

April 2014 Årgång 35 Nr 2

Filosofisk tidskrift

JOHAN ERIKSSON

- 3 Fundamentalontologi och psykoanalys

JONAS LARSSON

- 14 Filosofisk metod i stället för pragmatisk retorik

LARS BERGSTRÖM

- 17 Epikuros och döden

ULJANA AKCA

- 22 Övermänniska och människa hos Nietzsche

SIMON ROSENQVIST

- 33 Varför Tännsjö bör bli vegetarian

RECENSIONER

- 36 Henrik Rydén om *Kort om verkligheten* av Jan Westerhoff

- 42 Gustav Alexandrie om *Miljöetik* av Håkan Salwén

- 45 Torbjörn Tännsjö om *Soldater*
av Sönke Neitzel och Harald Welzer

- 50 Sofia Jeppson om *Den barnsliga relativismen*
av Ragnar Ohlsson och Kian Sigge

- 54 Lars Bergström om *Tänka, snabbt och långsamt*
av Daniel Kahneman

- 60 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

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)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05 Fax 031-743 99 06

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2014

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2014

ISSN 0348-7482

Johan Eriksson

Fundamentalontologi och psykoanalys

Heidegger och Freud om utläggning
och agerande

Medard Boss – schweizisk psykiatriker och psykoterapeut, god vän med Heidegger och under en tid analysand på Freuds divan – berättar i en personligt hållen text att Heidegger bokstavligt talat mådde illa efter att han på inrådan av Boss hade läst Freuds metapsykologiska skrifter. Enligt Boss kunde Heidegger inte förlika sig med att en så intelligent person som Freud var förmögen att producera sådana artificiella konstruktioner om människans psykiska liv och om mänskliga beteenden (Boss 1977).

Heideggers kritiska anmärkningar om Freud står i dag att finna i en volym som bland annat innehåller protokollen från en serie seminarier som Heidegger höll under sextioalet tillsammans med en grupp schweiziska psykiatriker, de så kallade Zollikoner-seminarierna (Heidegger 1987). Ett bärande inslag i dessa seminarier är Heideggers uppgörelse med den moderna experimentella psykologin och dess försök att applicera naturvetenskapliga kausala förklaringsmodeller på mänskliga beteenden. Och för Heidegger utgör Freuds psykoanalys ett slående exempel på denna missriktade form av naturalistisk och mekanistisk psykologi. Finns det överhuvudtaget, frågar sig Heidegger retoriskt på ett ställe, någon människa närvarande i den Freudianska drifts- eller libidoteorin (ibid., s. 217)?

Det vi kallar för psyke, inskräper Heidegger, kan inte förstås som en självständigt existerande entitet som lyder under fasta kausala lagar. Psyket och dess aktiviteter måste i stället tänkas med utgångspunkt i människan i egenskap av att vara "*Dasein*", eller som den svenska översättningen lyder: "tillvaro". De omedvetna önsknings, driftimpulser och försvarsmekanismer som i Freuds teori fungerar som primära etiologiska fenomen i försöket att förklara uppkomsten av neurotiska symptom och beteenden, måste enligt Heidegger förstås som något som fullgörs inom ramen för den mänskliga tillvarons sätt att *intentionalt* vara förankrad i världen, dess "i-världen-varon" (ibid., s. 217f.). De faktorer som determinerar specifikt mänskliga beteenden och handlingar kan alltså inte, som hos Freud, reduceras till opersonliga libidinösa drifter som så att säga kausalt affekterar människan "bakifrån" eller "inifrån". Vad som i varje särskilt fall driver en person bör i stället förstås som någonting som

befinner sig framför honom, en uppgift som motiverar honom, någonting som han intentionalt är involverad i. Och detta förutsätter att han i egenskap av mänsklig tillvaro alltid befinner sig, som Heidegger säger, ”i-förväg-framför-sig”, det vill säga att han ”kastar” eller ”sträcker sig ut” i riktning mot en möjlighet eller en uppgift som vinner sin karaktär inom ramen för det sammanhang av mening som hos Heidegger kallas för ”värld”. Om vi försöker förklara mänskliga uttryck och handlingar utan att beakta denna meningsmässiga och tidsligt strukturerade i-världen-varo så riskerar vi att förklara bort just det mänskliga i dessa uttryck. Med Heideggers terminologi riskerar vi att missa uttryckens karaktär av att vara ”utläggningar” (*Auslegung*).

Min ambition är här att iscensätta en dialog mellan Heidegger och Freud och därmed försöka visa att Heideggers analys på vissa plan representerar en alltför snäv förståelse när det kommer till den filosofiska frågan om vad som karaktäriserar specifikt mänskligt handlande och mänskliga uttryck. Därmed missar Heidegger också Freuds väsentliga bidrag till denna fråga, ett bidrag vars centrala tankegångar skulle kunna sammanfattas i det freudianska begreppet ”agerande” (*Agieren*).

1. HEIDEGGER OM MÄNNISKAN SOM UTLÄGGANDE

Den övergripande ambitionen med Heideggers huvudverk *Vara och tid* från 1927 är ingen mindre än att genomföra en så kallad fundamental-ontologisk analys av människans vara för att på så vis förbereda möjligheten att till slut besvara vad Heidegger tänker sig som den filosofiska traditionens absoluta grundfråga, det vill säga frågan om vad som utgör ”varats generella mening” (*des Sinnes von Sein überhaupt*). I verkets första avsnitt centreras analysen kring en tolkning av det sätt på vilket människan alltid lever i en intentional ”upplåtenhet” inför världen som ett sammanhang av mening (§28–34).

I egenskap av tillvaro kan inte människan reduceras till ett objekt bland andra. Människan är inte i första hand kausalt relaterad till sin omvärld, utan på ett eller annat sätt har hon alltid att göra med världen och det inomvärldsligt varande ”såsom” någonting. Upplåtenheten – det mot bakgrund av vilket det varande vinner sitt ”såsom” – analyseras vidare i termer av att innehålla tre konstitutiva grundstrukturer som i en eller annan modifikation ”lever i varje bestyr med det varande” (*ibid.*, s. 96): *befintlighet*, *förståelse* och *tal*.

Befintlighet är Heidegger filosofiska term för det sätt att upplåta som kännetecknar det vi vardagligt talar om som stämningar (*ibid.*, §30–31). Stämningen är alltid en konstitutiv del av vår öppenhet mot världen på så vis att den är ett möjlighetsvillkor för att världen, och vårt sätt att

vara i världen, överhuvudtaget skall kunna *angå* oss. Skulle vi inte på ett eller annat sätt alltid vara stämnda så skulle världen inte kunna angå oss och därmed skulle världen och vårt sätt att vara i världen inte ha någon mening, något "såsom".

Förståelse är Heideggers filosofiska term för det faktum att vi, på befintlighetens vis, alltid är upplåtna inför världens meningssammanhang i termer av våra egna möjligheter (ibid., § 31). Vid närmare påseende har världen formen av att vara ett spelrum av livsmöjligheter som människan alltid "kastar" eller "sträcker sig ut mot". Något paradoxalt kan man därför säga att den mänskliga tillvaron alltid är *mer* än den är, i den bemärkelsen att den redan är det som den ännu inte är.

Tal, slutligen, är Heideggers filosofiska term för det faktum att vårt befintliga och förstående sätt att vara i världen, vår upplåtenhet, också alltid med-konstitueras av en viss grad av artikulering, uttrycklighet eller "uppordning" (ibid., § 34). För att vi ska kunna leva i ett förstående utkast i riktning mot våra egna möjligheter i en värld som på ett eller annat sätt angår oss, så måste denna värld väsentligen kännetecknas av en viss grad av inre kategorial organisation.

Det är mot bakgrund av dessa tre intimt sammantvinnade upplåtenhetsformer som Heidegger inför begreppet utläggning för att karaktärisera varje i vid mening mänsklig aktion (ibid., § 32). Det specifikt mänskliga handlandet – om det så är en språklig talakt, ett överlagt moraliskt agerande eller ett oreflekterat praktiskt handhavande – får sitt incitament och sin riktning inom ramen för en befintlig, förstående och kategorialt organiserad upplåtenhet. Eller som Heidegger också säger: den mänskliga tillvaron befinner sig alltid i en "hermeneutisk situation" eller en "förförståelse" mot bakgrund av vilken dess handlande och uttryck förkroppsligar ett förnuft och därmed får karaktären av utläggning, det vill säga får karaktären av ett vidare *utvecklande* eller *utarbetande* av den förförståelse utifrån vilken utläggningen tog sitt avstamp. På så vis kommer utläggningen också, må så vara minimalt, att i varje särskilt fall modifiera den hermeneutiska situation eller den förförståelse som utgör grundvalen för framtida utläggningar. Med andra ord, i och med att människan existerar som utläggande så är hennes meningsmätade i-världen-varo någonting som till sin inre karaktär alltid är "på väg", någonting som "sker".

Den analys som jag här skisserat befinner sig onekligen på en väldigt hög nivå av formalisering. Dock sätter den fingret på något viktigt vad gäller den filosofiska frågan om vad som konstituerar mänskligt handlande och mänskliga uttryck. Men som jag nämnde tidigare tänker jag mig att den på vissa plan också representerar en alltför snäv förståelse. Och här har Freud och den psykoanalytiska teorin någonting väsent-

ligt att bidra med. I syfte att närma mig detta väsentliga bidrag tänkte jag börja med att konkretisera eller avformalisera Heideggers analys en smula för att på så vis mer specifikt försöka vrida in analysen i riktning mot psykologins område.

2. SJÄLVTOLKNING OCH DET PSYKISKA LIVETS INRE ORGANISATION

På basis av Heideggers analys av den mänskliga tillvarons upplåtenhet och utläggning har Charles Taylor myntat det träffande uttrycket att människan är ett "självtolkande djur" (1985). Självtolkning, självartikulation eller självutläggning är inget utanpåverk – ingenting som människan då och då råkar ägna sig åt och som kan betraktas som blott en synvinkel på sig själv och på världen som hon kan ha eller mista utan att det väsentligen affekterar hennes grundläggande sätt att existera – utan dessa saker är konstitutiva aspekter av människans vara. Tänkt som i-världen-varo – och inte tänkt uteslutande i egenskap av låt säga biologisk organism – är människans vara med andra ord *responsivt* för tolkning och utläggning.

Mina låga blodsockervärden affekteras inte i sitt vara för att jag studerar medicinska handböcker och därmed utökar min begreppsliga repertoar med hjälp av vilken jag kan förstå den kausala grunden till att värdena är så låga. Annat gäller dock när det kommer till specifikt mänskliga emotioner som skam, avundsjuka, rädsla, tacksamhet, skuld, ånger och stolthet. Dessa emotioner tillhör människan såsom i-världen-varo. De utgör inga själsliga entiteter som finns till i den objektiva världen på principiellt likartat sätt som träd, stenar eller kemiska processer i hjärnan, utan de utgör olika sätt för människan att vara upplåten inför sig själv och sin värld. Och i egenskap av sådana upplåtenhets- eller förståelsemodus konstitueras eller formas de, bland annat, av människans begreppsliga repertoar. Eller med Heideggers fundamentalontologiska terminologi: "talet" – den förstående upplåtenhetens inre kategoriala organisationen – är ett konstitutivt moment i emotionernas "såsom"

Till exempel: för att vi ska kunna identifiera rädsla för ormar såsom just en rädsla för ormar (och inte som, låt säga, ett fobiskt ångestutbrott) så måste den vara inlemmad i ett någorlunda rationellt psykiskt och begreppsligt sammanhang. Rädslan måste med andra ord stå i intentional förbindelse med föreställningen att ormar på ett eller annat sätt är farliga, att de kan finnas i den miljö där jag befinner mig, att de har en benägenhet att under vissa omständigheter attackera och så vidare. Eller tänk på känslan av ånger: ångern förutsätter att jag tycker mig ha handlat fel; att mitt handlande och min relation till andra människor är någonting

som angår mig; att jag betraktar den situation i vilken jag handlat i ljuset av vissa normativa strukturer som jag explicit eller implicit bekänner mig till, och så vidare.

Som Taylor påpekar innebär upplevelsen av en viss emotion att man upplever att den ifrågavarande situationen har en viss betydelse som ger skälen till, eller basen för, emotionen (ibid., s. 101f.). Emotionen har formen av vad man inom den analytiska filosofin brukar tala om som en "propositionell attityd": emotionen införlivar ett begreppsligt omdöme om den situation i vilken emotionen aktualiseras. Därför kan inte emotionen existera som en isolerad själslig entitet, utan måste vara infogad i ett system eller sammanhang av andra propositionella attityder. Kort sagt, det psykiska livet utgör ett komplext nätverk av någorlunda rationella meningsrelationer mellan en persons önsknings, begär, verklighetsuppfattning, trosföreställningar, förhoppningar, förväntningar, värderingar, rädslor och så vidare. Och det är alltså i kraft av detta faktum som emotionerna är *responsiva* för självutläggning: utläggningens och artikulationens utarbetande och "uppordning" av den situationsbetydelse som emotionen väsentligen införlivar kommer oundvikligen att modifiera emotionens karaktär.

Heideggers tanke att mänskliga uttryck har karaktären av utläggningar förutsätter alltså att han tänker sig "talet" – den begreppsliga kategoriala organisationen – som en konstitutiv aspekt av den mänskliga tillvarons intentionala upplåtenhet. Från ett psykoanalytiskt perspektiv måste man emellertid säga att detta framstår som ett, åtminstone delvis, idealiserat sätt att föreställa sig människans intentionala liv och dess uttryck. För att tala klarspråk: från ett psykoanalytiskt perspektiv framstår den mänskliga tillvaron i Heideggers version som en genomgående rationell, vuxen och psykiskt välintegrerad person vars intentionala liv har antagit en så stabil organisatorisk karaktär att det värsta som kan hända tillvaron med avseende på psykiska missöden är att den kan drabbas av den kusliga ångest som Heidegger analyserar i den omtalade §40 i *Vara och tid*. Och mot bakgrund av ett sådant teoretiskt ramverk får man svårt att se det faktum att utläggningen, om inte alltid så åtminstone ofta, innehåller en aspekt av *agerande*. Låt mig konkretisera med en vinjett från den psykoanalytiska kliniken.

3. KLINISK VINJETT

En man söker psykoanalys för depression och relationssvårigheter. Analysen inleds och initialt verkar allt flyta på bra. Analysanden ger intryck av att vara motiverad, emotionellt närvarande och intelligent. Han presenterar rikligt med material under timmarna och reflekterar klokt

kring sina drömmar, sina barndomsminnen, sina äktenskapsproblem och sina överföringskänslor i relation till analytikern. Analytikern kan begränsa sitt arbete till att lyssna med jämnt svävande uppmärksamhet och eventuellt göra kortare interventioner då det inträder motstånd och låsningar i det associativa flödet. Analytikern är nöjd. Han upplever det som att analysanden utvecklas på ett produktivt sätt. Undan för undan blir analysanden friare och alltmer ocensurerad i sina utläggningar av sitt inre och yttre liv, och i takt med detta tycks han bli alltmer nyanserad, välintegrerad och organiserad. Han rör sig framåt. Han är ”på väg”. Så tänker analytikern.

Det går något år. Det till synes produktiva arbetet fortsätter. Samtidigt börjar en besvärande känsla pocka på uppmärksamhet hos analytikern, en smygande ”motöverföring” som man säger inom psykoanalysen. Han börjar känna sig låst i sitt tänkande, sitt lyssnande och i sitt analytiska handlande. Han börjar känna sig kontrollerad. Han börjar uppmärksamma att varje gång en intervention håller på att formas i hans inre, varje gång han så att säga är något på spåren, så är analysanden där och föregriper honom med sina intelligenta självreflektioner. Och när analytikern emellanåt lyckas formulera en vad han själv tycker vara träffande tolkning så får den egentligen inga följdverkningar på något djupare plan. ”Jo, det har du verkligen rätt i” kan analysanden säga för att sedan fortsätta sin till synes produktiva självanalys. Analytikern känner att hans spelutrymme blir mindre och mindre. Han känner sig fångad, klaustrofobisk, han hittar inte ut. Analysanden ger dock intryck av att vara mycket tillfredsställd med deras arbete.

Under en session den tredje terminen dyker plötsligt en obehaglig bild upp i analytikerns huvud. För sitt inre ser han hur han hopkurad sitter instängd i analysandens ändtarm! Detta blir en vändning. Undan för undan börjar analytikern inse att det som han under så lång tid har upplevt som en fruktsam och framåtgående analys, på ett djupare plan är en steril och stillastående psykisk iscensättning från analysandens sida. I detta fall en iscensättning i enlighet med primitiva anal-sadistiska mönster. Kort sagt, analytikern inser att han är indragen i ett *agerande*.

Om vi tänker oss att det ligger en sanning i analytikerns iakttagelse, vad är det som gör att denna till synes produktiva utläggningsprocess på ett djupare plan har karaktären av ett fördolt och improduktivt agerande? Vari består själva agerandet i utläggningen? För att svara på denna fråga krävs först en liten utveckling.

4. FREUDS UTVECKLINGSPSYKOLOGI

Freuds utvecklingspsykologiska resonemang om de kroppsliga zoner kring vilka den libidinösa driften organiserar sig under de olika utvecklingsstadierna – hans omtalade psykosexuella stadielära (1905) – utgör inte i första hand en empirisk teori om de olika somatiska källorna till lustupplevelser, utan är snarare ett försök att formulera de olika idealen eller modellerna för vad lust överhuvudtaget innebär under olika utvecklingsfaser (äta upp, hålla in, släppa ut och så vidare). ”Oral”, ”anal”, ”fallisk”, ”genital” betecknar inte i första hand empiriskt observerade beteendemönster, utan fungerar i stället som teoretiska namn på vad som tänks vara mer eller mindre kvarhängande driftsorganisatoriska former i erfarenhetslivet, former inom ramen för vilka världen och dess objekt vinner sin laddning och innebörd, och inom ramen för vilka subjektet därför kommer att strukturera sin relation till världen och till sig själv. Därmed är Freuds teori också ett försök att tematisera den infantila sexuella kroppen i termer av att vara det nav runt vilket vissa grundläggande kategoriala distinktioner börjar mejslas fram, och som kommer att fungera som de rudimentära begreppsliga byggstenar runt vilka en mer differentierad värld undan för undan kan utvecklas.

Dock måste man ha klart för sig att den psykosexuella utvecklingen, såsom Freud tänker sig den, inte är någon lagbunden process som automatiskt kommer att ha sin gilla gång förutsatt att de inre och yttre omständigheterna förblir någorlunda intakta. I stället tänker han sig att utvecklingen bestäms av hur väl psyket lyckas med uppgiften att handskas med de inre och yttre prövningar som utvecklingen konstant ställer psyket inför. Den psykiska utvecklingen är i sig en psykologisk prestation!

