

December 2006 Årgång 27 Nr 4

Filosofisk tidskrift

THOMAS MAUTNER

3 Heideggers tackoffer

JAKOB HÅKANSSON

8 Empati: att uppleva främmande upplevelser

ANDERS HANSSON

27 Tolerans och rättfärdigande

PER LINDSTRÖM

37 Goodmans problem

PETER EKBERG

39 Om gudsupplevelsens neurala bas

MATTIAS GUNNEMYR

43 Om förtryckande strukturer

RECENSION

58 Torkel Franzén om *Första ordningens logik* av Christian Bennet

62 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionsråd: Aant Elzinga, Göran Hermerén, Göran Lantz, Sven-Eric Liedman, Åke Löfgren, Giuliano Pontara, Dag Prawitz och Dag Westerståhl

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration per år inom landet: 200 kr (inkl. moms); utom landet: 300 kr
Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Plusgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Prenumerationsservice: 0733-44 57 12, info@bokforlagetthales.se

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm
info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2006

Produktion: Jacobsen & Ragnarsson, Hemse

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2006

ISSN 0348-7482

Heideggers tackofferteori har föga uppmärksammats. Den finns i en efterskrift ("Nachwort") som 1943 publicerades tillsammans med ett omtryck av hans "Was ist Metaphysik", den tryckta versionen av hans installationsföreläsning i Freiburg 1929. Båda ingår i volymen *Wegmarken* (Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976). Teorin har sitt intresse, och skall här granskas. Till sitt *innehåll* är teorin tvivelaktig, men det skall visa sig att dess *praktiska aspekter* också bör beaktas.

I den 1943 tillfogade efterskriften nämner Heidegger tre invändningar mot sin tidigare skrift. En av dem är att han där hade tagit avstånd från logik och från precision i tänkandet. Det är troligt att han bl.a. syftade på Carnaps klassiska uppsats "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" i *Erkenntnis* 1932. Det är den invändningen som först skall uppmärksammas.

Heidegger anför mot klagomålet att han ställt sig likgiltig till exakt och logiskt tänkande, att detta till sitt väsen räknar och beräknar. I sådant tänkande utför man beräkningar vilka bara rör det som finns (das Seiende) och det ligger i sakens natur att man begränsar sig till detta, eftersom endast det som finns låter sig beräknas. Vad som blir fel, menar han, är att detta slags tänkande anser sig träffa mer än vad som finns (das Seiende), nämligen varat självt (das Sein). Det ligger i räknandets natur att man inte kommer åt varat självt. Varat självt är inte något som kan underkastas beräkning – i dess väsen finns bl.a. något kusligt och hemlighetsfullt (eine Unheimlichkeit) som undandrar sig logik och precision.

Heideggers svar tycks otillfredsställande av flera anledningar. Hans uppfattning är att matematik, logik, och andra exakta vetenskaper *anser sig* träffa varat självt, och icke blott aspekter av det som finns. Men det stämmer inte. De *misslyckas* inte med att träffa varat självt, av den enkla anledningen att de inte *försöker* göra det. Däremot finns det, på vad som ofta kallas en "meta"-nivå, *teorier om* vad dessa vetenskaper sysslar med, och det är möjligt att på den nivån hävda att t.ex. matematiken träffar varat självt. Men även om en sådan *teori om* matematiken är felaktig så

följer inte att det är något som brister i matematiken *själv. Mutatis mutandis* gäller detsamma också för andra vetenskaper.

Heidegger menar vidare att själva klarheten hos teorierna ifråga gör det omöjligt för dem att förklara varat, och det skäl han ger är att det finns något hemlighetsfullt, dunkelt och kusligt hos detta. Det är ett dåligt skäl. En teori om något dunkelt behöver inte vara dunkel.

Efter att ha behandlat invändningen fortsätter Heidegger sin framställning, som nu tar en ny vändning. Han inför två begrepp som man kanske inte särskilt väntat sig i detta sammanhang. Det rör sig om *offrets* och *tacksamhetens* begrepp. Först kommer tanken på att man offerar sig själv:

Detta tänkande [dvs. det som går utöver räknandet och är bestämt av något annat än det varande, dvs. av varat självt] tillmötesgår varats krav, i det att människan överlåter sitt historiska väsen till enkelheten av den enda nödvändighet som inte nödgar genom tvång, utan tillskapar det nödläge som får sitt gensvar i det att man fritt offerar sig.

[Dieses Denken antwortet dem Anspruch des Seins, indem der Mensch sein geschichtliches Wesen dem Einfachen der einzigen Notwendigkeit überantwortet, die nicht nötigt, indem sie zwingt, sondern die Not schafft, die sich in der Freiheit des Opfers erfüllt.]

Vad Heidegger tycks säga är att om man i sitt tänkande går utöver det som finns och kommer fram till varat självt, så kommer man att inse att ett nödläge föreligger i vilket det är nödvändigt att fritt offra sig. Uttrycket ”människans historiska väsen” betyder här helt enkelt ens existens, ens tillvaro, i dessa ords vanliga bemärkelse.

Vad är det som gör det nödvändigt att offra sig? Här är svaret:

Vad som nödgar är detta att varats sanning skyddas, oberoende av vad som kan drabba människan och alla existerande väsen. Offret är bortom allt tvång, emedan det låter ur frihetens avgrund mänskliga väsen gå till spillo, men bevarar därigenom varats sanning för det som är.

[Denna översättning är en aning fri, eftersom Heideggers formulering ligger vid utkanten av vad som är grammatiskt tillåtligt: Die Not ist, dass die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen und allem Seienden zufallen möge. Das Opfer ist die allem Zwang enthobene, weil aus dem Abgrund der Freiheit entstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende.]

Det är alltså för att skydda varats sanning som det är nödvändigt att offra sig. Skyddandet av varats sanning förutsätts alltså vara av högsta vikt. Men varför skall skyddandet och bevarandet ske på bekostnad av människoliv?

Här skulle det ligga nära till hands att helt enkelt deklarerat att skyddandet av varats sanning är av högsta vikt därför att det rör sig om ett absolut värde. Men Heidegger slår inte in på den vägen. I stället inför han ett nytt tankemotiv, nämligen tacket. Man skall vara beredd att offra sitt liv av tacksamhetsskäl:

I offret sker ett fördolt tack, vilket allena erkänner den ynnest, såsom vilken varat har överlåtit sig åt människans väsen i tänkandet, på det att hon i sitt förhållande till varat tar på sig uppgiften att beskydda varat.

[Im Opfer ereignet sich der verborgene Dank, der einzig die Huld würdig, als welche das Sein sich dem Wesen des Menschen im Denken übereignet hat, damit dieser in dem Bezug zum Sein die Wächterschaft des Seins übernehme.]

Varat har alltså varit gunstigt mot oss genom att utnämna oss till dess väktare och beskyddare, och det skall vi vara tacksamma för.

Men Heidegger menar vidare att vi visar vår tacksamhet för att ha anförtrots uppgiften att skydda och bevara – genom att fritt låta våra liv gå till spillo. Offret består i att ta avsked från allt som finns (das Seiende). (Detta avskedstagande beskrivs inte som en *handling* eller en *händelse*, utan som en *tilldragelse* [ein Ereignis]. Men att utreda huruvida det ligger någon särskild innebörd i detta får anstå.)

Nu uppkommer minst två besvärliga problem med detta slags tacksamhetsbetygelse. En svårighet är denna: Om man anförtrots uppgiften att vakta och skydda, så verkar det besynnerligt att man skulle tacka för förtroendet genom att urståndsätta sig för uppgiften, något som man ju gör om man låter sitt liv gå till spillo.

Håller den invändningen? Kanske kan den vederläggas med motexempel. Möjligen finns det uppgifter för vilka man kan tacka just på det viset. En vakt eller en soldat, tacksam för förtroendet att ha blivit gynnad med en sådan anställning, kan ju försättas i omständigheter där hans liv måste sättas på spel. Men även om han frivilligt offerar livet i ett kritiskt läge, så gör han det inte av tacksamhet utan av plikttrohet. Så invändningen håller inte.

En annan svårighet är att man kan visa tacksamhet på olika sätt, och Heidegger har inte förklarat varför just uppoffrandet av ens eget liv är det enda sättet i det här sammanhanget.

Så det verkar som om Heideggers teori är både orimlig och godtycklig. Den är orimlig, därför att man inte tackar för ett uppdrag (att skydda varats sanning) genom att låta sig bli urståndsatt att uppfylla uppdraget. Den är godtycklig, därför att inga skäl anförs varför man inte kan tacka på annat sätt.

Men varför skall man överhuvud vara tacksam? Tacksamhet förutsätter välvilja hos den givande parten, och det i sin tur förutsätter att den

givande parten i någon mening kan tillskrivas ett viljeliv eller sjäsliv. Något sådant finns inte hos varat självt (das Sein). Så hans utläggningar måste anses vara helt ohållbara.

Dessa svårigheter tas inte upp av Heidegger. På denna punkt i sin framställning byter han ämne och framhåller hur hjältemodigt det är att offra sig utan bitankar i form av nyttoberäkningar och dylikt. Men att självupppoffring kan vara bevis på hjältemod är ju inget svar på frågan varför man skall offra sig. Emellertid inför Heidegger här ett ytterligare tankemotiv – det oförstörbara – för att besvara den frågan:

Jagandet efter ändamål fördunklar klarheten hos offervillighetens ångestberedda skygghet – denna offervillighet, som gör anspråk på den omedelbara närheten till det oförstörbara.

[Die Sucht nach Zwecken verwirrt die Klarheit des angstbereiten Scheu des Opfermutes, der sich die Nachbarschaft zum Unzerstörbaren zugemutet hat.]

Det ligger i sakens natur att det som är oförstörbart kan inte upphöra att finnas till. Det är evigt. Som vi funnit hade Heidegger svårt att förklara varför man skall vara tacksam, varför tacksamhet måste visas genom att offra sig, och att dra in hjältemod i bilden var inget svar. Men dessa besvärliga frågor kan glömmas bort och framställningen få en mer övertygande karaktär genom att dra in det eviga. De flesta av hans läsare tilltalas inte av tanken att allt är slut när man dör, och att dra in en – rätt så oklar – odödlighetstanke kan ha avsedd effekt. Vad denna avsedda effekt är tas upp nedan.

Heideggers resonemang kan ses som en försämrad variant av ett traditionellt tankemönster. Vi skall vara tacksamma mot Gud för att han skapat oss, och bland våra plikter ingår att göra vad på oss ankommer för att inte förstöra vad han skapat, men också och i första hand att dyrka och vörda honom. När han kallar oss ”hem” skall vi i ödmjuk tacksamhet förstå att det är bäst så. I allt detta är nyttyssynpunkter helt ovidkommande. Dessutom utnyttjas vaga hågkomster och lösliga associationer till kraftfulla bibelord: ”den som mister sitt liv, för min skull, han skall vinna det” (Matt. 10:39, 16:25); ”Herren gav, och Herren tog, lovat vare Herrens namn!” (Job 1:21), och till andra uttryck för from och ödmjuk underkastelse. Ersätt nu Gud med varat (das Sein), och den skapade världen men det varande (das Seiende), och resultatet visar stor likhet med Heideggers resonemang. En uppenbar skillnad mellan de två varianterna är dock att Gud tänkes som ett personligt väsen, vilket inte är fallet med varat hos Heidegger. Dessutom ligger i offrets begrepp att det företas med syfte att realisera något som har värde. I religiösa sammanhang ligger värdet däri att ett gudomligt väsen mutas, blidkas, tackas eller dylikt. Men någon liknande värdedimension finns inte hos varat.

Heideggers efterskrift med dessa grumliga tankar kom till 1943. Det var året då krigslyckan vände. I Tyskland började förlusterna vid fronten (Stalingrad, El Alamein, invasionen på Sicilien och så vidare) och bombangreppen mot städerna att bli alltmer kännbara. Oron i de överlevandes sinnen tilltog. Så länge kriget hade tett sig framgångsrikt hade man kunnat finna tröst i tanken att de offer kriget krävt inte hade varit förgäves. De hade ju tjänat ett den egna nationens sak: dvs. att plundra de länder mot vilka man börjat krig och förslava de besegrade. Men när det började se ut som om trots alla offer och uppoffringar slutsegern skulle utebli och i stället nederlag började hota, kom självfallet de enorma förlusterna vid fronten och i städerna (genom de allierades bombning) att te sig alltmer meningslösa.

Vad gällde offren för tyskarnas och deras många villiga medlöparens illgärningar var det i Tyskland nog bara ett försvinnande fåtal som ens ägnade dem en tanke – Heidegger förvisso icke, vare sig då eller efter kriget. Men det faller utanför ramen av detta diskussionsinlägg.

I detta kritiska läge är det ju naturligt att man börjar reflektera över de olyckor som nu drabbar det egna landet. En frestande men farlig tanke är att de som ytterst är ansvariga för det enorma eländet bör ställas till ansvar. Inget tyder på att Heidegger var frestad att tänka på det viset. Tvärtom: vad han skriver måste vara avsett att få läsaren att försona sig med de till synes helt meningslösa förlusterna, och att motverka defaitistiska strömningar. Något som kan påverka sinnena i den riktningen är de ovan anförda trösterika idéerna om tackoffer, vilka går ut på att det trots allt finns ett högre syfte med det som det förefaller meningslösa lidandet. Att detta var hans uppsåt är desto mer sannolikt som idéerna passar in just vid den tidpunkten, men däremot inte finns i hans tidigare eller senare skrifter.

Vad *innehållet* av Heideggers tackofferteori beträffar, kan alltså fastslås att det är till dels grumligt, till dels klart förvänt. Vad dess *praktiska aspekter* beträffar, kunde den i motgångens stund, när kriget började gå dåligt, naturligtvis hjälpa till med att dämpa olust och eventuell opposition, och att hålla modet uppe hos dem som frestades vackla i sitt stöd för det nazistiska väldet. Huruvida detta var Heideggers avsikt är oklart: främst är väl efterskriften avsedd att erbjuda ett slags filosofins tröst.

Empati: att uppleva främmande upplevelser

Det en människa upplever i nuet är omedelbart givet för henne. Vi människor är dock inte begränsade till att uppleva vår egen situation utan kan genom empati/inlevelse även uppleva främmande upplevelser. Edith Stein (1891–1942), som var Edmund Husserls student, definierade empati som ”upplevelsen av främmande medvetande överhuvudtaget” (Stein, 1989/1917, s. 10). Vad kännetecknar en sådan empatisk upplevelse? I den här artikeln analyseras empati med utgångspunkt i Edith Steins fenomenologiska undersökning av fenomenet.

1. EMPATI OCH BESLÄKTADE ORD

Hur har då andra definierat empati? Person *a* känner något och person *b* förstår hur *a* känner sig. Detta är en vanlig användning av ordet empati, men vanliga betydelser är också att känna vad en annan känner, att känna medkänsla och att leva sig in i en annans situation. Talar dessa författare om olika aspekter av samma fenomen eller om helt olika fenomen? Dessa varierade uppfattningar om vad som ska kallas ”empati” väcker en rad frågor om fenomenet: Innebär det att man förstår den andre? Vad är det i så fall för typ av förståelse? Känner man vad den andre känner eller känner man en speciell känsla av medkänsla och medlidande? Behöver man ha haft en liknande erfarenhet för att förstå den andre? Innebär empati att man bryr sig om den andre? Trots att ordet empati har använts i mer än ett sekel råder långt ifrån konsensus beträffande definitionen.¹

I den första delen av artikeln ges bakgrunden till Steins undersökning, i den andra delen analyseras undersökningen och i den tredje delen görs ett försök att komplettera Steins resultat.

¹ Ordet empati kommer från grekiskans *empathia* som betyder inkännande. Motsvarande ord på engelska är *empathy* och på tyska *Einfühlung*.

2. STEINS SYFTE

I sin avhandling *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung*, som sedan kom ut 1917 som boken *Zum Problem der Einfühlung*², undersökte Edith Stein under handledning av Edmund Husserl (1859–1938) fenomenet empati [*Einfühlung*]. Bokens titel talar om för oss att vi inte ska ta för givet att vi redan vet vad empati är utan låta Edith Stein visa oss problemet. Stein hade arbetat i den fenomenologiska traditionen i flera år som Husserls assistent och var väl förtrogen med den fenomenologiska metoden. När Edith Stein i sin avhandling tillämpade metoden på empatifenomenet var det inte för att ta reda på vad som orsakar empati, vem som har mer eller mindre empati eller hur det är relaterat till andra fenomen utan för att ta reda på vad det över huvud taget är. Steins avhandling är speciell inte minst på det sättet att hela arbetet handlar om empati.

Edith Stein intresserade sig för hur vi får kunskap om och tar del av främmande upplevelser snarare än om dessa verkligen finns eller om vi bryr oss om dem. Steins inriktning är dock inte alls den enda möjliga; flera filosofer under århundradena före henne hade tvärtom Stein bortsett från empatins förståelseaspekt och i stället fokuserat på fenomenets *etiska* aspekt. För att visa att empati inte behöver studeras som ett förståelsefenomen ska jag i det här avsnittet beskriva den centrala roll empati spelat i några framstående filosofers försök att förklara varför vi kan bry oss om andra människor. Framför allt David Hume (1711–1776), Adam Smith (1723–1790) och Arthur Schopenhauer (1788–1860) intresserade sig för empatins etiska aspekt.

Det var i den del som handlade om känslorna stolthet och ödmjukhet i Bok II (*Of the passions*), av *Treatise* som Hume introducerade empati (som han kallade sympati). Hume definierade aldrig specifikt begreppet ”sympati” och därför måste man försöka konstruera vad han menade med termen från olika platser i hans skrifter. Enligt Lauren Wispé (1991) ansåg Hume att sympati är en benägenhet att motta känslomässig kommunikation från andra, hur annorlunda dessa känslor än är från våra egna; Hume föreföll helt enkelt se sympati som ett medel för att överföra känslor. I den sista boken av *Treatise (On morals)* föreslog Hume sedan att sympati är grunden för moralisk utveckling.

Under inflytande av David Humes skrifter introducerade Adam Smith en altruistisk komponent i sin filosofi som i sin tur var baserad på empati (sympati). Smith är mest känd som ekonom men har också skrivit det viktiga verket *A theory of moral sentiments* om moralfilosofi. Smith gav i

²Jag refererar till det tyska originalet och Waltraut Steins engelska översättning *On the problem of empathy*.

det verket en redogörelse för moralens psykologiska grundval. Alla moraliska handlingar har enligt honom sitt ursprung i vår förmåga att föreställa oss hur det är att vara i en annan människas situation och hur man skulle känna då.

Arthur Schopenhauer byggde i huvudsak vidare på Kants filosofi när det gäller ontologi och epistemologi, men kom till en helt annan slutsats när det gäller moralens fundament. Medan moralens grund för Kant var rationalitet var den för Schopenhauer empati (medlidande). Det faktum att alla människor är manifestationer av en odifferentierad enhet förklarar enligt Schopenhauer vår tendens att identifiera oss med varandra och känna medlidande. Det är för att vi alla innerst inne är en och samma som vi kan känna för varandra och just detta är också moralens grund.

