

POSTMODERNISMEN, DET GODA LIVET OCH MÄNNISKANS BEGÄR

Ingvar Johansson

Publicerad i antologin *Det goda livet. Etik i det (post)moderna samhället*, red. Carleheden och Bertilsson, Symposion 1995, s.89-108.

- Var skall man egentligen börja en uppsats som går in under temat "Det goda livets problematik"?
- Gräv där du står, se på det som finns omkring dig, tänk där du sitter!
- Jaha, men jag hittar ingen mark utan bara andras gropar, andras bilder och andras tankar.
- Det gör inget; det går att gräva, titta och fundera i alla fall.
- Är du säker?
- Ja!
- OK då! Jag hugger en bok och börjar.

I sin bok *Dialektiken mellan det moderna och det postmoderna* skriver Albrecht Wellmer att hans "utgångspunkt är att varje modernt - eller postmodernt - samhälle hyser en irreducibel mångfald av sammanflätade språkspel"ⁱ. Han försöker så förena denna av postmodernisterna betonade pluralism med den demokratiska universalism som är ett definierande kännetecken på modernismen. I detta syfte gör han en distinktion mellan praktiker av första och av andra ordningen. Bakom mångfalden av praktiker av första ordningen måste det, menar han, finnas en universalism i praktikerna av andra ordningen. Han skriver:

Kanske borde vi hellre tala om praktiker, grundläggande förhållningssätt och betydelser av en *andra ordning*, ty det är inte fråga om det ena eller det andra värdet, den ena eller den andra livsformen, det ena eller det andra institutionella arrangemanget. Vad som krävs är en gemensam grund i levnadsvanor av andra ordningen: vana vid rationellt självbestämmande, vid demokratiskt beslutsfattande och vid tvångsfri konfliktlösning.ⁱⁱ

Såvitt jag förstår anser Wellmer att om en mångfald av kulturer eller språkspel med motstridiga intressen skall kunna samexistera, så måste det finnas något som de alla godtar. Konkurrerande politiska partier kan samexistera om demokrati är en överideologi, dvs en andra ordningens praktik. Men Wellmer noterar inte riktigt det faktum att en andra ordningens praktik också kan existera utan en gemensam överideologi, och alltså utan ett allmänt accepterat universellt värde. Demokratiska beslutsprocedurer accepteras av många utifrån rena maktövertväganden. Maktbalans, inte demokratiska ideal, kan vara grunden för till synes tvångsfria konfliktlösningar.

Mitt påpekande kan göras i förhållande till marknadsbegreppet lika väl som i förhållande till demokratibegreppet. På (den idealtypiska) marknaden är alla egoister som bara tänker på sig själva. De vill sälja så dyrt som möjligt och köpa så billigt som möjligt, även till priset av andras undergång. Men det finns en sak som står över och begränsar egoismen, och det är kontraktsinstitutionen. Köpekontrakt måste hållas. En första ordningens praktik hålls i schack av en andra ordningens praktik. Avtal och kontrakt är för marknadsaktörerna vad demokratin är för politikerna. Kampens och stridens egoistiska mål-medelrationalitet regleras av en universell norm. Denna norm kan vara grundad på två diametralt motsatta

sätt. Den kan vara grundad i ett absolut värde, dvs det Weber kallar värderationalitet. Kontrakt kan betraktas som heliga. Men normen kan teoretiskt sett också vara grundad i en egoism av andra ordningen. Alla anser sig tjäna på att hålla kontrakt. Kontrakten är då grundade i en mål-medelrationalitet.

Strid och konflikter är nästan alltid underordnade några normer. Till och med krigförande nationer inför ofta regler för vad kriget skall få tillåta. Och freden är avtalsreglerad. Även om det bara är ett intresse av överlevnad som gör att motpartens existens godtas, så är det likväl fråga om en form av konsensus. Det är inte bara vid tvångsfria konfliktlösningar som man kan skilja mellan en första ordningens och en andra ordningens praktik.

Konflikt och konsensus utgör på det beskrivna sättet ofta en enhet. Och samma sak kan sägas om mångfald och enhet i allmänhet. Mångfalden i de samhällen som rubriceras som postmoderna grundar sig på en enhet inte bara i fråga om demokrati och valuta, utan också på en enhet i fråga om explicit lagstiftning och implicita allmänna offentliga umgängesregler. Det postmoderna samhällets mångfald förutsätter en form av enhet. En samhällelig mångfald utan enhet är inte postmodern. Den är extrem åt andra hållet; den är för-förmodern. Det är en mångfald av kulturer helt utan mellankulturell integration. Vad som kan diskuteras är om en postmodern enighet kan grundas i ett universellt värde eller om den med nödvändighet måste vara grundad i en tillfällig harmoni mellan egoistiska "begärsmaskiner". Jag skall emellertid inte här diskutera detta allmänna problem, utan ett mer specifikt sådant: Bör vi när vi diskuterar hur det goda livet och människans natur ser ut skilja på svar av första ordningen och svar av andra ordningen?

FILOSOFISK ANTROPOLOGIⁱⁱⁱ

De flesta filosofer har likt Aristoteles tagit för givet att människan har *en* natur som det gäller att förverkliga, och att den som lyckas med detta lever ett gott liv. Tanken på DET goda livet har genomsyrat diskussionerna. Men tar man det postmoderna samhället på allvar, dvs ser det inte som en sjukdom som bör botas, så måste utgångspunkten bli en annan. Människan måste betraktas som plastisk och som en varelse med möjlighet till många olika naturer. Det behövs en ny filosofisk antropologi. Vi har idag en mycket ogenomtänkt helhetsuppfattning om den mänskliga naturen. Att det förhåller sig så har sin historiska förklaring. Fackvetenskaperna i allmänhet, och psykologin i synnerhet, har under större delen av 1900-talet betackat sig för spekulation, och mest betonat en förment vetenskaplighet enbart grundad på observation och experiment. Den anglosaxiska filosofin å sin sida har mest sysslat med logik, begreppsanalys och allmän språkfilosofi. Världen lämnades åt fackvetenskapen. Spekulativ psykologi och filosofisk antropologi lämnades i bästa fall åt sitt öde. Ofta krossades de under stämpeln "metafysik".

De första stegen i livet är stapplande. Vad som nu följer är mina första steg i filosofisk antropologi. Alltså stapplar jag. Men min avsikt är inte heller att försöka övertyga er läsare om att människans natur är exakt sådan som jag kommer att beskriva den, utan mer att försöka övertyga er om att vi faktiskt är i behov av en förbättrad helhetssyn på människan.

Så jag sätter i gång!

Hur sammansmälta kroppen och själen, dvs den biologiska organismen och medvetendet, än är så måste vi analytiskt skilja dem åt. Vi måste därför också skilja på *två* mänskliga "väsensaspekter", en biologisk natur och en själslig natur. En saks natur är det som ger saken i fråga dess identitet. Min åsikt är alltså att vi bör tala om två typer av mänsklig identitet. Och eftersom jag anser att dessa identiteter är av mycket olika karaktär anser jag det också viktigt att hålla dem isär. Jag anser att människans biologiska natur kan förstås

atomistiskt, men att människans själsliga natur endast kan förstås som någonting holistiskt samhälleligt.

Även om våra kroppar på flera olika sätt påverkar varandra just som kroppar, så är de ändå i varje ögonblick ganska välavgränsade rumsliga enheter. Den biologiska naturen är därför något som varje enskild människa har inom sig, även om den är densamma för alla individer. Som biologiska individer faller vi under ett gemensamt allmänbegrepp, ty det finns en artspecifik typ av organism som gör att vi som individer tillhör samma art vare sig vi växt upp bland vargar, apor eller människor. Denna biologiska natur är förstås historiskt föränderlig. Evolutionsläran ger oss dess uppkomsthistoria. Vid varje tidpunkt finns det och har funnits artspecifika organismer - organismer som endast kan få en fertil avkomma ihop med en organism av samma art - men vissa arter dör ut och helt nya kan uppkomma. Modern medicin har gjort det möjligt att också hos en och samma individ radikalt ändra dess biologiska identitet. Jag tänker här speciellt på könsbyten. Om den förutspådda genmanipulationen av människan blir verklighet kan helt nya arter av människan komma att produceras av människan själv. Människan kommer kanske till och med att skapa helt nya arter; arter som har sitt ursprung i människan men som inte kan få barn ihop med en människa. Men än finns det ingen anledning att i en filosofisk antropologi gå utöver den sedan årtusenden givna biologiska organismen.

I förhållande till vårt psykiska väsen föreligger en stor filosofisk svårighet, nämligen att ge innehåll åt tanken att denna del av den mänskliga naturen inte existerar inom varje enskild individ för sig, utan har en social eller samhällelig dimension. Jag tror att människan är ett socialt djur, men kan vi verkligen ha vår identitet delvis utanför oss själva? Finns det egentligen något annat än rumsrelationer och traditionella externa orsaksrelationer mellan en själv och andra människor? (Med externa orsaksrelationer menar jag stöt, gravitationskrafter, elektromagnetiska krafter, o.dyl., relationer där orsak och verkan är rumsligt åtskilda händelser.) I mycken 1900-talsfilosofi, främst den Wittgenstein-inspirerade, har språket uppfattats som ett icke reducerbart socialt fenomen; i språket har vi antagits på något sätt vara förbundna med varandra utan hjälp av rumsliga relationer och orsaksrelationer. Till yttermera visso har språket uppfattats som det *ursprungliga* sociala fenomenet, dvs det som skapar den sociala dimensionen i tillvaron. Men detta är att vända saken upp och ner. Språkets sociala karaktär grundar sig på varseblivningens sociala karaktär. Inte tvärtom.

Ta det mest vardagliga av alla vardagliga fenomen, två människor som ser varandra i ögonen. Vi ser i en sådan situation för det första en annan människa som är skild från oss i rummet. Men, för det andra, så ser vi också att den andra också ser vårt seende av henne. Liksom att hon också ser detta, dvs att vi ser att hon ser vårt seende av henne. I denna typ av varseblivning konstitueras en social enhet, en enhet som går utöver kropparnas åtskillnad trots att enheten är betingad av kroppar och deras varseblivningsförmåga. Och i denna sociala enhet uppstår andra irreducibelt samhällelige fenomen som språk och jagidentiteter.

Hur än människans psykiska samhällelige natur ser ut, så måste den ha en förbindelse med den biologiska naturen. Det psykiska och samhällelige måste som sådant ligga latent i det biologiska; det sociala måste, för att tala med Aristoteles, finnas som *potentialitet* i det biologiska. För att ett språk skall kunna uppstå hos en art måste de biologiska organismerna i fråga ha en struktur som tillåter att språket uppstår. Noteras bör att potentialiteter av det här slaget kan vara av så allmän karaktär att deras aktualisering och emergens med nödvändighet innebär en *specificering*. Personer som talar helt skilda språk, och som inte alls behöver förstå varandra, har trots allt *samma* slags allmänna språkförmåga nedlagd i respektive biologiska organism. Detta undersstryker för övrigt ytterligare att samhällelige fenomen (t ex språk) inte kan reduceras till biologiska

fenomen; på den biologiska nivån återfinns inte det som särskiljer olika språk. De specifika språken existerar på det samhälleliga planet, men vissa av deras existensbetingelser finns på det biologiska planet.

Som det förhåller sig med språket så förhåller det sig också med åtminstone två av människans grundläggande begär: begären efter mat och sex. Begär efter mat yttrar sig som hunger (inkluderar här också törst). Hungern uppfattas lätt som något rent biologiskt, eftersom den återspeglar organismens betingelser för fortlevnad. Men antropologiska, sociologiska och psykologiska data har sedan länge gjort ett sådant synsätt omöjligt. I den biologiska organismen finns som potentialitet en allmän "matdrift", men konkret aktualiserar sig denna på en mängd olika socialt bestämda sätt. Människans hunger är, liksom hennes språkförmåga, materiellt grundad men är i sin konkreta existens något socialt. Här kan man om man vill - och jag vill - citera Marx. Han skrev i *Grundrisse* bl a följande:

Hunger är hunger, men en hunger som tillfredsställs med kokt kött, som förtärs med kniv och gaffel, är en annan hunger än den som tillfredsställs med rått kött som konsumeras med fingrar, naglar och tänder.^{iv}

Liknande reflektioner kan göras över sexualitetens former. I den biologiska organismen finns en allmän sexualdrift som kan yttra sig i såväl heterosexualitet, bisexualitet, homosexualitet och lesbiskhet som fetishism.

Att något har en viss natur är inte detsamma som att det har en evig oföränderlig kärna. Men en saks natur måste, för att vara natur (dvs vara identitetsskapande), göra motstånd mot förändringar. Som jag påpekat är inte ens människans biologiska natur omöjlig att förändra. Och många saker i oss som är samhälleliga gör faktiskt sådant motstånd mot förändring att de förtjänar att kallas för en psykisk och samhällelig natur. Det är ett stort misstag att tro att det som är samhälleligt i oss kan ändras med blotta viljan. Välkända observationer visar detta.

Vissa typer av i och för sig ätlig mat tycks omöjlig att äta. Kokta möss låter vämjeligt inte bara för vegetarianer i vår kultur. Psykologiska experiment har gjorts som visar att enbart konstiga färger på traditionell mat gör dem upplevelsemässigt oätliga. Tvingar man någon att äta det kan reaktionen bli att maten spys upp. Det går inte att med viljekraft radikalt förändra den samhälleligt bestämda hungern. För detta krävs livshotande krissituationer. Det sociala ger oss här en form av kulturell identitet över tid. Och på samma sätt förhåller det sig med sexualiteten. Under långvarigt speciella omständigheter som längre fängelsevistelser och isolering i militärläger, tycks det inte vara alltför ovanligt att heterosexuella män förändras och blir homosexuella. Men också i fråga om sexualitet gäller att blotta viljan till förändring inte räcker långt. Den i en människas samhälleligt bestämda natur ingående sexuella identiteten gör motstånd mot förändring.

En grundläggande tankefigur i min argumentering är nu skisserad. Den kulturella mångfalden (= första ordningen) i det postmoderna samhället ger verkligen olika identitet åt människor i olika grupper, men mångfalden grundar sig likväl på en biologisk enhet (= andra ordningen). Språk, hunger och sexualitet är alla var för sig en sammansmältning av både en psykisk samhällelig och en kroppslig rent biologisk komponent.

MÄNNISKANS BEGÄR^v

Varje sekulariserad lära om det goda livet måste ge de mänskliga begären och deras tillfredsställande ett betydande utrymme. Vad gäller begären efter mat och sex kan vi redan

nu notera att en lära om respekt för andras begär lätt kan grundas i den antropologi som skisserats. När man respekterar den andre respekterar man något som också finns i en själv. Den andres konstiga begär är samma som ens egna begär men ändå inte samma. Det är samma grundläggande begär men konkret utformat på ett annat sätt än hos en själv.

I motsats till poststrukturalistiska franska begärsfilosofer av typ Gilles Deleuze och Jean-François Lyotard, tror jag att det bakom den idag lätt synliga begärsmångfalden döljer sig distinkt åtskilda begärsstrukturer. Jag tror att det finns klyftor mellan de olika begären på ungefär samma sätt som det finns en klyfta mellan färg och form. Det finns tusentals och åter tusentals olika färgnyanser, och det finns miljarder och åter miljarder olika former. Men ändå finns det ingen färgnyans som liknar en form. Färg och form är radikalt åtskilda.

Som jag använder begreppet *begär*, är begär med nödvändighet knutna till medvetandet, medan *behov* kan vara rent kroppsliga. Vi har ett behov av att hjärtat slår, men normalt inte ett begär. Däremot har vi både begär och behov av mat. Lustupplevelser har vi inget behov av utan enbart begär efter. Denna koppling av begreppet begär till medvetandesfären innebär inte att jag antar att människor har verbal tillgång till den *abstrakta* klassifikation av begär som jag gör nedan. Det räcker med att de begär något som faller under en klassifikationsetikett. Begär skall också skiljas från önskningar och avsikter. Önskningar och avsikter tillhör visserligen medvetandesfären, men vi brukar anta att de i stor utsträckning kan kontrolleras av viljan. Detta gäller inte begären. Begären kan vi inte undkomma; vi är underlagda begären.

Som jag tidigare sagt så är jag inte primärt intresserad av att du som läsare accepterar detaljerna i min filosofiska antropologi. Jag vill få dig att inse att filosofisk antropologi är ett nödvändigt och kanske inte helt fåfängt företag. Därför skall jag nu göra något som man kanske inte borde göra i en kort uppsats, nämligen att försöka lista människans alla grundläggande begär.

Jag tror att det finns lika många grundläggande begär som det finns spelare i ett fotbollslag, nämligen elva stycken. Tron grundar sig varken på talmystik eller på a prioriska filosofiska tankegångar, utan enbart på reflektioner över vad psykologin och vardagskunskapen idag allmänt tycks ta för givet. Det nedanstående kan lika gärna kallas teoretisk psykologi som filosofisk antropologi.^{vi} Låt mig presentera begären först och ge kommentarer sedan. Begären låter sig naturligt indelas i tre grupper.

A. BLIND LIVSVILJA. Begär efter:

1. Affekter
2. Kognitioner
3. Begär

B. EGOISM. Begär efter:

4. Lustupplevelser
5. Mat
6. Sex
7. Skydd
8. Aktivitet
9. Bekräftelse

C. ALTERISM. Begär till:

10. Vålvilja
11. Illvilja.

Den blinda livsviljan skall jag behandla mycket kort. Upplevelser och erfarenheter kan vara positiva eller negativa, och vi söker det positiva. Men vi tar hellre negativa upplevelser än inga alls. Vi har kort sagt (1) ett begär efter affekter som sådana. Med kognitioner avser jag såväl varseblivningar som tankar om hur världen är beskaffad. Och vi har, tror jag, (2) både ett behov och ett begär efter kognitioner. Enligt perceptionspsykologerna börjar vi producera varseblivningar inifrån om kroppen hindras från att ta emot yttre stimuli. Utan kognitioner kan vi för övrigt varken ha affekter eller begär. Affekter är knutna till något vi upplever, och begär är alltid begär efter något. Den blinda livsviljans tredje begär är inte begär efter något bestämt, utan (3) begär efter begär. Saknar vi begär överhuvudtaget så drabbas vi av leda och ett begär att komma bort från ledan. På latin heter leda *acedia*, och den räknades en gång i tiden som en av de sju dödssynderna. Ledan ansågs strida mot det bejakande av skapelsen som Gud kräver. Men också i modern skönlitteratur kan man hitta samma uppfattning:

I början märker man den inte så mycket. En dag har man bara ingen lust längre att göra någonting alls. Ingenting verkar intressant mera, man har bara tråkigt. Och denna olust försvinner inte igen, utan stannar kvar och blir långsamt allt starkare. Den förvärras för var dag som går, från vecka till vecka. Man känner sig allt missmodigare, allt tommare invärtes, ständigt allt mera missnöjd med sig själv och hela världen. Och sedan börjar till och med den känslan försvinna mer och mer och man känner ingenting alls längre. Man blir helt likgiltig och grå, hela världen känns främmande och ointressant och inte längre angår en. Man känner varken vrede eller hänförelse. Man kan varken känna glädje eller sorg mera, och man glömmer bort hur man skrattar eller gråter. Det blir isande kallt i ens inre och man kan inte längre hålla någon kär. Och har det väl gått så långt är sjukdomen obotlig. Då finns det ingen återvändo längre. Man skyndar omkring med tomt, grått ansikte, och har blivit likadan som de gråa herrarna själva. Ja, vid det laget är man en av dem. Och sjukdomen heter leda, leda till döds.^{vii}

Låt oss nu lämna ledan och se hur det ser ut när vi bejakar livet och begären. Jag vill emellertid först upprepa att begär varken är identiska med behov eller önskningsar. Begären kommer både logiskt och kronologiskt före jaget och strävar med en viss rytm ständigt efter tillfredsställelse. När vi tror att vi har dödat ett begär med vår vilja visar det sig bara

att begäret strävar efter tillfredsställelse på ett nytt sätt. Och det finns alltid många sätt öppna. En god psykologisk hypotes är att *varje* begär som blir allvarligt frustrerat (speciellt i barndomen) kommer att hämnas senare i livet. Det som begärs representerar naturligtvis ett slags värde, men det är inte ett värde i moralisk bemärkelse. Först kommer begären, sedan kommer moralen.

När begäret efter begär är tillfredsställt, har vi begär efter något specifikt. Det mesta av vad vi begär är egoistiskt betingat, så jag börjar med de egoistiska begären. Begäret efter lustupplevelser (4) tar väl inte allt för många ord. En reducering av olustupplevelser skall naturligtvis också räknas hit. Inte heller begären efter mat (5) och sex (6) tycks vara så mycket att orda om. Alla de här tre begären uttrycker sig oftast som en bristupplevelse. Man skall emellertid notera att begären inte är omätliga, och att om mättnadströskeln överskrids så vänds begären i sin motsats, dvs en aversion. Aversioner *mot* mera lustupplevelser, mera mat eller mera sex är inte egna begär, utan är uttryck för de begär som normalt visar sig som begär *efter* lustupplevelser, mat och sex. Aversion mot x och begär efter x är olika sidor av samma "begärsmünt". Det blir så därför att begären har ett mättnadsvärde. Detsamma gäller för övrigt den blinda livsviljan. Dess mättnad visar sig som ett behov av sömn, närmare bestämt av drömlös sömn. Den som går till sängs för att drömma söker liv.

Ren aversion mot mat (hit räknar jag inte anorexia) är inte speciellt vanlig, vilket beror på att folk sällan tvingas att äta på andra sidan mättnadströskeln. Men när de tvingas uppstår aversionen. Ungefär samma sak kan sägas om sex, även om tvång här tyvärr är betydligt vanligare.

Många begär har en pulserande rytm. Det gäller normalt såväl mat och sex som den blinda livsviljan. Begären visar sig som en brist, men när de har blivit tillfredsställda så går det en liten tid innan bristen visar sig igen. Begäret efter lustupplevelser tycks däremot ha en mera obestämd rytm. Man bör dock notera att det både finns människor som aldrig sover och människor som behöver äta mer eller mindre kontinuerligt (de senare sägs lida av "Median chain acyl coenzym adehydrogenasdefect"). Rytmen hos de olika begären kan mycket väl vara biologiskt betingat och föränderlig.

Det finns en intressant och viktig poäng att göra i förhållande till begären efter lustupplevelser, mat och sex, nämligen att de två senare inte kan reduceras till ett begär efter lustupplevelser. Att det förhåller sig så kan man lättast se när det gäller mat. I vårt välfärdssamhälle blir för många tillfredsställandet av matbegäret också ett tillfälle att få lustupplevelser. Man kan därför lätt inbilla sig att det bara finns *ett* begär, begäret efter dessa lustupplevelser. Men är man riktigt utsvulten kan man äta osmaklig och rent av äcklig mat. Begäret efter mat blir då tillfredsställt, men inte begäret efter lustupplevelser. För gastronomer gäller det omvända. De kan ha ett begär efter mat-lustupplevelser utan att egentligen vara hungriga. Gastronomiskt ätande är en sak, tillfredsställande av verklig hunger en annan.

Om det är svårt att hålla begäret efter mat skiljt från begäret efter lustupplevelser, så är det ännu svårare att separera begäret efter sex från begäret efter lustupplevelser. Men empiriskt sett måste vi göra det. Det finns människor som säger sig inte ha några speciella lustupplevelser vid sex, men som ändå vill ha sex. Man kan också notera att de lägre djuren *inte kan ha* lustupplevelser eftersom de saknar medvetande. Men trots detta söker de ändå efter sex; liksom förstås efter mat. "Play sex", som man talar om på engelska, är en sak, tillfredsställande av verklig sexuell hunger en annan. Ett bättre namn på "play sex" vore gastronomisk sex.

Mycket vardagsfilosofierande, men också utarbetade filosofiska system som hedonistisk utilitarism, tar för givet att människan i grunden endast har begär efter lustupplevelser. Religiösa människor brukar beskylla sådant tänkande för att vara allt för materialistiskt.

Själv tycker jag det är för lite materialistiskt. Begären efter mat och sex är djupt förankrade i kroppen och visar sig för medvetandet som en brist på mat och sex oberoende av om det föreligger brist på lustupplevelser eller inte. Utilitarismen bygger på en felaktig filosofisk antropologi.^{viii}

Begäret efter skydd (7) är ofta ett begär efter sådant som värme och kyla, dvs efter en rimligare temperatur, och efter luft om sådan saknas. Men det är ofta också ett begär efter psykisk trygghet. Till skillnad från begären efter lustupplevelser, mat och sex, så kan begäret efter skydd vara kontinuerligt tillfredsställt. Det har ingen i sig själv pulserande rytm eller oregelbundenhet, utan det söker ett viloläge eller jämviktsläge när det av någon anledning hamnat utanför detta. Rytmen är därför helt utifrånstyrd. Likt de andra begären så framträder dock också begäret efter skydd som en brist. Detta gäller däremot inte nästa begär, begäret efter aktivitet.

Begäret efter aktivitet (8) visar sig som ett överflöd av energi. Det vore egentligen bättre att tala om ett begär *till* aktivitet. Man vill göra någonting; nästan vad som helst. Och det är ett begär efter såväl fysiska som psykiska aktiviteter. Även äldre personer vill ta promenader, och det finns ett behov av intellektuell verksamhet även bland de som inte räknas som intellektuella. Korsord och frågesport är intellektuella aktiviteter. Men man vill inte ha hur mycket aktivitet som helst. Också det här begäret har en pulserande rytm och ett mättnadsvärde. Begär efter vila är detsamma som aversion mot aktivitet, och aversion mot aktivitet är det uttryck begäret till aktivitet tar sig när det passerat mättnadströskeln. Många har och har haft svårt att se sitt aktivitetsbegär, därför att de behöver lägga ner så mycket arbete på att tillfredsställa de andra begären att begäret till aktivitet aldrig hinner visa sig som det mål i sig det kan vara. Begäret syns därför tydligast hos dom som inte är tvingade att arbeta, dvs hos små barn. Leken är aktivitetsbegärets sanna uttryck. Tillfredsställandet av de grundläggande mänskliga begären är för människan mål i sig, och leken är ett mål i sig.

När man insett att aktivitet inte bara är ett medel för att uppnå andra saker, utan att det också kan vara ett mål i sig, blir det än tydligare att de mänskliga begären inte kan reduceras till begär efter lustupplevelser. De flesta har väl någon gång så absorberats av en handling att de hamnat i det jaglösa tillstånd där man varken känner lust eller olust. Man flyter så att säga bara med i handlingen. Men ändå är detta tillstånd något som många intensivt strävar efter att uppnå. Det gäller såväl hantverkare och idrottsmän som författare. När jag talar om aktivitet avser jag som sagt både kroppslig och psykisk aktivitet.

Bekräftelse är på det psykiska planet vad mat är på det kroppsliga. Bekräftelse ger psykisk näring på ungefär samma sätt som vanlig mat ger fysiologisk näring. Begäret efter bekräftelse (9) är lika nödvändigt för jagets överlevnad som begäret efter mat är för kroppens överlevnad. Den här analogin kan drivas än längre. Ibland är vi bara småhungriga och längtar efter en smörgås och en kopp kaffe, men ibland är vi utsvultna och suktar efter en jättemiddag. På motsvarande sätt längtar vi ibland bara efter lite sällskap för att få en uppmuntrande blick och några vänliga ord, men ibland hungrar vi efter en ordentlig kärleks- eller vänskapsförklaring. Men också här finns ett mättnadsvärde. Längtan efter sällskap kan övergå i längtan efter ensamhet.

Jag har hävdad att begären efter mat, sex och aktivitet har en pulserande rytm. Begäret efter bekräftelse tycks mig dock, likt begäret efter lustupplevelser, ha en obestämd rytm. Vissa människor tycks ha ett nästan konstant behov av sällskap och längta efter en jämn och kontinuerlig ström av bekräftelse, medan andra längtar efter ögonblick av intensiv bekräftelse följda av ensamhet (vissa artister är uppenbara exempel).

Begäret efter bekräftelse har en egenhet som förbryllat många, och som gjort att bekräftelsebegäret kanske är det minst förstådda av alla. Bekräftelse involverar alltid andra människor, och gör det på ett speciellt sätt. En bekräftelse måste vara en frivillig handling från den andre personen. Begäret av bekräftelse kan inte helt tillfredsställas genom tvång och våld. Om uppmuntrande blickar, vänliga ord och klappar på axeln skall fungera bekräftande, måste de uppfattas som frivilligt avgivna. Det är för rånaren meningsfullt att säga: "Händerna i vädret! Pengarna eller livet". Men för den som söker bekräftelse är det inte meningsfullt att ropa: "Händerna i vädret! En komplimang eller livet". De rena begären efter lustupplevelser, mat, sex och skydd kan i princip tillfredsställas direkt med hjälp av tvång och våld, men inte begäret efter bekräftelse.

Det är med bekräftelse som med gåvor. En framtvungad gåva är ingen gåva. Bekräftelse kan ses som en gåva från en person till en annan. En märklig gåva, en som inte gör givaren fattigare.

Bekräftelse är alltid bekräftelse av något. Vi vuxna blir oftast bekräftade för handlingar vi utför eller för egenskaper och karaktärsdrag vi har. Men barn kan bli bekräftade för sin blotta existens. Och om jag förstått barnpsykologin rätt är det mycket viktigt att små barn får den typen av bekräftelse. Min filosofiska poäng här är emellertid att om man tänker igenom dessa förhållanden så kommer man till slutsatsen att *det är omöjligt att direkt söka bekräftelse*. Om man vill bli bekräftad för sin blotta existens är det poänglöst att *söka* bekräftelse, och om man vill bli bekräftad genom handlingar kan man bara utföra handlingarna och sedan hoppas på bekräftelse. Vill man tala i religiösa termer kan man säga att bekräftelse är en nådegåva. Friheten hos den som ger bekräftelse gör att bekräftelsen alltid blir indirekt, dvs är en biprodukt till något.

Till det jag sagt om bekräftelse finns det ett nära till hands liggande motexempel. Antag att en auktoritär person, A, hotar en annan person B, och att A genom dessa hot får B att följa de order som han ger; antag dessutom att A känner sig bekräftad när B lyder hans order. Har inte A här tvingat sig till bekräftelse? Kan bekräftelsen från B här verkligen ses som en gåva? Ja, på sätt och vis ger ju nämligen B *frivilligt* efter för hoten. Även om det skulle ha fått förödande konsekvenser för B att inte lyda, så skulle han ha kunnat ta dessa konsekvenser i stället för att lyda A. Därför är trots allt lydnaden en form av gåva från B till A. Man kan notera att A inte hade blivit bekräftad om B hade varit en robot eller om B visar förakt för A samtidigt som han lyder.

Det jag nu sagt är en variant på det tema som i filosofi går under namnet Hegels herreslav dialektik. Enligt Hegel vill herren att slaven på en och samma gång skall vara *absolut* underordnad herrens överhöghet, alltså inte kunna göra något utan order, och samtidigt *frivilligt* erkänna att herren har ett högre värde. Och detta är, i motsats till det fall som jag nyss skisserade, en kontradiktion.

I vår kultur tycks människor vara mer medvetna om behovet av fysiologisk näring än av psykisk. Jag hoppas det blir bättre balans i framtiden. Betydelsen av begäret efter bekräftelse kan ges en paradoxal formulering: förnekelse är också bekräftelse. Det är bättre att bli sedd av arga ögon än att inte bli sedd alls, och det är bättre att höra ilska tilltal än att inte bli tilltalad alls. Det allmänna begäret efter bekräftelse har många underarter varav aktiv förnekelse är en och konkret positiv bekräftelse en annan.

Kvar att kommentera är nu de begär som är inriktade mot andra människor, de *alteristiska* begären. Först begäret att vara välvillig mot en annan människa (10). Ibland har människan en spontan vilja att som mål i sig tillfredsställa en annan människas begär. Välviljan har många olika former, några är intensiva, andra är mer svala till sin karaktär. Begäret är naturligtvis inte ett begär som riktar sig mot alla människor och som uppträder i alla situationer. Det skulle strida mot all erfarenhet. Välviljebegäret syns lättast i föräldrabarn relationer. Konkret blir det där ett begär att vårda och ta hand om. I de fall där

föräldrar i någon mening offerar sig för sina barn blir det som allra tydligast att begäret inte är egoistiskt. Teologer skiljer ibland mellan två typer av kärlek, eros och agape.^{ix} Eros är människans strävan att få något hon inte har, speciellt en strävan att nå gud, medan agape är guds omotiverade kärlek till något han inte behöver, människan. Eros vill ha och agape vill ge. Begäret till välvilja är begreppet om agape sekulariserat.

Likt begäret till aktivitet kan välviljebegäret vara svårt att få syn på därför att det inte framträder som en brist utan som ett överflöd. En del av den energi man har vill man spontant låta komma vissa andra personer till godo. Aktivitetsbegärets rena uttryck är leken, och den rena välviljan är på motsvarande sätt kravlös. Men många personer är tyvärr så tyngda av omhändertagande plikter att de alltid befinner sig på andra sidan mättnadsvärdet för välviljan. Precis som begären efter mat och sex har också begäret till välvilja en pulserande rytm med ett mättnadsvärde.

Den välvilja jag talar om får absolut inte föväxlas med det som jag vill kalla *instrumentell* välvilja, men som inte är uttryck för begäret till välvilja utan är en form av egoism. Man kan *handla* välvilligt som ett *medel* för att få egoistiska begär tillfredsställda. Den som hjälper en annan människa enbart därför att det gör att han själv mår bra, använder den andre enbart som ett instrument för att tillfredsställa sitt eget egoistiska begär efter lustupplevelser. Detta är inte välvilja. Riktig välvilja är inte ens detsamma som *ömsesidig* instrumentell välvilja. Den som säger "If you scratch my back I'll scratch yours" uttrycker inte välvilja, utan vilja till samarbete för ömsesidig egoistisk begärstillfredsställelse.

Det sista begäret, begäret att vara illvillig (11), måste nog samt skiljas från sadism som är ett begär efter lustupplevelser. Verklig illvilja måste också skiljas från *instrumentell* illvilja (jfr vad som sagts om välviljan). Ofta vill man andra illa bara därför att de hindrar ens egen egoistiska begärstillfredsställelse. Elakheten mot den andre är då bara ett instrument för att få egen tillfredsställelse. Men det är inte det jag avser med begär till illvilja. Illvillighet är det fråga om när det blivit ett mål i sig att frustrera en annan människas begär. Distinktionen mellan att se en annan människa som mål i sig och att se henne enbart som medel för en själv är tillämplig också här, om än med en viss skillnad. Normalt när man talar om människor som mål i sig tänker man sig att deras lycka är ett mål i sig, men i illviljan är det människors *olycka* som blir ett mål i sig. Att se andra människor som mål i sig betyder olika saker för den gode (den välvillige) och för den onde (den illvillige).

Rytmen hos den rena illviljan liknar rytmen hos begäret efter skydd. Illviljan kommer inte (som begären efter lustupplevelser, mat, sex, aktivitet, bekräftelse och välvilja) inifrån med en viss rytm. Den kan i princip kan vara kontinuerligt vilande, men i verkliga livet är den sällan det. Begäret till illvilja uppkommer i vissa situationer och är i den meningen utifrånskapat. Förmodligen uppkommer det när det psykiska jagets existens är hotat. Detta innebär inte, väl att märka, att illviljan på begärsplanet är ett medel för något annat, dvs är vad jag kallat instrumentell illvilja. Orsakerna bakom ett begär är en sak, begäret självt och dess objekt är en annan. Så t ex kan säkert orsakerna till begäret efter sex sökas i en evolutionär förklaring av vår arts överlevnad. Men begäret efter sex är trots detta inte *på begärsplanet* ett medel för ett begär efter barn.^x På motsvarande sätt är det med illviljan. Det tycks mig vara ett empiriskt faktum att människan har impulser till illvilja i vilka andras olycka sätts som ett mål i sig. Man begär den andres olycka, inte det egna psykiska jagets överlevnad, även om det senare är orsak till begäret.

Skillnaden i rytm mellan begären till välvilja och illvilja innehåller den här antropologins svar på den gamla frågan om vi människor av naturen är goda eller onda. I en mening är vi både-och, dvs vi har begär till både välvilja och illvilja, men skillnaden i rytm tippar över den metafysiska balansen till det godas fördel. Eftersom begäret till välvilja är i sig själv

pulserande kommer det alltid att visa sig då och då. Det kan inte vara kontinuerligt vilande som begäret till illvilja kan.

Uppkomsten av både begäret att vara välvillig och begäret att vara illvillig kan ges en evolutionär förklaring. Med tanke på hur sårbara nyfödda människobarn är och hur sårbara enskilda människor var för mycket mycket länge sedan, så skulle förmodligen människan ha slagits ut under evolutionens gång om inte välviljan funnits. Och att illvilja kan finnas som mål i sig gör att den för egoismen och gruppegoismen ibland nödvändiga instrumentella illviljan blir intensivare och stabilare.

Lämnar vi den blinda livsviljan åt sidan, så kan en del av det jag sagt om de andra begären ställas samman i en tabell som ser ut så här:

<u>BEGÄRSSTRUKTUR</u>			
<u>BEGÄR</u>	<u>RYTM</u>	<u>FRAMTRÄDELSE- FORM</u>	<u>TILLFREDSSTÄLLEL- SESÄTT</u>
Lustupplevelser	obestämd	brist	direkt
Mat	pulserande	brist	direkt
Sex	pulserande	brist	direkt
Skydd	utifrånstörd	brist	direkt
Aktivitet	pulserande	överflöd	direkt
Bekräftelse	obestämd	brist	indirekt
Välvilja	pulserande	överflöd	direkt
Illvilja	utifrånstörd	brist	direkt

De två mest tydliga begären i vårt liv, begären efter mat och sex har samma begärsstruktur. Deras rytm (pulserande), framträdelseform (brist) och tillfredsställelsesätt (direkt) dominerar för övrigt hela tabellen. Detta gör att de andra begären och deras speciella begärsstrukturer blir skymda. Men de finns där. Tabellen fyller därför inte bara en pedagogisk funktion. Den förklarar också varför det så lätt uppstår felaktiga teorier om de mänskliga begären

DET GODA LIVETS ENHET OCH MÅNGFALD

För den sekulariserade människan kan det goda livet inte bestå i något annat än i tillfredsställelse av begären. Detta innebär inte en ständig jakt på lustupplevelser, mat, sex och bekräftelse (för att ta några av de egoistiska begären). Det innebär att man följer begärens rytm. Den som tror att begären saknar mättnadsvärden misslyckas med att tillfredsställa begären. Av den antropologi jag skisserat följer att man i en mening kan tala om DET goda livet för människan. Eftersom de grundläggande begären är desamma för alla människor och rotade i vår biologiska organism, så kan man säga att det goda livet för alla människor består i att tillfredsställa samma i människans natur rotade begär. En aristotelisk lära.

Begreppet om det goda livet innehåller alltså ett moment av enhet. Men det rymmer också en mångfald. Varje begär kan ta sig många olika konkreta uttryckssätt. Det kött som smakar utsökt för den ene är för den andre, som är vegetarian, vämjeligt. Homosexualitet kan för den heterosexuelle framstå som äckligt, och tvärtom. De konkreta goda livet kan se ut på en mängd olika sätt, och det som konkret sett är ett bra liv för den ene kan vara ett fruktansvärt liv för den andre. Trots att de är grundade i samma biologiska natur. Hur kan detta komma sig?

Låt mig ta till en metafor. En melodi kan vara uppbyggd av ackord, och ackorden består av toner. De begär jag listat ser jag som tonerna i livets begärsmelodi. De behov av förälskelse, kärlek, vänskap, ära, berömmelse, äventyr, o.dyl. som så ofta talas om, vill jag se som ackord. Toner flyter ihop till ackord. Samma toner kan sättas samman på många olika sätt. Det krävs analys för att i ett ackord urskilja de konstituerande tonerna.

"Sexackordet", det som till vardags kallas behov av sex, tror jag t ex är en sammansmältning av tre begär, det rena begäret efter sex, begäret efter lustupplevelser och begäret efter bekräftelse. Om man bortser från fall som våldtäkt och sex med prostituerade, dvs fall där man kan hävda att en människa utnyttjar en annan människa enbart som instrument för egen tillfredsställelse, så innehåller sex i en mening en gåva. De som har sex ihop ger varandra sina kroppar som gåva, och genom dessa gåvor bekräftar de varandra. På liknande sätt involverar en så enkel sak som en god middag man blir bjuden på tre begär. Man får samtidigt begären efter mat, lustupplevelser och bekräftelse tillfredsställda.

Det är speciellt begären efter lustupplevelser och bekräftelse som växer ihop med andra begär. Lustupplevelser kan knytas till tillfredsställandet av de flesta av de övriga begären. Och denna sammanknytning kan av tillfälligheter bli mycket olika för olika människor. Men jag tror det är begäret efter bekräftelse som verkligen skapar en begärsmångfald.

När man blir bekräftad blir man bekräftad av en annan människa, men det kan inte vara vem som helst och det den andre gör eller säger måste knyta an till något hos en själv. Det fenomen jag vill lyfta fram syns tydligast när man blir bekräftad för en förmåga man har. Antag att du är musiker. Efter en föreställning kommer en person fram och berömmar dig, och du känner dig positivt bekräftad. Men senare får du reda på att personen i fråga är fullständigt omusikalisk och inte begriper sig på musik alls. Då minskar, tror jag, din bekräftelse. Den här typen av bekräftelse kräver att man själv tillskriver den andre en förmåga som gör att han kan bekräfta en. Bekräftelsen kräver en speciell form av ömsesidighet. Den är social till sin natur. Och det behövs inte mycket fantasi för att inse att den här ömsesidigheten kan fyllas med praktiskt taget vilket innehåll som helst.

Man blir ofta bekräftad för det *sätt* som man väljer att tillfredsställa sina begär på. För att skydda oss mot kyla behöver vi kläder, men vilken slags kläder vi väljer bestäms inte av begäret efter skydd. Vi behöver mat, men hur maten ser ut och serveras är likgiltigt för själva matbegäret. Människan kan få lustupplevelser av en mängd olika slag. Vilka som konkret blir prioriterade bestäms därför inte av begäret efter lustupplevelser utan av sociala faktorer som har mycket med bekräftelse att göra.

Detta faktum visar att psykologen Abraham Maslows berömda s k behovstrappa inte bara är en förenkling, utan en felaktighet. Enligt Maslow måste våra behov tillfredsställas i en viss ordning. Först kommer enligt Maslow (1) mat och sex, sedan (2) skydd följt av (3) behovet av tillhörighet och kärlek. Högst upp på hans trappa finner vi behoven av (4) uppskattning och (5) självförverkligande.^{xi} Men eftersom behoven kan smälta samman kan vi tillfredsställa de förment sista behoven, de av uppskattning och självförverkligande, samtidigt som vi tillfredsställer de förment första behoven, behoven av mat och sex. Det gäller att skaffa sig mat och sex på sådana sätt att man samtidigt blir uppskattad och förverkligar sig själv. Kanske svårt, men inte omöjligt. Till yttermera visso tror jag att vissa självmord har sin rot i begäret efter bekräftelse (eller behovet av uppskattning). Den som begår självmord kan göra det för att visa andra att de borde ha tyckt synd om honom, vilket de inte gjorde. Han kände sig undervärderad ("underbekräftad") och såg självmordet som ett sätt att ändra på detta. Om denna typ av förklaring ibland är riktig finns det alltså fall där de högsta behoven i trappan bokstavligen talat tar död på de lägsta. Det har också gjorts gällande att vissa nunnor under medeltiden frivilligt avstod från sex för att bättre kunna tillfredsställa sina andra begär, t ex begären efter intellektuell aktivitet och därtill

kopplad bekräftelse. Den begärslista jag föreslagit ovan är inte avsedd att kopplas till någon rangordning mellan begärens. Jag tror inte det finns en av naturen på förhand given sådan ordning.

Min tes är alltså mycket kortfattat den att människans biologiska natur ger upphov till en enhet i begärsstruktur, men att människans psykiska natur (som i vissa avseenden är irreducibelt social) ovanpå den givna enheten kan ge upphov till en oerhörd mångfald av olika konkreta begärsstrukturer. Både enheten och mångfalden är inskriven i människans natur.

Min skiss till en antropologi för det goda livet har hittills undvikit det uppenbara problemet att begär kan komma i konflikt med varandra. Inte bara begär hos olika individer eller olika grupper. Också hos en enskild individ kan de egoistiska begärens kollidera både inbördes och med välviljan. De egoistiska begärens kan också - det bör noteras - komma i konflikt med illviljan. Man kan förlora mycket på hat.

Den antropologi jag skisserat strider naturligtvis mot åsikten att människan är helt igenom egoistisk. Det finns ett välviljebegär som inte kan reduceras till det jag kallat instrumentell välvilja. Människans egoism är stor och omfattande, men den är inte allomfattande. Den här uppsatsen är inte platsen att diskutera huruvida normer, värden och dygder kan grundas i vårt verkliga begär till välvilja och i det faktum att våra egoistiska begär oftast tjänar på en ömsesidig instrumentell välvilja. Men för att kunna slutföra mitt resonemang om det goda livet måste jag få säga att det är min övertygelse att det låter sig göras. En sekulariserad moral kan grundläggas i en rimlig antropologi. Det goda livet och det goda samhället hör ihop. Den mänskliga naturen innehåller en psykisk komponent som är irreducibelt social. Begäret efter bekräftelse och begäret till välvilja är den materia som formar vår sociala natur och som gör det principiellt möjligt att förena goda liv och ett gott samhälle.

Olika etiska system innehåller olika uppfattningar om vad som gör en människa god, eller, för att använda en äldre term, vad som kännetecknar en *dygdig* människa. Den antropologi jag presenterat avsondrar på ett naturligt sätt en typiskt modern dygd, nämligen tolerans. Varken i listor över hedniska dygder eller över kristna dygder återfinns man tolerans. Som typiskt hedniska dygder räknar jag mod, styrka, stolthet, storsinnet och generositet; man kan hit också räkna de typiskt platonsk-aristoteliska dygderna visdom, måttlighet och rättträdighet. Typiskt kristna dygder är ödmjukhet, tålmod, fredlighet, välgörenhet, tro, hopp och kärlek.^{xii} Gemensamt för både hednisk och kristen moral är tanken att alla dygdiga människor är på ett och samma sätt. Alla skall sträva efter samma ideal. Visserligen kan man i praktiken vara tolerant, men det är en tolerans mot det som inte lever upp till idealet. Tolerans är inte i sig självt ett ideal. Och det kan det svårigen bli om man förutsätter antropologier där människans natur är helt enhetlig och mångfald därför endast kan förstås som avvikelser från människans verkliga natur.

LITTERATURFÖRTECKNING

- Casey, John, *Pagan Virtue. An Essay in Ethics*. Clarendon Press, Oxford, 1990.
 Ende, Michael, *Momo, eller Kampen om tiden*. Berghs Förlag, Stockholm 1980.
 Honneth, Axel & Joas, Hans, *Social Action and Human Nature*. Cambridge UP, Cambridge 1988.
 Johansson, Ingvar, *Ontological Investigations*. Routledge, London 1989.
 Johansson, Ingvar, "Testuggning" i *Frihetens Former. En vänbok till Sven-Eric Liedman*. Arkiv, Lund 1989, s 160-70.

Marx, Karl, *Grunddragen i kritiken av den politiska ekonomin*. Rabén&Sjögren, Stockholm 1971.

Maslow, Abraham, *Motivation and Personality*. Harper&Row, New York 1954.

Nygren, Anders, *Eros och Agape*. Bonniers, Stockholm 1966.

Wellmer, Albrecht, *Dialektiken mellan det moderna och det postmoderna*. Symposion, Stockholm/Lund 1986.

FOTNOTER

ⁱ Wellmer, 1986, s 114.

ⁱⁱ Wellmer, 1986, s 116-17.

ⁱⁱⁱ De centrala tankegångarna i detta avsnitt har jag tidigare fört fram i Johansson, 1989a, kap. 15.9, samt i uppsatsen Johansson 1989b.

^{iv} Marx, 1971, s 22.

^v De centrala tankegångarna i detta avsnitt är hämtade ur ett HSFR-stött bokmanuskript som jag i december 1994 lämnade slutrapport på till HSFR; arbetsnamnet har varit *Is Ought ?*.

^{vi} För ett liknande synsätt på filosofisk antropologi se introduktionen till Honneth&Joas, 1988, samt Charles Taylors förord till boken.

^{vii} Ende, 1980, s 282.

^{viii} Detta gäller enligt min mening både hedonistisk och s k ideell utilitarism; inte heller den ideella utilitarismen har sett människans hela begärsmångfald.

^{ix} Se Nygren, 1966.

^x Detta motsäger inte det faktum att begäret efter sex kan smälta samman med en önskan om att få barn. I princip kan såväl olika typer av begär som begär och önskningar smälta samman till en fenomenologisk "begärgestalt".

^{xi} Maslow, 1954, s 80-92.

^{xii} För en diskussion av hedniska contra kristna dygder, se Casey, 1990. Enligt Casey är det typiska för hedniska värdesystem att de sätter stolthet före kärlek; a.a. s 212.