Ta till exempel den oidipala konflikten som Freud förlägger vid slutet av den falliska fasen. En tänkt ideal lösning av detta centrala psykosexuella drama består i att barnet, under fantiserat hot om kastration och i rädsla för att förlora föräldrarnas kärlek, lyckas ge upp de incestuösa önskningar och aggressiva impulser som kännetecknar den oidipala konflikten, för att i stället internalisera föräldrafigurerna och deras moraliska föreskrifter och därmed bilda kärnan i den psykiska formation som Freud kallar för överjaget. På så vis kommer också de grundläggande kategoriala strukturer att etableras, som kännetecknar en värld och ett psykiskt liv som lyder under ”realitetsprincipen”: skillnaden mellan två komplementära kön, generationsskillnaden, skillnaden mellan subjekt och objekt, inre och yttre, medvetet och omedvetet, fantasi och verklighet, liv och död och så vidare. För Freud fungerar lösningen av den oidipala konflikten med andra ord som själva entrébiljetten till en genital värld där man lämnat den infantila, autoerotiska och narcissistiska omnipotensen för att i stället organisera sin identitet, sina relationer, känns-

lor, förhoppningar och strävanden med utgångspunkt i ett införlivande av sin egen ändlighet, på alla dess olika plan.

Om man tematiserar psykets framväxt i dessa termer – om man alltså tematiserar utvecklingen av i-världen-varon, inte i termer av en *gåva*, utan i termer av en *prestation* – så innebär detta att psyket måste tänkas som en organisation som på ett grundläggande plan alltid är *sårbar*. Med hjälp av mer eller mindre primitiva försvarsmekanismer har det utvecklade psyket försökt handskas med de utmaningar det ställts inför. Detta har kanske inneburit att vissa delar har utvecklats prematurt, medan andra delar har stannat kvar på mer primitiva nivåer. Med hjälp av bortträngningar och reaktionsbildningar har kanske vissa aggressiva impulser blivit hänvisade till det omedvetna, medan ett straffande överjag har etablerats i syfte att hålla dessa impulser i schack. Kanske har smärtsamma erfarenheter av att vara liten och behövande förlagts till yttre objekt genom projektion, medan ett ideal om att vara självförsörjande har internaliserats och bildat kärnan i jagets inre organisation. Kort sagt, att tänka den psykiska utvecklingen i termer av psykisk prestation innebär att man föreställer sig att psyket och dess ytringar är någonting mångdeterminerat, någonting skiktat; någonting som är uppspjälkat i olika delar som befinner sig på olika utvecklingsnivåer och som delvis lyder sina egna agendor och idiosynkratiskt söker efter sina egna uttryck, delar som psyket samtidigt försöker orkestrera till en sammanhållen helhet inom vilken det i ideala fall råder en åtminstone nöjaktig energetisk jämvikt.

5. AGERANDE

Om vi utifrån detta återvänder till vår analysand kan vi lite schematiskt föreställa oss att en del av honom söker psykoanalys i en vilja att lösa sina problem och komma vidare i livet. När analysen pågått ett tag med sin höga frekvens av fyra gånger i veckan aktiveras dock andra delar av honom som har ett helt annat intresse än att komma vidare i livet. Som alltid när denna man inleder en någorlunda nära relation till en annan människa börjar snart hans anal-sadistiska impulser sträva efter tillfredsställelse i form av att kontrollera den andre, stänga in, plåga. Detta är förstas ingenting som hans välanpassade och vuxna jag skulle tillstå. Impulserna är också djupt omedvetna.

Att impulserna är omedvetna innebär inte i första hand att de existerar i en separat psykisk lokalitet kallad det omedvetna, utan innebär snarare att de är ointegrerade, otidsenliga och outvecklade. De har inte inlemmats i och därmed modifierats i relation till medvetandet i egenskap av att vara ett någorlunda koherent system av sinsemellan rationellt relaterade tankar, känslor, önsksningar, föreställningar, rädslor

och så vidare. Med Heideggers terminologi kan vi säga att de omedvetna impulserna i stor utsträckning saknar "tal". Hos Freud heter det att i det omedvetna finns bara "sakföreställningar", inga "ordföreställningar" (Freud 1915, s. 182; 1923, s. 316). Därmed saknar impulserna också affektiv rationell orientering (Heideggers "befintlighet"), och med detta saknas också ett tydligt organiserat spelrum av möjligheter till uttryck ("förståelse").

Och här kommer Freuds kanske viktigaste upptäckt in i bilden. I och med att impulserna inte är integrerade i ett utvecklat system av propositionella attityder – i en stabilt organiserad i-världen-varo där det utvecklats en någorlunda rationell relation mellan de upplätthetsformer som Heidegger kallar befintlighet, förståelse och tal – så råder det en så pass lös förbindelse mellan affekt och föreställning att impulsernas affektiva laddningar på tämligen fria associativa vägar kan förskjutas till objekt och uttryckssätt i den realitetsanpassade i-världen-varon och på så vis skaffa sig möjligheter att vinna tillfredsställelse. Detta är "agerande".

Mycket förenklat kan vi föreställa oss att vår analysands omedvetna anal-sadistiska impulser ursprungligen var riktade mot primära objekt i form av till exempel en fantasmatiskt konstituerad modersgestalt, eller i form av ett avundsgenererande "gott bröst", för att tala med Melanie Klein. Dessutom kan vi föreställa oss att impulserna var förknippade med en primitiv fantasi av att vilja stänga in objektet i ändtarmen och förgifta det med avföring. Efter en tid i analys börjar analysanden oförmärkt att regrediera tillbaka till sina utvecklingspsykologiska fixeringspunkter.

Psykoanalysens terapeutiska ramverk (den höga frekvensen av sessioner, den asymmetriska relationen mellan analytiker och analysand, säng och fåtölj-sättningen, betalningsrutinerna, och så vidare) borgar för en regression och för att analysandens ointegrerade anal-sadistiska impulser skall vakna till liv och börja söka derivat i den aktuella situationen. På associativa vägar laddar de upp analytikern och den analytiska interaktionen med anal mening och anala värden – impulserna skapar sig liksom en anal färgad fantasiscen – för att sedan *ageras ut* i form av ett, på ytan, vuxet analytiskt arbete. På så vis vinner alltså dessa anal-sadistiska begär, inte *reell* tillfredsställelse – det infantila begäret efter att kontrollera och förintna kan givetvis inte vinna reell tillfredsställelse genom att man är en duktig analysand! – men väl en tillfredsställelse av vad Freud kallar *hallucinatorisk* karaktär (1900, s. 509).

6. UPPREPNING, UTLÄGGNING OCH AGERANDE

Hur ska vi då närmare beskriva skillnaden mellan detta agerande och det som Heidegger kallar utläggning?

Heideggers teori om människan som utläggande är vid närmare påseende också en teori om hur den mänskliga tillvaron lever sin historia. Tillvarons förflutna tar plats i egenskap av en hermeneutisk situation som å ena sidan skänker tillvaron ett spelrum av möjligheter, samtidigt som den endast har mening i den mån den aktualiseras i utläggningen. Det förflutna *upprepas* (tyskans *Wiederholung*) genom att det återhämtas (*Wiederholung*) och liksom föds fram och formas i en framtidsligt riktad utläggning. Tillvaron är ”på väg”.

Även Freuds teori handlar i grund och botten om hur människan lever sin historia och hur det förflutna tar plats i nuet. Och även för Freud är begreppet upprepning centralt. Men den upprepning som Freud är intresserad av har dock en mer ödesmättad och diabolisk karaktär. Därför talar han snarare om ett ”upprepningstvång” (*Wiederholungszwang*) som han ställer mot ”impulsen att minnas” (1914, s. 180). För att klargöra skillnaden mellan dessa, och jag citerar Freud, ”kan vi säga att analysanden inte alls *erinrar sig* något av det glömda och bortträngda, utan han *agerar* det. Han reproducerar det inte som minne utan som handling, han *upprepar* det, naturligtvis utan att veta att han upprepar det” (ibid., s. 179).

Det sista, att analysanden inte vet om att han upprepar, är förstås det viktiga i sammanhanget. Agerande och upprepningstvång är begrepp som framför allt är tillämpbara på de ointegrerade och icke-metaboliserade delarna av i-världen-varons utvecklade organisation. I denna ointegrerade form är dessa delar eller aspekter inte heller *responsiva* för utläggning, och därmed är de allt annat än ”på väg”. Dock, som vi sett, tar de sig uttryck. Men då på djupt konservativa sätt. De omedvetna impulserna och strävandena agerar som om ingen tid förflutit. Den infantila världen upprepas, inte genom att återhämtas, utan genom att *bestå*, genom att *leva kvar*. Genom att det arkaiska begäret på associativa vägar laddar upp den nuvarande situationen så transformeras denna, vad som skulle kunna vara, hermeneutiska och dynamiska *situation* till en infantil och statisk *scen* där begäret på förtäckta vägar kan vinna tillfredsställelse. Och, avslutningsvis, för att man ska få upp ögonen för hur scen och situation konstant genomkorsar varandra i det mänskliga levandet, och för hur agerande och utläggning konstant strider om makten över det mänskliga handlandet, så är det närmast en förutsättning att man har tillgång till den metapsykologiska teoribildning som gjorde Heidegger så illamående.

LITTERATUR

- Boss, M. 1977. "Zollikoners Seminare". I *Erinnerung an Martin Heidegger*, utg. Günther Neske. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. 1927. *Vara och tid*. Översättning av Jim Jakobsson. Göteborg: Daidalos, 2013.
- Heidegger, M. 1987. *Zollikoners Seminare. Protokolle – Gespräch – Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Freud, S. 1900. *Drömydning*. I *Samlade skrifter*, 2. Stockholm: Natur och Kultur 1996.
- Freud, S. 1905. *Tre avhandlingar om sexualteori*. I *Samlade skrifter*, 5. Stockholm: Natur och Kultur 1998.
- Freud, S. 1914. "Erinring, upprepning och genomarbetning". I *Samlade skrifter*, 8. Stockholm: Natur och Kultur 2002.
- Freud, S. 1915. "Det omedvetna". I *Samlade skrifter*, 9. Stockholm: Natur och Kultur 2003.
- Freud, S. 1923. *Jaget och detet*. I *Samlade skrifter*, 9. Stockholm: Natur och Kultur 2003.
- Taylor, C. 1985. "Självtolkande djur". I *Identitet, frihet och gemenskap*, s. 97–136. Göteborg: Daidalos 1995.

Jonas Larsson **Filosofisk metod
i stället för pragmatisk retorik**

Motsättningen mellan filosofi och retorik är åtminstone ett par tusen år gammal. Redan i *Gorgias* diskuterar Platon det tveksamma i att försöka att få ett argument att framstå som bättre än det i själva verket är. Denna i grunden suspekta färdighet är retorikerns specialitet. Filosofen däremot vill problematisera och tänka kritiskt. Han eller hon vill åstadkomma en så grundlig genomlysning av frågan som möjligt, genom att undersöka alla tänkbara förhållningssätt, aspekter och implikationer, utan förutfattade meningar. Att kunna presentera argumenten på ett snyggt och övertygande sätt kommer för filosofen alltid att vara av underordnad betydelse, i förhållande till själva undersökningens grundlighet. Målet är inte att övertala människor – utan att nå en fördjupad förståelse. Övertalningen har inget värde om den grund man står på inte är giltig.

På ett liknande sätt finns det en grundläggande motsättning mellan filosofi och pragmatism. Medan pragmatikern nöjer sig med det som fungerar och ger resultat, så vill filosofen finna den egentliga sanningen. Pragmatikern är nöjd så länge resultaten är gångbara, även om dessa kanske har andra orsaker än vad man inbillar sig. Hur man når dit man vill är således sekundärt, så länge det hela fungerar. Filosofen är inte belåten förrän orsakssamband och kausala relationer verkligen blivit klarlagda, i grunden. Att någonting är komplext utgör inte ett tillräckligt skäl för att börja gena och runda av i hörnen. Filosofin letar sig gärna ner under den yta som vi normalt tar för given. Den är en disciplin som inte nöjer sig med det skenbara, utan söker efter tillförlitliga svar, oavsett hur svårångade de är. Många viktiga och intressanta frågor kan visserligen inte besvaras på ett entydigt sätt, men det innebär varken att vi bör slarva med dem eller lämna dem därhän. Själva diskussionen blir inte mindre betydelsefull av att det inte finns något facit.

Under senare decennier har den platoniska, självsäkra objektivismen fått stå tillbaka för en mer relativistisk tankevärd, även inom filosofin. Jakten på en absolut sanning har komplicerats av bland annat paradigmteori och avancerad induktionskritik, samt framväxandet av hermeneutiska och postmoderna idétraditioner. Detta försvagar eller undergräver

dock inte värdet av själva den filosofiska metoden. Sanningen kan visserligen variera över tid, eller vara subjektiv, men det gör inte sökandet efter den mindre viktigt.

Inom naturvetenskapen ses absolut kunskap alltså som ett ideal att sträva mot, men när vi diskuterar estetik, moralfrågor eller politik så talar vi numera sällan i termer av sant eller falskt, utan snarare om värderingar, som vi normalt anser vara uttryck för personliga attityder eller åsikter. Denna grundläggande relativism i värdefrågor gör emellertid inte den fördjupade, utförliga undersökningen av möjliga förhållningssätt onödig – tvärtom! I avsaknad av absoluta svar (eller av en tro på absoluta svar) så måste vi vara särskilt aktiva och vaksamma, så att vi kan forma en egen uppfattning, baserad på så trovärdiga och fullständiga argument som möjligt.

I dagens offentliga, politiska samtal är den retoriska utformningen central, samtidigt som det pragmatiska tänkandet dominerar. Inför ett riksdagsval kommer partier i stor utsträckning att positionera sig utefter vad de tror kommer att generera det bästa resultatet (det största antalet röster). I värsta fall kan valrörelsen urarta till en kapplöpning i konsten att lansera enkla och retoriskt effektiva utsagor, i syfte att locka väljare. Inte sällan kan det kännas som att politiker snarare uttalar sig för att värva så många röster som möjligt, än för att formulera vad de verkligen anser. När den pragmatiska retoriken skymmer viktiga ideologiska skillnader mellan olika partier är det definitivt dags att hissa varningsflagg, i demokratins namn.

En metod för att motarbeta tom retorik, som ofta används inom filosofin, är att regelmässigt begära preciserande definitioner, även av sådant som normalt tas för givet. Vad menas egentligen med plattheter som en ”bra” skola, eller en ”rättvis” skattepolitik? Som väljare har man rätt att kräva rejält med kött på benen, innan man avlägger sin röst. Ett ensidigt faktaurval, personangrepp och guilt by association-resonemang är andra exempel på retoriska knep utan filosofiskt värde. Övertalning hör hemma inom retorikens sfär – en filosof vill resonera och övertyga med hjälp av sanna och relevanta argument. Ett annat vanligt och i sammanhanget intressant retoriskt trick är att ge en överdrivet negativ eller ihållig skildring av motståndarens idéer, för att sedan kritisera denna urvattnade version. Inom filosofins värld kallas detta att ”attackera halmgubbar”. Det är visserligen relativt enkelt att krossa denna omotiverat svaga version av motståndaren, målad med grova, vinklade penseldrag, men rent filosofiskt är angreppet värdelöst. Att man har lyckats slå håll på en urvattnad skildring av en politisk idé är i sig ingen seger. För en god filosof är det viktigt att ge alla sidor av saken en ärlig chans, annars undergräver man både själva värdet av diskussionen och sin egen slutsats.

Jag är övertygad om att såväl våra folkvalda, som medier och väljare, skulle må bra av att tillägna sig ett mer samhällsfilosofiskt förhållningssätt i politiska frågor. Detta skulle för det första innebära att fokus flyttades från individuella plånboksfrågor till mer övergripande problem: ”hur vill vi att samhället ska se ut?”, ”vilka uppgifter ska staten ha?” och ”vad innebär begrepp som frihet och rättvisa?”. För det andra så skulle ett mer filosofiskt förhållningssätt uppmuntra till en förutsättningslös problematisering. Vi bör tänka stort, men vi behöver också tillåta oss att tänka utanför våra givna ramar, om så bara för att slutligen stärkta vända åter till invanda hjulspår.

Den politiska målsättningen i en demokrati bör inte vara att vinna röster genom att uttrycka sig slagkraftigt, utan att faktiskt erbjuda väl-informerade medborgare en chans att reflektera självständigt. Det viktigaste är inte (parti)retoriken och (val)resultatet, utan att vi deltar i ett öppenjärtligt politiskt samtal och därefter röstar i enlighet med väl underbyggda ställningstaganden. Mer filosofi och mindre pragmatisk retorik, helt enkelt!

Den grekiske filosofen Epikuros (341–270 f. Kr.) hävdade att döden inte är något dåligt för den som dör, och alltså inget att vara rädd för. Han resonerade på följande sätt: ”Så länge vi finns till, finns inte döden; när döden finns, finns inte vi. Därför är döden betydelselös för oss.”

Flera filosofer har övertygats av Epikuros argument. I denna tidskrift har det rätt nyligen försvarats av Karl Ekendahl.¹ Andra har varit mer skeptiska eller funnit argumentet uppenbart felaktigt.² Det råder fortfarande en betydande oenighet om vad det visar – om det nu visar något. Man kan tycka att detta är konstigt. Borde inte filosoferna ha kunnat lösa ett så till synes enkelt problem till allmän belåtenhet efter alla dessa år?

Epikuros tycks ha varit hedonist. Han ansåg med andra ord att behagliga upplevelser är det enda som har positivt egenvärde och obehagliga upplevelser är det enda som har negativt egenvärde. Man kunde tro att detta avgör saken.

Men riktigt så enkelt är det inte. För det första kan ju hedonismen vara felaktig. För det andra kan man kanske ha upplevelser efter döden (i paradiset eller helvetet). Det är i alla fall något som väldigt många människor tror. För det tredje kan en persons död ha dåliga eller obehagliga konsekvenser för andra, vilket gör att döden inte behöver vara ”betydelselös” för den som dör. Och för det fjärde kanske den som dör inte är hedonist, utan värderar döden på något annat sätt. Hon anser kanske att det har ett positivt egenvärde att vara vid liv och ett negativt egenvärde att vara död.

Att en person dör kan ju ha mycket negativa konsekvenser för andra. Anta t.ex. att personen är ensamstående förälder till flera minderåriga barn. Då kan vi lätt föreställa oss att konsekvenserna av döden sammantaget blir väldigt negativa, även ur hedonistisk synpunkt. Och döden är

¹Jfr Ekendahl 2012 och 2013.

²Se t.ex. Johansson 2013. Jens Johansson själv anser att döden mycket väl kan vara dålig för en person, utan att vara det vid någon tidpunkt. Ekendahl tycks inte vilja gå med på det. Han skriver (2012, s. 3): ”Det som är bra och dåligt för mig borde rimligtvis vara det vid någon tidpunkt”.

då knappast ”betydelslös” för den som dör, som Epikuros säger. Speciellt inte om personen är hedonist.

Men Epikuros och hans meningsfränder skulle väl då invända att döden ändå inte är *dålig för den som dör*. Och det är nog sant, att den som dör inte upplever det obehag som hennes död orsakar hos andra. Den som dör kan förstås känna obehag vid *tanken* på sin förestående död och på anhörigas sorg. Men detta obehag är inte en konsekvens av *döden*, eftersom det inträffar *före* döden. Å andra sidan är väl detta obehag ändå tillräckligt för att döden inte ska vara betydelslös för personen.

Epikuros skulle nog kunna gå med på det. Men han skulle väl ändå hålla fast vid att döden inte är dålig för den som dör. Ty döden själv – dvs. själva övergången från att vara levande till att vara död – är ingen upplevelse, och därför ingen obehaglig upplevelse, och den leder inte till någon obehaglig upplevelse för personen själv.