3. DET HISTORISKA SAMMANHANG EDITH STEIN KOM IN I

Trots att såväl Steins filosofi som liv präglades av en djupt etisk dimension, verkar Stein i sin undersökning av empati inte ha varit nämnvärt påverkad av den filosofiska tradition som studerade den etiska aspekten av fenomenet. Som Edmund Husserls student kom hon i kontakt med fenomenet i ett helt annat filosofiskt sammanhang där man intresserade sig för empati som ren förståelseakt.

Stein kontra Husserl. Var befann sig då Husserl i sitt tänkande kring empati när Edith Stein kom till honom för att studera? Husserl ansåg att det enda medvetande jag har direkt tillgång till är mitt eget. Min tillgång till den andres medvetande är alltid förmedlad via dennes beteende. Genom att se analogin mellan den andres beteende och mitt eget kan jag sluta mig till att den andres beteende troligen också är knutet till ett medvetande. Husserl var dock tydlig med att man inte kan uppleva en annans inre upplevelser direkt. För om det vore den andres upplevelser jag upplevde, ansåg Husserl, skulle jag vara den personen och inte mig själv (Zahavi, 2001). En annans medvetandeström är för alltid bortom min räckvidd och fattningsförmåga. Men detta var inget problem för Husserl. Tvärtom är det endast på grund av den här skillnaden som främmande upplevelser alls upplevs som främmande. Hade man haft samma tillgång till den andres medvetande som sitt eget skulle den andre ha upphört att vara främmande och i stället blivit en del av en själv. Det jag upplever i empati är just att den andre undkommer mig. Att kräva mer skulle enligt Husserl vara orimligt; det skulle vara att reducera den andres annanhet. En av hörnstenarna i Edith Steins empatiteori skulle komma att vara en radikal invändning mot detta resonemang.

Även om ”de andra” funnits med implicit i hans skrifter, hade Husserl enligt Sawicki (1997) fram till 1913 utvecklat sin filosofi utan att explicit

behandla statusen hos andra människor. Sawicki (2004) hävdar att Husserl ännu 1913 inte hade insett det problematiska i sin syn på hur ett jag konstituerar andra jag:

Och det här är det problem som Edith Stein upptäckte. Först kunde hon nästan inte förstå omfattningen av det hon kommit på. Husserl var sin generations mest briljante man och hon var bara en 25-årig tjej, av fel kön. Om du läser hennes avhandling kommer du därför att se henne försöka dölja och kamouflera sin upptäckt som om den endast vore en aspekt av Husserls egen konstitutionsteori. Det hon egentligen visar är att empati inte är ett konstituerat tillstånd, ett bland flera, utan att empati i stället är förutsättningen för möjligheten till någon konstitution överhuvudtaget. (Sawicki 2004, s. 4, min övers.)

Husserl hade tagit för givet att andra medvetanden finns och föresatt sig att beskriva hur det är möjligt att bli varse dem. Stein menade att Husserl inte hade insett att det är genom empati vi först upptäcker de andra medvetandena: ”Där Husserl tog en felaktig vändning med konstitution pekade Edith Stein ut ett alternativ. Hon lät inkännandet självt göra det jobb som konstitution antas utföra i Husserls fenomenologi” (Sawicki 1997, s. 127, min övers.). Husserl hade antagit att det redan från början finns andra subjekt runt oss, men hade inte enligt Stein på ett tillfredsställande sätt visat hur vi från början upptäcker dessa (Sawicki 1997, s. 127). Sammanfattningsvis kan vi säga att Edith Stein skulle komma att avvika från sin mentors behandling av empati på framför allt två sätt: (1) vi kan uppleva en annan människas upplevelser direkt och (2) det är genom upplevelsen av främmande upplevelser vi upptäcker att det överhuvudtaget finns andra subjekt.

Stein kontra Theodor Lipps och Max Scheler. Stein tog förutom Husserl också utgångspunkt i Theodor Lipps (1851–1914) och Max Scheler (1874–1928). Lipps avsåg med ”empati” från början en tendens människor har att projicera sig själva i perceptionsobjekt, men applicerade senare detta även på förståelse av andra människor (Wispé 1991). Han antog att vi förstår andras känslor genom en slutledningsprocess som är baserad på att imitera den andres uttryck och rörelser och att relatera dessa till våra egna tidigare erfarenheter. Denna empatiska process innefattar att vi upplever oss som ”ett” med den andre. Även om Stein utgick i stor utsträckning från Lipps arbeten, var hon djupt kritisk mot såväl att empati skulle handla om en slutledningsprocess som att man blir ett med den andre.

Max Scheler arbetade liksom Stein i Husserls och Lipps tradition och behandlade bland annat empati (sympati) utförligt. Scheler ansåg att vi ofta underskattar svårigheten att förstå oss själva och överskattar svårigheten att förstå andra. Det är inte så att vi använder någon slutledningsprocess, baserad på analogi mellan den andre och en själv (som Lipps

och Husserl hade ansett), utan vi greppar omedelbart andras känslor (Scheler 1954/1913). Scheler invänder på framför allt två punkter mot att det skulle handla om analogi och slutledning när vi förstår andra (se Zahavi 2001 för en beskrivning av analogiargumentet): (1) att mitt eget medvetande som direkt givet för mig är utgångspunkten för att upptäcka andras medvetanden och (2) att andras medvetanden aldrig är direkt givna för mig (Zahavi 2001). Trots att båda dessa antaganden kan förefalla självklart sanna avvisar Scheler dem båda. Han förnekar att vår självförståelse är säker och att vi endast perceperar den andres fysiska uppenbarelse och sedan i ett påföljande steg måste inferera existensen av främmande upplevelser (Zahavi 2001). I stället, anser Scheler, måste en lösning till problemet med andra medvetanden utgå från en korrekt förståelse av relationen mellan kropp och medvetande. En sådan korrekt syn är, enligt Scheler, att kroppsspråket är *meningsfullt* och *direkt* uttrycker känslor utan att en betraktare behöver inferera dessa känslor. Edith Stein höll med Scheler om detta; vid empati drar empatisören, som Stein såg det, inte några slutsatser om den andres medvetandeinnehåll utan upplever direkt den andre som en levande kroppslig individ. Precis som jag utan att göra någon slutledning direkt kan *se* att bordet är hårt kan jag direkt se att den andre är arg.

För Scheler var empati inte källan till att få kunskap om att andra är medvetna utan tvärtom ett resultat av en redan existerande sådan kunskap. Det är med utgångspunkt i en sådan kunskap som vi identifierar mål/objekt för vår empati. Scheler ansåg med andra ord att problemet med andra medvetanden är illusoriskt och höll med Heidegger om att försöken att skapa en ontologisk brygga mellan medvetanden är överflödiga. Detta skulle Edith Stein komma att vända sig mot.

4. STEINS GENERELLA KRITIK MOT EMPATIHISTORIEN

Stein ansåg att ingen av de då förhärskande teorierna kunde förklara empatifenomenet. Anledningen till att empati inte hade förklarats var, som Stein såg det, att man troligen inte lyckats "få syn på det". Stein tyckte att man i filosofihistorien blandat samman olika former av empati, framför allt *estetisk empati*, *etisk empati* och empati som *upplevelse av främmande medvetanden*. Stein avfärdade en rad filosofer före henne som försökt beskriva empati. Hon kritiserade dem framför allt för att inte grunda sina teorier om empati fenomenologiskt, men också för att inte identifiera essensen i fenomenet genom att göra sina bestämningar av fenomenet maximalt generellt.

Edith Steins doktorsavhandling försvarades 1916 och gavs ut året därpå i form av boken som analyseras i den här artikeln. Stein har förklarat

att texten i avhandlingen inleddes med en historisk översikt av empatilitteraturen, ett kapitel som utelämnades i utgåvan av boken 1917. Boken innehåller avhandlingens tre återstående kapitel.

Jag ska nu analysera Steins definition med avseende på dess beståndsdelar. Genom att följa Husserls distinktion mellan akten och aktens objekt kan vi dela upp Steins empatidefinition i fyra komponenter: (1) ”Upplevelsen av ...” (empatiakten), (2) ”... främmande ...”, (3) ”... medvetande ...” (empatiaktens objekt) och (4) ”... överhuvudtaget”. Den här delen av artikeln kommer att vara strukturerad i enlighet med dessa komponenter.

5. ”UPPLEVELSEN AV ...”

Stein urskiljde i empatiupplevelsen akter på tre nivåer: (1) att den andres upplevelse uppenbarar sig/dyker upp framför mig som ett objekt, (2) den uppfylla/förverkligade explikationen av upplevelsen och (3) att den främmande upplevelsen uppenbarar sig på nytt framför mig som ett objekt, men nu mer klargjord och begriplig för mig än innan jag levit mig in i den.

På den första nivån blir empatisören på något sätt varse det främmande subjektets mentala tillstånd. Detta gör empatisören enbart genom att titta på externa fakta och kräver inte inlevelse i subjektets upplevelser. Empatisören får då kunskap om den främmande upplevelsen på samma sätt som om vilket faktum som helst, som till exempel att Stockholm är Sveriges huvudstad eller hur mycket ett visst föremål väger. På den andra nivån inriktar sig empatisören inte längre på externa fakta utan dras i stället in i/lever sig in i vad subjektets emotion riktas mot och får då en förståelse av den främmande upplevelsen utöver vad externa fakta kan ge. Här är empatisören inte längre vänd mot den främmande upplevelsen som ett externt objekt utan är inuti upplevelsen vänd mot upplevelsens objekt. På den tredje nivån drar empatisören sig slutligen tillbaka från den främmande upplevelsen och ser den återigen som ett externt objekt, men nu med en rikare insikt tack vare inlevelsen.

Av Steins tre nivåer förefaller den andra – inlevelsen – inte bara överensstämma bäst med Steins egen definition av empati, utan även med hur flera filosofer före henne beskrivit fenomenet. För till exempel Hume, Smith och Schopenhauer var empati inte ett kognitivt, objektivt förhållningssätt utan känslomässig inlevelse i den andres upplevelser. Det är intressant att notera att dessa tre filosofer beskrivit fenomenet så likt Stein, trots att de fokuserat på dess etiska sida och hon på dess epistemologiska. Även Lipps beskriver empati som ett *inre deltagande* (samtidigt som han liksom Stein även fokuserar på den mer objektiva aspekten av

empati). När Stein senare i boken beskriver empati är det inlevelsen hon hela tiden uppehåller sig vid och man får intrycket av att det är detta hon betraktar som essensen i fenomenet. Det är trots allt på den andra nivån, och endast där, empatisören upplever den andres upplevelse. Det gör empatisören varken på nivå 1 eller 3 och dessa stadier motsvarar därför inte hennes definition utan är snarare något som händer precis före respektive efter upplevelsen av den främmande upplevelsen. I den fortsatta analysen av ”Upplevelsen av ...” ska jag därför nu bortse från de två mer objektiva, distanserade nivåerna och ytterligare analysera det som händer då empatisören är *i* den främmande upplevelsen.

Stein beskrev den andra empatinivån, den uppfyllda explikationen av upplevelsen, som *att leva sig in i*. Här är empatisören ”inne” i den främmande upplevelsen och ser situationen från den andres perspektiv. Genom att dras in i den andres upplevelse kommer empatisören att uppleva någonting som liknar den andra personens upplevelse. När Stein beskriver detta gör hon det i termer av känslor och det verkar som att hon betraktar kännande som den centrala komponenten i empatisörens upplevande. Om den andre upplever lycka upplever empatisören också i någon mening lycka, om den andre upplever ledsnad upplever empatisören i någon mening också ledsnad.

6. ”... FRÄMMANDE ...”

Som vi sett kännetecknas empatiakten av att empatisören lever sig in i en upplevelse. För att vara främmande måste, som Stein såg det, den upplevelsen tillhöra ett subjekt som är skilt från en själv. Empati, enligt Stein, är därför fråga om närhet och distans på samma gång, vilket står i kontrast mot Lipps åsikt att empati är en process av enhet där distinktionen mellan en själv och den andre upphört. Stein hävdade med andra ord att vi vid empati lever oss in men aldrig blandar ihop vem som är den andre och vem som är jag själv. Vid empati har jag direkt upplevelse av en annan *sådan som jag*, men som *inte är jag* själv.

En aspekt av att vara *främmande* är för Stein att empatiobjektet – det främmande medvetandet – upplevs *icke-ursprungligt*. Alla våra presentationsakter, till exempel perception eller känslor och tankar om sådant som händer oss själva i nuet, är ursprungliga medan representationsakter är icke-ursprungliga. Upplevelserna av våra egna känslor är ursprungliga; upplevelserna av den andres känslor är icke-ursprungliga. Det här är dock inte fråga om *mina* upplevelser till skillnad från *en annans*. Båda typerna av upplevelser är mina, fast olika i slag.

Det är dock inte bara empati som enligt Stein är icke-ursprunglig, en representationsakt. Att vara icke-ursprunglig är ett karaktärsdrag

som empati delar med minne, förväntning och fantasi. Att det finns essentiella likheter i struktur mellan fenomenen empati, minne och förväntning hade också Husserl och även Lipps insett. Stein hävdade att det som skiljer empati från de andra tre fenomenen är att vid empati handlar det om någon annan person än man själv. Minnesakter är representationer av förflutna upplevelser, förväntningar representationer av framtida upplevelser och fantasier representationer av upplevelser som subjektet inte har haft, medan empati är representationer av andra subjekts upplevelser.

I en minnesakt tittar jaget tillbaka på en tidigare upplevelse, till exempel lycka. Det nuvarande jaget är då aktens subjekt och lyckan dess objekt. Fenomenet förväntning är, som Stein såg det, parallellt till hur minne fungerar, fast rör framtiden i stället för det förflutna. Däremot är fantasi skiljt från minne och förväntning både genom att det i fantasi inte finns något verkligt objekt och att det inte är något temporalt avstånd mellan representationsaktens subjekt och objekt (om det inte handlar om att fantisera om det förflutna eller framtiden förstås). Precis som vid empati finns det enligt Stein också hos minnes-, förväntnings- och fantasiakter samma tre nivåer. Vad som skiljer empati från de andra tre är med andra ord endast att aktens objekt inte tillhör subjektet självt utan ett annat subjekt som upplevs som distinkt från en själv.

7. ”... MEDVETANDE ...”

Stein definierade som sagt empati som ”upplevelsen av främmande medvetande överhuvudtaget”. På ett annat ställe i boken beskriver hon empati som ”upplevelsen av främmande subjekt och deras upplevelser”.³ Detta säger oss explicit att hon i sin definition av empati med främmande medvetande avsåg ”främmande subjekt och deras upplevelser”. Vilka är det då som är främmande medvetanden och subjekt? Stein ansåg att man kan empatisera inte bara med människor utan också med djur, växter och Gud. I boken beskrev hon dock nästan uteslutande det främmande medvetandet som en människas medvetande. I det här avsnittet, där jag analyserar vad hon menar med medvetande, kommer jag därför att ge stort utrymme åt hennes syn på vad som kännetecknar det främmande medvetandet hos en annan människa.

Stein antog att när vi upplever andra människor upplever vi inte bara fysiska varelser som beter sig på olika sätt. Tvärtom uppfattas den andra människan som någon som upplever, tänker, känner och vill bestämda

³”Erfahrung von fremden Subjekten und ihrem Erleben”, *Zum Problem der Einfühlung*, s. 1 i förordet.

saker och ofta kan vi se *direkt* vad denne upplever, tänker, känner och vill. Stein identifierade och beskrev i detalj närmare bestämt tre grundläggande drag hos det främmande mänskliga medvetandet; det upplevs som (1) kännande, (2) ett annat orienteringscentrum i rummet och (3) kapabelt till fri rörelse.

Liksom jag direkt ser inte bara framsidan av ett bord utan även att det har en baksida ser jag omedelbart inte bara den andres fysiska kropp utan också "baksidan" av den andre, det vill säga den andres känslor och sensationer. Vi kan se hur den som rodnar skäms, den som rynkar ögonbrynen är irriterad, den som springer sin väg är rädd och så vidare.

Vi upplever att vi själva är "här" medan vår kropp och det utanför den finns runt omkring oss. Då vi empatiserar med en annan människa upplever vi den andre som ett annat sådant centrum. Detta är enligt Stein det andra kännetecknet på det främmande mänskliga medvetandet; vid empati får jag utöver min egen ursprungligt givna nollpunkt dessutom en ny icke-ursprungligt given nollpunkt. Att greppa den andres egocentriska rymd och nollpunkt är att greppa den andres perspektiv på världen.

Fri rörelse är enligt Stein en tredje konstituent hos den främmande levande kroppen. Den andres rörelser upplevs som levande och fria. Fri rörelse karakteriseras av att "jag vill" och "jag rör mig". Viktigt är dock att den andres rörelser inte *bara* ses som levande och fria utan även mekaniska. Den främmande kroppen sedd som fysiskt objekt är ett föremål bland andra i världen och rör sig enligt samma principer. Det som skiljer den främmande mänskliga kroppen från andra är att dess rörelser dessutom upplevs som fria.

Även om Stein ägnade tveklöst mest utrymme i boken åt att beskriva vad som kännetecknar det främmande medvetandet då det är en *människa* är det tydligt att hon egentligen inte menade att begränsa empatiobjektet till människor. Hon ansåg att vi utöver människor kan empatisera med djur och växter, även om empatin då är mindre nyanserad än när vi har att göra med en människa. Stein tycks här implicit föreslå den allmänna principen att ju större likheten är mellan empatisören och den andre, desto större är möjligheten till precisare empatisk förståelse.

8. "... ÖVERHUVUDTAGET"

Den sista komponenten i Steins definition är "... överhuvudtaget". Med överhuvudtaget verkar Stein mena att såväl empatiakten som dess objekt kan tillhöra vem som helst som kan empatisera respektive vara bärare av främmande upplevelser: "Empati ... är upplevelsen av främmande medvetande överhuvudtaget, oberoende av vilket upplevande subjekt och vilket subjekt vars medvetande är upplevt" (Stein 1989/1917, s. 11, min övers.).

Att det är först och främst empati hos människor Stein hade i åtanke är tydligt genom hela boken. Förutom människor nämner hon dock också att Gud empatiserar. Stein tog dock inte upp om det är endast människor och Gud som kan empatisera eller om även vissa andra varelser har den kapaciteten. De empatiobjekt Stein ger exempel på är Gud, människa, djur och växt. Växter är den "lågsta" form av empatiobjekt hon ansåg att man kan empatisera med. En analys av växten som empatiobjekt, snarare än människan eller djuret, borde därför kunna ge oss fenomenets generella drag. Det hon slog fast om växten var dock endast att de har allmänna livskänslor och möjligen sensationer. På ett annat ställe var hon trots detta säker på vad som kännetecknar främmande medvetande överhuvudtaget: "Sensationer är bland de verkliga konstituenterna hos medvetandet" (Stein 1989/1917, s. 42, min övers.). Även om Stein tveka- de om växters egenskaper var hon således övertygad om att någon form av kännande/sensation, åtminstone i en basal mening, är en definierande egenskap hos det främmande medvetandet.

