

November 2016 Årgång 37 Nr 4

Filosofisk tidskrift

AGNIESZKA PROSZEWSKA

- 3 Arne Næss *amor Dei intellectualis* – kärleken till Gud eller till Naturen?

LARS BERGSTRÖM

- 16 Dödens dålighet

ROGER FJELLSTRÖM

- 22 Filosofens mord: Fallet Louis Althusser

ANDERS BARTONEK

- 29 Hemnet och Foucault

KARL PETTERSSON

- 36 Greg Bognar om ideala livslängdstabeller

RECENSIONER

- 39 Lars Bergström om *Here Be Dragons* av Olle Häggström

- 48 Eric Brandstedt om *Klimatetik* av Bengt Brülde och Göran Duus-Otterström

- 57 Lars Bergström om *Upplyst meditation* av Sam Harris

- 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 2016

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2016

ISSN 0348-7482

Agnieszka Proszewska

Arne Næss *amor Dei intellectualis* – kärleken till Gud eller till Naturen?

You are either a Spinozist or not a philosopher at all.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel

1. INLEDNING

Arne Dekke Eide Næss föddes den 27 januari 1912 i Bergen som det fjärde, oväntade barnet och efter ett långt och framgångsrikt liv avled han stilla år 2009 som 1900-talets mest kände norske filosof. Han var en av de viktigaste offentliga personerna i Norge och under hans sista år blev han känd över hela världen som en pionjär inom den ekologiska rörelsen.

Det går att dela Arne Næss filosofiska inriktning i två. Till början intresserade han sig för semantik och vetenskapsteori, men med tiden gick han över till vad som kallas idag för ekosofi.

Næss huvudverk i språkfilosofi är *Interpretation and Preciseness*, som utkom 1947. En mer populär version var *En del elementære logiske emner* (på svenska med titeln *Empirisk semantik*), som i årtal var obligatoriskt kursmaterial för filosofistudenter vid norska universitet. Hans undersökningar inom vetenskaps- och kunskapsteori, på vilka han koncentrerade sina tankar under 1950-talet, var inte långt ifrån semantiken heller. Även om Næss till en början hade inspirerats av positivismen, i vilken vetenskapen uppfattas som en möjlighet till kunskapsfinnande inom alla områden, antog han snabbt en mer pluralistisk syn på kunskap.

Idag är han mest känd som grundaren av ekosofi. 1973 skrev Næss boken *Ekologi, samhälle och livsstil*, där han presenterar sin ”djupa” ekologiska filosofi och etik.

Miljöetik var dock inget nytt ämne. Redan i slutet av 1800-talet fanns det de som ansåg att människan har nästan uteslutande negativ påverkan på världen och naturen. Senare, under industrialismens framväxt, skrev den amerikanska biologen Rachel Carson sin inflytelserika bok *Silent Spring* (1962). Den handlade om bland annat kemikaliers påverkan på djurlivet och Carson blev snabbt en ledare i miljörörelsen. Hon har fått mängder av utmärkelser, även efter sin död. Næss har nämnt boken som en mycket viktig källa för hans ekosofi. Ekosofin betyder för Næss ett självförverkligande för människor, djur och växter: de alla

ska få aktivera sin egen potential och få leva enligt den. Enligt Næss handlar ekosofin alltså om klokhet och visdom i förhållande till vår existens på jorden.

1998 utkom han med sin försäljningsmässigt mest framgångsrika bok, *Livsfilosofi*. Den handlar om samverkan mellan känslor och förnuft, den oändliga komplexiteten och natur, vilken alltid var särskild viktig för honom. Mycket i hans livsfilosofi kommer från den holländske filosofen Baruch Spinoza och hans känslofilosofi. I likhet med Spinoza var Næss av uppfattningen att människan aktiveras när hon upplever positiva känslor (glädje, inspiration), medan negativa känslor (avund, hat) har passiviserande inverkan.

Arne Næss var en riktig humanist. Han ägnade sig åt vetenskaps- och språkfilosofi, logik, semantik samt psykoanalys. Han blev influerad av Spinozas tankar om etik och Mahatma Gandhis tankar om icke-våld. Han skrev ett stort antal böcker och artiklar om filosofi, ekologi och logik. Många av dem har blivit bästsäljare och akademiska läroböcker.

Syftet med denna artikel är att undersöka Baruch Spinozas inflytande på Arne Næss senare verk (efter 1975). Texterna analyseras framför allt med avseende på deras kopplingar till Spinozas bok *Etiken framställd enligt geometrisk ordning*.

Hur en människa – en mottagare av ett litterärt, objektivt verk – skapar sin subjektiva text, har behandlats av teoretiker i många årtionden. De har studerat hur läsaren utvinner betydelse och mening vid läsning, genom att fylla i de oklarheter och tomrum som finns i en litterär eller filosofisk text med sina egna tankar. Enligt dem skapar läsaren den subjektiva texten i samklang med den objektiva texten. Läsaren blir medförfattare. Arne Næss, medveten om detta, skrev i en inledning till en av sina texter:

Vi faller in i intressanta logiska paradoxer om vi förkunnar att en sådan interpretation är den enda riktiga tolkningen av Spinozas texter [...]. Det finns olika grundläggande förutsättningar inom hermeneutiken och många interpretationsfilosofier.¹

I min undersökning avser jag, med denna utgångspunkt, analysera kopplingen mellan Næss och Spinoza. Jag sätter en av Spinozas viktigaste kategorier, *amor Dei intellectualis*, i fokus och försöker presentera Næss unika tolkning av den.

¹Næss 2005a, s. 396, min översättning.

2. NÆSS OCH SPINOZA – DET FÖRSTA MÖTET
OCH ”DEN GEMENSAMMA RESAN”

”Vilka filosofer från det förflutna förtjänar att kallas anmärkningsvärda?” frågar Næss i sin *Deep Ecology of Wisdom*. Vi behöver inte vänta länge på svaret:

En indikator är att återupptäckas och uppskattas av flera generationer av filosofer i olika kulturer. En annan indikator är ihållande rikedom och mångfald av tolkningar av sina texter.²

Spinozas texter har ständigt undersökts och tolkats av filosofer, poeter och forskare i hundratals år. Bland 1800-talets inflytelserika tolkningar kan exempelvis de av Goethe och Hegel nämnas. På 1900-talet försökte Arne Næss skapa sin egen, men inte som historiker utan ur livsfilosofens perspektiv. ”En systematisk studie av Spinozas liv och tid är viktig för alla studier av textmaterial, men för mitt ändamål har det varit bara ett nödvändigt instrument”,³ skrev han i en av sina senare texter.

I ”Living under the Guidance of Reason” beskriver Espen Gamlund, en norsk filosof som ägnar sig åt miljöetik, två olika strategier när man vill studera tidigare filosofer. Den första: man kan närma sig dem *historiskt* genom att sätta deras bidrag till den efterföljande filosofins historia i fokus. Den andra: man kan närma sig dem *systematiskt* och söka efter vad som är unikt med deras idéer utan att fundera över hur idéerna har utvecklats och tillämpats under tiden.⁴

Næss utgångspunkt för studier av Spinoza var utan tvekan mer systematisk än historisk. Han var först och främst intresserad av Spinozas filosofiska system, av hur det kan tolkas och det viktigaste: Spinozas tänkandes inflytande på varje människas liv.

På grund av Spinozas systems komplexitet kommer jag i detta kapitel bara att peka på några valda problem som Næss tar upp i sina texter. Mitt mål är inte att genomföra en systematisk redogörelse av Spinozas och Næss filosofi, utan att visa en mångfald av ämnen och göra läsaren uppmärksam på åtminstone några intressanta, men ännu inte helt utforskade områden i studiet av den norske tänkarens arv.

2.1. *Mellan fascination och en systematisk studie*

Arne Næss första möte med Spinozas tänkande inträffade när han vid sju- och åtta års ålder läste *Etiken* på latin. Spinozas presentationsform, som bygger på den geometriska och deduktiva metoden, var ett av de inslag

²Næss 2005a, s. 397, min översättning.

³Næss 2005a, s. 399, min översättning.

⁴Gamlund 2011, s. 3–4.

som lockade Næss. Den metoden visade sig bli särskilt viktig för honom senare när han utvecklade sitt normsystem.

En strikt systematisering av Spinozas formuleringar i *Etiken* – till exempel meningar som ”... betyder samma sak som ...” – kan betraktas bara som ett instrument, en metodologisk teknik, men min bakgrund gör det naturligt för mig att arbeta systematiskt.⁵

Spinozas deduktiva skrivsätt har gjort hans texter mycket otillgängliga för potentiella läsare, till och med för filosofer. Det finns dock en enighet bland många forskare: de anser att Spinozas filosofi samt hans syn på livet och världen är relevanta också idag. Målet är att göra dem mer begripliga och detta är en viktig men krävande uppgift. Jag tror, liksom Gamlund, att uppfyllandet av det målet var Næss ambition.

2.2. *Logiskt enkla steg*

Som förebild för sin bok tog Spinoza Euklides *Elementa*, som består av definitioner, satsar och bevis. I början görs definitioner av de geometriska begrepp som kommer att användas. Därefter följer och bevisas satserna direkt efter definitionerna genom att använda den deduktiva metoden.

Etiken utgör en framställning av Spinozas filosofi i axiomatiserad form. Spinoza utgick från axiom och definitioner och härledde ur dem en mängd teorem genom att göra enkla, deduktiva steg. Han trodde att om kunskapen organiserades på det sättet, skulle sanningen garanteras och visas vara resultatet av självklara grundsatsar. ”Den precisionsnivå vi finner i vetenskap [...] har människan nått efter århundraden av logiskt arbete. Experiment, observation, fantasi och kombinationsförmåga räcker inte för att bygga upp människans kunskap. Precisering och annan logisk verksamhet måste gå hand i hand med det övriga forskningsarbetet”⁶ påpekade Næss i en av sina mest kända böcker, *Empirisk semantik*.

I *Freedom, Emotion and Self-Subsistence* tillämpade Næss de formella symboler som är typiska för logiken för att rekonstruera utvalda delar av Spinozas system. Boken innehåller ett försök att analysera och klargöra de begrepp samt definitioner som finns i *Etiken*.⁷ Det är något som väldigt få forskare, före och efter honom, har försökt. Næss själv var medveten om att när man rekonstruerar Spinozas system på det sättet, måste man använda en terminologi som kan låta konstig och som till och med kan visa sig vara obegriplig för många. Men, som han skrev, ”det är oundvik-

⁵Næss 2005a, s. 397, min översättning.

⁶Næss 1968, s. 109.

⁷Næss skrev en gång en liten text *Equivalent terms and notions in Spinoza's Ethics* (University of Oslo: Institute of Philosophy).

ligt [...] om Spinozas tänkande skall användas i våra liv i denna senare del av vårt århundrade”.⁸

2.3. *Ett rikt liv med enkla medel*

Spinoza var också en viktig inspiration för Næss personliga liv. ”Det är rättvist att säga att Spinoza lurade i bakgrunden under en stor del av Næss vetenskapliga karriär och att han hade en stor inverkan på hans tänkande inom många områden”⁹ skriver Espen Gamlund.

Trots att han skulle bli rabbin avlägsnade sig Spinoza under studietiden från den judiska ortodoxin. Slutligen uteslöts han som 23-åring ur det judiska samhället på grund av sin bibelkritik. Han var en riktigt fritänkare och Næss var mycket imponerad av hur Spinoza lyckades leva ett självständigt liv som filosof i stilla tillbakadragenhet ute på landet, trots de förföljelser han blev utsatt för.

Det som lockade Næss mest var Spinozas ideal av självständighet, materiell enkelhet och trygghet. Det är inte orimligt att anta att dessa ideal hade en stor inverkan på hur Næss valde att organisera sitt eget liv. Vad jag hänvisar här till är Næss berömda slagord: ”ett rikt liv med enkla medel” som betyder att livet enligt djupekologens uppfattning ska levas enkelt, men med ett rikt mål. Människans liv ska behandlas som ett värde i sig, som det högsta goda.

Det slagordet utgjorde Næss viktigaste norm att leva efter. Förmodligen genomförde han detta ”rika liv med enkla medel” i sin stuga Tvergastein nedanför berget Hallingskarvet i Norge, där han tillbringade ungefär tio år och skrev ett tiotal böcker och artiklar. Där, omgiven av natur, kände sig Næss aldrig ensam. Där studerade han litterära och filosofiska texter, tänkte och skapade sina egna verk.

2.4. *Begär, glädje och sorg*

När Næss skapade grundvalarna för sin livs- och ekosofi, visade sig hans största inspirationskälla vara Spinozas teori om känslor. Med känsla (eller affekt) menar Spinoza ”kroppens affektioner varigenom kroppens egen handlingskraft ökas eller minskas, förstärks eller hämmas, och samtidigt idéerna om dessa affektioner.”¹⁰ Affekt är en sinnlig upplevelse men också medvetenhet om den; två aspekter av samma händelse som tas parallellt och representerar två olika attribut: utsträckningen och tänkandet. I sin bok behandlar han tre grundläggande affekter: begär, glädje och sorg, i termer av vilka man kan definiera alla övriga känslor.

⁸Næss 1975, s. 11.

⁹Gamlund 2011, s. 4, min översättning.

¹⁰Spinoza 2001, III, teorem 3.

Begär (*cupiditas*) är en drift och Spinoza skiljer den från vilja (*voluntas*) som betyder strävan efter att förbli i sitt vara. Glädje (*hilaritas*) är människans övergång från en mindre till en större fullkomlighet. Sorg (*dolor*) har motsatt verkan och är människans övergång från en större till en mindre fullkomlighet.

Spinoza ansåg att människan aktiveras när hon upplever de positiva känslorna (glädje, inspiration) medan de negativa känslorna (sorg, avund, hat) är passiverande. Därför var de positiva och aktiva känslorna särskilt viktiga för Næss och han ägnade särskilt stor uppmärksamhet åt dem i sina texter. I sin *Livsfilosofi* citerade han Spinoza som hade skrivit att ”i ett tillstånd som inte är präglad av känslor, gör man inga som helst framsteg i något som är väsentligt för människorna”.¹¹ Detta kan enligt Næss förstås som att det framför allt är känslorna som aktiverar oss under livets gång och ligger bakom det mesta som vi gör.

2.5. Bron över klyftan

Spinozas teori om känslor blir en direkt följd av hans ontologiska och epistemologiska antaganden i vilka ”medvetandet och kroppen är ett och samma ting, som än förstås under tänkandets attribut, än under utsträckningens attribut”.¹² På det sättet blir frågan om hur kroppen och själen interagerar kausalt ointressant, eftersom kroppen och själen bara är två aspekter av en och samma substans.

Spinozas teori kallas för *monism*. Spinoza behandlar medvetandet som kroppens idé¹³ och även om medvetandet och kroppen är ett och samma ting så kan de inte begreppsligt förstås i termer av varandra. Varje modus av tänkandet (idé) måste fattas i termer av andra idéer och varje modus av utsträckningen måste förklaras under utsträckningens attribut.¹⁴

Enligt Spinoza är inte heller förnuft och känsla två helt skilda saker. Känslan och sinnet driver tillsammans människans kropp. Næss var mycket imponerad av hur Spinoza, tack vore det holistiska synsätt som omfattar både djup tro på förnuftet och på känslans kraft, lyckades ”utforma” människan som en odelbar helhet och bryta mot den cartesianska dualistiska traditionen. Næss själv ansåg att den onaturligt skapade klyftan mellan människan och resten av världen, den av Descartes lämnade konflikten mellan *subjekt* och *objekt*, måste övervinnas och han ägnade en stor del av sitt liv åt att fokusera på det problemet.

¹¹Næss 2000, s. 19.

¹²Spinoza 2001, II, teorem 21.

¹³Spinoza 2001, II, teorem 12, 13.

¹⁴Enkelt sagt är modi av attributet utsträckning de enskilda, utsträckta kropparna och de enskilda idéerna är modi av attributet tänkande.

2.6. Den fria människan

Enligt Spinoza sker allt med logisk nödvändighet, ingenting kan vara annorlunda än vad det är. Allt följer ur Guds nödvändiga natur och är fullständigt determinerat.¹⁵ Spinoza lägger dessa mekanistiska och deterministiska antaganden till grund för sin naturalistiska etik.

Spinoza anser enligt Næss att människor saknar fri vilja. De kan inte vilja något totalt orsakslöst, eftersom människan utgör en del av naturen och som sådan ingår hon i dess kausala nätverk. Människans handlingar inträffar med samma nödvändighet som varje annan händelse i naturen. ”Själens är en viss bestämd tänkande modus, och därför kan den inte vara fri orsak till sina handlingar; den kan med andra ord inte ha en oinskränkt förmåga att vilja och icke vilja, utan måste bestämmas till att vilja det ena eller det andra av en orsak, som är bestämd av en annan, och denna i sin tur av en annan”¹⁶ skrev Spinoza i andra delen av *Etiken*.

Men även om hon inte har en fri vilja, kan människan vara fri i en annan betydelse. Med hjälp av de aktiva känslorna kan människan öka sin frihet (fullkomlighet), men det betyder en lång, svår väg som kräver erfarenhet och mental träning. I sin text ”Through Spinoza to Mahayana Buddhism or through Mahayana Buddhism to Spinoza” presenterar Næss en inomvärldslig (eng. *thisworldly*) tolkning av Spinoza, enligt vilken den mänskliga friheten och lyckan realiserar bäst i ett aktivt socialt liv under förnuftets ledning.

Av motsatt uppfattning är Jon Wetlesen, professor emeritus i filosofi vid universitetet i Oslo och Næss tidigare kollega. I sin *The Sage and the Way: Spinoza's Ethics of Freedom* presenterar han en annorlunda, övervärldslig (eng. *otherworldly*) tolkning av Spinozas tänkande. Både Næss och Wetlesen försöker svara på samma fråga: vad är människan [enligt Spinoza]? Är hon ett väsen som bör leva ett kontemplativt övervärldsligt liv eller bör hon vara en social, aktiv varelse med ett *inomvärldsligt* liv? Men deras svar är olika. Wetlesen verkar föredra den kontemplativa läsningen av Spinoza, medan Næss väljer den aktiva, sociala tolkningen.

En annan, enligt min åsikt intressant tolkning av det mänskliga tillståndet presenteras av Espen Gamlund. Han föreslår en tredje läsning av Spinoza, enligt vilken varje människa bör leva ett komplext liv som integrerar både dess kontemplativa och aktiva aspekter.¹⁷ Bara en fri människa kan uppleva den verkliga lyckan (*felicitas*). För Spinoza innehåller denna

¹⁵Gud kan sägas vara absolut fri, eftersom han är helt självdeterminerad, men även God är inte fri i meningen ”utan orsak”.

¹⁶Spinoza 2001, II, teorem 48.

¹⁷Mer om detta kan man läsa i Gamlund 2011.

lycka sinnesfriden (*acquiescentia in se ipso*), vilken förknippas med känslor av glädje (*hilaritas*) och välsignelse (*beatitudo*), och den intellektuella,¹⁸ rationella kärleken till Gud (*amor Dei intellectualis*). Den sistnämnda kategorin utgjorde grunden för Næss ekosofi.

3. AMOR DEI INTELLECTUALIS – GRUNDEN FÖR NÆSS NATURFILOSOFI OCH EKOLOGISKA ETIK

”I Spinozas *Etiken* finns många begrepp som är oerhört användbara när jag försöker att uttrycka de grundläggande tankar som motiverar miljöaktivism hos några av oss”,¹⁹ skrev Næss i en av sina texter som behandlar hans inspirationskällor för djupekologin. Ett av de begreppen, *amor Dei intellectualis*, visade sig att vara mycket viktigt för hans naturfilosofi och ekologiska etik.

3.1. *Ur evighetens synvinkel*

Baruch Spinoza ville skapa sin filosofi, ”på ett geometriskt sätt”, som deduktiv ur abstrakta definitioner. Han representerade den starka rationalismen, uppfattningen enligt vilken de sinnliga erfarenheterna saknar kunskapsvärde och de ideala värdena ”förflyktigas” inför determinismen. Han betraktade alla händelser som uttryck för den logiska, deterministiska nödvändigheten. Att tänka rationellt var för honom både en plikt och den högsta lyckan. Vetenskapen var som religion för honom.

Men det fanns alltid en plats för Gud i Spinozas liv, även när han avlägsnade sig från den judiska ortodoxin. Genom hela hans tänkande går en undergiven religiositet som med tiden mynnar ut i en nästan mystisk intellektuell kärlek till Gud. Enligt Spinoza är *amor Dei intellectualis* och förmågan att se livet *sub specie aeternitatis* (ur evighetens synvinkel) de högsta målen för varje människas existens. ”Det ligger”, skrev Spinoza, ”i människoandens natur att betrakta tingen såsom nödvändiga, icke såsom tillfälliga” eller med något andra ord ”ur evighetens synvinkel”.²⁰

Men trots en stor respekt för Spinoza och hans system, är Næss ganska skeptisk när det gäller försöket att ”smuggla in” teologi i ett system som är så rationellt i sina grundprinciper. Därför ger, enligt Næss, Spinozas användning av begreppet *amor Dei intellectualis* upphov till många olika, ofta icke-religiösa, tolkningar.²¹

¹⁸Den latinska termen intelligere, från vilken adjektivet härstammar, betyder ”att förstå”, så ordet ”intellektuell” betyder i detta sammanhang så mycket som medveten, förknippad med förnuftet, rationell.

¹⁹Næss 2005a, s. 400, min översättning.

²⁰Ahlberg 1967, s. 266.

²¹Næss 2005a, s. 401.

3.2. Kärleken till gud eller till naturen?

Som utgångspunkt för sin läsning av Spinoza beslutade Næss att utgå från Harry Austryn Wolfsons tolkning som inspirerats av Thomas av Aquino:

En bra klassificering av kärlek där den intellektuella kärleken ingår ges av Thomas av Aquino. Han skiljer mellan (a) naturlig kärlek (*amor naturalis*), som förekommer även hos inte levande objekt, (b) känslig eller animalisk kärlek (*amor sensitivus animalis*), och (c) intellektuell, rationell, andlig kärlek (*amor intellectualis, rationalis, spiritualis*).²²

Det bör påpekas att när Næss skriver om *amor Dei intellectualis*, menar han med *Dei* ”Gud som icke-oändlig” (*Deus non quatenus infinitus*) och hans tolkning är starkt förknippad med teorin om en immanent Gud och idén om panteismen. Det är den Gud som Spinoza skriver om i femte delen av *Etiken*, Gud som utgör det ändliga modus av den oändliga gudomliga substansen: världen av kroppar och själar, Naturen.²³ Enligt Næss menade Spinoza med *amor Dei intellectualis* dyrkan och beundran för världen och dess harmoni. ”*Amor intellectualis Dei* är ett slags kärlek till särskilda var-elser, till delar av den totala rikedomen och mångfalden av livsformer på jorden och i andra delar av universum. [...] Kärleken till den immanenta Guden är kärleken till Guds uttryck”,²⁴ påstod han. Albert Einstein, som är känd för sina många hänvisningar till Spinoza, hade liknande intryck; i ”Science and God” skrev han:

Våra moraliska benägenheter och smaker, vår känsla av skönhet och religiösa instinkter, är alla bidragande krafter i att hjälpa förnuftet nå sina högsta prestationer. Här kommer den moraliska sidan av vår natur in – den mystiska inre känsla som Spinoza så ofta betecknade med namnet *amor intellectualis*.²⁵

3.3. Substansen och dess modi

”För åtminstone en hermeneutiskt berättigad tolkning är förståelsen av Gud [...] riktad mot enskilda ändliga varelser”,²⁶ skrev Næss i en av sina artiklar. Det främsta argumentet som ledde honom till den läsningen av *Etiken* var att själva texten inte innehåller någonting som tillåter antagandet att Gud uppenbarar sin natur på ett annat sätt än genom de levande organismerna.

Enligt Spinoza är *Deus sive Natura* (Gud eller Naturen) den enda

²²Wolfson 1958, s. 303–4, min översättning.

²³Spinoza 2001, V, teorem 36.

²⁴Næss 2005b, s. 407, min översättning.

²⁵Einstein och Murphy 1930, s. 375, min översättning.

²⁶Næss 2005b, s. 401, min översättning.

existerande substansen. Med Gud förstod han ”ett absolut oändligt väsen, det vill säga en substans bestående av ett oändligt antal attribut, av vilka vart och ett uttrycker en evig och oändlig essens”.²⁷ Följaktligen kan ingen annan substans än Gud existera. Spinoza hävdade att Guds existens följer ur hans natur. Dessutom vet vi av definitionen att ur Guds natur följer också hans evighet (”Med evighet förstår jag existensen själv, försåvitt man uppfattar denna som är en nödvändig följd av den blotta definitionen av något evigt”²⁸). Evigheten ska dock inte förväxlas med fortvaron. Evigheten är själva existensen, den är *tidlös*.

I Næss tolkning manifesteras Gud, den oändliga, tidlösa substansen, genom sina ändliga *modi*: enskilda varelser. Modus definieras av Spinoza som ”en substans affektioner eller det som är i något annat, varigenom det också uppfattas”.²⁹ Även om modi utgör substansens affektioner, bör det inte antas att deras förhållande motsvarar förhållandet mellan delen och helheten. Modi är inte en del av den oändliga substansen och substansen är inte en samling av modi.

Konsekvensen är att Gud ska identifieras med naturen, vilket Næss gjorde i sina betraktelser över *Etiken*. Slutsatsen drog han redan av tesen om Guds oändlighet eftersom, om Gud skulle skilja sig från naturen, så kunde han inte vara oändlig.

Kompatibelt med Guds immanens är också påståendet att alla befintliga varelser är inblandade i en manifestation av Guds obegränsade kraft. Kraften är ojämnt fördelad mellan levande varelser, varav den mest begåvade är en människa. I sin tolkning påpekade Næss, i samband med påståendet om motsvarigheten mellan den mottagna kraften och de rättigheter som tilldelas, att ojämlikheten skapar en farlig kombination för den radikala miljöetiken. Konsekvensen är att människan, på grund av den högsta nivån av tilldelad kraft, har större rättigheter än andra varelser. Och det kunde Næss inte acceptera. ”Utan en noggrann avgränsning av begreppen *potentia* och *ius*, finns här en källa till oförenlighet med vissa radikala miljöutsikter”,³⁰ varnade han i ”Deep Ecology of Wisdom”.

3.4. *Två ord, en betydelse*

Hans läsning av Spinoza ledde så småningom Næss till slutsatsen att *amor Dei intellectualis* är den kärlek som är riktad mot jordens ändliga, enskilda varelser. I denna mening är Gud, som *natura naturans*, ingenting annat än det begrepp som uttrycker den kreativa kraft som tilldelas konkreta individer. Och det är just denna kraft som gör att det är rimligt att

²⁷ Spinoza 2001, I, teorem VI.

²⁸ Spinoza 2001, I, teorem VIII.

²⁹ Spinoza 2001, I, teorem V.

³⁰ Næss 2005a, s. 403, min övers.

kalla dem för ”de levande organismerna” (vilket är direkt kopplat med Spinozas panpsykism³¹).

Även om Næss i sin tolkning identifierade Spinozas *natura naturans* med *natura naturata*,³² måste man komma ihåg att det är den första som utgör den effektiva orsaken³³ till den andra. Medan Gud är immanent i och identisk med naturen, är han också den utlösande orsaken till naturens existens. Enligt Spinoza kan de av Gud skapade objekten inte vara sin egen orsak, eftersom deras essens inte omfattar existensen.

Næss antog att i Spinozas *Etiken* har begreppet *Deus* (Gud) två olika funktioner. Den första är att visa på den oändliga, odelbara enheten med den obegränsade kreativa kraften som existerar utanför tiden: Gud. Den andra är att peka på mångfalden och mängden av de ändliga levande organismerna som manifesterar sig som delarna av den större helheten: Naturen. Trots två olika betydelseinnehåll (meningar) är referensen³⁴ av begreppen precis detsamma. ”Åtminstone är detta ett sätt att tänka och känna vad *Etikens* text föreslår”,³⁵ skrev Næss lite defensivt i slutet av sina betraktelser.

4. SLUTSATSER

”Det är inte förvånande att han [Spinoza] ibland kallas Filosofen”³⁶ skrev Næss en gång. Och det hade han rätt i. Spinoza hade en vision, en samling av tätt förbundna djupa intuitioner. Han var medveten att förmedling av dess innehåll inte skulle vara möjligt i ett fåtal ord. I sin argumentation i *Etiken* använde han många begrepp och nivåer av logiska relationer. Hans noggrannhet gjorde det möjligt för Næss att få en känsla av de grundläggande intuitioner som Spinoza försökt förmedla till sina läsare.

På grund av Spinozas filosofiska arvs komplexitet har jag bara pekat på några valda problem som Næss tar upp i sina texter. Målet var dock inte att genomföra en systematisk redogörelse för förhållandet mellan Spinoza och Næss, utan att göra läsaren uppmärksam på åtminstone

³¹Panpsykism är en lära som hävdar att allt i universum besitter en psykisk natur analog till människans, och att all materia innehåller en aspekt eller komponent av medvetande.

³²Natura naturans kan inte existera oberoende av natura naturata.

³³Aristoteles beskrev fyra typer av orsaker: den materiella, den formella, den ändamålsorsaken och slutligen den effektiva orsaken, vilken liknar det som idag vanligen kallas ”orsak”.

³⁴Jag hänvisar här till Gottlob Freges berömda begreppspar mening (*Sinn*) och referens (*Bedeutung*).

³⁵Næss 2005b, s. 404, min översättning.

³⁶Næss 2005a, s. 418, min översättning.

några intressanta, men ännu inte helt utforskade områden i den norske tänkarens filosofi.

Enligt Næss motiveras de aktivister som bildar och stödjer den djup-ekologiska rörelsen nästan *per definitionen* av många, både filosofiska och religiösa skäl. Dessa skäl ger dem en stark känsla att varje levande organism har ett värde i sig. Följaktligen blir också en omsorg om dessa varelser förnuftig, eftersom de precis som vi är kreativa varelser, utrustade med skapande kraft och existerande tillsammans med oss i Gud eller i Naturen.

Arne Næss var inte den typ av filosof som skapar ett stort komplext system. Större vikt lade han vid livet självt och vid den omgivande naturen och människor. Förmodligen därför hittade han just i Spinozas *Etiken* den inspiration han letade efter hela sitt liv. Han var en tänkare fascinerad av naturens skönhet, men den inställning som han uttryckte i termer av *amor Dei intellectualis*, förstod han bredare. För honom utgjorde *amor Dei intellectualis* den högsta formen av kärleken till den Natur som är en verklig, ändlig Gud.

LITTERATUR

- Ahlberg, Alf. 1967. *Filosofins historia*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Dziubek-Hovland, Magdalena. 2004. *Przyroda nie należy do człowieka. Sylwetka i ekozofia Arne Naessa na tle norweskiej filozofii ekologicznej*. Bystra: Pracownia na rzecz Wszystkich Istot.
- Einstein, Albert, och James Murphy. 1930. "Science and God: A German Dialogue". *The Forum* 83.
- Gamlund, Espen. 2011. "Living under the Guidance of Reason: Arne Naess's Interpretation of Spinoza". *Inquiry* 54:1.
- Gjefsen, Truls. 2011. *Arne Næss: Et liv*. Oslo: Cappelen Damm.
- Kozłowski, Michal. 2011. *Sprawa Spinozy: Esej o władzy, naturze i wolności*. Krakow: Korporacja ha!art.
- Næss, Arne. 1947. *Interpretation and Preciseness*, Volym 1–3. Oslo: Universitetets studentkontor.
- . 1968. *Empirisk semantik*. Stockholm: Svenska bokförlaget.
- . 1974. *Ökologi, samfunn og livsstil*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1975. *Freedom, Emotion and Self-Subsistence: The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1978. "Through Spinoza to Mahayana Buddhism or through Mahayana Buddhism to Spinoza". I *Spinoza's Philosophy of Man*, red. J. Wetlesen. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1999. *Det frie menneske: En innføring i Spinozas filosofi*. Oslo: Kagge forlag.
- . 2000. *Livsfilosofi: Ett personligt bidrag om känslor och förnuft*. Stockholm: Natur och Kultur.

- . 2005a. "Deep Ecology of Wisdom". I *Selected Works of Arne Næss*, red. H. Glasser, A. Drengson. Dordrecht: Springer.
- . 2005b. "Spinoza and Gandhi as Inspiration for Deep Ecology". I *Selected Works of Arne Næss*, red. H. Glasser, A. Drengsen. Dordrecht: Springer.
- Spinoza, Baruch. 2001. *Etiken framställd enligt geometrisk ordning*. Övers. Dagmar Lagerberg. Stockholm: Thales.
- Stadler, Friedrich. 2010. "Arne Næss – Dogmas and Problems of Empiricism". I *The Vienna Circle in the Nordic Countries: Networks and Transformations of Logical Empiricism*. Dordrecht: Springer.
- Sullivan, Patricia. 2009. "Philosopher Developed 'Deep Ecology' Phase". *Washington Post*, 16 januari. <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2009/01/15/AR2009011504063.html>
- Odensåker, Sören. 2013. "Arne Naess". <http://web.comhem.se/~u13115096/Ideologierna/Filosofer/naess.html>
- Wetlesen, Jon. 1979. *The Sage and the Way: Spinoza's Ethics of Freedom*. Assen: Van Gorcum.
- Wolfson, Harry Austryn. 1958. *The Philosophy of Spinoza*. New York: Ridian Books.

Döden uppfattas normalt som något negativt. Ibland kan den förstås vara något gott, t.ex. en befrielse från en plågsam tillvaro. Men ofta är den tvärtom något ont, något att beklaga – och i så fall, kan man tycka, för att den berövar oss något gott. Thomas Nagel formulerar den tanken så här: ”Det är klart att om döden över huvud taget är ett ont, så kan det inte vara på grund av dess egentliga egenskaper utan endast på grund av vad den berövar oss.”¹

Detta tycks vara den absolut vanligaste idén om vari det negativa med döden består. Den kallas ofta för ”deprivationsteorin”, och brukar preciseras i enlighet med t.ex. följande citat.

Enligt den så kallade deprivationsteorin, så är döden totalt sett dålig för den som dör om och endast om, och i den utsträckning som, hennes totala välfärdsnivå är lägre än den skulle ha varit om hennes död inte hade inträffat – det vill säga, i den utsträckning som den närmaste möjliga värld där hennes död inte inträffar är totalt sett intrinsikalt bättre för henne än den faktiska världen.²

För att avgöra om en viss död är dålig för den som dör ska man alltså, enligt denna teori, jämföra den faktiska värld i vilken den inträffar med en alternativ möjlig värld, där den inte inträffar, men som för övrigt så mycket som möjligt liknar den faktiska världen.

Vilken är då, i ett givet fall, denna ”närmaste” möjliga värld? Rimligen är det inte fråga om en värld i vilken personen inte dör alls. (Det vill säga en värld där personen inte existerar alls eller är odödlig.) Man tänker sig snarare att det är en värld där personen visserligen dör, men där denna händelse inte inträffar på just det sätt den gör i den faktiska världen.

Men den närmaste möjliga värld där personens död inte inträffar på just det sätt den gör i den faktiska världen är väl en värld där personens död inträffar på *nästan* samma sätt som i den faktiska. Och eftersom de två världarna är så lika, så måste de också ha ungefär samma värde för

¹Nagel 1979, s. 171 och 172.

²Formuleringen kommer från Jens Johansson 2016, s. 74.

personen; skillnaden mellan de två världarna är ju per definition minimal. Enligt deprivationsteorin tycks personens död alltså inte vara dåligt för personen. Vilket ser ut som ett mycket starkt argument *mot* deprivationsteorin, som ju skulle förklara varför döden är något ont.

Anhängare av deprivationsteorin, som vill undvika detta argument, försöker då tolka teorin på något annat sätt. I stället för att betrakta personens faktiska död som en konkret och momentan *händelse* väljer de att tala om olika *sakförhållanden*, som denna händelse så att säga ingår i. Det kan t.ex. vara sådant som att personen dog genom att bli överkörd av en spårvagn, eller att personen dog ung, eller att personen sprang över gatan mot rött ljus.³ Skillnaden mellan den faktiska värld där personen dör ung och den närmaste värld där personen dör utan att vara ung kan ju vara ganska stor.

Problemet med denna övergång till sakförhållanden är att en och samma död kan ingå i väldigt många – t.o.m. oändligt många – olika faktiska sakförhållanden. President Kennedys död ingår t.ex. i följande faktiska sakförhållanden. Den inträffade kl. 13 den 22 november 1963. Den inträffade i Texas. Den inträffade i Dallas. Den inträffade i Nordamerika. Den inträffade när han var president. Den inträffade på 1960-talet. Den inträffade på 1900-talet. Den inträffade som ett resultat av att Kennedy träffats av flera skott i huvudet och halsen. osv. osv. Kennedys död kan inte sägas vara identisk med något särskilt av dessa sakförhållanden.⁴

Man kan alltså inte så lätt bestämma värdet av Kennedys död (för Kennedy) genom att ta reda på värdet (för honom) av något av de sakförhållanden som hans död ingår i. Värdet för Kennedy av sådana sakförhållanden kan för övrigt variera väldigt mycket. Ty den närmaste värld där Kennedy inte dör den 22 november 1963 kan t.ex. vara väldigt annorlunda än den närmaste värld där Kennedy inte dör på 1900-talet. De olika sakförhållanden hans död ingår i kan alltså ha helt olika värde

³Jens Johansson säger t.ex. i en fotnot: ”Den som håller med om detta [dvs. Bergströms argument mot deprivationsteorin] kan på lämpliga ställen i denna uppsats byta ut det jag säger om döden och andra händelser mot sakförhållanden som *att personen dör ung* eller *att personen dör till följd av den och den olyckan och liknande*” (2016, s. 74).

⁴Möjligen kunde den identifieras med *konjunktionen* av alla faktiska sakförhållanden i vilken den ingår – om det finns en unik sådan konjunktion, vilket kan betvivlas. Men den närmaste värld där negationen av denna stora konjunktion gäller skulle vara nästan likadan som den faktiska – eftersom negationen blir sann om konjunktionen ändras bara i något minimalt avseende. Därmed är den också lika mycket värd för Kennedy som den faktiska värld där konjunktionen gäller. Så en stor konjunktion av detta slag löser inte problemet.

för honom, eftersom de närmaste världar där deras negationer ingår är olika.⁵

Kontentan av detta förefaller vara att deprivationsteorin om dödens dålighet för den som dör är oacceptabel.

Men deprivationsteorins anhängare tycks ofta godta den, trots att de inser att värdet av de olika sakförhållanden som en persons död ingår i kan variera i hög grad. Hur är det möjligt? Kanske håller de helt enkelt med om att deprivationsteorin inte kan bestämma värdet av en persons död, men att den kan användas för att bestämma värdet av diverse olika sakförhållanden som döden ingår i och som man kan intressera sig för.

Vilka är då de sakförhållanden som man kan vara speciellt intresserad av? Flera författare antyder att det kan vara sådant som *att personen dör ung*. (Detta gäller förstås bara de dödsfall där personen faktiskt dör ung.) Och det är ju klart att det kan bli stor skillnad mellan den värld där en person dör ung och den närmaste värld där personen inte dör ung. På liknande sätt blir det stor skillnad mellan den faktiska värld där Kennedy dog på 1900-talet och den närmaste möjliga värld där han inte dör på 1900-talet – utan, får man väl då anta, på 2000-talet.

Men även om det är stor skillnad mellan den värld där en person dör ung och den närmaste värld där detta inte händer, så är det inte så klart att denna skillnad spelar någon roll för personen. Ty det är trots allt inte klart att döden i ett sådant fall berövar sitt offer något av *värde*.⁶ Den närmaste möjliga värld i vilken personen inte dör ung är annorlunda i flera avseenden, men det tillkommer inget av värde för personen – ty i så fall vore den inte den *närmaste* värld som är möjlig.⁷

⁵Karl Ekendahl uttrycker detta så här: ”Genom att skilja mellan de olika sakförhållanden som en persons död involverar kan bedömningen av dåligheten hos personens död se olika ut. Sakförhållandet att jag dör ung är rimligtvis mycket dåligt för mig eftersom jag hade fått leva ett väsentligt längre liv om jag inte hade dött ung. Däremot verkar sakförhållandet att jag dör kl. 13.00 den 1 januari 2025 vara varken bra eller dåligt för mig; om jag inte hade dött just då så hade jag antagligen strukit med strax tidigare eller senare” (2013, s. 46).

⁶Många skulle säkert protestera mot det jag här påstår. Ekendahl säger exempelvis: ”Troligt är ... att en tidig död berövar sitt offer en värdefull framtid” (2016, s. 53). Själv kan jag inte inse att detta skulle vara ”troligt”. Däremot kunde man kanske hävda att en tidig död berövar sitt offer *möjligheten* av en värdefull framtid. Men har en sådan möjlighet något värde? Inte för den som ändå skulle ha dött några sekunder senare. Och över huvud taget inte enligt t.ex. hedonismen.

⁷Jämför Bergström 2014, s. 21. Någon skulle kanske invända att värdeskillnader inte ska spela roll när den närmaste världen ska identifieras, men det hjälper inte. Ty det blir ju ändå en stor saklig skillnad för en person om vederbörande lever lycklig i den ena världen under flera decennier men är död under dessa

Ett annat exempel som har diskuterats handlar om en kvinna som blir överkörd av en spårvagn. Anhängare av deprivationsteorin är benägna att säga att kvinnans död berövar henne värdefulla upplevelser som hon annars skulle ha upplevt i ett fortsatt liv.⁸ Men i den närmaste värld där kvinnan inte blir överkörd och dödad av spårvagnen, så lever hon inte ett långt och lyckligt liv. Antagligen blir hon vid ungefär samma tillfälle t.ex. överkörd och dödad av en buss eller bil i stället. Ur hennes synpunkt kan det vara hugget som stucket.

En relativt tidig företrädare för deprivationsteorin, som också insåg att en persons död ingår i många olika sakförhållanden, var Jeff McMahan, numera professor i Oxford. Han noterade att den närmaste möjliga värld där döden inte inträffar varierar beroende på vilket sakförhållande man utgår från. Det problem detta ger upphov till kallade han *The Problem of Specifying the Antecedent*.⁹

McMahan föreslår också en lösning av problemet. Den är tyvärr inte så bra. Han anser att man ska försöka hitta en metod för att identifiera ett sakförhållande vars negation i den närmaste möjliga världen orsakar konsekvenser som man *intuitivt* tycker att döden skulle beröva den som dör.¹⁰ Men för det första kan man förvänta sig att olika personer har olika intuitioner om sådant – just beroende på att en persons död ingår i oöverskådligt många olika sakförhållanden. Och för det andra, om döden berövar oss något, så är det väl något som *faktiskt* skulle ha inträffat om döden inte hade inträffat, inte vad vi rent intuitivt *tror* skulle ha inträffat. Varför skulle våra intuitioner spela någon roll här?

Hur som helst tänker sig McMahan att en persons död är resultatet av en lång orsakskedja. I denna ingår alla mer eller mindre avlägsna orsaker till, men däremot inte kausalt nödvändiga betingelser för, att döden

decennier i den andra. En så stor skillnad kan knappast föreligga mellan den faktiska och den *närmaste* möjliga världen.

⁸Torbjörn Tännsjö säger: ”Jag tror [...] att det ofta kan vara rimligt att säga något sådant som att det hade varit bra för kvinnan om hon inte kommit under spårvagnen. Vi vet inte detta säkert, men det är ett rimligt förmodande” (2015, s. 50). Kanske är det ”rimligt”, men det är knappast förenligt med deprivationsteorin.

⁹McMahan 1988, s. 42. ”The antecedent” syftar förstås på försatsen i den kontrafaktiska villkorssats där eftersatsen beskriver det som skulle ha inträffat om personens död inte hade inträffat. Problemet är ”to find a method for picking out the single most general, context-independent way of understanding the idea that [the person] might not have died” (s. 43). Jag måste erkänna att jag har mycket svårt att förstå vad McMahan menar med ”most general” och ”context-independent” i detta sammanhang.

¹⁰Jfr McMahan, s. 43.

inträffar.¹¹ Orsaker till Kennedys död är t.ex. att någon sköt honom, att kulorna träffade honom i huvudet och halsen. Kanske också sådant som att någon hade beordrat mördaren att skjuta Kennedy, att några hade beslutat sig för att sätta stopp för Kennedys nya utrikespolitik, den misslyckade invasionen av Grisbukten, och att Kennedy därefter förbjöd CIA att återigen angripa Kuba. Kanske ingår även Castros revolution på Kuba och Batistas politik innan revolutionen i orsakskedjan. Kanske t.o.m. ryska revolutionen? Och Lenins födelse? I alla händelser är McMahan's förslag att vad döden berövar den som dör är sådant som inträffar i den närmaste möjliga värld som skulle ha inträffat om hela den orsakskedja som ledde fram till döden inte hade inträffat.¹²

Det här är knappast en rimlig lösning av problemet. Det finns två olika sätt att förstå det kontrafaktiska antagandet att ”hela orsakskedjan”, som ledde till döden, inte hade inträffat. Dels att *något* i orsakskedjan inte inträffar, och dels att *ingenting* i orsakskedjan inträffar. Det framgår inte vilket McMahan syftar på. Men om det är det första, så skiljer sig den närmaste möjliga världen väldigt lite från den faktiska.¹³ Om det är det andra, så blir skillnaden mot den faktiska världen så stor att det inte längre blir möjligt att överblicka konsekvenserna, ens i grova drag. Skulle t.ex. Kennedy över huvud taget varit president i USA om de ryska och kubanska revolutionerna inte hade inträffat?

Deprivationsteorin om dödens dålighet för den som dör förefaller alltså, vid närmare eftertanke, inte särskilt lovande.

Finns det då någon bättre teori? Jag tror det.

Montaigne sa, som många andra, att det inte är döden, utan döendet, som han var rädd för. En sorts invändning mot detta presenteras långt senare av Thomas Nagel i en fotnot:

Det sägs ibland att det som verkligen oroar oss är själva *döendet*. Men jag skulle inte ha något väsentligt att invända mot döendet om det inte åtföljdes av döden. (1979, s. 180)

Själv tar jag – som verkligen oroar mig för döendet – ytterligare ett steg.

¹¹Han har ingen förklaring till hur distinktionen mellan orsaker och kausalt nödvändiga betingelser ska göras, utan hänvisar här till intuitioner. Kausalt nödvändiga betingelser för Kennedys död skulle t.ex. vara sådant som att Kennedy har blivit född och att det fanns syre i luften som han andades, se McMahan, s. 48.

¹²På engelska: ”if the entire transitive cause of his death had not occurred” (McMahan, s. 48.) Notera också att ”The transitive cause of E, [...] consists of a chain of causes (namely, the cause of the cause of the cause ... of E)” (s. 47).

¹³Jag tänker mig här att ”den närmaste” världen är den närmaste av alla de möjliga världar där något i orsakskedjan inte inträffar. Annars blir beskrivningen alldeles för obestämd.

Jag skulle inte ha något emot döden, alltså själva händelsen att jag dör, om den inte åtföljdes av att jag aldrig mer lever. Ty att jag lever i framtiden är något som har *egenvärde för mig*. Jag vill inte påstå att det har egenvärde, kort och gott. Det har inget egenvärde från ett objektivi perspektiv, eller ”ur evighetens synvinkel”, som man ibland säger. Men från mitt subjektiva perspektiv har det egenvärde. Detta är en subjektiv sanning.¹⁴ Och på motsvarande sätt är det en subjektiv sanning att det har ett negativt egenvärde för mig att jag (efter döden) inte fortsätter att leva, dvs. att jag för all framtid är död. Däri består min döds mest påfallande dålighet för mig, alldeles oavsett om den *dessutom* skulle ha någon positiv eller negativ inverkan på min totala välfärdsnivå.

Detta är något helt annat än deprivationsteorin. Visserligen kan man ju säga att det innebär att felet med döden är att den berövar mig fortsatt liv. Men detta är ju en mycket enklare tanke än den vanliga deprivationsteorins fokusering på min ”totala välfärdsnivå” och på kontrafaktiska hypoteser om vad som händer i ”den närmaste möjliga värld” där något speciellt (men svårbestämt) sakförhållande, som inte innehåller min död, föreligger.

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2014. ”Döden som förlust”. *Filosofisk tidskrift*, nr 1.
 Ekendahl, Karl. 2013. ”Döden igen”. *Filosofisk tidskrift*, nr 4.
 ———. 2016. Recension av *Filosofisk tröst* av Torbjörn Tännsjö. *Filosofisk tidskrift*, nr 2.
 McMahan, Jeff. 1988. ”Death and the Value of Life”. *Ethics* 99, nr 1.
 Nagel, Thomas. (1970) 1979. ”Döden”. I *Frågor om livets mening*, utg. Lars Bergström. Stockholm: Prisma.
 Johansson, Jens. 2016. ”Tiden och den döde”. *Filosofisk tidskrift*, nr 3.
 Tännsjö, Torbjörn. 2015. *Filosofisk tröst: En bok om döden*. Stockholm: Thales.

¹⁴Thomas Nagel är också känd för att ha betonat distinktionen mellan objektiva och subjektiva sanningar. De subjektiva sanningarna ligger utom räckhåll för vetenskapen. Dit hör sådant som att jag är Lars Bergström (vilket inte är detsamma som trivialiteten att Lars Bergström är Lars Bergström) eller att klockan nu är kvart över tolv (vilket inte är detsamma som att klockan är kvart över tolv kvart över tolv). Sådant är helt och hållet sant, men det kan aldrig upptäckas från ett objektivi perspektiv. (Egenvärdet för mig av att leva i framtiden ger också en sorts lösning av det så kallade ”symmetriproblemet”, om varför icke-existens efter döden är värre än icke-existens före födelsen. Att leva före min födelse har nämligen inget egenvärde för mig.)

Roger Fjellström

Filosofens mord

Fallet Louis Althusser

Historien känner filosofer som blivit dödade och filosofer som tagit sitt liv, men ingen så vitt jag vet som har mördat. Åtminstone inte i verkligheten, ska tilläggas. Harald Ofstad, framlidne professorn i moralfilosofi vid Stockholms universitet, brukade chockera sina studenter genom att i föreläsningar om den fria viljan välja exemplet med en man som överväger olika sätt att mörda sin hustru Olga, bland annat strypning.

En filosof som gick till handling var Louis Althusser. Ströp han hustrun i sinnesförvirring eller medvetet, med vilje eller utan, överlagt eller impulsivt? En domare straffriförklarade honom, med stöd av en 150-årig lag och på tillskyndan av psykiatriker, psykoanalytiker och landets justitieminister. Han togs in för tvångsvård ett par år, för att sedan, en sårling med stödkontakt i vården, bo i egen lägenhet i Paris.

Händelsen inträffade 1980. Fem år före sin död 1990 skrev Althusser en självbiografi tänkt att belysa saken, *L'avenir dure longtemps* (Framtiden varar länge). Den utkom 1992, av utgivarna Olivier Corpet och Yann Moulier Boutang, kompletterad i en senare utgåva med ytterligare material. Nyligen gav de ut en sista volym med hans självbiografiska texter, *Des rêves d'anglaise sans fin* (Ångestdrömmar utan ände).

Samtidigt med *L'avenir* kom första delen av Moulier Boutangs *Louis Althusser: Une biographie; La formation du mythe, 1918–1956*. Fortsättningen har uteblivit. Däremot har Althussers brev till hustrun publicerats, liksom breven till Franca, en annan älskad kvinna, samt diverse filosofiska manuskript från hans efterlämnade papper. Hans verk är flitigt oversatta, intresset för filosofen har mot förmodan tilltagit.

På 60- och 70-talet hölls Althusser för en av de främsta franska filosoferna, åtminstone en av de mest inflytelserika. Ändå var hans akademiska status blygsam. Från 1948 var han studiehandedare och styrelsens sekreterare vid École Normale Supérieure i Paris (förkortad ENS). 1965 låg han bakom två verk som höjde den marxistiska filosofins nivå: den egna *Pour Marx* (För Marx) och den kollektiva *Lire Le Capital* (Att läsa Kapitalet), där han med elever tolkade Marx i strukturalistisk anda – i opposition till den då populära humanistiska marxismen, inspirerad av Marx' ungdomsverk.

Jag träffade honom hösten 1967 och var en av dem som i Sverige introducerade och diskuterade de althusserianska teorierna. Mannen var opretentiös, mild och vänlig, väckte genast min sympati. Han tog emot i sitt kontor under den stora trappan i ENS, där studenter enkelt kunde möta och prata med honom.

Förmiddagen den 16 november 1980 satt Althusser i trappan ovanför kontoret tillsammans med sin vän, skolans läkare Pierre Étienne och väntade på en ambulans som skulle ta honom till Sainte-Anne, ett mentalsjukhus i Paris. Étienne pratade oavbrutet. Althusser var tyst. Med mordet på Héléne dödade han samtidigt tillvaron på skolan som varit hans liv, dödade sitt rykte som intellektuell, liksom möjligheten till normalt liv.

Vad hade hänt, och varför? Det är frågorna som både självbiografien och biografien öppnar med. Althusser skildrar situationen som en scen i en film: ”Plötsligt står jag i morgonrock vid huvudändan av sängen i min lägenhet . . .”. Han beskriver det grå novemberljus som faller in genom det höga fönstret inramat av tunga röda draperier. Framför honom: Héléne, på rygg, även hon i morgonrock, höfterna vilande mot sängkanten, fötterna mot golvet.

Så befinner han sig på knä bredvid henne, i färd att med tummarna massera hennes hals i V-form från halsgropen mot öronen. Hennes ansikte är lugnt, fridfullt – men nu ser han att blicken är stel och en bit av tungan sticker ut mellan tänderna. Död, strypt, hur var det möjligt? Althusser reser sig, skriker ”Jag har strypt Héléne!”, rusar ut i trapphuset, störtar skrikande samma fras över till dr Étienne – som bor bara 30 meter bort – och bultar våldsamt på dörren. Doktorn öppnar. Tillsammans beger de sig till lägenheten där Héléne ligger.

En ordentlig utredning gjordes aldrig. Men Moulier Boutang har talat med Pierre Étienne. Denne angav en annan tidpunkt än Althusser, tio över sju i stället för strax före nio. Vid sju var det alltså mörkt ute. Doktorn och hans hustru Denise hade fönster mitt emot Althusserns sovrum. Även om klockan varit nio skulle inget ljus ha kommit in till dem; draperierna var fördragna.

Paret hörde inte Althusser skrika i tidiga morgonen. De väcktes av att han ringde och bultade på dörren. När Étienne öppnade mötte han heller inget skrik, men ett upprört: ”Pierre, kom och se, jag tror att jag har dödat Héléne!” I sovrummet rådde ordning. Hélénes kropp låg på golvet mellan säng och vägg. Vid Étiennes undersökning befanns kroppen vara kall. Iakttagelsen tyder på ett ansenligt uppehåll innan doktorn kontaktades. En döds kroppstemperatur sjunker med ca två grader första timmen, sedan med en grad per timme tills rumstemperaturen nåtts.

I självbiografien säger Althusser att det inte fanns några strypmärken.

Ändå kunde rättsläkaren konstatera död genom strypning. Enligt en uppgift som Moulrier Boutang fått skulle struphuvudet vara krossat. En motsvarande handling saknar Althusser minne av, men han mindes att Héléne inte kämpade emot! Händelsen omtalar han ömsom som ”dramat” och ”min hustrus död”, ömsom som ”mordet”.

I den nyligt utgivna boken finns en märklig text från mitten av 80-talet, *Un meurtre à deux* (Två om ett mord), som utvecklar teorin att Louis ströp Héléne men att hon var med på saken och iscensatte sin död genom honom. Detta skulle befria honom från skuld. Texten fanns i Althusserns arkiv och tillskrivs på papperet den psykiatriker som hade regelbundna samtal med honom efter mordet. Men som utgivarna övertygande argumenterar är troligen patienten författaren. Den är en objektiverad fantasi om skuldlöshet.

En liknande manipulation misstänker jag även om en annan text, som beskriver en föregiven dröm den 10 augusti 1964. Texten var klamrad med andra drömbeskrivningar från samma tid. Det är erotiska våldsscener med system och modern, vilka flyter ihop. Texten slutar så: ”Jag ska alltså döda henne, *hon medger detta*, och genom hennes medgivande ska det ske (jag gör mitt bästa) jag är inte skyldig.” Héléne var både som en syster och en modersgestalt för honom. Althusser, liksom de båda utgivarna, har uppfattat drömmen som förebådande mordet på Héléne. Detta var som han ville ha det: hans djupt undermedvetna bestämde handlingen. Han hade t.o.m. en teori om att drömmar kommer ur det undermedvetna och förebådar en kommande verklighet.

Drömbeskrivningen skiljer ut sig genom sin lätt maniska anföring och att den är mer analys och tolkning än de andra. Här upprepas gång på gång det centrala – våld, död och förövarens skuldlöshet, temana i den tjugo år senare *Un meurtre*. De andra av 60-talets mardrömmar som Althusser upplevde som ”fruktansvärda” är bleka i jämförelse. I ett brev till Héléne 1969 skrev han: ”Förbindelserna med mitt undermedvetna är inte vilsamma. Fruktansvärda mardrömmar, med hallucinatorisk skärpa. Härom natten slog jag min mor och hade en uppgörelse med min far. Nu i natt en hemsak dröm om Nicole. Det är ett gott tecken, ty här är nya teman. Men jobbigt är det.”

Den ”förebådande” drömmen hittades i Althusserns lägenhet av en kvinnlig vän, i det rum med hans personliga arkiv som han kallade Hélénes rum. Althusser var vid tillfället återintagen. Fyndet gjorde väninnan året innan *Un meurtre* och självbiografin tillkom. Det ser för mig ut som att Althusser hade planterat dokumentet att upptäckas av henne. Han förmedlade det genast med feta understrykningar till sin psykoanalytiker och förankrade så sin magiskt styrkta oskuldsteori hos denne.

I en filosofisk text några år tidigare fanns en om möjligt än mer grotesk

variant av förklaringen: ”Jag skriver detta i oktober 1982, ute efter en fruktansvärd prövning på tre år som jag har genomgått [...]. Ty jag har strypt min hustru som var mitt allt, under en intensiv och oförutsägbar mental förvirring [...] hon som älskade mig så mycket att hon bara ville dö i avsaknad av förmåga att leva, och utan tvivel har jag, i förvirring och omedvetenhet, ’gjort henne denna tjänst’ som hon inte värjde sig mot och dog av.”

Notera, Althusser har här utsträckt prövningen från mindre än två år till tre hela år. Det kanske är en freudiansk felskrivning som skvallrar om att året som föregick mordet förberedde det. Enligt biografen kände flera i bekantskapskretsen till att det stormade om paret. Dagen innan hade hustrun till direktören för ENS mött Hélène i skolans entréhall. Hon hade Hélénes förtroende, visste att det stod illa till med paret. ”Det är bara att bedja”, blev Hélénes avskedsord. De röjer en upplevelse av hot snarare än en vilja att dö.

Jag lutar åt att Althusser var straffbar gärningsman, förvisso galen i gärningen men på ett sätt som han delar med åtskilliga mördare. Samtidigt finns här en tragedi av klassiskt grekiskt slag. Båda tycktes oemotståndligt drivas till undergång genom den andra, som att de delade oförmågan att leva gott, samtidigt som de livet igenom delade kampen mot samma oförmåga. Till fult favoritinslag i den hörde de sista åren känslomässig utpressning genom självmordshot.

De hade träffats kort efter kriget. Vid tiden för mobiliseringen hade Louis Althusser, tjuogoett, som en av de främsta antagits vid ENS. Kriget tillbringade han skyddad i ett tyskt fångläger. Hans största olycka vid krigsslutet var att han förlorat fem år i konkurrensen med jämnåriga studiekamrater, vilket enligt egen utsago medförde den första stora depressionen i hans liv.

Hélène Rytman var åtta år äldre, judinna med östeuropeiska rötter, kommunist och oförfärad motståndskämpe under hela kriget. Hon hade känt folk som Aragon, Camus och Eluard, arbetat på förlag och i filmproduktion, bland annat som assistent till Jean Renoir. Hennes självsvåld i förening med ett ovanligt vittomfattande kontaktnät gjorde emellertid att hon kom att misstänkas av folk i kommunistpartiet för att vara spion och sabotör, varför hon uteslöts.

Louis blev genast fascinerad av denna fantastiska kvinna, tuff som en karl, samtidigt urspårad, ensam, missbedömd. Hon sporrade honom att närma sig kommunismen och ett par år senare, när han blivit anställd vid ENS, gick han också in i partiet, Europas mest stalinistiska. Han tog till livsuppgift att stötta sin Hélène, bland annat i att hon skulle återupprättas hos partiet. Det lyckades aldrig. Hon kom att bli ett kors som han i trots mot världen bar under ideliga förödmjukelser.

Med tiden skulle han undra om han hade uppoffrat sig för en kvinna som fabulerat sitt förflutna. Han fick från välinformerade källor höra att hon aldrig varit med i partiet. Och det gick inte att uppbåda en enda person som kunde vittna för henne. Hélène skrev en bok om tiden i motståndsrörelsen som Camus refuserade. Hon hade också fört dagbok genom åren. Såväl bok som dagbok och troligen en del brev försvann. Moulier Boutang gissar att det skedde genom Althussers försorg. Fick dokumenten försvinna för att inte solka hennes bild, eller hans?

Hélène var den första kvinna som Louis låg med, vid det laget nästan trettio. Det var hon som tog initiativ, och hennes kroppsliga frimodighet skrämde honom. I självbiografin hävdar Althusser att han efter deras samlag sjönk ner i en depression som krävde ett tjugotal elchockbehandlingar för att hävas. Sambandet är knappast trovärdigt, enligt Moulier Boutang, men jag tror att det illustrerar en upplevelse hos Althusser. Han tycks alltid ha haft en rädsla att kvävas eller uppslukas av henne, vilken han motverkade genom att ständigt skapa en distans mellan dem, bland annat genom att notoriskt träffa andra kvinnor. De gifte sig sent och med tvekan, först fem år före mordet.

Althussers självbiografi, framhåller Moulier Boutang, är starkt subjektiv och pendlar mellan fantasi och verklighet. Althusser heroiserar Hélène och svärta sig själv, som för att underbygga bilden av defekt jag och galet undermedvetet. Han tecknar sig som svårtat bipolär, konstant levande mellan depression vid självmordets rand och yrande mani, då han kunde göra tok som att försöka stjäla en atomubåt.

Sanningen är emellertid, klargör biografin, att han större delen av tiden skötte sitt arbete prudentligt, ja överambitiöst, utan att någon på ENS kände till hans depressioner. Dessa inföll när schemat tillät, särskilt vid konflikteliminering tillfällen. Ett exempel är när studentrevolten 1968 vände upp och ner på Paris, i trots av kommunistpartiets fördömanden. Då lade Althusser in sig på psyket. I dag gissar jag att depressionerna skulle tillskrivas kastrationsångest pålagrad av överansträngning intill utbrändhet.

Ett intressant spår, verkningsfullt exploaterat av Althusser, leder till tiden före hans barndom. Det var Hélène som gav honom ett utkast till en transgenerationell psykoanalys, inspirerad av Jacques Lacan. I ett brev i juli 1964 tecknade hon hans släkträd, med mönster av en genomgående patriarkal authoritarianism som hos Louis föräldrar kom till egenartat uttryck. Louis blivande mor Lucienne Berger och hennes syster paradades ihop med de två äldre sönerna i familjen Althusser, deras umgängesvänner. Luciennes tilltänkte hette Louis. De hade likheter som gav tycke, deras kommunikation låg på det själsliga och intellektuella planet, båda var troende katoliker, de pratade, läste och studerade, inriktade på lärarbanan. Louis siktade högst, på ENS.

Första världskriget kom emellan. Båda bröderna mobiliserades. En dag 1917 återvände Charles ensam på permission. Louis hade stupat. Charles erbjöd sig, i biblisk tradition, att överta broderns fästmö. Hon tackade ja, troligen pressad av familjerna. De gifte sig, hon bara arton, han tjugonio. Bröllopsnatten, i armarna på en berusad karl med sina erfarenheter från fältbordellerna, blev en chock för Lucienne som gav henne bestående avsmak för det kroppsliga och kom i vägen för kärlek till mannen. Han förvärrade saken genom att innan han återvände till fronten supa upp hennes besparingar och förbjuda henne att bli lärare.

Nio månader senare föddes deras son. Denne gavs den döde älskades namn, Louis. Gossen var som satt till världen med uppdraget att utgöra sin mors kärlekssubstitut och kompensera hennes olycka. Hans liv var in-tecknat av skuld och död. Barnet, pojken, mannen kom att bära på ett djupt, oförstått främlingskap. Med detta beträdde och fullkomnade han den döde Louis Althusser's karriärväg: hängivet troende (Kyrkan sedermera uppgraderad till Partiet), ENS, lärare av karismatisk dignitet.

Redan namnet "Louis", skriver han, var ett upprepat emfatiskt klingande "Le Oui" (Jaet. . .) till Det Gamla Huset – innebörden av det tyska namnet "Althusser". På insidan förblev han ofullgånge, knappt ens en skugga. I *Les faits* (Fakta, ingår i *L'avenir*, ett första försök till självbiografi från 1976) leker han med att framkalla sig som en annan och lyckligare person vid namn "Pierre Berger". Dennes födelse skildras muntert och sagoaktigt.

Kvinnan, modern var den som hade fått honom att avstå eget liv. Olyckliga Hélène, som till utseendet var mycket lik Lucienne och vars karriär likaså uteblev, blev hennes ställföreträdare. Under Louis tillagsinställda kärlek grodde hat. Hans intellektuella rationalitet var tilltvingad, ständigt hotad av utbrott och dyster förtvivlan.

Althusser hade antagligen helst blivit konstnär och diktare. Han var en mycket skicklig tecknare och målade en del. I sina brev till Hélène briljerade han ofta med att skriva i olika kända författares stil. När han som Pierre Berger – konstruerat av sitt andra förnamn och moderns släktnamn – skrev det första, avbrutna självbiografiska utkastet, föreställde han sig enligt Moulrier Boutang verket under diktaren Célines auspicier.

Kanske vann på ett sätt Hélène i självmordsutpressningen. Hon, den utmönstrade, fick lämna scenen, medan han, den store filosofen, hade att leva med skuld och skam som han med blandad lögn, fantasi och haltande sanning sökte hantera, ungefär som hon hade gjort, likaså utan att bli trodd.

Filosofen hade blivit stor på en teori om samhällsliv och historia som processer "utan subjekt". Senare skulle han komma att beundra Machiavelli mest bland tänkare: den för-nietzscheanske analytikern av stora

mäns handlingskraft ohämmad av gängse moral. Jag undrar om Althusserns galenskap och mord utgjorde hans uppror, hans alltför sena och perverterade tillgrepp av sin subjektivitet?

En dag 1986 ljöd bestämda steg i trapphuset på ENS. Sekretariatet fick ett oväntat besök. En äldre, alltjämt stilig herre med det grå håret på ända klev in och frågade med djup stämma var och när han skulle ge sin lektion.

– Lektion i vad, Monsieur Althusser?

Louis – eller var det Pierre? – vände och gick ut.

LITTERATUR

- Althusser, Louis. 1992. *”L’avenir dure longtemps”, suivi de ”Les Faits”*. Utgiven och med förord av Olivier Corpet och Yann Moulier Boutang. Paris: Stock/IMEC. Utvidgad pocketutgåva 1994. Ny utvidgad utgåva 2007, i pocket 2013.
- . 1998. *Lettres à Franca*. Utgiven och med förord av Yann Moulier Boutang och François Matheron. Paris: Stock/IMEC.
- . 2009. *Machiavel et nous*. Utgiven av François Matheron, förord av Étienne Balibar. Paris: Tallandier.
- . 2011. *Lettres à Hélène*. Utgiven av Olivier Corpet, förord av Bernard-Henri Lévy. Paris: Grasset/IMEC. Pocketutgåva 2013.
- . 2015. *Des rêves d’angoisse sans fin: Récit de rêves (1941–1967), suivi de ”Un meurtre à deux” (1985)*. Utgiven och med förord av Olivier Corpet i samarbete med Yann Moulier Boutang. Paris: Grasset/IMEC.
- Moulier Boutang, Yann. 1992. *Louis Althusser: Une biographie, 1, La formation du mythe, 1918–1956*. Paris: Grasset.

1. BOSTADSMARKNADEN OCH HEMNET

Vägen till ett permanent boende i såg Stockholm är komplicerad, och det går inte att hitta många vägar som leder runt behovet av personligt grundkapital. Härigenom kapitaliseras staden och de boende förvandlas till spekulanter. En stadsbo är idag i princip per definition en spekulant på marknaden. Livet som stadsbo med bostadsrätt innebär då att man ofta tvingas internalisera en viss typ av marknadsekonomiskt tänk à la Schumpeter: man måste hela tiden vara på väg och fundera över nästa steg på marknaden. Den som nöjer sig med det den har och därmed slår sig till ro kommer att stagnera och gå under på marknaden. Kapitalismen och entreprenören, detta poängteras i Schumpeters teori, måste hela tiden överskrida sig själv för att överleva (Schumpeter 2008). En vinnare på bostadsrättsmarknaden är i tanken hela tiden på väg någon annanstans och förbereder nästa schackdrag på marknaden.

Detta har också som effekt att bostäderna gestaltas utifrån en gemensam måttstock på marknaden och därmed tenderar att se mer och mer lika ut. Lägenheternas utformning, inredning och gestaltning tenderar att homogeniseras eftersom man som bostadsrättsägare redan med ena ögat sneglar på nästa försäljning och köp och då måste tänka i termer av vad en potentiell köpare vill ha och hur lägenheten kan stylas så att det går att få ut som mycket som möjligt av den. Någon annan måste vara beredd att betala mer för lägenheten än man själv gjorde. Att göra sig hemmastadd i sin lägenhet i enlighet med personliga idéer som inte har tröskats igenom av marknadens blick verkar höra till en svunnen tid. Det ska vara ljusst och fräscht och glöm inte mäklarbasilikan, men ställ inte fram lime, den kan lukta mögel.

Hemnet.se är en central förmedlande aktör på denna marknad. Om du ska köpa eller sälja en bostadsrätt kommer du inte runt att agera på denna sida. På hemnet.se, en sida som beskriver sig själv som "Sveriges populäraste sajt för bostadsök", kan du titta på bildgallerier av olika lägenheter som ska säljas till högstbjudande och man får därmed en bra insyn i hur lägenheter idag bör se ut för att bli dyra. Homogeniseringen

vad gäller inredning och styling är uppenbar. Men det som intresserar mig mest vad gäller Hemnet är att denna sida förmedlar vad jag vill förstå som en disciplinerande blick på människors hem och boenden. Genom Hemnet tvingar människor varandra och sig själva att bo och leva på ett visst sätt. Om man inte motsvarar det som marknaden kräver kommer du att bli en förlorare på bostadsmarknaden. Marknadsföringen blir en del av livet. Hemnet möjliggör därigenom också en övervakande blick på människors boenden, men därigenom kommer också varje enskild människa att tänka på sitt eget boende utifrån den potentiella blicken från en annan Hemnet-användare. Det spelar då ingen roll om ens lägenhet verkligen är upplagd till försäljning på sidan, utan man kommer att utforma sitt boende utifrån den internaliserade blicken från andra genom Hemnet.

För att utveckla denna tolkning av bostadsrättsmarknaden och Hemnet vill jag vända mig till Foucaults teori om övervakning och fängelsemodellen *Panopticon*. En väsentlig dimension av denna moderna form av övervakning är just den konstanta insynsmöjligheten i fångens cell varvid det för den övervakade inte är möjligt att se övervakaren, varför den övervakade själv även axlar den övervakande rollen eftersom fången hela tiden *skulle kunna* vara övervakad. För att göra denna koppling ska jag först kortfattat gå igenom avgörande aspekter av Foucaults övervakningsteori.

2. FOUCAULT OCH PANOPTICON

I sin bok *Övervakning och straff* från 1974 beskriver Foucault hur ”straffväsendet inträder i en ny tidsålder” (Foucault 1993, s. 14) genom en längre förändringsprocess under 1700- och 1800-talen. Avgörande är avskaffandet av de kvalfulla kroppsstraffen och införandet av en annan typ av disciplinerande straff som i stället för att åsamka smärta syftar till förbättra och produktivisera brottslingen. Individens placeras i ett välstrukturerat mönster och schema av regler och påbud som formar individens tänkande, beteenden och handlingar. Det politiska styrandet av befolkningen syftar inte längre till att på ett negativt sätt hålla den i schack och förtrycka den, utan i stället genom disciplinering på ett positivt sätt göra den starkare, men då genom att få den att verka i statens önskade mönster. Men kanske, konstaterar Foucault inledningsvis, ”framställdes” denna förändring ”litet lättvindigt och litet för emfatiskt som en följd av en ’humanisering’ som befriade en från besväret att verkligen analysera den” (s. 14). Det är enligt Foucault en förenkling att se denna övergång från kroppsstraff till disciplinerande straff enbart som en humaniseringsprocess och genom denna förenkling riskerar en ingående

förståelse av betydelsen av denna förändring att förhindras. Frågan är om inte denna förändring snarare är inledningen av en ännu starkare och svårurskiljbar makt? Det som framstår som en humanisering av straffväsendet i och med de nya formerna av straff resulterar kanske snarare i att människan ser sig som fri och produktiv medan hon genom politisk och samhällelig styrning fortfarande är förtryckt. Ett osynligt förtryck riskerar därmed att vara värre trots undslippandet av kroppsstraff.

Avgörande för denna process är att "[k]roppen, som var den rättsliga bestraffningens främsta måltavla, har försvunnit" (s. 15). Kroppen är visserligen fortfarande viktig för statens biopolitik, men "[s]kall rättvisan gå ut över de dömdas kroppar och hantera dem så sker detta på avstånd, snyggt och propert, efter stränga regler som avser ett mycket mera 'upphöjt' mål" (s. 18). Man kan säga att staten inser att den på annat sätt måste förfina och mobilisera folkgruppen för sina syften, det är helt ineffektivt och oproduktivt att slå ner på den genom fysiska straff. I stället gäller det att stärka den så att den kan verka i statens syften på olika plan, kanske i slutändan som insats i krig. Nu kartläggs och disciplineras därför i stället människors själar och därmed medvetandet bakom själva handlingarna. Politiken inleder en annan metod för att fogliggöra individernas kroppar och beteenden, nämligen genom att kartlägga människors tänkande, behov och böjelser. Syftet med detta är både att preventivt förhindra statsfientliga handlingar och att disciplinera in individerna i ett för statens intressen produktivt beteende. Politiken syftar till "att döma" själen "samtidigt med brottet och för att ta sig an den i bestraffningen" (s. 26). Det är inte bara själva brottet som döms längre, utan nu börjar man intressera sig för brottslingen bakom brottet, man värderar honom och "förhållandet mellan honom själv, hans förflutna och brottet" liksom vad "man kan vänta sig av honom i framtiden" (s. 26).

Med dessa nya former av straff, disciplinering och kartläggning av individerna sammanfaller också en ny form av övervakning. Kontrollen av människor sker nu med en noggrann indelning och organisering av individerna. Individernas rumsliga placering bestäms utifrån en tydlig inrutningsprincip. Foucault skriver: "För varje individ finns det en plats, för varje plats en individ. Det gäller att undvika alla utplaceringar i grupper, att upplösa de kollektiva besittningstagandena, att analysera de obestämda, massiva eller undflyende mängderna" (s. 168). Individualiseringen står därmed för en utpräglad söndra och härska-teknik genom vilken kollektiv kommunikation och sammanslutning undergrävs. Struktureringen av individerna sker på samma sätt som hanteringen av smittohärdar, eller utvecklingen av inrutningsprincipen sammanfaller med utvecklingen av tekniker för smittohantering. För att förhindra smittospridning börjar man att hålla isär individer från varandra i ett

välövervakat stadsrum genom registrering och disciplinering (s. 228ff.). Denna övervakning kom därmed att präglade både institutioners arkitektur (jag kommer till fängelset nedan) liksom stadsplanering. Ett exempel som Foucault framhäver är militärlägrets konstruktion som är konstruerad så att dess makt ”är verksam tack vare att allting göres synligt” (s. 201). Idealet för sådana funktioner är enligt Foucault att de är utformade så ”att det var möjligt att med en enda blick ständigt se allt. Det skulle finnas en central punkt, som på en gång vore en ljuskälla som upplyste allt och en konvergenspunkt dit allt det man behövde veta strömmade samman: ett fulländat öga för vilket ingenting skulle vara fördolt och mot vilket alla blickar skulle vara riktade” (s. 203).

I kapitlet om ”Panoptismen” behandlar Foucault den arkitektoniska fängelsemodellen *Panopticon*, vilken utilitaristen Jeremy Bentham utvecklade, liksom den övervakningsprincip som denna innehöll. Foucault skriver:

Principen är bekant: en cirkelrund byggnad bildar en ring i vars mitt reser sig ett torn; detta är försett med stora fönster som vetter mot ringens insida; den ringformade byggnaden är uppdelad i celler som går tvärs igenom den; varje cell är försedd med två fönster, ett inåt, som svarar mot fönstren i tornet; ett utåt som släpper in ljuset som tränger igenom cellen från den ena sidan till den andra. [...] Övervakaren i tornet kan urskilja alla de små instängda silhuetterna som avtecknar sig i motljus i den omgivande byggnadens celler. Varje bur är en liten teater för en enda skådespelare, fullkomligt individualiserad och ständigt synlig. Den panoptiska anordningen upprättar rumsliga enheter som gör det möjligt att oavbrutet iaktta och omedelbart känna igen. Man vänder alltså upp och ner på fängelsehållans princip; eller, rättare sagt, dess tre principer – låsa in, beröva ljuset och dölja – man bevarar bara den första och slopar de båda andra. Fullt ljus och övervakarens blick åstadkommer ett effektivare fängelse än mörkret, som när allt kom omkring utgjorde ett skydd. Synligheten är en fälla. (s. 233–34)

Denna fängelse- och övervakningsmodell använder ljus och synlighet som sina huvudsakliga verktyg. Cellerna genomströmmas av ljus från två håll och alla dess hörn är öppna för insyn. Individerna är uppdelade och skilda från varandra i varsin cell och individerna lever ständigt med blicken från övervakningstornet vilande på sig, oavsett om någon befinner sig i tornet och verkligen övervakar individen eller inte. Upplysningen och ljuset får här sin oskuld nersvärtad. Ljuset är i denna mening inte bara en positiv kraft, utan blir till det medium med hjälp av vilket den moderna övervakningen sker. Mörkret och de gruvlika fängelsehållorna är gammaldags, dels eftersom de omöjliggör en detaljerad översyn av fångarna och dels för att de försätter fångarna i en passiv och ineffektiv situation. Övervakning och straff ska i den nya tiden inte bara följa nega-

tiva principer och ha negativa följder, utan nu ska de ha positiva och nyttiga effekter för samhället. Individernas själar och kroppar ingår därmed i ”ett politiskt kraftfält” och i politikens projekt överhuvudtaget, inte bara som en fara som avvärjs, utan som ett verktyg att stärka sig och sin makt igenom. Foucault skriver därför betecknande att ”[k]roppen [inte] blir [...] någon användbar kraft förrän när den är på en gång produktiv och beroende” (s. 35). Kroppen är på samma gång kuivad och beroende å ena sidan och produktiv och nyttig å andra sidan.

Den fångslade individen i *Panopticon* är nu alltså utsatt för konstant potentiell övervakning. Han ser inte in i tornet, men kan i varje ögonblick övervakas. Detta leder enligt Foucault – och detta menar han samtidigt är panoptismens huvudsakliga verkan – till att makten fungerar automatiskt: ”Övervakningen blir permanent till sin verkan, även om den i sin handling är diskontinuerlig, makten blir så fullkomlig att den inte behöver utövas” (s. 235). Eftersom fången hela tiden kan vara övervakad, men aldrig vet exakt när han är det, så övertar fången själv övervakandet över sig själv. Detta innebär också att övervakningen inte längre behöver utövas, fången gör själv jobbet. Foucault skriver: ”Den som ingår i ett synlighetsfält och som vet det, axlar maktens tvång och låter det spontant gå ut över sig själv; han upptar i sig en maktrelation, inom vilken han åtar sig båda rollerna; han blir principen för sitt eget underkuvande” (s. 237). Fångens internaliserar därmed den övervakande funktionen över sig själv och upprätthåller denna blick som han själv fogar sig inom. Detta kommer alltså ur själva vetskapen om att hela tiden kunna vara övervakad. Övervakningstornet kan i princip alltid vara obemannat och fången blir därmed sitt eget övervakningstorn. Detta reglerar och disciplinerar fångens beteende. Foucault gör här inga utvecklade kopplingar mellan denna panoptistiska princip och stadsplanering, men ger antydningar om att städer konstrueras på liknande sätt för att skapa översikt och synlighet.

Frågan är nu hur denna övervakningsprincip och synlighetsprincip kan användas för att förstå och problematisera hur Hemnets plattform fungerar inom bostadsmarknaden och för hur människor kan tänkas utforma sitt hem med Hemnets lägenhetsinsyn i åtanke.

3. HEMNET OCH SJÄLVÖVERVAKNINGEN

Vad kan man se för kopplingar mellan hur Hemnet fungerar och används och Foucaults teori om de moderna formerna av övervakning, vilka bygger på att de övervakade själva övertar övervakningsrollen genom att de kan sägas internalisera en blick från utifrån?

Min tanke är att Hemnet fungerar som en plattform för denna typ av

självövervakning hos individerna och blir till en förmedling av individernas blickar på varandra och sig själva. Bilderna på andra lägenheter på Hemnet tenderar att bli internaliserad i människors medvetande och en avgörande dimension i deras gestaltning av sitt hem och liv. Det egna hemmet måste bestå i Hemnets ögon och uppfylla dess krav. Bilderna på andras lägenheter är hela tiden en potentiell bild av den egna lägenheten, vilket gör att man gestaltar sitt hem efter dessa kriterier. Man kan alltid synas på Hemnet, och bara känslan av att inte motsvara dess krav skapar obehag och en känsla av förlust. Man måste gestalta sin lägenhet så att den potentiellt fungerar på Hemnet och motsvarar de lägenheters estetik som presenteras där. Annars kommer man stå där som förlorare, eller så blir det en dyr affär att först inreda hemmet som man vill ha det själv (om det nu går att upprätthålla en estetik som går emot den rådande) för att sedan bygga om, måla om och renovera lägenheten så att den passar Hemnets blick. Man lever därmed genom ett perspektiv utifrån som har blivit den egna blicken: man gör den externa blicken till sin egen självbild. Att gestalta sitt liv på detta sätt gör alienationen till regel – det är det främmande som är hemmets kriterium.

Det finns ju givetvis ingen som övervakar oss i direkt mening, det finns inget övervakande subjekt med illvilja. Tornet är verkligen tomt, men det spelar ingen roll. Vi förmedlas via Hemnet och tycks därmed övervaka varandra, men atomiseras på samma gång och övervakar egentligen snarast främst oss själva. Men därigenom att övervakningen blir individualiserad och atomiserad – precis i enlighet med den inrutning av det individuella som Foucault beskriver – blir denna fråga inte en individfråga, utan tvärtom en strukturell fråga om samhällets övervakningsfunktioner. Hemnet blir åskådliggörandet av och kanalen för övervakandet, men det är inte Hemnet som övervakar. Kanske utgör spänningen som ryms i möjligheten att smygkolla på andras lägenheter en huvudsaklig drivkraft i dessa skeenden, men resultatet blir tragiskt nog att smygtittaren bara övervakar sig själv. Smygtittandet är en sadism som egentligen blir till en sadomasochism. Smygtittaren fastnar i det nät av hem som Hemnet fångar in. Det privata blir fullständigt offentligt och denna tendens sker helt frivilligt. Människor inreder helt frivilligt sina celler utifrån Hemnets panoptiska blick. Man gör sig hemmastadd i cellen som alla potentiellt kan se in i och bejaktar denna insyn. Övervakning är en mänsklig rättighet, särskilt om man har ”rent mjöl i påsen”.

En kort exkurs om diskussionen om övervakningens problem: ofta framställs problemet med övervakning i dagens samhälle som ett problem av integritet, men en sådan problemformulering accepterar redan alltför mycket av övervakningens grundoperation om man ser till Foucaults modell. Att argumentera mot övervakning i integritetens namn är

att acceptera den separation och uppdelning av individerna som övervakningen enligt Foucault använder för att etablera övervakningen. Övervakningen vill förhindra kommunikation mellan individerna som inte går via övervakningens centrum och i detta hjälper integritetsargumentet till. Hemnet fungerar på samma sätt genom att bara låta individerna kommunicera genom sajtens förmedling, det finns ingen kommunikation som kringgår detta centrum.

Ljusets roll är central för både Foucaults tolkning av övervakningen och de estetiska imperativ som förmedlas via Hemnet. Att lägenheter idag i princip är att tvingade att gestaltas ”ljus och fräscht” (även om det nu finns andra trender med mer mörk färgläggning) framstår inte bara som en fråga om estetik. Det kan utifrån Foucault tolkas som ett internaliserande och accepterande hos individerna av det ljus som lyser upp deras boning/cell. Det finns inte längre någon impuls att försöka hålla något hemligt, utan man bejakar genomlysningen av lägenheten: allt ska synas! Detta sammanfaller dessutom med att lägenheterna vid fotografering i princip måste tömmas på saker. Lägenheterna framstår då som lika spartanskt tomma som genomlysta. Det som inte längre finns övervakas och erbjuds publiken. Lägenheterna stoltserar med sin tomhet. Via Hemnet öppnar man upp sig själv och visar upp allt det man inte längre har.

Foucaults övervakningsteori tycks ge många perspektiv på Hemnets roll inom och funktion för hur människor på ett likformigt sätt gestaltar sina hem och liv. Genomlysningen bejakas liksom generellt insynen i det egna boendet. Men den starkaste kopplingen utgör idén hos Foucault att övervakningen övertas av den övervakade. Förmedlat via Hemnet kan individen sägas utveckla en blick på sig själv och sitt boende som den har svårt att undkomma.

LITTERATUR

- Foucault, Michel. 1993. *Övervakning och straff: Fängelsets födelse*. Översättning C. G. Bjurström. Lund: Arkiv.
- Schumpeter, Joseph. 2008. *Schumpeter: Om skapande förstörelse och entreprenörskap*. I urval av Richard Swedberg. Översättning Margareta Eklöf samt Gabriella Strandberg. Andra upplagan. Stockholm: Norstedts.

Greg Bognar om ideala livslängdstabeller

Det föreligger betydande skillnader i mönster för dödlighet mellan exempelvis befolkningar i olika länder och olika befolkningsgrupper inom länder, vilket medför ojämlikheter i livslängd. Samtidigt framstår det inte som klart hur olika dödlighetsmönster skall värderas och jämföras. Denna problematik var ämnet för Greg Bognars seminarium i Uppsala den 4 mars 2016. Jag skall i denna artikel ge en kort introduktion till livslängdstabeller, som spelar en central roll i Bognars resonemang kring ämnet (för en mer utförlig beskrivning av sådana hänvisas till en bok i demografi, som Keyfitz och Caswell (2005)), sammanfatta hans resonemang och till sist visa på ett potentiellt problem för hans teori.

En livslängdstabell för en befolkning, exempelvis kohorten av svenskar födda 1900, innehåller för det första en kolumn d med antalet personer som dör vid olika åldrar. Antalet som dör när de är x år gamla betecknas $d(x)$. Utifrån uppgifter om antalet döda upp till x går det att härleda $l(x)$, alltså antalet personer, eller andelen av kohorten, som överlevt till x . Givet information om fördelningen av dödsfallen under x går det sedan att beräkna antalet år som levs vid x , $L(x)$. Summan av L över alla åldrar över x är det totala antalet återstående levnadsår vid x , $T(x)$. Kvoten $e(x) = T(x)/l(x)$ är den förväntade återstående livslängden vid x . Uttrycket ”medellivslängd” brukar syfta på $e(0)$, den förväntade livslängden för en nyfödd. Andra variabler är dödstalen vid x , $m(x) = d(x)/L(x)$ och dödsrisken, sannolikheten att dö vid x för de som uppnått denna ålder, $q(x) = d(x)/l(x)$. Den förväntade *totala* livslängden för någon som uppnått x , $x + e(x)$, ökar alltid med x , genom att de som dött vid åldrar under x eliminerats, men $e(x)$ avtar oftast, därför att dödstalen ökar med åldern (även om undantag kan förekomma, som vid hög barnadödlighet, där även den återstående livslängden kan vara högre för ettåringar än för nyfödda).

Bognar diskuterade först om det enkelt går att generalisera idéer om vad som avgör dödens dålighet för en individ till befolkningar. Han utgick från en ”komparativtisk” syn, enligt vilken den skada en person p s död vid åldern x gör för p avgörs av skillnaden mellan värdet av p s liv om p dör vid x

och värdet av ps liv om p hade fått fortsätta leva. Frågan är då vilken ”kontrastvärld” det är relevant att jämföra med. Bognar tog upp några olika sätt att definiera en kontrastvärld för befolkningar som enkla funktioner av förlusten för individer i befolkningarna. Han kom fram till att de ledde till orimliga eller cykliska värderingar, och hans diagnos var att det krävs en separat teori för att värdera den skada dödligheten gör i befolkningar.

Hans första förslag till en teori handlade om att definiera antalet förlorade levnadsår i relation till en viss tröskel, som är densamma oavsett uppnådd ålder. Den totala värdeförlusten för en befolkning i relation till en sådan tröskel Tr skulle då, om alla levnadsår antas ha ett positivt värde på 1 enhet, kunna definieras med en summering av alla individuella förluster av levnadsår i relation till tröskeln, enligt:

$$\sum_{x=0}^{Tr} d(x)(Tr-x)$$

Problemet med denna idé är dock, påtalade Bognar, att dödsfall som inträffar efter Tr inte räknas som förluster alls. I stället förespråkade han att definiera förlusten genom dödsfall upp till en ålder ω , som kan vara den högsta uppnådda åldern i en befolkning, i relation till en idealiserad förväntad livslängd e^* , enligt:

$$\sum_{x=0}^{\omega} d(x)e^*(x)$$

Det blir då av avgörande betydelse hur en sådan idealiserad livslängdstabell skall väljas ut. En idé skulle kunna vara att använda den faktiska befolkningens livslängdstabell: om $e(\circ) = 82$ i dagens Sverige skulle 100 dödsfall bland nyfödda svenskar medföra en värdeförlust på 8200 enheter. Men om $e(\circ) = 56$ i Afghanistan skulle 100 dödsfall där innebära en mindre förlust på 5600 enheter. Bognar ansåg att detta är en orättvis värdering, och han förespråkade användning av en enhetlig ideal livslängdstabell för hela världen. Han påpekade att detta är vad som redan görs i de beräkningar av förlorade levnadsår som görs i *Global Burden of Disease*, WHO:s bedömningar av samlad sjukdomsburda i världen (för visualisering av detta, se IHME (2015)). Här motsvaras $e^*(x)$ för alla åldrar av världens högsta nuvarande $e(x)$. Exempelvis gäller att $e^*(\circ) = 86,02$, vilket motsvarar $e(\circ)$ för japanska kvinnor. Men att detta är världens högsta förväntade livslängd är bara en historisk tillfällighet. Bognar hade inga konkreta plausibla förslag på ideal livslängdstabell. Han påtalade dock att en tabell beskriver en kontrastvärld, och visade några exempel på vilka konsekvenser valet kan få, bland annat hur förlusterna givet en befolkning med två personer med livslängderna $\{20,80\}$ och $\{40,60\}$ kan rankas olika beroende på om $d(x)$ är konstant eller ökar med åldern.

Bognars centrala idé är alltså att förlusterna i livslängd skall avgöras genom att dödlighetsmönstret i en befolkning jämförs med mönstret i en "ideal värld". Olika befolkningar kan jämföras med avseende på förluster: vi kan för ett par av befolkningar p_1, p_2 säga att förlusterna för p_1 är minst lika stora som förlusterna för p_2 , vilket kan betecknas $p_1 \geq p_2$. Bognar verkar också tänka sig att olika befolkningars förluster i förhållande till idealet skall forma en så kallad svag ordning: för alla befolkningar p_1, p_2 gäller att $p_1 \geq p_2$ eller att $p_2 \geq p_1$ (fullständighet) och för alla befolkningar p_1, p_2, p_3 gäller att om $p_1 \geq p_2$ och $p_2 \geq p_3$, så $p_1 \geq p_3$ (transitivitet). I så fall kan förlusterna representeras med reella tal, som i Bognars exempel, och multipla befolkningars förluster kan adderas och multipliceras.

Det finns en strukturell likhet mellan Bognars teori och modallogiska modeller för deontisk logik. Dessa går ut på att ett påstående a är påbudet, $Bör(a)$, om och endast om a är sant i alla tillgängliga eller "normativt ideala" världar. Tillåtet(a), brukar definieras som att a är sant i minst en ideal värld. Flera oförenliga påståenden kan vara tillåtna (men inte påbudna) var för sig, om det finns mer än en ideal värld. Bognars teori skulle kunna ges en likartad semantik (även om det inte behöver antas att de ideala världarna motsvarar ideala världar med avseende på hur vi bör handla), där påståenden om ideal livslängd på formen $e^*(x) = y$ definieras som att $Bör(e(x) = y)$. Bognar behöver då, om antagandet om svag ordning i föregående stycke skall vara uppfyllt, visa att det finns ett sätt att välja ut en ideal värld, eller en uppsättning ideala världar, som ger en unik "tillåten" livslängdstabell. Om det finns några tal x, y, z sådana att $y \neq z$ och det gäller att både $Tillåtet(e(x) = y)$ och $Tillåtet(e(x) = z)$ fallerar antagandet, och en godtycklig befolknings förluster kan inte representeras med ett reellt tal, om operationer som addition och multiplikation av förluster skall vara meningsfulla. Teorin kan dock ändå kan räddas i modifierad form genom att förlusterna representeras med mer komplexa strukturer, som inte förutsätter att de bildar en svag ordning (Carlson 2008).

LITTERATUR

- Carlson, Erik. 2008. "Extensive measurement with incomparability". *Journal of Mathematical Psychology* 52 (4), s. 250–59.
- IHME. 2015. "GBD Compare". <http://vizhub.healthdata.org/gbd-compare/patterns>.
- Keyfitz, Nathan och Hal Caswell. 2005. *Applied Mathematical Demography*. Tredje upplagan. New York: Springer.

Recensioner

Here Be Dragons: Science, Technology and the Future of Humanity

Olle Häggström

Oxford University Press 2016. 287 s. ISBN 978-0-19-872354-7

En vanlig uppfattning är att framsteg inom vetenskap och teknologi är bra och ofta nyttiga. Olle Häggström, som är professor i matematisk statistik vid Chalmers i Göteborg, anser att denna uppfattning inte utan vidare bör godtas. Den kan vara farlig. Och vissa vetenskapliga framsteg kan vara mycket farliga. De drakar som förekommer i titeln på denna välskrivna och tänkvärda bok är ”existensiella risker”, dvs. möjliga faror som kan hota mänskligheten i framtiden. Inte vilka faror som helst, utan sådana som har sin grund i – och/eller förhoppningsvis kan motverkas av – vetenskapliga framsteg.

Bland de faror som Häggström tar upp finns dels sådana som kan uppstå helt oberoende vad vi gör (som t.ex. asteroider som kolliderar med jorden, dödliga pandemier och stora vulkanutbrott som leder till svavelföreningar i atmosfären som hindrar solstrålarna att falla in mot jorden) och dels sådana som beror på vad vi gör (t.ex. kärnvapenkrig, global uppvärmning, bioteknik som används till framställning av smittoämnen, genombrott för artificiell intelligens som leder till att framtida robotar förslavar eller utrotar oss, nanoteknik som kan utnyttjas till billig och okontrollerad vapenspridning, osv.). Eventuellt skulle också vissa vetenskapliga experiment, kanske liknande de i CERN, kunna ta död på oss, t.ex. genom att skapa ett svart hål som slukar hela jorden (s. 199). Han tar också upp vissa värderingsfrågor, t.ex. frågan om hur det positiva eller negativa värdet av framtida händelser eventuellt ska påverkas av hur avlägsna de är.

Att den vetenskapliga utvecklingen kan ge upphov till ”existensiella risker” har ju påpekats av andra och Häggström refererar också till en stor mängd litteratur på detta område. Hans litteraturförteckning omfattar över femhundra skrifter, huvudsakligen om naturvetenskap och teknik, men även en del filosofi. Numera finns också särskilda forskningsinstitut som specialiserar sig på detta, exempelvis ”Future of Humanity Institute”

i Oxford och "Machine Intelligence Research Institute" i Berkeley, vars ledande forskare Häggström ofta hänvisar till i boken. Men Häggström anser att vi behöver mycket mer av sådan forskning. Det är detta som är bokens huvudbudskap.

Häggström är ju statistiker och boken innehåller också flera lärorika avsnitt om statistik och statistiska resonemang. Ett kapitel innehåller allmänna synpunkter på vetenskap, teknologi och vetenskaplig metod, samt redogörelser för olika statistiska metoder som frekventism och Bayesianism. Här hävdar Häggström bl.a. att beslutsfattare behöver sannolikheter (s. 161–63); men även om detta kan vara önskvärt, så finns ju också en del idéer i den beslutsteoretiska litteraturen om hur man ska kunna fatta beslut under genuin osäkerhet, dvs. utan sannolikheter. En bra sak i sammanhanget är att han skiljer mellan det han kallar fullt rationell Bayesianism, som ställer orealistiskt och orimligt höga krav på beslutsfattare, och praktisk Bayesianism (s. 165), som är mer realistisk.

Det så kallade "domedagsargumentet" (s. 171) är ett omdiskuterat statistiskt argument som antas visa att sannolikheten är mycket hög för att domedagen är nära. Det kan förekomma i flera olika varianter, men alla har, som Häggström visar, ett antal oklarheter och brister. Han drar slutsatsen att man tills vidare kan strunta i detta argument. Och egentligen passar domedagsargumentet inte så bra in i denna bok, eftersom det inte handlar om någon specifik teknologisk utveckling, eller något naturligt händelseförlopp, som kan innebära risker för mänskligheten. Det är helt abstrakt-matematiskt. Men alltså tvivelaktigt.

En olycka som skulle kunna drabba mänskligheten är att utomjordiska varelser, som är betydligt mer avancerade än vi, skulle kunna anfälla jorden och helt enkelt utrota oss – kanske för att komma över våra råvaror eller för att hindra att vi med tiden skulle kunna utgöra en fara för dem (s. 221). Men finns det någon civilisation på något annat håll i universum? "Fermiparadoxen", eller "Den Stora Tystnaden" är beteckningar på problemet om varför vi inte har observerat några utomjordingar – skulle det kunna tyda på att vi är ensamma i universum? Häggström ägnar ett kapitel åt att försöka uppskatta sannolikheten för att vi inte är ensamma.

Han menar också att våra försök att komma i kontakt med andra civilisationer i universum, genom att skicka ut meddelanden i rymden, via radio eller rymdsonder, är oansvariga och icke önskvärda. Vi kan inte utgå ifrån att främmande civilisationer ska vara fredliga, så det kan vara mycket farligt att göra dem uppmärksamma på att vi existerar (s. 223). Kanske bör vi också sluta med radarastronomi av samma skäl (s. 225).

Man lär sig alltså en hel del om riskabel teknikutveckling i denna bok. Men i fortsättningen ska jag här fokusera på några mer filosofiska problem som Häggström kommer in på.

MEDVETANDE

Häggström lutar åt en teori om jaget och medvetandet, som brukar kallas "the computational theory of mind" (CTM). Han anser att CTM är minst lika plausibel som varje alternativ (s. 68). Nu finns det ju många olika varianter av CTM¹ och det framgår inte riktigt vilken av dessa som är Häggströms favorit, men det spelar kanske mindre roll i sammanhanget. Medvetandet är i alla fall enligt CTM en sorts mekanism som givet *input* (stimuli av olika slag) åstadkommer en viss *output* (beteende, eventuellt språkligt). Inte vilken input-output-relation som helst, förstås, utan en som liknar eller motsvarar den som förbinder sinnesintryck och beteenden hos människor.

Man kan undra om den CTM-mekanism eller algoritm som från input framgångsrikt levererar output också har någon sorts "inre liv". Kan den t.ex. känna glädje, sorg och obehag? Talet om "medvetande" (*mind*) antyder ju det, men det är långtifrån klart hur det skulle gå till. Häggström har emellertid ett argument för att datorer inte bara kan *bete* sig intelligent (simulera intelligens), utan också kan *känna* sådant som glädje och smärta. Beviset är följande. Om en av hans goda vänner, som han betraktar som människa med ett inre liv som liknar hans eget, plötsligt skulle visa sig ha en dator i stället för en hjärna bakom pannbenet, så skulle Häggström "sannolikt" inte ändra uppfattning om att vännen har medvetande och upplevelser som han själv och andra människor (s. 68–69).

Jag tycker inte att Häggströms prognos om sin egen reaktion i detta tankeexperiment har så stort bevisvärde. Själv vet jag inte hur jag skulle reagera i en liknande situation, men jag misstänker att jag snarare skulle tycka att jag hade haft fel och att den jag betraktat som människa med medvetande egentligen var en konstgjord zombie. Men inte heller det har något större bevisvärde.

Ett välkänt argument mot CTM, som Häggström anser sig vederlägga, är filosofen John Searles tankeexperiment med "det kinesiska rummet". Detta rum innehåller Searle själv som följer nedskrivna instruktioner, som innebär att när vissa lappar med kinesiska tecken på lämnas in i rummet, så ska Searle lämna ut vissa andra lappar med kinesiska tecken. Om en kines skriver ned en fråga på en lapp och lämnar in den i rummet, så kommer det alltså, med hjälp av Searle och hans instruktioner, ut ett lämpligt svar på en annan lapp. Kinesen utanför kan på detta sätt konversera med rummet. Men Searle inne i rummet förstår inte kinesiska. Han kan inte översätta det som sägs på lapparna till sitt eget språk, engelska. Och själva rummet kan ju inte heller kinesiska.

Searle anser att detta visar att CTM-teorin inte kan vara riktig. Här

¹Eller CTOM som den betecknas i boken.

finns ju en framgångsrik kombination av input och output. Man kan säga att de nedskrivna instruktionerna i rummet, plus Searle i rollen som processor, uppfyller det s.k. Turingtestet: kinesen utanför rummet kan inte avgöra om hen konverserar med en människa eller en maskin (om vi bortser från processens hastighet). Och även om Searle skulle ha lärt sig instruktionerna utantill, så kan han fortfarande inte kinesiska. Han kan bara följa de engelska instruktionerna, men helt utan att förstå vad de kinesiska tecknen på lapparna betyder.

Men Häggström anser att Searle har fel. Han menar att Searle i sitt agerande uppvisar en sorts personlighetsklyvning (s. 71). Den ena halvan av Searle "kan" kinesiska i den meningen att han kan leverera en rad lämpliga svar; den andra halvan "kan inte" kinesiska, ty han förstår inte vad tecknen betyder.

Jag tycker inte att detta är en rimlig analys. Searle "kan" ju här kinesiska bara i samma mening som jag "kan" spela schack på stormästarnivå – nämligen om jag har en stormästare bredvid mig som talar om för mig vilka drag jag ska göra. Vi skulle knappast säga att jag då har en personlighetsklyvning och att "ett av mina jag" kan spela stormästarschack. Sanningen är ju att hela jag är en usel schackspelare, som bara följer mästarens instruktioner. Så Searles kritik av CTM är, såvitt jag kan se, rätt slående.

En idé som ibland förknippas med CTM är att medvetandet förhåller sig till hjärnan som ett program (mjukvaran) till datorn (hårdvaran). Men det är inte särskilt rimligt att säga att det är "programmet", dvs. instruktionerna, som kan kinesiska (respektive spela schack). Snarare är det den som har konstruerat programmet, som kan kinesiska. Liksom det är stormästaren i schack som kan spela schack, inte de instruktioner han ger mig.

UPPLADDADA PERSONER

Hur som helst, för den som godtar CTM kan det te sig principiellt möjligt att "ladda upp" en persons medvetande i digital form på en dator. Som vi har sett anser Häggström att en dator kan vara medveten. Om han har rätt skulle en person i princip kunna kopieras och transporteras – mejlas? – till en mängd olika platser. Och Häggström tycks (med viss tvekan) mena att det då är "man själv" som finns på alla dessa platser (s. 74–75). Och så länge en uppladdad kopia av en person finns kvar har personen inte dött.

Eftersom boken handlar om risker kan man undra vilka risker som är förknippade med uppladdade personer. Häggström nämner här att företag i framtiden kan komma att inte längre anställa lågpresterande personer, utan i stället ladda upp stora mängder av sin nyttigaste med-

arbetare och anställa dem i stället (s. 78). Kanske kan det göras till ett mycket billigt pris. Antalet människor kan också antas öka våldsamt med hjälp av uppladdning. Och uppladdade personer behöver väl inte äta och dricka – och de tar kanske inte heller så stor plats.

Ett problem med detta är att det kan verka omöjligt att en och samma person finns på flera olika platser samtidigt. Anta att A och B är uppladdningar av en och samma person, som befinner sig på olika platser vid en viss tidpunkt. Om A är identisk med B, så måste A och B ha precis samma egenskaper (enligt Leibniz princip). Men om A befinner sig på Chalmers i Göteborg och B samtidigt befinner sig i New York, och inte i Göteborg, så kan de alltså inte vara identiska.²

INTELLIGENSEXPLOSION

Att vi kan bygga maskiner eller tekniska system som (av misstag eller avsiktligt) faktiskt råkar ta livet av oss är ju inte alls osannolikt (vätebomber, smittsamma virus, automatiska antimissilförsvar, osv). Men Häggström tror dessutom, som flera andra som intresserar sig för existentiella risker, att vi kommer att kunna bygga maskiner som är lika intelligenta eller *intelligentare* än människor – och att detta mycket väl kan komma att ske under detta sekel (s. 101). Det låter kanske inte så farligt, men Häggström med flera misstänker också att vi då inte längre kommer att kunna kontrollera dessa superintelligenta maskiner (s. 102). Och att maskinerna kanske – eller troligen – kommer att förslava eller utrota oss.

Enligt Häggström anser visserligen de flesta experter att en sådan intelligensexpllosion är helt orealistisk (s. 123).³ Men han själv och många andra anser att risken bör tas på allvar.

Här undrar man förstås vad ”intelligens” betyder i sammanhanget. Schackprogrammet Deep Blue som besegrade världsmästaren Kasparov klarar ju av en intellektuell uppgift som nästan ingen människa klarar,⁴ men vi skulle kanske ändå inte kalla det intelligent. En miniräknare är ju inte heller intelligent, trots att den löser aritmetiska problem långt bättre än de flesta människor. Varken Deep Blue eller miniräknaren klarar ju heller Turingtestet.

²I min recension av Max Tegmarks bok *Vårt matematiska universum* (*Filosofisk tidskrift* 2015, nr 1) har jag skisserat ett sätt att hantera ett liknande problem (se *Filosofisk tidskrifts* hemsida). Men detta förslag har inte övertygat alla läsare.

³I en kommentar till denna recension hävdar Häggström att de flesta av dessa experter – inom datalogi, matematik och fysik – dock ”aldrig har ägnat frågan om en eventuell intelligensexpllosion en seriös tanke” (se Häggströms blogg den 13 april 2016). På samma ställe har han också vissa invändningar – som jag kommenterar – mot det jag här säger om Searles kinesiska rum.

⁴Och numera är schackprogrammen såvitt jag förstår ännu duktigare.

Häggström argumenterar, plausibelt enligt min mening, för att framgång på Turingtestet varken är en nödvändig eller tillräcklig betingelse för intelligens (s. 103). Han tycks i stället anse att allmän intelligens visar sig i förmåga att lösa många olika sorters problem snabbt och effektivt (s. 104). Det låter rimligt. Men Steven Pinker har ett definitionsförslag, citerat av Häggström, som tillför ytterligare en komponent: ”Intelligens är förmågan att använda *nya medel* (”novel means”) att uppnå ett mål” (s. 116, min kursiv). Då ligger det nära till hands att fråga sig om datorprogram har denna förmåga att hitta nya medel. Är inte deras förmågor helt fixerade så fort de är färdigskrivna? De kan visserligen ha förmågan att förbättra eller effektivisera sina förmågor – de kan lära sig av framgångar och misstag – men detta sker hela tiden inom ramen för programmets ursprungliga instruktioner. Kan t.ex. Deep Blue hitta på ”något nytt”? Den kan väl välja ett drag i en given situation som tidigare aldrig använts. Men skulle den kunna komma på något verkligt nytt, som att förgifta Kasparovs kaffe eller att ta livet av världens alla schackspelare? Med andra ord: en nyhet som skadar människor?

Nu är ju Deep Blues kompetens väldigt speciell. Den superintelligens som Häggström föreställer sig ska inte vara specialiserad på något särskilt område; den ska vara en ”artificiell generell intelligens” (AGI) på minst mänsklig nivå (s. 106).

Häggström lägger vidare stor vikt vid en distinktion mellan finala och instrumentella mål. Finala mål introduceras utifrån i en AI (artificiell intelligens) eller AGI, av den som skriver programmet, och de ändras sedan inte. En AGI kan däremot själv välja instrumentella mål, som är medel att uppnå dess finala mål (s. 114–16).

Ett exempel (hämtat från Nick Bostrom) är en AGI vars finala mål är att tillverka så många gem som möjligt. (Det måste vara en rätt dum programmerare som har gett den detta finala mål.) Datorn/programmet väljer då som instrumentellt mål att förbättra sig själv, så att den bättre ska kunna förverkliga det finala målet. Och så vidare, gång på gång, så att den till sist förvandlar hela jorden, och kanske hela solsystemet eller hela universum, till gem. Mänskligheten stryker förstås med på kuppen (s. 116).

Har vanliga intelligentia människor över huvud taget några finala mål? Det verkar väldigt tveklaktigt och i alla händelser tycks de i så fall – till skillnad från en AGI – kunna ändra sina finala mål lite hur som helst. Och även om de inte har någon riktig kontroll över sina finala mål (om de har några), så är dessa knappast konstanta över tid, som hos en AGI.

Apropå kontroll. Häggström tycker att det är ”fruktansvärt naivt” att tro att människor kan ha kontroll över en superintelligens. Många har tyckt att superintelligensen kan stoppas helt enkelt genom att man drar

ur sladden till elkontakten. Men Haggström menar att superintelligen- sen kan förhindra detta genom att hota människan med hemska straff (s. 114–15). Det verkar inte övertygande. I och med att sladden är utdra- gen är ju hoten verkningslösa. (En annan sak är förstås att processen kan gå så fort att människan inte hinner upptäcka faran. Men då behövs ju inte heller några hot.) Hur som helst kan ju en fånge vara väldigt mycket intelligentare än sin fångvaktare, samtidigt som fångvaktaren kontrol- lerar fången.

Men kanske spelar det här roll *hur mycket* intelligentare än människor en AGI kan bli. Finns det ingen gräns? En dators beräkningskapacitet kan kanske ökas nästan obegränsat, men intelligens består knappast bara av snabbhet och minneskapacitet. Bland annat kreativitet hör också dit. Detta hänger ihop med Pinkers idé om att hitta ”nya medel” att uppnå mål. Kanske kan det också innefatta en förmåga att hitta nya finala mål? Och man kan verkligen undra om en maskin kan bli mer kreativ än, låt oss säga, Kurt Gödel eller Albert Einstein. I så fall, hur mycket mer? Och hur mäter man över huvud taget sådant?

En superintelligent robot består väl, enkelt uttryckt, av en elektronisk dator inklusive minne, eventuellt någon sorts sensorer och beteende- organ, plus ett program. Vad den gör bestäms av programmet. Robotens ”finala mål” är att följa programmets instruktioner. Den kan, såvitt jag förstår, inte ta några egna initiativ – utöver vad programmet påbjuder (eller uttryckligen tillåter). När den väljer ett ”instrumentellt mål”, så beror det på att programmet bestämt det (eller möjligen att programmet bestämmer att en slumpmekanism ska välja ett av vissa bestämda alterna- tiv). Någon särskild ”intelligens”, som innefattar förmågan att använda ”nya medel” tycks inte vara inblandad. Roboten lyder bara order.

Men alldeles oavsett om roboten är ”intelligent”, så kan man ju fråga sig om den kan löpa amok – genom att modifiera sig själv eller skapa nya robotar som i sin tur blir farliga för människor. Jag vet inte hur man ska kunna utesluta det. Men att maskiner kan vara farliga – eventuellt genom att användas på ett vårdslöst sätt – är ju ingen nyhet.

DISKONTERING

Ett intressant avsnitt i boken handlar om diskontering av framtida vär- den. Om vi vill värdera framtida katastrofer, så måste vi kunna jämföra en viss nivå av välfärd hos oss idag med samma grad av välfärd hos fram- tida människor (s. 230).

Vi kan tänka oss att vi behöver göra en viss uppoffring idag för att minska risken för en framtida katastrof. Om vi exempelvis nu sänker vår levnadsstandard från bra till halvbra, så kan vi kanske öka levnadsstan- darden hos framtida generationer från hemsk (om katastrofen inträffar)

till låt oss säga halvbra (om katastrofen inte inträffar). Steget från bra till halvbra kan antas vara mindre än steget från hemsk till halvbra. Men de framtida människorna är kanske dessutom väldigt många fler än vi som skulle drabbas av kostnaden för att förhindra katastrofen. Så kostnaden för oss skulle då väga mycket lätt i förhållande till deras samlade vinst. Ur moralisk synpunkt kan det då verka självklart att vi bör ta på oss kostnaden. Men om nuvärdet av den framtida vinsten diskonteras – vilket många tycks anse vara rimligt – så kanske den inte längre väger tillräckligt tungt för att uppväga vår kostnad.

Frågan är alltså om en sådan diskontering kan vara moraliskt acceptabel. Vad säger Häggström om det? Hans inställning är en smula vacklande. Å ena sidan är han motståndare till diskontering (av detta slag); å andra sidan noterar han att diskontering är oundviklig, om inte nuvarande välfärd ska minimeras till fördel för kommande generationers välfärd (s. 235). Det är lätt att förstå att han vacklar här. Problemet kan te sig olösligt. (Det är på sätt och vis analogt till problemet med hur mycket av sina resurser välbeställda människor bör överföra till dem som nu har det sämre ställt. Bör man donera allt man har, utom ett minimum som krävs för att överleva, om det krävs för att alla ska komma upp på så likvärdig nivå som möjligt?)

Diskonteringsproblemet hänger också ihop med frågan om hur viktigt det är att mänskligheten alls överlever på lång sikt. Om man tillåter diskontering av framtida välfärd, så kan det tyckas relativt oviktigt (ur vår nuvarande synvinkel) att mänskligheten överlever. Detta då under förutsättning att välfärd är det enda som räknas – vilket kanske inte är självklart.

MÄNSKLIGHETENS UNDERGÅNG

Häggström resonerar också kring Derek Parfits tes att det är *mycket* viktigare att 1 procent av mänskligheten överlever än att ingen överlever (s. 237). Skillnaden mellan att alla överlever och att bara 1 procent gör det är nästan försumbar i jämförelse. Tanken är förstås att om ingen överlever, så är det definitivt slut för mänskligheten, men om 1 procent överlever, så kan det ge upphov till väldigt många framtida generationer, som annars aldrig skulle existera.

Frågan är då om vi på grund av ett sådant resonemang borde satsa nästan alla resurser vi kan uppbåda på att minska sannolikheten för mänsklighetens undergång. Häggström tycks anse det, men han värjer sig också mot denna slutsats (s. 241). Det kan tyckas innebära alltför stora oppoffringar för de människor som nu existerar.

Nu är ju själva huvudsyftet med Häggströms bok att peka på möjliga existentiella risker som skulle kunna leda till mänsklighetens undergång,

så att man kan satsa forskningspengar på att hitta metoder att eliminera eller minimera sådana risker. Så man får väl anta att han själv anser det vara värdefullt att mänskligheten överlever – så länge som möjligt. Han förordar också forskning om kolonisation av andra planeter för att öka sannolikheten för mänsklighetens överlevnad (s. 248).

Man kan då fråga sig: hur vet Häggström att det är önskvärt att mänskligheten överlever? Ja, han skulle väl säga att han inte *vet* det. Han tror inte på objektiva sanningar i moral eller andra värdesammanhang (s. 228). Hans argument för detta är visserligen inte särskilt starkt; han tycker inte att vi har någon empirisk evidens för en objektiv moral – som inte kan förklaras bättre utan antagandet av en objektiv moral. Men denna brist på empirisk evidens är ju precis vad han borde vänta sig, eftersom han också är anhängare av Humes lag rörande distinktionen mellan moral och empiriska fakta (s. 226). Att moraliska omdömen inte är empiriska, visar ju inte att de inte kan vara (objektivt) sanna. (Hur skulle det i så fall gå med matematikern Häggströms matematiska påståenden? Har han någon empirisk evidens för att det finns objektiva matematiska sanningar?)

Det finns kanske någon bra evolutionspsykologisk förklaring till att de flesta människor tycker det värdefullt att mänskligheten överlever, om de nu tycker det. Men det visar ju inte att det är sant. (Humes lag, igen.) Med andra ord, det visar inte att det är värdefullt att mänskligheten överlever. Man borde ha något *argument* för detta, men det har inte Häggström. Eller också menar han kanske att det inte behövs, eftersom de flesta människor ändå *tycker* att det är värdefullt att mänskligheten överlever – och att det är detta som är relevant för vad vi bör forska om och vad vi i övrigt bör göra. Vi borde kanske rösta om saken?

Kanske är det för mycket begärt att Häggström ska avgöra om det vore bra eller dåligt att mänskligheten överlever. Men jag gissar att han skulle hålla med om att det beror på hur eventuella överlevande generationer skulle komma att ha det. Om de skulle leva under vedervärdiga förhållanden och plågas av krig, sjukdom och fattigdom, så hade det nog varit bättre om de inte alls existerade. Ska vi utgå från att detta inte är vad som skulle hända, om mänskligheten överlever de existentiella riskerna? Jag tror inte Häggström har någon ”empirisk evidens” för ett sådant antagande. Statistiska kalkyler kan knappast hjälpa oss här.

För den som tror att mänskligheten kan komma att ersättas av robotar, och dessutom att dessa robotar har medvetande, så blir väl frågan om de i framtiden har det bättre eller sämre än vad människor skulle ha haft det. Kanske skulle de bli mycket lyckligare. De vore kanske så förnuftiga att de kunde undvika krig, terrorism och andra olyckor som människor kan ställa till med. Och med sin höga intelligens kan de kanske också

”förbättra” sig själva, så att deras förmåga att uppleva lycka blir oerhört mycket större än människors. Att människorna har gått under skulle då kanske inte vara mer katastrofalt än att neandertalarna och andra ”förmänniskor” har gått under för länge sedan. Ur hedonistisk synpunkt vore det snarare bingo!

LARS BERGSTRÖM

Klimatetik: Rättvisa, politik och individens ansvar

Bengt Brülde och Göran Duus-Otterström

Thales 2015. 319 s. ISBN 978-91-7235-099-1

Bengt Brüldes och Göran Duus-Otterströms *Klimatetik: Rättvisa, politik och individens ansvar* är, så vitt jag vet, den första bok skriven på svenska om det relativt nya fältet klimatetik. Den etiska dimensionen av klimatfrågan har dock diskuterats sedan tidigt 90-tal då klimatfrågan blev en politisk angelägenhet av stor dignitet. Till exempel har de etiska principer som återfinns i FN:s klimatravverk (UNFCCC) varit föremål för diskussion åtminstone en gång om året inför och under de internationella klimatförhandlingarna. Klimatetik, vilket kan sägas kombinera politisk filosofi och tillämpad etik, har perifert följt med i diskussionerna, trots att det först senaste tio åren tagit form som ett eget akademiskt ämne, skilt från t.ex. miljöetik. Tidpunkten för boken kan, på ett sätt, tyckas lämplig i detta sammanhang, då den släpptes bara månader innan klimatförhandlingarna i Paris vilka resulterade i ett nytt internationellt klimatavtal som ska ersätta Kyotoprotokollet. Samtidigt oläglig då boken ju därmed precis missar möjligheten att reflektera över vilket utrymme Parisöverenskommelsen lämnar åt klimatetiken.

Helhetsomdömet är att Brülde och Duus-Otterström på ett utförligt och, med någon reservation, pedagogiskt sätt sammanfattar diskussionerna kring klimatetik. Mina invändningar rör framför allt dess normativa anspråk. Brülde och Duus-Otterström beskriver boken som en ”opinionated guide”, med vilket de menar att de också tar ställning, uttrycker åsikter och försöker övertyga. Mitt huvudsakliga problem är att jag är långt ifrån övertygad om att fältet klimatetik har funnit rätt fokus. Jag hade önskat att författarna tagit tillfället i akt och fört en mer kritisk diskussion kring vad klimatetik är och bör vara. Problemet är alltså inte att boken inte väl sammanfattar diskussionen kring klimatetik – det gör den som sagt – utan att den därigenom reproducerar en föreställning om hur klimatetik bör bedrivas som är långt ifrån självklar, särskilt i ljuset av Parisöverenskommelsen. Jag återkommer snart till kritiken, men börjar med att sammanfatta bokens innehåll.

Boken kan sägas bestå av två huvuddelar: den ena handlar om klimatförändringarna utifrån ett politiskt perspektiv och den andra antar individens synvinkel. I den första delen, som Duus-Otterström är ansvarig för, diskuteras de internationella klimatförhandlingarna, dess historia och framtida utsikter, samt frågor om internationell och intergenerationsrättvisa i relation till klimatfrågan. Brülde är ansvarig för den andra delen, i vilken diskussionen främst handlar om individuella moraliska skyldigheter i relation till klimatförändringarna, men också frågan om vad (om något) en omställning till ett mer hållbart samhälle kan tänkas kosta i termer av individuellt välbefinnande. De två delarna binds löst samman av en, gemensamt författad, introduktion, där den vetenskapliga bakgrunden, som brukligt, sammanfattas, samt ett kort avslutande kapitel som ger argument för ett ledarskap i omställningen som även ett litet land som Sverige kan ha skäl att agera på. Att författarna på detta sätt delat upp ansvaret sinsemellan är fullt förståeligt, men leder samtidigt till en del frågetecken. De två delarna är disparata och saknar en helt tydlig relation. Det finns förvisso vissa interna referenser bakåt, där de senare kapitlen relaterar till de tidigare, men inga i andra riktningen. Det finns även vissa metodologiska antaganden som skiljer dem åt. Frågan kan ställas: vad har de två delarna gemensamt bortsett från det faktum att det råkar vara två diskussioner som präglar det begynnande fältet klimatetik? Finns det någon genomgående tes, argument eller position som Brülde och Duus-Otterström vill övertyga läsaren om genom boken som helhet så har den tyvärr gått mig förbi.

Nu till några mer detaljerade kommentarer, både av sammanfattande och kritisk karaktär. Introduktionskapitlet är ambitiöst och uttömmande utifrån vad man kan förvänta sig i en bok om klimatetik. Författarna går igenom den vetenskapliga bakgrunden, projektioner och scenarion samt vilka värden som är utsatta för ett hot. Det sistnämnda hänsynstagandet beskriver de som kapitlets enda filosofiska fråga, vilken därmed ägnas mer uppmärksamhet. Men diskussionen förvirras av följande påstående: ”Denna fråga är flitigt diskuterad inom miljöetiken och kan därför behandlas ganska kort här” (s. 28). Vilka slutsatser kan dras av det? Även om frågan om moralisk ställning diskuterats inom miljöetik under lång tid har diskussion knappast mynnat ut i en tydlig enighet. Dessutom antar Brülde och Duus-Otterström, likt de flesta andra inom klimatetik, trots allt en antropocentrism i de fortsatta resonemangen, vilket väcker frågan: behöver vi en precis specifikation över vilka värden som är hotade av klimatförändringarna alls?

Kanske är problemet mer generellt. Brülde och Duus-Otterström argumenterar i flera passager för att vi behöver mer precisa studier över vilka de exakta kostnaderna av klimatförändringarna är, t.ex. i termer

från hälsoekonomi som QALY (dvs. "quality-adjusted life years"). De skriver att det är "uppenbart att vi behöver ett mått av denna typ" (s. 40). Men är det så självklart att en moralisk analys av klimatförändringarna fordrar precisa kostnadsnyttokalkyler? Flera av de resonemang som författarna för i boken (t.ex. kapitel 8) verkar inte stå och falla med sådana kostnadsspecifikationer. Författarnas ambition att introducera precision, t.ex. tabellerna för koldioxidutsläpp uppdelat mellan världens stater i både absoluta tal och per capita, har förvisso ett pedagogiskt värde. Men att den moraliska dimensionen av klimatförändringarna är avhängig precisa kostnadskalkyler blir jag inte övertygad om.

Den viktigaste poängen i introduktionskapitlet är i stället den om att det vore önskvärt att den politiska målsättningen för skadliga klimatförändringar sattes i koncentrationstermer snarare än temperaturtermer, dvs. en viss halt av växthusgaser i atmosfären snarare än en viss temperatur. En poäng som för övrigt vore intressant att relatera till vad som i vissa kretsar lyftes fram som ett stort framsteg med Parisöverenskommelsen, dvs. att temperaturmålet justerades från 2° till 1,5° C: i vilken mening är detta ett framsteg?

Kapitel två till och med fem är relaterade genom att de behandlar de två huvudsakliga rättvisedimensionerna av klimatförändringarna: den potentiella orättvisan mellan generationer samt att såväl hanterandet som icke-hanterandet av den intergenerationella dimensionen riskerar att skapa och förstärka orättvisor mellan fattiga och rika stater idag. Jag hade föredragit en disposition där den intergenerationella dimensionen först avhandlats. Det hade kunnat konkretisera vad Brülde och Duus-Otterström avser med "den totala klimatbördan" (s. 78), i stället för som nu låta det vara ett helt abstrakt begrepp som täcker alla nödvändiga handlingar för att nå ett önskvärt klimatmål. Författarna noterar i introduktionen att bestämma en målsättning i klimatpolitiken (t.ex. en viss total koncentration eller en viss nivå på tillflödet av växthusgaser i atmosfären) är en essentiellt normativ fråga, därmed en som inte fullt ut kan bestämmas av vetenskapen. Men jag är inte helt klar över hur Brülde och Duus-Otterström tänker sig att den totala klimatbördan ska bestämmas; vilken är t.ex. relationen till de abstrakta filosofiska principerna utilitarism, intergenerationell prioritet, intergenerationell egalitarism, intergenerationell sufficientarianism som diskuteras i kapitel fem? Slutatsen där, att var och en av principerna stödjer en kollektiv plikt "att hejda allvarliga klimatförändringar", tycks inte mindre abstrakt än talet om den totala klimatbördan. Frågan kvarstår om hur stora kostnader dagens generation är skyldig att ta på sig på grund av klimatförändringarna? Och hur kan klimatetiker bäst främja dagens beslutsfattare som står inför problemet att inkorporera långsiktiga och osäkra effekter?

Anta att den totala klimatbördan kan ges en rimlig specifikation. Brülde och Duus-Otterström tänker sig då, likt de flesta andra klimatetiker, att vi kan diskutera hur den idealt bör fördelas mellan världens stater, vilka moraliska principer som skulle reglera deras agerande under antagandet att de agerar samvetsgrant. Utifrån en sådan utgångspunkt presenterar Brülde och Duus-Otterström pedagogiskt de moraliska principer som diskuterats inom klimatetiken, vilka är generella rättviseprinciper av slaget ”den som orsakar skadan ska betala”, ”den som har möjlighet ska betala”, ”den som dragit fördelar av problemet ska betala”. Med hjälp av tankeexperiment och generella rättviseintuitioner arbetar de sig fram till en förfinad teori, vilken är densamma som Simon Caney (2010) förfäktar. I korthet består teorin av två principer: (1) de som släpper ut växthusgaser utöver vad som krävs för att tillgodose grundläggande behov är primärt skyldiga att bära en proportionell kostnad, (2) den återstående kostnaden bör bäras av rika stater och framför allt de vars rikedom är ett resultat av en orättvisa. Det är en teori som bäst uppfyller de krav Brülde och Duus-Otterström satt upp: den förklarar flest rättviseintuitioner samt fördelar hela klimatbördan.

Det är tänkbart att Brülde och Duus-Otterström teori skulle kunna preciseras med statistik över växthusgasutsläpp samt nationellt välstånd och att världen därefter antog ett juridiskt bindande avtal där alla stater gjorde sin beskärda del av den totala klimatbördan. Men det verkar inte som de föreställer sig en sådan utveckling. I kapitel fyra, med titeln ”Det globala avtalet”, diskuteras i stället i huvudsak olika politiska kompromisser, övergångsbestämmelser samt utsläppshandel och koldioxidkompensation. Brülde och Duus-Otterström ställer sig positiva till många av dessa delar av ett tänkbart klimatavtal – inte av moraliska skäl, men väl av ”pragmatiska skäl”, och för att det ger ”det mest rimliga svaret”.

Vi kommer nu till vad jag ovan benämnde som ett problematiskt fokus för klimatetiken. Problemet i korthet är att det uppstår ett (alltför) stort glapp mellan etiska rekommendationer från klimatetiken och den politiska diskussionen kring vad som kan och bör göras. Brülde och Duus-Otterström tycks inte se detta som ett problem, i stället skriver de: ”Frågan om vilken fördelning av klimatbördorna som är mest rättvis har till exempel inget att göra med varför stater handlar som de gör” (s. 69). De frikopplar alltså etiken helt från klimatpolitiken: det har ingen betydelse vilka intressen och hänsynstagande som är viktiga för enskilda stater eftersom det finns en rättvis bördofördelning som inte är känslig för sådana fakta. Klimatetiken ska inte anpassas inför faktiska förutsättningar, då den i så fall riskerar att bli mindre än idealt rättvis, utan bör i stället sättas upp som ”mål eller kompassriktning”.

En första fråga är varför målen för klimatpolitiken ska sättas oberoende av relevanta aktörer och intressen? Ett alternativ är att utgå ifrån de etiska principer som redan är en del av FN:s klimatramverk. För det andra med Parisöverenskommelsen tar en ny klimatregim nu form, som förvisso, liksom Brülde och Duus-Otterström noterar, har varit under utveckling sedan det misslyckade mötet i Köpenhamn 2009. Hädanefter kommer utsläppsminskningar framför allt ske som ett resultat av att stater individuellt och frivilligt förpliktar sig till dem, snarare än genom någon ovanifrån mekanism, så som ett genomdrivbart juridiskt avtal. Det är inte slutet för den etiska dimensionen – det finns gott om utrymme för att moraliska hänsynstaganden kan påverka staters ambitionsnivåer – men kanske för idén om att klimatpolitiken kan implementera ett oberoende moraliskt ideal, så som de två principerna i Caneys teori vilken Brülde och Duus-Otterströms förespråkar. Man kan t.ex. diskutera huruvida det är ett rimligt krav på en klimatetisk princip (eller teori) att den fördelar den totala klimatbördan? Borde vi kanske öppna upp för mer pluralism, även till priset av en partiell och ofullständig teori?

Jag tror att Brülde och Duus-Otterström håller med om att fler hänsynstaganden måste vägas in för att nå ett helhetsomdöme om vad som bör göras, åtminstone tycks kapitel fyra antyda så. Men även om de noterar att andra saker är av betydelse till det ”mest rimliga svaret”, så bygger diskussionen på en strikt, och för mig oklar, distinktion mellan moraliska och pragmatiska skäl. Vad är det som ger vissa anspråk en moralisk legitimitet som andra saknar trots att de också behöver tas hänsyn till? Förutom att detta är begreppsligt otydligt, så finns det eventuellt också moraliska problem med att sortera in för många hänsynstaganden som pragmatiska. Ett exempel rör Brüldes och Duus-Otterströms diskussion av utsläppshandel, där de argumenterar att vi bör vara pragmatiska, t.ex. att det inte spelar någon roll var utsläppsminskningar sker. Ett sådant resonemang reflekterar inte den moraliska kritik som finns mot liknande marknadsmekanismer, t.ex. bland ursprungsfolk, vilket inte bara gör dem mindre politiskt framkomliga utan också ifrågasätter dess moraliska legitimitet (behovet av icke-marknadsbaserade verktyg är för övrigt del av Parisöverenskommelsen: artikel 6.8 och 6.9).

Kapitel sex är (tillsammans med kapitel åtta) bokens mest originella bidrag till klimatetiken: en empiriskt orienterad diskussion om relationen mellan lycka och livsstil ur ett klimatperspektiv. Detta sker utifrån, det rimliga antagandet, att klimatförändringarna inte enbart kan lösas genom teknikutveckling utan också kommer kräva vissa livsstilsförändringar. Frågan är då, för det första: vilka är de *sannolika* (positiva eller negativa) effekterna på lycka av en klimatomställning? Brülde och Duus-Otterström skiljer förtjänstfullt ut en andra fråga: är det *möjligt* att leva

ett lyckligt liv, utan att belasta klimatsystemet med mer än ens beskärda del? De argumenterar övertygande för att distinktionen mellan det möjliga och det sannolika är viktig. Till exempel genom att påpeka att trots att det är möjligt att konsumera på en låg nivå (och därmed bidra till färre klimatutsläpp) och samtidigt vara lycklig, så leder minskad konsumtion sannolikt till en lägre lyckonivå (åtminstone temporärt). Kapitlet slår hål på många ogrundade föreställningar och ger en nödvändig empirisk förankring till den klimatetiska diskussionen. Jag har bara två randanmärkningar. Den första är att jag saknar referenser till de studier som gestikuleras mot. Den andra rör slutsatsen av kapitlet, som är att vi inte kan rättfärdiga en klimatomställning politiskt genom argumentet att den också leder till ökad lycka. I stället, tänker sig Brülde och Duus-Otterström, behöver vi komplettera med moraliska skäl. Det är en rimlig hypotes, men skulle också kunna kompletteras med en undersökning av "socialt kapital" som en nyckel till mer altruistiskt handlande (jfr Putnam 2000; Haidt 2012).

Inför läsningen av de kommande tre kapitlen, sju till nio, som samtliga behandlar frågan om individuella klimatskyldigheter, var jag något skeptisk. Är en sådan diskussion tillräckligt intressant för att ta så mycket utrymme i anspråk? Är det ens en meningsfull idé? Mitt tvivel rör inte bara möjligheten att grundlägga individuella skyldigheter, utan mer fundamentalt klimatfrågans rumsliga och tidliga karaktär som utmanar hur vi förstår moral, oavsett vilken specifik teori vi omfamnar. Skälet till min skepticism härrör från att jag har svårt att se hur individuella moraliska hänsynstaganden kan direkt relateras till klimatproblemet, utan att gå vägen via kollektiva gemenskaper så som medlemskap i en stat. Dessutom har diskussionen om individuella klimatskyldigheter allt som oftast förts utifrån utilitaristisk utgångspunkt där individer antas stå under generella skyldigheter att göra världen så bra som möjligt, vilket leder till frågor så som om att avstå från att flyga förbättrar världen. Det är måhända ett intressant teoretiskt problem att utveckla en utilitaristisk teori som kan redogöra för det moraliska ansvaret för individuella utsläpp av växthusgaser i relation till de skadliga klimatförändringarna, trots den insignifikanta och oklara orsaksrelationen. Men är det blott ett "filosofiskt" problem, eller kan en sådan diskussion också ge ett relevant bidrag till vardagsmoralen?

Även om diskussionen till en början, i kapitel sju, inte övertygar mig om att individuella klimatskyldigheter är praktiskt betydelsefulla, så ger den ett annat bidrag: den fungerar som en verkstad, eller praktisk applikation, för abstrakta teoretiska diskussioner, vilket säkert kan visa sig viktigt. Brülde och Duus-Otterström visar på ett förtjänstfullt sätt hur frågan kan relateras till såväl Parfitts (1984) "fem misstag i den moraliska

matematiken” som till Brad Hookers (2000) regelutilitarism. Brülde och Duus-Otterströms ansats här ger en teoretisk förfining till de grovkorniga och schematiska bidrag som präglat den hittillsvarande diskussionen. Diskussionens inramning med R. Eugene Bales (1971) klassiska distinktion mellan riktighetskriterium och beslutsmetod kan förvisso ifrågasättas (vilket Brülde och Duus-Otterström också gör, trots att de väljer att använda den som analytiskt verktyg).

Kapitel åtta skingrar mitt tvivel. Här visar Brülde och Duus-Otterström varför idén om individuella klimatskyldigheter har en vidare relevans än utilitaristisk teori (trots att de envisas med att i vissa passager knyta tillbaka till det snävare sammanhanget). Frågan här blir ”vilka grupper och vilket slags delaktighet i vilka kollektiva beteenden som är sådana att man som individ kan bli medansvarig i kraft av att man tillhör gruppen i fråga eller i kraft av att man är delaktig i beteendet i fråga” (s. 216). En sådan inramning är intressant för att den återvänder till en beskrivning av individen som medlem i olika kollektiv, snarare än som den atomistiska abstraktion som utilitarister ofta presenterar. Med dess hjälp, samt med valda delar av den filosofiska litteraturen om global rättvisa, diskuterar Brülde och Duus-Otterström vad som menas med delaktighet eller att ge ett bidrag (vilket inte måste förstås kausalt) till en skadlig praktik. En praktik förstås här som ett antingen formellt eller informellt regelstyrt beteende, dvs. som en uppsättning samhälleliga eller kulturella normer (t.ex. att ta bilen till jobbet). Även om individuella handlingar svårligen kan visas vara skadliga i klimatfallet, så är det tydligt att praktiker, det vill säga regler för aggregerade handlingar kan ge upphov till skada.

Brülde och Duus-Otterström argumenterar övertygande för vad de kallar ”moralisk nedsvärtning”, vilket är ett i sammanhanget relevant alternativ till moraliskt ansvar. Graden av moralisk nedsvärtning, tänker de sig, bestäms av bidragets storlek i relation till de skadliga praktikerna. Brülde och Duus-Otterström för här en intressant och sofistikerad diskussion om t.ex. hur ett relevant icke-kausalt bidrag kan förstås (t.ex. som en symbol eller uttryck för en negativ attityd) samt om dess normativa implikationer (t.ex. att ta avstånd från eller reformera en skadlig praktik). Med dessa diskussioner blir kapitel åtta en av bokens stora behållningar. Resonemangen förtjänar att byggas vidare på samt att lyftas tillbaka till den internationella akademiska arenan.

Även om Brülde och Duus-Otterström alltså övertygat mig om att individuella klimatskyldigheter är en intressant idé lyckas de inte upprätthålla mitt intresse genom också det tredje kapitlet på samma ämne. Jag finner kapitel nio delvis repetitivt och i den mån nya frågor tas upp så är det oftast på ett ostrukturerat och otillfredsställande sätt. Kapitlets övergripande fråga är vad vi bör göra förutom att minska våra utsläpp (en skyldighet

som redan argumenterats för). Genom relativt utdragna, men samtidigt svepande, resonemang landar de till slut i att vi framför allt bör verka för politiska lösningar. Det underliggande antagandet verkar återigen vara en generell "världsförbättrarskyldighet", vilket leder till spekulationer om vilka handlingar som har högst förväntad nytta (t.ex. är det bättre att gå med i Naturskyddsföreningen än att ställa av bilen?), men samtidigt är de noga med att inte vara alltför specifika. Den enda tydliga normativa rekommendationen tycks vara att "rösta grönt". En uppmaning som jag för övrigt inte är helt klar på vad den innebär: är jag t.ex. moraliskt skyldig att rösta på miljöpartiet? Vad har det för alternativkostnad? Tänk om jag då ger mandat till friskolor som jag har moraliska skäl att inte vilja. Eller borde jag kanske rösta på liberalerna eftersom de är tydliga förespråkare för den relativt klimatvänliga energikällan kärnkraft?

Kanske hade det varit bättre att ge större utrymme till de frågor som nu diskuteras helt kort på slutet av kapitel nio, nämligen rörande vilket ansvar andra (utöver stat och individ) agenter har i relation till klimatfrågan. Resonemangen här är lovande, t.ex. genom att de visar på ett svängrum för moraliskt handlande för företag och myndigheter som måhända är större än vad vanligtvis antas. Slutsatsen, att dessa aktörer bör göra vad de kan så länge kostnaderna är rimliga och det är förenligt med deras uppdrag, är förvisso föga överraskande, men inte desto mindre intressant.

I det korta avslutande kapitlet behandlas frågan om ledarskap som en lösning på det globala samordningsproblemet som klimatförändringarna utgör. Brülde och Duus-Otterström tänker sig att den låsta situationen skulle kunna lösas genom att någon eller några stater går före och visar vägen genom att ensidigt anta en ambitiös klimatpolitik. Tankarna går här till det bilaterala avtal om en förhöjd klimatambition som Kina och USA slöt för inte alltför länge sedan. Men Brülde och Duus-Otterström argumenterar för att också en liten och relativt obetydlig stat som Sverige skulle kunna agera på dessa skäl. Vidare att svenskt klimatledarskap, t.ex. genom en kostsam tekniksatsning som inte i huvudsak kommer gynna svenska skattebetalare utan framtida generationer och utvecklingsländer, skulle kunna rättfärdigas som "effektivt" och "rimligt", trots att det är potentiellt orättvist eftersom andra länder kan åka snålskjuts på det. Det kan tilläggas att med avseende på många investeringar så finns det så klart också en mängd egenintresserade skäl som gör dem ekonomiskt rationella, även på kort sikt. Svårare är om teknikutveckling inte är tillräckligt utan att det dessutom behövs, som Brülde och Duus-Otterström signalerade tidigare i boken, uppföring av levnadsstandard. Vem vill gå före då?

Några avslutande, och må hända mer petiga, kommentarer. Likväl som jag är tacksam för att författarna översätter diskussionen om klimatetik till svenska språket ställer jag mig frågande inför vissa anglicismer.

Jag tänker på t.ex. ”mitigation”, vilken författarna valt att inte översätta. Vad är det för fel på ”mildring” eller ”lindring”, alternativt ”mildrande åtgärder” eller ”lindrande åtgärder”? Ett annat exempel är termen ”geo-engineering”: varför inte översätta det till ”geologisk ingenjörskonst”? En annan sak är att boken kan tyckas alltför ambitiös utifrån den tänkta målgruppen (”var och en som vill fördjupa sina kunskaper och sitt tänkande kring mänsklighetens kanske största utmaning”). Vissa resonemang är mycket abstrakta, intrikata och filosofiskt specialiserade (t.ex. icke-identitetsproblemet, samt stora delar av resonemangen om individuellt moraliskt ansvar i kapitel sju och åtta), till detta kommer mycket omfattande slutnoter (totalt 26 sidor och över 200 noter, med ofta långa utvecklingar på sidospår). Även om jag som arbetat med klimatetik de senaste sju åren uppskattade det ambitiösa upplägget, så är jag inte lika säker på att det tilltalar de andra i publiken.

Även om jag tycker att Brülde och Duus-Otterströms bok saknar den självreflektion jag här önskat av klimatetiken har den andra förtjänster. Den visar att den normativa dimensionen av klimatförändringarna ger upphov till en mängd intressanta filosofiska frågor. Bakom dess teoretiska förtjänster glimtar även en praktisk relevans. Och kanske det är för tidigt att säga vilken modell klimatetiken bör välja: ska den, likt bioetiken, arbeta praktikinära med handlingsvägledning som ett överordnat mål, eller, likt miljöetiken, fjärma sig från relevanta praktiker för att därmed kunna ifrågasätta begrepp och föreställningar som annars tas för givna?

ERIC BRANDSTEDT

REFERENSER

- UNFCCC (United Nations Framework Convention on Climate Change). 1992. *United Nations Framework Convention on Climate Change*. FCCC/Informal/84, United Nations.
- Parisöverenskommelsen. 2015. *The Paris Agreement*. FCCC/CP/2015/L.9/Rev.1, United Nations.
- Caney, S. 2010. ”Climate Change and the Duties of the Advantaged”. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 13(1): 203–28.
- Putnam, R. 2001. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster
- Haidt J. 2012. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Allen Lane.
- Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Hooker, B. 2003. *Ideal Code, Real World: A Consequentialist Theory of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- R. Eugene Bales (1971). ”Act-Utilitarianism: Account of Right-Making Characteristics or Decision-Making Procedure?” *American Philosophical Quarterly* 8(3): 257–65.

Upplyst meditation

Sam Harris

Originalalets titel: *Waking Up*. Övers. Ulrika Miranda

Fri Tanke, 2016. 240 s. ISBN 978-91-87513-88-6

”Först när vi kan tala om andlighet i rationella termer – och erkänna att det går att överskrida självet – kommer vår värld att sluta vara splittrad av dogmatism. Den här boken är mitt försök att inleda ett konstruktivt samtal om detta.” Så skriver Sam Harris i slutet av boken (s. 203).

Harris är till yrket forskare inom neurovetenskap, men han framträder ofta också med filosofiska ambitioner, bland annat har han gjort sig känd som religionskritiker och för sin tro att vetenskapen kan lösa moraliska problem. Den nu aktuella boken är rätt svårbegriplig, men åtminstone delvis är hans försök att ”tala om andlighet i rationella termer” förmodligen tänkt som en sorts religionskritik, ett sätt att visa att andlighet inte har något nödvändigt samband med religion.

Boken har fem kapitel: ”Andlighet”, ”Medvetandets mysterium”, ”Självetets gåta”, ”Meditation”, samt ”Guruer, döden, droger och andra gåtor”.

Andlighet, eller andliga upplevelser, tycks för Harris framför allt handla om att känslan av det som vi kallar ”jag” är en illusion. ”Det finns inget separat själv eller ego som likt en minotaur gömmer sig i hjärnans labrynt [...] Att fördjupa den förståelsen och ständigt skära igenom illusionen om jaget är vad ’andlighet’ betyder i denna bok” (s. 17, se även s. 52). Han säger också att andlighet (i ordets vidaste bemärkelse) är ”disciplinerad introspektion” (s. 68).

Om ”andlighet” uppfattas på detta sätt, så är det inte lätt att förstå varför andlighet skulle ha något särskilt samband med religion.

Men Harris har själv ägnat en stor del av sitt liv åt att söka efter andliga upplevelser, delvis med hjälp av droger och delvis med hjälp av ”olika munkar, lamor, yogier och andra mediterande människor”. Han tror att sådana upplevelser ”säger mycket om medvetandets natur”, även om de ”inte går att förstå för människor som inte gått igenom liknande övningar” (s. 22).

Är detta av något filosofiskt intresse? Ja, i den mån han har något nytt att säga om ”medvetandets natur” eller om att ”jaget är en illusion”, så kan det förstås intressera filosofer. Men om det han säger endast kan förstås av dem som själva har haft andliga upplevelser eller ägnat sig åt andliga övningar, så blir det naturligtvis mindre intressant.

Harris tillhandahåller även en instruktion för hur man mediterar (s. 46–47); det tycks huvudsakligen handla om att man fokuserar på sin andning och uppmärksammar de olika sinnesintryck, känslor och

tankar som ”dyker upp och sjunker undan”. ”Problemet” – det som meditationen ska lösa eller undanröja – är inte att man tänker, utan att man ”tänker *utan att vara medveten om att man tänker*” (s. 46). Riktigt varför detta är ett problem framgår dock inte.

Boken innehåller en massa referenser till neurovetenskaplig forskning, men det är oklart vilken relevans dessa har för värdet av andlighet eller för tesen att jaget är en illusion. Harris menar att de så kallade *split brain*-experimenten, där förbindelsen mellan höger och vänster hjärnhalva är avskuren, visar att medvetandet är delbart och att det (därför?) inte finns något enhetligt själv (s. 76). Det är ett konstigt argument. Kan inte självet vara enhetligt i alla de fall där förbindelsen mellan hjärnhalvorna *inte* är avskuren?¹ Och även om självet aldrig är ”enhetligt”, så kan det väl ändå existera? Det behöver inte vara en ”illusion”.

Harris säger att många studier visar att meditation är bra för oss, men ”det mest djupgående målet för andlighet är att bli fri från illusionen om självet” (s. 125).

Vilka argument har han då för att självet (eller jaget) är en illusion? Han skriver: ”Detta är ett empiriskt påstående: Se tillräckligt noga på ditt eget sinne i det närvarande ögonblicket, så upptäcker du att självet är en illusion” (s. 96).²

Detta kan påminna om David Hume. Och i en fotnot hänvisar Harris också till Hume, som hävdade att han genom introspektion inte kunde varsebli något jag, utan endast en mängd intryck och idéer av olika slag. Hume säger också att han är ”säker på” att han inte har något jag ”inom sig” (s. 123).

Det vore väl också rätt underligt om man skulle ha ett jag ”inom sig”. Hume själv är väl den han kallar för ”jag”. Och hur skulle Humes jag kunna ha sitt jag ”inom sig”? Hume kan ju knappast vara inuti Hume. Det skulle leda till en oändlig regress av ryska dockor inuti varandra, men samtliga identiska med Hume.

Man kan undra om Harris anser att han har kommit på något argument för att jaget inte finns, som inte redan finns hos Hume. Det gör han kanske.³ Han säger till exempel att det som rör sig i vårt medvetande – minnen, känslor, tankar, och så vidare – är beroende av fysikaliska processer som är spridda i hela hjärnan. ”Många av dessa kan avbry-

¹Däremot visar kanske experimenten med *split brain* att vi inte har någon odelbar ”själ” av det slag Descartes – och tidigare Platon – trodde på.

²Jag antar att ordet ”sinne” i denna bok motsvaras av ”mind” i det engelska originalet. Det är inte fråga om något av ”våra fem sinnen”. Men kan man överhuvud taget se på sitt sinne?

³Han hänvisar också till Derek Parfitts tankeexperiment med teletransportation mot betydelsen av personlig identitet (s. 88–91).

tas självständigt eller utplånas. Därför är känslan av att vi är enhetliga subjekt – tänkare av tankar och upplevare av upplevelser – en illusion” (s. 205). Men att hjärnprocesser kan avbrytas visar knappast att jaget inte existerar. Kanske är det bara jagets ”enhetlighet” Harris invänder mot här.

Hur som helst tycks han alltså anse att påståendet ”Om man tillräckligt noga ser på sitt eget sinne, så upptäcker man att självet är en illusion” är ett empiriskt påstående. Det stämmer knappast. Den som inte genom introspektion upptäcker att självet är en illusion kan alltid avfärdas med att inte ha sett efter ”tillräckligt noga”. Och man kan inte med empiriska metoder avgöra om vederbörande har sett efter ”tillräckligt noga”. Så påståendet kan knappast falsifieras, ens i princip.

På sin höjd kan man väl säga att det verkar svårt eller omöjligt att *versebli* något i sitt inre, som man kan kalla sitt jag (eller sitt ”själv”). Ungefär lika omöjligt som att lyfta sig själv i håret.

Att ”jaget” är en illusion, implicerar väl att inget jag existerar. Och det i sin tur implicerar att jag inte existerar. Detta har jag mycket svårt att acceptera. På sätt och vis är jag tacksam för att Harris inte tycks kunna prestera något bra argument för att jag inte finns.

Men meditation syftar tydligen inte enbart till att man ska inse att jaget är illusoriskt. Harris säger också: ”Målet för meditation är att blottlägga den form av välbefinnande som existerar i vårt sinnes innersta väsen” (s. 126). Kanske betyder detta att meditation kan leda till välbefinnande. Och den kan tydligen också användas för att undvika sorg, rädsla och skam (s. 138–39). Är tanken möjligen den att man inte kan tycka sådant som ”jag är ledsen”, ”jag är rädd” eller ”jag skäms” om man inser att man inte finns?

Att identifiera sig med sitt tänkande är enligt Harris ”en huvudorsak till mänskligt lidande (s. 103). ”Att tro att man är sina tankars tänkare – det vill säga att inte förstå att den närvarande tanken är en tillfällig företeelse i medvetandet – är en villfarelse som ligger bakom nästan alla mänskliga konflikter och problem” (s. 104). Och ett botemedel är alltså meditation (s. 105). Visserligen har Harris inte stött på någon som helt har kunnat befria sig från ”illusionen om självet” (s. 172), men ”enbart förmågan att meditera – att vila i medvetandet några ögonblick innan nästa tanke uppstår – kan ge djup lindring från psykiskt lidande” (s. 173).

LARS BERGSTRÖM

Notiser

CELEBERT MÖTE

Den framstående boxaren Mohammad Ali, som dog i somras, skulle på 1960-talet möta Storbritanniens tungviktsmästare Henry Cooper. Innan matchen gick av stapeln stötte han ihop med en äldre engelsk gentleman och Ali frågade honom om vem han trodde skulle vinna. Den åldrige engelsmannen svarade:

– Our 'Enry's capable but I think you'll win.

Detta fick Ali att kommentera:

– You're not as dumb as you look.

Han hade då ingen aning om att den han pratade med var filosofen Bertrand Russell, men senare kom de två att brevväxla ända till Russells död 1970. Russell uppmuntrade bland annat Ali i dennes motstånd mot Vietnamkriget.

MÄNSKLIGHETENS FRAMTID

Den så kallade Stern-rapporten om klimatförändringar från 2006 ansåg att sannolikheten för att mänskligheten upphör att existera under detta århundrade är 9,5 procent. Under en konferens vid Institutet för Mänsklighetens Framtid i Oxford ansågs sannolikheten vara 19 procent. Institutets chef Nick Bostrom uppskattade år 2002 sannolikheten till minst 25 procent, troligen betydligt mer. Och astrofysikern Sir Martin Rees ansåg år 2003 att sannolikheten var 50 procent. Det låter ju inte så lovande. Vi får passa på att roa oss så länge vi kan.

NYA BÖCKER

Leon Rappaport (1900–1986) var en polsk-svensk matematiker och författare vars bok *Determinantan* (1962) blev mycket uppmärksammad. 1979 kom sedan *Determinantan II*, med undertiteln *Eva* och nu föreligger *Determinantan III, Den skapande människan*, Fri Tanke 2016. Den innehåller essäer om vetenskap och konst.

Paul Boghossians bok *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism* från 2006 finns nu i svensk översättning; *Rädslan för kunskap*, Fri Tanke 2016. Det engelska originalet recenserades i *FT* nr 1, 2013.

För dem som är intresserade av Alan Gewirths moralfilosofi finns nu antologin *Gewirthian Perspectives on Human Rights* (Routledge, 2016), redigerad av Per Bauhn, professor i praktisk filosofi vid Linnéuniversitetet. Boken innehåller tretton nyskrivna bidrag som diskuterar Gewirths teori och dess möjliga politiska, sociala och juridiska tillämpningar.

RÄTTSSKIPNING

I sin kritik (DN 10/4) mot Krigsförbrytartribunalen i Haag – eller åtminstone mot dess dom mot Radovan Karadzic och dess frikännande av Vojislav Seselj – skriver Claudio Tamburrini och Torbjörn Tännsjö: ”En utgångspunkt för vårt resonemang är att, även om straff alltid utmåts för något någon gjort i det förflutna, så bör motiveringen från de rättsliga institutionerna vara framåtsyftande. Vi bör ha de institutioner som är bäst ägnade åt att förbättra våra mänskliga villkor.”

Detta är tvetydigt. Menar de att domsluten ska motiveras med konsekvenskalkyler snarare än med lagregler? Eller menar de att lagreglerna ska motiveras med konsekvenskalkyler? De säger att deras utgångspunkt är kontroversiell, vilket talar för den första tolkningen. Men de säger ju också att *institutionerna* ska vara ägnade åt att förbättra de mänskliga villkoren – vilket nog inte är särskilt kontroversiellt – och det talar för den andra tolkningen.

Hur som helst förordar de sedan något i stil med den Sydafrikanska sanningskommissionen. Men de tycks inte mena att man ska erbjuda amnesti i utbyte mot erkännanden. I stället ska man tydligen tillämpa någon sorts regler som innebär att man erbjuder de anklagade ”att korta ner straffet i utbyte mot relevant information”. På så sätt kan man få reda på hur de serbiska ledarna såg på sin omvärld och hur deras fiender såg på dem. Något som skulle kunna bidra till ”att utveckla en rationell strategi för konfliktlösning” och kanske också få de olika parterna att ”lägga konflikterna bakom sig”. Men straff ska tydligen ändå utmätas.

Man kan fråga sig hur detta ska fungera i praktiken. Skulle Karadzic gå med på att få sitt straff ”nerkortat” mot att han talar om hur han såg på sin omvärld och sina fiender? Behöver han alls någon morot för att berätta om detta? Eller är tanken att han också ska (låtsas) erkänna några egna övergrepp eller moraliska tillkortakommanden? Hur många eller hur allvarliga brister ska han i så fall behöva erkänna för att få straffet nerkortat till, låt oss säga, två år i stället för fyrtio? Och hur ska man göra med Seselj, som ju blev frikänd? Ska man minska beviskraven, så

att han kan dömas – för att sedan få sitt straff nerkortat, om han lämnar ”relevant information”? Det låter inte helt rättssäkert.

LÄMPLIGA NOBELPRIS TILL FILOSOFER

I en omröstning på nätet under hösten 2016, med 565 röstande, om vilka som borde få Nobelpriset i filosofi – om det funnes något – blev resultatet följande:

1. Saul Kripke
2. Noam Chomsky
3. Derek Parfit
4. Thomas Nagel
5. Martha Nussbaum
6. Jurgen Habermas
7. Daniel Dennett
8. Jerry Fodor
9. John Searle
10. Amartya Sen

Timothy Williamson och den knepige John McDowell var nära att komma med bland de tio främsta kandidaterna. Det kan tilläggas att Kripke, Parfit och Nagel redan har fått det svenska Rolf Schock-priset i logik och filosofi, samt att Sen har fått Ekonomipriset till Nobels minne.

LIVETS MENING – ENLIGT EN KÄND FÖRFATTARE

Life's but a walking shadow, a poor player
That struts and frets his hour upon the stage
And then is heard no more; it is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.

TIDENS GÅNG

Just nu, när detta skrivs, är klockan 11:43 (i Stockholm). Detta är ett faktum. Det är sant. Men det är inte något som passar in i vår naturvetenskapliga världsbild. Ty naturvetenskapen har ingen plats för begreppet ”nu”. Det är ju inte så att man kan ersätta ”nu” med det aktuella klockslaget. Man kan visserligen säga att klockan 11:43 är klockan 11:43, men detta är ju en ren truism och alltså inte detsamma som att klockan nu är 11:43, vilket inte är en truism, utan snarare falskt, eftersom hon nu har hunnit bli 11:44. Albert Einstein har också påpekat att ”nuet” inte kan

ha någon plats i fysiken eller överhuvud taget i vetenskapen. Visserligen skrev han också i ett privatbrev strax före sin död att ”för oss bekännande fysiker är skillnaden mellan det förflutna, nuet och framtiden bara en illusion” – något som ofta har citerats – men det är knappast något som ska tas på allvar som en vetenskaplig utsaga. Det är ju ingen illusion att klockan nu är 11:46. Och att den nyss var 11:43. Det är visserligen inte ett fysikaliskt faktum, men det är likafullt ett faktum. Att tiden går – vilket bl.a. visar sig i att klockan nyss var 11:43, men nu är 11:48 – är inte heller ett fysikaliskt faktum, men det är ändå ett faktum. Ett faktum som fysiken inte tycks kunna förklara. Åtminstone än så länge. Men om fysiken någon gång når fram till en mer tillfredsställande världsbild än den nuvarande, så borde den åtminstone kunna förklara att vi upplever tidens gång.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Agnieszka Proszewska* är doktorand och lärare i filosofi vid Jagellonska universitetet i Krakow, *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi, *Roger Fjellström* är docent i praktisk filosofi i Umeå (samt bl.a. författare, förläggare och bildkonstnär), *Anders Bartonek* är lektor i filosofi på Södertörns högskola, *Karl Pettersson* har doktorerat i praktisk filosofi i Uppsala och *Eric Brandstedt* är postdoc i filosofi i Lund samt vid London School of Economics.

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