Men, kunde man invända, döden skulle ju kunna leda till att den som dör *går miste* om någon behaglig upplevelse, som hon skulle ha haft om hon inte hade dött. Är inte detta, ur hedonistisk synpunkt, dåligt för personen? De som inte godtar Epikuros argument brukar ofta ta fasta på detta. De påpekar att döden är något dåligt för personen som dör, om den innebär att hon därigenom berövas, eller går miste om, något värdefullt.³ Det hon går miste om kan ju vara behagliga upplevelser i framtiden – eller, närmare bestämt, en ur hedonistisk synpunkt värdefull framtid.

De som godtar Epikuros argument kan då fråga *när* personen går miste om de framtida behagliga upplevelsena. När det behagliga skulle ha inträffat är hon ju död. Ett rätt närliggande svar är att hon gick miste om det just när hon dog. Den tidpunkt vid vilken en dålig händelse inträffar är visserligen inte nödvändigtvis densamma som den tidpunkt vid vilken den dåliga händelsen är dålig.⁴ Men den tidpunkt vid vilken man går miste om något är inte heller nödvändigtvis densamma som den tidpunkt vid vilken det man går miste om annars skulle ha inträffat.

Hela idén med Epikuros resonemang tycks emellertid vara att det inte finns någon tidpunkt vid vilken döden är *dålig*, i hedonistisk mening, för den som dör. Även om man kan gå *miste* om värdefulla upplevelser när man dör, är döden inte dålig för en just då och inte heller vid någon annan tidpunkt. Det är tanken.

³ Detta är en mycket vanlig åsikt, bl.a. framförd av Thomas Nagel (1979, s. 171–72). För en diskussion av den, se t.ex. Bergström 2014.

⁴ Johansson menar att man måste skilja mellan tidpunkten när ”the bad thing happens” och tidpunkten när ”the bad thing (death) is bad” (2013, s. 256). Eken-dahl menar att *intrinsikalt* dåliga händelser är dåliga när de inträffar, men att *instrumentellt* dåliga händelser, som döden, i regel inte är dåliga när de inträffar, utan senare (se 2013, s. 47).

Jens Johansson skiljer mellan följande sex positioner:

Epikuranism: döden är inte dålig för den som dör.

Atemporalism: döden är dålig för den som dör, men inte vid någon tidpunkt.

Eternalism: döden är dålig för den som dör vid varje tidpunkt.

Priorism: döden är dålig för den som dör, vid tidpunkter före döden (och endast då).

Konkurrentism: döden är dålig för den som dör, när döden inträffar (och endast då).

Subsekventism: döden är dålig för den som dör, vid tidpunkter efter döden (och endast då).

Johansson anser att de vanligaste anti-epikuranska positionerna nu för tiden är priorism och subsekventism, men själv lutar han åt atemporalism.⁵

Låt oss nu betrakta ett konkret, men påhittat, exempel. Strindberg dog 14 maj 1912. Anta att om han inte hade dött då, så skulle han ha dött 14 maj 1913 i stället. Och anta vidare att hans liv under det extra året skulle ha varit övervägande behagligt för honom. Vi kan då säga att vår vanliga aktuella värld (kalla den V) var sämre för Strindberg än den möjliga värld (kalla den V*) som han skulle ha levat i om han inte hade dött när han faktiskt dog. Och att hans död därför, i denna mening, var dålig för honom.

Johansson anser emellertid⁶ att en för Epikuros argument mer relevant fråga återstår, nämligen: ”Vid *vilka tidpunkter* var Strindbergs välfärdsnivå lägre i V än i V*?” Svaret kan då tyckas vara: ”Inga alls”, om Strindberg inte har någon välfärdsnivå i V under den tid som han lever i V* men inte i V.

Men detta svar förutsätter att Strindbergs välfärdsnivå hela tiden är densamma i V och V* fram till 14 maj 1912. Är detta så självklart? Kan det inte vara så, att Strindberg skulle ha haft det lite sämre *tidigare* i livet, om han inte hade dött 14 maj 1912? Att han dog lite senare i V* berodde kanske på att han drack mindre alkohol i V* än i V, vilket tyvärr också gjorde att han fick lite färre behagliga upplevelser i V*

⁵Se Johansson 2013, s. 256. De anti-epikuranska positionerna innebär nog att döden ofta, men kanske inte alltid, är dålig för den som dör. Så de borde egentligen beskrivas lite mer komplicerat. Atemporalismen innebär t.ex. att *om* döden är dålig för den som dör, så är den inte dålig för den som dör vid någon tidpunkt. Osv. – Jag själv har i en tidigare artikel vacklat mellan konkurrentism, subsekventism och atemporalism, utan att riktigt fastna ordentligt för någon, se Bergström 2013, s. 23, 27 och 29.

⁶Se Johansson 2013, s. 260.

under tiden före maj 1912.⁷ I så fall har vi ett motexempel mot atemporalismen.

Dessutom kan man ifrågasätta om Strindberg verkligen inte ”har någon välfärdsnivå” i V under den tid han lever i V* men inte i V. Så länge vi bara intresserar oss för V verkar det förstås lite underligt att säga det, men nu är ju själva problemet att vi ska jämföra V och V* med avseende på Strindbergs välfärdsnivå vid olika tidpunkter i de bägge världarna. Och då låter det väl inte så konstigt att säga att den är noll, dvs. varken positiv eller negativ, i V efter den 14 maj 1912. Det är väl också så Strindberg själv skulle se på saken om han finge välja mellan V och V*. Han skulle väl inte säga att V inte är sämre än V* för honom efter maj 1912.

Både Johansson och Ekendahl invänder emellertid mot detta. Johanssons argument är framför allt att hedonismen ska tolkas så att en persons välfärdsnivå vid en tidpunkt enbart ska bero på personens medvetandetillstånd vid den tidpunkten; och eftersom en död person inte har något medvetandetillstånd, så har hon därför inte heller någon välfärdsnivå när hon är död.⁸ Det låter sig sägas, men jag tycker inte att det är särskilt övertygande med tanke på exemplet med Strindberg ovan.

Konkurrentismen avfärdas rätt summariskt av både Johansson och Ekendahl. De har rätt i att döden (enligt hedonismen) inte är intrinsikalt dålig då den inträffar. Men den kan väl vara *instrumentellt* dålig (för den som dör) just då.⁹ Johansson menar att ”just då” utgör svar på fel fråga, nämligen ”när inträffade döden?”. Men att det är svar på den frågan visar väl inte att det inte *också* kan vara svar på en annan fråga, nämligen ”när var döden dålig för den som dog?”.

Ekendahl menar att en intrinsikalt dålig händelse, t.ex. en obehaglig upplevelse, är dålig när den inträffar, men att dåligheten hos en instrumentellt dålig händelse, som t.ex. orsakar obehagliga upplevelser i framtiden, ”bryter ut först senare”. Men det som ”bryter ut senare” är väl just intrinsikalt dåliga upplevelser. Dåligheten hos en instrumentellt dålig

⁷Men Johansson tycks anse att något sådant är omöjligt. Han skriver: ”Apparently, there is no time before my death such that my receipt of pleasure and pain at that time would have been any different if it were not for my future death” (2013, s. 261).

⁸Se Johansson 2013, s. 265. Ekendahl har ungefär samma invändning. Men Johansson tycker ändå att subsekventialismen inte är helt hopplös; den skulle vara acceptabel om atemporalismen förkastas, se s. 266. Det tycker nog inte Ekendahl. Den bästa företrädaren för subsekventialismen är enligt Johansson Ben Bradley.

⁹Ekendahl anser att döden är instrumentellt dålig, se 2013, s. 47. Johansson talar också om ”the overall value” av en händelse för en person i en värld, vilket är skillnaden i intrinsikalt värde för personen mellan den världen och den närmaste möjliga värld där händelsen inte inträffar. För enkelhetens skull räknar jag här in detta ”overall value” i dödens instrumentella värde för personen.

händelse är väl däremot just instrumentell och den dåligheten kunde väl sägas tillkomma händelsen när den inträffar. Det vore analogt med vad Ekendahl säger om intrinsikal dålighet, nämligen att det skulle vara konstigt att påstå att en smärtupplevelse skulle vara intrinsikalt dålig för en person även efter att smärtan har lagt sig. Jag tycker i och för sig inte det vore så väldigt konstigt, men om det är konstigt, så är det väl också konstigt att påstå att den instrumentella dåligheten hos en händelse (även) föreligger efter att händelsen inträffat.¹⁰

Atemporalismen är på sätt och vis rätt tilltalande, men det som talar mot den är dels motexempel av typen Strindbergs alkoholkonsumtion och dels det som, enligt vad jag har antytt ovan, talar för konkurrentism och subsekventialism.

Tidigare har jag tyckt att det är lite konstigt att alls tala om *när* – eller, för den delen, *var* – en händelse är bra eller dålig, vilket då kan ge stöd åt atemporalismen.¹¹ Enligt Johansson är det som talar för atemporalismen att alla alternativ till den innebär stora kostnader (*considerable costs*).¹² Detta kan väl ha en viss vikt, men om jag har rätt i att konkurrentism och subsekventialism är rätt rimliga, så är denna vikt inte särskilt stor.

Kort sagt, man kan, utan att göra några direkta misstag, svara på lite olika sätt, beroende på hur man vill använda orden och hur olika bedömare värderar argument. Men det är mindre viktigt. Frågan är ju om Epikuros argument visar att döden är betydelselös för oss. Det gör det uppenbarligen inte.

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2013. "Döden och tiden". *Filosofisk tidskrift*, nr 1.
 Bergström, Lars. 2014. "Döden som förlust". *Filosofisk tidskrift*, nr 1.
 Ekendahl, Karl. 2012. "Död i tid och otid". *Filosofisk tidskrift*, nr 3.
 Ekendahl, Karl. 2013. "Döden igen". *Filosofisk tidskrift*, nr 4.
 Johansson, Jens. 2013. "The Timing Problem". I *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, red. B. Bradley, F. Feldman och J. Johansson. Oxford: Oxford University Press.
 Nagel, Thomas. (1970) 1979. "Döden". I *Frågor om livets mening*, utg. L. Bergström. Stockholm: Prisma.

¹⁰Speciellt som döden, som enligt Ekendahl är instrumentellt dålig, inte åtföljs av några obehagliga upplevelser för den som dör.

¹¹Se Bergström 2013, s. 28.

¹²Se Johansson 2013, s. 267. Johansson noterar (s. 260) att eternalismen inte är särskilt rimlig: även om det var *sant* för en miljon år sedan att Strindbergs död var dålig för honom, i och med den berövade honom behagliga upplevelser, så följer inte att Strindberg berövades behagliga upplevelser för en miljon år sedan eller att hans död var dålig för honom redan då.

Uljana Akca

Övermänniska och människa hos Nietzsche

Vem är människan för Friedrich Nietzsche? Är hon någonting som ska "övervinnas",¹ eller är hon tvärtom den som står i ontologisk förgrund efter "Guds död"?² I följande artikel tänkte jag ställa denna fråga med utgångspunkt i Nietzsches *Så talade Zarathustra*, och närmare bestämt figuren av *övermänniskan* i detta verk. Det är genom denna figur som jag menar att vi kan göra oss en bild av vem människan är hos Nietzsche.

Jag kommer sedan även att titta på hur *människan* beskrivs i verket, för att förstå hur övermänniskan relaterar sig till människan. Därmed har jag ett hermeneutiskt tillvägagångssätt: genom övermänniskan kan vi förstå människan, men vi måste även fråga efter vem människan är för att kunna göra oss en bild av övermänniskan.

En viktig trop är även självövervinnandet, som det som knyter människan till övermänniskan. Jag ska avsluta artikeln med några reflektioner över de samtida teoretiska strömningar som kallas post- och transhumanism, som båda centrerar sig kring självövervinnandets trop.

1. DEN EVIGA ÅTERKOMSTEN AV DETSAMMA OCH VILJAN TILL MAKT

Jag vill utgå från följande citat ur "Zarathustras företal" i boken:

Människan är en lina, knuten mellan djur och övermänniska – en lina över en avgrund.

Ett farligt Över, ett farligt På vägen, ett farligt Blicka tillbaka, ett farligt Rysa och bliva stående.

Vad stort är i människan, det är att hon är en brygga och intet mål; vad älskas kan i människan, det är att hon är en *övergång* och en *undergång*.³

¹*Så talade Zarathustra*, s. 15.

²*Den glada vetenskapen*, § 125.

³*Så talade Zarathustra*, s. 17.

Först och främst, vad vill Nietzsche förmedla med sin övermänniska – vem är hon, denna figur som människan är en ”övergång” till?

En idé om det får vi om vi ser till vad Nietzsche själv menade att verkets ”grundkonception” är,⁴ nämligen läran ”om alla tingens ovillkorliga och oändligt upprepade kretslopp”,⁵ det som i Nietzsche-receptionen ofta kallas ”den eviga återkomsten” eller ”den eviga återkomsten av det samma”. Det är denna lära som hävdvunnet kopplats ihop med övermänniskan, som den människotyp som ska kunna bära upp läran som lära.

Den vid en första anblick besynnerliga tanken uttrycker att allt vad som någonsin kan inträffa, ska återkomma gång på gång, i all evighet, utan att någonting nytt fogas till det. Utan att alltför detaljerat gå in på de olika tolkningarna av den, kan man sammanfatta dem som uppdelade utifrån betoningen på en ”kosmologisk” respektive en ”etisk-existentiell” aspekt.⁶

Den kosmologiska aspekten berör den deduktiva bevisföring i Nietzsches efterlämnade fragment som argumenterar för att världen, såsom varande ändlig kraft i ett ständigt blivande (i kontrast till ett stillastående ”vara”), måste uppträda i ett ändligt antal konstellationer, som återupprepar sig i evighet.⁷ Den etisk-existentiella eller moraliska aspekten tar upp tanken som en ”högsta form av livsbejakelse”, som ett tankeexperiment, ett test eller ett imperativ som ska hjälpa och förmå människan att leva sitt liv i en sådan fullhet att hon kan önska dess återupprepning.⁸

Martin Heidegger har i sina berömda föreläsningar om Nietzsche försökt gå utöver en dylik dualistisk tolkning genom att mer än någon annan uttolkare koppla samman den eviga återkomsten med en annan av de dominerande tankefigurerna *Zarathustra*, nämligen *viljan till makt*. Det som vill sig självt i evighet, menar Heidegger, är viljan till makt, såsom varande den kraft som alla ting består av.⁹ Tanken som ”självrövning” av den egna tillvarons värde blir detsamma som självprövningen att erfara världen såsom vilja till makt som vill sig själv, och detta genom att låta den egna viljan förenas med viljan till makt.¹⁰ Själva väsendet, bestämningen, hos viljan till makt är att vilja sig själv i evighet.¹¹

⁴*Ecce Homo*, s. 103.

⁵*Ibid.*, s. 70.

⁶Magnus och Higgins, s. 37f.

⁷*Nachgelassene Fragmente*, Bd 11, 35[55]; Bd. 13, 14[188].

⁸Denna aspekt utgår framförallt från § 341 i *Den glada vetenskapen*. Här ställer Nietzsche upp en hypotetisk situation där en ”demon” träder fram inför en individ och prövar hennes kärlek till livet genom att tala om för henne att hon ska få leva sitt liv ”en gång till och otaliga gånger till”.

⁹Heidegger, *Die ewige Wiederkehr*.

¹⁰Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, s. 257.

¹¹*Ibid.*, s. 241.

Men vad innebär då vilja till makt? Det är, menar Nietzsche, viljans vilja att råda som kraft. Makt är inte någonting yttre, någonting konkret, som viljan strävar efter att besitta, utan viljans inneboende riktning som vilja. Viljan är vad som väsensenligt strävar efter att manifesteras sig som makt, genom att *övermäktiga sig själv* i var uppnådd "makt punkt". Viljan till makt innebär att viljan till sitt väsen därmed är vad som alltid är på väg mot sig själv, och att allt strävande är ett strävande efter makt.¹² Livet självt är sitt eget begär efter den maximala känslan av makt.¹³

"Makt punkter" är i detta fall för Nietzsche de olika värden som vi, utifrån skilda, mänskliga perspektiv, skapar. Värden är punkter där makten bevarar sig själv, men också de steg utifrån vilka den kan stegra sig. De är betingelser *både* för maktens bevarande och växande.¹⁴ Viljan till makt är vad som råder i och genom människan som den perspektivistiskt värdesättande, tolkande och formande.¹⁵ De "översinnliga" och "eviga" värdena, såsom Godhet och Sanning, som via metafysiken både varit den kristna och den platoniska världens nav, har således alltid varit våra egna skapelser. De är på samma gång uttryck för och tolkningar av viljan till makt. Gud, som det yttersta och högsta värdet, är vår egen skapelse.

Detta innebär inte att Nietzsche ser skapandet som en godtycklig, "blott subjektiv" gest, eftersom viljan till makt går bortom dikotomin subjekt–objekt. Som skapande har människan del i densamma kraft som världen som helhet består av. Det är den olösliga spänningen mellan hennes specifika perspektiv och helheten som driver henne till att skapa.

Därmed är benämningen av världen som vilja till makt en paradoxal gest, som i ett svep både namnger världens helhet, och samtidigt förklarar det provisoriska i varje sådant företag. Men tar vi paradoxen som en "själv-motsägelse" hos Nietzsche förstår vi honom dåligt. Det begreppet försöker göra är att fånga just världens undanglidande karaktär, och att omvärdera vad ett "värde" eller skapelse är utifrån den skapande och formande kraftens egna villkor. I den meningen är det också ett motbegrepp mot de kristet-moraliska metafysiska uttolkningarna av världen, som alltid redan menar sig ha bemästrat, förstått och greppat den. De har inte velat acceptera dess karaktär av motsägelse, ändlighet, förändring och kamp.¹⁶

"Viljan till makt" fångar den strävan efter skapande som människan alltid är inbegripen i, som hennes *och* världens själva väsen. Utmaningen för Nietzsche ligger i att öva sig i att värdera kraften själv, som det som överstiger allt mänskligt förnuft och begreppsliggörande.

¹²*Så talade Zarathustra*, "Om självövervinningen", s. 104ff.

¹³*Nachgelassene Fragmente*, Bd 13, 14[81]; 14[82].

¹⁴*Ibid.*, Bd 13, 11[73].

¹⁵*Ibid.*, 11[96].

¹⁶*Nachgelassene Fragmente*, Bd 12, 9[160].

Som antyds, är begreppet vilja till makt sammanlänkat med en annan central figur som pekar mot övermänniskan, nämligen självövertinnandet. Viljans övertinnande av sig själv sker hos människan som ett självövertinnande. Människan måste ständigt i aktiv mening övertinna sig själv, sina skapelser, för att uppehålla sig i själva skapandet som en dynamisk process. Självstegringen som sådan är skapandets egentliga mål.¹⁷

Nietzsche formulerar även detta som bejakelsen av världens dionysisk-tragiska, eller ibland kaotiska, karaktär.¹⁸ Inte sällan är denna bejakelse för honom identisk med övertinnandet av *nihilismen*, som är den historisk-filosofiska ramen för den metafysiskt-kristna världens flykt från den ovannämnda karaktären hos världen.¹⁹ I bejakelsen av den däremot kan människan, så långt det är möjligt för henne som människa, identifiera sig med det kaotiska kraftspelet självt, och låta det verka genom henne utifrån dess egna, tragiska, betingelser.

Återkomsttanken kan tänkas som en bild för detta självövertinnande. Att livet, inte bara det egna utan hela det mänskligt historiska, ska återkomma i all evighet, med alla dess tillhörande fador och sorger, vore en tanke endast möjlig att bära för den som avstår sitt ”förmänskligande” perspektiv på världens gång. Prövningen ligger i att ta emot och erfara världen som en i sig självt fulländad helhet, som en självsyftande kraft, vars händelser hänger ihop i en kedja, som vore omöjlig att avlägsna en enda länk ur.²⁰ Det är denna uppgift som tillkommer övermänniskan.

2. ÖVERMÄNNISKAN – VEM?

Enligt de flesta uttolkare är övermänniskan den gestalt som ska kunna tänka den eviga återkomsten av det samma, den som förkroppsligar självövertinnandet. Samtidigt är det den poetiska gestalten Zarathustra, som själv inte är någon övermänniska utan endast hennes ”förkunnare”, som tänker tanken på återkomsten som sin egen ”avgrunds djupa tanke”.²¹ Verkets vändpunkt är den stund då han slutligen tar till sig tanken, en process som sammanfaller med ”sjukdom” och efterföljs av ett ”tillfrisknande”.²² Övermänniskan förekommer inte explicit i verket, ges inga essentiella kännetecken, utan förs bara fram på indirekt väg, huvudsakligen i tredje och fjärde stycket av Zarathustras företal. Där

¹⁷ *Så talade Zarathustra*, ”Om självövertinnningen”, s. 106.

¹⁸ *Nachgelassene Fragmente*, Bd 11, 38[12]; Bd 13, 16[32]; 14[14]; 14[89]. Se även *Den glada vetenskapen*, § 109.

¹⁹ *Nachgelassene Fragmente*, Bd 12, 5[71].

²⁰ *Ibid.*, Bd. 13, 16[32].

²¹ *Så talade Zarathustra*, ”Den tillfrisknande”, s. 196.

²² *Ibid.*, s. 196–201.

förkunnas hon som ett skeende som har ett samband med övervinnandet av människan. Hon är ”jordens mening”.²³ Hon förblir dunkel och obestämd. Varför hon inte sammanfaller med Zarathustra ges det inget slutgiltigt svar på.

Men som många uttolkare påpekat, *är* det karaktäristiska med övermänniskan att hon saknar ett givet innehåll, att hon inte presenteras som en given, metafysisk entitet. David B. Allison menar till exempel att hon inte existerar, och heller aldrig kan existera som en fast slutpunkt, eftersom hon står för människans självöverskridande, som definieras av öppenhet och obestämbarhet. Hon betecknar ”människlighetens förmåga att omvandla sig själv och en fullkomligt sann förståelse av människans villkor”. Och denna kapacitet kan utvecklas först när människligheten befriar sig själv från det ressentiment, den skam och den skuld som den moraliska världsordningen tolkat in i världen, såväl som från de metafysiska illusioner som döljer världens kaotiska sanning.²⁴ Övermänniskan är den öppna dimensionen hos människan.

Men hur går förkunnandet av ”läror” som den eviga återkomsten och viljan till makt ihop med denna öppenhet hos övermänniskan? Var inte dessa läror hennes positiva, bestämda innehåll? Återigen, så måste vi se till vad dessa läror egentligen säger. De är inga läror i en klassisk, metafysisk bemärkelse, utan läror som avser att ifrågasätta slutgiltiga, metafysiska sanningar, att lämna världen öppen. Också övermänniskan som lära måste ses i detta ljus. Därför säger också Zarathustra: ”Detta är nu *min* väg – var är er?” så har jag svarat dem som frågat mig om ’vägen’. Ty ’vägen’ – den finnes icke!”²⁵

Werner Stegmaier menar att övermänniskan är en anti-lära, som syftar till att upphäva människan som ett enhetligt begrepp överhuvudtaget. Den utgör, menar han, liksom Nietzsches övriga ”läror”, en radikal förnufts kritik, som inte mer förutsätter att någonting förbinder individer a priori. Var och en är med detta innesluten i sitt eget förnuft, ensam med sin individualitet och sin förståelse av denna.²⁶ Michel Haar menar i en liknande uttolkning att övermänniskan innebär att människlighetens identitet kommer att ”sprängas i sömmarna”, sådan den hittills förstått som den högsta formen av liv och som en universal.²⁷

Övermänniskan pekar alltså ofrånkomligen tillbaka mot människan, mot hennes samtidiga självupphävande/undergång och självöverskridande. Men för att kunna sluta den hermeneutiska cirkeln vill nu jag

²³Ibid., ”Zarathustras företal”, s. 16.

²⁴Allison, s. 118f.

²⁵*Så talade Zarathustra*, ”Om tyngdens ande”, s. 178.

²⁶Stegmaier, s. 209ff.; s. 194.

²⁷Haar 1996, s. 23.

även vända på frågan, genom att titta på hur människan presenteras i *Zarathustra* – vem är här människan för Nietzsche? Hur förhåller sig människan till övermänniskan? Och vad kan vi mot bakgrund av detta säga om självövervinnandet?

3. MÄNNISKAN

Den som anropas genom boken, den hos vilken potentialen till övermänniskan ligger, är människan. I "Om gamla och nya tavlor" säger Zarathustra: "Men den som upptäckte landet 'människa' upptäckte även landet 'människoframtid'."²⁸ Citatet antyder att människan både är den upptäckande och den upptäckta, och att hennes väsen alltid ännu är obestämt, utestående, sträckt mot framtiden. Av detta kan vi dra slutsatsen att hon är den som befinner sig i ett "glapp" i förhållande till sig själv. Hon är inte omedelbart tillgänglig för sig själv, utan i sitt väsen en möjlig övergång till någonting ännu okänt.

Men hon är, som det inledande citatet i denna artikel kungjorde, även en undergång. I vad måtto? I Zarathustras företal ges en ledtråd: "Jag älskar dem vilka icke först bortom stjärnorna söka ett skäl att gå under och vara offer, utan offra sig åt jorden, att en gång jorden må varda övermänniskans."²⁹ Att offra sig åt jorden, är för Nietzsche att *bejaka* jorden och dess framträdelse, att hänge sig åt den genom ett offer. Det rör sig således inte om någon självförnekelse eller självutplåning.

I kapitlet "Om efterdettingarna" kopplas jorden ihop med kroppen och kroppsligheten. Kritiken i detta stycke riktas mot kroppens och jordens föraktare, vilka är de som skapat sig en Gud och en bortomvärld som ska frälsa och förklara jorden och kroppsligheten. Den monoteistiska guden och bortomvärlden är begrepp för en plats bortom det jordiska, i vilken människan tänktes kunna komma till ro som okroppslig ande. Men denne Gud, detta hinsides, är och har alltid varit "Människa [...] blott ett fattigt stycke människa och jag". "Kroppen var det som förtvivlade om jorden – han hörde varandes buk tala till sig. [...] och varandes buk talar alls icke till människan om icke såsom människa".³⁰ Med andra ord är det ur människans kropp, som är sprungen ur och hör till jorden, som all transcendens, allt självöverskridande, allt överjordiskt reser sig. Den skapande kroppen är alla gudomliga skapelsers grund, och det som människan kan helighålla genom ett offer. Den utgör rentav, som nästa kapitel ("Om kroppens föraktare") gör gällande, människans själv, som ett högre och djupare förnuft än det vi kopplat ihop med "jaget". Endast

²⁸ Så talade Zarathustra, "Om gamla och nya tavlor", s. 194.

²⁹ Ibid., "Zarathustras företal", s. 18.

³⁰ Ibid., "Om efterdettingarna", s. 32.

för den hittillsvarande människan, med hennes ressentimentfyllda inställning till världen, är kroppen någonting som står i motsatsställning till inte bara förnuftet, utan all andlighet.

Nietzsches förståelse av kroppen utmanar även en nutida, naturalistisk syn på den, där den är ett instrument för överlevnad, ett biologiskt ting, som vi kan komma åt genom mätning och beräkning. Att andlighet och kroppslighet sammanfaller för Nietzsche, att han rentav menar att det kan vara så att anden är ett ”verktyg” för kroppen, betyder att kroppen tillhör en dimension som vi ännu inte gjort oss bekanta med, som föregår vår dikotomi av kropp och själ. Således innebär Nietzsches hänvisning till kroppsligheten allt annat än en modern, biologisk reduktion av människan, utan är i stället ett framhävande och filosofiskt utfrågande av en av hennes grundförutsättningar.

Men kroppen är även någonting dödligt. Det är dödligheten, den ändliga karaktären hos människan och alla jordiska ting, som till sist drivit människan till att dikta ihop en eftervärld och ”eviga” värden. Hon har försökt skjuta undan dödligheten som faktum, ett undanskjutande som för Nietzsche utgör nihilismens kärna.³¹ Förgängligheten har ansetts sakna mening och enbart innebära en begränsning, som ska kompenseras genom ett evigt liv i ett bortom. Också här ville Nietzsche se en omvärdering av de hittillsvarande värdena: ändligheten är för honom en förutsättning, inte ett hinder för människans skapande. Jordan och kroppen är själva bärarna av den skapande viljan till makt, och ges bara som ändliga. I den mån människan har en kärna att förhålla sig till, så är denna kärna hennes rumsliga och tidsliga existens. Att vilja den eviga återkomsten är att vilja ändligheten, förgängelsen, åter i all evighet. ”Undergången” i detta sammanhang måste därför tänkas som människans fullständiga hängivelse åt sin egen förgängliga existens.

4. UNDERGÅNG OCH ÖVERGÅNG

Människan kan endast övervinna sig själv, röra sig mot det okända, på grundval av sina mänskliga villkor, kroppsligheten och ändligheten. Nietzsche ringar in den mänskliga immanensen som det som grundar all mänsklig transcendens. Undergången, att offra sig åt denna immanens, hänge sig åt den, är förutsättningen för övergången.

På denna grund kan vi formulera en kritik mot Stegmaier, som menar att det mänskliga i och med övermänniskofiguren blir någonting bortom all bestämning, att övermänniskan är det varmed Nietzsche ville framhäva det individuella och gränslösa självskapandet, som också upphäver

³¹*Nachgelassene Fragmente*, Bd 12, 5[71].

all mänsklig enhetlighet. Att bryta ner identiteter och överskrida dem är, enligt min läsning, en förmåga som Nietzsche menar att endast människan tilldelats, *såsom* varande mänsklig. Övervinnandet i riktning mot det övermänskliga innebär inte bara en transcendens, utan även ett fördjupande, ett gående in i de jordiska, mänskliga betingelserna, i rummets och tidens verklighet. Det är denna immanens Nietzsche vill belysa, och visa hur den i sig pekar utöver sig själv. Kroppen – som är människans själv – är detta ”däremellan”, som vi ännu inte känner. Undergåendet innebär i den meningen inte det mänskligas försvinnande.

Likväl kvarstår frågan huruvida, som Haar formulerar det, vi ska tolka övermänniskan som en fullbordan av människans väsen, eller som en art som inte längre är människa. Nietzsche för trots allt fram detta som en figur som ska kontrastera och röra sig bort från människan. Detta avgörande, menar Haar, är viktigt därför att det sätter i fråga i vilken grad nihilismen är så medexisterande med människans väsen att det som måste övervinnas är själva mänskligheten.

Övermänniskan har sin grund i någonting som det mänskliga självet kan öppna sig för. Men när Zarathustra närmar sig sin avgrunds djupa tanke i undergångens smärtsamhet i ”Den tystaste timmen”, så skildras det också som ett stående vid en gräns för vad som ligger inom det mänskligas räckvidd. I sin ”tystaste timme” är Zarathustra helt utelämnad åt sig själv. Denna timme är hans ”fruktansvärda härskarinna” som talande ”utan röst” vill driva honom fram till vad han ännu inte förmår bära: ”Och jag skrek till av förskräckelse vid denna viskning och blodet vek från mitt ansikte [...]”.³² Befinner sig inte Zarathustra här på en plats där den bejakade viljan till makt frisläppts så till den grad att den växer sig till någonting som också tornar upp sig mot honom själv, mot hans mänskliga vilja och över hans smärtgräns?

Det som sätts i fråga i passager som dessa är därmed gränsen för det mänskliga. Verket blir på så sätt försöket att utforska mänsklighetens skiljelinje mot någonting som inte längre kan kallas mänskligt, var mänsklighet slutar och någonting annat tar vid. Med andra ord är det således ett genomgripande frågande efter vad mänsklighet är. Är det som skildras här en människa som kommit alltför nära sig själv, som törnar mot en vägg som det mänskliga inte är menad att komma förbi? Eller är ett överskridande av detta slag vad som avkrävs övermänniskan, ett så extremt självövervinnande att det går utöver de trösklar som en hitillsvarande mänsklighet rättat sig efter?

Övermänniskan är då den som både är kvar i det mänskliga, i det mänskliga självöverskridandet, men som har drivit detta överskridande

³²Så talade Zarathustra, ”Den tystaste timman”, s. 133.

så långt att hon också kan sägas ha lämnat bakom sig vad mänskligt är, nämligen alla slags spår av en värjande hållning mot en tragisk verklighet, alla slags spår av nihilism. Också i *Till moralens genealogi* uttrycker Nietzsche en väntan på ett nytt slags människa:

Men en dag, i en starkare tid än denna murkna nutid fylld av tvivel på sig själv, måste hon komma till oss, den stora kärlekens och föraktets *frälsande* människa, den skapande ande som alltid drivs bort från allt avsides och hinsides av sin överväldigande styrka och vars ensamhet missförstås av folk, som om den vore en flykt *undan* verkligheten –: medan den i själva verket innebär ett försjunkande, ett inträngande, ett fördjupande *i* verkligheten, så att hon en dag, när hon åter kommer upp i ljuset för med sig *frälsningen* av denna verklighet.³³

Kanske kan vi inte lösa den synbara motsägelse det innebär att människan å ena sidan är den som enligt Nietzsche inte kan hinna ikapp sitt eget väsen, men att hon å andra sidan är den som övermänniskan har sin grund i. Övermänniskan tycks vara någonting som förblir stängt för människan, men samtidigt är människan den som i självförvandling måste ta det överskridande steget mot övermänniskan. Den skarpa gräns Nietzsche trots allt vill hålla uppe mellan människa och övermänniska blir tydligast i och med det faktum att inte ens Zarathustra själv är denna övermänniska, utan endast hans förkunnare. Han lär ut en lära som han egentligen lämnar över åt en kommande människotyp att fullt ut införliva.

Men kanske är det denna motsägelse vi måste hålla fast vid. Pekar inte denna motsägelse mot vad som egentligen är relevant med begreppet övermänniska, nämligen bildliggörandet av hur människan lever i en obestämbar gräns mot någonting som främmandegör henne, en gräns som hon inte ens kan fastställa eller en gång för alla göra synlig? Övermänniskan kan då förstås som en tankefigur för ett överskridande som förskjuter varje slutligt ord om vad som rymms inom det mänskliga.

5. SJÄLVÖVERVINNANDET, TRANSHUMANISMEN OCH POSTHUMANISMEN

Övervinnandets figur är idag central bland annat i de teoretiska strömningar som kallas ”trans-” och ”posthumanism”. Utgångspunkten för båda, enligt filosofen Cary Wolfe i antologin *What Is Posthumanism?* från 2010, är att ”människan” är en öppen process som skapas i interaktion inte bara med andra mänskliga subjekt, utan även andra livsformer och olika tekniska och materiella livsvillkor. Följande hans definitioner, kan

³³*Till moralens genealogi*, § 24.

man utifrån en grov indelning säga att transhumanismen är den teori- bildning som utgår från tanken på en övertidslig, substantiell mänsk- lig kärna, som kan extraheras från den ändliga människokroppen och genom teknikens framsteg fullständigas i sin kapacitet, för att därmed övervinna det som en gång var ”människan”. Posthumanismens ut- gångspunkt är däremot det till synes det rakt motsatta, nämligen att en sådan mänsklig kärna aldrig har funnits. Därför menar den senare att vi inte kan placera människan över eller separera henne från naturen, tekniken och andra subjekt – mänskliga eller icke-mänskliga sådana – utan ständigt måste omdefiniera henne utifrån dessa. Även här döljer sig anspråket på ett emancipatoriskt projekt: befriandet av människan som ett öppet flöde eller tillblivelse, men även befriandet av världen som nå- gonting bortom människans begränsade definitioner av den. Människan tänks som den som alltid är på väg mot nya former av subjektivitet och individualitet, som förskjuter innebörden i det vi kallar ”mänskligt”, och även det vi kallar världen.³⁴

Det är just här, där ett förment släktskap med de nietzscheanska tan- kegångarna kring övervinnandet och övermänniskan blir synligt, som Nietzsches idéer måste tänkas på nytt. För Nietzsche är övermänniskan den människa som besinnar sin egen alltid individuerande ändlighet. Därmed existerar för honom inget okroppsligt, autonomt subjekt som kan abstraheras och extraheras från en kroppslig och ändlig existens. ”Övervinnandet” innebär övervinnandet av människans *flyktvilja* från denna ändlighet och kropp, från den platonsk-kristet nihilistiska dröm- men om den eviga, jordebefriade existensen. Först detta öppnar män- niskan för hennes ”över” sin hittillsvarande mäsklighet.

Men en ändlighetsflykt är inbyggd även i den posthumanistiska dröm- men om att avverka det mänskliga självet, att upphäva dess tyngd genom att inte längre söka sammanstötningen med begränsningen i dess exis- tens. Utan denna begränsning eller immanens ges ingen transcendens, och därmed ingen framträdelse av världen som en dionysisk, oåtkomlig och självsyftande helhet.

LITTERATUR

- Allison, David B. *Reading the New Nietzsche*. Lanham, Md: Rowman & Little- field, 2001.
 Haar, Michel. *Nietzsche and Metaphysics*. Översättning Michael Gendre. New York: State University of New York Press, 1996.

³⁴Wolfe, s. xii–xv. Teoretiker som brukar förknippas med post/transhumanis- men är Donna Haraway, Bruno Latour, Niklas Luhman, Katherine Hayles och Friedrich Kittler.

- Heidegger, Martin. *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht*. I *Nietzsche. Zweiter Band. Gesamtausgabe*, Bd 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *Nietzsches Metaphysik*. I *Nietzsche. Zweiter Band. Gesamtausgabe*, Bd 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Den glada vetenskapen*. I *Samlade skrifter*, Bd 5. Översättning Carl-Henning Wijkmark. Eslöv: Brutus Östlings bokförlag Symposion, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Översättning Olof Rabenius. Stockholm: Björck & Börjesson, 1917.
- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente, Kritische Gesamtausgabe*, Bd 11–13. Berlin: de Gruyter, 1980.
- Nietzsche, Friedrich. *Så talade Zarathustra*. Svensk tolkning av Wilhelm Peterson-Berger, baserad på översättning av Albert Eriksson. Stockholm: Forum, 1980.
- Nietzsche, Friedrich. *Till moralens genealogi*. I *Samlade skrifter*, Bd 7. Översättning Peter Handberg. Eslöv: Symposion, 2002.
- Stegmaier, Werner. "Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*". I *Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche, Also Sprach Zarathustra*, s. 191–224. Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- Bernd Magnus och Kathleen M. Higgins, red. 1996. *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfe, Cary. 2010. *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Simon Rosenqvist

Varför Tännsjö bör bli vegetarian

Jag har på ryktesväg hört att Torbjörn Tännsjö, professor i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, inte är vegetarian. Så här säger han till tidningen *Fokus*:

[J]ag tycker inte det är fel att äta kött, det viktiga är att vi erbjuder djuren ett bra liv och en bra död. Om man bojkottar kött tycker jag det är en signal om att djuren inte borde finnas. Jag menar också att få liv, djurens eller människors, är så dåliga att det hade varit bättre om de aldrig funnits.¹

Jag ska argumentera för att Tännsjö borde inta motsatt hållning. Han borde anse det fel att äta kött. Därför borde han bli vegetarian. Anledningen till detta är en artikel, ”Why we ought to accept the repugnant conclusion”, som Tännsjö själv publicerat 2002 i tidskriften *Utilitas*.²

1. TÄNNSJÖ OCH VEGETARIANISM

Tännsjö är hedonistisk utilitarist. Han menar att vi (såväl individer som kollektiv) bör handla så att världen innehåller så mycket lycka som möjligt. Jag ska inte gå in på detaljerna med denna teori. Jag är själv sympatisk till den, och ska anta den som utgångspunkt.

Citatet i föregående avdelning tolkas väl bäst så här. Enligt Tännsjö leder köttätande till fler varelser på jorden, och därmed till en större total mängd lycka. På samma sätt leder vegetarianism till färre varelser, och en mindre total mängd lycka. Detta eftersom bönder i det senare fallet inte ges någon anledning att föda upp ett stort antal kor, kycklingar och svin, för att nämna några exempel.

Det avgörande för Tännsjö är att få djurs liv är så dåliga att det vore bättre om de aldrig funnits. Eftersom köttätande gör att vi föder upp fler djur, och eftersom de flesta djurens genomsnittliga lyckonivå ligger över nollgränsen, får vi därför mer total lycka om vi inte blir vegetarianer. Eftersom Tännsjö tycker att vi ska ordna världen så den innehåller mer

¹Lotta Engzell Larsson 2008.

²Torbjörn Tännsjö 2002.

total lycka, verkar det från ovanstående resonemang följa att vi inte bör bli vegetarianer.

2. DEN MOTBJUDANDE SLUTSATSEN

Den motbjudande slutsatsen är ett resultat inom befolkningsetiken. Anta att vi väljer mellan att skapa ett stort antal världar A, B, C, etc. Låt oss anta att det i värld A finns tio varelser med en total lyckomängd på 100, och att den genomsnittliga lyckonivån i värld A är 10. I värld B finns det fyrtio varelser med en total lyckomängd på 200, och den genomsnittliga lyckonivån är 5.

Eftersom den totala lyckan är större i B än i A, så är också B bättre än A. Det är bättre, enligt den hedonistiska utilitarismen, med 200 än 100 i lycka. Detta trots att varelserna i B bara har hälften så hög lyckonivå, 5 gentemot 10, som de i A.

Vi fortsätter nu att skapa världarna C, D etc. enligt samma mönster. I varje ytterligare värld ökar den totala mängden lycka, men eftersom den sprids ut på ett större antal varelser sjunker samtidigt den genomsnittliga lyckonivån.

Slutligen kommer vi till en värld Z. I värld Z bor det ett enormt antal varelser som alla har en genomsnittlig lyckonivå precis över nollgränsen, och vars liv därför är värda att leva i den alla minsta utsträckningen möjligt. Samtidigt bebos Z av så många varelser att den blir den värld med mest total lycka.

Den hedonistiska utilitaristen, inklusive Tännsjö, verkar tvingad att säga att värld Z är den bästa av världarna. Men detta verkar vara en motbjudande slutsats.

3. PROBLEMET FÖR TÄNNSJÖ

I sin artikel löser Tännsjö problemet med den motbjudande slutsatsen genom att anta:

- (a) Vi som människor lever liv som är (ur lyckosynpunkt) i snitt bara strax ovanför nollpunkten; vi lever liv som knappt är värda att leva.

Med andra ord antar Tännsjö att vi redan befinner oss i värld Z, eller en som liknar densamma.³ Det finns därför inget motbjudande i slutsatsen att Z är att föredra framför övriga världar, givet, så klart, att vi inte anser vår egen värld motbjudande.

³Ibid., s. 345–46.

Problemet för Tännsjö är följande. I och med sin hållning i frågan om vegetarianism verkar han anamma följande slutsats:

- (b) Djur i köttindustrin lever liv som är (ur lyckosynpunkt) i snitt ovanför nollpunkten; de lever liv värda att leva.

Detta är dock problematiskt, eftersom det också är rimligt att anta:

- (c) Människor lever liv som är (ur lyckosynpunkt) betydligt mer värda att leva än djur i köttindustrin.

Men (a), (b) och (c) är inkonsistenta. Om människor lever knappt, men inte mer, över nollpunkten, hur kan då djur leva över nollpunkten, givet att djuren samtidigt lever betydligt sämre liv än oss?

Som hedonistiska utilitarister måste jag och Tännsjö välja. Vi kan bara acceptera två av tre påståenden. Givet att (c) är rimlig, vilket jag antar att alla håller med om, så kan vi bara gå med på (a) eller (b); inte båda.

Nog måste lösningen på den motbudande slutsatsen, vilket kräver att vi accepterar (a), och som Tännsjö själv argumenterat så övertygande för, vara överordnad?

I så fall bör Tännsjö bli vegetarian.

Torbjörn Tännsjö, håller du med?

LITTERATUR

- Larsson, Lotta Engzell. 2008. "Torbjörn Tännsjö, filosof och optimist". *Fokus*, nr 13, <http://www.fokus.se/2008/03/torbjorn-tannsjo-filosof-och-optimist/>
Tännsjö, Torbjörn. 2002. "Why We Ought to Accept the Repugnant Conclusion". *Utilitas* 14, s. 339–59.

Recensioner

Kort om verkligheten

Jan Westerhoff. Översättning: Roland Poirier Martinsson
Fri Tanke, 2012. 160 s. ISBN 978-91-86061-40-1

I *Kort om verkligheten* ger sig den tyske filosofen och orientalisterna Jan Westerhoff, verksam vid Durham University, i kast med att diskutera några centrala metafysiska och epistemologiska frågor som på olika sätt relaterar till verklighetsbegreppet. I det första kapitlet behandlas frågan om vi kan veta att det vi upplever är verkligt och inte bara en del av en dröm, simulering eller annan typ av illusion. I de därpå följande kapitlen diskuteras i tur och ordning huruvida materien, personer och tiden är verkliga. Ambitionen tycks vara att introducera läsaren till dessa frågor utan att förutsätta någon tidigare filosofisk skolning hos densamma (Westerhoff kallar vid ett tillfälle boken för en ”introduktionsbok”, och den engelska originalutgåvan utkom i Oxford University Press serie *A Very Short Introduction to...*).

Till att börja med bör framhållas att Westerhoffs bok är full av diskussioner av intressanta fenomen och överväganden som tvingar oss att problematisera olika aspekter av våra vardagliga, förteoretiska föreställningar om verkligheten. Dessa överväganden hämtas från en rik och varierad uppsättning av källor – bland mycket annat passerar relativitetsteorin, den historiske Buddha, Jorge Luis Borges noveller såväl som filosofiskt mer konventionella namn som McTaggart förbi i bokens kapitel. Många av dessa diskussioner är också framgångsrika på så sätt att de verkar ge oss skäl att betvivla att vissa av de mer eller mindre centrala föreställningarna vi har om t.ex. personer eller tiden verkligen stämmer.

Trots att boken på intet sätt är utan intresse tycks det mig dock som om Westerhoff ibland – kanske till förmån för den stora mängden referat av överraskande vetenskapliga (och andra) resultat – försummar att diskutera närliggande frågor av specifikt *filosofiskt* intresse och natur. Tillåt mig att illustrera detta med ett exempel. Kapitel 1, ”Drömmar

och simuleringar”, inleds med en presentation av fenomenet *falskt uppvaknande*: det fenomen som består i att en sovande människa drömmer att hon vaknar ur sin dröm och (fortsatt i drömmen) påbörjar sin vakna dag. Förekomsten av ett sådant fenomen väcker förstas omedelbart den skeptiska frågan hur jag själv kan veta att jag nu är vaken och inte bara drömmer att jag sitter framför min dator och skriver denna text. Jag tycker mig förvisso *minnas* att jag imorse vaknade från nattens sömn, men eftersom ett falskt uppvaknande är en situation där drömmaren har en fullkomligt övertygande upplevelse av att hon vaknat verkar inte detta minne vara tillräckligt för att garantera att jag nu faktiskt inte drömmer. Inte heller verkar det finnas något annat i min subjektiva upplevelse (hur sakerna framträder för mig) som utesluter att jag nu drömmer. Visst verkar mina upplevelser ha den kvalitativa livlighet och regelbundna form som kännetecknar det normala vakna tillståndet, men det är också klart att jag ofta i drömmen trott mig uppleva samma verklighetskänsla. Möjligheten av falskt uppvaknande tycks alltså verkligen väcka vissa skeptiska frågor.

När Westerhoff har presenterat falskt uppvaknande som fenomen, och snabbt avfärdat några alltför hastiga anti-skeptiska reaktioner på det problem som detta fenomen ger upphov till, ger han sig snart vidare till att presentera *andra* skeptiska scenarion som väcker liknande frågor. Här stöter vi förstas på det (filosofiskt) välbekanta scenarion där jag är en hjärna i näringslösning, vars upplevelser av yttervärlden inte är orsakade av de objekt som presenteras i min subjektiva upplevelse, utan av att vetenskapsmän stimulerar mitt cortex med olika elektriska impulser. Westerhoff utforskar också med märkbar entusiasm det inom filosofin mindre välbekanta scenarion att jag inte ens är en hjärna i näringslösning, utan att mitt medvetande bara är en del av en datorsimulering. Dessa scenarion är förstas alla kittlande på olika sätt och väcker olika sorters praktiska frågor som kan vara av något intresse – hur mycket datorkraft skulle det t.ex. krävas för att ge upphov till en subjektiv upplevelse som är lika detaljrik och övertygande som den jag har just nu, och när kan vi vänta oss att ha datorer som är så kraftfulla (om det överhuvudtaget är möjligt)?

Det tycks mig dock som att när vi väl insett den skeptiska potentialen i drömargument, så tillför inte diskussionerna av de scenarion där jag är en hjärna i näringslösning eller en del av en mycket avancerad simulering något genuint nytt till den *epistemologiska* diskussionen om huruvida (och i sådana fall hur) jag kan veta att jag inte allvarligt misstar mig om den för mig presenterade världens beskaffenhet. Att dessa scenarier inte tillför något till denna diskussion skulle kanske inte vara något problem i en mer omfattande filosofisk bok (en rik uppsättning illustrationer av ett visst problem kan ju förstas ofta vara hjälpsam i en filosofisk

diskussion), men i Westerhoffs korta bok får man intrycket att de mer filosofiskt grundläggande frågorna ofta exkluderats till förmån för att kunna presentera fler provokativa skeptiska tankelekar. När jag väl har insett att det inte finns något i min subjektiva upplevelse som ger mig konklusiv evidens för att jag inte nu drömmer, så är det ju givetvis också lätt att inse att det finns en mycket stor mängd skeptiska scenarion som inte heller konklusivt går att utesluta utifrån denna epistemiska bas. Ingenting i min nuvarande subjektiva upplevelse av världen ger mig konklusiva skäl att utesluta att jag är en hjärna i näringslösning eller att jag är en del av en simulering eller att jag är bedragen av en ondskefull demon eller att jag genomgår en mycket utdragen total hallucination eller att den metafysiska idealismen (tesen att verkligheten i grund och botten är mental eller själslig och inte fysisk) utan min vetskap är sann – och så vidare. Man kan förstås fortsätta konstruera sådana scenarion, men en mer filosofiskt fruktbar sysselsättning vore nog att i stället diskutera fundamentala epistemologiska frågor som aktualiseras av den här sortens scenarion. Vad krävs egentligen för att en person ska ha genuin kunskap om världen? Fungerar epistemiskt berättigande på så sätt att en person för att vara berättigad att tro t.ex. att yttervärlden är på ett visst sätt (t.ex. att den är delvis materiell och att centrala delar av den existerar oberoende av personen och dennes tankar) måste besitta evidens som logiskt *garanterar* att yttervärlden har dessa egenskaper? Finns det utöver sinnesintryck någon annan kunskapskälla som kan bidra till att göra en persons uppfattning om yttervärldens existens och beskaffenhet rationell? Finns det några trosföreställningar som har en sådan privilegierad epistemisk status att det krävs särskilt starka skäl för att överge dem – och hur skulle dylika skäl i sådana fall kunna se ut? Dessa är ju alla väldigt svåra frågor som utan tvekan skulle behöva lämnas utan något väl utvecklat svar i en introduktionsbok av det här aktuella slaget, men jag finner det något otillfredsställande att en bok med filosofiska ambitioner inte ens börjar skissera en diskussion av den här sortens frågor i anslutning till sina skeptiska hypoteser.

Ett relaterat problem med boken är att Westerhoffs ovilja att stanna upp och diskutera fundamentala begreppsliga frågor gör att det ofta är oklart i vilken mån hans exempel (och diskussionerna av dessa) egentligen är relevanta för frågorna han avser att behandla. Detta problem förekommer i varierande omfattning i alla bokens kapitel, men de tydligaste fallen tycker jag står att finna i kapitel 3, ”Är personer verkliga?”. Här presenteras bland annat Cotards syndrom – en neuropsykiatrisk sjukdom som i mildare fall leder till att patienten tror att hon är död eller förnekar existensen av sin egen kropp, och som i svårare fall leder till att hon förnekar sin egen existens och till och med slutar använda ordet ”jag”.

Westerhoff redogör också för ett fascinerande experiment som visar att vår normala upplevelse av att ha ett särskilt personligt "ägarskap" av den kropp från vilken vårt synfält utgår under vissa omständigheter kan upphävas. I experimentet utrustas försökspersonen med ett par specialkonstruerade glasögon, där varje glas visar en separat bild hämtad från kameror lokaliserade några meter bakom personen. På så vis får försökspersonen ett tredimensionellt visuellt intryck av att observera sig själv bakifrån. Därefter stryks försökspersonen över ryggen, varpå hon förstås får ett visuellt intryck av att kroppen "framför" henne stimuleras på samma sätt. Många deltagare i detta experiment rapporterar en upplevelse av att den kropp som de upplever som lokaliserad några meter framför dem är *deras* kropp, och av att de försökt "hoppa in" i den kropp som de nu upplever en ägandekänsla av. Samma illusion kan till och med åstadkommas om kamerorna kopplade till försöksdeltagarens glasögon riktas mot en människolik docka vars rygg stryks samtidigt som försökspersonens egen – deltagaren kommer då ofta identifiera sig själv med detta icke-levande objekt och på samma sätt vilja "hoppa in" i dockan.

Exempel som detta experiment och Cotards syndrom ger oss utan tvekan fascinerande illustrationer av hur vissa delar av vår normala upplevelse av att vara ett jag – t.ex. en instinktiv upplevelse av att man är lokaliserad ungefär i den punkt som ens synfält utgår ifrån, eller en omedelbar och osviktig upplevelse av att man själv existerar – under speciella omständigheter kan bryta ihop. Dessa fenomen kan förstås vara av stor betydelse för delar av psykologin. Men jag har svårt att se hur de överhuvudtaget har någon relevans för den metafysiska eller ontologiska frågan "är personer verkliga?" – och det är, som jag ovan nämnt, denna fråga som ger kapitlet ifråga dess namn. Ett sätt på vilket fenomen som kameraexperimentets resultat och Cotards syndrom skulle kunna vara relevanta för den metafysiska frågan är om det är en del av *vad det är* att vara en person att man osviktigen upplever sig själv som lokaliserad ungefär vid punkten som ens synfält utgår ifrån och att vara sådan att man under inga möjliga omständigheter skulle ha en upplevelse som om man själv inte existerade. Eftersom resultaten i kameraexperimentet och förekomsten av Cotards syndrom ger oss skäl att tro att det inte finns någonting (åtminstone inte någonting mänskligt) som har någon av *dessa* egenskaper så skulle dessa fenomen i sådana fall ge oss skäl att tro att det inte finns några (mänskliga) personer. Det verkar som det är något i stil med denna argumentationsstrategi som Westerhoff har i åtanke, eftersom han på en plats i kapitlet lite i förbifarten ger en snabb skiss av "vad det egentligen betyder att vara en person och att ha ett jag" (s. 80). Enligt honom är "fyra huvudsakliga

faktorer inblandade” i detta.¹ För det första är jaget lokaliserat inuti den kropp som det kontrollerar. För det andra finns någon aspekt hos jaget som är oföränderlig och konstant, och denna aspekt av jaget ”gör att det är samma ’jag’ just nu, som för fem år sedan och om fem år”. För det tredje är jaget centrum för en enhetlig och sammanhängande upplevelse av världen – ”jaget är en *förenare*, som håller ihop allting”. För det fjärde och sista så är jaget en agent och ett subjekt – ”det är tänkaren bakom våra tankar och aktören bakom våra handlingar”.

Utrustad med en dylik analys av vad det innebär att vara en person och att ha ett jag kan man förstås konfrontera analysen med olika exempel och experiment som visar att ingenting besitter alla de egenskaper som är nödvändiga för att en varelse ska vara en person. För att ett sådant projekt ska vara lyckat förutsätter det ju dock förstås dels att analysen faktiskt fångar vad som krävs för att vara en person, och dels att exemplen faktiskt visar att ingenting besitter alla de aktuella nödvändiga egenskaperna. Westerhoffs diskussion tycks mig bristfällig på båda dessa punkter. Betrakta t.ex. kameraexperimentet som refererades ovan: det är svårt att se hur resultatet i detta experiment skulle demonstrera att jaget inte är lokaliserat inuti den kropp som det kontrollerar.² Vad experimentet visar är väl snarare att det på ett visst sätt är möjligt att framkalla en *upplevelse* hos experimentdeltagaren av att inte vara lokaliserad i den kropp hon kontrollerar. Den som menar att jaget är lokaliserat inuti kroppen skulle mycket väl kunna acceptera experimentresultatet som sådant och samtidigt insistera på att upplevelsen som framkallas i experimentet är vilseledande (som många andra av våra upplevelser). Denna reaktion framstår enligt min mening inte heller som särskilt orimlig.³ Säg att en person företräder positionen att var och en av oss är identisk med en hjärna: enligt denna position är var och en av oss lokaliserad i den kropp som hon kontrollerar. Samtidigt skulle företrädaren för denna idé i princip kunna ge en tillfredsställande förklaring av hur det kommer sig att vi (hjärnorna) när vi deltar i kameraexperimentet inte längre *upplever* det som om vi är lokaliserade

¹I den följande redogörelsen för Westerhoffs fyra nödvändiga villkor på personskap tar jag mig friheten att i någon mån omformulera hans tämligen metaforiska beskrivningar i riktning mot vad jag hoppas är mer precisa villkor som samtidigt fångar hans centrala idéer.

²Jag tror inte heller att Westerhoff tänker sig att experimentet visar att något av de andra nödvändiga villkoren för personskap inte är uppfyllt.

³För egen del är jag väldigt skeptisk till idén att en person eller dess jag (vad nu detta är) är lokaliserad inuti kroppen, men det är en annan fråga. Här handlar det om huruvida kameraexperimentets resultat överhuvudtaget är relevant för den frågan.

i de kroppar som vi faktiskt kontrollerar (denna förklaring kommer väl involvera hur hjärnan ges en viss kombination av visuell och taktill information, samt en redogörelse för de psykologiska mekanismer som förklarar upplevelsen ifråga). Så experimentet verkar inte visa att vi inte uppfyller alla villkor i Westerhoffs *egen* redogörelse för vad det är att vara en person eller att ha ett jag – och detsamma verkar gälla för många av de exempel och fenomen som anförs i kapitlet.

Därutöver verkar de fyra nödvändiga kriterier som Westerhoff ställer upp för personskap alla vara mer eller mindre otillfredsställande. Det finns inte här utrymme för någon särskilt detaljerad diskussion av detta, men flera av dessa föreslagna kriterier framstår mer som delar av vad vi kanske oreflekterat och instinktivt känner gäller om personer än som något som skulle förekomma i en filosofiskt mer utvecklad diskussion av vad det är att vara en person. Ta till exempel det fjärde villkoret – att jaget är en agent och ett subjekt. Det är förstås lite oklart precis i vilken mening av ”agent” och ”subjekt” Westerhoff menar att agentskap och subjektskap är nödvändiga för att vara en person, men utifrån det faktum att han anför Benjamin Libets berömda experiment om beredskapspotential och medvetna beslut som stöd för att vi saknar dessa egenskaper kan vi tentativt anta att han förutsätter något i stil med att genuint agenskap kräver att personens beslut inte kausalt härrör från någonting personen inte är medveten om. Oavsett vad man tycker om denna idé om vad agentskap är (för egen del tycker jag den verkar alldeles för restriktiv) så verkar det inte finnas några skäl att tro att agentskap i denna mening är nödvändigt för att vara en person.

Låt oss som ett tankeexperiment anta att någon form av medvetandefilosofisk dualism är sann, så att medvetandetillstånd är numeriskt distinkta från hjärntillstånd (och andra naturliga tillstånd). Anta dessutom att det finns psykofysiska lagar som är sådana att *varje* medvetandetillstånd tidsligt föregås av något hjärntillstånd som orsakar det. I en värld där båda dessa antaganden är sanna så kommer *varje* beslut ha sitt kausala ursprung i någonting personen inte är medveten om (nämligen det hjärntillstånd som är beslutets orsak). Men det tycks inte som om vi när vi föreställer oss denna värld därmed föreställer oss en värld utan personer. Det är möjligt – givet vissa idéer om vari frihet består – att vi föreställer oss en värld utan *fria* personer (eftersom varje beslut kommer vara orsakat av ett hjärntillstånd, snarare än av den sorts medvetandetillstånd som enligt dessa idéer skulle kunna utgöra en grund för fritt handlande), men även om någon sådan idé om frihet är riktig (vilket man mycket väl kan betvivla) så är ju en värld befolkad med i denna mening ofria personer fortfarande en värld innehållande personer. I vilket fall som helst tycks det som om den som vill hävda att det scenario jag just

skisserat är ett scenario utan personer måste säga mycket mer om varför en dylik situation skulle utesluta existensen av personer. I Westerhoffs kapitel om personer förekommer mycket lite som skulle kunna hjälpa oss i denna diskussion.

I det föregående har jag fokuserat på några av de sätt på vilka jag tycker att Westerhoffs bok är mindre tillfredsställande. Diskussionen har följaktligen blivit huvudsakligen kritisk – något som bör ses åtminstone delvis mot bakgrund av att recensenten knappast tillhör den primära målgruppen för en introduktionsbok av detta slag. Det kan därför vara värt att påpeka att jag tror att *Kort om verkligheten* nog skulle kunna fylla en funktion för att locka någon läsare utanför filosofin att börja fundera kring de svåra och intressanta frågor som boken snuddar vid. Dessutom innehåller boken, som jag tidigare nämnt, en hel del stoff som är intressant för sin egen skull, även om Westerhoff enligt min mening inte därutöver behandlar det på ett för filosofin optimalt intressant sätt. Sammanfattningsvis måste dock omdömet bli att bara den första delen av baksidestextens löfte att boken ”ifrågasätter vår vanemässiga världsbild och reder ut de riktigt svåra begreppen” är ordentligt uppfyllt.⁴

HENRIK RYDÉN

⁴Jag vill tacka Jens Johansson för användbara kommentarer på ett tidigare utkast av denna text.

Miljöetik: En introduktion

Håkan Salwén

Bokförlaget Thales, 2013. 173 s. ISBN 978-91-7235-094-6

Miljöetiken är en ung, men högst aktuell gren av etiken. Nyligen har det också släppts en introduktionsbok på svenska i ämnet av filosofie doktorn Håkan Salwén.

Det uttalade syftet med boken är att ”presentera, systematisera och diskutera” några förslag på hur miljöproblem kan lösas för ”både en intresserad allmänhet och dem som inom ramen för utbildningen läser kurser med miljöetiskt innehåll”.

Tidigt i boken förklarar Salwén etikens roll i miljöproblematiken. Han konstaterar att naturvetenskapliga och ekonomiska överväganden kan lösa mycket, men att dessa inte kan tala om för oss vad vi bör göra – vilket är etikens område. Detta är en referens till *Humes lag* (som Salwéns doktorsavhandling från 2003 handlar om) som säger att inga moraliska slutsatser följer från en uppsättning icke-moraliska premisser.

Salwén ägnar sedan ett flertal kapitel till att utvärdera olika normativa teoriers rimlighet och vilka implikationer de har för frågor relaterade till miljöetik. I diskussionen inkluderas allmänna teorier såsom utilitarismen och rättighetsetiken samt mer miljönischade system som landetiken och djupekologin. Salwén för fram teoriernas centrala innehåll på ett lättförståeligt och intressant sätt för att sedan komma med grundläggande invändningar. Mycket av detta görs i frågeform, vilket provocerar läsaren till att tänka själv – något som stämmer väl överens med bokens utbildningssyfte.

Ett av bokens mest intressanta kapitel berör huruvida omärkbara skillnader i välbefinnande har moralisk relevans, vilket Salwén verkar mena att de har. Detta illustreras med ett tankeexperiment (ursprungligen utformat av Derek Parfit) där 1000 människor lider av törst och 1000 välgörare kan ge dem vatten. 100 av välgörarna har gett sitt vatten till de törstande som delar på vattnet, situationen kallas U₁₀₀. Om ytterligare en välgörare hade gett sitt vatten (situationen U₁₀₁) hade de törstande inte märkt någon skillnad i välbefinnande – U₁₀₀ är alltså minst lika bra som U₁₀₁. På samma sätt är U₁₀₁ minst lika bra som U₁₀₂ när det gäller välbefinnande. Förutsatt att relationen ”minst lika bra som” är transitiv visar det sig efter ytterligare upprepningar att U₁₀₀ är minst lika bra som U₁₀₀₀. Detta är paradoxalt eftersom de törstande faktiskt skulle uppleva skillnad i välbefinnande mellan U₁₀₀ och U₁₀₀₀. Salwén menar att ”det rimligaste att lösa paradoxen ovan är kanske att acceptera att det finns omärkbara skillnader i lidande och att hävda att sådana skillnader har moralisk relevans”.

Denna slutsats förefaller rimlig och har som Salwén påpekar en ”uppenbar relevans för många miljöproblem”. Det går därmed att motivera exempelvis varför man bör åka kommunalt till jobbet snarare än att ta sin egen bil. För att uttrycka det som Salwén:

Det är kanske något bekvämare att åka bil i stället för kommunalt till jobbet. Men bilåkandet har negativa effekter. Dessa effekter påverkar ett stort antal människor negativt, om än omärkbart. Det är då rimligt att tro att den sammanlagda försämringen är större än den bekvämlighetsvinst jag gör. (s. 52)

Boken lyfter också fram ett flertal befolkningsetiska frågor och deras konsekvenser för olika normativa teorier. Salwén konstaterar att ”när vi väljer mellan olika reformer, som bindande klimatavtal, så väljer vi vilka som kommer leva”. Det är naturligtvis sant: ett politiskt beslut kan påverka människors levnadsmönster till den grad att de individer som föds är helt andra än de som hade blivit födda utan beslutet. Salwén menar att detta medför ett problem för rättighetsetiken som säger att vi har ”skyldighet att förbättra en annan människas situation bara om vi

tidigare har försatt människan i ett sämre läge än tidigare”. Miljöförstöringen försämrar inte situationen för någon individ då individen inte blivit född utan miljöförstöringen. Hur kan då miljöförstöring kränka framtida generationers rättigheter?

Även utilitarismen diskuteras i befolkningsetisk kontext, ”kan en minskning av den genomsnittliga välfärdsnivån kompenseras av att det är fler som lever på den lägre nivån?” Svaret på frågan beror enligt Salwén på huruvida vi bör maximera den totala eller den genomsnittliga lyckan. Han menar dock att ”såväl den totala som den genomsnittliga utilitarismen är problematiska”. Han hänvisar till vad Derek Parfit kallar den motbjudande slutsatsen: att den totala utilitarismen föredrar en värld med ett enormt antal människor som lever liv som knappt är värda att leva framför en värld med lyckligare och färre invånare. Den genomsnittliga utilitarismen menar han också har problem då den skulle föredra en värld där Adam och Eva lever överlyckliga ensamma framför en värld där Adam och Eva lever lika lyckliga fast tillsammans med ett stort antal lite mindre lyckliga individer.

Salwén diskuterar också vad som bör ges moralisk status. Han verkar mena att det inte finns någon ”moraliskt relevant egenskap som plockar ut alla och enbart människor”, utifrån detta skriver han:

Ett radikalt men föga lockande förslag är att acceptera att inte heller (alla) människor förtjänar att beaktas ur ett moraliskt perspektiv. Betydligt rimligare är det att acceptera att i alla fall vissa djur har moralisk status. (s. 87)

Växters och mikroorganismers moraliska status diskuteras i samband med Paul Taylors biocentrism som säger att det är fel att döda eller skada alla levande organismer. Salwén menar att denna princip är orimlig, bland annat eftersom den implicerar att vi begår ett allvarligt moraliskt fel exempelvis när vi snyter oss (vilket resulterar i att ett stort antal mikroorganismer dör).

Andra uppfattningar om vad som har moralisk status tas upp vid diskussionen av landetiken och djupekologin. Salwén tycks mena att landetiken och djupekologin är oprecist formulerade, vilket kan vara ett skäl till att hans eget ställningstagande inte kommer fram lika tydligt när han diskuterar dem. Den som är intresserad av huruvida ekosystem och arter har ett intrinsiskt värde har dock mycket att vinna på att läsa denna del som mycket tydligt beskriver argumenten för och emot.

I slutet av boken betraktas miljöetiken ur ett mer praktiskt perspektiv. En fråga som diskuteras är huruvida malaysiska regeringen bör bygga en kraftstation på Borneo. I det fallet menar Salwén att alla teorier som han tagit i beaktande ger ungefär samma svar. Han verkar också mena att detta är en generell tendens inom miljöfrågor:

Även om de teorier som vi har diskuterat i den här boken ger olika svar på *varför* en handling är fel eller *varför* en viss åtgärd bör utföras, så är de ofta överens om att handlingen är fel och att åtgärden bör vidtas. (s. 169)

Detta är säkert sant, men jag är övertygad om att det finns praktiska miljöfrågor där teorierna inte är överens om att en handling är fel, boken hade nog tjänat på att ta upp dessa. Eftersom boken delvis riktar sig till en "intresserad allmänhet" kan de teoretiska resonemangen kännas överflödiga om de inte tillämpas på praktiska exempel.

Detta är dock bara en liten invändning, överlag är boken en mycket bra introduktion till miljöetiken och den uppfyller syftet att "presentera, systematisera och diskutera" några förslag på lösningar till miljöproblemen.

GUSTAV ALEXANDRIE

Soldater

Sönke Neitzel och Harald Welzer. Översättning: Svenja Hums
Brombergs, 2013. 460 s. ISBN 978-91-7337-372-2

Under senare år har vad som brukar kallas situationistisk psykologi blivit allmänt uppmärksammat. Vi har blivit vana att höra att man kan förvänta sig i stort sett vad som helst av vem som helst, även rena illgärningar, om situationen är sådan att den gör ett visst – ohyggligt – betedande till ett naturligt svar på vad situationen kräver. Också människor som anser att det är fel att döda kan t.ex. göra det, om de deltar i ett experiment där ledaren för experimentet säger sig ta hela ansvaret för vad de gör. Det brukar sägas vara lärdomen av Milgrams berömda lyd-nadsexperiment. I detta fick försökspersoner, som trodde att de ingick i ett pedagogiskt experiment avsett att utvärdera om bestraffning kunde förbättra inlärningen, ge vad de trodde var elektriska stötar till en individ i rummet intill. Detta påstods vara "straffet" för att personen i rummet intill misslyckats med att lösa sin uppgift. I ett av försöken gav en majoritet vad de trodde var dödliga stötar till försökspersonen i rummet intill! Till Milgrams experiment har fogats exempel där den som är på gott humör hjälper människor i nöd, den som är på dåligt humör (p.g.a. av utebliven växel i en telefonkiosk) inte hjälper till. Den som har bråttom att hålla ett föredrag om den barmhärtige samariten hastar förbi en nödlidande på gatan medan den som har gott om tid stannar och hjälper till, osv. Ännu ett i raden av arbeten, som bygger på och vill illustrera och kanske också understödja den situationistiska

hypotesen är boken *Soldater* (Brombergs, 2013) av Sönke Neitzel och Harald Welzer. Boken publicerades ursprungligen på S. Fischer Verlag med titeln *Soldaten: Protokolle vom Kämpfen, Töten och Sterben*. Den svenska översättningen är gjord av Svenja Hums.

Boken, som i huvudsak flyter bra i sin svenska språkdräkt, bygger på ett spektakulärt nyfunnet källmaterial. Under andra världskriget avlyssnade de allierade tyska (och italienska) krigsfångar. Vad de sade, i samtal sinsemellan, dokumenterades och skrevs ned. Dryga 10 000 tyska krigsfångar i brittiska läger blev föremål för denna övervakning, och i USA finns material som omfattar fler än 3 000 krigsfångar. Till detta kommer dryga 1 000 tyska krigsfångar som avlyssnades i läger runt Medelhavet. Fångarnas samtal är ordagrant återgivna. Bara det brittiska materialet omfattar 48 000 sidor omfattande mellan en halv och 22 sidor per dokumenterat samtal. Detta material ramlade en av författarna, Sönke Neitzel, på mest av en slump år 2001 i det brittiska riksarkivet i Kew. Självt historiker kontaktade han då den andre författaren, Harald Welzer, som är socialpsykolog. Ett forskningsprojekt inleddes, som nu bl.a. utmynnat i denna bok.

De dokumenterade samtalen ger, menar författarna, en intressant inblick i hur de tyska krigsfångarna resonerade. Och i deras resonemang kan man få nyckeln till förståelsen av hur de handlade under kriget.

SOLDATER SOM KRIGETS ARBETARE

Det är framför allt en fråga som upptagit forskarna. Av samtalen framgår att så gott som alla soldater var väl bekanta med de förbrytelser, som begicks under kriget. De kände till att miljontals ryska krigsfångar och civila mördades, de kände till judeutrotningen som den fortgick i öst. Ja, de kände inte bara till allt detta, de hade också varit långt djupare inblandade i skeendena än vad man tidigare trott. Det var inte bara SS som mördade. Vanliga tyska soldater tog också del i övergreppen. Hur var detta möjligt? Författarna försöker att med stöd av den situationistiska psykologin och fynden i dokumentationen av fångarnas samtal med varandra finna en förklaring. Så här ser den ut i grova drag.

Soldaterna hade en gemensam ”referensram”. Innehållet i denna var sådant att det normalt inte ifrågasattes. Det togs för givet. Det medförde att de omfattade en gemensam stridsmoral. De såg på sig som yrkesutövare (dvs. de levde upp till Ernst Jüngers definition av soldaten som en ”krigets arbetare”), och förstod vad det innebar att sköta soldatvärvet väl. Man skulle visa tapperhet, strida till sista patronen, vara plikttrogen, lyda order, göra sitt bästa för de företag man var invecklad i utvecklades på planenligt sätt. Man hade en grundmurad solidaritet med fosterlandet och en stark tilltro till Hitler.

Allt detta var sådant man hade gemensamt. I övrigt kunde man skilja sig åt på många olika sätt. Några var övertygade nazister. Andra ogillade nazismen. Bland dem som ogillade nazismen fanns de som ändå tyckte att judepolitiken var bra. Bland nazisterna fanns de som ogillade judepolitiken. Sådant var emellertid inget normalt tema i diskussionen soldaterna emellan. Snacket dem emellan gick ungefär som det gör på en arbetsplats. Man skröt om hur man skickligt skjutit ned plan, utplånat mål från markytan; endast för att krydda olika historier togs ohyggliga omständigheter med, som att kvinnor och barn dödats och att fångar man våldtagit protesterat och gjort motstånd. Också sådana händelser infogas i ett slags vardagligt sammanhang: det krigiska arbetets. Man hyllar nationen och Hitler, men nazismen är inte något centralt tema. De flesta soldater tycks vara tämligen ointresserade av politik. Det sköter sitt jobb och bekymrar sig först och främst om arbetsgemenskapen.

En viktig aspekt av synen på kriget som ett arbete är också att arbetsgemenskapen under kriget ju är näst intill total. Det medför att vad som formar soldaternas handlingar är andra soldaters förväntningar och krav, som är just soldatlivets krav. Vad familjen där hemma, hustru och barn tänker, blir ovidkommande i situationen. Handlingar styrs inte av några hänsyn till dem.

Den gemensamma referensramen gjorde det möjligt för soldaterna att oreflekterat delta i övergrepp och förbrytelser, utan avseende på den egna "privata" inställningen till dessa fenomen. Allt som kunde ses som en del av att man skötte sitt jobb utfördes utan protest. Vissa var också beredda att gå utöver vad plikten krävde av dem, som att för sitt eget höga nöje döda civila. Andra kunde nöja sig med att pliktskyldigast låta sådant passera. Så här sammanfattar författarna en viktig slutsats de anser sig kunna dra:

I detta nya [militära] sammanhang dödar soldater judar utan att vara antisemiter och kämpar "fanatiskt" för att försvara sitt land utan att vara nationalsocialister. Det är dags att sluta överskatta ideologiernas betydelse. Ideologier må ge upphov till krig men de förklarar inte varför soldater dödar eller begår krigsförbrytelser. (s. 337)

En hypotes som författarna har är att det, då kriminella handlingar kan ses som en del av tjänstgöringen, inte behövs någon tillvänjning, någon "brutalisering", för att man ska kunna utföra dem. Man tar raskt itu med vad som hör till jobbet, oavsett hur motbudande det man gör under andra omständigheter skulle te sig. Det är ju också vad den situationstiska psykologin säger: oavsett vår karaktär kan vi utföra ohyggliga handlingar i "rätt" typ av situation. Vi behöver inte först bli odjur för att kunna bete oss som sådana.

Forskarna tycker sig få stöd för denna hypotes i vad som sägs i samtalen mellan krigsfångarna. Om den stämmer borde man också kunna förvänta sig att omvändningen ska gälla. Den som utfört ohyggliga förbrytelser i ett sammanhang borde tämligen lätt kunna återanpassas till ett fredligt civilt liv, då kriget är över. Om detta har emellertid författarna inget att säga.

Allt detta gäller den ordinära krigsmakten, som därför behandlas med ett slags kålsuparmoral. Tyska soldater är inte annorlunda än t.ex. amerikanska i Vietnam eller Irak. SS, menar författarna, var emellertid annorlunda. Där fanns en mer politiserad referensram och ett slags principiell fanatism och brutalitet. Den manifesteras i handling, på så vis att SS-förbanden tycks ha gått längre i sina förbrytelser än vad man gjorde inom den ordinarie krigsmakten (även om det är en gradskillnad snarare än en artskillnad) men den manifesteras framför allt i synen på våldsamma och kriminella handlingar. Här bejakas sådant som dödande av kvinnor och barn, vilket inom krigsmakten normalt utfördes med någon form av verbala förbehåll. Ordet ”fanatism” har här, som hos Hitler, en positiv klang.

REFERENSRAMAR

Ett generellt problem med den situationstiska psykologin är att den ser oss människor som ett slags svarta lådor. Den förutser hur vi ska handla i vissa situationer, men den säger mycket litet om mekanismerna bakom vårt handlande. Varför lyder vi i lydnadsexperimenten? Varför gör vi vad vi inser är fel handling? Varför hjälper vi inte andra om vi är på dåligt humör eller har bråttom.

Här finns utrymme för spekulation. Kanske störs vår moraliska perception av vårt dåliga humör eller vår brådska? Men varför handlar vi mot vår egen moral i Milgrams försök? Tanken om en ”referensram”, som är central i boken *Soldater*, kan vara ett steg mot en djupare förståelse. Begreppet är emellertid, trots att de har en fundamental betydelse i bokens förklaringar av soldaternas beteende, av undflyende karaktär. Det är inte klart definierat. Jag tror också man får säga att det är delvis missvisande karaktäriserat. Författarna säger sig vilja beskriva hur soldaternas värld ”såg ut” (s. 12) när vad de rimligen kan avse väl bara är att beskriva hur soldaterna *uppfattade* sin värld. Jag tror man ska förstå en referensram som en uppsättning föreställningar om vad som förväntas av dem i den situation där de befinner sig. Dessa uppfattningar ”strukturerar” deras upplevelser (s. 16) och gör också våldsamma och kriminella handlingar i deras egen föreställningsvärld ”rimliga” och ”begripliga” (s. 17). Referensramen tillhandahåller ett ”tolkningsmönster” som gör att man kan se sådant handlande som meningsfullt eller åtminstone nödvändigt och ofrånkomligt (s. 32).

Ett problem med tanken om en referensram, som en uppsättning föreställningar, är att den inte har något att säga om vad människor önskar och vill göra. Det förutsätts att soldaten helt enkelt gör vad som förväntas av honom. Varför gör han det? Tanken om en referensram innebär bara att vi har låttat på locket till den svarta lådan. Vi vet vad soldaterna tror och vad de gör. En variabel fattas emellertid, vad de vill. Författarna menar helt riktigt att deras förklaringsmodell inte är av rational choice-karaktär. De vill inte förstå soldaternas handlande som något som emanerar från "kausala skäl och rationella kalkyler" (s. 35). Jag misstänker att just detta är illa översatt, men jag tror tanken är just att man inte kan förstå deras handlingar som förnuftiga i ljuset av vad de tror och vill åstadkomma. Det är i stället styrt av sociala normer – de handlar "inom ramen för sociala relationer" (ibid.). Men varför inte tränga djupare in i den svarta lådan och ändå försöka se deras handlande som rationellt, i en konventionell bemärkelse. Det har föresvävat mig att ekonomen och spelteoretikern Cristina Bicchieris tanke om sociala normer här skulle ha kunnat hjälpa författarna på traven. En social norm är, enligt Bicchieri, ett beteende, som en individ *vill* uppvisa, men hon vill detta bara förutsatt att hon tror att de flesta andra också kommer att göra det, antingen för att det helt enkelt är vad de vill göra, eller för att de fruktar sanktioner om de inte gör det. Man kan förstås fortfarande fråga sig hur sådana normer uppstår (den svarta lådan är fortfarande långt ifrån vidöppen då vi introducerat detta begrepp) men när de väl är på plats tror jag vi kan förstå sådant som blir till ett problem för Neitzel och Welzer. Jag tänker på krigets slutskede, då vissa soldater kämpade till sista patronen medan andra tog till flykten, kapitulerade och försökte rädda sitt eget skinn. Man kan notera att sådant som får soldater att ge upp är då de ser några andra göra det, eller då befälet låser in sig i en bunker. Med stöd av Bicchieris tanke om sociala normer kan vi kanske bättre förstå detta. Den militära referensramen byggde aldrig på någon ovillkorlig föreställning om att man skulle kämpa till den sista patronen. Detta var något man gjorde och ville göra, endast om man kunde förlita sig på att det var vad de andra också gjorde.

SLUTSATS

Är boken till sist trovärdig? Jag läser den med fascination och vill gärna tro att författarna på det hela taget har rätt. De rör sig, kan man säga, inom samma referensram som jag själv brukar göra. Det finns emellertid ett allvarligt metodproblem. Det är också en litterär svaghet. Teser framställs och *illustreras* med *lösryckta citat* från fångarna. Det är svårt att som läsare ta ställning till om urvalet av citat är representativt och riktigt.

Och man snuvas på det rika materialet. Man hade velat lära känna några individuella fångar bättre! Det unika är ju att de talar, till synes utan tanke på att de är avlyssnade, och utan att veta hur kriget ska sluta. De talar med varandra och de har ingen annan ambition än att göra intryck på varandra. Visst finns det enstaka sådana dokument att ta del av – framför allt vill jag framhålla Victor Klemperers dagböcker från krigsåren och tiden dessförinnan – men det material de stött på har mycket mer att ge. Man hoppas på fler böcker skrivna med detta nyfunna material som utgångspunkt.

TORBJÖRN TÄNNSJÖ

Den barnsliga relativismen

Ragnar Ohlsson och Kian Sigge

Carlssons förlag, 2013. 260 s. ISBN 978-91-7331-607-1

Mellan 2002 och 2004 bedrevs ett försök med filosofiska samtal med mellanstadieelever på några skolor i Stockholms förorter. Förhoppningen var att en tidig introduktion till filosofiska diskussioner skulle kunna skärpa elevernas kritiska tänkande. Kritiskt tänkande är på modet; att utveckla kritiskt tänkande anges ofta som en målsättning i utbildningssammanhang, inte bara i Sverige utan även i övriga världen. Sigge och Ohlsson är kritiska till detta myckna användande av begreppet kritiskt tänkande. Ges det en alltför snäv tolkning blir det alltför stort fokus på att hitta brister i andras argumentation, på bekostnad av en öppenhet för nya idéer. Ges det en vidare tolkning tenderar i stället begreppet att bli luddigt och urvattnat. Sigge och Ohlsson föreslår i stället att man bör ha som målsättning inom utbildningen att eleverna ska utveckla ett antal ganska tydligt definierade intellektuella dygder. De studerar sedan hur väl filosofisamtal i mellanstadiet utvecklar de nyss nämnda dygderna. Resultatet är tvetydigt. Eleverna verkar faktiskt utveckla förmågan att argumentera väl – men samtidigt drar de slutsatsen att det inte finns sanna eller falska, kanske inte ens bättre eller sämre, svar på filosofiska frågor; en sorts intellektuellt lättjefull extremrelativism vilken knappast är förenlig med ett dygdigt intellekt.

Boken är uppdelad i två delar. Den första delen ägnas helt åt att diskutera intellektuella dygder som ett alternativ till kritiskt tänkande. Ohlsson (som står för dessa kapitel) närmar sig först frågan om vad en intellektuell dygd är för något genom att diskutera om det finns intellektuella normer som skiljer sig från de snävt kunskapsteoretiska och de pragmatiska (där han innefattar de moraliska). Ohlsson argumenterar

för att så är fallet. Exempel på frågor som inte enkelt låter sig inordnas i den pragmatiska eller snävt kunskapsteoretiska kategorin är till exempel vilken attityd man bör in ta mot andras övertygelser, hur man i allmänhet bör bete sig för att söka kunskap och vilken grad av evidens som krävs för att en trosföreställning ska kunna ligga till grund för rationella handlingar (som Ohlsson själv noterar tangerar dessa frågeställningar ibland vetenskapsfilosofi, s. 30–31). Men varför en dygdeteori snarare än en uppsättning principer att följa som svar på dessa frågor? Som Aristoteles sa, man bör inte söka större exakthet än vad ämnet tillåter, och det verkar svårt att formulera en uppsättning stela principer som fångar hur man bör bete sig i kunskapsökande sammanhang. Det ”faller sig naturligt” att snarare hänvisa till hur man bör vara i den här kontexten, t.ex. ”du borde vara mer öppen för nya idéer” alternativt ”du borde vara mindre lättrogen”. Dessutom kan vi inte direkt välja våra trosföreställningar, men vi kan långsiktigt påverka vår karaktär (s. 34–35). Ohlsson säger till sist att intellektuell dygd bör vara all utbildnings mål.

Så här långt känns del 1 fortfarande tydligt kopplad till undersökning- om filosofi i skolan; vi har fått argument för att begreppet ”kritiskt tänkande” är problematiskt, det tenderar att bli antingen för snävt fokus på ifrågasättande eller också oanvändbart luddigt, och sedan ett förslag på att ersätta det med begreppet ”intellektuell dygd”. Idén att sträva efter dygdiga elever snarare än elever som fått plugga in ett antal dogmatiska principer för hur man skaffar kunskap verkar också rimlig ur ett skolperspektiv, oavsett vad man tror om den principiella möjligheten att formulera principer för kunskapsinskaffande i filosofin. De nästföljande kapitlen flyter dock ut en hel del, och blir mer allmänfilosofiska. Känslan är att kopplingen till bokens huvudsakliga ämne, undersökningarna om filosofiverksamhet med barn på mellanstadiet, tappas bort litegrann. Bitvis har jag känslan av att läsa en helt egen bok i kunskapsteori; en sorts bok i boken.

I kapitel 5 följer en uppräknin g av olika intellektuella dygder, som i sin tur delas in i tankevanor, attityder och metadygder. Ohlsson påpekar att denna lista inte ska ses som definitiv, utan som några förslag på vad som skulle kunna utgöra intellektuella dygder (s. 63). Här fanns en möjlighet att åter göra tydligare kopplingar till skolans målsättningar, men den möjligheten tas inte riktigt tillvara. Jag skulle ha velat se återkopplingar till det som togs upp i början av del 1; förslaget att ersätta kritiskt tänkande med intellektuell dygd som skolans målsättning. Hur förhåller sig de här föreslagna intellektuella dygderna till olika officiella målsättningar för skola/utbildningsväsende, och till de betydelser som olika pedagoger och didaktiker har lagt in i begreppet ”kritiskt tänkande”? Sådana återkopplingar hade gjort att boken känts mer sammanhållen.

En intressant slutsats som förs fram i del 1 är dock att det är osannolikt att en enskild person uppfyller hela listan på intellektuella dygder, bland annat för att vissa dygder är sådana att de är svåra att förena inom en och samma individ, och att sann intellektuell dygd kanske snarast är något som frodas på gruppnivå än inom den enskilde (s. 92).

Sedan följer del 2, med en redovisning av de faktiska filosofiförsöken. Det här är underhållande läsning. Lite grann blir det förstås ett "kids say the darndest things" när barn ska ta sig an tunga filosofiska frågor. Dock finns också många exempel på barn som trevar sig fram mot (ofta kämpandes mot sina egna språkliga begränsningar) riktigt avancerade tankegångar. Sigge och Ohlsson ser också en tendens till ökad flexibilitet i tänkandet och en positiv ökad öppenhet hos eleverna som haft filosofi, liksom att de blir bättre på att argumentera än de var innan.

Ett intressant återkommande mönster i diskussionerna är en ganska långtgående skepticism om vad man egentligen kan veta. Hetsiga diskussioner utbröt flera gånger mellan barn som hade en ganska enkel, realistisk syn på kunskap och de skeptiskt lagda barnen. Det här är ju intressant, och något man kanske inte spontant hade förväntat sig. Många skulle nog ha gissat att barn överlag i den här åldern skulle vila i trygg förvisning om att vi kan veta allt möjligt – att man måste bli lite mer intellektuellt avancerad och mogen för att komma fram till skeptiska slutsatser. Jag menar inte att man inte kan ha en väl genomtänkt icke-skeptisk inställning till kunskap, men många skulle nog spontant gissa att medan icke-skeptikerns hållning kan vara antingen mer genomtänkt eller mer barnslig så krävs det ett lite mer avancerat och vuxnare tänkande för att vara skeptiker. Men tydligen inte. En del barn formulerade sig rent Cartesianskt: "Jag vet inte om jag sitter på en stol nu. Jag kanske inbillar mig syn och känsel, jag kanske inte har någon känsel i baken. Jag kanske sover nu, det vet jag ju inte. Ingen här kanske lever, bara att jag kanske inbillar mig. Jag vet inte om jag skriver jag kanske bara rör på handen och ser det. Jag kanske inte vet något, det vet jag ju inte" (s. 138). Förutom den rena skepticismen syns också en relativism där man tänker sig att vad som är kunskap eller inte kan relativiseras till vad som krävs för att övertyga den enskilda individen; inte bara i den ganska okontroversiella betydelsen att man inte kan veta att P om man inte har trosföreställningen att P, utan i den mer radikala betydelsen att vad som är goda skäl för att tro på P varierar från person till person beroende på hur mycket som krävs för att övertyga personen. Även i värdefrågor syntes mönstret att objektivisterna stod mot skeptiker och hårdnackade relativister. Det verkar också som att filosofiundervisning kan förstärka relativistiska tendenser (s. 154).

Är detta ett problem? Ohlsson och Sigge menar förstås inte att en re-

lativistisk hållning alltid måste tyda på något tillkortakommande hos relativisten ifråga. Självklart finns många filosofer som kommer fram till en relativistisk slutsats efter att noggrant ha funderat över de olika alternativen och vad som talar för och emot dem. Det oroväckande angående det här filosofiförsöket sägs vara att filosofi, hos många om än inte alla av eleverna, verkar locka fram en speciell sorts *slapp* relativism, som helt enkelt nöjer sig med att säga att det inte finns något rätt och fel, alla har sina egna sanningar. Ohlsson uttrycker också farhågor om att en tidigt anammad relativism kanske påverkar nyfikenheten negativt; om inga svar är sanna eller falska, varför ska man då över huvud taget söka svar på frågor? I praktiken verkar det dock lika vanligt att elever blir stimulerade som att de blir likgiltiga av trosföreställningen att det saknas sanna svar (s. 195–96).

Det är väldigt intressant att filosofiundervisning för barn kanske ger *negativa* effekter. Många skulle nog spontant tänka sig att övningar i filosofiska resonemang redan på ett ganska tidigt stadium inte är den sortens fenomen som kan ge negativa biverkningar, utan något man glatt kan pröva i förhoppning att det ger en positiv effekt, och hur som helst inte är skadligt. Men uppenbarligen är det inte så enkelt. Sigge och Ohlsson resonerar lite kring vad de negativa effekterna skulle kunna bero på (exempelvis att lärarna mer eller mindre explicit ger budskapet att alla svar är lika bra, och därmed *gör* barnen till slappa relativister); kanske kan en bättre organiserad filosofiundervisning för barn göra dem mer intellektuellt dygdiga utan negativa bieffekter.

Bokens stora förtjänster är att den för en diskussion kring begreppet ”kritiskt tänkande”, ett begrepp som kanske alltför okritiskt (!) brukar hållas fram som en målsättning för all utbildning, samt går igenom vilka effekter tidig filosofiundervisning visat sig ha på barn, positiva såväl som negativa. Nackdelen är främst att den så tydligt faller sönder i två delar; att del 1 blir en sorts ”bok i boken” snarare än ett tydligt teoretiskt ramverk för del 2. Boken rekommenderas främst till människor som utbildar barn; i andra hand till alla som är intresserade av barns tänkande och resonemang kring olika frågor; i tredje hand till de som helt enkelt intresserar sig för intellektuell dygdeteori.

SOFIA JEPPSON

Tänka, snabbt och långsamt

Daniel Kahneman. Översättning: Pär Svensson

Volante, 2013. 511 s. ISBN 978-91-86-81572-1

Av de tre orden i titeln på denna bok syftar det första, ”tänka”, på kognitiva fenomen i vårt psyke, dvs. på det område som brukar kallas kognitiv psykologi. Här kan man också inräkna det som kallas beteendekonomi (*behavioral economics*), som handlar om hur vi beter oss i valsituationer. Orden ”snabbt” och ”långsamt” syftar på två olika mekanismer i, eller aspekter av, vårt tänkande, det som Kahneman – på förslag av K. Stanovich och R. West (se s. 57) – kallar ”System 1” och ”System 2”.

Vad som exakt menas med systemen 1 och 2 är inte alldeles lätt att begripa – och man kan kanske också undra över varför det finns just två och inte t.ex. tre eller fyra olika system (Stanovich skiljer mellan två delar av System 2) – men klart är i alla fall att System 1 är snabbt, intuitivt och okritiskt, medan System 2 är mer metodiskt, reflekterande, kritiskt, relativt långsamt och oftast i viloläge. Men ibland låter det mest som om de två systemen är rent fiktiva (se s. 466).

I boken beskrivs en lång rad psykologiska undersökningar och experiment. Många har utförts av Kahneman och hans ännu mer berömda kollega Amos Tversky, men en lång rad andra experiment av andra psykologer beskrivs också. I flera fall är resultaten ungefär vad man kunde förvänta sig, men ibland är de tvärtom mycket förvånande. Bland annat visar många undersökningar att vi kan vara väldigt dåliga på att göra statistiska bedömningar.

Ett exempel är när man beskrev en kvinna, Linda, som bl.a. trettioett år gammal, singel, frispråkig, med examen i filosofi, som student mycket intresserad av frågor om diskriminering och social rättvisa och också deltagare i demonstrationer mot kärnkraft. Sedan fick försökspersonerna gissa hur sannolikt det var att hon hade vissa yrken och intressen. Till exempel om hon var bankkassörska, grundskollärare eller socialarbetare. Ett alternativ var också att hon var både bankkassörska och verksam i feministrörelse. I den ursprungliga undersökningen svarade samtliga försökspersoner att det var mer sannolikt att Linda var feministisk bankkassörska än att hon var bankkassörska. Vilket ju är omöjligt. I ett utvidgat experiment svarade 89 procent lika felaktigt. Man gjorde då om experimentet med försökspersoner som var doktorander i företagsekonomi vid Stanford och som hade tagit flera kurser i sannolikhetslära, statistik och beslutsteori. Till och med då svarade 85 procent att feministisk bankkassörska var mer sannolikt än bankkassörska. Samma eller ännu sämre resultat visade sig vid upprepade undersökningar på andra ställen (se s. 177–79). Här är det System 1 som

ger det felaktiga svaret och System 2 är inte tillräckligt aktiverat för att förhindra det.

Kahneman och Tversky är kanske mest kända för sin så kallade ”prospektteori” (*prospect theory*). Den är ett försök att beskriva hur vi faktiskt fattar beslut under risk och den är tänkt som ett mer realistiskt alternativ till den vanliga teorin om beslutsfattande inom ekonomi och beslutsteori. Enligt den senare maximerar vi förväntad nytta; enligt prospektteorin övervärderar vi såväl små sannolikheter som förluster i förhållande till vinster.

Den vanliga teorin om förväntad nytta kan knappast användas för att förutsäga folks handlande; en person har en nyttofunktion i teorins mening endast under ganska orealistiska förutsättningar och ingenting hindrar att den förändras på ett oförutsägbart sätt över tiden. Prospektteorin har betydligt större förklaringsvärde. Men den säger inget om hur man *bör* handla eller om vilka beslut som är *rationella*. Kahneman skriver: ”Vår teori byggde i mycket på nyttoteorin men avvek från den på viktiga punkter. Framför allt var vår modell rent deskriptiv och syftet med den var att dokumentera och förklara systematiska brott mot de rationalitetsaxiom som förutsattes vid valet mellan olika spel” (s. 303). ”Vi behöll nyttoteorin som logisk ram för rationella val, men övergav tanken att människor väljer helt rationellt” (s. 351).

Som exempel på beslutsproblem som illustrerar prospektteorin kan följande nämnas (se s. 375–6).

Beslut (i): Välj mellan

- A. en helt säker vinst på 240 dollar
- B. 25 procents chans att vinna 1000 dollar och 75 procents chans att inte vinna något alls

Beslut (ii): Välj mellan

- C. en helt säker förlust på 750 dollar
- D. 75 procents chans att förlora 1000 dollar och 25 procents chans att inte förlora något alls

De flesta väljer här A framför B och D framför C. Så reagerar System 1 spontant. I beslut (i) föredrar man den *säkra* vinsten, även om det förväntade värdet av lotteriet B är något högre. I beslut (ii) har lotteriet D samma förväntade värde som den säkra förlusten, men här tar man chansen att inte förlora något alls. Det kan förefalla rimligt.

Men om man slår ihop besluten och alltså jämför kombinationerna AD och BC, så kommer saken i ett annat läge:

- AD. 25 procents chans att vinna 240 dollar och 75 procents chans att förlora 760 dollar
- BC. 25 procents chans att vinna 250 dollar och 75 procents chans att förlora 750 dollar

Här skulle man förstås välja BC. Dess förväntade värde är ju högre än AD:s förväntade värde. Och BC dominerar AD stokastiskt. Trots det var det bara 3 procent av försökspersonerna som valde B och C, när de presenterades var för sig i de två ursprungliga beslutsproblemen. Exemplet visar enligt Kahneman att ”det är kostsamt att vara riskobenägen för vinster och risksökande för förluster” (s. 376–77), vilket de allra flesta av oss är. Men om vi ofta är ”irrationella”, så är det kanske rätt bra; exempelvis menar Kahneman att om inte entreprenörer väldigt ofta underskattade risken för att göra konkurs, så skulle kapitalismen inte kunna fungera (se s. 286–89).

I bokens femte och sista avsnitt kommer Kahneman in på ämnen som kanske ur filosofisk synpunkt är mer intressanta än de tidigare. Det handlar om nyttobegreppet och om hur man värderar upplevelser.

En tilltalande sida hos psykologer är att de verkligen ordentligt genomför experiment som andra, t.ex. filosofer, på sin höjd begrundar som tankeexperiment. Men Kahneman redovisar åtminstone ett tankeexperiment, som han aldrig genomförde i praktiken eftersom han tyckte att ”utfallet var så uppenbart” (s. 424). Det handlar om en person som får en smärtsam injektion varje dag. Det sker ingen tillvänjning, smärtan är densamma dag efter dag. Frågan om personen ger samma värde åt en minskning av antalet planerade injektioner från 20 till 18, som från 6 till 4.

Kahneman tyckte det var självklart att folk skulle föredra den senare minskningen, eftersom en tredjedel är större än en tiondel. Men han menar också att detta är absurt, eftersom smärtminskningen är densamma i bägge fallen, nämligen med två doser. Han tycker också att detta antyder att man inte bör maximera ”nytta” i modern mening – som baseras på den handlandes preferenser över olika utfall – utan, ”åtminstone i vissa fall”, på ”nytta” i den mer klassiska, hedonistiska meningen, det som Kahneman kallar ”upplevd nytta”. Han säger: ”En beslutsfattare som betalar olika belopp för att uppnå samma vinst i termer av upplevd nytta (eller bespara sig samma förlust) begår ett misstag” (s. 424).

Men är det verkligen ett misstag? Kahneman nämner också undersökningar som visar att man i efterhand mycket väl kan föredra upplevelser som i klassisk mening var mer snarare än mindre plågsamma. När vi minns smärtsamma upplevelser spelar nämligen upplevelsens varaktighet ingen roll; det som påverkar vår bedömning är endast smärtans

maximala styrka och dess styrka i slutet av upplevelsen. Och om våra preferenser för framtida smärtor baseras på vårt minne av liknande upplevelser, så kommer vi alltså ibland även att föredra upplevelser som är hedonistiskt *sämre* framför de som är hedonistiskt bättre. ”Det vi lär oss av det förflutna är att maximera kvaliteten på våra framtida minnen, inte nödvändigtvis kvaliteten på vår framtida upplevelse” (s. 428).

Ett av de experiment Kahneman här hänvisar till innebär att man får genomgå två olika obehag. I det *korta* försöket får man hålla handen en minut i fjortongradigt vatten (vilket är smärtsamt, men inte outhärdligt). I det *långa* försöket gör man först precis samma sak, men därefter håller man kvar handen i ytterligare en halv minut, under vilken lite varmvatten släpps in så att temperaturen stiger till ungefär femton grader. (Hälften av deltagarna gjorde det korta försöket först, andra hälften gjorde det långa först.) I efterhand föredrog hela 80 procent av deltagarna att upprepa det långa försöket hellre än det korta. Trots att det alltså måste anses vara *mer* smärtsamt i klassisk hedonistisk mening!

Kahneman anser att dessa resultat ”utgör en svår utmaning för tanken att människor har konsekventa preferenser och vet hur de ska maximera dem, själva fundamentet i teorin om den rationelle aktören” (s. 431). (Men är det verkligen någon som tror att människor har konsekventa preferenser? I modern nytte teori hävdas såvitt jag förstår bara att *om* en person har konsekventa preferenser, *så* kan hennes beteende beskrivas som nytto-maximerande. Detta kan bevisas.)

Kalla handen-experimentet är ju både vackert och slående. Det kan också lätt leda tankarna till frågan om hur vi värderar hela liv. Även detta har psykologer studerat. Man har beskrivit ett lyckligt liv (trevligt yrke, goda vänner, etc.) som varade i 30 respektive 60 år. I ett experiment bedömdes dessa två liv som lika eftersträvansvärda, lika lyckliga. Det spelade ingen roll om de varade i 30 eller 60 år. Om de sedan utökades med fem mindre behagliga men ändå ”ganska lyckliga” år bedömdes de i sin helhet som *sämre*. Det liknar ju kalla handen. Ändå kunde inte ens Kahneman själv på förhand tro att ”ett tillskott på fem ganska lyckliga år skulle göra livet som helhet markant sämre” (s. 435). Självt tycker jag dock inte att det är särskilt konstigt – så länge man bedömer ett liv som *utomstående* betraktare (och man inte är personligen bekant med vederbörande). Däremot skulle det vara betydligt konstigare om man inte *för sin egen del* skulle vilja ha fem extra, ”ganska lyckliga” år, efter det (lyckliga) liv man annars skulle leva. (Däremot vill nog många helst slippa fem extra år på långvården.) Men sådana inifrån-bedömningar har psykologerna kanske inte undersökt, åtminstone säger Kahneman inget om det.

Säger detta något om hur man *bör* välja? Bör man maximera folks

upplevda tillfredsställelse eller tillfredsställandet av deras preferenser? Hedonistisk utilitarism förordar det första. Preferensbaserad utilitarism förordar det andra. Kahneman förordar en blandning, en hybrid (s. 451), dock utan några särskilt goda skäl, efter vad jag kan se. Han förklarar inte heller hur hybriden närmare bestämt ska se ut. De olika utilitaristerna har väl inte heller några särskilt goda skäl för sina förslag. (Annat än att de kan tycka att deras respektive principer är självklara.) Det som möjligen kunde tala för Kahnemans hybrid är att den kanske stämmer bättre med hur vi faktiskt väljer. Man kan förstås då undra om detta alls är relevant. Men om normativa principer för att vara berättigade ska inbäddas i ett ”reflektivt ekvilibrium” av åsikter som man faktiskt har – vilket många moralfilosofer tycks anse – så finns det kanske ett gott skäl för hybriden hos många människor.

Något som kanske kan tala mot både utilitarism och Kahnemans hybrid är att de skulle favorisera vissa personer på ett orättvist sätt. Kahneman skriver nämligen: ”Fallenhet för välbefinnande är lika ärftligt som kroppslängd eller intelligens”, och detta gäller ”både den upplevda lyckan och livstillfredsställelsen” (s. 450). Detta förhållande borde väl innebära att resurser används mest effektivt om de satsas på de personer som har ”fallenhet för välbefinnande”. Men då missgynnar man dem som är handikappade i den meningen att de har svårt att bli lyckliga. Kan det vara rimligt? Är det inte orättvist? Har inte alla samma rätt till lycka?

Å andra sidan tycks det här spela en avgörande roll om man kan göra interpersonella jämförelser av upplevd lycka – och det är nog högst tveksamt. Kahneman tycks utan vidare förutsätta att det går, om han nu alls har funderat på saken. Han skriver: ”Personer som på ytan förefaller lika tursamma i livet uppvisar stora skillnader i den upplevda lyckan” (s. 450). Men dessa skillnader gäller såvitt jag förstår endast deras *beskrivningar* av sin upplevda lycka, inte själva lyckan. De som har ”en fallenhet för välbefinnande” kanske bara är personer som väljer särskilt positiva beskrivningar av sina upplevelser. Vi vet ju att det finns personer som säger att de mår ”jättebra” även i situationer när man kan se att de mår dåligt. Och omvänt.

Nu för tiden är det som sagt vanligt att man lägger vikt vid nytta i den moderna, preferensbaserade meningen, bl.a. kanske för att det är så svårt att mäta nytta i hedonistisk mening. Men även för preferensnytta är interpersonella jämförelser problematiska. Och åtminstone ibland kan det ju tyckas orimligt att lägga så stor vikt vid preferenser. Psykologerna anser sig t.ex. ha visat att folk föredrar att få mer pengar, även när det inte ger dem mer upplevd lycka (se s. 445). Bör man bry sig om sådana preferenser? Är inte den upplevda lyckan mycket viktigare?

Kahneman är som sagt speciellt känd för sitt samarbete med Amos

Tversky, som dog 1996. Tversky skulle säkert ha fått dela ekonomipriset till Alfred Nobels minne med Kahneman, om han hade levat 2002. Kahneman nämner i sin bok också många förutom Tversky som han samarbetat med – därför låter det faktiskt ganska egendomligt när han i slutet av boken särskilt tackar en person, Jason Zweig, som ”tålmodigt försökte samarbeta med mig tills vi båda insåg att det inte går att samarbeta med mig” (s. 471). Är detta tack ironiskt?

LARS BERGSTRÖM

Notiser

TVÅKUVERTSPROBLEMET ENLIGT SMULLYAN

I *Filosofisk tidskrift* dikuterades för flera år sedan det så kallade kuvertproblemet eller tvåkuvertsproblemet. Det är väl numera löst. Men Eric Johannesson vid Filosofiska institutionen på Stockholms universitet har nyligen uppmärksammat följande variant av problemet, som har konstruerats av den kände logikern Raymond Smullyan. Det tål att tänka på.

Låt A och B vara två kuvert som du ska välja mellan. Ett av kuverten innehåller dubbelt så mycket pengar som det andra. Låt säga att du står och håller i A men funderar på att byta till B. Följande två resonemang tycks då lika giltiga:

1. Låt X vara mängden pengar i A. I så fall innehåller B antingen $2X$ eller $X/2$. Det innebär att om du byter till B så tjänar du antingen X eller förlorar $X/2$. Alltså är den potentiella nettovinsten av att byta alltid *dubbelt så stor* som den potentiella nettoförlusten.

2. Låt X vara mängden pengar i det kuvert som innehåller minst, och låt $2X$ vara mängden pengar i det kuvert som innehåller mest. A innehåller antingen X eller $2X$. Det innebär att om du byter till B så vinner du antingen X, eller så förlorar du X. Alltså är den potentiella nettovinsten av att byta alltid *lika stor* som den potentiella nettoförlusten.

Men (1) och (2) motsäger varandra: den potentiella nettovinsten kan inte både vara *dubbelt så stor* och *lika stor* som den potentiella nettoförlusten. Var beror detta på?

Referenser

Smullyan, R. 1992. *Satan, Cantor, and Infinity: Mind-Boggling Puzzles*, s. 189–92. New York: Knopf, .

För en analys av det vanliga tvåkuvertsproblemet:

Broome, John. 1995. "The Two-Envelope Paradox". *Analysis* 55, nr 1, s. 6–11.

Chalmers, David J. 2002. "The St. Petersburg Two-Envelope Paradox". *Analysis* 62, nr 2, s. 155–57.

EN ANVÄNDBAR VERSFORM

Det finns antagligen vissa läsare av *Filosofisk tidskrift* (och andra tidskrifter) som inte vet vad det engelska ordet ”clerihew” betyder. Det betecknar en fyraradigt dikt, rimmad enligt mönstret AABB, med ojämna rader, ofta med biografiskt innehåll. Exempelvis:

*Did Descartes
Depart
With the thought
”Therefore I’m not”?*

Eller följande:

*John Stuart Mill,
By a mighty effort of will,
Overcame his natural bonhomie
And wrote ”Principles of Political Economy”*

Dikter av denna typ uppfanns av Edmund Clerihew Bentley – därav versformens namn – i och med att han år 1794 kom på följande:

*Sir Humphry Davy
Abominated gravy.
He lived in the odium
Of having discovered sodium.*

En filosof, som enligt egen utsago under sin skoltid var en framstående författare av clerihews, var Alfred J. Ayer. Han kallades på den tiden ”Hot Ayer”, vilket han inte alls gillade. Men kanske hade det något att göra med hans clerihews?

Ytterligare ett exempel. Om den framstående Platonöversättaren Benjamin Jowett, som på artonhundratalet var professor i grekiska och senare blev Master of Balliol College i Oxford skrevs år 1875 följande mer kunskapsteoretiska clerihew:

*First come I. My name is Jowett.
All there is to know I know it.
I am Master of this College,
What I don’t know isn’t knowledge.*

NYA BÖCKER (SOM SKICKATS TILL REDAKTIONEN)

David Abrams bok *Sinnenas ekologi – om varseblivning och språk i en mer än mänsklig värld* har utkommit i svensk översättning, Litteraturhuset 2013.

Olika aspekter av ondska gestaltas i *Rättan och andra onda berättelser* av Melker Garay, Norlén och Slottner 2013.

På förlaget Fri tanke har utgivits *Tivolarens guide till nya testamentet* av historikern Lennart Lundmark.

Sara Lundberg har utgivit en bilderbok, *Öjvind och världens ände*, Alfabet 2013.

På Meänkielen förlaaki har 2013 utgivits *Bydåren i boken om ingenting och Språket som tjänare eller härskare* av Birger Winsa.

Rickard Ohlsson har utgivit en bok med titeln *Filosofi – från Sokrates till Anderberg*, BTJ Förlag 2013. Det är en väsentligt utvidgad upplaga av en bok som först kom ut 2008. Tjugonio filosofer som ofta efterfrågas på biblioteken presenteras, varav tre svenska.

HANDLINGSFRIHET

I David Humes efterföljd kan man anse att så kallade naturlagar helt enkelt är (beskrivningar av) regelbundenheter i det som faktiskt sker. I så fall är de åtminstone delvis beroende av vad vi gör. Om vi hade gjort något annat, så hade naturlagarna behövt vara delvis annorlunda än de är. I denna mening skulle vi alltså ha kunnat ”bryta” mot de naturlagar som faktiskt gäller i vår värld. Men det innebär inte att det inte också kan finnas naturlagar som vi inte *kan* bryta mot. Vi kan t.ex. välja ut något som vi tror skulle strida mot naturlagarna (vilka de nu är) – t.ex. att kliva ut genom fönstret och falla uppåt – och se om vi lyckas. Gör vi inte det, hur mycket vi än försöker, så kan vi misstänka att det finns någon naturlag som vi inte kan bryta mot. Men detta visar ju inte att det inte finns *andra* naturlagar som vi *kan* bryta mot. (Denna uppfattning om handlingsfrihet och naturlagar framfördes i en festskrift till Harald Ofstad på dennes femtioårsdag 1970, men det verkar inte som om den är särskilt populär bland filosofer).

OM ORDS BETYDELSER

Den numera avlidne logikern Per Lindström konstruerade för några år sedan följande dialog, avsedd för *Filosofisk tidskrifts* notiser:

- Hur skall jag ta reda på vad ett ord, t.ex. ordet ”röd”, betyder?
- Du skall titta på hur det används. Det enda du kan, och behöver, veta är hur ordet används.
- Men hur skall jag ta reda på vad ordet ”används” betyder?
- Du skall titta på hur det används. Det enda du kan, och behöver, veta är hur det anv. . . ???

Ja, det låter paradoxalt. Men vad visar det egentligen? Visar det att man inte kan ta reda på vad ord betyder genom att studera deras användning? Hur ska i så fall ordboks författare bete sig? Är alla ordböcker

värdelösa? Ingen av tidskriftens läsare har ännu hört av sig med någon kommentar till Lindströms dialog. Det vore på tiden att någon gör det.

IDENTITET

Saul Kripke noterar i sin klassiska bok *Naming and Necessity* att det finns filosofer och logiker som anser att $x = y$ om och endast om "x" och "y" är namn på samma objekt. Kripke förundras över detta. Såvitt han vet är "x" och "y" nästan aldrig namn på något – utom på någon enstaka person inom "the militant black nationalist movement". Normalt är ju "x" och "y" inte namn, utan variabler.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Uljana Akca* har magisterexamen i filosofi vid Södertörns högskola, *Gustav Alexandrie* är studerande vid Södra Latin i Stockholm, *Lars Bergström* är professor i praktisk filosofi, *Johan Eriksson* är fil. dr i teoretisk filosofi och psykoanalytiker, *Jonas Larsson* är gymnasielärare i filosofi i Sundsvall, *Sofia Jeppson* är fil. dr och forskare i praktisk filosofi i Stockholm, *Simon Rosenqvist* är doktorand i praktisk filosofi i Uppsala, *Henrik Rydén* är doktorand i teoretisk filosofi i Uppsala och *Torbjörn Tännjö* är professor i praktisk filosofi i Stockholm.

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 med e-post till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- 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
- 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
- införda bidrag honoreras inte
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört