta menar jag att man inte bör överdriva det narrativas roll i den här *typen* av påverkan. Ibland är det en fullfjädrad berättelse som utgör påverkan. Ibland har man själv (när det narrativa formandet sker inifrån) eller någon annan för ens räkning (när formandet sker utifrån) tänkt ut en veritabel berättelse om hur ens liv ska förlöpa för att det ska vara ett vackert liv (först en idealistisk period för Läkare utan gränser för att matcha och rättfärdiga den borgerliga fortsättningen, först moralens och därefter statusens skönhet, först det unga äventyrliga och sen det mogna och trygga – det blir fint), men oftast är det inte själva berättelsen som fullfjädrad berättelse som påverkar oss. Den estetiska påverkan som berättelsen har på vårt liv beror inte sällan mer på berättelsens medel än på berättelsen själv. I själva verket är det svårt att veta om det är berättelsen eller dess ingredienser vi påverkas mest av. Det som en gång drog mig hit till stugan, var det verkligen en *berättelse* om mig själv i stugan, var det inte i själva verket en poetisk bild av en människa i ett litet hus vid en åkerkant i skogen? Ville jag så att säga träda in i en berättelse, var det inte mer en bild och en stämning jag ville uppgå i och som jag nu så starkt känner att jag verkligen har kunnat uppgå i? Är den tillfredsställelse jag känner genom att vara här verkligen tillfredsställelsen av att ha genomgått en process med en viss narrativ struktur, är det inte mer

tillfredställelsen av att vara i en miljö, att vara i ett paradis alldeles oberoende av hur det gick till att ta sig hit? Jag tar inte tillbaka det jag tidigare sagt om att tankarna på att detta en gång var min dröm är en klangbotten i upplevelsen av att just känna att jag lever min dröm, men det är snarare en undran över vad som kommer först och vad som finns till för vad: är den dröm jag speglar denna stugtillvaro i och som jag alltså hävdar hjälper till att forma den en dröm om en berättelse eller en dröm om en bild? Det är förledande lätt att tänka på en berättelse som en berättelse när den i själva verket är en samling vackra och poetiska bilder. Jag drömde en gång om kombinationen av att bo i denna stuga i skogen och att arbeta som kyrkvaktmästare och jag tänkte att den allra bästa kombinationen skulle vara om jag fick ett kyrkvaktmästarjobb i Kyrkhults kyrka som ligger sju km från stugan så att jag kunde cykla till och från jobbet. Jag såg framför mig de förberedelser man som kyrkvaktmästare måste ägna sig åt vid julavslutningar för skolan, vid julottan och jag såg mig klippa gräset, luka bland blommorna och rensa gångarna på sommaren. Jag såg mig göra detta tillsammans med en kollega men, som nästan alltid i mina drömmar, såg jag det i första hand som något som jag gjorde i ensamhet. Det är nästan alltid så: jag är i mina drömmar ensam i en vacker och trygg omgivning. Och det är klart att man kan göra en berättelse av allt detta: om en man som bor i en stuga och stiger upp på morgonen för att på cykel ta sig till jobbet på småvägarna i det blekingska landskapet med blandskog och småjordbruk, om hur det är mörkt och blött på vintern och osannolikt vackert på försommaren och om alla de vardagshändelser som binder samman ett sådant liv. Men frågan är om *jag* någonsin gjorde en berättelse av det, eller om jag egentligen bara samlade på poetiska drömbilder. Som realist mitt i allt detta hade jag också tankar om hur dessa bilder skulle gå att förena. Jag såg inte bara framför mig hur jag cyklade till jobbet som kyrkvaktmästare. Jag visste att jag skulle kunna göra det bara om jag hade kyrkvaktmästartjänsten i Kyrkhult eller möjligen Jämshög (den poetiska kraften i att vara kyrkvaktmästare i Kyrkhults kyrka fanns förstås också med i bilden) och jag förstod självklart att jag skulle behöva en bil på vintern när det blev kallt och snö, liksom jag visste att jag var tvungen att vara med i Svenska kyrkan och kanske till och med bli tvungen att dölja min ateism vid en anställningsintervju. De kausala strukturerna fanns med i min föreställningsvärld, sambanden fanns där, men frågan är bara om man kan säga att de var organiserade som en berättelse eller ens om de var organiserade till en historia – och alltså inte enbart innehöll *materialet* till en historia – som man rakt av skulle kunna låta representeras av en berättelse. Jag ställer denna fråga fullt medveten om att vi inte har någon definition av ett narrativ eller en berättelse och att vi inte ens har en speciellt tydlig bild av berättelsens särdrag eller karakteristika. Jag ställer den alltså utan att ha och utan att ens veta om det är möjligt att ha något mer systematiskt sätt att hantera den. Risken är därför stor att den här framställningen, dvs. hela den här diskussionen om narrativiteten som begrepp och tänkesätt blir lika vankelmodig som mycket annat blir i denna framställning och riskerar bli i varje framställning som inte bemödar sig om begreppslig tydlighet (som har ett slags

begreppslig besatthet, som har ett större intresse för det begreppsliga som sådant än för den filosofiska metoden att hantera det begreppsliga): jag tänker på *ett* sätt om det som utmärker berättelsen när jag resonerar med mig själv om svårigheten att inte också se på tämligen ostrukturerade och händelsefattiga framställningar som berättelser och på ett *annat* sätt när jag resonerar om problemen med att faktiskt se dem som berättelser (och inte bara ostrukturerade och händelsefattiga framställningar). Vikten av struktur varierar med vilken sida jag ställer mig på i narrativitetsdiskussionen, med hur välvillig jag just då känner mig till narrativitetstanken. Detta är det närmaste jag kommer en metod: den traditionella metodlösheten, dvs. avsaknaden av den traditionella filosofiska metod som jag tror på – det handlar alltså inte om att göra uppror mot den – men som jag aldrig har lyckats speciellt bra med. Då tänker jag att det är kanske trots allt bättre att göra något hyfsat bra med en dålig metod än något tämligen bristfälligt med en bra. Jag tänker helt enkelt att jag kanske kommer närmare min egen sanning i livsfrågorna om jag strävar efter att göra något som jag egentligen vet är bristfälligt. Jag har inte blivit nöjd med vad jag åstadkommit när jag försökt åstadkomma något filosofiskt bra. Kanske blir jag mer nöjd om jag strävar efter att åstadkomma något filosofiskt dåligt. Detta är förstås en tillspetsad formulering eftersom jag aldrig strävar efter det dåliga, det bör snarare beskrivas som att jag inte förbjuder mig det. Jag beklagar på ett sätt för mig själv upprepningarna och motsägelserna men hoppas på ett annat sätt just detta: att de ska föra mig närmare sanningen om mig själv och vad jag egentligen tänker. Detta är alltså ett privat projekt, vilket den akademiska filosofin inte bör vara. Jag ägnar mig åt självförverkligande, jag förverkligar den stugdröm som jag en gång skrev om, som visserligen inte blev den planerade med kyrkvaktmästartjänsten som försörjningskälla, jag unnar mig lyxen att utforska min egen föreställningsvärld inspirerad men inte tyglad av den filosofiska metoden: i den akademiska filosofin är det inget mål att ta reda på hur man själv tänker. Tvärtom. Jag drar mig till minnes att jag på ett av mina första seminarier försvarade mig mot att någon tyckte att jag skrev krångligt med att ”det är så jag tänker” (vilket heller inte det var speciellt originellt sagt eftersom jag hört Benkt-Erik Benktson försvara sitt sätt att skriva på precis samma sätt), varpå Ingmar Persson sa: ”Det är det som är problemet!”. Den filosofiska metoden är inte ett sätt att ta reda på vad man tänker oberoende av den filosofiska metoden utan vad man tänker när man tvingat in sitt tänkande i den filosofiska metoden. Den filosofiska metoden är alltså ett sätt att tämja tanken.

Hur som helst: kan man alltså ta mina egna drömmar om en tillvaro i stugan som ett exempel på hur berättelser som kommit inifrån mig själv format mitt liv? Å ena sidan tänker jag att det mer handlat om en poetisk än en episk dröm, om en dröm i form av ett bildspel eller stämningsspel där helheten inte nödvändigtvis varit mera än summan av sina delar. Å andra sidan kommer jag inte ifrån att det också funnit inslag i drömmen som skulle kunna beskrivas som narrativa, inslag som faktiskt är ganska barnsliga. Jag drömde ju inte om att bli kyrkvaktmästare rätt och slätt utan om att bli en kyrkvaktmästare som lämnat det akademiska

bakom sig. Jag ville liksom att det akademiska misslyckandet skulle ingå i bilden (eller berättelsen?), men förstås ett akademiskt misslyckande med en viss finess eftersom jag åtminstone hade min avhandling. Jag drogs till misslyckandet och till det faktum att det skulle vara den fond mot vilken jag skulle leva mitt enkla stugliv, men jag drogs i första hand till det lite häftiga och storstilade misslyckandet, ett misslyckande som kanske till och med på något sätt började planeras mer eller mindre medveten den dag jag såg en bild i tidningen som gjorde stort intryck på mig när jag fortfarande arbetade på Volvo: en ung man vid ett klädskåp på en fabrik med ett hopvikt bevis om doktorsexamen i bakfickan. Bilden illustrerade svårigheten på sjuttiotalet att få ett arbete som motsvarade utbildningen om man hade en doktorsexamen, och ju mer jag tänker på det ju mera typiskt mig inser jag att det var om det var just den bilden som fick mig på tanken att själv skriva en avhandling: jag ville egentligen något liknande, nämligen inte skriva en avhandling som ett led i en läroprocess som jag skulle ha någon egentlig användning för utan snarare för estetiken eller romantiken i att ha den som en personhistoriskt halvt bortglömd kuriosa. På sätt och vis var det ett slags trofétänkande, men där poängen med trofén var att den just *inte* skulle visas upp. Detta hopvikta examensbevis är alltså en av de bilder som finns i förhistorian till drömmen om att leva i en stuga i skogen och arbeta som kyrkvaktmästare, inte en kyrkvaktmästare rätt och slätt – även om det också hade räckt för en dröm – utan en som dragit sig tillbaka eller snarare flytt från det akademiska. En annan av de bilder som påverkat mig är som sagt Södergrans bild av Hagar Olsson vid skrivbordet framför det öppna fönstret från vilket man skymtar en sommarskog. Hur stor del den bilden haft i just denna dröm vet jag inte – huset på landet finns där, men också en mer permanent skrivande tillvaro, vilket på sätt och vis var den dröm jag skulle vara tvungen att ge upp om jag förverkligade kyrkvaktmästardrömmen. Med risk att denna berättelse om hur jag påverkats mer av bilder än av berättelser ska bli just så konstruerad som jag tidigare beskrivit som ett problem med berättelserna skulle jag vilja beskriva de mer exakta förhållandena så här: romantiken i det ofullgångna akademiska livet hade störst inverkan när jag först kom på tanken att skriva en avhandling och när jag just hade skrivit den, medan romantiken i att leva ett permanent skrivande liv, dvs. den svala, rena och ensliga atmosfär som Södergrans bild utstrålar, haft störst påverkan under min övriga tid som akademiker. Om jag delar in mitt akademiska liv i fem perioder: a) före, b) doktorand, c) postdok, d) lärare, och e) efter eller emeritus, har södergranbilden haft störst verkan på mig under b och e, medan bilden av det ofullgångna haft den största verkan under a och c. Fasen e är jag just nu på väg in i och även om det var ett tag sen jag tänkte på just bilden med examensbeviset i bakfickan är det mycket möjligt att jag kanske alltmer åter börjar upptas av det ofullgångnas estetik: jag försöker känna mig bekväm i rollen som en oakademisk skogsgubbe, som egentligen är en emeritus, dvs. som har löpt den akademiska linan ut även om det inte förde honom till några akademiska toppar. Det finns en enkelhet och en befrielse i tanken på ett slags misslyckande utan bitterhet. Men frågan är än en gång: hur ska den bäst

beskrivas – som en berättelse om ett liv eller som en bild av en tillvaro? Det är en sak att jag här måste berätta en historia för att förklara vad det är för en fråga jag försöker besvara. Det är en annan sak hur man besvarar frågan om det är det narrativa eller det poetiska som formar oss, om det är det poetiska i det narrativa när vi vet att det är det narrativa som påverkar oss, eller om det alls går att göra en skillnad mellan det narrativa och det poetiska. När jag med en viss estetisk tillfredsställelse ser framför mig en stugtillvaro efter en någorlunda hyfsat akademiskt misslyckande, ser jag då framför mig en sekvens av ett misslyckande och därefter en stugtillvaro eller ser jag stugtillvaron mot en fond av ett misslyckande? Önskar jag mig misslyckandet som en historisk verklighet eller som en bakgrund? Är det kombinationen av att misslyckandet var vad det var när det var och vad stugtillvaron nu är i sig själv som jag ser framför mig eller är det bara efterklangen av misslyckandet i den här stugtillvaron som är det viktiga för mig? Med andra ord: är det *historien* av ett misslyckande och efterföljande stugtillvaro som jag dras till eller är det bilden av en stugtillvaro i förgrunden och misslyckandet i fonden?

Jag tycker att det finns flera olika sätt att hantera den frågan. Om man reducerar den till en fråga vad som har värde för mig i livet i varje givet ögonblick – antingen de interna och externa egenskaper som gäller för ögonblicket, dvs. ögonblicket sådant som det ser ut i sig själv och i förhållande till andra ögonblick, eller är det detta men dessutom alla de tidigare ögonblicken i mitt liv och deras interna och externa egenskaper? Jag skulle för egen del säga det senare, vilket jag också tidigare varit inne på. Jag kan inte låta bli att tänka på Victor Frankls tröstetal till sina medfångar på koncentrationslägren som sörjde det liv som de hade haft men inte längre hade – ”Men vi har jag fått vara med om det! Vilken lycka att vi verkligen har fått vara med om det! Därmed är det räddat åt evigheten” (ungefär): Summan av det som finns för mig är alltså det som nu finns och det som *har* funnits och i viss mån det som *kommer att* finnas. Det förflutna finns i tiden på samma sätt som det avlägsna finns i rummet: det finns men bara inte just nu och här. Detta är förstås också direkt relaterat till vad vi har talat om tidigare och vad jag strax kommer att återvända till, nämligen att det tycks mig svårare att tänka på detta sätt som en episodiker – om jag finns bara i ögonblicket, varför skulle mina ögonblick i sin tur finnas för evigt? Om jag däremot finns nu och fanns i mina tidigare ögonblick så finns jag också för evigt. Mitt vara blir inte bara större om jag är en diakroniker som tror på det förflutna som något oåtkomligt men likväl existerande, det blir också tidlöst. Jag tror mig omfatta detta synsätt – på samma sätt som min existens är utsträckt i tiden och finns i tiden finns den också i tidlösheten. Värdet av att ha få ha varit med om ett akademiskt misslyckande och en stugtillvaro kan ingen ta ifrån mig och ingen kan heller ta ifrån mig ett eventuellt värde i kombinationen, dvs. den organiska helheten, av att misslyckas och leva i stugan. Nu har vi också varit inne på frågan om det negativas förvandling genom historien, vilket betyder att om det skulle gälla för det akademiska misslyckandet att dess värde förvandlas från negativt till positivt genom historien, ja då kan jag mycket väl vilja ha

ett misslyckande bakom mig när jag lever i stugan. Värdet av misslyckandet är tidlöst i meningen att det i slukas av historien men inte tidlöst i meningen att historiens gång inte kan påverka dess värde och mening. Fullföljandet av denna tankegång talar för att jag vill ha misslyckandet bakom mig därför att det på så sätt får ett värde för mig nu. Jag vill inte ha det bakom mig för att slippa det utan för det positiva värde som det har som ett historiskt faktum. Detta sätt att se på saken har narrativa förtecken. Min önskan om att leva som en misslyckad akademiker är en önskan om ett händelseförlopp och en process genom vilken det skapas ett tidlöst värde som jag också upplever i ögonblicket. Jag känner mig som sagt dragen till detta synsätt och i den mån som det kräver ett narrativt tänkande känner jag mig alltså också dragen till det. Jag är visserligen inte helt säker på att det verkligen kräver ett narrativt tänkande. Det är kanske inte själva processen och utvecklingen från ett tillstånd till ett annat som upptar mig i tanken på en emeritisk och eremitisk stugtillvaro, det är kanske bara just samlingen av historiska lager. Och om jag också i grunden tänker att det som funnits finns därför att det funnits, så är jag inte säker på vad det är som jag dras till när jag dras till att dra mig tillbaka i stugan och lämna det akademiska bakom mig och där jag vet, eftersom jag på ett sätt praktiserat detta under en längre tid, närmare bestämt snart 30 år, att jag blir hjälpt i detta av kombinationen att stugan är vad den är och att den ligger 14 mil från Lund. Jag är inte säker på om det är det poetiska i att dra sig undan och känslan av att något släppt sitt grepp om mig, lättnaden av att en tyngd försvunnit från mina axlar, jag är inte säker på om det är det jag eftersträvar eller helheten av tyngden och dess försvinnande eller för den delen om det är själva processen och händelseutvecklingen av att bära en tyngd på sina axlar och att bli av med den genom att på sätt och vis fly från den. Ju mer av det senare desto mer av det narrativa. Jag vet bara att jag dras till den poetiska kraften i att dra mig tillbaka från allt, vare sig det är fullgånget eller ofullgånget men kanske i högre grad om det är ofullgånget, eftersom det ger bättre försutsättningar för tröstens och melankolins stämningar. Tanken på att dra mig tillbaka utövar en konstant lockelse på mig och talet om att göra det är som förföriska lockrop i mina öron. Senast i morse när jag för andra gången avslutade Thomas Bernhards roman *Utplåning* kände jag styrkan i det lockropet: ”Undandra, undandra sig allt, tänkte jag, jag hade ingen tanke mer. Finna mig i ceremonin och sedan för alltid dra mig undan, tänkte jag” (2015, s. 167). Undandragandet som en poetisk eller i alla fall starkt känslomässig lockelse. Dels den stämningsvärlden (så vill jag uppleva tillvaron) men alltså också den bilden (så vill jag leva, den bilden vill jag vara – när jag ser på mig själv vill jag se en tillbakadragen människa, som läker båda sina egna och andras sår genom sin tillbakadragenhet).

Jag vet inte om jag egentligen är intellektuell nog att vara narrativ. Jag är mer emotionell än intellektuell, tänker oftare i bilder och stämningar än i förklarande sekvenser. Jag tror mig aldrig ha sett en deckare på tv där jag har följt med i berättelsen: jag är snarare en passiv mottagare av de bilder och stämningar som miljöer och personer berättelsen förser mig med. Kanske är det också därför jag tröttnat på den typen av berättelser. Men jag fungerar på

samma eller liknande sätt i förhållande till berättelser som jag *inte* tröttnar på. Murakamis romaner är som väldiga byggen av berättelser och berättelser i berättelserna och jag fascineras definitivt av denna hans förmåga att till och med för varje bifigur skapa en livshistoria som är mer levande och reell än vad verkligheten ofta själv är. Men jag vet inte om det i första hand är för dessa historier som jag läser Murakami eller om det är för de bilder, stämningar och personporträtt som förmedlas genom dessa historier. Jag kan alltså inte på rak arm säga vad det narrativa i Murakamis romaner betyder för mig och vilken roll det spelar i min kärlek till hans romaner, om jag står i samma förhållande till själva berättelsen i hans romaner som en gång till intrigen i en deckare på tv, om jag ser den som ett nödvändigt ont, eller över huvud taget som något nödvändigt, eller för den delen om jag ens ser den som något ont och inte snarare som något mindre betydelsefullt än vad genren kan tyckas kräva. Jag vet inte svaret på detta, lika lite som jag vet svaret på vad som drar mig till filosofin när jag dras till den – om det är själva tankarna eller om det är skönheten i tankarna. Det finns flera olika sätt att förhålla sig estetiskt till filosofin, från den ytliga estetiken i att läsa filosofiska texter som man inte förstår men för att man tjusas av det obegripligas skönhet. Jag vet att det finns människor som läser Wittgenstein på det sättet och även om jag i princip inte har mer än bläddrat i hans böcker måste jag erkänna att också jag kan känna denna dragning till vad jag läser. Jag har aldrig läst mycket åt gången eftersom jag trots allt tröttnat på att läsa det jag inte förstår, men jag vidgår att jag nog skulle känna en viss tillfredsställelse om jag kunde uppleva samma estetik när jag bläddrade i mina egna texter som den jag upplever när jag bläddrat i Wittgensteins. Men det är alltså en ren ytestetik. Eller rättare sagt det är en estetik som handlar om att ytan tycks avslöja ett djup. När man dras till ytan av det till synes djupa är det till det djupa som man dras. Det är djupet man inbillar sig speglar sig i ytan som gör ytan vacker. Här finns det möjligen en skillnad mellan den estetiska dragningen till en polisdeckare på tv eller den poetiska dragningen till Murakamis romaner – jag är *inte* beredd att säga att det är den blodiga dramatiken eller de komplicerade mekanismerna bakom dem som avspeglar sig i den miljö- och personskildring som jag alltså kan njuta av, även om jag skulle kunna gå med på att dramatiken och intrigen på något sätt rättfärdigar miljö- och personskildringen. Jag är inte säker på att jag skulle ha samma behållning av att se på ett poetiskt collage av person- och miljöbilder utan något slags ram. Det dramatiska ramverket inverkar alltså lugnande på min förmåga att få njuta av de stämningsbilder som ramverket innehåller även om jag inte fäster någon större vikt vid det som sådant – det finns där som ett slags meningsskapare i bakrunden. Och något liknande gäller förmodligen också för fascinationen av Murakamis romaner – ramberättelsen gör att min själ på något sätt vet vad den håller på med när den suger åt sig av stämningarna även när ramberättelse är skymd av mina stämningsupplevelser. Men när jag säger att jag inte vet om det i grunden är estetiska skäl som drar mig till filosofin så är det alltså inte ytestetiken eller stilestetiken jag i första hand tänker på utan på tankeestetiken. Också i denna tror jag man kan skilja mellan en yt- och en djupvariant, och i

slutänden misstänker jag om mig själv att det trots allt är ytvarianten av tankeestetiken som spelar den största rollen i mitt eget förhållande till filosofin. Jag fascineras nog mera av skönheten i tankarna som förhållandevis fristående från det filosofiska system de ingår i. Kant säger någonstans i sin *Grundläggning* eller *Groundwork*: ”As a rational being, and consequently as belonging to the rational world, man can never conceive the causality of his own will except under the Idea of freedom”. Detta är en vacker tanke och det är självklart så att den som har minsta hum om Kants filosofi kan se logiken i att han formulerar den. Men det är inte i första hand det faktum att tanken på ett vackert sätt passar in i det större filosofiska systemet som fascinerar mig utan den kropp av innehåll och form som tanken utgör. Jag skulle förstås ha störts om jag inte hade fått tanken att stämma med systemet i övrigt och det är definitivt en del av njutningen att tanken just är en alldeles given del av det stora filosofiska bygget. Men detta är ändå förhållandevis perifert eftersom det är lyskraften i själva tanken som är det viktiga för mig också när denna lyskraft är framhjälpt av passformen för övrigt. Jag tror alltså möjligen att det narrativa i litteraturen spelar mindre roll för min upplevelse av det poetiska i den än vad det logiska bygget spelar för min upplevelse av tankeskönheten, men jag tror att det är ungefär samma mekanism som ligger bakom tendensen i båda fallen, nämligen en diskursiv oförmåga, en oförmåga att förstå helheten och en fäbless – kanske utvecklad som ett slags kompensation – för delen framför helheten. Jag vill förstå tankarna och jag njuter alltså av deras skönhet men jag är mindre störd av att inte förstå hur de hänger samman. När jag störs av att inte förstå hur de hänger samman är det just bara för att jag störs i mitt avnjutande av själva tankarna. Detta är definitivt en brist på tankedjup från min sida, men det är kanske i ännu större utsträckning en brist på tankevidd. Jag avskärmar mig och håller mig till delen och låter den bli min helhet. Den helhet jag ser är den som skapas av delen. Och jag inser – även om det kräver att jag också ser till helheten av det som är mitt eget tänkande eller kännande – att detta tar mig till en position som har en stark släktskap med Strawsons episodiska livskänsla. Möjligheten finns att Strawson är en kombination av en *intellektuell diakroniker* med ett och samma filosofiska jag genom hela det filosofiska bygget – dvs. som vid varje ögonblick upplever sig som filosofiskt identisk med den som påbörjade sin filosofiska teori om jaget och den som en gång kommer att avsluta den och för vilken de idéer som lade grunden till teorin är lika viktiga som de som en gång kommer att fullborda den – och en *existentiell episodiker* som inte upplever sig som identisk genom hela sitt mänskliga livslopp och för vilken början på eller slutet av existensen därför inte har någon större betydelsen. Utan att hymla skulle jag säga att detta ökar chanserna för att Strawson alldeles oberoende av allt annat ska vara en bättre filosof än vad jag är som upplever mig som ungefär den motsatta kombinationen: en intellektuell episodiker som för det mesta lever i sitt filosofiska nu lyckligt ovetande om hur det förhåller sig till det filosofiska jag som en gång påbörjade tankeflödet och lika lyckligt ovetande om hur det ska sluta – eller om det *ska* sluta – och samtidigt en existentiell diakroniker som lever med såväl sin historia som sin

framtid och ser dem som viktiga och värda att bekymra sig för. Detta är säkert en läggningssak – vilket inte säger så mycket – men det är också en fråga av en viss existentiell vikt, eftersom jag menar att den existentiella diakroniciteten skapar förutsättningar för ett större och rikare liv än vad episodiciteten gör.

Detta är alltså den andra värdefulla funktionen som narrativitetstanken har för livskvaliteten eller de personliga värdena: (2) Den kan hjälpa till att skapa den enhet eller helhet som härbärgerar de personliga värdena, dvs. helt enkelt det liv som kan tillskrivas den kvalitet vi talar om när vi talar om livskvalitet. Den första värdefulla funktionen gällde den estetik som narrativiteten möjliggör i ett liv – det episkas, äventyrets, den långsamma förvandlingens, förbättringens, undergångens estetik med mera. Jag kan visserligen inte alltid avgöra när estetiken är specifikt narrativ och när den är mer poetisk (givet att det går att göra någon sådan skillnad) eller för den delen när det narrativa är ett verktyg för det poetiska (där vi tänker på vårt liv som en berättelse om starka livsstämningar) lika lite som jag kan avgöra om den estetiska upplevelsen av att läsa Murakami har sin grund i berättelserna eller i de poetiska öar som de tar en till. Den andra värdefulla funktionen hos narrativitetstanken är alltså att eller om berättelserna om mitt liv kan hjälpa mig att skapa den diakroniska jag-känsla som möjliggör en rikare estetik i mitt liv, som åtminstone i princip möjliggör såväl den självförglömmande stämningskänslan i nuet, som känslan av de stora processerna och sammanhangen i ett långt liv rikt på händelser, som hela det brusande hav av enskilda stämningsupplevelser av att ha varit i de ögonblick som livet försett en med utan att förklara hur de hänger samman. Även här hittar vi alltså en paradox, för om en av fördelarna med den episodiska livskänslan är just detta att den möjliggör för episodikern att bekymmerslöst vara i nuet, så borde denna fördel på ett sätt bli ännu större för en diakroniker, som haft betydligt fler tillfällen i sitt liv att leva i nuet. Detta följer inte med nödvändighet men ändå med ett slags rimlighet: om jag som Strawson tänker att ”truly happy-go-lucky, see-what-comes-along lives are among the best there are, vivid, blessed, profound” (2004, s. 449), borde jag då inte också tänka att ett långt sådant liv är bättre än ett kort sådant? Vad finns det för skäl att inte vilja leva ett leva ett långt liv som är ”vivid, blessed, profound”? Strawson kan förstås säga att om jag är en diakroniker ja då minskar mina chanser att vara psykologiskt kapabel att leva ett liv där jag tar dagen som den kommer: om jag i min känsla bär med mig hela min dåtid och framtid ökar risken för att de på något sätt ska kasta sin skugga över hur jag upplever dagen. Om det verkligen är denna förmåga att ta dagen som den kommer som gör mitt liv rikt, ja då kommer jag ju inte uppleva mitt liv som rikt om jag grämer mig över tidigare misslyckanden av att fånga dagen eller oroar mig över min framtida oförmåga att göra det. Så är det, men det kan samtidigt finnas något konstruktivt i denna oro – vilket jag tidigare varit inne på – men framför allt gäller fortfarande att såväl riskerna som chanserna är större för en diakroniker. När diakronikern lever i sitt nu och inte grämer sig över förlorade tillfällen att fånga dagen och ser optimistiskt på framtiden, ja då lever hon rimligen ett rikare och större liv än vad en

episodiker som varken grämer sig över sin historia eller oroar sig över sin framtid gör. Och eftersom jag inte ser hur kombinationen av att ta dagen som den kommer och att se sitt liv i ett längre historiskt perspektiv skulle vara omöjlig (återigen kan de snarare hänga samman – jag tänker att saker och ting kommer att ordna sig också i dag eftersom jag vet att de gjort så de flesta andra dagar) borde det totalt sett vara en fördel att vara diakroniker. Och vidare, om detta inte direkt är en medfödd läggningssak utan kan påverkas av exempelvis en narrativ fostran, ja då är jag också positiv till narrativitetstanken.

**En estetisk eller romantisk teori eller idé om livskvalitet**

Därmed är det dags för den avslutande delen av denna text om hur det estetiska förhåller sig till det etiska, den del där jag ska försöka renodla tanken på det estetiska som livets mening eller åtminstone som ett komplementärt sätt att se på livets mening. Jag känner mig något osäker på om det verkligen är en *teori* om livskvalitet som det handlar om eller om det snarare handlar om ett tillägg i de redan befintliga teorierna. Allt hänger förstås på hur man väljer att beskriva typologin för teorierna om de personliga värdena eller livskvalitet, men om man utgår från den moderna traditionen med rötter i Parfits *Reasons and Persons* (1984) och från den problematisering av denna tradition som Johan Brännmark gör i sin artikel ”Good Lives: Parts and Wholes” (2001) så menar jag att en mer renodlad syn på livets mening som estetisk knappast ryms i den befintliga typologin (vidareutvecklad av Brännmark) om vi inte aktivt bereder plats för den.

Det finns åtminstone fyra olika sätt att hantera det romantiska i förhållande till de redan befintliga teorierna. Ett sätt är att vi modifierar en av de redan befintliga teorierna eller grundläggande typerna av teorier så att den inrymmer det romantiska. Jag ska snart gå in på vilka typer det är vi talar om, men jag tänker mig att det naturliga kanske skulle vara att placera den romantiska idén som en av punkterna på den lista av saker och ting som kan ha värde för mig enligt teorin (eller teorierna) om den objektiva listan. Jag återkommer till detta. Ett annat sätt är att vi bereder plats för den romantiska idén inte nödvändigtvis bara i en av de befintliga grundtyperna, utan i flera och kanske till och med i alla. Detta skulle alltså vara ett sätt att få romantikern att känna sig mer bekväm i flera av de befintliga grundtyperna utan att föreskriva för henne vilken teori hon ska välja. Det tredje och mer radikala sättet är att sätta upp den romantiska teorin som ett komplement till de redan befintliga grundtyperna, dvs. att inte hävda att det är det romantiska och ingenting annat som ger sådana kvaliteter åt våra liv att vi har skäl att på rent personliga grunder hålla oss vid liv. Detta är radikalt så tillvida att det erkänner möjligheten av att kombinera, men alltså inte integrera, någon av de befintliga grundtyperna med det estetiska. I detta synsätt säger alltså inte hedonismen att det är upplevelser av välbehag och ingenting annat som är livets mening ur ett rent personligt perspektiv, grundtyperna utesluter alltså inte varandra. Pluralismen står öppen som en möjlighet för alla grundtyper. Den fjärde och ännu mer radikala möjligheten är att den

romantiska teorin verkligen blir en teori som intar samma ställning som de traditionella teorierna betraktade som rivaler till varandra och som hävdar att det är det estetiska som gör livet värt att leva. Det finns två varianter av denna teori – en som hävdar att den romantiska teorin är sidoordnad de andra teorier och som framhåller de andra teorierna som felaktiga och en som menar att den romantiska teorin är den bakomliggande teori som kan förklara varför de andra eller någon av de andra teorierna kan vara attraktiva (exempelvis när Colin McGinn hävdar att dygden utgörs av själens skönhet). Historiskt kan man på ett eller annat sätt se både Nietzsche och Foucault som förespråkare för en sådan radikal esteticism, även om de inte formulerade den i förhållande till den numera traditionella typologin. Jag tänker som sagt lämna det öppet vilken av dessa fyra vägar som romantikern bör gå, även om jag själv lutar åt att undvika det sista och mest radikala alternativet. Jag kan kanske tänka att det är fullt möjligt för en människa att välja en radikalt romantisk syn på livet där i princip alla andra personliga värden blir sidoordnade det estetiska och där skönheten alltså blir det enda som hon eftersträvar för egen del. Jag skulle inte säga att det sättet att tänka skulle vara ett misstag. Jag kan i vissa stunder tänka så för egen del. Men jag skulle heller inte säga att det är ett misstag att *inte* tänka på det sättet.

Jag tänker mig att det övergripande begreppet när vi talar om den tredje gruppen av värden som inte är specifikt estetiska eller moraliska är *livskvalitet* eller *personliga värden* (eller livskvalitetsvärden eller kanske existentiella värden). Jag är inte säker på att dessa tre grupper eller sfärer inrymmer precis alla typer av värden. Det kan finnas enstaka värdetyper som är svårplacerade i en sådan indelning – måste exempelvis värdet av kunskap vara personligt? Finns det inte ett slags värde i att universum på något sätt är medvetet om sig själv i form av den mänskliga och alldeles säkert också den utommänskliga kunskapen om universum? Såväl det faktum att en människa är vid medvetande som det att hon har kunskap om hur universum fungerar skulle jag säga har ett personligt värde för henne. Få menar att blotta den medvetna existensen har något värde, men jag är ändå böjd att säga att den har det även om jag inte ska argumentera för det här. Många skulle dock hålla med om att det har värde för en människa att hon har kunskap om universums storhet. Men själva det faktum att universum bland annat genom oss är medvetet om och har kunskap om sig själv är inte ett personligt värde, eftersom universum inte i den meningen är en person. Universum har ingen livskvalitet, men ändå är dess medvetande och kunskap om sig själv något värdefullt skulle jag säga. Ett universum som var medvetet men inte självmedvetet, dvs. som innehöll medvetna livsformer som kanske till och med var medvetna om sig själva men inte universum för övrigt, skulle vara ett i detta avseende mindre värdefullt universum (på samma sätt som en varelse som var medveten men inte medveten om sig själv i så måtto är mindre värdefull än en självmedveten varelse). Detta är också ett slags existentiellt värde, men det är knappast ett personligt värde, det är inget livskvalitetsvärde. Man skulle kanske vilja säga att det är ett estetiskt värde och att vi alltså kan hantera exemplet med hjälp av den värdegruppen. Jag håller delvis med om detta. Det *är*

ett estetiskt värde – den estetiska upplevelsen av universum så som det framträder på de storslaget sköna bilderna tagna av Hubbleteleskopet blir starkare av att jag tänker eller vet att jag betraktar något som i någon mening betraktar sig självt. Men det estetiska uttömmer knappast detta värde. Det är mäktigt med ett universum som betraktar sig själv och som koncentrerar medvetandet om sig själv och därmed också i någon mening sig själv i dessa jämförelsevis så oändligt små varelser som vi kosmiskt självmedvetna människor är. Det mäktiga som begrepp är estetiskt eller åtminstone halvestetiskt. Men universums självmedvetenhet är inte bara något mäktigt som kräver att beskrivas i storslagna metaforer. Det har också ett annat värde som när det finns hos en självmedveten varelse är personligt utan att (enbart) vara estetiskt. Även om självmedvetandet kan leda till att upplevelsen av tillvarons skönhet ökar, som när jag cyklade hem genom sommarnatten och gjorde mig självmedvetet uppmärksam på att det var det jag gjorde, har självmedvetandet i sig inte ett estetisk värde, men alltså ett personligt. Jag vill av rent personliga skäl vara medveten om vad jag upplever och är med om och jag skulle säga att det förhöjer värdet på min existens. På samma sätt förhöjer det värdet på universums existens att det inrymmer medvetandet om sig själv. Någon skulle kanske vilja säga att universum i den mån som det är rimligt att tala om det som självmedvetet också kan kvalificera sig som ett subjekt för personliga värden, men jag känner mig som sagt tveksam till detta och därför också tveksam till att det räcker med de tre nämnda värdegrupperna för att kategorisera alla värden. Och denna min tvekan gäller egentligen två olika saker – dels en tvekan inför om det blev rätt när jag delade in värdena i tre grupper när det i själva verket kanske finns grupper som jag förbisett eller kanske enskilda värden som inte passar in i någon grupp alls, dels en tvekan inför om detta tal om en gruppindelning av värden över huvud taget är speciellt meningsfullt om det uppfattas som en idé om ett mönster eller en sorteringsmall med mer än tämligen approximativa sanningsanspråk. Det finns inga gränser för hur många frågor som det ungefärliga lämnar obesvarade, inte därför att det inte kan bättre utan därför att det kan något annat – nämligen att göra exakta frågeställningar meningslösa, exempelvis frågan om det finns exakt tre värdegrupper.

Om vi kan vara ungefärliga rörande gruppindelningen – vilket jag tror vi kan – så kan och kanske bör vi vara det också när det gäller hur vi kategoriserar inom de enskilda grupperna. Jag tror inte bara att vi kan och bör vara ungefärliga, jag tror också att vi kan och bör vara öppna för att det inte bara finns ett sätt att vara ungefärlig på. Under alla omständigheter finns det flera olika relevanta dimensioner att analysera begreppet livskvalitet på, som också speglar den mängd av begrepp vi använder oss av när vi talar om gruppen – välstånd, välfärd, välbefinnande – och som jag tror är ett uttryck för att vi dels har ett behov av att använda olika uttryck som i varierande grad är laddade med substans, dels att vi har ett behov eller intresse av att markera normativt genom valet av begrepp. För den som tror att livskvalitet uteslutande har med mentala tillstånd att göra är välbefinnande ett mer naturligt begrepp att

använda än välfärd. Allmänt sett tänker jag att det finns en skala av personliga värdebegrepp som går från de mera substantiella eller tjocka till de mer tunna. Här är ett förslag till hållpunkter på den skalan med början i det mer substantiella:

(1) *Välstånd*. Låt begreppet välstånd stå för ett mått på hur mycket ekonomiska och sociala resurser som en människa eller ett samhälle har till sitt förfogande. Välstånd mäter alltså grovt sett *hur pass gott ställt som en människa har det* – hur stora inkomster och hur stort kapital hon har, och hur stor hennes tillgång därför är till materiella resurser. I en mening är detta något som det är förhållandevis lätt att mäta, eftersom man kan uppge de siffror som sammanfattar en persons tillgångar på bankkonton, fonder, taxeringsvärden på fastigheter m m. I en annan mening är det inte helt lätt att mäta eftersom jag kan ha materiella resurser som jag inte kan använda mig av, som alltså inte är disponibla (om jag driver ett hotell i en fastighet som jag äger men inte kan sälja om jag vill ha inkomster nog för att klara mitt uppehälle) eller som jag behöver för att täcka exceptionella utgifter (om jag exempelvis har ett handikapp som kräver dyra hjälpmedel). Det motsatta förhållandet gäller också – jag kan ha tillgång till och möjlighet nu eller i framtiden att använda mig av resurser som jag inte i formell mening är ägare av. Det är ofta detta vi menar med socialt kapital. Jag kan leva ett bohemiskt och enkelt liv med blygsamma inkomster och behov men ha stenrika morföräldrar som skulle tycka att deras tillvaro blev mer meningsfull om jag svalde min stolthet eller gjorde mig kvitt min anspråkslöshet och kom till dem och bad om pengar. Deras resurser ingår alltså i mitt sociala kapital, eftersom jag skulle ha tillgång till dem om jag ville och behövde det. Men tanken med denna första kategori är alltså att vi talar om att ha det bra på ett eller annat sätt i termer av konkreta eller materiella resurser.

(2) *Välfärd*. Jag tror kanske inte att det finns någon större skillnad mellan begreppen välstånd och välfärd, men jag vill låta det senare begreppet stå för resurser och förhållanden i en människas liv eller i ett samhälle som blir mått på *hur bra hon har det* i livet eller hur bra människorna har det i ett samhälle och där tanken är att en människa kan vara föremål för välstånd utan att vara föremål för välfärd – hon kan ha det gott ställt utan att ha det bra. I en mening kanske man vill se välfärdsbegreppet som mera laddat med konkret innehåll än välståndsbegreppet. Och på ett sätt *är* det förstås så: det krävs mer än materiella resurser och socialt kapital för att ha det bra i livet. Men på ett annat sätt är det inte så, eftersom vi med välfärdsbegreppet måste ge oss in i normativa diskussioner innan vi kan ge det ett mer konkret innehåll. Välfärdsbegreppet bygger på en idé eller en bild av hur ett bra liv för en människa ska se ut och där exempelvis Aristoteles (ständigt denne Aristoteles) utifrån sitt dygdetiska och eudaimonistiska perspektiv förstås tecknar en sådan bild. Jag skulle gissa att välfärdsbegreppet sådant det används i politiska sammanhang rent idéhistoriskt kan återföras till en sådan bild av hur ett bra mänskligt liv bör se ut: man har det bra när man lever ett bra liv som människa och för att göra denna tanke någorlunda politiskt användbar konkretiserar man detta på ett sätt som gör att det kommer något närmare välståndsbegreppet än vad ett

begrepp framtaget på ett rent moralfilsofisk sätt skulle göra: Välfärd som ett politiskt begrepp kan mätas i ekonomiska resurser, proportionen fritid och arbete, möjligheten till utbildning, hälso- , sjuk-, och åldringsvård m m. Välfärd som ett moralfilosofiskt begrepp fokuserar mer på de existentiella behoven av kärlek, mening, skapande och skönhet. Jag skulle säga att välfärdsbegreppet är det närmaste ett lyckobegrepp vi kommer så länge vi fokuserar på ett enskilt begrepp om personligt värde. Det finns ett subjektivt inslag i välfärdsbegreppet: det är svårt att tänka sig att en människa har det bra utan att på något sätt vara medveten om det. Vi kan vara bortskämda i vår välfärd och ha det bra utan att vara speciellt tacksamma för det, men om vi har det bra avsätter det på ett eller annat sätt spår i vårt medvetande. Välfärd är delvis ett mentalt tillstånd: det måste inte vara det mentala tillståndet av att känna och uppleva att man har det bra, men det måste åtminstone vara ett tillstånd som inte innehåller ett alltför stort missnöje med hur man för egen del har det i livet. Man kan aktivt välja bort sin egen välfärd, inte för att man är missnöjd med den som välfärd betraktad, utan därför att man prioriterar annat (vi kommer så småningom till exempel på detta). För att vi ska tala om välfärd för en människa kan hon alltså inte alltför aktivt vara missnöjd med hur bra hon har det därför att hon vill ha det bättre. Däremot kan hon vara missnöjd med hur bra hon har det därför att hon av någon anledning vill ha det sämre. Det finns också objektiva inslag i välfärdsbegreppet. För att en människa ska kunna sägas ha det bra räcker det knappast att hon upplever att hon har det bra. Jag har det inte bra om jag är överdrivet förnöjsam och är mer än nöjd med att leva på vatten och bröd och instängd dagarna i ända utan att träffa en människa. Jag har det inte bra under de omständigheterna även om jag tycker att jag har det bra och inte vill något annat än att ha det bra på just det sätt som jag tycker att jag faktiskt har det.

(3) *Välbefinnande*. Jag vill dela upp detta begrepp i två delar, dels i *välmåga*, dvs. att må bra, dels i *tillfredsställelse*, som kan ha en subjektiv variant av att vara tillfreds men också en objektiv variant av ha det som man faktiskt vill ha det. Först välmåga, dvs. att må bra, trivas, känna glädje och lycka. Allt detta kan man göra utan att ha speciellt goda skäl för det, ja man kan i princip göra det även om man skulle ha alla skäl i världen att inte göra det. Det är ett subjektivt begrepp på det sättet att det är mitt mentala tillstånd ensamt som bestämmer om jag mår bra eller inte, men det är inte nödvändigtvis subjektivt i den meningen att jag som subjekt alltid är medveten om att jag befinner mig i detta mentala tillstånd. Jag kan må bra utan att tänka på att jag gör det. Jag kan ha förnimmelserna utan att beskriva dem för mig själv som välbehagsförnimmelser eller utan att tänka på dem som välbehagsförnimmelser. Jag skulle säga att de på något sätt måste påverka eller manifesteras i mitt medvetande, även om de kan finnas i periferin av medvetandet. Jag kan vara medveten om saker som jag inte tänker på. Jag sitter som vanligt i mitt kök där den gamla klockan som hänger på väggen tickar en gång i sekunden. Jag tänker sällan på att klockan tickar på, men när den någon gång då och då plötsligt stannar tänker jag på det. Jag kan inte se hur jag skulle kunna märka när det tickande ljudet försvann om det inte tidigare funnits i mitt medvetande. Det är till och med så att jag

kan erinra mig ljudet av klockans tickande när det väl upphört. Jag kan alltså göra ett slags resa tillbaka i medvetandeströmmen och där hitta ljudet av klockan som tickar på medan jag tänker på annat. Om välbehag liksom dess motsats obehag och smärta är förnimmelser borde alltså samma sak kunna gälla för dem. Jag kan så att säga bäras upp av välbehagsförnimmelser utan att direkt tänka på det. Jag kan till exempel vara absorberad av en film på TV och inte tänka på det välbehag jag upplever av att samtidigt äta lösgodis. Jag är osäker på om välbehaget helt kan gå mig förbi, men i princip borde det kunna vara så. Det finns under alla omständigheter olika grader av medvetande om välbehag och njutningar, vilket jag också antar är anledningen till att vi kan tycka att de går oss förbi om vi inte i någon mån ägnar dem en tanke och koncentrerar oss på dem. Goda måltider fungerar så för mig: jag kan glädja mig åt att äta dem i ensamhet för matupplevelsens skull. Matupplevelsen kan gå mig förbi av två anledningar om jag äter tillsammans med människor som jag känner mig socialt obekväm med, dels därför att jag helt enkelt inte kan äta på ett sätt så att jag får ut maximal njutning, vilket i mitt fall betyder att jag för skams skull inte kan äta tillräckligt snabbt och dricka tillräckligt mycket vin tillräckligt snabbt för att få ut maximal sensuell effekt, dels därför att den njutning jag ändå känner när jag äter på det mer städade sättet helt enkelt går mig förbi för att jag är så upptagen av det sociala spelet. I det första fallet går jag alltså miste om njutningen och i det andra går den mig förbi. Ett annat kanske tydligare exempel på att känslor av välbehag helt kan gå en förbi är det välbehag man kan uppleva av tystnaden och som man inte märker att man varit föremål för förrän tystnaden bryts. Det är först när någon granne startar sin motorlie som jag inser hur starkt jag dessförinnan hade njutit av tystnaden. Det motsatta förhållandet finns också – det är först när man stänger av datorn och fläkten stannar som man inser att ljudet hela tiden funnits där som ett slags tryck av obehag mot ens medvetande. Detta gäller alltså välmåga som begrepp: man kan må såväl bra som dåligt utan att vara speciellt medveten om det. Rent normativt kan man förstås fråga sig om det är bättre att vara mer medveten om det välbehag man upplever och mindre medveten om obehaget, och om så är fallet – vilket väl de flesta skulle säga – detta beror på själva medvetenheten om välbehaget i sig eller om det snarare beror på ett förmodat extra välbehag som uppkommer av att man lever i medvetande om ett upplevt välbehag. Detta är ingen fråga som måste besvaras här (vi kommer dessutom strax till de normativa teorierna). Så till tillfredsställelsen, som jag tänker mig är tillfredsställelse av önskningar och preferenser. Livskvalitet som tillfredsställelse kan i sin tur ha såväl en mer subjektiv som en objektiv form. Att vara *tillfreds* är att vara medveten om att man har sina viljeattityder tillfredsställda (rent begreppsligt finns det också associationer till såväl emotioner och förnimmelser – att vara tillfreds är att *känna* sig tillfreds – som till att man i viss också är förnöjsam när man är tillfreds: man säger inte gärna att den som nyss slagit världsrekordet i höjdhopp och vunnit en guldmedalj i OS är tillfreds med resultatet – däremot kan man säga att den som kom femma är tillfreds med det). En objektiv variant av tillfredsställelse är att ha sina viljeattityder

tillfredsställda vare sig man är medveten om detta eller ej. Också här kan man förstås diskutera huruvida det räcker att man faktiskt har sina viljeattityder tillfredsställda eller om man också måste vara medveten om det och, under alla omständigheter, huruvida det är bättre ju högre grad av medvetande man har om det faktum att det sakförhållande man önskar sig faktiskt råder.

(4) *Livskvalitet* eller *personligt värde*. Detta är det tunnaste begreppet och därför också det begrepp som fungerar som paraplybegrepp för hela spektrumet av värden. Det är tunt i meningen att det saknar eller har väldigt lite deskriptivt innehåll. Man kan inte tala om välbefinnande utan att på något sätt förutsätta att det rör sig om ett positivt mentalt tillstånd hos subjektet och man kan inte tala om välstånd utan att förutsätta ett visst mått av materiella resurser. Livskvalitet som begrepp är i och för sig lite dubbelt eftersom man dels kan förstå det bokstavligt, dels så som det normalt används, vilket jag skulle säga är något tjockare än ursprungsbetydelsen. Man talar inte om livskvalitet under vilka yttre och inre omständigheter som helst. Så som jag använder begreppet kan man emellertid göra det: *livskvalitet är varje förhållande man kan eftersträva av rent personliga skäl, dvs. varje förhållande som skänker en kvalitet till ens tillvaro som har ett värde för en som är sådant att det gör det till en bättre tillvaro för en själv*. Om denna förståelse gör begreppet tunnare än vad det faktiskt är eller om den bara bortser från de något tjockare associationer som vi normalt gör vill jag låta vara osagt. Men det finns en begreppslig aspekt av livskvalitet som ändå måste nämnas. Livskvalitet handlar bokstavligt talat om kvaliteten hos *ett liv*, dvs. hos ett liv som en helhet betraktad, medan ett personligt värde inte gör det förbehållet. Ett ögonblick i en människas liv kan ha ett personligt värde men säga lite om personens livskvalitet. Det finns alltså en skillnad i omfång hos dessa begrepp. Men denna skillnad får också normativa konsekvenser, eftersom det öppnar för möjligheten att saker och ting som i sig har ett visst personligt värde för oss kan ha ett helt annat värde ur den aspekt som kallas livskvalitet. Shelly Kagan menar att så är fallet: ”Quality of life and level of well-being do not come to the same thing” (1994, s. 310). Jag tror Kagan har rätt i detta: saker och ting som i sig har ett negativt värde för oss kan samtidigt göra våra liv mer värdefulla för oss. Jag tror inte att Kagans ytterligare slutsatser av denna observation är korrekta, vilket jag kommer tillbaka till. Jag tror inte heller att vi slaviskt måste hålla oss till denna mer specifika användning av livskvalitet som kvalitet på livet som helhet till skillnad från den kvalitet något har för själva personen, men jag tror som sagt att man kan använda begreppet i denna specifika betydelse när det handlar om att lyfta fram vissa normativa poänger och när det alltså finns en poäng i att skilja mellan livskvalitet och personligt värde. I övriga fall betraktar jag begreppen som likvärdiga. Jag ska inte heller fördjupa mig i själva begreppet personligt värde, mer än vad jag redan gjort med hjälp av diskussionen i Rønnow-Rasmussens bok *Personal Value*. Men generellt menar jag alltså att alla personliga värden befinner sig i samma sfär eller grupp som livskvalitet, välfärd osv. gör. Genom att göra det som jag vet har ett personligt värde för en människa gör jag henne en

tjänst: jag gör hennes tillvaro eller liv mera värdefullt. Ett knepigt begrepp i detta sammanhang är begreppet ”bra”, eftersom man kan fråga sig om allt som har ett *värde* för mig också är *bra* för mig. Jag tänker mig att även i detta fall finns det en neutral eller tunn betydelse av ”bra” som medger att man hävdar just detta: allt som har personligt värde för mig är också bra för mig, samtidigt som det finns en tjockare betydelse av eller åtminstone association till ”bra” som inte tillåter detta. Jag kommer att försöka hålla mig till den tunna betydelse utom i de fall där den språkliga konstruktionen förutsätter ett mer substantiellt innehåll, som i konstruktionen ”att ha det bra”. De estetiska kvaliteterna i Amy Winehouses liv och konstnärskap är kvaliteter som i en mening är bra kvaliteter därför att de har ett estetiskt värde även om det inte av detta följer att man kan säga att hon hade det bra i sitt liv eller ens levde ett liv som var bra för henne själv, så som det uttrycket normalt används (och då menar jag inte bara i den instrumentella betydelsen). De narrativa kvaliteterna i hennes liv var estetiskt värdefulla och det är inte orimligt att tänka sig att många trots tragiken i hennes öde (eller kanske delvis tack vare den) skulle vilja leva samma slags liv som hon. När jag säger att det inte är orimligt att vilja ha ett liv med liknande kvaliteter som Winehouses så avser jag både förhållandet att jag inte tror att det är alls ovanligt bland kreativt och romantiskt lagda människor att drömma om ett liv liknande Winehouses och att avundas henne hennes livsöde, samt förhållandet att det finns estetiska skäl att faktiskt också göra detta. Naturen hos dessa senare skäl är inte viktig just nu, dvs. om det rör sig om objektiva, subjektiva eller intersubjektiva skäl, men jag skulle definitivt säga att det inte rör sig om rent idiosynkratiska eller obegripliga skäl (och allra helst inte för oss romantiskt lagda människor). Jag skulle säga att om det finns ett objektivt sätt att fastställa vad det är att leva lycklig och ett bra liv som människa, tror jag att mitt liv så som det sett ut under de senare åren har varit ett utmärkt exempel på ett lyckligt och bra liv (dvs. med utgångspunkt i något slags välfärdsbegrepp). Trots detta kan jag uppleva mitt liv som estetiskt torftigt jämfört med den typen av livsöden som Winehouse representerar. Om jag hade fått välja vilket slags liv jag skulle sätta högst att själv få leva eller ha fått leva är jag mycket osäker på om jag inte trots skulle välja (vad jag utifrån det lilla jag vet om henne) Winehouses typ av kaotiska, kreativa och fysiskt fascinerande och korta liv. De flesta andra värden krymper i mina ögon i jämförelse med skönhetsvärdet och de flesta skönhetsvärden krymper i mina ögon i jämförelse med den kreativa, påfallande och tragiska skönheten. Detta gäller åtminstone när jag befinner mig i denna skönhets trollkrets. Utanför den och omgiven av den lugna och tillbakadragna skönheten kan jag ty mig till den och kanske innerst inne ändå inse hur tacksam jag ska vara för det enkla och vackert torftiga. Det är alltså möjligt att man måste vara åtminstone lite romantiskt lagd för att se skönheten i Amy Winehouses livsöde. Min gissning är i och för sig att de flesta av oss är mer romantiskt lagda än vi vill erkänna för oss själva – vi ägnar oss åt estetiskt och romantiskt självbedrägeri därför att vi inte vill beskyllas för att vara ytliga och barnsliga eller åtminstone omogna. Hur skulle det se ut om vi gick och

avundades Winehouses öde! Det enda korrekta i samband med henne är att ta på sig en sorgsen min, skaka på huvudet och tänka ”vad tragiskt!”. Men om man trots allt erkänner ett sådant värde tyder det på att det alltså behövs denna vidare kategori av personliga värden eller livskvalitet, som alltså ger utrymme för det rent estetiska och dessutom för en estetik som har väldigt lite att göra med innehållet på de mer substantiella nivåerna. Och fallet Winehouse illustrerar också på ett bra sätt att livskvalitet i den tunna betydelsen inte bara måste handla om en kvalitet på livet som en helhet. Winehouses liv som helhet hade klassiska estetiska kvaliteter. Dessa kvaliteter är dels de narrativa kvaliteterna som handlar om hur tidigt i sitt liv hon påbörjade kampen mellan det kreativa och destruktiva och hur tidigt, alltför tidigt, som hon avslutade den. Det är dessa narrativa kvaliteter som placerar hennes livsöde i den exklusiva klubb av unga självdestruktiva genier som dött vid 27 års ålder. Att dras till det slaget av öde är inget konstigt för en romantiker och det är inte uteslutet att det finns de som hamnat i klubben för att de medvetet haft den önskan. Men alla kvaliteter på hennes liv som helhet är inte lika tydligt narrativa – skönheten i att leva ett skapande liv kan ingå i ett narrativ men är inte nödvändigtvis i sig något narrativt, om man med ett narrativ tänker på rörelse, moment och händelseförlopp. Det finns en skönhet i det brådmogna utvecklandet av en starkt kreativ förmåga och dess osannolika förmåga att spira också i ett mörker av droger, sprit och psykiskt ohälsa, men det finns också en skönhet i själva denna förmåga att skapa skönhet alldeles oberoende av dess yttre förutsättningar och vad som händer med den. Den skapande förmågan och allra helst om den är förenad med personlig utstrålning har estetiska kvaliteter och dessa kvaliteter är alldeles tydliga för den som ser Winehouse uppträda, alldeles oberoende av vad man vet om hennes liv för övrigt. Ett liv som innehåller sådana kvaliteter är i så måtto också ett vackert liv och det behöver man inte ens vara romantiskt lagd för att tänka, men då är det fortfarande kvaliteterna på ett liv som jag tänker på – det är det skapande *livet* som är vackert, det är den typen av liv jag kan eftersträva eller avundas dem som har en förmåga att leva det. Men livskvalitet som ett tunt begrepp handlar alltså som jag ser det inte bara om kvaliteter på mitt liv, utan också exempelvis om kvaliteter på min fysiska person. Amy Winehouse är vacker. Det är svårt att tala om en rent fysisk skönhet utan att också ta med de förnimmelser vi har av en människas själ i denna fysiska skönhet. Om vi tycker att Amy Winehouse ögon är vackra är det för att vi tycker att de uttrycker något av hennes själ. Och kanske är hennes ögon vackra för att de verkligen uttrycker hennes själ, kanske är det hennes själ som gör hennes ögon vackra. Men det hade inte behövt vara så. Fysisk skönhet måste inte komma inifrån, fysisk skönhet kan ha en mer eller mindre rent fysisk grund. Själiskheten i ett par ögon kan bero på deras form, färg och på ögonlockens fysik liksom på längden på ögonfransarna. Min poäng är att detta är en estetisk kvalitet som jag kan eftersträva av rent personliga skäl. Jag talar inte om kvaliteter på mitt liv som liv betraktat och kanske heller inte på min person som själ betraktad utan enbart på min fysiska kropp. Att se bra ut kan vara livskvalitet enligt det tunna begreppet. Vi har sett att Aristoteles hävdar något

liknande i sin beskrivning av eudaimonia, dvs. av lyckan eller det jag ovan har listat som det näst tjockaste begreppet. Men jag tror kanske att många som försvarar Aristoteles lyckobegrepp ändå vill tona ner vikten av kroppslängd, atletiska egenskaper och liknande. Kroppslängd är inte speciellt viktig för livslyckan. Men detta betyder inte att kroppslängd och fysisk skönhet skulle vara oväsentlig för en människas livskvalitet. Vi kan vilja ha skönhet även om vi inte tror att den är speciellt viktig för vår lycka. Vi kan till och med vilja ha fysisk skönhet mer än vi vill ha lycka. Monroe var vacker men olycklig, åtminstone mot slutet av sitt liv, och det är inte omöjligt att föredra den kombinationen framför att ha ett alldagligt utseende och vara lycklig. Jag förstår dem som dras till skönheten mera än till lyckan och jag skulle än en gång inte kunna utesluta att jag själv någonstans har den preferensen. Men om jag har den så har jag den av högst självviska skäl. Om jag också tillför skönhet till världen genom att se bra ut har jag förstås både generellt estetiska och moraliskt altruistiska skäl att vilja göra det, men vad jag talar om nu är rimligheten i att tänka sig att jag eftersträvar det av rent självviska eller prudentiella skäl: jag kan eftersträva fysisk skönhet (eller önska att jag hade den) för att *det har värde för mig*. Jag är mer estetiskt värdefull om jag har fysisk skönhet och om värdet av skönhet i lika mån tillfaller världen och den som har skönheten är min skönhet också värdefull för mig själv. Det är så vi tänker tror jag, och om det inte är så vi tänker är det så vi känner (vi kan på ett plan tänka att Monroes skönhet knappast gjorde henne något gott men ändå avundas den – vi kan säga till oss själva att Monroe i sin olycka inte fäste vikt vid sin skönhet men samtidigt känna oss väldigt mycket mer attraherad av hennes olycka än av den människas olycka som saknar skönhet).

Jag har tidigare diskuterat de moraliska värdena och dessutom varit inne på hur de förhåller sig till de personliga. Frågan är om det är någon skillnad mellan de estetiska och moraliska värdena här. Gäller det också för de moraliska värdena att om de är värden *hos* mig så är de också värden *för* mig? I de fall där de moraliska värdena sammanfaller med de estetiska är svaret förstås ja, vilket som jag tidigare hävdat i hög grad gäller om vi talar om de mänskliga dygderna och karaktärsegenskaperna. Om de moraliskt fördelaktiga dragen i en människas personlighet också är vackra eller om de rentav är moraliskt fördelaktiga därför att de är uttryck för en vacker mänsklig själ är de förstås också fördelaktiga för den som har denna själ. Jag tror många skulle säga att detta är ännu mera uppenbart än att det skulle vara en fördel för en människa att hon rätt och slätt har fysisk skönhet, eftersom själen och personligheten rimligen är en mer väsentlig del av henne själv än vad hennes fysik är (som allt annat kan förstås också detta ifrågasättas, men jag tror de flesta tänker att det mentala är mer viktigt för oss som personer än det fysiska). Det samma gäller om man tänker sig att de moraliska och de estetiska kvaliteterna sammanfaller hos en moralisk handling, dvs. om det finns något sådant som skönhet hos en moralisk handling och som inte (uteslutande) är skönheten hos den personlighet eller tanke som uttrycks i den. I Kants tankebaserade etik borde förstås något liknande gälla, om vi tänker oss att moralen ytterst handlar om att ha en god vilja. Men i hans

fall kompliceras saken av hans rationalistiska uppfattning av vad det innebär att ha en god vilja. Han är som vi sett inte alls främmande för att härleda ett slags dygdetik från sin handlingsetik, men det är samtidigt uppenbart att han också ställer vår moraliska förmåga, dvs. vår goda vilja, mot de böjelser och känslomässiga bindningar som många skulle betrakta som en del av vår personlighet. Moralen finns i striden mot våra böjelser och i den mån man beskriver denna strid som en strid mellan preferenser av olika ordningar och där den moraliska preferensen är överordnad den omoraliska impulsen, ja i den mån kan man också säga att den moraliska preferensen är en mer väsentlig del av mig själv än den omoraliska. Men så bör vi om jag har förstått det rätt inte beskriva striden enligt Kant: i moralen strider jag snarare mot mig själv och jag gör det inte med mina preferenser, inte heller de överordnade (eftersom de är preferenser likafullt), utan med min rationalitet och med min insikt att jag inte rationellt kan försvara en moraliskt felaktig handling. Bara med det metafysiska tillägget att mitt sanna jag finns i min rationella förmåga och i min autonoma vilja kan Kant hävda att en moraliskt rätt handling har sitt ursprung i mig själv och att dess värde således åtminstone delvis kan tillfalla mig själv. Jag skulle dock än en gång påstå att det är väsentligt mycket lättare att se hur det skulle kunna vara så om vi också är beredda att tillskriva handlingen en skönhet som ett uttryck för den goda viljan, vilket rimligen också Kant borde vara med tanke på hans starkt estetiskt präglade beskrivning av den goda viljan.

Däremot, om vi lämnar så väl dygdetiken som Kants etik och koncentrerar oss på konsekventialismen, blir det lättare att tänka sig handlingar som har ett moraliskt värde som inte är ett uttryck för en vacker tanke eller personlighet, och vars värde därför inte heller i enlighet med det vi tidigare sagt måste tillfalla den person som utför handlingen. Om att göra rätt är att utföra den handling som maximerar eller kan förväntas maximera det goda, finns det som jag ser det ingen anledning att fördela det moraliska värdet av denna handling också på den som utför den, eftersom handlingen inte alls behöver säga något om henne. Det är först när vi härleder en dygdetik eller dygdteori från vår konsekventialism som vi närmar oss själva personen bakom handlingen. Det är först när vi säger att en bra människa är en som har sådana personliga egenskaper att hon är benägen att maximera det goda som vi i någon mån kan återföra den rätta handlingen på den som utför den, dvs. som vi inte bara kan säga att den är hennes i betydelse att hon utfört den utan också i betydelsen att hon *äger* den. Men även om vi säger detta följer vad jag kan se inte att hon också äger dess moraliska värde eller att hon har en del av dess moraliska värde, om detta värde uteslutande är baserat på vilka externa konsekvenser de handlingar har som hon har en benägenhet att utföra. Den som utför handlingen kan spela en roll för värdet av handlingen utan att vara en del av det och utan att därför äga det. Jag kan vara skapare av ett externt värde utan att vara besittare av det. Men om handlingen jag utför därför att jag är lagd åt att utföra den inte bara är rätt utan också är vacker därför att den är rätt, ja då har jag svårt att se varför inte också agenten skulle kunna ta del av dess estetiska värde.

Frågan är alltså om de konsekvensetiskt rätta handlingarna utförda i enlighet med agentens personlighet verkligen kan sägas ha en skönhet och om så är fallet huruvida deras skönhet bäst kan förklaras utifrån konsekvensetiken eller utifrån något annat. Att en handling som maximerar det goda verkligen kan vara vacker råder det ingen tvekan om. Att offra sig för sina kamrater genom att kasta sig på en granat som dimper ner i skyttegraven är heroiskt och vackert och vad jag har förstått inte alls så ovanligt och mänskligt osannolikt som många av oss tror. Men det är knappast konsekvenserna i sig som gör denna handling vacker. Vi betraktar inte den handling som bara råkar ha bra konsekvenser som vacker. Vi betraktar bara den uppsåtliga handlingen som vacker eller möjligen den instinktiva handling som på något sätt kan återföras till en osjälvisk tanke (om det är min tanke på att jag kan rädda en människa som triggar mina reaktioner). Men är det verkligen konsekvenserna av denna uppsåtliga handling eller tanketriggade instinkt som förklarar skönheten, finns inte skönheten snarare i handlingen eller instinkten själv? Är inte förklaringen till skönheten i den uppsåtliga handlingen att det just finns *ett uppsåt* att göra något som har ett värde för en annan människa eller att helt enkelt göra det som blir bäst för alla eller eventuellt också mer abstrakt att åstadkomma så mycket gott som möjligt? Uppsåtet i sig har ingen speciell normativ ställning i konsekvensetiken annat än som något som fixerar vad den normativa moralen ska bedöma. Jag utesluter inte alls att själva konsekvenserna, såväl de förväntade som de faktiska, alldeles i sig har en viss påverkan på hur vi bedömer uppsåtet eller instinkterna, men då är det i kombinationen av uppsåt och konsekvenser eller möjligtvis i uppsåtet sett mot bakgrund av konsekvenserna som skönheten finns eller som förklaringen till skönheten finns – än en gång, det är inte i konsekvenserna i sig. Om uppsåtet i sig är vackert måste man alltså placera denna skönhet utanför den normativa teorin, och därför menar jag att det är svårare för en konsekvensetiker att förklara varför det normativa värdet av en handling skulle tillfalla den som utför den.

Vi närmar oss återigen den diskussion vi hade med anledning av Rønnow-Rasmussens definition av de personliga värdena, nämligen om man kan tala om det som har värde för mig utan att det också i någon mening är bra för mig, dvs. utan att det gör en positiv skillnad för mig, utan att det i någon mening gynnar mig att de realiseras. Jag har ju hävdat att så inte är fallet. Frågan om livskvalitet och personliga värden sammanfaller, under det att både Rønnow-Rasmussen och exempelvis Kagan hävdar att de inte gör det, och att livskvalitetsbegreppet inte är så pass tunt som jag menar att det är. Varje kvalitet för mig tänker jag mig också är livskvalitet, under det att den som tänker på det senare begreppet som mer eller mindre tjockt i enlighet med något av de tre första begreppsbestämningarna ovan bara vill tala om livskvalitet för en person om det i någon mening bekommer henne *väl*, dvs. i form av välstånd, välfärd eller välmående. Jag menar att det finns sådant som kan ha värde för mig utan att det bekommer mig väl men att det ändå i någon mån måste vara mitt, det måste ha med min person eller mitt liv att göra. Återigen, om det moraliska värdet av en handling

som jag utför uteslutande ligger i dess konsekvenser har jag svårt att se hur det också skulle kunna bli ett värde för mig. Detta betyder också att jag har svårt att se att man som renodlad konsekventialist skulle se några skäl att bistå någon annan i hennes moraliska handlande *för hennes skull*, dvs. att för den handlande personens skull hjälpa henne med att utföra de moraliskt rätta handlingarna. Jag kan göra det för moralens skull eller för deras skull som blir föremål för de moraliskt rätta handlingarna, men knappast för den handlandes skull. Jag kan förstås göra det för den handlandes skull om jag tror att jag kan hjälpa henne bli kvitt ett dåligt samvete, men då är det inte primärt för det personliga värdets skull som härrör av att hon kan utföra de rätta handlingarna utan för det personliga värdes skull som ligger i att hon slipper det dåliga samvetet och effekterna av det.

Kagan laborerar med ett slags externa värden som inte så att säga kan tillfalla personen även om det är värden *för* henne. Han skriver:

> We might call these external goods *personal* goods, for even though they are external to individual well-being *per se*, their value lies in the relation to the person. Conceivably, in some cases promoting the existence of these personal goods might do nothing at all to benefit the person, and yet, for all that, from the moral point of view we may still have weighty reason to promote them. We might, for example, be obligated to promote them out of *respect* for the person (1994, s. 318).

Anta du har en religiös övertygelse som jag inte tror på något sätt gör dig gott. Av respekt för dig kan jag ändå avstå från att hindra dig från att leva ut din religiösa tro, trots att jag vet att det på det hela taget skulle vara en stor fördel för dig att inte leva ut din tro, och jag kan också vara dig behjälplig i utövandet av din religion trots att jag tänker att jag därmed på det hela taget gör dig en otjänst. Allt detta ligger i begreppet respekt – jag delar inte dina värderingar men av respekt för dig som person rättar jag mig ändå efter dem. Kagan menar alltså att det faktum att jag visar dig respekt – vilket jag alltså kan ha moraliska skäl att göra – har ett värde för dig men att det inte gör din tillvaro eller ditt liv bättre, det skänker dig alltså ingen livskvalitet. Jag gör det *för din skull* men inte för att det på något sätt är *bra för dig*. Jag har svårt att se hur man kan göra denna skillnad. Jag har inte svårt att förstå hur man kan mena att jag för din skull av respekt för dig gör vad jag tror på det hela taget kommer att skada dig mer än det gynnar dig, det är alltså en sak, men gör jag det verkligen för din skull om jag inte tänker att det på något sätt är positivt för dig att jag gör det, dvs. om jag inte för enkelhets skull gör det för ett slags respektvärdes skull och som är en del av din livskvalitet? När jag tänker på vilket slags liv som jag vill leva av rent personliga skäl tänker jag då inte normalt att jag vill leva ett liv där min omgivning har respekt för de beslut som jag bedömer som existentiellt viktiga även när denna omgivning har skäl att tro att det på det hela taget är dåliga beslut för mig? Om jag har att välja mellan två liv som för övrigt ger mig exakt lika mycket livskvalitet men skiljer sig åt däri att jag i det ena åtnjuter respekt för de beslut jag betraktar som viktiga för mitt liv medan jag i det andra inte gör det, skulle jag då inte mycket väl kunna

välja det första livet med hänsyn tagen till den extra livskvalitet som det skulle ge mig, inte för att jag skulle känna mig gladare i det livet (eftersom förutsättningen just var att den skillnaden inte fanns) utan för det värde som det ligger i att bli respekterad och som skulle kunna beskrivas som ett slags värdighet? Och om respekten ger mig ett värdigare liv menar jag att den rimligen också ger mig livskvalitet.

Ett annat exempel: Min väldigt nära och kära vän har tagit sitt liv. Jag vet att han föraktade allt vad religion heter och inte minst kyrkliga begravningsceremonier. Såväl min väns familj som en stor del av hans övriga vänner har religiösa övertygelser och vill både för vännens skull och sin egen att han ska få en traditionell kristen begravning. Här kan jag mycket väl tänka att jag *för min väns skull* vill avstyra planerna på en traditionell begravning för att i stället välja att ordna något religiöst nedtonat. Kan jag tänka så utan att på något sätt tänka att det tillför en kvalitet i det liv han levde inberäknat den död som avslutade hans liv? Kan jag tänka att jag avstyr en traditionell begravning *för min väns skull* om jag inte tror att detta på något sätt har någon betydelse för honom och om jag inte tänker att det är bättre för en människa att hon slipper avsluta sitt liv under former som hon skulle uppleva förnedrande? Jag har inga problem med att vi använder uttrycket att vi gör något för någons skull också när vi inte tror att det har det minsta värde för henne, men då betyder det bara just att vi gör det därför att vi vet att hon ville att vi skulle göra det, och alltså inte för att det därmed också skulle ha något värde för henne att vi gjorde det. Jag kan anse mig ha moraliska skäl att göra vad jag tror att människor skulle vilja att jag gjorde (som alltså inte grundas på vad jag tror är bra för dig) på samma sätt som jag kan anse mig ha moraliska skäl att hålla ett löfte som jag gett till dig (och som inte grundas på att jag tror att det är bra för dig att jag håller mitt löfte). I dessa fall gör jag vad jag gör inte ytterst för din skull utan för moralens skull eller helt enkelt för att det är det rätta. Jag gör det inte för att det skulle ha ett personligt värde för dig utan för att det har ett opersonligt moraliskt värde.

Jag tänker mig alltså att det tunna och överordnade begreppet livskvalitet är liktydigt med begreppet personligt värde: när jag gör något för någons skull gör jag det för att jag tror att det tillför henne eller hennes liv något, när jag gör något för mitt egen skull gör jag det för att jag tror att det i något avseende är bättre för mig. Detta gäller också om jag gör något av dåligt moraliskt samvete: om jag gör det för att bli kvitt en moralisk skuld och för att bli en bättre människa och om jag således gör det *för min egen skull* så gör jag det för att mitt liv ska bli ett bättre liv. Jag tänker att det dåliga samvetet nästan alltid *dessutom* är altruistiskt och moraliskt. Om jag har dåligt samvete för att jag inte hindrade min väns anhöriga från att ordna en traditionellt kyrklig begravning har jag det också *för min väns skull* och därför att jag tänker att hans liv som en helhet, vilket alltså också inkluderar hans död, blev något sämre än det annars skulle ha blivit och jag har det kanske också för moralens skull, eftersom jag tänker att jag missade chansen att göra något moraliskt värdefullt (jag kan för moralens skull glädjas över de gånger jag faktiskt lyckas göra något som har moraliskt värde på samma sätt som jag

för moralens skull kan glädjas över att se andra göra sådant som har moraliskt värde, vilket däremot händer hela tiden). Detta är förstås både en begreppslig och en psykologisk fråga: hur ska vi förstå det dåliga samvetet, kan vi förstå det som något annat än en känsla som åtminstone delvis och kanske till och med främst är en självcentrerad känsla där mina egna moraliska brister spelar huvudrollen? Är det inte just det som är skillnaden mellan det dåliga samvetet och en allmän upprördhet eller ledsenhet över moraliska missgärningar? I det dåliga samvetet är det faktum att det är jag som är orsaken till det moraliskt negativa det som är negativt för mig. Jag kan inte uppfatta det som något negativt att jag är inblandad i saken utan att uppfatta själva saken som negativ, men jag kan vad jag förstår på rent begreppsliga grunder *bry* mig om det faktum att jag är inblandad i saken utan att bry mig speciellt mycket om saken. Så fungerar jag åtminstone själv. Jag måste säga att jag inte bryr mig speciellt mycket om alla de människor som dog av passiv rökning för tjugo trettio år sen. Jag kan förstås bry mig när jag tänker på det men jag bryr mig inte tillräckligt mycket för att tänka på dem om jag inte har någon speciell anledning att tänka på dem, till exempel därför att jag behöver ett exempel på något som jag inte bryr mig speciellt mycket om med mindre än att jag vet eller tror att det är jag själv som kan ha förorsakat dödsfallet genom min egen rökning på den tiden. Om jag bryr mig om själva saken gör jag det bara när jag vet eller tror att jag själv är inblandad i den och anledningen till det kan i sin tur vara att jag får dåligt samvete av att inse att jag egentligen inte bryr mig om saken när jag inte tänker att den har med mig själv att göra. Men detta ser jag som något rent psykologiskt. Frågan är alltså om jag kan bry mig om att jag själv är inblandad i saken utan att det är för min egen skull som jag bryr mig? Jag tror det. På samma sätt som jag blir speciellt engagerad i en moralisk missgärning om jag vet att det är min fiende som begått den utan att det är för hans skull som jag känner engagemanget, dvs. utan att det är altruistiska motiv bakom, kan jag bli speciellt engagerad i ett illdåd om jag vet att jag själv har en del i det utan att det hela sker för min skull, dvs. utan att det ligger egoistiska motiv bakom.

Den ovanstående preliminära uppdelningen av olika benämningar av livskvalitet med avseende på hur mycket substans vi lägger i benämningen är alltså i första hand en *begreppslig* indelning. Alldeles oavsett vad du menar är en rimlig uppfattning om det centrala etiska begreppet livskvalitet eller livets mening kan du knappast tala om välstånd i ett samhälle utan att förutsätta något som åtminstone också kan mätas i materiella resurser. Det är så vi använder begreppet välstånd – det handlar om materiella resurser på något plan, om inte rent definitoriskt så åtminstone till följd av en praktisk implikation eller association. Nästa indelning gäller de rent *normativa* positionerna rörande vad som faktiskt bör förstås som livskvalitet eller vad det betyder att säga att man lever ett liv som har ett värde för en ur ett rent personligt perspektiv. På engelska talar man om teorier rörande ”What makes someone’s life go best” (Parfit 1984, s. 493) eller ”what actually makes lives go well” (Brännmark 2001, s. 223), men så beskrivna menar jag att de förutsätter eller antyder ett visst substantiellt

innehåll som begränsas av vad vi är beredda att beskriva som att det går bra för en i livet, dvs. att man lever ett lyckat liv. Än en gång tänker jag mig att det inte nödvändigtvis är detta som är det väsentliga ur mitt personliga perspektiv när jag tänker på vad för slags liv jag av rent personliga skäl skulle vilja leva och vilket slags liv jag ur ett självviskt perspektiv kan avundas en människa att hon fick leva. Jag har tagit exemplet Amy Winehouse tidigare, men jag tror att man kan ta ännu mer extrema exempel som illustrerar vad jag menar, eftersom jag tänker mig att Winehouse liv och leverne i ett väsentligt avseende ändå kan beskrivas som lyckat. Hon lyckades förverkliga sin artistiska dröm tidigt i sitt liv och lyckades därmed med det som väldigt många andra människor med kreativa drömmar skulle betrakta som att verkligen lyckas i livet alldeles oberoende av att det också blev tragiskt kort och kanske till och med tack vare att det blev så kort i en mening var extra lyckat, för att inte säga fulländat. Det finns trots allt detta man kan beskriva som ett *påfallande* värde i hennes korta liv, som inte är ett estetiskt värde i ett misslyckande utan ett estetiskt värde i att lyckas som kreativ artist och ikon. Jämför detta med ett liv där det mesta misslyckas: en livslång strävan att lösa en berömd matematisk gåta slutar med att någon annan kommer före med en veckas marginal och blir känd som gåtans lösare, den stora kärleken i livet förloras som följd av ett missförstånd innan det riktigt hunnit bli något och till råga på allt blir man frånlurad sin arvslott, som var ansenlig, av sina skrupelfria syskon. Så tunt beskrivet är det kanske svårt att se den tragiska estetiken i det livet, men jag är säker på att en bra berättelse skulle kunna synliggöra den, åtminstone för dem som är lite romantiskt lagda och som tänker att de hellre lever ett liv som är misslyckat på ett storslaget sätt än som är lyckat på ett ointressant sätt. För den som fascineras av de estetiska kvaliteterna hos det storstilade misslyckandet och den radikala motgången är det inget konstigt att eftersträva den typen av liv (även om estetiken i misslyckandet tenderar att försvinna om misslyckandet är planerat) och heller inget underligt att se det som en kvalitet i livet. Detta talar för att också de normativa positionerna kan kompletteras med en rent estetisk kategori om vi gör klart att det är normativa positioner rörande vad vi bör betrakta som livskvalitet uppfattad som ett tunt begrepp och som alltså inte handlar om det vi normalt kallar ett lyckligt eller lyckat liv. Jag menar att det är detta begrep som är det centrala i gruppen prudentiella eller personliga värden och som också bör styra vad vi räknar som *omsorg*, dvs. vad vi räknar som att ha ambitionen att göra något för andra människor, att göra dem en tjänst och att göra gott för dem. Omsorgsbegreppet har delvis också samma laddning eller förtjockning som det andra och det tredje av de personliga värdebegreppen som jag tidigare diskuterade har. Vi kan lätt föreställa oss hur man kan ställa omsorgen om en människa mot hennes välstånd. Jag kan av genuin omsorg om mina barn vilja förhindra att deras materiella resurser blir alltför stora. Jag kan tänka att de kommer att leva ett bättre liv om de inte har det alltför gott ställt. Detta ligger i omsorgsbegreppet. Det verkar också ligga i begreppet att vi upplever det som om vi tänjer det om vi påstår att jag av omsorg om mina barn vill förhindra att de går miste om att leva estetiskt vackra liv genom att

det har det alltför bra i livet eller att de mår alltför bra. Att välja det rent estetiska för en annan människa när det står i strid mot det som normalt betraktas som välfärd eller ett bra liv eller att helt enkelt må bra i livet är inte omedelbart vad vi tänker på som omsorg. Omsorg är att sörja för någons välgång, välfärd eller välmående, det är så vi brukar använda begreppet. Men det finns minst två reflexioner man kan göra över detta. (a) För det första tror jag att omsorgen kräver olika saker beroende på vilken relation vi har till den som är föremål för den. Som förälder eller vårdnadshavare av en person *är* det hennes välfärd som du i första hand ska ha för ögonen. Som förälder till Amy Winehouse förväntas du tänka mer på hur hon har det och hur hon mår än hur hon lyckas med att bli en ikon för den yngre generationen. Som jämgammal vän till Winehouse skulle jag inte säga att det finns de förväntningarna på samma sätt. Att ha omsorg om sin vän kan mycket väl betyda att man hjälper henne att bli en ikon även om det kostar henne livet. När jag själv inser att jag inte kommer bli en ikon kan jag sörja för att min vän blir det, genom att t ex förhindra att hennes föräldrars högst rimliga välvilja får alltför stor påverkan på hennes kreativitet. Jag kan inte se att detta inte skulle vara omsorg om en vän, lika lite som jag kan se att det inte skulle vara omsorg om ett barn när föräldrarna fokuserar på välfärden. Rent normativt tror jag att omsorgen *har* olika innebörder för en förälder och för en vän. Vad det beror på att jag tänker så vet jag inte, men jag föreställer mig att det kan ha med försiktighet att göra. Om det finns en livskvalitet i det rent estetiska – vilket jag alltså föreslår att det gör – känner jag mig trots allt mindre säker på detta än på att det finns livskvalitet i att leva ett långt liv rikt på nära vänner, kärlek, djupa estetiska upplevelser, genuin omsorg om andra, skapande osv, dvs. i det som vi traditionellt betraktar som välfärd. Vi gamblar inte när det gäller våra barn. Det finns ett etiskt försiktighetskrav på oss föräldrar i förhållande till våra barn, som också avspeglar sig i vad som är föräldraomsorg, nämligen att se till att våra barn löper så små risker som möjligt och att vi som föräldrar är mer inriktade på att förhindra att det går våra barn riktigt illa än att det går maximalt bra för dem. (b) Den andra reflexionen handlar om att det är en sak vad vi tänker om ett begrepps innehåll rent spontant och en annan sak vad vi tänker om det när vi fått reflektera över det. Ta exempelvis just begreppet livskvalitet som jag menar betyder en sak för oss när vi använder det som ett etablerat begrepp men delvis en annan när vi studerar det för att ta reda på vad det vill säga oss och vilken existentiell funktion det har. Inom en traditionell normativ ram för vad som ska betraktas som livskvalitet är också själva begreppet förtjockat av de traditionella normerna. Om detta ska anses betyda att det faktiskt har ett visst normativt innehåll eller om det bara betyder att vi i det sammanhanget har svårt att tänka på begreppet utan att också tänka på det traditionella normativa innehållet vet jag inte om det finns något bra svar på. Ett begrepps innehåll bestäms alltid ytterst av hur det används, på samma sätt som en terms innehåll. Vad som är ett begrepps egentliga innehåll och vad vi associerar det med, dvs. vad som borde dyka upp och vad som faktiskt dyker upp i vårt huvud när vi tänker på begreppet, är alltså såväl en gradfråga som en tidsfråga och möjligen också en individuell fråga. Det rent

estetiska – och alltså inte i första hand estetiska upplevelser – som livskvalitet kan vara rimligt för den som tänker så, för den romantiskt lagda, inte bara i betydelsen att det är livskvalitet *för* henne utan *enligt* henne också för dem som inte tänker så. Men det behöver inte vara så, enligt den romantiskt lagda, det skulle också kunna vara så att det rent estetiska som livskvalitet är förbehållet romantikerna, dvs. dem som har en förmåga att se värdet i skönheten i ett liv också när denna är destruktiv. Om det är så, vilket jag alltså håller öppet, är detta knappast något som är uppenbart för den som inte är en romantiker, åtminstone inte om tanken är att det gäller för skönheten speciellt att den har värde bara för den som kan uppskatta den och att det alltså inte handlar om en rent allmän relativism utan om en speciell estetisk relativism rörande livskvalitet – livets mening är bestämd av estetiska kvaliteter (vilka mycket väl kan vara objektiva) hos livet eller tillvaron för den som värdesätter dem och alltså ser dem som en del av eller kanske rent av hela livets mening. Detta kan bli uppenbart för den som inte är romantiskt lagd först när hon förstår att det finns människor som tänker på det här sättet. I så fall menar jag att det är tveksamt om det estetiska eller romantiska var en del av hennes begrepp om livskvalitet eller ens att det täcktes av detta innan hon övertygades om att man kan tänka som en romantiker om livskvalitet. Den romantiska utvidgningen av begreppet är inte uppenbart rationellt föreskriven för den som inte är romantiskt lagd innan hon konfronterats med det romantiska tänkandet om livskvalitet. Och om så inte är fallet, om utvidgningen blir rationell först efter konfrontationen med det romantiska ja då bör man väl också se denna konfrontation som en del i reflekterandet över begreppet, liksom man i detta reflekterande kan vägledas av själva termen livskvalitet och uttrycket personligt värde, för varför skulle inte det estetiska kunna vara en kvalitet på ett liv eller utgöra ett värde för en person när det utgör såväl en kvalitet som ett värde på andra sätt? Liknande resonemang tänker jag mig att man kan föra om begreppet omsorg. För den som präglats i sitt omsorgstänkande av att hon är förälder, vårdnadshavare eller på annat sätt ansvarig för andra som storasyskon, lärare, mentor m m, för henne är det inte uppenbart eller rationellt givet att det också kan vara att sörja för en människa att vara henne behjälplig med det destruktivt estetiska. För henne kan därför detta att reflektera över omsorgsbegreppet vara att konfrontera de människors synsätt som menar att jag kan bry mig om en annan människa (åtminstone om hon inte är mitt barn) också om jag stödjer hennes undergång.

Nu alltså till de normativa grundpositionerna rörande var man ska uppfatta som livskvalitet eller personligt värde, och som alltså normalt beskrivs som teorier rörande vad det betyder att man lever ett liv som är bra för en själv (och där min tanke varit att denna beskrivning också bidragit till att man inte formulerat ett rent estetiskt alternativ eller komplement). Mig veterligen är Parfit den som är först med att formulera de tre grundpositioner i ett appendix till *Reasons and Persons* och han beskriver dem som ”*theories about self-interest*”, alltså teorier om egenintresse (även om det låter lite mindre självklart på svenska än på engelska). Parfit skriver:

There are three kinds of theory. On *Hedonistic Theories*, what would be best for someone is what would make his life happiest. On *Desire-Fulfilment Theories*, what would be best for someone is what, throughout his life, would best fulfil his desires. On *Objective List Theories*, certain things are good or bad for us, whether or not we want to have the good things, or to avoid the bad things (1984, s. 493).

Jag kommer att använda mig av Brännmarks tolkning av dessa grundpositioner, främst därför att jag vill försöka visa att också med den komplettering Brännmark gör till Parfits grundpositioner finns det ingen given plats för det rent estetiska alternativet. För enkelhets skull citerar jag också Brännmarks formulering av positionerna:

*(i) Hedonism:* What makes our lives go well are pleasant experiences (where this can be interpreted in terms of there being a specific experience, ”pleasure,” or as there being a quality, ”pleasantness,” that characterizes certain experiences). // *(ii) Preferentialism:* It is the satisfaction of our preferences, or desires, that makes or lives go well (where satisfaction is to be understood not as experience, but as realization). // *(iii) Objective list theories:* There are a number of goods that make our lives go well, whether we recognize them as goods or not (2001, s. 223).

Brännmark beskriver dessa teorier som “serious contenders” (ibid.) i fråga om vad som i min vokabulär ska uppfattas som livskvalitet eller Parfits ”egenintresse”. Jag uppfattar detta som att Brännmark tänker sig att teorierna utesluter varandra. Han gör visserligen klart att välbehag (”pleasure”) mycket väl kan vara en punkt på den objektiva listan av värdefulla ting i livet enligt den sistnämnda teorin, men av två skäl – om jag förstår det rätt – ska inte detta automatiskt uppfattas vara en kombination av hedonism och den objektiva listan. För det första måste inte hedonismen hävda att välbehagskänslor är personligt värdefulla alldeles oavsett om vi upplever dem som värdefulla eller ej. Upplevelsen av något som värdefullt kan vara en del av den hedoniska kvaliteten och således en del av det som är värdefullt. För det andra hävdar hedonismen att det *uteslutande* är upplevelser av välbehag som har värde i livet.[300] Parfit däremot leker med tanken eller kanske till och med föreslår en kombination av de olika teorierna och att vi ska uppfatta livskvalitet som en helhet vars värde är mer än summan av värdet av delarna. Livskvalitet är kanske inte att vara i ett mentalt tillstånd av glädje, att utöva sin rationalitet eller att ha djupa skönhetsupplevelser. Det är kanske inte ett av dessa alternativ ensamt utan flera på så sätt att de olika alternativen har föga eller inget värde var för sig men endast värde tillsammans med ett eller flera av de andra alternativen:

[300] Detta är förstås ett rent formalistiskt hinder för att kombinera teorierna efter det lätt kan lösas om man formulerar om teorierna på så sätt att hedonismen hävdar att upplevelser av välbehag som har betydelse snarare än att det är det enda som har betydelse för hur bra våra liv är för oss själva (i stället för att som Brännmark formulera hedonismen som ”What makes our lives go well are pleasant experiences” – vilket jag menar antyder exklusivitet – skulle man säga ”Pleasant experiences makes our lives go well”). Å andra sidan, så hanterar vi normalt inte andra fundamentala normativa teoriindelningar: Utilitarismen hävdar att det *uteslutande* är en handlings konsekvenser för nyttan som ger värde åt handlingar medan olika former av pliktetik hävdar att det också finns annat än konsekvenserna för nyttan som har betydelse för en handlings värde. Det betyder inte att pliktetiken är en kombination av pliktetik och utlitarism.

We might claim, for example, that what is good or bad for someone is to have knowledge, to be engaged in rational activity, to experience mutual love and to be aware of beauty, while strongly wanting just these things (1984, s. 502).

Brännmarks alternativ som jag snart kommer till är också holistiskt, men inte holistiskt på det här sättet inom ramen för de nämnda huvudalternativen, som jag ändå uppfattar Parfits förslag som.

Men låt mig då resonera om hur man kan passa in det estetiska alternativet i denna teoribild. En möjlighet är att man preciserar det estetiskas betydelse inom ramen för var och en av de andra teorierna. Man kan exempelvis precisera en variant av hedonismen som fäster större vikt vid estetisk njutning än vid annan slags njutning (eller en extremromantisk typ av teori som enbart fäster vikt vid sådan njutning). Att tala om estetisk njutning kan antingen betyda att man talar om den njutning man erfar tillsammans med eller på grund av estetiska upplevelser eller att man talar om en njutning som till sin kvalitet är estetisk. Man kan också utveckla en variant av preferentialismen som ger en speciell status till de estetiska preferenserna eller preferenser rörande estetiska objekt. Att göra skillnad på olika slags preferenser är inget konstigt eller nytt i preferentialismen. Till exempel kan det vara problematiskt om man hävdar att livskvaliteten påverkas lika mycket av att man får sina altruistiska som att man får sina egenintresserade preferenser tillfredsställda. Likaså kan man hävda att vissa av de egenintresserade preferenserna har större tyngd än andra, exempelvis preferenser rörande vilket slags liv man vill leva (eller det som Brännmark på annat håll har kallat ”biografiska preferenser”). Romantikerns precisering av preferentialismen skulle följaktligen kunna vara att vi ger en särskild ställning till de estetiska preferenserna rörande vilket slags liv man vill leva, vilket betyder att det ligger mer livskvalitet i den egna existensens skönhet som man önskar sig än exempelvis i det egna livets bekvämlighet som man också önskar sig, även om de olika preferenserna är lika starka och långvariga. I teorin om den objektiva listan talar Parfit redan nu om ett estetiskt element, nämligen att uppleva sann skönhet (”being aware of true beauty”). Exakt hur man ska förstå ”sann” här vet jag inte, men en möjlighet är alltså att man uttryckligen på den objektiva listan lägger till skönheten hos det egna livet oberoende av om man uppfattar den eller ej och oberoende av om man värdesätter den när man faktiskt uppfattar den.

Men räcker det inte med detta för den romantiker som har en estetisk vision av livskvalitet? Jo, kanske i praktiken men som det kan verka inte i teorin. De tre alternativen täcker exempelvis inte in möjligheten att livskvalitet är det som jag tror eller anser är skönheten i ett liv. Det är alltså inte trosföreställning i sig eller ens det faktum att det är en estetisk trosföreställning om ens liv som är det värdefulla för en utan snarare det som denna trosföreställning har som objekt. Om jag tror att det gör mitt liv vackert att jag ger till tiggare (eftersom jag på det sättet blir en del av det liv som ger till livet självt), att jag odlar mina blommor, att jag lever stillsamt, enkelt och tillbakadraget, är det att jag gör allt detta – och

inte att jag tror det och absolut inte att jag *bara* tror det – som ger värde åt mitt liv. Så inte ens om vi utvidgade hedonismen till att bli en teori rent allmänt om livskvaliteten i vissa mentala tillstånd, eller som Kagan beskriver det, en ”*mental state* view, according to which well-being is simply a matter of having the right sorts of mental states” (1994, s. 310), inte ens då skulle vår tänkta teori falla in under något av de tre huvudalternativen så som vi hittills beskrivit dem. Det värdefulla är inte helt enkelt ”simply” en fråga om att vara i rätt mentalt tillstånd utan snarare om att leva ett liv som korresponderar mot rätt slags mentala tillstånd, nämligen trosföreställningar om vad som är ett vackert sätt att leva (för alla människor eller kanske bara för sådana som jag). Den tänkta teorin kan heller inte sortera under preferentialismen eftersom den inte förutsätter att jag har en preferens för det slags liv som jag tror är vackert. Det är förstås en filosofisk fråga om jag kan verkligen kan omfatta en normativ trosföreställning utan att ha en viss motivation eller en korresponderande preferens. Men även om vi skulle förutsätta internalismens sanning enligt vilken genuina moralomdömen bottnar i motivation måste vi inte säga att det är motivationen eller preferenserna som är det väsentliga i den tänkta teorin utan trosföreställningarna. Den tänkta teorin är heller inte ett exempel på en teori om en objektiv lista. Om man kan grunda subjektivismen på trosföreställningar är det snarare en teori om en subjektiv lista eller åtminstone om en punkt på en subjektiv lista (som för extremromantikern skulle kunna vara en lista med bara en punkt). Under alla omständigheter kan den tänkta teorin inte vara ett exempel på en teori om en objektiv lista om vi väljer Brännmarks formulering av denna senare teori, eftersom den tänkta teorin inte hävdar att det estetiska livet har ett värde för oss vare sig vi uppfattar det som värdefullt eller ej. Den hävdar snarare motsatsen – det livet har ett värde bara om jag anser att det har ett värde, nämligen ett estetiskt värde eller skönhet.

Jag har utgått från Parfits och Brännmarks formuleringar av teorin om den objektiva listan. Sedan Parfit formulerade de tre huvudalternativen har de blivit föremål för en omfattande och för mig åtminstone tämligen oöverblickbar filosofisk diskussion, liksom det mesta av det som Parfit skrev i *Reasons and Persons*. Bengt Brülde har formulerat teorin om den objektiva listan – vilket förstås inte är *en* utan snarare *flera möjliga* teorier beroende på hur man utformar listan – på ett så allmänt hållet sätt att det knappast förhindrar oss att lägga till ett rent estetiskt alternativ av det slag som jag nyss nämnde till den objektiva listan. Brüldes formulering lyder som följer:

> (1) There are several (universal) prudential values, i.e. the facts that have nonderivative value for us are of several types. (2) It is not the case that all the facts that have nonderivative value for a person are internal to this person. (This implies that at least some of the facts that have nonderative value for P-at-*t* are *not* of the type ”P feels pleasure at *t*”). (3) At least some of the ”non-internal” facts that have nonderivative value for P-at-*t* are *not* of the type ”P has a desire fulfilled at *t*” (1998, s. 286).

Vad teorin om den objektiva listan säger i denna formulering är alltså att det finns mer i

livskvaliteten än enbart fakta om välbehag eller tillfredsställelse av önskningar. Jag kan tänka mig flera varianter av teorin som inte fäster större vikt vid tillfredsställelsen av preferenser men knappast någon som inte ger utrymme för det personliga värdet av välbehagsupplevelser. Jag håller därför med Brülde när han säger att det är tämligen uppenbart att varje rimlig variant av denna teori också måste tillskriva ett personligt värde till interna fakta om P. En teori som hävdar att välmåendet saknar betydelse för livsskvalitet är alltså inte rimlig. Inte ens en extremromantisk variant av esteticismen eller det estetiska alternativet bortser från värdet av välbehagsförnimmelser, men om välbehaget eller glädjen har ett egenvärde i denna teori är det för att de också har estetiska kvaliteter. Det välmående och den glädje som är vacker har värde i kraft av sin skönhet – glädjen över det vackra är själv vacker, glädjen över att se att andra har det bra, glädjen över att få ha privilegiet att leva likaså, osv, medan glädjen över att andra har det sämre än man själv saknar skönhet (glädjen över det fula som ett slags tacksamhet inför allt skulle också kunna vara vacker). Jag håller också med Brülde – även om jag inte är på långt när så beläst i ämnet som han är – att det normala är att det som dessa teorier listar som sådana ”objektiva” värden eller värden i fakta som inte är interna fakta om individen eller som inte handlar om fakta om välmående eller önsketillfredsställelse, för det mesta är sekulära till sin natur. Det är sällan som man nämner andliga fakta som personliga värden, t ex att ha eller uppleva sig ha en djup gemenskap med Gud eller helt enkelt att ha en stark tro som hjälper en genom livet. Det andliga lyser med sin frånvaro och på sätt och vis gör också det estetiska det, inte i form av upplevelser utan än en gång i form av det rent estetiska. Djupa upplevelser av skönhet eller som Parfit beskriver det ”awareness of true beauty”, eller som Griffin skriver ”perception of beauty, absorption in and appreciation of nature – the enjoyment of the day-to-day textures of life” (1986, s. 67), är väl så nära man kan komma det andliga från en sekulär utgångspunkt (”the enjoyment of the day-to-day textures of life” är kanske inte vad vi normalt kallar för en andlig upplevelse, men det kanske borde vara det – det är under alla omständigheter ett mycket vackert förslag på vad som är ett av de allra största värdena i livet och som man ibland bara ser när man vänder blicken bort från de mera påfallande eller spektakulära värdena).

Det är ingen stor sak för mig om man placerar det estetiska alternativet som ett exempel på en teori om en objektiv lista där det rent estetiska antingen är en punkt på listan bland andra eller som för extremromantikerna den viktigaste eller rent av den enda punkten, eller om man hävdar att alternativet är för speciellt för att rymmas som en precisering av något av de tre huvudalternativen. Om Brännmark har rätt när han menar att vi behöver skilja mellan teorier om livskvalitet som är non-kompositionalistiska och sådana som är kompositionalistiska och om han vidare har rätt i att de tre nämnda huvudalternativen alla är varianter av non-kompositionalism, så finns det emellertid skäl att inte se det estetiska alternativet som ett exempel på eller en precisering av något av de tre huvudalternativen. Jag ska i slutänden hävda att så som Brännmark beskriver det kompositionalistiska alternativet kan inte heller

detta täcka det estetiska alternativet som jag menar att man skulle kunna uppfatta det.

*Non-kompositionalismen* hävdar enligt Brännmark att ”we can independently identify certain good contents that if they happen to be located within a certain form will make that form better”, under det att *kompositionalismen* menar att ”the value of parts can be determined only by seeing how they fit together as wholes and the value of a life is therefore dependent on the organization of the whole” (2001, s. 221). Man skulle kunna diskutera hur exakt man bör förstå det sista alternativet. Det är inte helt omöjligt att ge det två olika tolkningar, beroende på att man kan uppfatta ”endast” på två sätt: å ena sidan som att det kan räcka med att se hur delarna passar in i helheten för att avgöra deras värde, dvs. det kontributiva värdet hos en del kan helt avgöras av hur den passar in i helheten, å andra sidan som att det bara är när man ser hur en del passar in i helheten som man kan avgöra dess värde. I det första fallet *kan* vi avgöra delens värde genom att se hur den passar i helheten i det andra fallet *måste* vi göra det. Skillnaden mellan den första svagare tolkningen och den senare är att den förra också ger ett utrymme för att delar kan ha ett värde som kan avgöras alldeles oberoende av hur de passar in i helheten. Den första svagare tolkningen ger alltså ett utrymme för en kontextkänslig värdeteori medan den senare är helt igenom kontextkänslig, åtminstone som en teori om livskvalitet. Jag har diskuterat det holistiska synsättet förut och står fast vid att mycket talar för att det är fruktbart att analysera estetiska upplevelser med hjälp av holismen. Men jag är inte säker på att detta också betyder att holismen gäller som en analys av estetiska värden generellt på så sätt att man aldrig kan uttala sig om det estetiska värdet av en del utan att först se efter hur den passar i helheten, och även om jag hade känt mig säker på detta är jag inte övertygad om att det samma också måste gälla alla andra möjliga personliga värden (trots att det kanske gäller exempelvis för de moraliska värdena). Av allt att döma står Brännmark själv bakom den starka tolkningen av kompositionalismen.

Låt mig dröja ett litet tag vid denna fråga trots att jag inte tror att den är speciellt betydelsefull för resonemanget i det stora hela. Brännmark tar upp Moores distinktion mellan värdet av en helhet *som* en helhet (”as a whole”) och det totala värdet av en helhet (”its value on the whole”), som vi också diskuterat tidigare i denna text. Brännmark menar att denna distinktion om vi accepterar den betyder att vi exempelvis måste skilja mellan det värde skadeglädje eller sadistisk glädje har som *sadistisk* glädje, dvs. det negativa värde den tillför helheten för att den är sadistisk, och det värde som den har i kraft av att helt enkelt vara glädje. Brännmark menar att ett sådant synsätt knappast är rimligt utan snarare leder till ett slags normativ schizofreni och att en rimligare hållning är att den sadistiska grunden fråntar glädjen all dess värde. Jag kan hålla med om detta, åtminstone i det här speciella fallet, men förneka att detta gäller generellt. Anta exempelvis att jag har en stark gudstro som ger mig en djup glädje i livet. Anta vidare att den är helt igenom falsk i det att inget av det jag tror är fallet faktiskt är fallet. Det finns ingen Gud och inget liv efter detta och inget straff för de onda eller någon belöning för de goda osv. Skulle värdet av den djupa glädje och

tillfredsställelse som jag känt i livet vara noll och intet om vi antar att det påverkas av den helhet som vi antar inte har någon plats för någon Gud? Jag skulle inte säga det. Jag skulle spontant säga att det faktum att min djupa glädje är grundlös och falsk påverkar det värde som den har för mig i mitt liv negativt men att det finns ett positivt grundvärde i mina upplevelser som *inte* påverkas av sammanhanget. Och jag skulle säga att detta gäller även för en människa som rent hypotetiskt skulle föredra att inte tro på någonting alls framför att tro på något falskt och som alltså inte skulle värdesätta att tro på en Gud som inte fanns. Något liknande skulle jag säga om glädjen över att det finns goda människor i världen vars godhet inte bara jag utan också andra människor kan bli föremål för. Det finns ett grundvärde i denna form av glädje, även om det går att tänka sig olika större kontexter i vilka den också har olika värden: om glädjen infinner sig i slutet av ett liv som aldrig tidigare har innehållit den typen av glädje utan snarare präglats av en skadeglädje över all ondska som drabbar andra människor, har den ett högre värde än om den kommer i slutet av en serie av allt mindre starka upplevelser av glädje över den godhet som också kommer andra människor till del. Brännmark kanske till och med skulle hålla med om detta. Han skiljer själv mellan det han kallar svag och stark organiskhet (och som berör frågeställningar som vi varit inne tidigare när vi diskuterat ämnet organiska helheter). Svag organiskhet är den som Moore talar om när han menar att vi bör väga samman det värde som delen har som isolerad del och det värde den bidrar med i helheten. Stark organiskhet däremot ”would mean that even the value of the parts can vary from context to context, depending on the role they play” (2001, s. 227). Det jag föreslår kan man säga är en tredje variant eller ett slags medelstark organiskhet där det mycket väl kan vara så att vissa delar, exempelvis vissa upplevelser, har värden som varierar fullständigt från sammanhang till sammanhang på så sätt att i vissa sammanhang har de ett stort värde medan de i andra inte har något värde alls. Glädje som en allmän upplevelse eller rent generiskt uppfattad eller alternativt uppfattad som en ren förnimmelse kan vara av det slaget: glädjen över allt gott i världen har ett högt positivt värde, alltså glädje upplevd som ett resultat av att man tänker på allt det goda i världen, dvs. upplevelsen av glädje i just det kausala sammanhanget, under det att upplevelsen av glädje som förorsakas av att man åsamkar någon annan lidande mycket väl kan ha ett negativt värde. Värdet av glädjen bestäms av det kausala sammanhanget, dvs. av vad som förorsakar den eller vad för slags glädje det handlar om. Här är delen alltså antingen glädje rent allmänt och ospecificerat eller glädjen som specificerad till själva förnimmandet. Tar vi däremot med det kausala sammanhanget i beskrivningen av delen, om det kausala sammanhanget ingår i delen, vilket är fallet med den sadistiska glädjen, så kan vi mycket väl uttala oss om värdet av den delen utan att se till det sammanhang i vilka den ingår. Vi skulle alltså kunna säga att sadistisk glädje saknar eller har ett negativt värde på samma sätt som vi skulle kunna säga att glädjen över allt gott i världen har ett pro tanto-värde som är positivt, men vars totala värde alltså kan variera något beroende på om denna glädje är i tilltagande eller i avtagande. Självklart är det i *en* mening så att man kan bestämma dessa

delars värde ”only by seeing how they fit together as wholes” (ibid.). Även delen är ju en helhet (också glädjen uppfattad som en ren förnimmelse har en komplexitet – den har en ton eller en valens utöver sin övriga fenomenologi), men som del betraktad måste man inte ta ytterligare hänsyn till hur den passar in i det vidare sammanhanget för att säga att den har ett grund- eller pro tanto-värde. Man kanske måste ta hänsyn till det större sammanhanget för att kunna bestämma det totala värdet av delen, men alltså inte för att bestämma grundvärdet, åtminstone inte vad det gäller vissa delar. Skulle Brännmark hålla med om detta? Vad som talar för det är att han är så kategorisk när han uttalar sig om värdet av den sadistiska glädjen: ”if a certain instance of pleasure is sadistic, then the element of sadism spoils it entirely” (2001, s. 227). Om detta stämmer och om den del vi ska bedöma är den sadistiska glädjen ja då kan vi alltså utgå från att denna saknar positivt värde. Vi behöver inte se till det större sammanhanget för att slå fast det. Vad som talar emot en sådan tolkning är att den inbjuder till den normativa schizofreni Brännmark så tydligt vill undvika. Om vi laborerar med fasta grundvärden skulle det ju kunna vara just så att *en* del av värdet av en glädjeupplevelse uppkommer i kraft av att det är en glädjeupplevelse av ett visst slag, exempelvis en moralisk glädje över allt det goda i världen medan en *annan* del av värdet tillstöter i kraft av att det är en avtagande eller regredierande glädje, dvs. en glädje som man har allt svårare för att känna. Som moralisk glädje är det alltså något positivt men som regredierande moralisk glädje är det negativt även om det inte är tillräckligt negativt för att helt beröva den ett värde. Om det framkallar normativ schizofreni att försöka skilja mellan värdet av glädje som glädje och som sadistisk glädje borde väl det samma hända när man skiljer mellan värdet av den moraliska glädjen som moralisk glädje och som regredierande moralisk glädje, även om värdekastet i det fallet kanske inte är så våldsamt?

Jag ser ingen realistisk möjlighet att helt undvika den här formen av normativ kluvenhet så längre vi tänker oss att värdet av en upplevelse kan modifieras av det sammanhang den befinner sig i. Och det gäller skulle jag säga för de flesta värden som är så kallade ”typical goods”, enligt Brännmark, dvs. ”those that under normal circumstances always contribute positively to one’s life” (2001, s. 225) och dit upplevelserna av glädje, av skönhet och av att förstå viktiga sammanhang i livet rimligen hör. Deras värden påverkas av sammanhanget men inte nödvändigtvis på så sätt att de helt förlorar sitt värde. Den glädje jag känner över att tro mig ha kommit på lösningen på ett filosofiskt problem är av ett ädlare slag om det också finns rationella skäl för min glädje än om den är en produkt av min filosofiska förvirring. Men jag skulle ändå säga att den förvirrade glädjen har ett värde för mig som glädje. Hellre ett liv med förvirrad glädje än ingen glädje alls. Detta betyder inte att all falsk glädje måste ha ett värde åtminstone som glädje. En falsk glädje över att mitt barn mår bra har kanske inget positivt värde alls utan snarare ett negativt. Det finns de som jag diskuterat just detta exempel med och som menar att anledningen till att jag upplever det problematiskt att känna falsk glädje när mitt barn har det svårt inte är att min glädje saknar värde som glädje utan tvärtom – det

plågar mig att jag själv är glad och upplever något som har positivt värde när mitt barn samtidigt upplever det som har ett starkt negativt värde. Jag har inte bara dåligt samvete för att jag inte förstod hur mitt barn hade det utan för att jag drog fördel av att jag inte förstod det. Men här skulle jag hålla med Brännmark om risken för normativ schizofreni. Jag skulle ha väldigt svårt att se tillbaka på den rena glädjen i denna upplevelse som något positivt och således svårt att skilja mellan det positiva värdet av den och det negativa värdet i att jag upplevde något positivt medan mitt barn hade det dåligt. Jag skulle inte utan att det blev plågsamt kunna känna tacksamhet för glädjen som glädje och samtidigt sorg över det större sammanhang som min glädje ingår i och som alltså inkluderar mitt barns lidande.

Något liknande gäller om jag Gud förbjude skulle uppleva lustkänslor av att förgripa mig på ett barn. Det plågsamma i blotta den tanken är inte att lusten som lust betraktad skulle göra mitt liv bättre på bekostnad av barnet utan i första hand förstås det hemska som jag därmed skulle tillfoga barnet men i andra hand den vidriga lust jag kände när jag gjorde det. Jag är inte på något sätt kluven inför värdet av dessa lustkänslor.

Men alla fall av kontextuell värdemodifiering behöver alltså inte vara så drastiska, vilket Brännmark uttryckligen medger, även om det inte sker i samband med vad som normalt skulle räknas som ett typiskt värde. Värdet av att ägna sig åt filosofi och att leva ett filosofiskt liv påverkas av det omgivande samhället och av om detta är fridfullt och välmående eller om det är oroligt och fattigt. Brännmark skriver:

> Does not a life devoted to philosophy take on quite a different resonance depending on which set of circumstances it is situated in? This need not mean that certain otherwise good contents turn positively bad when one's fellow citizens are miserable, just that the evaluative significance of our lives depends on the larger context in which they are situated (2001, s. 226).

Det skulle inte finnas någon logik kan man tycka i att ha en allt eller inget syn på sammanhangets inflytande på de typiska värdena men en mer modifierad syn på dess betydelse för de otypiska värdena. Om det finns en sådan skillnad mellan de båda värdena borde det snarare vara de otypiska värdena som har denna superkänslighet för förändringar i sammanhanget, dvs. de värden som Brännmark uttryckligen definierar som sådana som ger ett positivt bidrag till värdet av ens liv "only under very specific circumstances" (2001, s. 225). Tolkar man filosofiexemplet som ett exempel på hur värdet av *glädjen* i att ägna sig åt filosofiska problem påverkas av hur andra i samhället har det skulle det kunna handla om ett typiskt värde trots allt, nämligen det typiska värdet i att glädja sig över saker och ting. I så fall finns det ingen större skillnad mellan Brännmarks syn på hur värden kan påverkas av sammanhanget och min syn.[301]

[301] När det gäller de typiska värdena skiljer Brännmark också mellan det personliga värdet av att leva ett just eller skäligt ("fair") liv och ett gott ("good") liv. Tanken verkar vara att grundvärdena kan bidra till att göra så att man lever ett skäligt liv utan att det betyder att man också lever ett gott liv. Om ens liv innehåller de typiska byggstenarna för ett gott liv såsom "work, leisure, personal projects, love, friendship, etc" utan att dessa i sin tur

Men låt oss lämna frågan om hur starkt man i detta avseende ska tolka kompositionalismen och återvända till distinktionen mellan stark och svag organiskhet där Brännmark menar att icke-kompositionalismen möjligen skulle kunna ge plats åt den svaga organiskhet där man räknar värdet av delarna och helheten var för sig så som Moore tänker sig. Den objektiva listan kan alltså ge plats för glädjen som ett objektivt värde och dessutom för den helhet glädjen ingår i och räkna ut det totala värdet genom att addera dem till varandra. Däremot finns det inte plats för ett organiskt tänkande i hedonismen eller preferentialismen, menar Brännmark (2001, s. 227) och den enda möjliga tolkningen av detta är att det varken finns plats för svag eller stark organiskhet i dessa teorier. Detta som jag säger nu är kanske inte en viktig punkt, men nog finns det varianter av hedonismen som är känsliga för det större sammanhanget. Om den sadistiska glädjen är ett exempel på glädje som upplevs i ett sadistiskt sammanhang borde man väl också kunna se autentisk glädje som glädje som upplevs i ett större sammahang som utgörs av de trosföreställningar som den som känner glädje har om källan till sin glädje? Och nog skulle en hedonist kunna säga att den autentiska glädjen är mer värd än den som inte är autentisk. Mill säger ju något liknande. Då kan man möjligen mena, just så som man har sagt om Mill, att detta snarare bör uppfattas som ett slags preferentialism eller åtminstone som en blandning mellan hedonism och preferentialism. Men även om det skulle vara på det sättet och att hedonismen därför inte tycks vara sammanhangskänslig kan man hävda att *preferentialismen* är det, nämligen om den kommer tillsammans med ett krav på ett idealiseringstest där tillfredsställelsen av preferenser har större värde för individen ju mer motståndkraftiga de är mot hypotetisk sanningsterapi. Tillfredsställelsen av en preferens som skulle överleva sanningen om det som är dess objekt ger mer livskvalitet än tillfredsställelsen av en preferens som inte skulle överleva sanningen eller som skulle ha problem att överleva den. Men som sagt, detta kanske inte är det mest viktiga att diskutera nu. Under alla omständigheter gäller att man knappast kan ge plats åt kompositionalismen utan att kvalificera de traditionella huvudalternativen på ett mer eller mindre oortodoxt sätt.

Låt oss därför gå tillbaka på huvudspåret och ställa oss frågan om inte kompositionalismen som ett komplement till de traditionella huvudalternativen skulle kunna ge det extra utrymme som behövs för att den romantiska teorin ska få plats på den teoretiska kartan över de personliga värdena. Det finns mycket som tyder på att så skulle vara fallet, inte minst Brännströms egen argumentation för kompositionalismen. Ett av huvudargumenten är att kompositionalismen går bättre ihop med den perfektionism som bland annat Aristoteles pläderade för som en del av dygdetiken och som även Brännmark i det aktuella och andra arbeten försvarat. Ett sätt att se detta är att fundera på hur man kan hantera den synbara motsägelse som finns hos Aristoteles mellan att å den ena sidan beskriva det goda livet som just en balanserad mix av goda ting (eller egentligen aktiviteter) såsom vänskap, barn som

---

formar en harmonisk helhet kan man sägas leva ett skäligt men kanske inte ett gott liv (2001, s. 227–228).

trivs med sina liv, en lugn och skön ålderdom och så vidare och å den andra sidan synsättet att det allra bästa i livet handlar om en specifik aktivitet, nämligen intellektuell kontemplation, dvs. att filosofera eller bedriva vetenskap. Båda dessa beskrivningar av det goda livet som å ena sidan uttryck för en monistisk och å den andra sidan uttryck för en pluralistisk värdeteori finns i den Nikomachiska etiken. Brännmark menar att det mycket väl går att förena dem om vi förstår Aristoteles teori som ett slags kompositionalism där de olika beskrivningarna gäller olika men samverkande nivåer av det goda livet. Han skriver:

> On one level there is the issue of the concrete contents of a human life, on the second what *kind* of life is the highest. Or to put it in terms of the present inquiry: in the second case Aristotle is trying to find the overall shape, or form, a human life should take, something that is compatible with there being a plurality of things that are good not merely as means to achieving such a life. What Aristotle provides in *NE* X. 7–8 is an organizing principle for the good life as a whole, one that gives a thematic unity to the good life and gives it sense and purpose. --- Aristotle's view, then, is that we should ideally lead contemplative lives, not that we should lead lives that contain as much contemplation that is humanly possible (2001, s. 224).

Detta kan också tyckas passa den romantiska teorin som hand i handske eftersom det alltså ger en central ställning till värdet av vilket *slags* liv jag lever eller *sättet* på vilket jag lever det. Livet ska förstås i termer av organisk eller som Brännmark också kallar det *narrativ* enhetlighet ("narrative unity"), vilket inte betyder att den narrativa strukturen är det enda som spelar roll för värdet av våra liv, utan snarare att det är den som "gives us the basic unity of human lives" (2001, s. 225). Därutöver finns alltså de typiska värdena, vars närvaro kan garantera ett anständigt men inte ett gott liv. Den viktigaste delen av livskvaliteten ges av hur mitt liv ser ut som en helhet, exempelvis av om det är ett vackert liv i all sin enkelhet eller ett tjusigt äventyrligt liv, eller något annat. På sätt och vis öppnar detta synsätt för en ganska extrem esteticism eftersom det hävdar att helheten och strukturen hos ens liv är det som är viktigast för livskvaliteten. Sättet att leva vackert, fult, trist, spännande, tillbakadraget, eftertänksamt osv är inte bara en faktor i livskvaliteten utan den faktor som avgör om jag lever ett gott liv.

Emellertid, det finns också mycket i beskrivningen av kompositionalismen som gör att jag inte tycker att den känns riktigt bekväm ur den rena esteticismens synvinkel, dvs. det förslag om livskvalitet som menar att denna kan förstås som ren estetik (men inte nödvändigtvis att det estetiska är det enda betydelsefulla). En sådan sak gäller vad jag uppfattar som en relativisering av livskvaliteten till essensen hos den som har den. Ett gott liv för en människa är det liv hon har med utgångspunkt från just detta att hon är en människa. Brännmark skriver:

> … to say that a certain life is good is to say that it is a good example of its kind, and something can clearly be that without the existence of making the universe a better place (2001, s. 228).

Jag uppfattar detta som en begränsning av på vilket sätt som en människas liv kan ha

personligt värde och således också estetiskt värde för henne själv. Skönheten i en människas liv skulle jag säga inskränker sig inte till hur bra hon är på att vara människa och på att uppnå en harmonisk eller estetisk helhet av sitt strävande efter det som Brännmark kallar för ”the typical building blocks of a full human life” (2001, s. 228). Att lyckas vara människa fullt ut och att göra det som karakteriserar ett mänskligt liv – om vi nu antar att det faktiskt finns ett sätt att bestämma det, vilket jag inte har några större problem med att acceptera – är ett sätt på vilket mitt liv kan vara exempel på ett vackert liv: jag lyckas leva det liv de flesta människor strävar efter och som de flesta om inte alla människor från botten av sitt väsen har behov av att få leva om de inte någonstans eller på något sätt ska känna att någonting fattas dem. Men detta att vara en *lyckad människa* uttömmer långt ifrån den skönhet som kan finnas i ett mänskligt liv, vilket vi flera gånger tidigare har konstaterat. Undergången, misslyckandet, plågan, ensamheten och bristen har också sin skönhet eller kan i alla fall ha det. I ett fullödigt mänskligt liv upplever man besvarad kärlek och det har förstås sin skönhet men det kan också finnas stor skönhet i att bära på en kärlek till en annan människa som inte är besvarad. Att lyckas i sina mänskliga strävanden kan vara vackert, exempelvis i sina strävanden efter att förstå sig själv eller att skapa verk av bestående estetiskt värde. Att misslyckas med att vara en lyckad människa kan ibland nästan vara större än att lyckas med det. Att lyckas vara människa är ibland att misslyckas med att vara en lyckad människa. Det finns en skönhet i det mänskliga misslyckandet. Vi tänker att det är detta som det betyder att vara människa och det är förstås också ett slags essentialistiskt tänkande, men inte ett tänkande som nödvändigtvis sätter optimeringen av den mänskliga essensen högst av allt. Det som gör misslyckandet och det tragiska till något som är vackert och inte bara misslyckat och tragiskt är knappast att det gör den som drabbas av det till ett fint exempel i sitt slag (”a fine example of its kind”, 2001, s. 229) i betydelsen av att vara ett så felfritt exempel som möjligt på vad det betyder att leva ett gott mänskligt liv med alla de möjligheter man har av att vara människa fullt utvecklade. Ett vackert misslyckande är ett fint exemplar av ett misslyckande, men det är något helt annat. Att vara ett fint exempel av sitt slag, sin sort eller sin art är förstås inte ett tunt värdebegrepp eftersom det sätter deskriptiva gränser för vad som ska räknas som ett värde i förhållande till vad vi talar om för slag, sort eller art. Vi har därför skäl att tänka att en blå vitsippa inte är ett vackert exemplar av sin sort, hur vacker den än är alldeles oberoende av att den är en vitsippa. Eller rättare sagt, den är möjligen ett vackert exemplar *av* sin sort men knappast ett vackert exempel *på* sin sort, även om det rent estetiskt kan bidra till värdet att den just är en vitsippa fast den är blå (vi fascineras gärna av ovanliga färg- eller albinovarianter av växter och djur – jag hittade häromdagen en torkad vit mjölkört i en bok av H C Andersen som jag förundrades över när jag la dit den i någon gång på 70-talet). Därför har vi också skäl att tänka att en människa som avviker alltför mycket från den mänskliga normen inte kan vara ett vackert exempel på en människa, hur tjusigt och fascinerade detta avvikande än är.

Med den rena esteticismen skulle jag också säga att vi kan vara betydligt mindre

reserverade än vad Brännmark är i förhållande till om skönheten i våra liv bidrar till att göra universum till en bättre plats. Om skönheten och estetiken som ett generellt värde också bidrar till värdet av universum skulle jag säga att detta gäller för estetiken i våra liv likaväl som det gäller estetiken i naturen eller någon annanstans. Vill man uttrycka detta försiktigt och ändå bevara kopplingen till ett holistiskt tänkande skulle man kunna hävda att estetiken var den än finns alltid ger ett bidrag till värdet av universum som helhet men att storleken på detta bidrag beror på hur det passar in i universum som helhet. Skönheten i det avvikande mänskliga beror till exempel på hur mycket avvikande skönhet det för övrigt finns i universum. Men strängt taget är detta en överflödig kvalificering eftersom skönheten i det enskilda redan i sig är bestämd av hur den passar in i helheten. Skönheten i det avvikande mänskliga bestäms av hur mycket annan avvikande skönhet som finns. Den holistiska effekten är redan inräknad i värdet av den enskilda skönheten – beroende på hur estetiska värden rent allmänt kan men inte nödvändigtvis måste fungera – och därför kan man alltså också säga att det i detta avseende faktiskt finns ett automatiskt samband mellan ”mer” och ”bättre”, vilket alltså Brännmark förnekar att det skulle finnas i kompositionalismen (”the whole point of this approach is that there is no simple relation between ”more” and ”better”, 2001, s. 229): ju mer mänsklig skönhet det finns i världen desto bättre för världen och universum eller rent av för totaliteten bestående av alla universa.

Ytterligare en sak som jag vill kommentera gäller det faktum att kompositionalismen är en teori om värdet av livet *som en helhet* betraktad. Jag är i och för sig sympatiskt inställd till detta, vilket inte minst borde ha framgått av det sätt på vilket jag har försökt argumentera mot Galen Strawsons episodiska självuppfattning och perspektiv. Jag finns där genom hela mitt liv och har därför ett intresse av att mitt liv som en helhet ska bli så bra som möjligt och därmed också ett intresse av att det finns ett sätt att närma sig den frågan, vilket en teori om livskvalitetet eller kvalitet på livet som en helhet förstås är. Men jag tänker samtidigt att esteticismen mycket väl kan vara ett alternativ också för den som inte vill ta ett sådant helhetsgrepp på sitt liv och som kanske inte ens förstår vad det betyder att göra det. Strawson kommer väldigt nära detta när han, som vi sett, säger

> … my main puzzlement is about what it might be to ”give an ethical character to [one’s] own life taken as a whole” in some explicit way, and why on earth, in the midst of the beauty of being, it should be thought to be important to do this (2004, s. 436).

Det estetiska som livskvalitet måste inte bara gälla hela livet utan kan likaväl gälla delar av det. Det personliga värdet av estetiken är inte begränsat till helheten utan gäller också delen och jag kan förstås hävda detta utan att förneka det holistiska synsättet på vad som är ett estetiskt värde. Skönheten i att finnas till för en episodiker kan mycket väl påverkas av omständigheterna – skönheten i att leva ett lugnt och tillbakadraget liv påverkas av om detta liv försiggår i en omgivning full av nöd och behov som skriker efter min hjälp, alldeles som Brännmark skriver. Och skönheten i min glädje påverkas också som Brännmark skriver av om

det är en sadistisk eller moraliskt neutral glädje. Även av denna anledning menar jag alltså att den rena esteticismen knappast kan känna sig helt bekväm med kompositionalismen, åtminstone inte så som den utvecklats av Brännmark. Jag förespråkar inte en episodisk självuppfattning utan bara att det ska kunna finnas en esteticism också för en episodiker.

Ännu en kommentar och denna gång till en av Kagans poänger med att över huvud taget göra denna distinktion mellan det han kallar för ”well-being” å ena sidan och ”quality of life” å den andra och där det första begreppet handlar om hur bra jag har det som *människa* medan det andra handlar om hur bra mitt *liv* är. Låt oss för enkelhets skull och bara i just denna diskussion använda beteckningarna ”personvärde” och ”livsvärde” för att spegla denna distinktion. Kagans tanke är att personvärdet endast påverkas av personens interna tillstånd och att ”changes in a person’s well-being must involve changes either in the person’s body or their mind” (1994, s. 315). Den begränsningen finns inte för livsvärdet – också rent externa förhållanden kan påverka värdet av mitt liv. Detta menar Kagan kan vara lösningen till följande problem eller rent av dilemma som uppstår när vi jämför hedonismen å ena sidan och preferentialismen å den andra: Om det enda som räknas är en människas mentala tillstånd (i hedonismens fall av välbefinnande) så spelar det ingen roll om dessa mentala tillstånd är autentiska eller ej, dvs. baserar sig på sanna trosföreställningar eller ej. Lyckan av att felaktigt inbilla sig vara framgångsrik i sitt yrke och älskad av sin hustru är lika mycket värd som lyckan av att faktiskt vara framgångsrik och älskad. Problemet är förstås att många av oss tycker att det är något fel med ett liv om det inte innehåller annan framgångs- och kärlekslycka än den rent inbillade. Detta är alltså ett argument mot hedonismen, åtminstone i dess rena form (som inte laborerar med olika kvaliteter av välbefinnande och där autenticiteten utgör en sådan kvalitetsfaktor) som förefaller tala för preferentialismen där värdet av att jag är tillfreds med ett sakförhållande beror på om det faktiskt föreligger eller inte. Livskvaliteten i lyckan av att tro sig vara älskad avgörs av om min trosföreställning är sann eller ej, dvs. av om mina önskningar faktiskt är tillfredsställda. Men också prefentialismen har sina brister, eftersom det finns många önskningar jag kan ha som inte verkar ha någon direkt betydelse för min livskvalitet. Kagans exempel är ungefär det följande: Antag att jag träffar en person på tåget som jag inte känner. Hon berättar om sitt liv och sina förhoppningar i livet för mig. Jag får en stark önskan att hon ska lyckas i livet. Vi skils och jag tänker kanske inte mer på henne. Om hon nu skulle lyckas i livet betyder det då att också *jag* får det bättre? Nej, det anser inte Kagan, eftersom det att främlingen lyckas inte har något alls med mig att göra. Här har alltså hedonismen en fördel. Kagans lösning på dilemmat är föreslå att hedonismen (grovt uttryckt) gäller för personvärdet, vilket förklarar varför jag inte drar några fördelar av att främlingen lyckas utan att jag vet om det, medan preferentialismen (grovt uttryckt) måste till som ett komplement åtminstone när vi gör bedömningar av livsvärden, vilket förklarar varför någons liv kan vara sämre om han är lycklig i tron av att vara framgångsrik och älskad utan att vara det. I det senare fallet har han det fortfarande bra

som människa men hans liv påverkas ändå negativt:

> It certainly seems to be a central fact about his life that he is unsuccessful – that he has failed to achieve any of his significant goals he set for himself, and that he has failed to so much as even recognize this fact. Of course, I obviously would not want to deny that these are facts about the person himself. But they are only relational facts about the person, rather than being intrinsic facts about the person. (And so, if our argument is sound, they cannot be relevant to how well-off he is.) (1994, s. 320).

De egna misslyckandena som vi är ovetande om påverkar alltså inte personvärdet, bara livsvärdet, eftersom de ändå är centrala fakta i våra liv, medan främlingens lyckosamhet varken påverkar personvärdet eller livsvärdet om vi är ovetande om den, eftersom det inte är ett centralt faktum i våra liv att det går bra för en främling som vi en gång så där i förbifarten önskat att det ska gå bra för.

Jag vill inte här gå in på hur man kan lösa problemet med den lyckosamma främlingen, men jag tror inte att Kagans lösning på det andra exemplet om den falska lyckan över framgång och kärlek är optimal. Jag skulle säga att det faktum att jag inte är vare sig framgångsrik eller älskad visserligen i ett avseende är bestämt av externa faktorer men på samma sätt som jag tänker mig att externa förhållanden kan påverka skönheten hos ett objekt kan de också påverka min person i ett sådant här fall. Jag är en bedragen och tragisk människa även om jag inte vet om det och det är menar jag i allra högsta grad ett faktum som rör mig som människa. Det är inte bara mitt liv som påverkas av att jag bedrar mig själv (och kanske blir bedragen av den jag älskar) det är också hur jag har det och vilket slags existens jag lever, alldeles oberoende av vad slags liv jag lever för övrigt. Om jag bedrar mig ett helt liv påverkas förstås mitt liv, men om jag bara bedrar mig under en period skulle jag säga att det kan påverka mig som människa – det påverkar alltså mitt personvärde – utan att det nödvändigtvis påverkar mitt liv som helhet – det påverkar alltså inte automatiskt mitt livsvärde. Jag skulle tvärtemot vad Kagan säger snarare mena att den här typen av tragiska förhållanden som vi själva men kanske inte omvärlden är omedvetna om mycket väl kan påverka vårt personvärde negativt men samtidigt vårt livsvärde positivt. Mitt liv blir mänskligt rikare av att det innehåller också den här typen av tragiska element även om dessa element i sig själv är negativa för min person (det kan vara just därför som de gör livet rikare). Jag kan se tillbaka på såväl självbedrägerierna som andras bedrägerier mot mig som en typ av värdefulla inslag i livet som helhet (åtminstone om de utgjort undantaget) och föredra att ha varit med om dem framför att inte ha varit det och samtidigt förstå att jag vid tillfället inte hade det bra som människa. På samma sätt som jag i likhet med Kierkegaard kan vilja uppleva det mänskligt svåra för att det är så existentiellt betydelsefullt (”jag är bergfast övertygad om, så sant som det är min seger över världen, att varje människa, som icke smakat förtvivlans bitterhet, alltid gått miste om det väsentliga i livet”, 1977, s. 91), kan jag också bara för att det är mänskligt viktigt föredra ett liv med tragiska inslag framför ett liv utan

sådana inslag, även om jag aldrig kommer att få vetskap om detaljerna i dessa tragiska inslag. Jag kan vilja vara en människa på alla de tragiska sätt som människor kan vara människor på. Att vara en ömkansvärd människa är ett sådant sätt, dvs. att gå omkring och tro att man är något som man inte är eller har en människas kärlek som man faktiskt inte har. Det tyst tragiska, det tragiska med en själv som man inte vet om, är väsentligt i livet och en del av dess rikedom. Om det finns en skillnad mellan livsvärde och personvärde kan alltså det tyst tragiska bidra positivt till mitt livsvärde genom att göra mitt liv betraktat som en helhet mera mänskligt. Men grunden för det positiva värde som det tragiska skapar i helheten är det negativa värdet i själva det tragiska. Det tragiska hade inte varit tragiskt om det inte varit något dåligt för personen som är tragisk och det hade heller inte haft ett positivt värde som inslag i hennes liv som en helhet betraktad om det inte haft ett negativt värde för hennes person som del betraktad.

**Litteraturens värde för livsestetiken jämfört med dess moraliska värde**

Jag har tidigare diskuterat litteraturens värde som moralisk kunskapskälla och uttryckt en ganska stark skepsis, framför allt därför att litteraturens förmåga att förföra kan leda läsaren vilse i moralen. Genom att förläsa mig på böcker i den hårdkokta skolan kan jag försumma mina mera känsliga sidor, genom att läsa böcker med stereotypa människoskildringar kan jag själv få en stereotypisk blick, och så vidare. Det har nu gått ett rätt bra tag sen jag skrev om ämnet och jag känner att jag är på väg att omvärdera min position i frågan, kanske inte helt och hållet, men åtminstone i någon och möjligen till och med ganska stor utsträckning. Jag vet inte om detta har något med saken att göra, men under den tid som gått sedan jag skrev om ämnet har jag också börjat läsa romaner igen. Jag har hittat tillbaka till romanerna och den livsinspiration de ger, genom Adichie, Murakami, Bernhard m fl. Jag tänker fortfarande att skönlitteraturen har en ännu större betydelse för livskvaliteten än för våra moraliska kvaliteter, och detta är också något som jag ska försöka argumentera för. Men det enkla faktumet att jag blev tipsad om Chimamanda Adichie av en vän för ett drygt år sedan och att jag sa upp min tidningsprenumeration för att kunna ägna en stund varje morgon åt att läsa romaner i stället dagstidningar har redan påverkat mitt liv till det bättre – i flera avseenden: jag har hittat tillbaka till njutningen av att läsa genom att läsa vid den tid på dagen när min uppmärksamhet är som mest jungfrulig och världen är som vackrast. För mig är inte att läsa att försvinna. Att läsa i min kökssoffa en sval sommarmorgon är att vila i min förnimmelse av världen samtidigt som jag njuter av att läsa – det lugn som finns omkring mig när jag läser är inte bara en hjälp för mig att koncentrera mig på vad jag läser, det är i sig ett objekt för mitt medvetande. Att njuta av att läsa är för mig att veta att jag njuter av att läsa liksom av den tillvaro i vilken läsningen utspelar sig. Att veta att jag fungerar så och att det finns en värld av stor litteratur skänker mig rent konkret en stor tröst och en stark känsla av existentiell trygghet: jag har alltid tillgång till detta, jag kan alltid hitta en lugn plats där jag kan läsa, jag

kan organisera mitt lilla enkla liv kring läsning som ett centralt inslag, inte nödvändigtvis mängdläsning – kanske inte mer än ett trettiotal sidor varje dag, men tillräckligt koncentrerat för att jag ska vara i bokens stämning också när jag inte läser och liksom tyst spinna på dess språk och nynna på språkmelodin. Och när jag sätter mig och skriver i min dagbok märker jag också hur språket har nästlat sig in i mitt eget: Adichies lätta flöde när jag läser henne, Malmstens lekfulla eftertryck på varje ord eller åtminstone varje mening, eller Murakamis rena berättande och ton av mänsklig hygglighet. Och därtill den bekräftande inspiration som det ligger i att uppleva sin egen livsstil förskönad i någon annan. I morse var det Aomame i Murakamis *1Q84, Tredje boken*:

> Om hon fritt hade fått välja vart hon skulle bege sig, skulle hon ha velat leva i ett fridfullt litet land någonstans i Latinamerika. Till exempel Costa Rica. Hon skulle hyra en liten villa vid kusten och simma och läsa böcker. Om hon inte var för slösaktig skulle hon kunna leva i tio år på kontanterna hon hade i sin väska (2012, s. 126–127).

Hade jag inte läst detta hade jag förmodligen inte heller skrivit det som står ovanför citatet. Häromdagen blev jag på samma sätt upplivad av att läsa detta:

> Aomame tyckte inte att det var speciellt plågsamt att hålla sig instängd och leva ett enformigt och ensamt liv. Hon gick upp klockan sex på morgonen och åt en enkel frukost. Sedan ägnade hon en timme åt att tvätta, stryka och städa. En och en halv timme på förmiddagen motionerade hon hårt och effektivt med träningsredskapen som Tamaru hade ordnat åt henne. --- Till lunch åt hon framför allt grönsakssallad och frukt. På eftermiddagen satt hon mest i soffan och läste någon bok och tog sig en liten tupplur. På kvällen lagade hon mat i cirka en timme, och före klockan sex hade hon ätit middag. När det började skymma gick hon ut på balkongen, där hon satte sig i trädgårdsstolen och övervakade lekplatsen i parken. Klockan halv elva gick hon och lade sig. Varje dag var det samma sak. Men hon upplevde inte det livet som särskilt långtråkigt (2012, s. 75).

Ibland tänker jag att kärleken till litteraturen på något sätt är oförenlig med känslan av att uppleva tillvaron som långtråkig, och att det är så även i de fall där man flyr till litteraturen undan sin tillvaro och inte minst sig själv. Ett estetiskt intresse för livet, för stämningar och sätt att leva kan på samma gång driva bort en från det liv man är intresserad av och in i litteraturen där man på något sätt får utlopp för den aptit på livet, på livskänsla och stämningsvärldar som man har svårt att hantera utanför litteraturen. Av ren vördnad för livet kan litteraturen bli ett sätt att vägra uppleva livet som fattigt och att vägra utöva sin egen otålighet på livet. Litteraturen är på så sätt en rest av en religiös ritual eller åtminstone en motsvarighet till den: i bönen och ritualerna laddar jag mig själv med min religiösa tro på tillvaron, i litteraturen laddar jag mig med min estetiska tro på livet. Både bönen och litteraturen är tröst undan en vardag som förlorat sin sälta och ett sätt återge den sin smak, även om man aldrig återvänder till denna vardag. Litteraturen är vördnad för tillvarons skönhet, den är den plats där denna skönhet framträder som allra tydligast. I litteraturen är vi alla lika – jag upplever där den frid som en fridfull människa som inte har min avsaknad av

impulskontroll gör, det tålamod den som inte som jag saknar tålamod gör och den ostörda skönhet som den upplever som inte hela tiden stör sig på mer eller mindre stora detaljer. Den religiösa och den estetiska känslan är nära besläktade – det heliga finns både i det gudomliga och i det sköna – och vi har dessa känslor tror jag för att vi ska beundra och fascineras av tillvaron. Skönheten är gåtfull – gåtfullheten är skulle jag säga ett av skönhetens främsta kännetecken – och i litteraturen är gåtfullheten i tillvaron på något sätt bevarad som skönhet. I vardagen och det övriga livet är gåtfullheten ofta bara frustrerande men i litteraturen är den vacker och genom litteraturen ser vi att det är livet självt som har dessa kvaliteter, även om vi kan ha svårt att se dem utanför litteraturen, på samma sätt som jag tänker mig att det kan vara svårt att för den religiöse att utanför bönen bevara den starka känsla av gudomlig storhet som hon upplever i bönen.

I min tidigare text uttryckte jag en viss förvåning över att man inte ägnat mer kraft åt att testa litteraturens effekter på vår person i stället för att bara utgå från den eller i bästa fall gissa sig till dess effekter via forskning som bara ger indirekt stöd den typen av slutsatser. Detta tycker jag exempelvis sker när Zanna Clay och Marco Iacoboni hävdar att

> … recent neuroscience evidence suggests mechanisms for how we empathize with other people and with fictional chacters. We propose that the same neural mechanisms we use to empathize with real people make us also empathize with fictional characters (2011, s. 313).

I artikelns slutsatser erkänner de att de saknar ett tydligt empiriskt stöd sin tes (”there is no direct data in support of our claim” (s. 326) men ursäktar detta med att det är svårt att skaffa sådana data med tanke på hur neurovetenskapen arbetar och komplexiteten i själva den skönlitterära läsakten. Detta har jag svårt att förstå och tycker mest att det låter som om man försöker släta över en uppenbar brist. Ett tag tänkte jag nästan att det också fanns ett slags inre motstånd hos dem som trodde på litteraturens moraliska kraft att på allvar utsätta denna tro för empirisk prövning. För så fungerar vi väl ofta i förhållande till det som vi tror på – vi hoppas att vi har rätt och föredrar att göra det framför att ta reda på om vi verkligen har det. Också här kan man väl göra en jämförelse med den religiösa tron: nu är det väl sällan som det finns något som den troende skulle räkna som ett avgörande empiriskt test på sin religiösa övertygelse, men även om hon till äventyrs skulle tänka att det finns ett sådant test är jag mindre säker på att hon är speciellt intresserad av att använda sig av det. Man vill liksom inte riskera tron och på samma sätt vill man kanske inte heller riskera övertygelsen om litteraturens moraliska kraft. Och möjligen är förklaringen till denna likhet också att det är till skönheten och konsten som den sätter sin tro som inte längre sätter den till religionen. Det räcker att man förlorat sin religiösa tro, man vill inte också mista sin tro på konsten och litteraturen, man kan och vill inte helt överge sin andlighet. Jag förstår detta och jag drivs väl också själv framåt av ett slags liknande önsketänkande, även om jag har svårt för att inte anmärka på det när jag ser det hos andra. Jag föredrar också ofta att tro framför att veta när jag kan ha kontroll över tron men inte över vetandet. Fast i exemplet med litteraturens roll för

det moraliska tänkandet har jag inte kunnat uppbåda någon direkt tro, trots att jag gärna skulle *vilja* tro på litteraturens moraliska betydelse och förädlande kraft, på samma sätt som jag tror på dess betydelse för de personliga kvaliteterna på våra liv. Eller rättare sagt – på ett sätt har jag *inte* velat tro på litteraturens moraliska betydelse eftersom jag upplevt dem som haft en sådan tro som just mera troende än sökande efter sanningen. Mina reaktioner på vad jag har bedömt vara andras dåligt underbyggda tro har startat ett slags mot-tro hos mig själv – just för att andra i mina ögon bara har trott eftersom de velat tro har jag *inte* velat tro på det som de trott på, utan snarare på motsatsen. Jag har velat tro på att de som tror på litteraturens betydelse för moralen har fel. Trots detta har jag alltså på senare tid börjat tro på att de kanske ändå har rätt. Och detta är på ett sätt en mera bekväm tro för mig med tanke på vad jag tänker om litteraturen för övrigt. Och det finns trots allt denna kraft att vilja bejaka och beundra som jag tror är starkare än vår benägenhet att förneka och bekämpa även om den senare kraften är mera påfallande och lättköpt. Detta har jag talat om flera gånger tidigare, det handlar åter om det positivas dominans eller större vikt och det handlar förstås återigen om vårt behov av andlighet och av att förundras, som jag har i minst lika stor utsträckning som andra, även om jag också tidigare beskrivit min oförmåga att driva positiva filosofiska teser. Men det är två olika saker – det är en sak vad jag innerst inne skulle vilja och en annan sak vad jag är filosofiskt förmögen till. Jag har lättare för det filosofiskt destruktiva än för det konstruktiva, även om jag har starkare känslor för det senare. Destruktiv är jag med en klump i halsen, även om det är det jag är för det mesta, konstruktiv är jag när jag någon gång är det med en varm känsla i bröstet.

Det finns förmodligen flera orsaker till att jag på sista tiden börjat ompröva min skepsis inför litteraturens moraliska betydelse. En är den mycket småaktiga förklaringen att jag stött på andra skeptiker som jag upplevt som inskränkta och som jag därför inte velat liera mig med. Den mot-tro hos mig som väcktes av andras tro på litteraturens moraliska betydelse förbyttes plötsligt i en mot-tro mot andras mot-tro. För så fungerar det för den som liksom jag har motvallsimpulser och den som alltid ska säga emot, medan andra vänder kappan efter vinden vänder vi kappan efter motvinden (när jag inte faktiskt vänder den efter vinden, för sådan kan jag också vara). En annan förklaring är de samtal och diskussioner som jag haft med Frits Gåvertsson, och som jag lärt mig mycket av, vilket jag inte alltid förstått under samtalen utan oftast först efteråt, när jag i lugn och ro kunnat jämföra mina argument med hans. Problemet med oss människor i en diskussion är att vi är så mycket advokater för våra ståndpunkter och åsikter att vi inte alltid märker när vi upphör att tro på dem. På ett sätt är det så det ska vara eftersom det liksom gynnar den dialektiska processen att skapa skarpa konflikter mellan tydliga positioner och att inte överge den position man intar och försvarar förrän man är säker på att den är hopplös. Detta hjälper såväl den som intagit den hopplösa positionen som den som argumenterat mot den: den förra förstår plötsligt hur svag hennes position var och den senare hur stark hennes var, vilket hon kanske inte var medveten om från

början. Eller så inträffar det som möjligen är det rimligaste av allt, nämligen att även den som företräder den starka positionen blir medveten om dess svagheter när också hon driver sin position in i det absurda därför att hon skakas i sin övertygelse, även om hon inte skakas i samma utsträckning som den hon argumenterar mot. Den som ger upp sin position för lätt gör det inte alltid i övertygelsen om att hon gör rätt när hon gör det. Den som ger upp efter det att hon drivit sin position till gränsen för det absurda är inte sällan plågsamt medveten om att hon hade fel. Den position man överger med skamkänslor frestas man inte lika lätt att återvända till som den man överger lättsinnigt. Detta gäller kanske i synnerhet oss lite mera drastiskt lagda människor som måste dramatisera och som inte kan stoppa förrän vi är på gränsen och ofta över gränsen till att göra oss löjliga – vi som inte kan backa även när vi förstår att vi är på fel väg utan måste passera vändläget för att komma tillbaka till oss själva eller till det som vi helst skulle vilja vara. Under alla omständigheter har Frits hjälpt mig till en mera balanserad position i litteraturfrågan, vilket jag är tacksam för inte minst med tanke på hur sällan det är som jag över huvud taget ger mig in i filosofiska diskussioner.[302] En tredje orsak är att det plötsligt tycks dyka upp empirisk evidens för att skönlitterärt läsande faktiskt påverkar vår förmåga att förstå andra människor så väl emotionellt och intellektuellt. I en artikel i *Science* 2013 hävdar David Comer Kidd och Emanuele Castano att de kan visa att ”reading literary fiction led to better performance on tests of affective ToM [Theory of Mind] … and cognitive ToM … compared with reading nonfiction … popular fiction (s. 377). I en serie om fem experiment av olika snitt kunde de visa att läsandet av erkänt högkvalitativ skönlitteratur som vunnit prestigefulla priser så som National Book Award förbättrade deltagarnas förmåga att såväl förstå andras emotioner, dvs. deras affektiva ToM, vilket förstås spelar roll för vår empatiska förmåga, som deras förmåga att förstå och göra korrekta förutsägelser av andras trosföreställningar och intentioner, dvs. deras kognitiva ToM. Resultaten var kanske inte direkt slående men väl signifikanta. De mätte heller inte i första hand några bestående förändringar hos forskningspersonerna, men visade heller inte på motsatsen. Förändringen gällde jämförelse mellan litterär fiktion och såväl sakprosa som populär fiktion som ingen läsning alls. För att ta fram resultaten använde man bl a något som kallas ”Reading the Mind in the Eyes Test” (RMET) utöver mer traditionella självskattningar av bl a den empatiska förmågan. Detta är självklart bara en enstaka studie, även om den är gediget gjord, men det är ändå tillräckligt för att göra mig betydligt mera öppen för att den litterära fiktionen faktiskt kan ha en positiv påverkan på vår medkänsla och förståelse för andra människor. Det kanske mest intressanta i studien är att man kan få fram dessa resultat med förhållandevis enkla urvalskriterier på litterär kvalitet, nämligen omdömena hos de experter som sitter i höglitterära priskommittéer. Det har nämligen varit ett av mina främsta tvivel vad gäller litteraturens positiva inverkan, nämligen att mycket av den förmåga att påverka till det bättre ur en moralisk synvinkel hänger på vilka böcker mer exakt som jag läser. På sätt och vis finns

[302] Till en mer balanserad syn har också kontakten med Elisabeth Schellekens och hennes arbeten hjälpt mig.

det förstås fortfarande utrymme för den typen av tvivel, även om vi så att säga skulle ta studien på orden och tro på dess slutsatser, eftersom den handlar om ett statistiskt förhållande. Det finns alltså inget som hindrar att det finns skönlitterära texter som försämrar vår förmåga att förstå och känna för andra så väl som texter som förbättrar denna förmåga och det finns kanske heller inget som hindrar att vissa av dessa texter försämrar den väldigt mycket (det är möjligt att det finns uppgifter om detta i artikeln som gått mig förbi). På ett sätt skulle vi därför fortfarande behöva göra en litterär moralisk kanon över de titlar som förbättrar vår ToM. Men dels skulle vi ha en säkrare vetenskaplig grund för att göra en sådan kanon än det exempelurval på användbar litteratur som jag tidigare kritiserade, dels skulle det ju fortfarande kunna fungera att använda kriteriet litterär prisvinnare som en grov bedömningsgrund för litteratur som hjälper oss att förstå andra människor.

Men sen finns förstås också i viss mån ett annat problem kvar, nämligen att avgöra det moraliska värdet av de effekter som studien vill påvisa. Studien hävdar att vi blir bättre på det som kallas ”Theory of Mind”, men inte nödvändigtvis att vi blir förbättrar vår moraliska förmåga när vi förbättrar vår förmåga att förstå andra människor. Problemet med litteraturens förförande kraft finns kvar så länge som vi inte går in i detalj på vem och vad det är som jag får bättre förståelse för när jag läser skönlitteratur. Anta att det trots allt skulle handla om en rent allmän förbättring i att förstå andras sätt att tänka och känna. Det utesluter inte att jag som läsare är *mer* benägen att förstå hur den fungerar som är min litteräre hjälte än hur andra människor fungerar. Om jag efter att ha läst Lolita har något större medkänsla rent allmänt med andra människa men en väldigt mycket större medkänsla med män som tänder på småtjejer, är då inte detta ett problem? Det finns en diskussion om värdet av empati rent allmänt, men det är inte riktigt det som är problemet här. Jag tänker mig att den empatiska förmågan i allmänhet har ett socialt och ett moraliskt värde men att den kanske inte har ett värde i just den här typen av fall. Ett problem för dem som har en mer allmän skepsis gentemot empatins moraliska värde är förstås att den oundvikligen fungerar partiskt, eftersom vi känner större empati i förhållande till dem vi står nära och till dem vi kommer nära än i förhållande till andra. Därför finns det en risk att vi känner mer med huvudpersonen i *Lolita* än med hans offer, eftersom vi kommer närmare hans tanke- och känslovärld. Men i fallet *Lolita* är problemet förstås inte rent allmänt ett problem med partiskhet utan att vi smittas av medkänsla inför någon som vi kanske inte vill känna medkänsla inför och att medkänslan rent allmänt förändrar oss på ett sätt som vi tar starkt avstånd från. Det sista problemet är kanske inte så mycket att säga om. Där kan vi vara överens, alldeles oberoende av orsak och syfte är det moraliskt motbjudande att ha pedofila känslor. Men detta att vi har medkänsla med någon som vi inte vill ha medkänsla med är inte helt okontroversiellt, för vad är det som säger att vår motvilja i detta fall är moraliskt försvarbar? Vi är förmodligen överens om att pedofili är förkastligt,[303] men vad ger oss rätten att döma en människa för drag och egenskaper vi inte

[303] De pedofila känslor som vi inte låter komma till uttryck och som vi gjort allt vi kan för att bekämpa hos oss

kan göra oss någon verklig föreställning om? Det finns något paradoxalt här. Låt oss tänka oss en person som tidigare var skinnskalle och nazist men som nu tar avstånd från det livet. Det finns flera exempel på detta och jag vågar påstå att vi betraktar en sådan persons omdöme om den tillvaro hon fördömer som mera tungt vägande än omdömet från någon som inte har närmre kännedom om den tillvaron. På samma sätt kan jag tänka mig att vi betraktar en före detta pedofils förkastelsedom över pedofili som mera tungt vägande än vad vi andra har att säga om pedofili. Det är inte så att vi inte litar på vad den säger om pedofili som inte själv har haft sådana känslor, vi litar även på honom eller henne, men om vi får välja från vilka vi hämtar stöd när vi förkastar pedofili väljer vi allra helst den som varit där men nu har kommit därifrån. Och jag tänker mig att det beror på att vi utgår från att hon eller han bättre än någon annan vet vad hon eller han talar om. Men detta tycks bara gälla så länge som deras inställning går vår egen moraliska väg. När den inte gör det är personliga erfarenheter snarare ett skäl för oss att vara skeptiska, vilket verkar tveksamt. Om personliga erfarenheter ger tyngd åt en moralisk argumentation borde den väl göra det generellt och om så är fallet borde vi väl vara intresserade av att skaffa oss personliga erfarenheter eller åtminstone personlig inlevelse också i det som vi fördömer moraliskt?

Jag tänker mig alltså att vi kan se åtminstone fyra problem med att läsa skönlitteratur som på något sätt har att göra med dess förmåga att förföra: (1) Först problemet att vi i vår inlevelse med det moraliskt problematiska luras att underskatta hur problematisk det i själva verket är. Detta tycker jag är ett av de allvarligaste problemen med *Lolita*, eftersom man lätt kan få intrycket att de nymfetter Humbert intresserar sig för inte alls själva är speciellt ointresserade av det han är ute efter. Detta vet jag förstås inte, men jag utgår från att så inte är fallet. De flickor som det handlar om har ju knappt inte ens kommit i puberteten. Nu skulle man kunna diskuterar om detta verkligen ändrar något och om de övergrepp som sker är mindre allvarliga när det finns ett intresse från båda hållen. Jag är öppen för att det kanske till och med är än värre för den som utsätts för ett övergrepp att leva med vetskapen om att hon själv på något varit aktivt delaktig. Men poängen är att om den här typen av omständigheter på något sätt påverkar bedömningen kan vi förledas till att påverkas av sådant som böckerna vill få oss att tro (eller som de åtminstone gör så att vi tror) och som helt enkelt inte stämmer.

---

själva är knappast förkastliga i betydelsen att vi kan hålla den som har dem moraliskt ansvarig för att hon eller han har dem. Där gäller alltså kontrollvillkoret. Detta betyder inte att de är moraliskt neutrala. De kan alltså fortfarande vara sådana att vi av moraliska skäl inte vill ha dem. Och detta skulle jag alltså säga är ett tecken på hur nära lierad dygdetiken är med estetiken. Det är inte bara av rent personliga skäl som jag inte vill ha pedofila känslor som jag måste lägga ner energi på att hålla koll på, det är också för att jag av rent moraliska skäl inte vill vara en sådan människa. Jag är fullt medveten om att det är väldigt svårt att skilja mellan vad som här ska ses som ett moraliskt och ett personligt skäl, men också detta menar jag talar för lieringen eller affiniteten mellan dygdetiken och estetiken: det moraliska skälet att inte vilja vara på ett visst sätt blir också ett personligt skäl när det handlar om sätt att vara som har estetiska aspekter. Men huvudpoängen är ändå denna: det faktum att kontrollvillkoret inte gäller för den moraliska bedömningen av min egen person i detta avseende talar starkt för att moralen här är lierad med estetiken, för vilken kontrollvillkoret är något okänt – ett karaktärsdrag blir inte mindre vackert för att den som har det inte kan göra något åt det. Men det tycks alltså heller inte bli mindre moraliskt motbjudande. Åtminstone inte i någon betydande utsträckning.

(2) Det kan vara så att vi helt enkelt inte vill uppleva vissa saker. Jag vill inte på några villkor uppleva hur det är att attraheras sexuellt av små barn (och nu tänker jag främst på barn som är ännu mindre än dem Lolita handlar om, även om jag inte heller vill attraheras av barn i Lolitas ålder). Vissa känslor är helt enkelt moraliskt tabu för mig och jag ser inte att detta nödvändigtvis är en irrationell inställning. Det är bara så – jag vill vara en människa som inte känner och aldrig har känt någon sexuell attraktion till ett litet barn. (3) Det kan också vara så att jag inte vill leva mig in i hur det är att vara på ett sätt som jag fördömer. I det förra fallet var problemet att det finns vissa specifika upplevelser som är sådana att jag bara inte vill ha dem. De är rätt och slätt moraliskt tabu för mig. I det aktuella fallet fokuserar jag inte på upplevelserna i sig. Med utgångpunkt i min personliga moral finns det kanske inget som hindrar mig från att ta del av dessa upplevelser rent specifikt men jag känner på något sätt att jag lierar mig med mina moraliska motståndare om jag skulle ta del av upplevelserna och därefter justera mitt omdöme om mina motståndare. Det var inte problemet i det förra fallet – även om det inte på något sätt skulle förändra mitt moraliska omdöme om att känna sexuell attraktion till små barn vill jag bara inte ha smakat på känslan. I det aktuella fallet är mitt problem i första hand min moraliska integritet. Jag återkommer strax till detta problem. (4) Den fjärde möjligheten är att litteraturen åstadkommer emotionella förändringar som vi inte vill ska ske. I (2) var problemet inte rädslan för att förändras. Jag kan vara motståndare till att ha vissa upplevelser alldeles oberoende av om dessa upplevelser sätter några ytterligare spår i mig. Jag vill inte känna attraktion till småflickor även om jag vet att den inte kommer att finnas kvar i mig när de när bokens förtrollande kraft släppt sitt tag om mig. Visste jag eller misstänkte jag att den skulle vara kvar längre än så och kanske bli ett permanent drag hos mig skulle förstås mitt motstånd vara än starkare. Den som ser ett problem med (2) borde alltså också se det med (4), men det omvända gäller inte. Jag kan vara stark motståndare till att förändras åt det pedofila hållet utan att sätta mig emot tanken att under läsningen av boken uppleva hur det är att ha sådana känslor. Jag kan tvärtom tänka att det är litteraturens uppgift att låta mig överskrida sådana gränser och att både leva mig in i det som jag älskar och det jag hatar, bara för att jag ska få ha upplevelsen, utvidga mitt medvetande och träna mig i ödmjukhet inför livets komplexitet. På samma sätt måste vi alltså skilja mellan (4) och (3), eftersom det problem vi diskuterar nu inte handlar om att förlora sin moraliska tro eller modifiera sina etiska utgångspunkter. Jag är inte rädd för att det faktum att jag förändras emotionellt även ska riskera att göra så att jag förändras i mina moraliska övertygelser. Jag är rädd för att varaktigt förändras i en riktning som jag inte vill. Punkt. Om litteraturen har denna förmåga är det alltså ett problem. Och vad är det som säger att den inte skulle kunna ha det. Min lust att jaga djur sträckte sig bortom de läsperioder jag hade med Hemingways böcker (jag kommer tillbaka till detta), Därför tänker jag att den som blir lika fascinerad av Nabokov som jag blev av Hemingway också mycket väl kan få en lust att jaga småflickor som sträcker sig bortom själva läsupplevelsen.

Låt mig alltså återvända till problem (3) om den moraliska integriteten och att jag inte vill låta mig påverkas av det som jag är en moralisk motståndare till. På ett sätt är det lätt att säga att denna inställning är problematisk och att det finns skäl att också sätta sig in i det som man fördömer, även om dessa skäl kan uppvägas av de tidigare beskrivna sättens skäl eller av de skäl som har att göra med det sätt jag ännu inte beskrivit. Men jag är inte säker. Det finns skäl att inte vilja förföras av det som kan ta mig till en moralisk position jag nu inte vill inta, skäl som jag skulle säga inte på samma sätt finns när det gäller andra etiska eller för den del estetiska positioner. Det finns i en moralisk övertygelse en tro på eller åtminstone en benägenhet att tro på att den gäller alldeles oberoende av mina attityder och att den alltså inte har ett subjektivt ursprung. Av denna anledning tänker jag mig att vi också är ovilliga att utsätta oss för det vi misstänker kan förändra vårt omdöme om företeelsen enbart med hjälp av upplevelser som påverkar våra attityder till företeelsen. Vi är inte på samma sätt ovilliga, åtminstone inte rent generellt, att utsätta oss för *fakta* som skulle kunna förändra vår syn på omdömet. Den faktiska graden av besatthet hos en pedofil påverkar kanske inte hur jag bedömer företeelsen men väl hur jag bedömer pedofilen som person. Men om jag därtill misstänker att jag skulle påverkas än mer av att inte bara ta åt mig dessa fakta på ett rent propositionellt sätt utan dessutom med all den inlevelse som läsandet av bra skönlitteratur ger mig, ja då är jag genast mindre benägen att betrakta det som en bra sak. Det är fortfarande så att detta måste kvalificeras: vi är inte lika obenägna att utsätta oss för de upplevelser som förstärker ett omdöme vi redan omfattar som de som försvagar det. Och jag är heller inte helt främmande inför tanken på att det skulle kunna finnas moraliska övertygelser som vi i någon mening vill försvaga och kanske rent av göra oss av med, dvs. även i ett fall där vi seriöst omfattar dem. Men det tillhör undantagen och förklaras kanske bäst med att det i så fall finns något slags konflikt som ytterst sett är det som vi vill göra oss av med, antingen mellan olika moraliska värden eller mellan ett moraliskt värde och något annat värde. Jag är inte heller främmande inför att det kan finnas estetiska omdömen som fungerar på liknande sätt, dvs. också sådana estetiska omdömen som inte dessutom är moraliska (vilket är eller kan vara fallet när det gäller omdömen om dygder, dvs. att de dessutom är moraliska). Den estetiska gruppen skulle jag säga innehåller i det avseendet tämligen disparata värden. Här finns sådana värden som mer eller mindre kan kallas *heliga* (som verk av de riktigt stora: da Vinci, Michelangelo, Shakespeare, Bach, Beethoven och Mozart). Sådana heliga värden har för det första något slags ojämförlighet med de moraliska värdena. För det andra har de också något mer eller kan i alla fall ha det, nämligen en överhöghet över de moraliska, även om det finns moraliska skäl att inte öppet deklarera denna överhöghet. Men för det tredje bär omdömen om dessa mer eller mindre heliga värden samma typ av integritetskrav som omdömena om de moraliska värdena gör: vi är obenägna att utsätta oss för upplevelser som på rent subjektiva grunder försvagar våra omdömen om dessa värden eller de objekt som är bärare av dem. Jag vill inte gärna ersätta min smak för Mozart med en smak för Salieri, även om jag visste eller

misstänkte att jag skulle förändra min syn på kvalitetsförhållandet dem emellan om jag la ner lika mycket tid på att lyssna på Salieris musik som jag ägnat åt att lyssna på Mozart. Jag har min uppfattning om Mozarts musik klar och jag vill bevara den som den är. Jag vill åtminstone inte äventyra den med upplevelser som påverkar mina attityder på ett rent icke-kognitivt eller icke-propositionellt vis. Andra nog så viktiga estetiska värden tycks inte fungera på det sättet: jag har upprepade gånger uttryckt en fascination för ensamhetens skönhet, också den mer eller mindre tragiska ensamheten. Jag tror inte att det går många dagar mellan varje gång jag tänker på två alldeles speciella bilder eller personifieringar av ensamheten. En var en man som jag såg när jag var på cykelcamping med min äldste son sommaren 2013. Vi hade slagit upp våra tält på en camping i Sundsvall och bredvid oss hade en dansk man med en Volvo herrgårdsvagn placerat sitt lilla enmanstält som var obetydligt större än han själv. I det sov han och på morgonen när han vaknat fällde han upp bakluckan på bilen, satte sig på inlastningsytan och tog fram sin kaffetermos och lilla gulaktiga termosmugg som han drack ur samtidigt som han rökte sin cigarrett och eftertänksamt såg ut över campingen och havet utanför. Han var inte meddelsam, men heller inte motsatsen, men han befann sig i en något som jag kände som en alldeles förunderligt fridfull tystnad i livet. Det fanns en så lugn och sympatisk ensamhet över honom som jag aldrig glömmer och som jag själv på något vis var präglad av flera dagar efter det att jag hade sett honom. Och jag utesluter som sagt inte alls att det rörde sig om en tragisk ensamhet kanske i längtan efter den familj som han förlorat eller aldrig haft, men även i det fallet, eller just därför, vilade det också en stor skönhet över den, en större skönhet än någon jag kunde se omkring mig där på campingen hos något av sällskapen. Naturligtvis skulle jag inte för allt i världen vilja byta med honom just då. Den starka livskänsla som det gav mig att vara ute och cykla flera veckor med min son var en oförglömlig upplevelse, men jag tänkte snarare på mannens ensamhet som en möjlighet i livet när allt annat var förbi. Jag tänkte på hans livsstämning som en existentiell grundtrygghet – något så enkelt och meditativt kan alltså ligga under allt annat, i betydelsen att det återstår när inget annat återstår, för den som har en förmåga att bereda plats för det.

Och en alldeles liknande känsla har jag haft ännu längre för poeten Ivar Conradson, som knappast någon längre känner till men som räknades som en av förnyarna av svensk poesi i början av 1900-talet. Hans tredje diktsamling *Hjärtats frid, den blödande* (1907) blev dock nedsablad av Fredrik Böök och så här stod det länge i flera av de största svenska uppslagsböckerna: ”Tillsammans med en religiös kris bidrog detta till att Conradson tystnade som poet, men han återkom med *Om djur och om människan och djurvärlden* (1927), en hatskrift mot katter” (*Bra Böckers Lexikon 2000*, 1995). Boken om katter är bland det mest bisarra och märkliga som getts ut. Undertiteln är: *Huvudsakligen om en liten och inställsam rovlysten, om det skydd den får hos människorna, om kelandet med den*. Under många år fram till sin död 1968 arbetade Conradson på ännu en hatskrift, den här gången om kristendomen,

en tjock bok som kom ut postumt och som slutade mitt i den mening han inte hann skriva klar innan han dog. Titeln och undertiteln på den boken är också så väldigt conradsonsk: *Om kristendomens betydelse i mänsklighetsödet. Om människors oroliga ansträngda förhållande till kristfrälsningsbudskapet eller evangelierna, Jesusgestalten* (1976). Jag utgår från att det är Conradson själv som satt titeln. Och även om det inte är det bisarra i första hand som intresserar mig hos Ivar Conradson, åtminstone inte det bisarra i sig (jag kommer snart till vad det är), kan jag inte låta bli att citera hela den avslutande oavslutade meningen från boken:

> Denna brist på intresse för den allra viktigaste, djupast behövliga upplysningsföretagsamheten hos den så mycket mera friska eller okristet fria tiden efter den stora gräsligt långvarigt tryckande kvävande frälsningslyckliga skammen i mänsklighetslivet, denna brist på frihetskunskap och frihetsvilja den var och förblev det värsta oduglighetsdrag som avkristningsutvecklingen kunde komma och kom att utmärka sig med, det värsta, kraftigast nedsättande oduglighetsdraget, som dock så visst inte var ett oväntat och på så vis förvånande drag för de fritt (1976, s. 448).

Det finns en del böcker som är sådana att man undrar om det finns någon förutom korrekturläsaren som läst dem från början till slut och detta är en sådan bok. Språket är på något vis omöjligt och det tar i så mycket att det blir tragikomiskt. Conradson har haft ett par personer som försvarat honom i tidningsspalterna, men annars har han kanske föga förvånande enbart blivit förlöjligad. Men, och det var detta jag ville komma till, allt detta har förmodligen bidragit till den ensamhet jag blev så djupt fascinerad av när jag en gång på radion för ett femtontal år sedan hörde en inspelning där Conradson med ljuden från en lekplats i närheten läste ett par av sina dikter. Det var en ensam människas röst men det var en röst som jag själv skulle vilja ha eftersom det fanns en sådan vila i den, eller snarare: det fanns liksom en hel värld i den och i den världen kunde den som var i den vila. Om jag inte minns fel var det bland annat också dikten ”Ensam” (från samlingen *Friska sorgens källa* från 1906) som Conradson läste:

> Att ensam färdas dig
> tysta vackra väg
> Ingen tänker nu på mig
> I slummer sval
> dofta trädens kronor
> ur mörkrets sjö
> Deras dröm
> är om rymdens milda läger
>
> Ingen tänker nu på mig
> Hugsvalande
> I hjärtat blommar
> kvällens ro

Och om jag dessutom heller inte har missuppfattat dikten var det just det som den förmedlar

jag hörde i den röst som läste den – ett slags ataraxia hos den som är känslig och lätt plågas av saker men som har sett till att leva ett liv där han inte behöver utsätta sig för det som plågar. I den här dikten finns inte den där språkets brottning med sig själv som i det andra jag citerat. Dikten andas samma syrerika ensamhet som den som skrivit den.

I reportaget före och efter uppläsningen berättades det också om hur Conradson levde ensam i sin lägenhet utan vare sig tidning eller radio och hur han hela sitt liv från 1908 arbetat med den uppgörelse med kyrkan och kristendomen som till slut blev till den oavslutade boken. I en intervju gjord av Carl Magnus von Seth i tidningen *Röster i Radio* (nr 51 1950) säger Condradson om sitt arbete:

> Det innebär att jag tagit avstånd från det som gör mänskor till lögnare inför sig själva: falsk religionsförbrödning --- Det är om sådana här saker jag skriver nu, sen någon gång efter 1908 då jag blev klar över mina sammanhang. Men det är ett enormt mödosamt arbete och jag har bränt mycket – kvar står nu en kvintessens av godtagbarhet som jag emellertid inte vet om jag blir färdig med alls. Men jag arbetar varje natt, mesta tiden går till att fundera och det blir bara en tio rader åt gången.

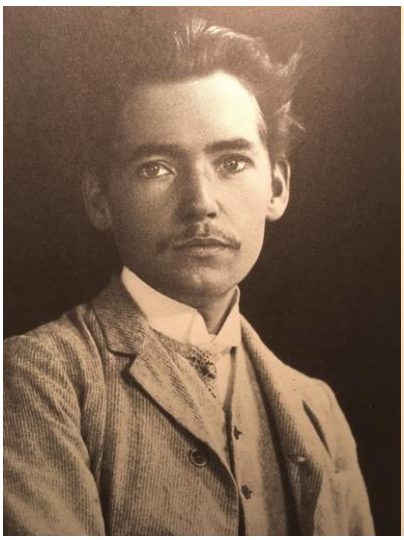
Jag tycker detta är storartat och jag tycker att det är ett utmärkt exempel på den typen av estetik som jag talat om tidigare: en kufisk motsvarighet till Amy Winehouse självförbrännande sätt att söka något som är mer viktigt än det egna livsödet och som just därför gör detta öde till något stort. Jag kan avundas Amy Winehouse och jag kan inspireras av Ivar Conradson, inte minst när jag skriver på denna text, och tänka: också det som är hopplöst och dömt att misslyckas kan ha det sublimas skönhet. När jag bläddrar i Conradsons tätt satta bok med sin typiskt gedigna 70-talslayout som fortfarande luktar gammal boksamling, känner jag att jag håller en stor och tung bit av Conradsons livsmening i handen. När jag hoppas på den text som jag själv skriver här hoppas jag på ett motsvarande sätt att den ska skänka mening åt de år som jag skrivit på den. När jag upplever det här projektet som hopplöst – och jag är uppriktig när jag säger att jag upplever det så mer eller mindre efter varje gång som jag kämpat med att skriva (men inte alltid när jag ibland går tillbaka och läser någon enstaka sida – då kan jag tycka att det blänker till av mig själv, då kan jag tycka att jag uppnått det jag ville uppnå: att leva genom denna text, på samma sätt fast förstås mera aktivt som jag upplever att jag har levt genom andras framför allt skönlitterära texter) – så tänker jag att det kanske gör det hela än mera meningsfullt, på samma sätt som det på något vis är just det hopplösa i Conradsons projekt som är så imponerande eller i alla fall fascinerande. Jag tänker att detta projekt måste misslyckas men att det måste göra det på samma storartade sätt som Conradsons projekt gjorde det för att jag ska kunna känna mig något så när nöjd. Sen finns det förstås alltid ett yttersta hopp om att man ska ha fel när man bara känner det som hopplöst och någonstans finns en insikt om att man bedrar sig själv när man inbillar sig att det skulle vara mera meningsfullt att misslyckas än att lyckas.

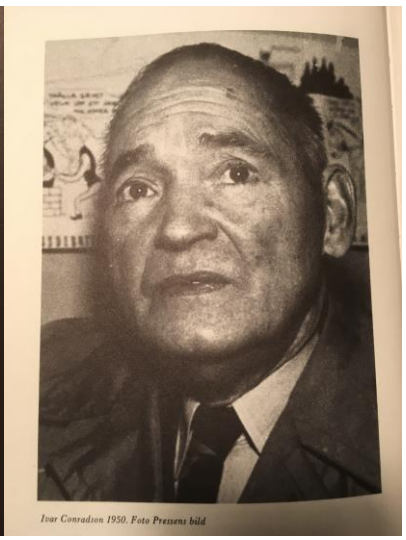
Citatet från intervjun av Conradson finns i von Seths förord till Conradsons bok om

kristendomen. Och när jag läser vidare i det förordet erinrar jag mig också – eftersom jag ju läst det minst ett par gånger tidigare – att det var von Seth som låg bakom den radioinspelning där Conradson läste sina dikter, varav en mycket riktigt var ”Ensam”. von Seth skriver så fint om Conradson att jag inte kan låta bli att citera. Först ett stycke om Conradsons sätt att arbeta och vara:

Vi träffades under 50- och 60-talet mycket oregelbundet och alltid på matställen och konditorier. Han hade sagt mig att han föredrog att arbeta om nätterna, men under hans tio, tolv sista år tröttade det honom och han arbetade under eftermiddagarna och kvällarna. Han satt på dessa ställen framförallt för att arbeta och brukade säga att han tyckte om att ha människor omkring sig, fast ingen kände honom. Efter en enkel måltid, under de sista tio åren te och bakelse, han åt huvudmålet hemma, tog han fram sina ark ur fickan och skrev långsamt med blyerts. Eftersom han var mycket närsynt och inte ville använda glasögon lutade han sig så nära papperet att handen med papperet snuddade kinden. När jag genom fönstret eller inne i lokalen såg honom sitta och skriva brukade jag vända. Men om han inte hunnit längre än till bakelsen brukade jag fråga om jag fick slå mig ner en stund. // Han var nästan alltid påfallande road av att prata och gjorde det med den gammaldags stockholmsaccent man nu sällan hör, en kultiverad och en aning teatralisk framställning, där orden artikulerades med en ivrig omsorg som sökte de exakta uttrycken. Han var ofta öppen och glad som ett barn som visste att det kunde få vara självsvåldigt [underbart!]. Han såg alltid mycket prydlig ut och de blå ögonen lyste av värme och farlighet, och han rörde sig smidigt, van att promenera i stan (1976, s. 45–47).

Jag tycker att detta är ett vackert sätt att vara människa på och att själva hans sätt att vara på blir än vackrare av att han dessutom tydligen var en så vacker människa, både som ung och äldre, med utpräglat känsliga ögon och en skygg blick:






Och så alltså ett stycke om den radioinspelning som gjorde ett sådant djupt avtryck hos mig:

För ett radioprogram ville jag ha hans röst på band och föreslog att han skulle läsa några av sina dikter. Det var omöjligt att övertala honom. Varje gång vi träffades tog jag upp saken. Han ville ha någon annan att läsa dem, om det nu var nödvändigt att ha med dem. När

programmet skulle sändas använde jag en skådespelare. Men jag ville att hans goda och varma röst skulle finnas på band. Jag hade bandspelaren med en sommardag 1964, men han märkte det inte, och vi gick en tur i Vasaparken. Jag styrde stegen mot ett av fågelborden för att han skulle bli på gott humör av att se sparvarna som jag visste att han tyckte mest om av alla fåglar. Han brukade mata dem varje dag. Vi satte oss på en bänk på parkens högsta kulle och jag gav honom hans dikturval och föreslog att han skulle läsa dikten ”Ensam”. Han svarade att han var för trött och att han inte läste bra. //Vi satt länge tysta. Bandet snurrade och tog upp ljusa barnröster från lekplatsen och hundar som skällde och trafikbruset runt omkring oss, särskilt från Torsgatan och Odengatan. Jag hade en hopplös känsla av att det aldrig skulle gå, hur ofta vi än gick hit eller någon annanstans. // Kunde han inte försöka med en annan dikt i stället, undrade han så. Och mycket långsamt och utan glädje läste han in ”Ligga i gräset och se på träden och skyn” på bandet. Sedan också dikten ”Ensam” (1967, s. 48–49).

Detta tycker jag är en perfekt beskrivning av den stämning man också hör på bandet, även om jag inte förstod att det handlade om en smyginspelning. Jag erinrar mig att det är just så här det låter. Den vila jag uppfattade var i själva verket ett slags resignation eller uppgivenhet, vilket när allt kommer omkring kanske är det mest vilsamma som finns eller åtminstone den mest hållbara och tillförlitliga vila som finns i livet.

Och allt detta säger jag för att illustrera tanken att hur djupt jag än berörs av dessa människors sätt att vara och av de livsstämningar jag uppfattar omger dem så känner jag inte att jag måste vara lojal mot denna min egen estetiska inställning. Jag är varken angelägen om att påverka andra till att inta samma attityd som jag eller om att förhindra andra från att påverka mig i denna attityd. Eller rättare sagt: jag tror alltid att det finns en önskan om att andra ska se skönhet i det vi själv ser skönhet i, men jag tror samtidigt att vi är mer öppna för att det inte nödvändigtvis är ett misstag om andra inte ser samma skönhet som vi själva gör. På samma sätt har vi också, eller jag har i alla fall det, en spontan benägenhet att värja oss för det som liksom smutsar ner vår estetiska njutning. Men i det senare fallet handlar det nog mer om att jag värjer mig för det vulgära, osofistikerade och lättköpta sättet att påverka min estetiska syn, dvs. det som kanske inte egentligen i grunden påverkar min estetiska attityd utan snarare irriterar den. Jag har exempelvis svårt för att man sätter fjantiga texter till vacker musik, av den enkla anledning att jag inte kan annat än att höra den texten när jag hör musiken. Texter saboterar alltså egentligen inte själva musiken utan snarare lyssnandet till den. Pernilla Wahlgren gjorde en gång en parodi på Glücks *Dans på de saligas ängder* som jag hör varje gång som jag bara vill höra musiken. Det finns en klassisk ramsa som sätter ord på taltrastens sång som jag gör allt för att glömma varje gång jag hör taltrasten sitta i en grantopp i vårkvällen (i det sista fallet är det extra dumt eftersom jag faktiskt *har* glömt ramsan men inte kan låta bli att försöka erinra mig den när jag hör fågelsången). Förklaringen i dessa fall är alltså antagligen att jag inte vill gå miste om *nöjet* att njuta av den estetiska upplevelsen. Det är inte i första hand att jag vill vara lojal mot själva det estetiska värdet. I den meningen vill jag inte heller göra mig kvitt min känsla för Ivar Conradson – jag blir varm och lugn inombords när jag tänker på honom och han inspirerar mig i mina egna lite hopplösa

projekt och i min egen ensamhet (som visserligen inte på långa vägar är lika djup som hans verkar ha varit). Men om jag leker med tanken på att jag skulle drabbas av en känsla för ett helt annat sätt att leva som inte ginge att förena med min vurm för den livsstämning jag uppfattar omgav Conradsson och mannen på campingplatsen i Sundsvall, är detta inte en principiellt ovälkommen känsla. Jag kan ha praktiska skäl att inte byta ut fascinationen för ensamheten eftersom ensamheten är så lätt tillgänglig i mitt eget liv och för att det är mer praktiskt att var fascinerad av ett sätt att leva som liknar ens eget än ett som ligger utom räckhåll eller som åtminstone kräver att man gör stora förändringar i sin livsföring (som att hitta någon att leva med eller ännu svårare: att hitta någon som står ut att leva med en). I själva verket är det här exemplet lite missvisande eftersom jag vågar påstå att jag *är* fascinerad också av motsatsen till ensamhet – skönheten i tvåsamheten överträffar på många sätt skönheten i ensamheten, men det gör tyvärr också tycker jag bristen på skönhet i tvåsamheten. Också den disharmoniska ensamheten har en estetik vilket jag knappast tycker att den disharmoniska tvåsamheten har.[304]

Min estetik är privat och det finns en poäng med att jag inte delar den med andra. I det stora hela vill jag kanske ha samma syn som andra på vad som är vackert, när det gäller landskap, byggnader osv. Jag vill att andra ska samma syn på vad som är värt att bevara och ta hand om i världen som jag. Men detta är egentligen också en praktiskt betingad önskan – det är för att jag vill att det vackra i världen ska bevaras som det är praktiskt att det också finns andra som kämpar för att det faktiskt också bevaras. Men vid sidan om det praktiska vill jag i någon mening också ha föremålen för min estetiska fascination och kärlek för mig själv, eller i alla fall inte dela den med alltför många. Jag har redan beskrivit hur jag upplever Tranströmer som sönderälskad efter Nobelpriset. Jag tror inte enbart att detta är ett elitistiskt drag hos mig, dvs. att jag inte vill att kreti och pleti ska älska Tranströmer utan bara jag själv tillsammans med en liten utvald skara med ovanligt god och förfinad smak. Jag tror också att det är för att jag på ett primitivt sätt (dvs. ett annat primitivt sätt än det snobbistiska) känner att skönheten är en relation mellan mig och det som jag upplever som vackert, eller på sin höjd mellan mig samt människor som står mig nära och det som för mig har en skönhet. Detta är vad jag tänker innerst inne. Det betyder inte att det är som en som tänker på det här sättet jag framstår när jag diskuterar skönhet med andra – då kan jag mycket väl vilja påverka och argumentera för mitt eget synsätt. Men innerst inne störs jag inte av att vara estetiskt ensam – det finns inga estetiska villovägar och om det finns har jag inget emot att gå en upptäcktsfärd på dem om jag bara får gå ensam. Jag har med andra ord inget emot att förföras och lockas till en estetisk värld som jag nu är främmande för, till exempel genom att läsa och påverkas av

[304] Jag läser för tillfället Gun-Britt Sundströms *Maken*, som är en strålande och fin skildring av vad man väl får säga var ett disharmoniskt förhållande. Under normala förhållanden hade jag enbart styrkts i min dragning åt ensamheten av att läsa om något så komplicerat, men när jag läser Sundströms bok gör jag inte det, i alla fall inte bara. Jag känner också att det finns ett *liv* i krångliga förhållanden som inte helt kan ersättas av det liv som jag upplever finns i ensamheten.

skönlitteratur. Jag har inget emot att uppleva och upptäcka världen estetiskt genom läsningen av skönlitteratur. Jag har alltid gjort det och det har bidragit väsentligt till min livskvalitet och min syn på vad som gör livet till ett så praktfullt fenomen. Jag är nöjd om min smak för livet i stora stycken just är en smak och inte nödvändigtvis något mer än det. Jag kan till och med tjusas av att det är just på det sättet: att jag får ta del av ett magnifikt privat skådespel och att det inte har någon större poäng att oroa sig om vad i det som är verkligt och vad som inte är det, lika lite som det har en poäng att fråga sig vad som i en roman är sant i en objektiv mening och vad som inte är det, så länge som den berikar ens liv och utvidgar ens medvetande. Detta är för mig förklaringen till att jag är betydligt mera villig att erkänna skönlitteraturens betydelse för de personliga värdena och det som har med livskvalitet att göra än att erkänna dess betydelse för de moraliska värdena.[305]

Detta betyder än en gång inte att det skulle saknas skäl att också vara på sin vakt rörande vad litteraturen kan få för konsekvenser för livskvaliteten. Om jag läser romaner om enstöringar och romantiserar det livet så mycket att jag själv slutar som en enstöring, är detta tragiskt om det livet visar sig sakna alla de upplevelsekvaliteter jag trodde det skulle ha när jag romantiserade om det. I det fallet har jag med benäget bistånd av litteraturen lurats till att romantisera ett sätt att leva som förlorar sina estetiska kvaliteter för mig när jag väl lever det. Men om jag blir en litterärt inspirerad enstöring som tycker att han åtminstone delvis lever sin romantiska enstöringsdröm, ja då kan jag bara se fördelarna med det (åtminstone vad gäller de personliga värdena, att det är svårt att fullt ut förena enstöringsidealet med sina moraliska ideal om vad man borde göra för andra människor, det är en annan sak). Det moraliska problemet med att förföras av skönlitteraturen förvärras alltså av risken att jag faktiskt förändras i min moraliska syn av att läsa, det estetiska problemet är om jag luras att tro att jag förändrats utan att jag i själva verket har det.

Det betyder heller inte att det skulle saknas moraliska skäl att läsa skönlitteratur. (Jag tillåter mig fortsätta med det som i själva verket är en utvikning och ett sidospår till det tredje problemet i samband med skönlitteraturens förmåga att förföra. Jag kommer tids nog tillbaka

[305] Vad jag säger här väl ungefär att det är i sin ordning att förföras av skönlitteraturen vad anbelangar de estetiska värdena som det kan tillföra mitt liv mot bakgrund av föreställningen att dessa värden i stor utsträckning är ett resultat av våra egna projektioner. Jag har svårare för att se på de moraliska värdena på samma sätt. Eller rättare sagt: jag har svårare att *som en moraliserande människa* se det som jag moraliserar om som projektioner och som något i grunden subjektivt. Jag måste alltså som den människa jag är och mot bakgrund av de moraliska värden jag vill slå vakt om (till exempel värdet av att inte tillåta att små barn blir föremål för vuxna personers sexuella intresse) förhålla mig skeptisk till skönlitteraturens magiska förmåga att förändra min syn på saker och ting utan att jag riktigt vet hur det går till (det enda jag vet är att det inte sker via mitt förnuft). Jag har inte på samma sätt den begränsningen som en estetiserande människa: jag räds inte projektivismen i mina estetiska övertygelser och därför är jag heller inte rädd för det som utan att jag vet hur det går till får mig att projicera nya estetiska värden på världen. Om också de moraliska värdena i grunden kan ses som projektioner vill jag egentligen inte ta ställning till. På ett sätt vore det konstigt om inte alla värden skulle fungera på samma sätt. På ett annat sätt är det väl inte konstigare att de olika värdegrupperna fungerar på olika sätt än att de olika värdena inom en och samma grupp gör det (jag är ju villig att också erkänna ”heliga” estetiska värden). Men jag vet så mycket som att skönlitteraturens förförelsekraft är ett större normativt problem utifrån min moraliska position än den är utifrån min estetiska position.

till det fjärde problemet.) Jag började den här diskussionen med att säga just detta: jag är väsentligt mindre skeptisk till skönlitteraturens moraliska betydelse eller betydelse för vår hantering av de moraliska värdena än vad jag var när jag behandlade frågan i de tidigare avsnitten i denna text. I ljuset av ny empirisk evidens håller jag inte det alls för uteslutet att läsandet av kvalitetslitteratur faktiskt kan påverka vår förmåga att förstå vad andra både tänker och känner, dvs. såväl vår kognitiva som affektiva ”theory of mind”, eller det vi i dagligt tal kallar vår empatiska förmåga. Studien talar visserligen bara om en temporär förhöjning av denna förmåga, men även om det bara skulle handla om något temporärt kan detta ha stort värde, inte minst för den som regelbundet läser kvalitetslitteratur, eftersom det rimligtvis skulle göra den temporära effekten till en permanent företeelse. Jag tänker dessutom att det rent allmänt är mera rimligt att tänka sig att effekten stannar kvar hos den som har läst även efter det att hon läst. Studien kan inte påvisa några långtidseffekter eftersom den helt enkelt inte undersökt effekterna på lång sikt.

Jag har svårt att tro att litteraturens förmåga att öppna våra ögon för hur andra känner och tänker skulle vara så mycket annorlunda än dess förmåga att öppna våra ögon för andra saker. Mycket av den påverkan litteraturen en gång hade på mig vad gäller att se skönheten i naturen finns som sagt fortfarande kvar hos mig: jag ser fortfarande den blekingska naturen i stora stycken genom Martinsons ögon: på våren när jag ser hur flugsnapparen flyger in och ut genom holken som hänger på uthusväggen är det omöjligt för mig att inte tänka på holken ”som en upphängd räkning att betalas fluga för fluga”. Och när jag tittar rakt ut från köksfönstret och ser den mörka granskogen och känner förstämning för att jag lever i dess skugga finns aldrig den på något sätt tröstande tanken långt borta att ”Ändå är vi vad vi är// ett granskogsfolk” – jag kan tycka vad jag vill om granskuggan, men jag kommer ändå aldrig ifrån att det är där jag hör hemma. Den tanken eller känslan lämnar mig inte. Den känslighet för naturens stämningsvärldar jag tror att jag skaffat mig genom att läsa Martinson, Kilpi, Södergran m fl har knappast försvunnit med åren, så varför tro att den känslighet för vad andra människor tänker och känner skulle förklinga utan att lämna några spår efter sig när boken var utläst.

Jag kan visserligen inte veta om jag verkligen *är* bättre på att förstå vad andra känner och tänker efter att ha läst exempelvis Adichie och Murakami. Men jag tror mig veta att min känsla för de människor som deras romaner handlar om har förändrats. Om jag alltså själv skulle uppskatta vad läsandet av dessa författare gjort med mig skulle jag påstå att jag har lättare för att se den underliggande mänskliga likheten mellan mig samt människor omkring mig och de människor som romanerna handlar om. Inte för att jag tidigare trodde att det fanns några skillnader men jag hade möjligen ett slags förnimmelse av en skillnad som jag nu inte har på samma sätt. Eller det bör kanske hellre uttryckas så här: jag har aldrig trott annat än att dessa människor är mer eller mindre unika individer på samma sätt som jag och människor i min omgivning är det men nu förnimmer jag detta också när jag möter dem, om det så bara är

när jag möter dem i stan eller på universitetet. Det jag hade förut var alltså snarare avsaknad av förnimmelser – om man ska uttrycka det krasst: en brist på intresse – nu har de trätt ur sin anonymitet, nu ser jag dem och jag kan inte låta bli att fantisera om deras liv. Jag ser dem som levnadsöden eller, om man så vill, berättelser eftersom jag kan placera dem i stämningsvärldar, på ungefär samma sätt som jag ser mina studenter som levnadsöden eftersom också jag själv är sprungen ur deras stämningsvärldar. Jag vet hur mina studenters vardag smakar och jag känner smaken av deras vardag när jag är med dem. Efter att ha läst Adichie och Murakami tror jag mig känna smaken också av andra stämningsvärldar och vardagar i vilka jag kan placera de människor som deras böcker handlar om som individer. Jag förstår eller tror mig förstå en människa genom hennes stämningsvärld eller vardag. Jag har i alla fall svårare att känna mig främmande inför det som jag har den typen av känslomässigt förhållande till.

Men jag tror man bör skilja mellan två saker när det gäller litteraturens förmåga att förändra vårt seende. Vi kan förändras i *vad* vi ser men också i *hur* vi ser det vi ser. På sätt och vis tror jag att det riskabla med litteraturen mest handlar om det senare. En vacker metafor eller bild kan göra att vi ser skönheten i en företeelse så länge vi lever, men motsatsen kan alltså också inträffa: metaforer kan höja eller sänka. Metaforer är som fyndiga smeknamn eller öknamn – när det fastnat går det inte att få bort igen och kommer för alltid att påverka hur vi ser på den benämnda. Här är på något sätt estetiken särskilt potent och jag inser att detta kan ge mig anledning att vara mindre säker på att det som gäller för litteraturens förmåga att *färga* saker och ting i vår omgivning också skulle gälla för vår förmåga att *förstå* dem, dvs. att det faktum att metaforernas estetiska effekter är varaktig också talar för att litteraturens effekter på vår empati eller förmåga att förstå hur människor tänker och känner är varaktig. På ett sätt borde kanske de här sakerna hänga ihop – jag borde väl ha något lättare att förstå hur den känner som jag ser på genom en förskönande metafor och lite svårare för att förstå hur den känner som jag ser på genom ett löjes skimmer, därför att jag dras mera till den förra och på något sätt är beredd att göra mer för att förstå den jag ser upp till än den som jag ser ner till. Jag har större tålamod för att lyssna till den som jag tycker om än för att lyssna på den som jag inte tycker om. Det borde alltså finnas ett samband, men det är i så fall förmodligen bara just ett samband, som inte behöver vara speciellt djupt och som dessutom främst etableras genom de särskilt potenta metaforerna eller bilderna. Litteraturen är mer än detta, även om det är centralt i mycket litteratur, i Martinsons är det helt centralt, och vi kan inte utgå från att det förklarar fynden i studien. Hur som helst tänker jag mig att litteraturen kan påverka hur jag ser på saker och ting också med andra medel som mycket väl även de kan ge en permanent påverkan men en påverkan som i sin tur inte är lika svår att påverka som den som sker genom de potenta metaforerna eller bilderna. Metaforerna betingar och präglar oss på ett sätt som kan vara svårt att neutralisera om det inte sker med en lika potent motmetafor eller motbild, och det är lite svårt att se hur detta skulle gå till. För att lindra effekterna av

Martinsons metaforer skulle det behövas en annan Martinson som förfulade allt den ursprungliga Martinson förskönade och som förskönade det som Martinson använde sin poetiska kraft till att beskriva på ett så ofördelaktigt sätt som möjligt (för sådant fanns också: Martinson verkade känna lika starkt hat till bilar och existentialismen som Conradson till katter och kristendomen – och det finns dessutom något väldigt likartat i deras sätt att hata, de hatade båda på det sätt som snälla människor hatar, på ett sätt som man liksom inte blir rädd för och som man kanske inte alltid tar på allvar). Stereotypa eller snarare stereotypiserande skildringar rent allmänt i litteraturen – och jag tänker att även kvalitetslitteratur innehåller sådana skildringar – tror jag också riskerar att sätta varaktiga spår hos den som läser, men jag tror däremot inte att de är lika svåra att radera ut. De kan vara svåra nog att bli av med för att det ska vara ett problem – också kvalitetslitteraturen vimlar av stereotypa skildringar av kvinnor, män, olika folkslag, missbrukare och andra sätt att leva, och även om de inte i grunden förändrat våra stereotyper har de i alla fall befäst dem. Men i min föreställningsvärld räcker det med ett fåtal motskildringar för att påverka stereotypen. Adichies böcker får stereotypen om afrikanen att förblekna och Murakamis böcker åstadkommer samma sak med stereotypen om japanen. Men då menar jag att vi fortfarande talar om *hur* vi ser på saker och ting, exempelvis som negativt stereotypiserade. En minst lika stark påverkanskraft i litteraturen är *vad* vi ser. Jag kan inte säga att jag upptäckte naturen genom Martinson, eftersom jag hade ett starkt förhållande till den redan innan jag började läsa honom i 20-årsåldern. Men jag gissar att jag mycket väl *hade* kunnat göra det om jag inte redan gjort det och jag vet andra människor som har fått sitt intresse för naturen genom Martinson. Jag upptäckte machovärlden genom Hemingway och utan att ha fått upp ögonen för den hade jag förmodligen aldrig börjat jaga (vilket jag nu har slutat med). Just exemplet Hemingway illustrerar väl också själva kombinationen av litteraturens påverkan på vad man ser och hur man ser på det: läsningen av honom både öppnade en helt ny äventyrsvärld och omformade min tidigare mer martinsonska värld. När jag nu tänker tillbaka på det minns jag också detta som en tid av starka konflikter mellan världsbilder som alla på olika sätt kom med sin respektive krav på hur man borde hantera världen. Som jag minns det hade jag olika perioder som avlöste varandra (dvs. samtidigt som det fanns en kronologi och tidsordning för de olika perioderna återkom de flesta av dem med jämna mellanrum – jag var en periodare i förhållande till de flesta av mina litterära förälskelser), vilket förstås på ett sätt var jobbigt när man innerst inne visste att det handlade om att försöka hitta sitt alldeles egna sätt att vara. Vägen till oss själv går ofta genom våra förebilder, och så ska det väl också vara. I de perioder när jag läste Martinson var inte bara världen martinsonsk (min Blekingevärld fick plötsligt en estetisk upphöjelse som gränsade till det religiösa – jag blev på något sätt pånyttfödd, så som jag tidigare blev pånyttfödd när jag läste Hesse och senare skulle bli det när jag läste Hemingway, osv) jag var på något sätt också själv Martinson. Litteraturen påverkade lika mycket världen som mig själv och jag vet inte om detta är speciellt i mitt fall (fast jag tror det

inte) men för mig har alltid kärlek till ett författarskap kommit med kärlek till författaren. Att älska Södergrans, Löwenhjelms, Dickinsons och Szymborskas poesi är för mig att älska dem som författare. Jag blir den författare jag påverkas av, det är som om jag först har henne bredvid mig när jag läser hennes böcker och sen smälter samman med henne, jag får till och med hennes handstil när jag har en period med henne, eller honom. Detta är en av de stora sakerna med att bli äldre – man känner sig inte lika oäkta och liksom sönderryckt av sina olika litterära förälskelser. Man kan tvärtom känna sig mycket tacksam för dem – för att de hjälpt till att öppna världen för en och för att man genom att förlora sig själv i den ena efter den andra – efter den tredje efter den första igen osv. – i denna krets av stora andar kanske till slut har funnit sig själv. Så känns det när jag nu återvänder till dem: jag förlorar mig fortfarande i dem så mycket att jag märker att de påverkar mitt eget skrivande, men jag är ändå förhållandevis trygg i den helhet jag vet till en stor del byggts upp genom dem (dessutom har jag kommit fram till att det mer handlar om att jag *tror* att jag skriver som den jag läser, deras sätt att skriva påverkar mer min skrivkänsla än mitt egentliga skrivande). Jag kan fortfarande berusa mig med dessa andar och åter gå ut genom de dörrar de en gång öppnade till en värld som nu också är min värld men som jag än en gång vill uppleva så som jag en gång upplevde den när den var nyupptäckt. Jag lever i mitt eget misslyckande, bottnar i det, är försonad med det men vet också var jag kan hämta hjälp när jag tänker på det. Szymborska skriver: ”jag tror på den ödelagda karriären, jag tror på det mångåriga arbetet gjort förgäves. Jag tror på hemligheten som tas med i graven” (1996, i dikten ”Upptäckten”). Jag kan inte säga att jag tror på allt detta, men jag fascineras som sagt och jag tröstas av att veta att Szymborska tror på det – om hon nu gör det – och av att återvända till den enkelhet med vilken hon formulerar den.

Det speciella moraliska värdet av allt detta är kanske inte uppenbart. Jag ser ett sådant moraliskt värde i att min värld har blivit större genom att jag har läst om den. Människor som varit mer eller mindre stereotypiserade blir plötsligt narrativt levande och därmed intressanta som levnadsöden. Generellt hjälper litteraturen fram ett människointresse eftersom den visar hur intressanta människor kan vara genom att visa hur intressant det kan vara att vara människa. Och i de mekanismer som får allt detta att fungera ingår igenkännandet – det främmande blir intressant för mig först när jag känner igen mig i det. Jag blir varse om andra världar i en positiv bemärkelse genom att i en rent negativ bemärkelse förstå att de egentligen inte är några andra världar utan min alldeles egen värld. På det sättet blir världen större genom litteraturen utan att nödvändigtvis bli annorlunda. Jag tänker att detta skulle kunna vara jag eller nästan att detta är jag, när jag läser om Kristina i *Utvandrarna* och jag tänker att det skulle kunna vara Kristina eller nästan att det är Kristina när jag ser dagens immigranter och därför tänker jag också att det är mig som jag ser i immigranterna. Det paradoxala är alltså att jag med litteraturens hjälp går utanför mig själv genom att ta med mig själv – jag ser någon annan än mig själv genom att se mig själv i någon annan.

Litteraturen har denna förmåga, alldeles tveklöst, men jag kan heller inte låta bli att (fortfarande) fundera över hur pass unik den här förmågan är och om egentligen skönlitteraturen är så mycket bättre på detta än mycket annat, som exempelvis TV-reportage. Den enkla sanningen är förmodligen att det är olika i olika fall. Att läsa Adichie kan åstadkomma mer hos mig än att se reportage från olika delar av Afrika. I andra fall kan ett TV-reportage åstadkomma underverk på bara någon timme. Reportaget *Miranda – en politiker blir till* om 15-åriga Miranda arbete för Sverigedemokraterna i Sölvesborg var ett sådant reportage som jag såg för ett par veckor sen och som jag blev starkt påverkad av – så vettig hon var och så olik den stereotypa bilden. Många som tror på litteraturens särskilda förmåga att göra världen större tänker sig förmodligen att det hänger samman med dess förmenta förmåga att inbjuda läsaren att ta huvudpersonens perspektiv. Många romaner intar ett förstapersonssperspektiv och är i jag-form. Flera – för att inte säga påfallande många – av de mest kända och bästa är det: ”Det var på den tiden jag gick och svalt i Kristiania, denna märkliga stad, som ingen lämnar förrän han har fått märken av den …” (Åh vilken lust jag nu fick att läsa om Hamsuns *Svält*, det var minst 30 år sen sist). Tanken är naturligtvis att det är lättare att inta ett jag-perspektiv på en berättelse när berättelsen själv gör det.

Men jag har aldrig känt mig speciellt säker på att det är så det fungerar. Jag tänker i min enfald att det varit lättare för mig att tro att berättelsen handlade om mig om den varit riktad och ställd till mig, dvs. om den hade intagit ett andrapersonsperspektiv – ”Det var på den tiden du gick och svalt i Kristiania …”. När du skriver ”jag” så tänker jag på dig men när du skriver ”du” så tänker jag på mig. Det behöver inte vara så, men den riktigt svåra frågan är väl egentligen att veta vilket slags perspektiv jag intar när jag läser alldeles oberoende av om det jag läser är i jag-form eller ej. Låt mig göra ett enkelt test och låt mig då fortsätta med att citera ur *Svält*, eftersom den redan ligger på skrivbordet (för att sen föras till högen av böcker som jag ser fram mot att snart läsa om snarare än att stickas in i bokhyllan, min skattkammare):

> Jag sitter där på bänken och skriver 1848 åtskilliga gånger, skriver detta tal kors och tvärs i alla möjliga fasoner och väntar på att en användbar idé ska falla mig in. En svärm lösa tankar fladdrar kring i mitt huvud, stämningen i den flyende dagen gör mig missmodig och sentimental. Hösten har kommit och har redan börjat lägga allt i dvala, flugor och småkryp har fått den första knäcken, uppe i träden och nere på marken hörs tonen av det stridande livet, prasslande, oroligt susande, kämpande för att icke förgås. Krypvärldens alla varelser röra sig ännu en gång, sticka upp sina gula huvuden ur mossan, lyfta sina ben, känna sig fram med långa trevare och sjunka plötsligt ihop, vältra runt och vända buken i vädret (1929 (1890) s. 25).

Hur ser jag för min inre syn denna scen? Tittar jag ner på ett papper och ser vad jag uppfattar som min egen hand klottra siffran 1848 härs och tvärs över papperet? Jag vet inte riktigt, jag har svårt att avgöra det, jag har svårt att avgöra om jag över huvud taget intar ett bestämt perspektiv. Jag är nästan lika beredd att tro att jag intar flera perspektiv på samma gång. Jag

ser en person sitta på en bänk några meter från mig och skriva på ett papper och i nästa ögonblick eller kanske till och med samtidigt ser jag papperet framför mig på bara några decimeters håll fullklottrat med siffran 1848. Jag tycker mig på en och samma gång se en hand som sticker ut ur en sliten kavajärm och som håller en blyertspenna som den skriver med på ett fuktigt vikt papper i det perspektiv som jag skulle ha haft om den hade varit min egen hand, jag tycker mig se det samtidigt som jag ser själva den magra och hopkurade gestalten på avstånd. Man säger att läsning vädjar mer till vår egen fantasi än vad tittandet på film gör, men det är ändå rätt underligt menar jag hur vagt min egen fantasi fyller bilden som jag ser framför mig. Lika obestämt som själva perspektivet i bilden är lika obestämda är detaljerna. Kavajen är mörk, men det var de flesta kavajer på den tiden. Ansiktet ser jag inte ens när jag ser figuren på några meters avstånd (det finns en tendens att se den unge Per Oscarssons drag i ansiktet om jag anstränger mig för att verkligen ge ansiktet ett ansikte, men det kommer förstås från filmatiseringen av boken på 60-talet, eller snarare från de bilder jag sett från filmen, eftersom jag inte kan påminna mig om att ha sett själva filmen). Det är som om jag ser *att* det förhåller sig på vissa sätt i den scen som passagen beskriver men inte riktigt *hur*, kanske är det också därför jag upplever själva perspektivet som obestämt. Men samtidigt förnimmer jag så påtagligt stämningen och i denna förnimmelse av stämningen ingår också konkreta sinnesförnimmelser, av färger, av ljusdunkel, av fukt, av temperatur, och så vidare. Den sinnesstämning jag försätts i är komplex men ändå utan detaljer och jag tror inte att det krävs mer fantasi eller föreställningsförmåga för att vistas i böckernas stämningsvärldar än för att exempelvis vistas i musikens. Beskrivningen av krypvärlden är fantasifullt levande och jag ser den genom huvudpersonens temperament, eftersom den på något sätt beter sig lika bisarrt som han beter sig, men jag ser den inte från hans perspektiv. Jag tycker mig se de små gula huvudena på nära håll och jag får egentligen ingen känsla av att huvudpersonen ser allt detta som pågår i krypvärlden. Den är beskriven så som man tänker sig att han skulle kunna beskriva den men den är ändå inte beskriven som han ser den. Den är snarare en fri förlängning av hans stämningsvärld. Det som beskrivs förklarar hans sinnestämning genom att placera den i ett fysiskt rum utan att det betyder att han registrerar allt som försiggår i det fysiska rummet. Men huvudfrågan kan jag alltså inte svara på, nämligen om det är mig själv jag ser i allt detta och heller inte om jag ser mig själv så som jag skulle se mig om jag var huvudpersonen. Den möjligheten finns ju också att jag ser det som en beskrivning av mig själv, men från ett utifrånperspektiv, eller alltså att jag ser det som mig själv från detta obestämda perspektiv som jag inte vet om det är en brist på eller blandning av olika perspektiv.

Jämför så detta med en tredjepersonsbeskrivning:

Han hejdade sig vid trappan upp mot andra våningen: den var av marmor, och stegen var diskret urholkade i mitten av decenniers slitage. Den hade varit nästan ny då han – för hur många år sen? – för första gången stått här och på samma sätt som nu tittat upp och undrat

vart den skulle leda. Han tänkte på tiden och dess stilla gång. Han satte försiktigt foten på det första slitna steget och fortsatte upp (*Stoner* 2014 (1965), s. 274).

Jag anger de ursprungliga publiceringsdatumen eftersom jag tänker att de kan fungera som något slags scenanvisningar. I Hamsuns text är det sent 1800-tal (men inte så sent som 1890-tal eftersom det rör sig om en tillbakablick), i John Williams text är det 60-tal. (Ännu starkare tidskänsla kan jag få när jag läser böcker från tiden när de kom ut – 70-talskänslan när jag läser Tove Janssons *Solstaden* i en bok som till och med luktar sjuttiotal när jag öppnar den är oemotståndlig och präglar mitt (om)läsande av den.) Det finns två saker som skulle kunna skapa ett avstånd i denna passage jämfört med den från *Svält*: att den skildrar en episod i tredje person och att den skildrar den i förfluten tid. Jag skulle säga att inget av detta spelar någon roll för hur jag själv läser den. På ett sätt upplever jag det som berättas som mera bekant än det som berättades i Hamsuns text, eftersom jag ser framför mig den trappa som jag använder för att komma upp till den öppna samlingen på Lunds universitetsbibliotek, trots att den trappan inte är en marmortrappa. Någon som skulle kunna vara jag men inte nödvändigtvis är det sätter försiktigt sin fot på en trappa som är en del av min värld. Perspektivet är det perspektiv det skulle ha varit om det var jag som gjorde det men jag vet inte om det är jag. Fast jag är inte mer osäker än jag var i det förra exemplet.

Jag tänker mig alltså inte att jag påverkas speciellt mycket av perspektivet i själva skildringen, varken av det rumsliga eller visuella eller av det temporala perspektivet. Detta får mig i förlängningen att ifrågasätta om själva formen i det skönlitterära berättandet är sådan att den hjälper fram denna utvidgning av mig själv och min värld på ett mer effektivt sätt än andra former av berättande eller skildrande, som exempelvis ett dokumentärt tv-reportage. Jag är tveksam till att så är fallet och tänker att skönlitteraturens värde snarare ligger i att den kan skapa ett intresse för sig själv som medium. Vi fångas in och blir beroende av den litterära estetiken och därför behöver dess moraliska värde per tidsenhet inte vara speciellt stort för att ändå påverka oss i längden. Kanske är det alltså så det förhåller sig: litteraturen har ett instrumentellt moraliskt värde i kraft av att den har ett estetiskt egenvärde stort nog att hålla oss kvar i en upplevelsevärld som inte är speciellt mycket mera moraliskt uppbygglig än andra upplevelsevärldar men som kanske är mer uthållig. Horisonten hos den som är fångad av litteraturen växer genom att det ges fler tillfällen för den att växa, inte för att vart och ett av dessa tillfällen skulle vara speciellt utsökt.

Jag skiljde nyss mellan litteraturens förmåga att påverka *hur* vi ser på saker och ting och *vad* vi ser. Jag har tidigare diskuterat en annan distinktion, som kan men inte behöver sammanfalla med denna, nämligen skillnaden mellan icke-propositionell och propositionell kunskap, kunskap som inte kan uttryckas i sanna eller falska propositioner och kunskap som kan uttryckas i sådana propositioner. Kunskap om hur färgen röd ser ut eller hur en upplevelse av lust eller smärta ter sig för den som har den är icke-propositionell medan kunskap om att en person har en lust- eller smärtförnimmelse är propositionell. Skillnaden handlar alltså inte i

första hand om vad som är sant eller falskt eftersom också en föreställning om hur en lust- eller smärtförnimmelse ter sig kan vara sann eller falsk. Att läsa Vibeke Olssons *Marmeladprovet* ger mig starka föreställningar om hur det känns för en kvinna att bli övergiven av sin man för en annan kvinna, föreställningar som kan vara mer eller mindre sanna om de tas för föreställningar om hur det känns rent allmänt att bli övergiven på det sättet. Jag har svårt att nu tänka på den boken utan komma tillbaka till det jag nyss skrev om litteraturens förmåga i förhållande till andras mediers. Jag kan inte erinra mig ha sett någon dokumentär eller någon film i samma eller i något besläktat ämne som haft samma känslomässigt drabbande effekt på mig som när jag läste *Marmeladprovet*. Jag var skakad medan jag läste den och en lång tid därefter och hade svårt att på rent känslomässiga grunder veta om det var en upplevelse av hur huvudpersonen Sirkka eller jag själv som blev bedragen. På samma sätt blev jag som sagt skakad av att läsa Nabokovs *Lolita* häromåret, som jag inte tidigare läst, inte för att boken väckte speciellt starka känslor hos mig utan för att den väckte känslor som skrämde mig. Jag tänker mig att man får hantera sanningshalten i upplevelsen av dessa båda böcker på något olika sätt. För att jag ska veta om jag lärt mig något om mig själv genom den första upplevelsen måste jag veta hur det faktiskt är att själv vara i en liknande situation. Jag skulle säga att det också gäller som ett normalvillkor för att veta om jag lärt mig något om hur andra upplever sådana situationer. För att veta om jag lärt mig något av den andra upplevelsen behöver jag inte så mycket mer än upplevelsen själv. Jag behöver visserligen ut i världen för att testa om den dragning jag känner när jag läser boken kvarstår också i verkligheten. Jag lät bli att testa detta så gott jag kunde, men kände som sagt att jag temporärt på något sätt hade fått en förändrad blick på unga flickor, så pass att jag undvek att använda mig av den. Men det var inte bara om detta som upplevelsen handlade, dvs. om hur jag skulle reagera i verkliga situationer, den handlade ju om att jag själv kunde uppleva den emotionella dragning som boken handlade om. Jag kände själv värmen av Humbert Humberts hetta. Och det var att jag var förmögen till det som var lärdomen av *Lolita*, en lärdom som jag menar att jag knappast kunde missta mig på och som inte heller skulle kunna tas ifrån mig. Jag förstår nu att jag kan känna den typen av känslor, vilket inte är det samma som att jag förstår vad det är möjligt för mig att känna om jag skulle försätta mig i samma slags situationer som Humbert försatte sig i.

Våren 2016 anordnades ett doktorandsymposium på temat ”Fiction and Philosophy” vid filosofiska institutionen i Lund. Marco Tiozzo höll där ett föredrag där han om jag kommer ihåg det rätt argumenterade mot tanken att vi kan lära oss något bestämt av skönlitteraturen. Tanken var ungefär att det är svårt att lära sig sanningen av ett medium som har i sin förmåga att ge oss lika många och starka motbilder som den ger oss bilder. Vi läser *Marmeladprovet* och får en bild av hur det är att överges för någon annan. Läser vi en annan bok kan vi få en helt annan bild. Hur ska vi veta om det är sorgen eller vreden som dominerar när det är olika i olika böcker? Exemplet är inte speciellt bra med tanke på att de flesta av oss inte behöver

några böcker för att veta hur det känns att överges och dessutom vet vi att det knappast finns bara ett sätt ens för oss själva att uppleva sådana saker. Men det får duga som exempel eftersom det hjälper oss återknyta till skillnaden vi nämnde tidigare: Jag kan inte veta om *Marmeladprovet* har lärt mig något om livet om jag inte på något sätt testar den föreställning som läsningen ger mig. Jag kan bara helt säkert veta vad som är emotionellt *möjligt* för mig att känna i situationen, men jag kan inte se hur detta i sig skulle kunna vara en speciellt viktig lärdom. Som människor vet vi att det är svårt att bli övergiven – och med boken får vi veta på vilket sätt som det skulle kunna vara svårt. Med *Lolita* förhåller det sig annorlunda eftersom vad som än händer efter det att jag läst den boken, dvs. vilka upplevelser jag än kommer att ha från andra böcker eller från verkligheten utanför böckerna, så har jag lärt mig något om mig själv, nämligen att jag är kapabel till pedofila känslor. Detta är en existentiellt viktig lärdom för mig eftersom den strider mot mina tidigare föreställningar. Eller rättare sagt: jag har väl knappast tänkt att något sådant skulle vara omöjligt, eftersom jag har svårt att tänka mig något mänskligt som skulle vara mig helt främmande eller omöjligt. Men att det var så nära till de känslorna, det visste jag inte, och det betraktar jag alltså som en skrämmande lärdom. Hur nära det var kan man diskutera eftersom det trots allt krävdes en Nabokov för att locka fram dem. Men det krävdes faktiskt ingen längre tids bearbetning. Och det är det som är den kusliga lärdomen.

En annan förmåga som jag menar att skönlitteraturen har och som kan ha ett moraliskt värde handlar om att ge insikter i det som vi på sätt och vis redan har kännedom om men inte har tänkt på. I *Vägen till Klockrike* beskrivs ett sätt att umgås på landsbygden som jag så väl känner igen när jag läser det men som jag liksom inte konceptualiserat för mig själv, nämligen sedvänjan att kommunicera genom att utbyta talesätt eller kvickheter. Vill man dra det till sin spets verkar principen vara att ju mer präglad en miljö är av kroppsarbete desto viktigare blir det att använda sin hjärna, dvs. sin kvicktänkthet, när man stöter på varandra och småpratar. Och när jag tänker efter kan nog principen preciseras ytterligare: ju manligare ett sammanhang är i en miljö som för övrigt präglas av kroppsarbete desto tydligare blir denna kultur att undvika rak kommunikation och i stället liksom hade det varit en liten vänskaplig tuppfäktning mäta varandras förmåga att leverera fyndiga uttalanden eller passande fraser. I Martinsons bok handlade det inte om ett vänskapligt utbyte av talesätt,[306] men det jag ser

[306] Hos Martinson beskrivs talesätten eller ordspråken som en kraftmätning mellan bönder och luffare: ”När tadlet gick på som värst brukade han fråga: Ser ni inte att jag är en mygga i jämförelse med er? Varför bröstar ni av den där stora kanonen? – Å, man måste dämma i bäcken innan i ån. Det kan bli flera mygg. De kan öka rätt som det är. De kan bli som Egyptens gräshoppor. – Den faran finns inte, sade han. De flesta leds av Ödet till helt andra öden. – Ödet? Vi tror inte på Ödet. Vi räknar med Verkligheten. – Ja, jag vet att ni har ändrat namn på Ödet. Och jag hoppas att ni ska trivas med namnförändringen. Jag säger det uppriktigt. Det är inget skämt. – Som man bäddar får man ligga, heter det. Och det är Verkligheten. Där fick han. De tittade upp för att se om myggan hade stupat för kanonen. Ordspråken var tadlets bästa ammunition, lätt att ta till. Varje ordspråk är en laddning av färdig tanke. – Flygande fågel får något, men sittande intet, säger Vägdamm till försvar. – Jojo. Men det finns också ett som heter bättre en fågel i handen än tio i skogen, sade de triumferande. Där fick han allt. Och man vet aldrig var haren har sin gång. Men morgonstund har guld i mind, för den som ids. Brukad plog blänker. Fyra färdiga tankar efter varandra. Det var en gruvlig salva. Han vacklade, men fann sig. Hittade ett ordspråk

omkring mig efter det att Martinson beskrivit för mig vad jag hela tiden sett utan att tänka på det, är just denna godmodiga eller i alla fall beskedliga (eller snällt småelaka) utväxling av slagfärdiga repliker, mer eller mindre styrda av diverse talesätt och vitsigheter. Meningen är inte att någon ska bli svarslös utan att båda eller alla om det är fler ska få visa vad de kan. ”Jaså du har arbetat på egen hand” säger en kille till sin kompis när han ser att kompisen har ett stort bandage virat om handen. I stället för att fråga vad som hänt honom. Om jag tappar ett mynt vid kassan till snabbköpet finns det alltid en man där som säger: ”Jaså du har så mycket pengar att du kan strö dem omkring dig!”

Detta är kanske inte en speciellt värdefull kunskap rent moraliskt sett, men den kan ändå göra en uppmärksam på värdet av det mera raka och värmande sättet att söka kontakt med varandra i stil med: ”Kul att se dig, hur har du det?” ”Tack det samma, jo jag har det bra, sommaren är fantastisk i år, mycket blommor och fjärilar. Hur har du det själv, har du haft någon möjlighet att njuta av sommaren?”. Jag säger inte att jag själv är bättre på detta än vad de är som jag nu försöker raljera om. Hade jag varit det hade jag förmodligen heller inte sett det som en insikt värd att diskutera.

I andra fall består de skönlitterära insikterna kanske inte så mycket i att de hjälper oss att konceptualisera det som vi redan vet eller egentligen har allt material för att komma fram till på egen hand utan snarare i att de *konkretiserar* de insikter som vi har men som vi kanske inte har vett att riktigt ta vara på. Jag läste i morse slut på J M Coetzees *Onåd*, vilken tematiskt sett har vissa likheter med Nabokovs *Lolita*. Också *Onåd* handlar åtminstone delvis om en medelålders mans sexuella intresse för yngre personer, men i det här fallet inte för barn i den snäva bemärkelsen utan för universitetstudenter på de kurser han själv undervisar på. Huvudpersonen professor David Lurie har ett kort förhållande eller kanske snarare sexuellt samröre med en av sina studenter Melanie Isaacs. Han träffar henne egentligen bara ett par gånger, och har sex med henne. Hon protesterar inte men verkar inte heller samtycka. På det sättet skulle boken nästan kunna fungera som en fallbeskrivning om man vill diskutera moralen och juridiken kring våldtäkt och samtycke. Men det är inte i första hand bokens potentiella moraliska värde som tankeexperiment för en samtyckesdiskussion jag tänker på nu, utan snarare dess moraliska värde för mig som en medelålders universitetslärare att konkretisera eller komma djupare in i en insikt jag redan har, nämligen att man kommer till en ålder när det bästa man kan göra är att bygga sig en tillvaro som harmonierar med den åldern och som tillvaratar dess möjligheter till en unik skönhet i stället för att jaga efter upplevelser på ett sätt som riskerar att bara bli ovärdigt och motbjudande. Man har mer eller mindre genom hela livet varit rädd för att missa tåg som kan gå ifrån en. Om man fortsätter tänka så missar man till slut det sista riktigt viktiga tåget, nämligen det tåg där man kan inrätta sig en existens av lugn tillbakadragenhet utan att längre vara nervös för alla andra tåg man kan missa, eller som man inbillar sig att man missar men i vilka det egentligen inte finns plats för

---

som gav svar. – Och stående vatten stinker.” (1974 (1948), s 186).

en. Det finns en moralisk problematik i att lärare är med sina studenter och allra helst när studenterna fortfarande är beroende av lärarens omdöme. Den problematiken konkretiseras också i *Onåd*. Melanie uteblir från Luries föreläsningar och detta påverkar förstås hennes studier. Detta är inget nytt för den som läser det, för det fattar vem som helst att något sådant kan hända. Det kan hända alldeles oberoende av om läraren är ung eller gammal. Fast man förstår också att det förmodligen är en mer begriplig reaktion i det här fallet. Åldersskillnaden förklarar en del av Melanies perplexitet. Jag tycker mig förstå att det är lättare för en yngre människa att överrumplas av en äldre människas sexuella intresse (äldre och äldre, förresten, Lurie är 52 år men beskriver sig själv som en gubbe). Detta är också något jag skulle säga att jag egentligen visste – att det tar tid för en människa att reagera när den hon har respekt för som en äldre lärare går utanför sin roll. Den som drabbas hamnar i en ambivalens där den kravdröjande respekten hindrar henne från att protestera på ett tydligt sätt eller att demonstrera sin ovilja. Det enda sättet för studenten att bevara sin respekt för läraren är att inte fullt ut vilja förstå vad som håller på att ske. Detta räcker för att det också verkligen ska ske. Respekten blir på så sätt sin egen fiende, eftersom den är oförenlig med den övertydlighet med vilken kvinnor i andra sammanhang måste visa sitt ointresse. Allt detta blir konkretiserat i berättelsen om Lurie, dvs. de moraliska problemen med att utnyttja och skada den som är beroende av en som lärare, den som man har till uppgift att hjälpa en in i en så bra framtid som möjligt. Men det som framför allt blir uppenbart för mig när jag läser boken är just detta val av en enkelhet som jag hela tiden vetat att jag måste göra om jag vill göra något av den ålder jag är i nu och den ålderdom jag eventuellt har framför mig. Lurie så som han beskrivs av Coetzee belyser det avskräckande exempel som inte kommer som en nyhet för mig men som behöver det liv det får genom Coetzees språk för att det ska sjunka in i mig och kanske förändra mig eller i alla fall förändra hur jag uppfattar min egen tillvaro. Det underliga är att jag inte kan säga att detta händer därför att Coetzee har en förmåga att visa det osköna i en tillvaro som Luries, eller jo, det händer därför, men det är ändå inte så enkelt. Detta låter väl underligt, men det hade kanske inte hänt om det inte samtidigt funnits något existentiellt lockande i det som sker med Lurie och i hur han hanterar det. Jag störs i och för sig över att jag inte känner någon värme i själva karaktären. Det var likadant med boken om Elisabeth Costello som vi diskuterade tidigare. Jag känner ingen värme i karaktärerna eller i berättandet och med den naiva koppling som jag gör mellan verk och författare tänker jag att det beror på den charmlösa kyla som jag tycker strömmar ut från Coetzee som människa. Jag har bara sett en intervju av honom och det var ett tag sen, men det är inte tillförlitligheten i det jag säger om Coetzees personlighet som det handlar om nu utan om förklaringen av min upplevelse: allt jag kommer i kontakt med och som har med Coetzee att göra är frostnupet på något sätt, till och med det ansikte som tittar på en från bilderna av Coetzee. Detta gör också förstås att jag ser Coetzee i Lurie. Men trots detta finns också dubbelheten där vilket jag förmodar är ett bevis på Coetzees storhet – Luries öde och hans sätt att leva är också en möjlighet som skulle

kunna ha ett slags rättfärdigande. När hans dotter Lucy frågar honom vad han har för försvar för vad han gjort svarar han:

> ”Mitt försvar bygger på begärets rättigheter”, säger han. ”På den Gud som till och med får småfåglarna att skälva.” Han ser sig själv i flickans lägenhet, i hennes sovrum, medan regnet öser ner utanför och kaminen i hörnet utsänder en lukt av fotogen, på knä över henne när han skalar av henne kläderna och hennes armar flaxar snabbt som på en död. *Jag var en Eros tjänare*: det är vad han vill säga, men har han den fräckheten som krävs? Vilken högfärd! Men ändå inte helt och hållet en osanning. I hela den bedrövliga historien fanns något storsint och givmilt som gjorde sitt bästa för att nå blomstring. Om han bara hade vetat att tiden var så knappt utmätt! (2000, s. 103–104)

Jag är egentligen en alltför osofistikerad läsare för att kunna avgöra om det är meningen att man ska ta detta till sig eller hålla det på avstånd. Dottern reagerar på det sätt som väl egentligen är det enda rimliga att göra när hon frågan: ”Så män måste få lyda sina drifter ohämmat? Är det sensmoralen?”. Det finns alltså en väldig potential för att missbruka resonemanget, och ändå är det sant. Det har den sanning som måste beskrivas på detta sätt för att förstås. Det är på ett sätt lika sant som att det är löjeväckande när äldre män intresserar sig för yngre kvinnor och riktigt tragikomiskt när de förlorar sig själv i det intresset. Och ändå skulle jag säga att det är just denna möjlighet att se allt detta på ett annat sätt som hjälper mig att se det som en förevisning eller till och med en estetisk prövning av en livsinsikt som jag redan hade, nämligen att livet självt har få tabun på begärens område (några av de tabun som finns har vi redan talat om) och att det inte är för att livet tvingar en till det som man ska vända begären ryggen, utan för att man väljer att göra det och för att livet förhoppningsvis trots allt kommer att hjälpa en om man gör det valet. Allting har sin tid för den som tar vara på tillfället att se till att det blir så. Och litteraturen kan hjälpa en att göra det.

Det mesta som jag tänkte när jag läste *Onåd* visste jag egentligen redan tidigare, men nu har det kommit i en ny dager och det framstår för mig på ett sätt som gör det lättare att ta vara på det och att se min egen väg in i framtiden.

Man skulle kunna säga så här: ja, men en av farorna med den stora poesin är just den förföriska kraften i det estetiska uttrycket och de vackra bilderna. Hur ska jag kunna tänka sansat på mina egna begär om jag beskriver dem för mig själv som en del av den Gud som också får småfåglarna att skälva? Jag tror ju inte på Gud annat än som en poetisk storhet och det är ganska uppenbart att man blir en smula patetisk (i den ursprungliga bemärkelsen) av att tänka på det här sättet, dvs. att det är Gud som verkar såväl i småfåglarna som i mig när jag drivs av mina begär. Om jag tidigare ändå tänkte på mina lidelser som en del av livet, blir de inte på det här sättet upphöjda till en nivå långt över mina tidigare föreställningar? I det här fallet kan jag inte säkert veta det. Jag har svårt för att säga om Coetzees beskrivning genom sin förtrollande kraft drar iväg med mig och leder mig bort från min emotionella världsbild eller om det magiska i det hela är att den leder mig in i den. Känslan av det senare och av att hitta hem i sin egen syn på tillvaron skulle jag säga är en del av problemet med

förförelsekraften, dvs. om det nu är ett problem. Få känslor är så lugnande som känslan av att hitta hem. Vi skulle inte förlora oss själv om allt som får oss att göra det också skulle kännas som att vi håller på att göra just det. Den som tar sin första sil känner att hon äntligen hittat hem. När jag läser passagen i *Onåd* tror jag att jag hittat till något inom mig själv, även om det som sagt endast styrker mig i mitt beslut att vända ryggen åt det som man kan rättfärdiga genom den passagen. Men tanken finns där och jag vet ju inte hur den kan komma att påverka mig framöver. På samma sätt som jag har lättare för att ge till tiggare när jag återkallar Gibrans vackra tanke att det är livet som ger åt livet självt och att jag ska vara glad om jag ”förtjänar att vara en som ger, och ett redskap för givandet”. På alldeles samma sätt kanske jag också kan överge mig föresats att inte dras med i mina begär genom att tänka att jag väl borde få vara tacksam om jag får vara en Eros tjänare? Faran finns där och vi kan aldrig riktigt veta hur vi håller undan från den. Vi kan aldrig säkert veta vad fanns i oss själva men hjälptes fram eller belystes av litteraturen och vad som planterades i oss av litteraturen, lika lite som vi egentligen kan veta vad som händer med oss när vi formulerar våra egna tankar för oss själva. Jag vet inte om det jag skriver här dras fram ur mitt inre eller om mitt inre lika mycket skapas av hur de formuleringar som jag råkar finna i sin tur påverkar mitt tänkande genom de kulturlager och kvaliteter jag upptäcker hos dem genom att just bara formulera dem för mig själv. Jag skulle säga att vårt tänkande under alla omständigheter befinner sig i ett flux och att vi omöjligen kan använda oss av det utan att tänkandet själv påverkas. Om det finns en risk att vi blir förförda av litteraturen, finns det också en risk att vi blir förförda av vårt eget tänkande så snart vi försöker rikta det mot sig själv på ett någorlunda systematiskt sätt, exempelvis genom att skriva. Vi tror att vi hittar hem till oss själva i vårt skrivande när vi i själva verket förs i väg av det till platser som ibland är så behagliga och som vi känner oss så bekväma med att vi inte kan låta bli att misstänka att vi måste ha hört hemma där redan från begynnelsen.

Men ibland vet vi bara att något träffar en sanning i eller om oss själva. Så var det mer eller mindre på varje sida av Gun-Britt Sundströms roman *Maken*, som jag hade stor glädje av när jag läste den för ett par veckor sen. Det var omöjligt för mig att inte tänka på vad Bodil Malmsten en gång sagt om att läsa Thomas Bernhard: ”Den som läser Thomas Bernhard behöver en hjälpläsare, en stenograf, en kontorist, en fru, som skriver upp de fantasiska formuleringar böckerna kryllar av och som läsaren själv inte hinner stanna upp och notera” (baksidan av Bernhards *Skogshuggning* 2013). Den som läser Sundström behöver också en sådan hjälpläsare eller stenograf. Själv skrev jag ner en del formuleringar på sista sidan i boken men de blev rätt få ändå och jag tror att det berodde just på detta: att det fanns så mycket som jag kände att jag borde skriva upp att jag hellre valde att låta bli. Jag hade kanske hittat ett bättre och mer representativt exempel om jag ansträngt mig lite mer men det här är det slumpen ger när jag öppnar boken på måfå:

Jag tycks ha ett överdimensionerat, jag menar mer än genomsnittligt, behov av självbestämmande, suveränitet. I praktisk mening, av ungkarlsvanor, och i andlig mening; till exempel detta att jag hatar att representera något annat än mig själv eller att representeras av något annat, att jag inte vill förekomma tillsammans med någon som är ”min man” eller ”min vän”, jag tycker förresten till och med illa om att underteckna tjänstebrev från institutionen med mitt namn, även om det är en ren formalitet och något som hör till arbetet. Jag vill count for one, mig själv, varken mer eller mindre (2015, 1976, s. 529).

Jag säger inte att jag är mer lik kvinnan i det förhållande som beskrivs i boken, tvärtom var jag nog på många sätt mer lik maken på den tiden när jag själv var gift. Varför det var så förstår jag egentligen inte, men jag kan tänka mig att jag på något sätt hamnade i hans roll av ren svaghet. Men det är inte det viktiga här. Det viktiga är vad som händer när ens egna tankar tänks av någon annan som skriver så bra att man är beredd att sluta det mesta av vad hon skriver till sitt bröst. Också jag har ett överdimensionerat behov av självständighet och det är absolut inget jag lär mig av att läsa detta, men när jag väl har gjort det kan jag omfatta denna sanning med ännu lite bättre självförtroende än vad jag kunde innan. Och jag skulle också säga att det ligger en moralisk lärdom i detta: det jag kan acceptera hos mig själv som en sanning om mig själv som varken är positiv eller negativ utan just så neutral eller möjligen värdemässigt obestämd som Sundström beskriver den, det kan jag också bli bättre på att skydda andra från. Tror jag att jag måste bekämpa något hos mig själv, åtminstone om det handlar om ungkarlsfasoner, blir det naturligt att försöka göra det genom att involvera andra. Men så snart man involverar andra i den typen av projekt riskerar de också att skadas. Sundströms karaktär Martina är klok nog att inte göra det. Jag har inte varit klok nog att låta bli att göra det, men jag känner att det kan hjälpa mig att bli det, att läsa Sundström. ”Jag har ett överdimensionerat behov av självbestämmande” är den perfekta formuleringen av den insikt som ska hjälpa mig att leva i fred både med andra människor och med mig själv.

**Referenser**