9. BEGRÄNSNINGAR I STEINS UNDERSÖKNING

Mänskliga empatiobjekt. Steins mål var uttryckligen att beskriva empati- fenomenet så generellt som möjligt. Hon kritiserade vid flera tillfällen i boken tidigare filosofer för att inte göra detta. Hur lyckades då Stein själv med sin målsättning? Stein ansåg att man kan empatisera med männi- skor, djur och växter. Var och en av dessa måste därmed ha de egenskaper som behövs för att kunna vara objekt för empatiakten. Enligt Stein har människor och djur de egenskaper som växter har och dessutom ett antal utöver dessa. Det hade således varit tillräckligt om Stein riktat in sin ana- lys på växter. I stället ägnade hon större delen av undersökningen åt att beskriva de egenskaper hos människor som saknas hos växter och därför inte kan vara konstituenten hos empati. Det hade som jag ser det varit mer adekvat att försöka bestämma vilka konstituenten ett empatiobjekt har väsenmässigt och därefter låta frågan vara öppen vilka varelser som har dessa egenskaper.

Känsla. Stein kom fram till att såväl empatiakten som dess objekt kän- netecknas av känsla och beskrev ett antal aspekter av detta. Det förefaller dock som att empatins känslaspekt kan analyseras vidare i riktningar som Stein inte såg eller inte intresserade sig för. Framför allt två frågor om empati som känsla var obesvarade då Stein hade avslutat sin under- sökning: Vad är det att känslomässigt förstå den andre och vilka motiva- tionella konsekvenser har detta?

Tid. Stein beskrev det främmande mänskliga medvetandet som ett rumsligt orienteringscentrum. Gäller detta verkligen bara mänskliga

medvetanden? Som jag ser det är alla upplevelser rumsliga orienteringscentra, och ännu mer generellt, tidsliga orienteringscentra. Kan Steins idé om ett rumsligt orienteringscentrum utvidgas till en idé om ett tidsligt orienteringscentrum? Inlevelse i en främmande upplevelses tidsliga perspektiv delger empatisören ett vidare sammanhang än vad inlevelse i det rumsliga perspektivet ensamt kan ge; genom att ta någons perspektiv kan vi få ta del inte bara av dennes rumsliga position utan också dennes position i tiden.

10. MODIFIERING AV STEINS DEFINITION

Efter att ha granskat Edith Steins definition av empati ska jag nu försöka komplettera och precisera denna. Om möjligt ska jag försöka gå bortom Stein i generalitet; det är trots allt i sin allmängiltighet essensen hos ett fenomen ligger. Mitt syfte är inte att fastställa vad som karakteriserar empati med just människor eller någon viss aspekt av fenomenet, utan vad som konstituerar fenomenet i sig.

Innan jag analyserar empatins aspekter vill jag börja med att modifiera Steins definition från *upplevelsen av främmande medvetande överhuvudtaget* till kort och gott *upplevelsen av främmande upplevelse* för att mer precist försöka fånga det fenomen vi båda åsyftar. Den nya definitionen har som jag ser det tre fördelar: (1) det verkar inte finnas skäl att tro att empati-akten och dess objekt är av olika psykologiska kategorier (upplevelse kontra medvetande) utan av samma (upplevelse), (2) varken Stein eller jag avser att begränsa empatiobjektet till högre former av varelser med medvetande och begreppet *upplevelse* förefaller därför mer adekvat och (3) ordet "överhuvudtaget" är överflödigt; om empati är upplevelse av upplevelse implicerar det att detta gäller överhuvudtaget (så länge inga restriktioner anges).

11. VAD ÄR EN UPPELVELSE AV EN FRÄMMANDE UPPELVELSE?

Empatiakten såväl som empatiobjektet är som vi sett båda *upplevelser*. Det finns en uppsjö av idéer om hur begreppet upplevelse kan beskrivas. Hur svårt det än kan vara att få grepp om vad en upplevelse är, vill jag här försöka beskriva upplevelse på ett sätt som andra också kan finna naturligt. Mitt förslag är att betrakta upplevelse som detsamma som känsla, det vill säga att upplevelse är känsla och känsla är upplevelse. Tanke tycks för mig endast vara en aspekt av känsla som framträder mer och mer längre fram i såväl evolutionen som i utvecklingen hos ett barn. Det tycks även vara som känsla Stein betraktade begreppet upplevelse; det är hela tiden i termer av kännande snarare än tänkande hon beskriver upplevandet.

När det gäller vuxna människor kan tyckas att förståelse kännetecknar vårt upplevande minst lika mycket som känsla. Om man ser begreppet upplevelse i ett utvecklingsperspektiv blir det dock i min mening rimligt att betrakta känsla som det mer grundläggande, även hos människor. Hos de flesta djur, hos det lilla barnet och även i största delen av vår kropp är känsla det dominerande psykiska fenomenet. Känsla verkar faktiskt vara det mest generella psykiska fenomenet i naturen och förståelse snarare en aspekt av dessa känslor⁴, om än en nödvändig aspekt. Man kan kanske uttrycka det som att varje känsla har ett kognitivt innehåll. Man kan också tala om en tänkande känsla. Hos människor är tankekomponenten ofta mycket framträdande.

För att beskriva vad en känsla är räcker det dock inte med förståelseaspekten. Den andra aspekten av känsla, vid sidan av förståelse, är som jag ser det *omsorg*⁵. Förutom förståelse innebär känslor att vi bryr oss om något. När vi är rädda förstår vi att något hotar oss och vi bryr oss om att undkomma hotet; när vi är nyfikna förstår vi att det finns något att få veta och vi bryr oss om att få reda på detta; när vi är glada förstår vi att vi uppnått eller närmat oss ett mål och vi bryr oss om att vi uppnått eller närmat oss målet, och så vidare. Känslan är inte likgiltig utan vill någonting. Känsla innebär ett starkt tryck att handla.

Innan vi går vidare till att applicera denna karakterisering av upplevelse på empatifenomenet ska vi stanna upp här och göra en ytterligare reflektion över vart vi är på väg i vår analys. Eftersom begreppet upplevelse är en av de centrala byggstenarna i vår empatidefinition är det naturligtvis mycket viktigt att vi ger det en rättvis karakterisering. Varför ska vi lita på att de basala dimensionerna av en upplevelse är förståelse och omsorg och inte något annat – ligger det inte något godtyckligt i att definiera upplevelse som förståelse och omsorg? Jag tror faktiskt inte det. Dessa två aspekter förefaller korrespondera till maximalt fundamentala dimensioner av tillvaron. Förståelse och omsorg handlar om hur världen *är* respektive hur man *vill* att den ska vara, om vad Hume menade med trosföreställningar och önsknings. Trosföreställningar handlar för Hume om hur världen är och önsknings om hur världen bör vara.

För att poängtera hur de går hand i hand, som två sidor av ett blad,

⁴Solomon (1993/1976) anser att emotioner är rationella: ”Rationaliteten hos en emotion är en förreflektiv (eller intuitiv) logik, men en som liksom all logik kan tas upp till ytan och framställas explicit” (min övers. av Solomon s. 182). ”Även om alla emotioner är subjektiva är logiken hos en emotion objektiv och kan utvärderas objektivt” (min övers. av Solomon, s. 186).

⁵Med omsorg avses i den här artikeln att bry sig om, önska, hoppas på, vilja eller att vara motiverad att uppnå något, och handlar om världen som subjektet *vill* att den ska vara till skillnad från förståelse som handlar om hur världen *är*.

kan man uttrycka det som att känslan är en förstående omsorg eller en omsorgsfull förståelse. Den här karakteriseringen av upplevelse ska jag nu tillämpa på empatifenomenet, *upplevelsen av främmande upplevelse*. Jag börjar med förståelse av främmande upplevelse.

Förståelse av främmande upplevelse. Att uppleva en främmande upplevelse innebär att förstå vad den andre förstår. Vad är det då för förståelse det är frågan om? Enligt analysen av upplevelse ovan karakteriseras de främmande upplevelsorna, liksom våra egna, av känslomässig förståelse som inte helt kan reduceras till tanke. Om vi ska förstå den främmande världen kan vi därför inte enbart förstå den tankemässigt. Vi måste i stället förstå den känslomässigt. En så gott som renodlat intellektuell förståelse, det vill säga med minimal affektiv ton,⁶ är snarare en psykopats kalla förståelse.

En central idé i mitt resonemang här är att det finns vissa aspekter av världen, i det här fallet främmande upplevelser, som endast kan förstås genom att känna dem. På motsvarande sätt finner jag det naturligt att det finns aspekter av rädsla som bara kan förstås genom att känna rädsla, aspekter av glädje som bara kan förstås genom att känna glädje och så vidare. En parallell till detta är Frank Jacksons (Jackson 1996) beskrivning av flickan Mary som vet allting teoretiskt som går att känna till om färger, men tyvärr är färgblind. En dag får Mary förmågan att uppleva färger och Jackson anser att hon då får insikter om färger som hon inte hade förut. Att förstå andra intellektuellt är kanske lite som att se världen svartvitt.

Empati betraktat på det sättet är således att känna den andres känsla, det vill säga att känna samma eller liknande känslor som den andre. I empatilitteraturen finns dock en pågående central diskussion (se t.ex. Johansson 2004) om huruvida empati innebär (a) att känna samma/liknande känslor som den andre eller (b) att känna en speciell ”empatikänsla” (omsorg/medkänsla). I ljuset av analysen i den här artikeln är min egen syn på detta att empati innebär båda; empatisören känner den andres känsla (på det icke-ursprungliga sätt som Stein talade om) *och* känner en speciell känsla. Mitt förslag innebär således en syntes av de två positioner som står emot varandra i litteraturen.

Hur kan då empati vara *både* att känna den andres känsla och en speciell omsorgskänsla/medkänsla? Förklaringen tror jag ligger i att empati inte är en känsla på samma sätt som glädje, sorg, ilska, rädsla och så vidare. Empati är i stället vilken som helst av dessa känslor, fast upplevd med fokus på ett främmande subjekts situation snarare än på sin egen. Då den andre känner en egoistisk glädje känner empatisören en altruistisk glädje; då den andre känner en egoistisk ledsnad känner empatisören

⁶ Om upplevelse essentiellt är känsla kan en upplevelse inte vara helt affektfri.

en altruistisk ledsnad; då den andre känner en egoistisk rädsla känner empatisören en altruistisk rädsla och så vidare. På så sätt känner empatisören vad den främmande känner; empatisörens känslotillstånd "följer" den andres känslotillstånd. Om detta är en riktig skildring av processen, varför har empati då blivit betraktad som en speciell känsla av medkänsla av vissa filosofer? Anledningen till att man betraktat upplevelsen av främmande upplevelse som medkänsla tror jag är att empatisören inte känner känslan ifråga av samma anledning som den andra personen. Den andre känner känslan på grund av sin egen situation; empatisören känner känslan på grund av en främmandes situation. För att använda Edith Steins formulering: den andres känsla är ursprunglig och empatisörens icke-ursprunglig. En naturlig aspekt av detta är att den andra personen har omsorg om sin egen situation. Detta är så självklart att vi inte vanligtvis reflekterar över det. Det vi lättare lägger märke till är om någon har omsorg om någon annan. När någon upplever en främmande upplevelse är det omsorgen om den andre som "sticker ut" och visar sig. Många har tyckt att denna altruistiska omsorg är så speciell att de givit den den egna beteckningen "medkänsla" eller "empati". Att man givit fenomenet en egen beteckning är således begripligt, samtidigt som det har vilselett oss att tro att medkänsla eller empati är en speciell känsla vid sidan av andra känslor.

Omsorg om främmande känsla: altruism. Den andra aspekten av vår analys av upplevelse/känsla är omsorg, det vill säga att bry sig om, att vara motiverad för något. Då vi känner förstår vi inte bara något utan bryr oss också om detta. Brehm (1999) framhåller motivationsaspekten hos känslor: "Oavsett karaktären hos emotionen, om det är rädsla eller ilska eller empati, driver den på individen att respondera på ett visst sätt ... emotioner är tillstånd av motivationell vakenhet" (Brehm, s. 2-3, min övers.).

Kopplingen mellan empati och omsorg om andras välbefinnande är inte ny. Som vi såg tidigare identifierade Hume, Smith och Schopenhauer empati som en källa till altruism och en rad modernare tänkare har varit inne på samma eller liknande spår. Thomas Nagel anser att "altruism bygger på att man uppfattar andra som verkliga ..." (Nagel 1978/1970, s. 3, min övers.). Rogers (1975) anser att det nödvändigtvis finns ett samband mellan att känna en annans känsla och att bry sig om den andre: "det är omöjligt att erfara en annan persons inre värld om du inte värdesätter den personen och hans värld - om du inte i någon mån bryr dig" (Rogers, s. 7, min övers.).

Enligt min mening är omsorg om främmande känsla detsamma som det som ofta kallas "altruism". Dan Batsons (1991) definition av altruism beskriver mycket precist vad jag avser med omsorg om främmande

känsla: ”ett motivationellt tillstånd med det ultimata målet att öka en annans välbefinnande” (Batson, s. 6, min övers.). Batson anser dessutom att just empati är en källa till altruismen. Baserat på idén om kopplingen mellan empati och altruism har han i en omfattande serie av empiriska experiment under de senaste trettio åren visat att empatiska känslor tenderar att orsaka altruistisk motivation (se t.ex. Batson, 1991). Empirisk forskning (t.ex. Frijda, Kuipers & ter Schure 1989) har dessutom visat att emotioner förser människor med energi att klara av egenskaper hos den situation de befinner sig i. Empati kan på så sätt ses som en emotion som ger människor energi att hjälpa andra.

Det kan verka i det närmaste magiskt att ett fenomen kan handla om världen både som den är och som man vill att den ska vara. Det är nog emellertid inte magiskt, utan så att känslor generellt har dessa två egenskaper. Känslor handlar om att få en förståelse av hur världen är och motivation för att förändra den så att den blir som man vill. Empati kan ses som en känsla som ger förståelse om hur en främmande värld är och motivation för att förändra den så att den blir som den andre vill. En konsekvens av att vi identifierade empati som känsla med aspekterna förståelse och omsorg är att vi inte tvingats välja mellan empatilitteraturens två huvudspår – empati som förståelse och empati som omsorg – utan har kunnat hålla sams med båda lägren. Efter att ha analyserat upplevelse ska jag nu försöka säga något ytterligare om hur vi upplever empatiobjektet, de främmande upplevelserna.

12. HOS EN FRÄMMANDE TID

Det egna innevarande upplevandet utgör, som Stein beskrev, ett centrum för orientering i rummet, medan den främmande upplevelsen utgör ett annat centrum. I det här avsnittet vill jag utvidga det resonemanget och föreslå att varje upplevande utgör inte bara ett centrum i rummet utan också ett centrum för orientering i tiden. Då en främmande upplevelse betraktas som ett rumsligt centrum utan en tidsbestämning går det större sammanhanget förlorat.

Det tas ofta för givet att empatiobjektet är en *annan* varelse än vi själva. Till skillnad från Stein anser jag att man kan empatisera med sina egna upplevelser i den mån de är främmande, det vill säga inte ursprungligt givna utan kräver en inlevelseakt för att nås. Upplevelser som ligger bakåt och framåt i ens egen tid är av en sådan icke ursprunglig natur. Empati med sitt förflutna kan vara att uppleva en barndomsupplevelse eller något som hände i förra veckan; empati med sin framtid kan vara att föreställa sig nästa dags biobesök eller hur det ska bli att gå i pension.

Ofta tänker vi oss nog att empati är essentiellt skiljt från minne och

förväntning. Är det verkligen så? Stein talade om vissa likheter mellan empati, minne och förväntning. Jag anser dock att det är fruktbart att gå ett steg längre och argumentera för att empati, minne och förväntning samtliga kan definieras som *upplevelse av främmande upplevelse* och därmed delar vad som är essentiellt i empati. Även om objekten varierar är den empatiska inlevelseprocessen väsensfyllt densamma. De tre fenomenen handlar samtliga om att uppleva en upplevelse som inte är ursprungligt tillgänglig för medvetandet. Ett exempel på minne kan vara att leva sig in i hur det var när man själv började första klass. Ett exempel på förväntning kan vara att leva sig in i hur man själv kommer att ha det nästa sommar. En skillnad är att det vi vanligtvis menar med empati handlar om någon annan, medan minne och förväntning har oss själva som objekt. Visst finns denna skillnad, men mitt förslag är dock att den skillnaden inte är essentiell för fenomenet *upplevelse av främmande upplevelse* som sådant. Det är i samtliga fall en upplevelse av en upplevelse som inte är ursprungligt och omedelbart närvarande. Vi har trots allt ingen annan tillgång till vårt förflutna och framtid än den som inlevelsen erbjuder. Det är som jag ser det samma inlevelseakt som gör dessa främmande upplevelser tillgängliga.

En intressant fråga är förstås ifall de individer som har god respektive bristande empati har motsvarande minnes- och förväntningsförmåga. Det skulle till exempel kunna vara så att de som inte tycks uppleva andra människors upplevelser som verkliga (psykopater) inte heller tar sina egna förflutna och framtida upplevelser på allvar. Att en psykopat tillåter sig att råna en bank kan bero på bristande inlevelse i bankkassörskans känslor såväl som i den egna framtiden i fängelse. I båda fallen får det egna nuet en stor vikt på bekostnad av främmande upplevelser.

13. ÖVERENSSTÄMMELSER MED TIDIGARE EMPATIDEFINITIONER
Förutom att sammanfalla med både den filosofiska tradition som beskrivit empati i termer av förståelse och den som beskrivit empati som omsorg reflekterar den här artikelns beskrivning av empati åtskilliga av aspekterna i de två klinikerna Rogers och Kohuts⁷ empatidefinitioner. I såväl Carl Rogers definition som i den här artikeln beskrivs empati som inlevelse, identifiering, förståelse, omsorg och att känna den andres känsla, medan Heinz Kohuts och den här artikelns konceptualiseringar har det generella draget gemensamt att empati handlar om att känna den andres inre värld.

⁷Rogers och Kohut brukar betraktas som pionjärer i studiet av empati inom psykologin.

Den här analysen av empati har också likheter med de samtida empiriska psykologiforskarna Martin Hoffmans, Dan Batsons, Nancy Eisenbergs och Mark Davis⁸ respektive definitioner. Hoffman (1987) ser empati som en affektiv respons som är mer i överensstämmelse med en annans situation än den egna. Eisenberg (2002) beskriver empati som en känslomässig respons som kommer av förståelse av en annans känslotillstånd och som liknar vad den andre känner eller tros känna. Batson (1987) beskriver empati som en emotionell respons som är kongruent med det upplevda välbefinnandet hos en annan person. Davis (1996) beskriver empati som ett flerdimensionellt fenomen som innefattar bland annat att känna liknande känslor som den andre, att känna empatisk omsorg samt att förstå den andre.

14. EMPATI OCH ETIK

Avslutningsvis ska jag säga något om den här analysens relevans för etikområdet. Liksom till exempel Hume och Schopenhauer vill jag argumentera för att empati är en viktig del av moralen.

Michael Smith hävdar i sin bok *The moral problem* (Smith 1994) att metaetik-området inom filosofin är förbluffande splittrat och att orsaken till denna oenighet är framförallt svårigheten att beskriva vad moraliska omdömen är på ett sådant sätt att två egenskaper som vi vanligen tror att moralen har – moralens *objektivitet* och *praktikalitet* – fångas. Objektiviteten handlar om vår tendens att tro att moraliska omdömen uttrycker trosföreställningar om verkligheten, moraliska fakta. Praktikaliteten handlar om vår tendens att tro att den som har en moralisk åsikt också har en motsvarande motivation att handla, det vill säga att det finns en intern, nödvändig koppling mellan moraliska omdömen och viljan att handla i enlighet med dessa. Det har i filosofins historia varit svårt att förena objektiviteten och praktikaliteten, det vill säga att se hur omdömen om en objektiv verklighet kan vara motiverande i sig själva. Denna svårighet kallade Smith ”the moral problem”. Kan det dock vara så att beskrivningen av empati som både förståelse och omsorg kan visa sig användbar för att definiera vad moraliska omdömen är i naturalistiska termer, det vill säga för att lösa ”det moraliska problemet”? Empati innebär enligt den här artikelns analys trots allt en trosföreställning om verkligheten och en motivation att handla. Även om mycket mer än så här naturligtvis behöver sägas i frågan, inte minst om för vem eller vilka

⁸ De fyra amerikanerna Hoffman, Eisenberg, Batson och Davis har varit de dominerande empiriska forskarna inom empatifältet under de senaste tre decennierna (Håkansson, 2003).

man har empati⁹, tycks det här fenomenet spela en central roll i etiken precis som inom andra områden som har att göra med främmande upplevelser.

⁹Empati för endast en viss annan individ kan väcka omoralisk motivation, vilket har demonstrerats i empirisk forskning (t.ex. Batson et al., 1999). En empati som är relevant för moralen måste förslagsvis kunna ha mer än en individ som objekt.

LITTERATUR

- Batson, C. D. 1987. Prosocial motivation: Is it ever truly altruistic? I L. Berkowitz (red.), *Advances in experimental social psychology* (vol. 20, s. 65-122). New York: Academic Press.
- Batson, C. D., N. Ahmad, J. Yin, S. J. Bedell, J. W. Johnson, C. M. Templin & A. Whiteside. 1999. Two threats to the common good: Self-interested egoism and empathy-induced altruism, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25, 3-16.
- Batson, C. D. 1991. *The altruism question*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Brehm, J. W. 1999. The intensity of emotion. *Personality and social Psychology Review*, 3, 2-22.
- Davis, M. H. 1996. *Empathy: A social psychological approach*. Colorado: Westview Press.
- Eisenberg, N. 2002. Empathy-related emotional responses, altruism and their socialization, i R. J. Davidson & A. Harrington (red.), *Visions of compassion: Western scientists and Tibetan Buddhists examine human nature* (s. 131-164). London: Oxford University Press.
- Frijda, N. H., P. Kuipers & E. ter Schure. 1989. Relations among emotion, appraisal and emotional action readiness, *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 212-228.
- Hoffman, M. L. 1987. The contribution of of empathy to justice and moral judgment, i N. Eisenberg & J. Strayer (red.), *Empathy and its development* (s. 47-80). Cambridge: Cambridge University Press.
- Håkansson, J. 2003. *Exploring the phenomenon of empathy*. Stockholm: Department of Psychology, Stockholm University.
- Jackson, F. 1996. What Mary didn't know, *Journal of Philosophy*, 83, 291-295.
- Johansson, M. 2004. *Empatisk förståelse: Från inlevelse till osjälviskhet*. Lund: Filosofiska institutionen, Lunds universitet.
- Kohut, H. 1984. *How does analysis cure?* Chicago: The University of Chicago Press.
- Nagel, T. 1978. *The possibility of altruism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. (Originalt publicerat 1970.)
- Norstedts svenska ordbok*. 1990. Stockholm: Norstedts.
- Rogers, C. R. 1975. Empathic: An unappreciated way of being, *Counseling Psychologist*, 5, 2-10.

- Sawicki, M. 1997. Empathy before and after Husserl, *Philosophy Today*, 41(1–4), 123–127.
- Sawicki, M. 2004. Personal connections: The phenomenology of Edith Stein. http://www.library.nd.edu/colldev/subject_home_pages/catholic/personal_connections.s.html.
- Scheler, M. 1954. *The nature of sympathy*. Transl. Peter Heath. London: Routledge & Kegan Paul. (Originalt publicerat 1913.)
- Smith, M. 1994. *The moral problem*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Solomon, R. 1993. *The passions: Emotions and the meaning of life*. Indianapolis: Hackett Publishing Company. (Originalt publicerat 1976.)
- Stein, E. 1917. *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Waisenhauses.
- Stein, E. 1989. *On the problem of empathy*. Övers. Waltraut Stein. Washington: ICS Publications. (Originalt publicerat 1917.)
- Wispe, L. 1991. *The psychology of sympathy*. New York: Plenum Press.
- Zahavi, D. 2001. Beyond empathy: Phenomenological approaches to intersubjectivity, i E. Thompson (red.), *Between ourselves: Second-person issues in the study of consciousness* (s. 151–167). Charlottesville: Imprint Academic.

1. INTOLERANS

Människan tycks nästan vara intolerant av naturen. Vi kan redan hos Herodotos läsa om hur Anakarsis, på väg hem från en av sina resor, lägger till vid Kyzikos och ger löftet att om han får återvända hem vid liv så ska han anordna en fest i den lokala gudinnans ära. När Anakarsis kommer hem så anordnar han festen, varpå Skyternas konung Saulios beger sig dit och skjuter honom till döds med en pil. Detta enbart för att Anakarsis praktiserade andras seder.

I den här artikeln ska jag klargöra innebörden av toleransbegreppet, och väldigt kort skissera hur ett försvar av tolerans skulle kunna se ut. Lite förenklat kan mitt resonemang sammanfattas som att tolerans i praktiken innebär att man underlåter att reglera beteenden eller uppfattningar. Dessutom måste de beteenden man underlåter att reglera uppfattas vara fel. Och till sist krävs att man är tolerant av vissa skäl, närmare bestämt med anledning av en önskan att handla på sätt som andra kan godta. En idé om hur andra (inte) bör bemötas lägger restriktioner på de handlingar som man som tolerant får företa för att eftersträva det man finner gott eller värdefullt. Tolerans innefattar föreställningen om skäl av en högre ordning som därför trumfar över skäl av en lägre ordning.

Tolerans är en lösning på ett specifikt moraliskt problem, nämligen då individer har olika föreställningar om värden, vad som är ett gott eller meningsfullt liv, hur dessa bör levas, etc. Skillnader i värden yttrar sig i olika beteenden och levnadssätt. Detta är en tämligen naturlig utveckling i ett fritt samhälle där individer tycker och tillåts tycka olika.

Skillnader i värden medför ofta konflikter. Man nöjer sig inte med att vara oenig utan vill påverka dem som tycker eller betar sig på andra sätt än man själv föredrar. När det gäller religion blir problemen uppenbara, för dels behandlar man där frågan om livets mening, och dels finns ingen gemensam utgångspunkt att hänvisa till, utan man hänvisar i slutändan till gud, sin övertygelse eller till en auktoritet. Problemen kan illustreras med George W. Bushs inställning. En viss tidpunkt i hans liv ska ha förändrat hans inställning och "vänt hans hjärta mot Jesus Kristus",

nämligen när han fann sig ödmjuk inför det faktum att gud offrat sin enfödde son för honom och alla andra syndare som han. Denna tro utgör en grund för hans politiska agerande (se Singer 2004, förord och kap. 5, om Bushs moraliska vändning. Citatet därifrån).

Vad kan man säga om en sådan grund? Ja, den tycks i alla fall inte särskilt kritisk. Hur vet man att det är ett faktum att gud offrade sin enfödde son för oss syndare? Det tycks svårt att ge argument för den ståndpunkten på samma sätt som vi kan ge argument för andra saker, vilket är en brist i politiska sammanhang där vi vill ha klart för oss varför vi ska omfatta en viss åsikt, eller revidera en redan befintlig åsikt.

Att kräva att samhällets politiska arrangemang ska utformas efter en viss religiös eller moralisk övertygelse är uttryck för en moralisk arrogans, och missar en väsentlig idé som tas för given i politiska diskussioner, nämligen att de kritiskt ska kunna skärskådas och framför allt godtas av alla som berörs, på basis av fakta tillgänglig för alla.

2. TOLERANS

Enklast är att uppfatta tolerans som en presumtion för frihet. Detta är vagt, men idén är att bevisbördan ligger hos den eller dem som vill förbjuda eller reglera något; att det är deras sak att övertyga andra om att skäl föreligger för tvång.

Presumtionen baseras en föreställning som säger att om någon, A, väljer ϕ , så implicerar det att ϕ är värdefullt i sig eller värdefullt som medel för Y som i sig är värdefullt. Tanken är att det någon väljer *är* värdefullt, annars skulle han inte ha valt det. Naturligtvis kan det någon väljer faktiskt vara meningslöst eller felaktigt. Men vi är disponerade att presumera, om vi är toleranta, att det människor väljer *är* värdefullt. Skälet till detta är att människor antas vara självbestämmande, såvida inte motsatsen är säkerställd. Människor har projekt, mål eller planer som de själva formulerat och finner meningsfulla, och det ligger i deras intresse att dessa förverkligas.

Att uppfatta tolerans som en presumtion för frihet innebär således att individer bör tillåtas att handla som de själva valt, och detta för att vi önskar kunna rättfärdiga våra handlingar gentemot dem. Jag tänker mig att en tolerant individ önskar, eller har som mål, att handla enligt principer som andra rimligtvis kan godta givet sina intressen. Det primära syftet är att uppnå enighet, och det gör man genom att handla på sätt som andra finner, eller bör kunna finna, godtagbara. Tolerans är med andra ord en tolkning av vad som är legitimt eller vad som kan rättfärdigas.

För att definiera begreppet närmare måste man vara klar över att tre saker kännetecknar tolerans. Å ena sidan en oenighet individer emellan,

och å andra sidan, vilket är uppenbart, att de underlåter att reglera beteenden eller tvinga andra. För det tredje ett grundläggande erkännande av andra individer vars värden, beteenden eller åsikter man förkastar. Detta erkännande kräver att man förhåller sig tolerant.

3. DEFINITION AV TOLERANSBEGREPPET

Man kan vara tolerant även om man tvingar andra, exempelvis genom att tvinga en mördare att inte mörda. Och man kan vara intolerant även om man inte tvingar andra, exempelvis för att man inte har möjlighet att tvinga någon, trots att man gärna vill det.

Begreppet har beskrivits på flera ställen, bland annat av ett antal samtida filosofer i boken *Toleration: An Elusive Virtue*. På ett ställe sägs att grundtanken är en "vägran, när man har möjlighet, att förbjuda eller allvarligt ingripa i beteenden man finner felaktiga" (Horton 1996, s. 29). På ett annat ställe sägs att tolerans innebär "att genomlida vad vi inte står ut med för att vi inte bör, av olika skäl, ingripa" (Fletcher 1996, s. 159). En tolerant praktik definieras vidare som "att en grupp faktiskt står ut med en annan, annorlunda, grupp" (Williams 1996, s. 19). En annan samtida filosof försöker i tidskriften *Ethics* sammanfatta diskussionen om tolerans och även lägga fram sin egen definition av toleransbegreppet. Han säger definierar begreppet så här:

En tolerant handling är en agents avsiktliga och principiella avståndstagande från att hindra någon man är oense med (eller deras beteende, etc.) i situationer då man är oeniga, och där man tror att man har faktisk möjlighet att ingripa. (Cohen 2004, s. 68–9)

När jag hädanefter talar om *tolerans* eller *toleransbegreppet* så menar jag att någon av vissa specifika skäl underlåter att helt eller delvis förbjuda, reglera eller inskränka beteenden, värden eller åsikter som de finner omoraliska eller ogillar.

Först och främst bör det klargöras att det är individer som är oeniga och som kan vara toleranta. De handlingar som en stat utför kan i praktiken vara toleranta (dvs. att man underlåter att tvinga någon eller står ut med avvikande individer). Men stater är toleranta endast i en förklarande mening, eller som metafor, men inte i egentlig mening.

Detta har att göra med att stater inte har värderingar eller önskningsar som individer har. Individer däremot har önskningsar och preferenser och det är i förhållande till dessa som individer är toleranta. Om en individ exempelvis finner ett levnadssätt vara fel eller ogillar det och önskar förbjuda det men trots det underlåter att ingripa, så är han tolerant. Dessa motstående önskningsar är nödvändiga för att vi ska kunna tala om tolerans.

Det är däremot meningsfullt att uppfatta en stats handlingar som om de vore i enlighet med olika skäl. Dess beslutsfattare (i sista hand folket) har ju intentioner och det är de som, i alla fall indirekt, styr statens handlande. Om således folk i allmänhet finner något fel eller ogillar det, men inte kräver förbud mot det, så kan man uttrycka det som att staten är tolerant. Men jag skulle hellre kalla staten neutral (eller dess institutioner).

Men dessa motstående önsknings är ganska underliga om man tänker vidare kring det. För att någon ska kunna kallas tolerant så krävs att han verkligen finner något omoraliskt eller ogillar det, men ändå underlåter att blanda sig i. Konsekvensen av detta är att ju fler företeelser man ogillar eller finner omoraliska, desto fler saker kan man vara tolerant mot. Oftast är det nog inte så man använder begreppet. Den vardagliga uppfattningen är nog att individer som inte har något att invända mot andras levnadssätt är de som ska kallas toleranta. Om George W. Bush eller påven inte hade något att invända mot homosexualitet så vore de enligt denna idé toleranta. Men vardagsuppfattningen är fel, och skälet till det är helt enkelt att om vi inte finner något vara fel så har vi heller inget att tolerera. Detta måste vi titta närmare på.

4. VID OCH SNÄV TOLKNING AV TOLERANS

När är det då rimligt att tala om tolerans? De flesta är överens om att allt inte bör tolereras, exempelvis mord. Vi har då å ena sidan de företeelser som inte bör tolereras, och å andra sidan de företeelser som inte är moraliskt relevanta över huvudtaget. Enligt en snäv tolkning av vilka företeelser som kan vara föremål för tolerans så är det inte meningsfullt att säga att exempelvis rasister är toleranta, även om de avhåller sig från att tvinga andra, av det skälet att det inte är *moraliskt relevant* att låta någons hudfärg ha betydelse för deras moraliska status. Denna snävare uppfattning säger något i stil med att vi har en plikt att aldrig utföra felaktiga handlingar och att de därför aldrig bör tolereras.

Horton säger exempelvis att om tolerans ska uppfattas som ett moraliskt begrepp så måste det kringskäras på vissa sätt. Tolerans kan inte omfatta i princip alla handlingar eller företeelser då det i så fall skulle sakna något som är utmärkande för moraliska begrepp. Vi missar det relevanta om vi enbart fokuserar på skälen för att vara tolerant.

Å andra sidan kan man låta toleransbegreppet vara mer omfattande, ungefär som att tolerans innebär att inte ingripa, trots det ”negativa värde” hos de företeelser som tolereras. Här anses tolerans omfatta allt ifrån företeelser som man ogillar eller har en mer eller mindre rationell aversion mot, till vad man finner omoraliskt, och så vidare. Enligt den

mer omfattande föreställningen så måste vi inte i förväg klargöra under vilken kategori något faller; vi måste helt enkelt inte ha en klar uppfattning av om vi bara ogillar en företeelse, eller om vi tycker att den är omoralisk. Det är inte relevant för veta hur vi ska förstå tolerans. Jag tänker mig därför att det räcker att säga att en tolerant agent avhåller sig från att ingripa i något som han finner omoraliskt *eller* ogillar.

Men man kan förstås invända mot detta. Anta att vi enligt någon slags Kantiansk princip menar att människor bör behandlas som mål och inte som medel för att uppnå någon annans mål. Om man omfattar en sådan princip så medför det problem med en omfattande definition av begreppet. D. D. Raphael ber oss exempelvis tänka över detta:

Om tolerans implicerar ett moraliskt underkännande av vad du tolererar, och kriteriet för vad som är moraliskt riktigt är att något är i enlighet med principen om respekt för personer, då tycks tolerans förutsätta att det du tolererar är i strid med denna princip om respekt för personer. (Raphael 1988, s. 142)

Om någon handling är felaktig så medför det alltså att vi invänder mot den på grund av att någon eller några har behandlas i strid med den grundläggande principen. Och varför skulle vi då tolerera att vissa behandlas som medel för att uppnå mål de själva inte formulerat?

Men jag tror inte att alla moraliska problem har att göra med att individer har behandlats i strid med denna eller någon liknande princip. Ofta handlar problemen om att individer värderar olika saker, och det är i dessa fall som tolerans är nödvändig. När det däremot gäller, säg, mord, så finns inte skäl att tolerera detta. Att mörda någon är att beröva honom hans liv, och hans liv är ett medel för att uppnå de mål, projekt eller planer som han värderar. Av denna anledning ligger det i alla individers intresse att inte bli berövade sina liv. Om någon mördar honom för att det tjänar deras egna intressen på något sätt så har de behandlat någon annan i strid med den Kantianska principen. Den mördades liv, eller hans mål, planer och projekt som gör hans liv meningsfullt, används som medel för uppnåendet av sina egna mål. Detta är fel för att den mördade rimligtvis skulle kunna invända, och detsamma gäller alla individer i likartade situationer.

Man kan invända att enligt en omfattande föreställning så bör även rasister kallas toleranta om de underlåter att tvinga andra. Men rasism *är* fel för att det inte är moraliskt relevant att ta hänsyn till individers hudfärg i moraliska sammanhang, varför vilken sund etisk teori som helst bör fördöma rasism. Hur kommer det sig då att vi bör låta rasism eller andra uppenbart felaktiga eller omoraliska föreställningar omfattas av toleransbegreppet?

Det är detta som Hortons invändning går ut på. *Om* man låter begreppet

bli för brett, menar han, så förlorar det sin moraliska status, och kommer sakna något som bör känneteckna moraliska begrepp. Men jag tror ändå att man kan uppfatta toleransbegreppet som att om en rasist inte tvingar andra på grund av vissa skäl, så *är* han tolerant.¹

Det relevanta för denna diskussion är att vi *är* oeniga i viktiga frågor och att rasisten faktiskt *tycker* att hudfärg eller genetisk uppsättning är en moraliskt relevant omständighet. Och om han underlåter att tvinga andra så är han tolerant. På samma sätt, om anhängare av olika religioner tycker att de har rätt och andra fel, och om de underlåter att tvinga andra, så är även de toleranta.

Tolkar man tolerans på detta vis så blir det inte tal om en genuin moralisk dygd. Rasism är en vidrig form av godtycke, men det viktiga när vi talar om hur vi bör förstå tolerans är att rasisten inte håller med, men trots det inte tvingar andra. Tolerans, som jag tänker mig det, är ett försök att lösa svåra moraliska konflikter, och det är inte nödvändigt att klargöra vem som omfattar den korrekta åsikten i värdefrågan för att kunna avgöra vad tolerans består i. Tolerans är en lösning på svåra praktiska moraliska problem och handlar inte om vad som är rätt och fel i en värdefråga, utan hur vi bör förhålla oss till varandra och hur vi kan rättfärdiga vårt beteende gentemot andra.

6. OGILTIGA SKÄL FÖR TOLERANS

Tolerans bör alltså uppfattas som ett sätt att försöka legitimera eller rättfärdiga ens handlingar gentemot andra. Närmare bestämt handlar tolerans om att uppfatta att vissa skäl utesluter hänsyn till andra, mindre relevanta, skäl. Som illustration ska jag först ange ogiltiga skäl för tolerans.

Anta att två i princip lika starka, mäktiga eller inflytelserika grupper, A och B, är oeniga i en för dem viktig fråga. Varken A eller B kan tänka sig att revidera sina teorier eller ändra sina beteenden. Alternativen de står inför är att antingen starta krig med den andre för att slippa deras omoraliska beteenden om de vinner, eller att tolerera dem och deras beteenden och fredligt leva sida vid sida med varandra, fastän man avskyr varandras beteenden och helst vill slippa veta av dem.

Vi vet att ingen av grupperna kommer att segra och kunna tvinga fram efterlevnad då de är lika starka. Om man underlåter att tvinga de andra eller reglera deras beteende av detta skäl (dvs. för att man inte tycks kunna vinna ett krig och därigenom tvinga fram efterlevnad) så kan man

¹ Självklart verkar det underligt att säga att en rasist underlåter att ingripa i beteenden hos de han hatar för att han menar att de andra har rätt till ett visst bemötande. Men det är inte relevant här, utan endast att han inte ingriper.

inte tala om genuin tolerans. Det ömsesidiga avvaktandet beror enbart på att man inte vill riskera att förlora. Om de visste att de kunde tvinga fram efterlevnad skulle de inte dra sig för det. De skulle med andra ord handla intolerant om de hade förmågan. A och B utvecklar därför en slags tolerant praxis, ett ömsesidigt icke-interventionsavtal som de båda av rent egenyttiga skäl respekterar. Detta är inte tolerans.

Man kan tänka sig olika versioner av detta skäl, exempelvis en Hobbesiansk variant där en tolerant praktik framvingas av en utbredd rädsla eller osäkerhet. Även detta vore en slags överenskommelse om icke-intervention på grund av egenintresse. Parterna (A, B, C osv. till Ö) vet att de riskerar att bli tvingade av andra om de inte väljer att handla enligt en ömsesidigt tolerant praktik. Detta vore ändå bättre för dem än att leva i det naturtillstånd som Hobbes beskriver; där skulle ingen arbeta, jorden skulle inte odlas, det skulle inte finnas någon kultur och där det skulle råda ständig fruktan och fara för våldsam död; livet skulle vara ensamt, fattigt, smutsigt, djuriskt och kort (Hobbes 1996, kap. 13).

Ännu ett ogiltigt skäl för en tolerant praxis är indifferens. Anta att ingen finner att det ena eller andra levnadssättet är mer eller mindre värdefullt. De är indifferentia inför värden. Härav kan man hävda att det inte finns skäl att inskränka eller reglera någons beteende, för alla är ju lika bra eller dåliga.

Detta kan kanske leda till en tolerant praktik, men det skulle lika gärna kunna leda till en intolerant praktik. Anta att exempelvis en amerikansk president vill skapa ett kristet Stor-Amerika, och förbjuda alla andra religioner och andra levnadssätt än de som han gillar. Varför skulle man som indifferent vilja invända i detta fall? Det spelar ju ingen roll vilken teori man följer, enligt de indifferentia, för alla är ju lika mycket (eller lika lite) värdefulla. Indifferens är inte detsamma som tolerans och det är inte ett skäl för tolerans.

Min idé är att man inte är tolerant om man inte underlåter att ingripa av specifika skäl. Närmare bestämt måste man uppfatta individers rättigheter som ett andra ordningens skäl som säger att vi inte ska tvinga dem eller reglera deras beteenden. Den rättighetsidé jag tänker mig innebär att individer har rätt till jämlik hänsyn till sina intressen. Individers intressen består bland annat i att leva sina liv enligt sina föreställningar om vad som är värdefullt; de lever sina liv inifrån och får inte, för att deras liv av dem ska uppfattas meningsfulla, påtvingas ett värde och tvingas leva enligt det. Individer har, vidare, rätt till denna jämlika hänsyn i en stark, eller absolut, mening.

Heyd skisserar en idé om andra ordningens skäl och säger att som tolerant måste man kunna förflytta sig från en uppsättning skäl till en annan, mer grundläggande uppsättning, genom att byta perspektiv. Heyds

förflyttning beror, säger han, på en ”personifiering”. Han gör skillnad mellan åsikterna och bärarna av åsikterna. Denna åtskillnad beror i sin tur på att man finner att individen har *rätt* till ett visst bemötande, oavsett vad denne har för åsikter. Som tolerant respekterar man inte nödvändigtvis det som sägs eller görs, men åsiktsbärarnas status nödvändiggör att man tolererar deras beteenden eller åsikter.

Det vore helt enkelt oresonligt givet denna jämlikhetsidé att tvinga igenom sin egen vilja. Om man gör den förflyttning som Heyd talar om så inser man ur ett abstraherat perspektiv att om man själv vore i den andres situation så skulle man finna sig själv felaktigt behandlad. Om någon annan bestämmer vad som är gott och fråntar oss rätten att bestämma vad som är gott eller meningsfullt så har man åsidosatt våra intressen för någon annans. Andras intressen har utan grund värderats mer än våra.

Ur ett universellt perspektiv så är allas intressen lika viktiga. Om vi erkänner föreställningen att individer är mål och inte medel för att uppnå någon annans mål så vill vi ur det universella perspektivet handla så att alla kan godta handlingen. Respekt för andra ställer därför krav på de argument och skäl vi använder oss av för att rättfärdiga våra handlingar. Om vi närmare betraktar vissa personers moraliska resonemang så är det inte helt klart att de avser att rättfärdiga sina åsikter på sätt som kan godtas av alla. Att hänvisa till en religiös övertygelse är inte godtagbart i moraliska sammanhang. Singer ber oss fundera över följande argumentation, som jag i detta sammanhang tycker kan vara passande:

Anta att någon säger, ”Vi bör kлона människor för att utomjordingar har sagt till oss att göra det”. Vi skulle, om vi tog detta löjliga påstående på allvar, fråga efter bevis för att utomjordingar verkligen existerar, att de har sagt åt oss att kлона människor, att det verkligen finns skäl för oss att göra som de sagt till oss. Anta att svaret på våra frågor är, ”Jag har varit i kontakt med utomjordingarna vid tillfällena i stor nöd, och de har tagit sig in i mitt hjärta, och jag älskar dem och vet att jag kan lita på dem. Öppna era hjärtan för dem, och ni kommer också att lära er att älska dem och inse att de har rätt”. (Singer 2004, s. 104)

Likheterna mellan detta argument och argument baserade på religiösa övertygelser är uppenbara. Argument baserade på religiösa övertygelser är inte passande i moraliska sammanhang. Vi måste där ta hänsyn till något annat, mer grundläggande, som utesluter hänsyn till våra egna föreställningar och uppenbarelsen om gudar eller utomjordingar. Tolerans beror således på förmågan att i vissa fall inte bry sig om vilka skäl som väger tyngst, utan att bortse från vissa skäl och i stället lägga vikt vid andra.

7. ANDRA ORDNINGENS SKÄL

Respekt för individers rättigheter tar vissa fakta eller skäl ur spelet. Vad som är viktigt är en förmåga att göra skillnad på det man ogillar och invänder mot (beteendet eller åsikterna) och individen. Det är denna skillnad som möjliggör förflyttningen i fokus, från det man är oenig om, till att uppfatta de moraliska krav som andra individer ställer på oss. Heyd säger:

Dygden i tolerans ligger i ett förändrat perspektiv, en ändring av ens attityd som inte är baserad på någon utvärdering av vilka skäl som väger tyngst utan på att ignorera ett slags skäl helt och hållet och istället fokusera på andra slags skäl. Således, att vara tolerant innebär att man suspenderar ens omdöme i sakfrågan, man vänder sin uppmärksamhet ifrån det och uppfattar det som irrelevant, för att inta ett helt annat perspektiv. (1996, s. 11)

Det är en individ vars beteende eller åsikter vi ogillar, och denna individ har rätt till ett visst bemötande som vi måste erkänna. Det är inte enbart handlingar eller åsikter vi reglerar utan individers liv (1996, s. 12).

Jag tänker mig att denna förflyttning i perspektiv har att göra med vad man kallar andra ordningens skäl (se Raz 1978). Vanligen uppfattar man skäl på detta vis: om vi känner till relevanta fakta så handlar vi riktigt om vi handlar rationellt. Att handla irrationellt är att handla i strid med de skäl vi anser oss ha, och en handling är klandervärd om agenten medvetet handlar i strid med de skäl han omfattar. Känner han därför till relevanta fakta och finner att de utgör skäl för en handling, men handlar i strid med dessa, då är det alltså irrationellt att handla felaktigt. Härav borde vi kunna säga att en handling är riktig om skälen för handlingen väger tyngst, allt taget i beaktning.

Jag tror att formuleringen saknar något som gör skälen till just moraliska skäl. Ett moraliskt skäl är ett faktum som talar för något *relativt* individers intressen. Autonoma individers intressen består framför allt i att formulera, enligt dem själva, meningsfulla projekt. Denna idé om individers intressen kräver att vi formulerar en annan modell av skäl som tar hänsyn till att det finns fakta eller värden som inte bara ”väger tyngre” än andra fakta, utan som är så pass betydande att de *utesluter* att vissa fakta tas hänsyn till i överläggningen. Andra ordningens skäl utesluter hänsyn till vissa skäl med anledning av att skälen av den andra ordningen är mer betydande än skäl av första ordningen. Därför kan vi formulera det som att en handling är riktig om skälen för handlingen väger tyngst, allt taget i beaktning, *såvida inget andra ordningens skäl utesluter hänsyn till dessa skäl*. Jag kan bara skissera denna föreställning om moraliska skäl, men jag tror att ett försvar av tolerans måste ta idén individers rättigheter på allvar.

Förhoppningsvis har denna diskussion åtminstone klargjort toleransbegreppet på vissa punkter. Tolerans är alltid relevant i och med att individers intressen är viktiga, och vi bör därför försöka förstå begreppets innebörd liksom skälen som talar för att förhålla sig tolerant till andra.

LITTERATUR

- Cohen, A. J. 2004. "What Toleration is", *Ethics* (October).
- Fletcher, George. 1996. "The Instability of Tolerance", i Heyd (red.) *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press.
- Heyd, David. 1996. "Introduction", i Heyd (red.) *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press.
- Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horton, John. 1996. "Toleration as a Virtue", i Heyd (red.) *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press.
- Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy*, second edition. Oxford: Oxford University Press.
- Raphael, D. D. 1988. "The Intolerable", i Mendus (red.) *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raz, Joseph. 1978. "Reasons for Action, Decisions and Norms", i Raz (red.) *Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- Singer, Peter. 2004. *The President of Good & Evil*. New York: Plume.
- Williams, Bernard. 1996. "Toleration: An Impossible Virtue?", i Heyd (red.) *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press.

Enkel induktion är följande slutledningsschema:

Alla observerade A är B
alltså: Alla A är B

Här förutsätts att vi observerat ”tillräckligt många” A. Och ”alltså” bör kanske ersättas med ”ger stöd åt slutsatsen”.

Goodmans problem, som rör just enkel induktion, är följande.¹ Antag (för att ta den vanliga försvenskade versionen av Goodmans, inte helt lyckade, exempel) att tillräckligt många smaragder observerats före en viss tidpunkt t och att alla dessa visat sig vara gröna; låt $E(t)$ vara denna, vid t tillgängliga, evidens. Vid t kan vi då på basis av $E(t)$ med enkel induktion dra slutsatsen att:

- (1) Alla smaragder är gröna.

Men låt nu gröd vara följande (något egendomliga) ”egenskap” där $t' \geq t$:

gröd = antingen observerad före t' och grön eller inte observerad före t' och röd.

Vi kan då konstatera att alla smaragder i $E(t)$ är gröda. Och med enkel induktion kan vi alltså vid t också dra slutsatsen att:

- (2) Alla smaragder är gröda.

Spontant tycker nog de flesta att (1) men inte (2) är en rimlig slutsats givet $E(t)$. Men vari, undrar nu Goodman, består skillnaden mellan dessa båda slutledningar? Tanken är att det skall visa sig svårare än vi kunnat ana att besvara denna fråga och att problemet (därför) är ett intressant kunskapsteoretiskt problem.

¹Nelson Goodman, *Fact, fiction and forecast* (1955). Problemet har tidigare behandlats i denna tidskrift av Lars Bergström (Gröna smaragder, *FT* 1/93, och notiser i 2/93 och 3/93), Wlodek Rabinowicz (notis i *FT* 2/93) och Peter Gärdenfors (notis i *FT* 3/93). Jfr också Peter Gärdenfors, *Blotta tanken* (1992) och Folke Tersman, *Fem filosofiska frågor* (2001).

En egenskap F sägs vara *projicerbar* om enkel induktion är tillämpbar på F . Den vanligaste reaktionen på Goodmans fråga, åtminstone bland filosofer som yttrat sig i ämnet, tycks vara att försöka hitta någon skillnad mellan egenskaperna grön och gröd som skall förklara varför grön är projicerbar men inte gröd. Men någon övertygande sådan skillnad har man inte lyckats finna.

Enligt Goodman är detta inte så konstigt eftersom det, påstår han, inte finns någon relevant skillnad: Det enda vi kan säga är att vi betraktar grön som projicerbar och gröd som icke-projicerbar, ett enbart psykologiskt faktum. Och av detta har Goodman och andra dragit de mest fantastiska filosofiska slutsatser.

Men allt Goodmans exempel visar är, i själva verket, att enkel induktion är en tämligen värdelös metod: med dess hjälp kan man dra snart sagt vilka slutsatser som helst. Att (2) inte, i någon förnuftig mening, följer av $E(t)$ är förstås klart: Vi har vid t ingen garanti för att $E(t)$ är (ens någorlunda) representativ för hela populationen av smaragder med avseende på egenskapen gröd.

Detta blir ännu tydligare om vi ersätter gröd med egenskapen att observeras före t' . Premissen i ovanstående schema blir då en trivialitet (vid t) och med enkel induktion skulle vi alltså kunna dra slutsatsen att:

Alla smaragder observeras före t' .

Man kan förstås inte heller uttala sig om huruvida (1) följer av $E(t)$ eller inte utan att veta hur $E(t)$ insamlats (eller tillkommit): så länge man har skäl att misstänka att $E(t)$ inte är (någorlunda) representativ för populationen av smaragder med avseende på egenskapen grön drar man inte slutsatsen (1) (annat än möjligen högst provisoriskt).

Goodmans resonemang innehåller alltså ett elementärt, närmast trivialt, fel: vi använder oss aldrig av enkel induktion, utom möjligen i yttersta nödfall, och naturligtvis allra minst i så kallade vetenskapliga sammanhang. Det finns inga, i Goodmans mening, projicerbara egenskaper.

1. INLEDNING

Ett kontroversiellt inslag i senaste årens hjärnforskning är upptäckten av en region, eller flera samverkande hjärnregioner, som enligt vissa forskare utgör den mystiska upplevelsens neurala bas. Vissa individer erfar en känsla av närvaro av en högre makt, ett andligt väsen, om dessa regioner stimuleras elektriskt via (1) *externa* stimuli, exempelvis ett svagt magnetfält, eller (2) *internt* genererade stimuli exempelvis via uppnådd extas genom intensiv dans, drogintag eller liknande

Forskargrupperns ord står dock emot varandra. Hos en grupp försökspersoner återfinns gudsupplevelsespektra¹ vid extern stimulering av de berörda hjärnregionerna, hos en annan grupp är upplevelserna frånvarande. Vi skall dock lämna den vetenskapliga diskursen och koncentrera oss på en annan livlig debatt fynden givit upphov till.

Tesen att gudsupplevelsen är betingad av ett neuralt substrat har av ett flertal debattörer under de senaste åren ansetts varandes ett hot mot den religiösa tron eftersom fyndet anses tala emot gud såsom självständig entitet existerandes utanför människan. Argumentet lyder i lätt formaliserad form: *Gud existerar inte eftersom gudsupplevelsen har sin bas i hjärnan. Gud är alltså inte något utifrån kommande vars existens vi erfar utan gudsupplevelsen är internt generad av hjärnan och alltså endast ett hjärnspöke.*

Vi fick nyligen ta del av debatten i *Filosofisk tidskrift* nummer 4, 2005 i Anne-Marie Landtbloms artikel ”Helgonet och filosofen”. Landtblom nämner i sin skrift forskningsfynden jag diskuterat ovan och ställer frågan om denna debatt är ”förbjudet område” eftersom människors reaktioner på stoffet ofta är både starka och hätska. Många tycks anse att fynden nedvärderar trons själva fundament. Landtblom skriver som avslutning att det inte *behöver* (min kursivering) anses hotfullt av religionsutövare att gudsupplevelsen har ett eller flera neurala korrelat men argumenterar inte vidare kring skälen för denna ståndpunkt.

¹Jag benämner tillstånden gudsupplevelsespektra eftersom vad som upplevs är subjektivt betingad och avhängigt individens specifika trosföreställningar.

Föreliggande artikel är tänkt som ett vidare inlägg i debatten och jag ämnar i huvudsak argumentera för två teser: (i) att upptäckten av gudsupplevelsens neurala bas i hjärnan icke torde vara vare sig förvånande för någon efter inhämtande av elementära kunskaper om hjärnans funktion och (ii) att upptäckten över huvud icke är hotande mot religionernas grundpostulat.

2. DET BIOPSYKISKA GRUNDPOSTULATET

Jag är anhängare till det vitt omfattade biopsykiska grundpostulatet² som i en simpel formulering lyder: *För varje mentalt tillstånd existerar ett eller flera neurala tillstånd ur vilka det mentala tillståndet uppkommer*

Baserat på vår kunskap om korrelationer mellan hjärna, hjärnskador och psyke så bedömer jag detta vara den mest rimliga hållningen med avseende på relationen mellan psyke och hjärna. Det är givetvis en ytterligt komplicerad bild vi möter när vi går på djupet i frågan, men själva kärnan i relationen är representerad i ovanstående enkla postulat. Det biopsykiska grundpostulatet diskuterar dock inte de mentala tillståndens eventuella effekt på den neurala basen, inte heller huruvida psyket är något icke-materiellt, egenskapsdualistiskt, substansdualistiskt, eller huruvida hjärna och psyke är två analytiskt och/eller i annat avseende metafysiskt separata entiteter. Det nöjer sig med den enkla utsagan att har vi ett visst mentalt tillstånd så har vi också ett visst tillstånd i hjärnan ur vilket det mentala tillståndet uppkommer. Detta samband gäller för alla upplevelser vi kan ha, även gudsupplevelsen som ryms inom kategorin ”mentala tillstånd”.

De allra flesta filosofer (tror jag) skriver under på följande enkla postulat: *Det är både logiskt och vetenskapsteoretiskt orimligt att tänka sig en upplevelse som bara flyter omkring och är en upplevelse i största allmänhet.* En rimligare tanke är att en upplevelse alltid måste vara *någons* upplevelse, dvs. bunden till något subjekt vars upplevelse den är. Detta gäller givetvis också gudsupplevelsen. Med tanke på att det biopsykologiska grundpostulatet varit känt och omfattat av många i relativt många år så visste vi redan innan den konkreta hjärnforskningen avslöjade korrelatet till gudsupplevelsen att ett neuralt substrat till upplevelsen måste föreligga. Detta eftersom det för *alla* mentala tillstånd existerar minst ett neuralt tillstånd som ligger till grund för det mentala tillståndet. Forskningens stora resultat, även om det är omstritt, var ju att närmare precisera lokaliseringen i hjärnan,

² Se exempelvis Malmgren och Lindqvist, *Organisk Psykiatri*, 1990, för en utförlig diskussion om postulatet. Det bio-psykiska grundpostulatet kallas även *supervenienprincipen*.

inte av upplevelsen själv som är icke-spatial, utan av det hjärnområde som tycks vara ansvarig för dess upphov. Det borde alltså inte förvåna någon att ett dylikt korrelerat *överhuvud* existerar eftersom alla upplevelser av vad det än vara månne lyder under postulatets enkla lag.

Detta betyder, vill jag hävda, att en eventuell gudom som bemödat sig med att inrätta världen så att det biopsykiska grundpostulatet gäller också borde anse det lämpligt att använda sig av den bio-psykiska korrelationen vid personlig kontakt. För utan ett fungerande nervsystem så upplever vi föga och intet. Argument rörande allsmäktighet för att kringgå detta tar jag inte på allvar eftersom allsmäktighetsbegreppet gör att vilken ogrundad föreställning som helst kan postuleras. Min ambition är att hålla en förnuftig ton i resonemangen. Min utgångspunkt är sålunda att även en gudom, må vara världsskaparen själv, troligen anser det bekvämast att förhålla sig till de regler som råder i världen och därmed också den biopsykiska grundregeln.

3. VÄRLDEN OCH VÅR TOLKNING AV VÄRLDEN

Vi måste skilja på vad som gäller för världen såsom världen är i sig själv och vår tolkning av den. Avseende världen i den förra meningen är det rimligt att anta som gällande: (1) en gudom existerar eller (2) det är inte så att en gudom existerar.

Det är alltså rimligen antingen falskt eller sant att en gud av någon art existerar. Om denna gudom är världsskapare eller inte, allsmäktig eller inte, god eller inte lämnar vi i denna skrift därhän. Vårt problem är att vi ur människans synvinkel inte kan veta vilket som gäller, men vi kan veta att det finns ett svar även om vi inte kan nå det. Svaret finns genom att det ur världens synvinkel föreligger på det ena eller det andra sättet avseende guds existens. Det är emellertid säkert att fyndet av den neurala basen inte är ett argument *mot* guds existens, inte heller skulle jag vilja hävda ett särskilt starkt argument *för* guds existens. Det visar bara att det finns människor som har gudsupplevelser (eller åtminstone *påstår* sig ha gudsupplevelser om man vill frisvåra sig problemet med det annanpsykiska och diffusa effekter som gruppptryck inom den egna utövande kretsen). I precis samma mening finns människor med nära döden upplevelser. Bara för att dylika upplevelser finns följer inte att någon typ av gud och/eller ett efterliv av någon art finns. Hur det ligger till är i slutändan en världsstrukturell fråga.

Dessutom berörs ju knappast *upplevelsen* som fenomen av de nya fynden. Varför skulle gudsupplevelsen enkom i kraft av knuten till, och i en mening beroende av, hjärnan förlora något av sina andliga kvaliteter? En upplevelse av någonting kan vi som Descartes och Berkeley poängterade inte

tvivla på även om vi kan tvivla på dess relation till världen såsom världen är i sig själv oberoende av en mänsklig betraktare. Att vi *de facto* upplever det vi upplever är ett närmast axiomatiskt postulat. Har jag en hallucination så har jag en hallucinatorisk upplevelse som är sann som upplevelse betraktat även om min hallucinations innehåll inte står i korrelation till omvärlden. Detta gäller också gudsupplevelsen oavsett om denna har en gudom eller hjärna som upphov. Ändå tycks fynden just väcka frågan om vilken gudsupplevelsens relation till världen är. Det är åtminstone en sanning för vissa religionsutövare som uttrycker stark oro och skepsis inför fynden trots att en enkel analys visar att fynden inte för oss närmare ett svar på frågan om guds eventuella existens/icke-existens.

4. AVSLUTNING

Vi konkluderar att både religionens utövare, som blir upprörda över fynden som vore de argument *mot* guds existens och gudsupplevelsen, och de naturvetare och vetenskapsjournalister som hävdar att ”gud är bara ett hjärnspöke” måste se över sina ståndpunkter i ett klart analytiskt ljus. För såvitt jag ser det har ingenting i grunden förändrats. Att gudsupplevelsen hade en neural bas är föga förvånande eftersom alla upplevelser bör ha en dylik och sålunda vara knutna till ett visst subjekt. Vad gäller den religiösa tron så är den fortfarande just tro och inget annat. Hjärnforskningen har inte motbevisat gud och inte heller har den bevisat gud. Religionernas absoluta grund är inte hotad och inte heller är gudsupplevelsen förringad. Denna inställning bör sålunda ses som resultatet av ett analytiskt felslut. Frågan är lika öppen som tidigare och dess slutgiltiga svar är, som tidigare nämnts, snarare en världsstrukturell fråga än någonting annat.

LITTERATUR

- Blackmore, S. J. 1996. Near-death experiences, *J. Royal Soc. Medicine* 89.
- Cook, C. M. och Persinger, M. A. 1997. Experimental induction of the ”sensed presence” in normal subjects and an exceptional subject, *Perceptual and Motor Skills* 85.
- Lagercrantz, Agneta. 2004. Magnetism framkallar ingen Gud, *Svenska Dagbladet*, 20 december.
- Larhammar, Dan. 2002. Neuroteologi – människans benägenhet att tro på övernaturliga krafter, *Årsbok för Föreningen Lärare i Religionskunskap* (FLR).
- Saver, J. L. och Rabin, J. 1997. The neural substrates of religious experience, *J. Neuropsych. Clin. Neurosci.* 9.
- Stolt, Carl-Magnus. 1999. Är Gud ett hjärnspöke?, Uppsala universitets hemsida.

Vissa grupper av människor har svårare att lyckas i livet än andra. Det kan till exempel röra sig om att medlemmar av denna grupp har svårare att få tillgång till högre utbildning, bra jobb eller bostäder i fina områden än vad andra människor har. I sådana fall brukar man säga att det finns en struktur i samhället som påverkar möjligheterna för individerna i dessa grupper. En struktur kan yttra sig i vissa lågstatusgruppers låga representation inom områden med hög status, samtidigt som samma grupp ofta är överrepresenterad i de områden som i det rådande samhället anses vara lågstatusområden, och detta trots att alla individer i samhället har samma formella rättigheter och möjligheter. Framför allt brukar klass, kön och etnicitet framhållas som avgörande faktorer för vilken grupp man tillhör, och således vilka statistiska förutsättningar man har att få tillgång till högre utbildning, bra arbete och så vidare.

I en intressant artikel i *Filosofisk tidskrift* nr 1/04 argumenterar Per Bauhn emot att man ska utgå från ett grupperspektiv i moraliska och politiska sammanhang. Föreliggande artikel är en kritik av de tre huvudteserna i Bauhns artikel, och jag kommer att ta upp dem i tur och ordning. Kort sagt menar Bauhn för det första att de teoretiker som utgår från ett grupperspektiv kränker Humes lag eftersom de utifrån en beskrivning av verkligheten hävdar något normativt, nämligen att föreliggande tillstånd är ett förtryck. Bauhn anser att det på denna grund är fel att kalla en struktur i samhället förtryckande. För det andra menar han att dessa teoretiker gör något paradoxalt eftersom de å ena sidan hävdar att det inte finns några giltiga universella utsagor, samtidigt som de själva faller sådana utsagor. För det tredje menar Bauhn att alla moralteorier med ett grupperspektiv som utgångspunkt är högst moraliskt problematiska eftersom de ofelaktigt kommer att ge moraliskt problematiska implikationer när de ska omsättas i praktiken. Jag kommer att ifrågasätta och problematisera Bauhns artikel på samtliga dessa tre punkter.

1. **NORMATIV STRUKTURALISM, FÖRTRYCK OCH BROTTET MOT HUMES LAG**

Termen ”förtryck” har länge kopplats samman med en agents avsiktliga åstadkommande av ett orättvist tillstånd för en viss grupp människor, något som kan exemplifieras med apartheidregimens förtryck av svarta i Sydafrika eller kanske med männens förtryck av kvinnor i västländerna innan kvinnor juridiskt sett blev jämställda. Inom de feministiska, anti-rasistiska och kommunitaristiska traditionerna har man under en tid även använt termen ”förtryck” i en delvis annan betydelse. I stället för en agents avsiktliga åstadkommande av ett tillstånd fokuseras nu grupper orättvisa förhållanden som en följd av strukturer i samhället. Förtryck i denna mening har således inte nödvändigtvis sitt upphov i någon despots eller illasinnad myndighets avsikter, utan består av systematiska begränsningar i grupperns möjligheter till framgång. Young beskriver denna typ av förtryck på följande sätt:

I denna utvidgade strukturella mening refererar förtryck till de omfattande och djupgående orättvisor som vissa grupper är utsatta för som en konsekvens av ofta omedvetna antaganden och reaktioner hos välmenande människor i vanligt umgänge, medier och kulturella stereotyper, och strukturella egenskaper hos byråkratiska hierarkier och marknadsmekanismer – kort sagt, det vardagliga livets normala processer. (Young 1990, s. 41)

För att skilja de båda innebörderna som termen ”förtryck” kan ha så kommer jag att benämna dem som avsiktligt respektive strukturellt förtryck.

Bauhn menar att det är fel prata om förtryck i den strukturella meningen, och för denna tes framför han två huvudsakliga argument. För det första menar han att ”förtryck” förutsätter en förtryckare, och för det andra menar han att man begår ett brott mot Humes lag om man talar om förtryck i den strukturella betydelsen. Vidare kallar han de som talar om förtryck i den strukturella bemärkelsen för normativa strukturalister, något som också kommer att förekomma i denna artikel.

1.1. *Argumentet att ”förtryck” förutsätter en förtryckare.* Att förtryck förutsätter en förtryckare är ett implicit men viktigt argument i Bauhns artikel. Denna invändning tror jag bottenar i en begreppsförvirring. Vad de normativa strukturalisterna gör är att de föreslår en ny innebörd i termen ”förtryck”, en innebörd där en agents avsiktliga åstadkommande av förtrycket inte är en nödvändig komponent. För att kunna försvara denna nya innebörd måste företrädarna för en strukturell tolkning av termen ”förtryck” visa dels att denna användning av begreppet är meningsfull, dels att det verkar rimligt att använda just termen förtryck för detta fenomen.

Ett sätt att visa att tal om strukturellt förtryck är meningsfullt är att empiriskt visa att det finns ett fenomen som ges en benämning. Cudd och Andreassen (2005) menar att normativa strukturalister vanligtvis argumenterar utifrån ett tillstånd som en grupp befinner sig i, och menar att dessa tillstånd är tillstånd av förtryck. Ofta utgår de ifrån fakta såsom olikheter i resurstillgång mellan olika grupper i ett samhälle, skillnader i tillgång till arbetsmarknaden (framför allt till de mer attraktiva arbetena), högre utbildning, bra bostadsområden, psykiskt välmående och så vidare. Young (1990) utgår från grupper som själva anser sig vara förtryckta och frågar sig vilka former förtryck kan ta. Hon tar alltså steget från att undersöka hur förtryckta grupper upplever sin situation till att säga att om man har dessa upplevelser så är man utsatt för ett förtryck. Om man resonerar på detta sätt får tal om strukturellt förtryck en empirisk och substantiell innebörd som är meningsfull.

Varför väljer då normativa strukturalister just termen ”förtryck” för att beteckna detta fenomen? Varför inte välja ”diskriminering” eller kort och gott ”orättvisa”? Ett argument är att företeelsen ifråga är så dålig att den starkare negativa värdeladdningen i ”förtryck” är passande. Så resonerar bland annat M. E. Hawkesworth (1990). Det finns dock andra argument. Young invänder exempelvis mot att använda termen ”diskriminering” eftersom det är ett individorienterat begrepp. Hon menar att individorienterade begreppet sätter fokus på avvikande olämpligheter i stället för på vardagspraxis, något som missar själva poängen i detta fenomen. Därför är termen ”förtryck” lämplig eftersom den just sätter fokus på vardagspraxis och gruppproblematik. Vidare så verkar inte heller termen ”orättvisa” vara speciellt lämplig för att beteckna det specifika fenomenet strukturellt förtryck. Ett av de tunga argumenten mot att använda termen ”förtryck” för att beteckna strukturellt förtryck är som sagt att denna redan är reserverad för en annan innebörd, men det här är något som i mycket högre utsträckning gäller för termen ”orättvisa”. Termen ”orättvisa” har en mycket lång och brokig tradition inom filosofin, och har nu på sistone kanske framför allt förknippats med Rawls teori om rättvisa. Så om man ska försöka finna en term som är ”ledig” så ska man välja ”förtryck” framför ”orättvisa”.

Slutsatsen man kan dra av detta är att de normativa strukturalisterna har rätt i att tal om strukturellt förtryck har en meningsfull innebörd, och att det verkar rimligt att använda termen förtryck för att beteckna detta fenomen. Vidare kan man sammanfatta det hela med att tanken att förtryck nödvändigtvis förutsätter en förtryckare, vilket var ett av Bauhns argument mot att använda förtryck i den strukturella meningen, bottnar i en diskussion om hur man ska definiera begreppet ”förtryck”. Här menar de normativa strukturalisterna att det finns ett meningsfullt

sätt att prata om förtryck som inte kräver att en agent avsiktligt ska ha åstadkommit detta tillstånd.

1.2. *Argumentet att tal om strukturellt förtryck är ett brott mot Humes lag.* Bauhns andra invändning mot att använda termen ”förtryck” i den strukturella meningen är att det är ett brott mot Humes lag att utifrån enbart deskriptiva premisser sluta sig till att något är ett förtryck. Problemet med normativa strukturella utsagor är alltså inte enligt denna invändning att de saknar deskriptiv mening, något som diskuterades i 1.1, utan att de otillbörligen innehåller ett normativt element. Att detta felslut uppstår beror på att ”förtryck” är en normativ term. Bauhn förklarar:

[N]är vi väljer att beskriva olikheter i termer av *förtryck*, så har vi gått bortom den rent deskriptiva strukturella utsagan. Påståenden av typen ”Här råder en struktur av förtryck” eller ”Detta är en förtryckande struktur” exemplifierar *normativt* strukturella utsagor. Sådana utsagor implicerar *värderingar* av strukturer eller strukturella relationer och tillför något nytt utöver det rent empiriska påståendet att en viss struktur eller strukturell relation existerar. (Bauhn 2004, s. 39)

En normativ strukturell utsaga uttrycker alltså dels en strukturell beskrivning av verkligheten, och dels en värderande attityd gentemot denna verklighet såsom den framställs i beskrivningen. Bauhn menar med andra ord att normativa strukturalister gör följande felaktiga slutledning:

Grupp X befinner sig i tillstånd A.	(Deskriptivt)
<i>Alltså:</i> Grupp X är förtryckta.	(Normativt)

Att Bauhn har rätt i att de normativa strukturalisterna skulle göra ett felslut om de resonerade på detta sätt råder det väl ingen tvekan om, men vid en närmare läsning av dessa teoretiker visar det sig att de har normativa premisser i sina resonemang. I citatet från Young som presenterades tidigare så kan man läsa att Young faktiskt hänvisar till orättvisa. Jag tar mig friheten att återge en del av detta citat en gång till:

I denna utvidgade strukturella mening refererar förtryck till de omfattande och djupgående *orättvisor* som vissa grupper är utsatta för. (Young 1990, s. 41, min kursiv).

Hur står det då till med andra teoretiker som menar att det kan finnas strukturellt förtryck? Hawkesworth, som är en feministisk teoretiker, skriver följande:

Den bristande maktjämvikten i familjen, i skolan, på arbetsplatsen, i kyrkan, tempen och synagogorna, och i de officiella statliga institutionerna är relaterade. Den manliga kontrollen över myt och ritual, över kvinnors sexualitet och

reproduktionsteknologin, över själva koncepten om maskulinitet och femininitet är medel som män använder för att sätta *orättvisa* hinder för kvinnors frihet. (Hawkesworth 1990, s. 73, min kursiv)

Också här hittar vi en normativ hänvisning i resonemanget om strukturellt förtryck. Låt mig också ta upp Alison Jaggar som definierar förtryck som "sättandet av *orättvisa* hinder för individers eller grupperns frihet" (1983, s. 6, min kursiv). Vidare skriver Yvonne Hirdman att hon vill förklara hur genussystemet fungerar eftersom att det är "den mest verkliga strategin för att underminera genusgörandets fortsatta *orättvisor*" (2001, s. 6, min kursiv). Jag tror att listan på de teoretiker som anser att dagens samhälliga strukturer är orättvisa, eller i någon vid normativ mening dåliga, kan göras lång.

Mot denna bakgrund drar jag slutsatsen att varken normativ strukturalism eller dess teoretiska företrädare begår ett brott mot Humes lag, något som grundar sig i att de hänvisar till något normativt. Däremot vill jag lägga in en brasklapp om att det naturligtvis är möjligt att företrädare för denna position i den populära debatten framför argument som bygger på felslut.

Eftersom normativa strukturalister hänvisar till normativa premisser så kan vi ställa oss frågan om dessa premisser håller. Jag tror att det är på denna grund som man kan föra en intressant och kritisk diskussion om innebörden av strukturellt förtryck. Dessutom bör påpekas att Bauhns argument även är tillämpligt på tal om avsiktligt förtryck. En upplyst despot kunde mycket väl åstadkomma ett tillstånd för en grupp människor som de skulle uppleva synnerligen tillfredsställande. Jag tror att det är på grund av exemplifieringar såsom "apartheidregimen i Sydafrika" och värdeladdade ord såsom "illasinnad myndighet" eller "gärningsman" som gör att man utan vidare är beredd att kalla företeelsen för förtryck, men även i tal om avsiktligt förtryck finns det implicit en normativ komponent.

För att sammanfatta diskussionen om avsiktligt och strukturellt förtryck så verkar termen förtryck vara ett lämpligt val för att beteckna det strukturella förtrycket. Det uppstår inte nödvändigtvis några logiska felslut om man använder termen för detta fenomen, åtminstone inte i högre grad än vad som kan inträffa om man använder denna term för att beteckna avsiktligt förtryck.

2. DEN KOMMUNITARISTISKA PARADOXEN

Det andra ledet i Bauhns argumentation mot att man ska ta hänsyn till strukturer i samhället är att han menar att det finns en paradox inbyggd i kommunitarismen. Kommunitaristerna representerar i Bauhns artikel

de som vill ge moraliska grunder till varför strukturerna i samhället bör utjämnas. Jag är dock lite kritisk till att kalla detta för den kommunitaristiska paradoxen, dels för att det är långt ifrån alla kommunitarister som har den relativistiska inställningen till moral som Bauhn förutsätter (se exempelvis Kymlicka 1995), och dels för att det rör sig om en motsägelse snarare än en paradox. På grund av detta kommer jag i stället att kalla detta för den universella motsägelsen.

I artikeln är det lite oklart vad Bauhn menar, men han har i ett svar på ett tidigare utkast av denna artikel svarat att han förstår paradoxen på följande sätt: Felet kommunitaristerna gör är att de först hävdar att det inte finns några giltiga universella moraliska omdömen (eller att alla giltiga moraliska omdömen är relativa), för att sedan själva fälla ett universellt moraliskt omdöme i nästa andetag. Denna motsägelse kan behöva ytterligare några kommentarer. Man måste skilja på två olika ståndpunkter:

- (A) alla moraliska normer uppstår ur, och kan förstås i relation till, den kultur i vilken de förekommer.
- (B) moraliska normer enbart är giltiga givet en viss kultur.

Den första av dessa två ståndpunkter är en deskriptiv utsaga om hur moraliska normer uppstår, medan den andra har ett klart moraliskt normativt inslag. Viktigt är att B inte kan följa enbart från A. En sådan slutledning skulle vara ett brott mot Humes lag.

Att A inte har något normativt moraliskt innehåll innebär bland annat att man kan säga A och därefter fälla ett universellt moralomdöme utan att vara inkonsistent. Det är däremot mer problematiskt att hävda B och därefter fälla ett universellt moralomdöme utan att vara inkonsistent. Detta beror på att det följer ur ”normer är enbart giltiga givet en viss kultur” att ”inga normer kan vara universella” (jag gör inte anspråk på att detta är en helt oantastlig slutledning). Därför måste också den universella motsägelsen formuleras i termer av B för att den ska bli rimlig, något som också gjordes ovan. Jag kommer nu att se närmare på MacIntyres och Youngs teorier för att se om den universella motsägelsen finns i dessa teorier. Att jag valt just dessa beror på att Bauhn själv framför allt hänvisar till dessa teorier.

2.1. *Motsägelser i MacIntyres teori.* Bauhn menar att MacIntyre inte kan avfärda att det finns mänskliga rättigheter eftersom att han då faller ett universellt moralomdöme, vilket han inte kan göra utan att bli paradoxal. Bauhn skriver så här:

[MacIntyre avfärdat] liberala teorier om mänskliga rättigheter med att ”det finns inga sådana rättigheter”. (Bauhn 2004, s. 45)

Först vill jag klargöra vad det är för typ av rättigheter MacIntyre syftar på. När MacIntyre (1984, s. 69) skriver ”det finns inga sådana rättigheter”, så hänvisar ”sådana rättigheter” tillbaka på något han tagit upp lite tidigare, nämligen tanken att ”det [...] vore underligt om det skulle finns [...] rättigheter sammankopplade med mänskliga varelser endast *qua* mänskliga varelser”. Med andra ord menar han att det inte kan finnas något sådant som universella mänskliga rättigheter som existerar annat än som en social konvention. MacIntyre skulle förmodligen mena att det kan vara berättigat att tala om rättigheter givet vissa kontexter, och jag finner det underligt att det här inte framgår av Bauhns artikel. Det citat som Bauhn tagit upp belägger alltså inte den tes han tillskriver MacIntyre – att det inte finns några mänskliga rättigheter.

Även om MacIntyre hade sagt att det inte finns några liberala rättigheter i den mening som Bauhn menar så hade han dock inte gjort sig skyldig till en motsägelse. Det är inte på något sätt motsägelsefullt att först hävda att det inte finns några giltiga universella moraliska omdömen, för att sedan hävda att det inte finns några giltiga universella moraliska rättighetsomdömen. Det senare är en logisk följd av det tidigare.

2.2. *Motsägelser i Youngs teori.* Young argumenterar emot ett homogent koncept om folket i en stat, eller med andra ord att alla människor i en stat kan enas om en åsikt (1990, s. 98ff). Hon menar att ett sådant koncept bidrar till förtrycket av vissa sociala grupper. Folket i en stat är inte en homogen massa utan består av många olika grupper, och föreställningen om att ett samhälle är homogent är endast möjligt om vissa grupper inte räknas med i samhället. Rousseau är ett typexempel på ett sådant resonemang. Han anser att det hos medborgarna i en stat finns en folkvilja, men menar också att medborgarna i en stat endast är fria män. Med liknande resonemang har bland annat kvinnor, judar, svarta och indianer uteslutits ur samhället genom historien. Eftersom alla inte kan enas om samma regler så kommer den dominanta gruppen att avgöra vilka regler som ska gälla, och således kan inte heller staten och dess institutioner vara neutrala. I denna linje menar Young (1990, s. 102ff) att opartiskhet inte är möjlig överhuvudtaget.

Opartiskhetens ideal uttrycker i själva verket en omöjlighet, en fiktion. Ingen kan inta en ståndpunkt som är helt opartisk och fri från känslor, helt separerad från varje partikulärt sammanhang och åtagande. (1990, s. 103)

Detta anser Bauhn utgöra första halvan av motsägelsen, alltså att Young menar att moraliska normer enbart är giltiga givet en viss kultur (det som ovan kallades för B). Jag anser dock att det här är ett typexempel på

en deskriptiv utsaga, vilket lämnar Young immun mot denna anklagelse om motsägelsefullhet.

Vi kan ändå fråga oss vad som skulle hända om det trots allt visade sig att ovanstående citat är ett uttryck för något med normativt innehåll. Låt oss också anta för ett ögonblick att Young faktiskt faller universella normativa omdömen, skulle då en logisk motsägelse nödvändigtvis uppstå?

Jag menar att det fortfarande inte är uppenbart att en motsägelse uppstår. För att belysa detta skulle jag vilja lyfta två typer av värderelativistiska ståndpunkter. Man kan skilja på generell normativ relativism och speciell normativ relativism. Enligt den första finns det en grundläggande normativ princip att man bör handla i enlighet med de värderingar som råder i ens egen kultur. Enligt den andra ska man inte lägga sig i och kritisera de moraluppfattningar som råder i andra samhällen. Bergström belyser skillnaden mellan dessa ståndpunkter med följande exempel:

Antag att jag lever i ett samhälle – t.ex. det gamla engelska imperiet – där det anses moraliskt riktigt och önskvärt att införa den egna ”civilisationen” och dess moral i andra, mer ”ociviliserade” samhällen. I så fall implicerar ju den generella normativa relativismen att jag bör göra det, men det är just vad den speciella normativa relativismen förbjuder. (1990, s. 116)

Young skulle kunna vara en anhängare av den generella normativa relativismen och ändå tillämpa sina omdömen om alla kulturer utan att vara motsägelsefull, åtminstone så länge hon gör det inom sin egen kultur. Detta tycks dock inte vara någon vidare genomtänkt position, och jag tror inte heller att Young skulle anse sig vara en anhängare av denna.

Young skulle också kunna vara anhängare av den speciella normativa relativismen som säger att det är fel att kritisera de moraluppfattningar som råder inom andra grupper och samhällen och samtidigt själv kritisera de delar av en kultur som försöker förändra på en annan kultur utan att vara motsägelsefull. Jag tolkar Young (1990, s. 58ff) som en anhängare av denna moraluppfattning, eller snarare en variant av den; nämligen att det är fel att påtvinga folk en viss kultur. Begår då Young en motsägelse när hon själv kritiserar kulturer? För det första menar jag att det inte uppstår någon logisk motsägelse om man först menar att man ska inte påtvinga någon en viss kultur, och sedan kritiserar folk, institutioner eller kulturer för att de försöker påtvinga någon en viss kultur. För det andra kan det mycket väl vara så att det är sin egen kultur hon kritiserar, vilket inte ger upphov till någon motsägelse. Det är helt godtagbart att kritisera sin egen kultur givet normen att man inte ska kritisera andra kulturer. Trots detta verkar Young ändå ligga farligt nära att vara motsägelsefull om man tolkar henne på det här sättet, och det hade varit intressant med ett klagande från Young på denna punkt. Jag tror

å andra sidan att man med en rimlig tolkning av Young kan undslippa denna motsägelsefullhet.

I Bauhns kritik ingår också att Young intar en perspektivoberoende position, vilket är omöjligt enligt hennes egen teori. Detta är alltså en annan kritik än den universella motsägelsen. Bauhn skriver att:

Young [kan] inte undvika att fälla sådana värderande omdömen som går bortom enskilda gruppers perspektiv. Hela hennes tes handlar om att vissa grupper är offer för andra gruppers förtryck. Från vilken utgångspunkt gör Young denna bedömning? Hon beskriver marginaliserade grupper och dominanta grupper från ett perspektiv som förefaller transcendera båda. Och hennes strukturalistiska tes förutsätter att hon intar en sådan extern position varifrån strukturerna kan urskiljas, beskrivas, och värderas. Men det är inte förenligt med den kom-munitaristiska analys som också hör till hennes strukturalism, och som hävdar omöjligheten av externa, perspektivoberoende omdömen. (2004, s. 44)

Denna kritik träffar inte Young. Hon utger sig visserligen för att vara en extern bedömare, men inte för att vara en perspektivoberoende sådan. Hon skriver att:

I detta verk gör jag inte anspråk på att vara varken opartisk eller genomgripande. Jag gör inte anspråk på att tala varken för alla, till alla eller om allting. (Young 1990, s. 13)

Visserligen spelar det ingen större roll att Young själv skriver att hon inte gör anspråk på att vara opartisk om det visar sig att hon faktiskt faller perspektivoberoende omdömen. Men Young tycks dock inte inta någon perspektivoberoende position. I stället försöker hon sätta sig in i olika sociala gruppers perspektiv. Hon är också noggrann med att påpeka att hon inte kan utge sig för att fullständigt förstå vissa gruppers situation, men hon kan förstå deras situation i en viss utsträckning, och denna förståelse grundar sig i erfarenheter från de kulturer hon själv har befunnit sig i – erfarenheter som hon också redogör för. Således intar visserligen Young i vissa fall en externt utvärderande position, men denna position är för den sakens skull inte perspektivoberoende, och inte heller moraliskt neutral.

3. PROBLEMATISKA IMPLIKATIONER OCH KOMPLEXA GRUPP-STRUKTURER

Bauhn menar att det finns en moraliskt problematisk aspekt med att anlägga ett alltför starkt gruppfokus eftersom man blir okänslig för det förtryck som kan utövas inom gruppen mot vissa av gruppens enskilda individer. Som exempel tar Bauhn upp att

detta kan drabba kvinnor inom traditionalistiska kulturella minoriteter där just privatsfären (hem, äktenskap, barnuppfostran) hör till det som ortodoxa krafter vill skydda mot insyn och påverkan från en mer liberal omvärld. Att tillerkänna sådana traditionalistiska grupper kulturellt definierade sär rättigheter är inte självklart något för kvinnorna inom dessa grupper att jubla över. (2004, s. 46)

Vidare diskuterar Bauhn positiv särbehandling och menar att det inom en icke-privilegerad grupp kan finnas vissa individer som är betydligt mer välbärgade och har betydligt mycket mer inflytande än andra. På samma sätt kan det finnas individer som tillhör en privilegerad grupp som uppvisar egenskaper som tyder på att de är allt annat än privilegerade. På grund av detta kan det uppkomma situationer där en privilegerad individ ur en icke-privilegerad grupp får positiv särbehandling i stället för en icke-privilegerad individ ur en privilegerad grupp. Exempelvis kan en man från en välbärgad familj med utländsk bakgrund få företräde framför en kvinna som växt upp under fattiga förhållanden men som inte har utländsk bakgrund. Bauhn skriver:

[V]år konklusion blir alltså tvåfaldigt negativ för den normativa strukturalismen. Den är såväl teoretiskt ohållbar, uppbyggd på felslut och inkonsistenta antaganden, som moraliskt problematisk i sin okänslighet för andra perspektiv än gruppens. (Bauhn 2004, s. 47f)

Bauhn tycks mena att dessa invändningar drabbar alla teorier som implicerar att man utifrån grupperns strukturella förutsättningar ska vidta vissa åtgärder. Jag kommer nu att lyfta upp tre invändningar mot Bauhns position på denna punkt.

3.1. *Komplexa gruppstrukturer.* För det första anser jag att Bauhn har gjort en ogenerös tolkning av vad anläggandet av ett gruppfokus kan innebära. Bauhn utgår i stort sett genomgående i artikeln utifrån grupptillhörighet grundad i etnicitet, men som exemplet med kvinnor inom traditionalistiska kulturella minoriteter antyder så kan även kön vara något som utgör grund för förtryck på grund av grupptillhörighet. Bauhn skriver i början av sin artikel att den strukturalistiska tesen

i ett svenskt sammanhang tillämpats framför allt på integrationsfrågor, och då handlat om att i termer av diskriminering eller förtryck beskriva etniska minoriteters svårigheter att etablera sig i proportion till sin andel av befolkningen. (Bauhn 2004, s. 32)

I och med denna blindhet för andra strukturer än de som grundar sig på etnicitet gör Bauhn det lätt för sig själv. Moderna teorier som utgår ifrån

ett grupperspektiv inkluderar allt förtryck som grundar sig i grupptillhörighet. Vanligtvis brukar åtminstone etnicitet, klass, kön och sexualitet framföras som exempel på sådan grupptillhörighet.

Utan vidare skulle en normativt strukturalistisk teori kunna hävda att det är just kvinnor med invandrarbakgrund som ska bli föremål för positiv särbehandling. Det är också Youngs intention att ge en teori som kan förklara hur hänsyn kan tas till olika faktorer såsom kön, klass och etnicitet. Hon skriver att ”i komplexa och i hög grad differentierade samhällen [...] har alla personer multipla gruppidentifikationer” (1990, s. 48). En mer komplex strukturalistisk normativ teori skulle kunna infatta riktlinjer för hur man ska väga olika strukturella förtryck mot varandra samt hur man kan väga ihop olika strukturer. Exempelvis skulle en sådan komplex teori kunna räkna ut den positiva särbehandling som är adekvat för en individ som är kvinna, invandrare och kommer från underklassen, eller vilken positiv särbehandling som är adekvat för en man som inte är invandrare, men som kommer från underklassen etc.

Jag vill dock påpeka att det inte finns något egenvärde i att göra teorin så komplex som möjligt, vilket skulle kunna innebära att man är så finmaskig och komplex att man tillskriver varje individ vissa rättigheter. Teorin ska motsvara de strukturella missförhållanden som finns i samhället, och dessa gäller vanligtvis för grupper av människor. Individer tillskrivs rättigheter utifrån andra moralteorier, något som kan kombineras med normativ strukturalism. Hur jag resonerar på denna punkt hoppas jag snart kommer att bli uppenbart. Om man tolkar normativ strukturalism på detta mer komplexa sätt anser jag att det tar udden av Bauhns argument mot positiv särbehandling.

3.2. *Bauhns invändning slår inte mot teorin i sig.* För det andra gäller Bauhns invändning inte teorin i sig, utan positiv särbehandling. Bauhn menar att positiv särbehandling är moraliskt problematisk eftersom det i någon mening kan gynna fel person. För att hävda att detta resonemang med nödvändighet slår mot den normativa strukturalismen i sig så måste det vara så att den normativa strukturalismen med nödvändighet implicerar positiv särbehandling. Detta är inte fallet. Vad den normativa strukturalismen implicerar är att något borde göras för att förändra de orättvisa strukturerna. Vad man ska göra åt dessa strukturer är en öppen fråga, även om positiv särbehandling är ett vanligt framfört alternativ. Ett annat alternativ skulle kunna vara att få samhällets institutioner att fungera mer neutralt i förhållande till de rådande maktstrukturerna, exempelvis att få kvinnors ord att väga lika tungt som mäns i rättssalen, att få hyresvärdar att inte missgynna folk med utländsk bakgrund och så vidare. Ett tredje alternativ skulle

kunna vara att försöka förändra folks inställning i vissa frågor förknippade med förtryckarproblematiken. Hur som helst så följer det inte av Bauhns argumentation att den normativa strukturalismen alltid kommer att föra med sig problematiska implikationer.

3.3. *Om deskriptiva strukturella utsagor och förtryck.* För det tredje menar jag att det i själva verket inte finns några oöverstigliga moraliska problem med positiv särbehandling, åtminstone inte teoretiskt sett. Det första ledet i denna argumentation har redan tagits, och det var att man kan ha en komplex syn på förtryckande strukturer och deras samverkan med varandra. Trots att Bauhns invändning mot positiv särbehandling inte är så stark om man tolkar normativ strukturalism på detta sätt så anser jag inte att hans invändning är helt irrelevant. Givet ett finmaskigt nät som tar hänsyn till alla relevanta strukturer så skulle det fortfarande kunna uppstå situationer då en individ som givet detta finmaskiga nät skulle komma att åtnjuta positiv särbehandling i ett visst sammanhang, samtidigt som det på ett intuitivt plan verkar mer rimligt att någon annan skulle åtnjuta denna positiva särbehandling. Alltså en situation där teorin faktiskt misslyckats med att peka ut vem som är privilegierad och vem som inte är det.

Det här är en punkt i argumentationen som kräver en viss försiktighet då missförstånd och felaktiga intuitioner lätt kan uppstå. Jag tror att det har uppstått en förvirring i begreppen privilegierad och gynnad. Denna förvirring bottenar i Bauhns redogörelse för vad en deskriptiv strukturell utsaga är. Bauhn identifierar deskriptiva strukturella utsagor med generaliseringar om skillnader i utfall, det vill säga att missgynnade grupper *rent generellt* har svårare att få högstatusjobb, har sämre levnadsstandard, sämre utbildning och så vidare.

Detta är inte nödvändigtvis riktigt, och jag tror att det här är nödvändigt att skilja på strukturers grund och strukturers uttryck. Åsa Andersson (opubl. manus, s. 15) tar upp följande exempel: Pingis har en regeluppsättning som gynnar vänsterhänta. Denna konsekvens är inte avsiktlig, det är till och med en konsekvens som hade varit mycket svår att förutse. I stället upptäcks den i efterhand vid en inspektion över statistik. Det står dock klart att om vi accepterar pingisreglerna så kommer det också att leda till att högerhänta kommer att missgynnas av dessa regler. Det här visar på att det finns en skillnad mellan vad en struktur består i, och hur den visar sig. Med andra ord påverkar strukturen *alla* högerhänta pingisspelare negativt. Samtidigt är denna struktur inte är determinerande för hur pass bra en högerhänt pingisspelare kan bli. En högerhänt pingisspelare kan bli bäst i världen, men det är svårare för en högerhänt pingisspelare att bli bäst i världen än för en vänsterhänt pingisspelare.

Resultatet av detta blir att vänsterhänta pingisspelare är överrepresenterade i världseliten, och vi kan säga att vänsterhänta pingisspelare rent generellt lyckas bättre än högerhänta pingisspelare. Men strukturen som ligger i grunden för detta faktum påverkar förutsättningarna för alla högerhänta pingisspelare negativt.

Om vi återgår till deskriptiva strukturella utsagor så kan det faktum att vissa grupper rent generellt lyckas bättre eller sämre än andra grupper botten i att det finns en struktur som påverkar *alla* i den gruppen. Vi kan alltså skilja på strukturens grund och strukturens uttryck. Strukturens uttryck går att upptäcka exempelvis genom att titta på statistik. Strukturen i sig är däremot svårare att finna. Jag har inte funnit något bra sätt att positivt bevisa att en viss grundläggande strukturell orättvisa faktiskt finns. I vissa fall kan det vara så att det utifrån det förtryckande utfallet går att peka på källan till problemet, men det är långt ifrån säkert att man alltid kan göra detta. Jag tror däremot att dessa grundläggande strukturer är falsifierbara. Även om de är svåra, och eventuellt omöjliga, att upptäcka, så har de empiriska konsekvenser. Om man hävdar att en viss förtryckande struktur finns, men det visar sig att de konsekvenser den borde föra med sig inte finns, så bör man anta att hypotesen att denna struktur finns är felaktig. Med andra ord har jag en hypotetisk-deduktiv syn på frågan om hur man ska belägga förekomsten av dessa grundläggande strukturer.

För att återgå till termerna privilegierad och gynnad så har dessa termer en mångtydig innebörd. De kan ha innebörden: (1) att en person har lyckats bra och lever ett bra liv, eller (2) att en person har haft alla förutsättningar att lyckas bra i livet, det vill säga att strukturerna i samhället gynnar denna individ. Denna senare betydelse kommer jag hädanefter att kalla ”strukturellt gynnad”.

En individ som är strukturellt missgynnad kan mycket väl lyckas bra i livet. I dessa fall är det inte så att strukturen inte finns, utan det är så att individen lyckades bra *trots* denna struktur. Young (1990) använder termen framför allt i denna andra mening, medan Bauhn använder termen i den första meningen. Målet med positiv särbehandling är, som jag ser det, att kompensera strukturellt missgynnade individer i samhället så att alla får lika goda förutsättningar att lyckas. I och med att individer blir strukturellt missgynnade på grund av grupptillhörighet så kommer även positiv särbehandling att utgå från grupptillhörighet.

Efter denna teoretiska utredning verkar det största problemet med positiv särbehandling vara att utreda hur stort det strukturella förtrycket är mot en viss grupp i ett visst sammanhang. Det är dock framför allt ett praktiskt problem, inte ett teoretiskt. Visserligen skulle det kunna vara ett praktiskt problem som eventuellt inte kan lösas till perfektion;

men även om detta skulle vara fallet så vill jag ställa frågan på sin spets: Är det rimligt att det faktum att vissa individer kommer att få åtnjuta positiv särbehandling, fast de i någon mening egentligen inte borde få det, en bra anledning till att vi inte överhuvudtaget ska göra något åt de förtryckande strukturer som finns i samhället?

4. SLUTORD

Slutsatserna jag gör i denna artikel är att en utvecklad normativ strukturalism inte bygger på felslut, inte är motsägelsefullt, samt inte ger moraliskt problematiska implikationer. Däremot kan en sådan teori föra med sig praktiska problem, och jag vill därför ge ett förslag till hur den normativa strukturalismen ska kunna omsättas i praktiken. Detta förslag är att nyttan i form av ökad rättvisa en åtgärd föreslagen utifrån en strukturalistisk tes kan åstadkomma måste vägas mot de eventuella negativa bieffekter som denna åtgärd kan föra med sig. Om man här använder en komplex strukturalistisk tes så tror jag också att de negativa bieffekterna kan minimeras.

Slutligen vill jag ge Bauhn rätt i att man inte i moral och politik enbart kan utgå ifrån ett grupperspektiv. Det finns många orättvisor, brott och andra oegentligheter som utspelar sig på individnivå. Men Bauhn verkar i mina ögon först argumentera för att man inte *enbart* ska utgå från ett grupperspektiv, för att sedan dra slutsatsen att man inte ska ta hänsyn till ett grupperspektiv *överhuvudtaget*, något som jag menar både är en felaktigt slutledning och en problematisk slutsats eftersom man då ignorerar de strukturella orättvisor som finns i vårt samhälle.

LITTERATUR

- Andersson, Åsa (opubl. manus) *Power structures in social ontology*.
- Bauhn, Per. 2004. "Om normativ strukturalism", *Filosofisk tidskrift*, nr 1/04, 32–48.
- Bergström, Lars. 1990. *Grundbok i värdeteori*. Stockholm: Thales.
- Cudd, Ann E. och Andreassen, Robin O. (red.). 2005. *Feminist Theory: a Philosophical Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Hawkesworth, M. E. 1990. *Beyond Oppression: feminist theory and political strategy*. New York: Continuum.
- Hirdman, Yvonne. 2001. *Genus: om det stabila föränderliga former*. Malmö: Liber.
- Jaggat, Alison. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld.
- Kymlicka, Will. 1995. *Modern politisk filosofi: En introduktion*. Nora: Nya Doxa (Engelskt original 1990).

- MacIntyre, Alasdair. 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2:a uppl. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. (1:a uppl. 1981).
- Singer, Peter. 2002. *Praktisk etik*, 2:a och utök. uppl. Stockholm: Thales. (Engelskt original 1993, 1:a uppl. 1979).
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the politics of difference*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.

Recension

Första ordningens logik

Christian Bennet

Studentlitteratur 2004. 175 s. ISBN 91-44-03453-9

Ingenting tyder på att klassisk första ordningens predikatlogik kommer att trängas ut som huvudföremål för introduktioner till formell logik, och årligen utkommer ett antal läroböcker i ämnet. Dock inte många på svenska, så den logikintresserade kastar sig begärligt över Christian Bennets bok för att se vad den tillför den magra svenska logiklitteraturen.

Boken har enligt förordet tillkommit under en oändlig tidsperiod, men dess omfång är trots detta lyckligtvis begränsat. På de 160 sidorna text får författaren in allt väsentligt av teori i en introduktionskurs i logik, och åtskilliga övningar med lösningar. Framställningen är angenämt läslig, även om den ansluter sig till en traditionell språklig stollighet genom att tala om symbolers ”ställighet”. (Svenska språknämnden påpekade för många år sedan som svar på en fråga från en filosofistuderande att vi inte talar om molekylers ”atomighet” eller fordons ”hjulighet”).

Boken innehåller några felaktigheter. Dessa behöver inte tas upp här, eftersom författarens webbsida <http://maya.phil.gu.se/logik/fol/> ger rättelser till boken.

Boken är skriven för att kunna användas som kurslitteratur. Eftersom tidigare kompendieversioner av boken använts som kurslitteratur under många år vid universiteten i Göteborg och Lund kommer den säkerligen att komma till god användning vid dessa och andra lärosäten under ett antal år framöver. Mina synpunkter i det följande handlar om innehållet i boken, helt bortsett från frågan om vad som är lämpligt eller ändamålsenligt i läroböcker (en fråga där jag inte har någon bestämd övertygelse).

Predikatlogikens användning av variabler överensstämmer väl med informellt matematiskt språkbruk, men en formell definition av predikatlogikens syntax leder raskt till petigheter som handlar om substitution av termer för variabler. Ett traditionellt sätt att hantera detta är

att införa villkoret att t måste vara fri för x vid substitution av t för x . I automatisk teorembevisning är det bekvämt att använda en formalism i vilken man inte behöver kontrollera att detta villkor är uppfyllt. Det finns också de som föredrar att använda en sådan formalism även för undervisningssyften eller i teoretiska sammanhang, och Bennet väljer att använda ett härledningssystem uppställt av Benson Mates – en form av naturlig deduktion utökad med fyra logiskt överflödiga kvantifikatorregler – där substitution av t för x bara sker för variabelfria termer t , och alla formler i härledningar är slutna. Detta innebär alltså att man resonerar med användning av konstanter i stället för fria variabler för att komma fram till alltsåsagor eller dra slutsatser ur existensutsagor. Dessa och likartade metoder att undvika ”fri för x ”-villkoret gör det i viss mening enklare att uppställa härledningar, men jag är ingalunda övertygad om att man utanför automatisk teorembevisning gör livet enklare genom att använda sådana system. Inget sådant system är vedertaget i teoretiska sammanhang, och när vi börjar tala om PA eller ZF måste vi hur som helst hantera substitution i det allmänna fallet. Bennet har inte riktigt fått det hela att gå ihop på denna punkt. På sidan 41 sägs att i samtliga fall när notationen $f(t)$ används kommer x att vara den enda fria variabeln i f , och t att vara en variabelfri term. Detta gäller emellertid enbart i hanteringen av Mates’ system. I formuleringen i senare kapitel av axiom för PA och ZF används som vanligt substitution där inget av dessa två villkor är uppfyllt. En uppmärksam läsare kan undra hur dessa teorier alls kan hanteras med användning av det införda härledningssystemet.

Apropå PA kan en läsare som är bekant med denna teori också undra varför författaren bland axiomen inkluderar att varje tal skilt från 0 har en omedelbar föregångare (s. 110). Svaret visar sig på sidan 117, där det sägs att ”de första sju axiomen” i PA räcker för ofullständighet och oavgörbarhet. Den obetydliga formuleringsvinst man gör på detta är otillräcklig för att motivera att ”PA” definieras på ett sätt som inte överensstämmer med gängse språkbruk, och som därför kan väcka helt onödig undran och osäkerhet vid läsning av annan litteratur. Men annars har jag inte något klankade på presentationen av PA och Gödels sats i avsnitt 9.4, som ger överskådliga bevis, väl avvägda vad gäller vad som visas och vad som utelämnas.

När det gäller predikatlogiken, för att återgå till framställningen av denna, ger boken sundhets- och fullständighetsbevis för Mates’ system, där fullständighetsbeviset är en variant av Henkins bevis som jag tror Mates var först att framlägga i tryck. Leon Henkin har själv i *Bulletin of Symbolic Logic* (”The discovery of my completeness proofs”, juni 1996) gett en ingående redogörelse för hur han kom fram till sina bevis, och nämner först i slutet att han genom att ge logikkurser själv kom fram

först till Hasenjagers förenkling (två steg i stället för oändligt många steg) och sedan till Mates' (ett steg). Bennet ger ettstegsresonemanget benämningen "Lindenbaums lemma" (s. 76), vilket är både historiskt och innehållsligt felaktigt. Annars är beviset ungefär lika begripligt som vanligt, och kapitlet (Metalogik, kapitel 7) bevisar också kompakthets-satsen och ger ett par typiska tillämpningar. Löwenheim-Skolems sats ges som övning och nämns också i kapitel 8 i samband med Lindströms (första) karakterisering av klassisk predikatlogik, men av någon anledning nämns inte Löwenheim och Skolem i sammanhanget. Det sista avsnittet 7.4 inför kortfattat begreppet mekanisk avgörbarhet och formulerar Church-Turings sats om predikatlogikens oavgörbarhet. Den uppmärksamme läsaren kan bli något osäker på vad boken egentligen visar om detta resultat. På sidan 67 sägs att "vi skall emellertid senare visa att det för första ordningens logik inte finns någon generell algoritm för att avgöra om en sats följer ur en given satsmängd". På sidan 84 förklaras emellertid att ett bevis av Church-Turings sats dock "skulle leda oss in i ett helt annat område av logiken, nämligen rekursionsteorin, varför vi avstår från det här". I avsnitt 9.4 sägs det helt framt att "vi har bevisat Church-Turings sats", men detta får nog tolkas hypotetiskt, utgående från det obevisade påståendet att "de första sju axiomen i PA" ger en oavgörbar teori.

Henkins bevis för fullständigheten hos första ordningens predikatlogik, eller någon variant av detta bevis, är vanligt förekommande i logikböcker, och jag finner det själv beklagligt att så gott som alla böcker ignorerar hans bevis för fullständigheten hos typteorin eller hos andra ordningens logik. Beviset för fullständigheten hos andra ordningens logik (med, låt oss anta, individvariabler och mängdvariabler) förutsätter en semantik där man förutom att välja domän för individvariablerna även får välja en domän för mängdvariablerna. Bennet följer i sin framställning av andra ordningens logik i kapitel 8 den vanliga inskränkningen att enbart knyta andra ordningens logik till den semantik i vilken mängdvariablerna varierar över samtliga delmängder av individdomänen.

Kapitel 10, betitlat "Mängder", förklarar en del mängdteoretiska begrepp som använts i tidigare kapitel, och eftersom avsnitten 10.1–10.6 inte förutsätter något av det tidigare materialet kan en läsare som är obekant med dessa mängdteoretiska begrepp studera kapitel 10 först. Avsnitt 10.4, om axiomatisk mängdlära, använder dock predikatlogisk formalism och framstår i mina ögon som mer förvirrande än upplysande, bland annat på grund av mystiska utsagor om regularitets- och substitutionsaxiomen. Avsnittet innehåller en intressant passus för den uppmärksamme läsaren, då det sägs att vi kan i ZF bevisa "att varje ändlig delteori till ZF är konsistent". Den uppmärksamme läsaren reflekterar

att eftersom motsägelsefriheten hos ZF trivialt följer av att varje ändlig delteori till ZF är motsägelsefri kan vi alltså i ZF bevisa att ZF är motsägelsefri, och enligt Gödels andra sats dra slutsatsen att ZF är motsägelsefull. (Just ett sådant bevis för motsägelsefullheten hos PA har presenterats av Eduard Wette.) Det är förvisso en smaksak i vilken mån man tycker att sammanhang som detta bör framhävas och begrundas i en introduktionsbok i logik, men själv skulle jag gärna ha sett åtminstone en övningsuppgift för den uppmärkamme läsaren.

Boken framför en frejdig men ounderbördig övertygelse om den formella logikens breda tillämplighet, inte bara inom matematik, datalogi, och närliggande områden, utan inom fysik, kemi, psykologi och sociologi. I kapitel 9, om första ordningens teorier, sägs inledningsvis att fastän alla exemplen råkade vara hämtade från matematiken kunde de också ha hämtats från något av dessa andra områden. Det är för mig höljt i dunkel vilka första ordningens teorier från dessa områden som kan avses, och jag skulle gärna ha sett några exempel.

Sammanfattningsvis är mitt intryck att det helt klart finns möjlighet för en läsare att lära sig åtskilligt om logik genom att studera denna bok, och att den genom sin allmänna läslighet och sitt hanterliga omfång inbjuder till sådant studium.

TORKEL FRANZÉN

Notiser

Filosofiska institutionen vid Uppsala universitet har sedan 1962 givit ut en skriftserie, Uppsala Philosophical Studies, som nu har kommit till nummer 53, en festskrift till professor emeritus Krister Segerberg (på hans sjuttioårsdag) med titeln *Modality matters*, Uppsala 2006. Tjugofem författare deltar.

”Mais c’est quoi, la dialectique?”

”C’est l’art et la manière de toujours retomber sur ses pattes, mon vieux!”

Citerat i Tony Judt, *Postwar* (London, Heinemann, 2005), s. 597.

Den norske filosofen Lars Fr. H. Svendsen har i svensk översättning utgivit dels *Vad är filosofi?*, Natur och Kultur, 2005 och dels *Mode. En filosofisk essä*, Nya Doxa, 2006. Anders J. Persson har doktorerat i filosofi vid KTH med avhandlingen *Workplace Ethics*, Stockholm 2006. Gert Helgesson har utgivit en bok med titeln *Forskningsetik för medicinare och naturvetare*, Studentlitteratur 2006.

Den franske filosofen Michel Onfrey har på svenska utgivit *Handbok för ateister*, Nya Doxa, 2006. Teologen Elisabeth Gerle har utgivit *Mänskliga rättigheter för Guds skull*, Nya Doxa, 2006. Ordföranden i förbundet Humanisterna, Christer Sturmark, har utgivit *Tro och vetande 2.0. Om förnuft, humanism och varför människor tror på konstiga saker*, Nya Doxa, 2006; enligt förordet, skrivet av Björn Ulvaeus, är det en mycket viktig bok.

Joachim Siöcrona har på sitt förlag Hilaritas översatt och utgivit ett kapitel ur den amerikanske generalmajoren E. A. Hitchcock bok om Swedenborg från 1858, nämligen det kapitel som tar upp relationen mellan Swedenborg och Spinoza. Siöcronas adress är Ålstensgatan 53, 167 65 Bromma.

Den framstående tjeckiske filosofen Jan Patočka (1907–1977) var en av grundarna av Charta 77. Hans bok *Kätterska essäer om historiens filosofi* har utgivits i svensk översättning på Daidalos förlag, 2006.

Centrum för Danmarksstudier vid Lunds universitet har till hundrafemtioårsminnet av Kierkegaards död utgivit *Nutida perspektiv på Søren Kierkegaard*, i redaktion av Lone Koldtoft, Jon Stewart och Jan Holmgaard, Makadam förlag 2005.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Peter Ekberg är fil. mag. i teoretisk filosofi och gymnasielärare i Göteborg, Torkel Franzén var lektor vid Luleå universitet men avled nyligen i cancer, Mattias Gunnemyr studerar praktisk filosofi vid Lunds universitet, Anders Hansson är fil. mag. i praktisk filosofi i Stockholm, Jacob Håkansson har doktorerat i psykologi och är nu lektor vid Mälardalens högskola, Per Lindström är professor emeritus i logik i Göteborg, Thomas Mautner är professor i filosofi vid Australian National University.

Instruktioner till skribenter

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10–15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till
Lars Bergström, Telegrafgränd 1 B, 111 30 Stockholm
– men i så fall skall det dessutom bifogas på diskett
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar kan gärna inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras inte för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört