

Filosofisk tidskrift

Årgång 38 Nr 1 Februari 2017

JAKOB HÅKANSSON EKLUND

- 3 Empati och fysik

LARS BERGSTRÖM

- 15 Kunde något annat ha hänt?

RICHARD GUSTAVSSON

- 29 Zhōu Dūnyís filosofi

INGVAR JOHANSSON

- 39 Mänskliga rättigheter och deras moralfilosofiska fundament

RECENSIONER

- 53 Sama Agahi om *Strömningar i matematikens filosofi*
av Petter Rasmusson

- 57 Lars Bergström om *Den sista friheten: Om rätten till vår död*
av Inga-Lisa Sangregorio

- 63 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utgivningsorgan: 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 2017

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2017

ISSN 0348-7482

EMPATI OCH FYSIK

Filosofier, psykologer, hjärnforskare och vårdvetare definierar vanligtvis empati i psykiska termer. Till exempel var empati för Edith Stein upplevelsen av främmande medvetande överhuvudtaget (Stein 1917). Edward Titchener (1909) och Theodor Lipps (1926) ansåg att empati sker genom att personen som har empati imiterar den andre och känner liknande men svagare känslor. Jean Piaget (1932) och George Herbert Mead (1934) argumenterade för mer kognitiva synsätt där empati snarare är att förstå den andres känslor än att dela dem. För Stephen Darwall (1998) är empati att känna känslor som är i enlighet med den andres känslor eller situation. Jean Decety (2012) definierar empati som att uppleva och förstå vad den andre känner men fortfarande hålla isär vems känslor som är den andres respektive de egna. Tania Singer (Singer med flera 2004) definierar empati som förmågan att kunna uppleva och förstå vad andra känner. För C. Daniel Batson (2011) är empati känslor av medkänsla, medlidande, ömhet etcetera.

Empati har studerats inom psykologi så länge psykologi varit en vetenskap, men i olika utsträckning i olika perioder. Sigmund Freud reflekterade över begreppet i viss mån, men det var först efter andra världskriget genom psykologerna Carl Rogers och Heinz Kohut som intresset och forskningen tog verklig fart. Efter att forskningen ökat sakta men säkert under decennierna efter andra världskriget har den under de senaste tio åren intensifierats ytterligare. Vi upplever just nu en "boom" inom empatiforskningen. Den viktigaste orsaken till detta är förmodligen att man under de senaste två decennierna kommit empatins neurologiska bas på spåren. Andra tänkbara orsaker till att empatiforskningen "exploderat" skulle kunna vara en ökad insikt om empatifenomenets nyckelroll i etik och att empatistörningar, som till exempel psykopati, ligger bakom mycket kriminalitet. Empatiforskarna fyller i rask takt på med kunskap om detta centrala fenomen. De flesta inflytelserika empatiforskare i psykologi har kommit från USA eller varit verksamma där, men europeiska forskargrupper håller sig också väl framme, särskilt när det gäller empati i hjärnan (för en översikt på svenska om kunskapsläget inom empatiforskningen, se Bohlin och Eklund, 2013).

Min egen forskning om empati har utgjorts av filosofiska arbeten (Eklund 2013; Håkansson 2006), kvalitativa empiriska arbeten (t.ex. Håkansson och Montgomery 2003) och kvantitativa empiriska arbeten

(t.ex. Batson, Håkansson Eklund, Chermok, Hoyt, och Ortiz 2007). Gemensamt för dessa arbeten har varit, precis som hos andra empatiforskare som nämndes ovan, att empati beskrivits i psykiska termer. Till exempel har jag i en artikel i *Filosofisk tidskrift* (Håkansson 2006) beskrivit empati som att känna, förstå och bry sig om. I den här artikeln vill jag komplettera den beskrivningen av empati med att relatera fenomenet till det som är fysiskt i tillvaron.

1. EMPATI I HJÄRNAN

Empatiforskningen har, som nämnts, intensifierats de senaste åren och det är framförallt sökandet efter empati i hjärnan som ligger bakom att ungefär hälften av alla vetenskapliga artiklar kommit de senaste tio åren. Det som händer just nu i empatiforskningen är att man fortsätter att kartlägga olika aspekter av empati i hjärnan. Framförallt under de senaste tjugo åren har forskare med hjälp av allt bättre utrustning, t.ex. magnetkamera, lyckats kartlägga samband mellan upplevelsen av empati och olika delar och funktioner i hjärnan som ansvarar för (1) känslor och emotioner, (2) förståelse och kognition samt (3) motivation och produktion av beteende.

När det gäller känslor och emotioner har forskare bland annat sett samband mellan att uppleva någon annans smärta och aktivitet i somatosensoriska hjärnbarken. När det gäller förståelse och kognition har forskare sett samband mellan att förstå andras mentala tillstånd och aktivitet i ett område i hjärnbarken där temporal- och parietalloberna möts. När det gäller motivation och produktion av beteende har forskare sett samband mellan upplevelsen av empati och aktivitet i det så kallade spegelneuron-systemet i hjärnan. Spegelneuroner är nervceller som är aktiva såväl när man observerar någon annan utföra en aktivitet som när man själv utför aktiviteten. Det systemet gör att när vi ser ett par kyssas aktiveras nervceller hos oss som också aktiveras när vi själva kysser någon (Iacoboni 2009) och när vi ser någon gäspa aktiveras nervceller som också aktiveras när vi själva gäspar. På så sätt underlättar spegelneuronerna att förstå vad som sker i andras medvetanden. Spegelneuronerna har visat sig ha en viktig funktion i empati, även om de varken är tillräckliga eller nödvändiga för att empati ska uppstå (Lamm och Majdandžic 2015).

2. PANPSYKISM

Samtidigt som forskare lyckats relatera empati till specifika delar av hjärnan, saknas teorier om hur empati förhåller sig till det fysiska som sådant. Det saknas forskning och teorier som kopplar empati, definie-

rat i psykiska termer, till generella fysiska storheter. Hur förhåller sig empati, definierat i psykiska termer, till den fysiska världen? I den här artikeln ska jag undersöka om empati har en relation inte bara till specifika delar av hjärnan, utan till materia som sådan. Som utgångspunkt tar jag den medvetandefilosofiska teorin panpsykism, synen att allting har medvetande eller upplevelser. Syftet är att försöka visa vad som kan hända med empatibegreppet om vi antar en sådan syn.

Panpsykism har sina rötter i de tidigaste österländska och västerländska civilisationerna. Panpsykism har alltid haft en dominerande ställning i österländskt tänkande, till exempel inom buddism. Skrbina (2003) framhåller, tvärt emot den vanliga uppfattningen i väst att panpsykism är en underlig eller absurd teori, att panpsykism har en lång och ädel tradition också inom västerländsk filosofi. Enligt Skrbina har många av de största västerländska filosoferna ansett att allting har någon form av medvetande eller upplevande. Detta gäller inte bara äldre filosofer som Thales, Aristoteles och Platon, utan också filosofer i vår samtid.

Sextonhundratalets två stora panpsykister var Baruch Spinoza och Gottfried Leibniz, men även till exempel fysikern Isaac Newton hade allvarliga tvivel inför att materia skulle vara någonting fullständigt dött och utan upplevande. Under sjutton- och artonhundratalet framfördes argument för panpsykism av tyska vetenskapsmän och filosofer såsom Johann Gottfried Herder, Arthur Schopenhauer, Gustav Fechner, Eduard von Hartmann, Ernst Mach och Friedrich Nietzsche. Schopenhauer byggde vidare på Kants filosofi och kom fram till att allting i världen är föreställning sett utifrån och vilja upplevt inifrån. Nietzsche var kraftigt influerad av Schopenhauer och ansåg att alla materiella objekt är manifestationer av ren vilja. Enligt Skrbina (2005) accepterade även Kant att tinget i sig kanske delar vissa essentiella egenskaper med medvetandet.

I slutet av 1800-talet och början av nittonhundratalet framförde bland annat William James och Charles Sanders Peirce i Amerika, Henri Bergson i Frankrike och Ferdinand Schiller i Tyskland panpsykistiska idéer. Schiller såg, i likhet med Schopenhauer, krafter i fysiken som opersonlig vilja. Andra kända filosofer som gav uttryck åt panpsykistiska tankar under 1900-talets början och mitt var Bertrand Russell och Alfred North Whitehead.

I den samtida filosofiska debatten finns enligt Skribina (2005) bland annat två livskraftiga inriktningar inom panpsykism. En första inriktning relaterar panpsykism till *informationsteori* (t.ex. David Chalmers) och argumenterar för att information har en upplevelseaspekt. Efter som information finns överallt finns upplevelser överallt. En andra inriktning relaterar panpsykism till *Whiteheads processfilosofi* (t.ex. David

Griffin) där världen i grunden består av händelser som skapas och försvinner i vad han kallar "processer". Dessa händelser är delvis mentala och därför är världens grundläggande beståndsdelar mentala.

I en genomgång av panpsykismens historia identifierade Skrbina (2005) bland annat sex argument för panpsykism:

- (1) Förmåga till rörelse tyder på psyke. Alla materiella objekt, inklusive människor, djur, vind, hav och stenar, har förmåga till rörelse. Det materiella objekt vi är mest bekanta med, vår egen kropp, har ett psyke som står för vår förmåga att generera rörelse. Genom analogi är det rimligt att tro att det som genererar rörelse i övriga materiella objekt också är psyke.
- (2) Icke-emergens tyder på att psyke alltid har funnits. Det är otänkbart att medvetande skulle kunna uppstå i en värld där inget medvetande finns. Därför måste medvetande ha funnits redan när evolutionen började.
- (3) Kontinuitet. Panpsykism innebär kontinuitet genom att vi inte behöver dra en gräns någonstans mellan det som har och det som inte har medvetande. Om en gemensam substans existerar i allting och den substansen genererar medvetande hos människor och vi inte kan dra en gräns någonstans borde den substansen generera medvetande överallt.
- (4) Naturalisering av medvetandet. Panpsykismen integrerar medvetandet med det vi vet om naturen och dess sätt att fungera och naturaliserar därmed medvetandet.
- (5) Tredje väg. Materialismen och dualismen är orimliga, materialismen bland annat för att den förnekar medvetandet och dualismen bland annat för att den inte kan förklara hur materia och medvetande kan påverka varandra. Panpsykismen undviker problemen med materialismen och dualismen och erbjuder en tredje väg angående kropp-själproblemet.
- (6) Auktoritet. Det är inte ett formellt argument, men ändå potentiellt intressant att notera att ett stort antal filosofer och andra intellektuella har varit panpsykister eller åtminstone öppna för möjligheten att upplevande är en egenskap hos allting.

Thomas Nagel har formulerat det kanske mest uppmärksammade argumentet för panpsykism. I sin bok *Mortal Questions* från 1979 definierar han panpsykism som synen att de grundläggande fysiska konstituenterna i universum har psykiska egenskaper, vare sig konstituenterna

tillhör levande organismer eller inte. Nagel anser att panpsykism kan härledas från några premisser:

- (1) Allting består av materia.
- (2) Psykiska egenskaper kan inte reduceras till fysiska egenskaper. Mentala tillstånd som tankar, känslor, emotioner, sensationer och önskningsar är inte fysiska egenskaper hos organismen och de är inte en konsekvens av bara fysiska egenskaper.
- (3) Trots detta är de psykiska egenskaper hos organismen.
- (4) Det finns inga verkligt emergenta egenskaper hos komplexa system. Alla egenskaper hos ett komplext system som inte är relationer mellan systemet och något annat kommer från konstituenternas egenskaper och deras effekter på varandra.

Nagel anser att det innebär problem vilken av premisserna vi än förnekar. Om vi förnekar den första hamnar vi i dualism, vilket ger oss problemet att förklara den kausala relationen mellan psykiskt och fysiskt. Att förneka den andra premissen är orimligt, men vanligt bland samtida filosofer. Det enda motivet Nagel kan se för att förneka den är helt enkelt en önskan att kropp–själproblemet inte ska vara något problem. Om vi förnekar den tredje premissen får vi också problem, för det finns inte någon själ och de psykiska egenskaperna är inte egenskaper hos ingenting alls. Om vi förnekar den fjärde premissen får vi problemet att mentala upplevelser inte har någon kausal förklaring.

De här fyra premisserna tillsammans säger att materia har psykiska egenskaper som inte kan reduceras till fysiska egenskaper hos materian och inte uppstå som helt nya, emergenta egenskaper hos materien. Enligt Nagel följer panpsykism från de här fyra premisserna och han kan inte se hur någon av dem skulle kunna vara falsk. Tre decennier senare håller Nagel (2012) fast vid de här tankegångarna och argumenterar mot de traditionella alternativen materialism, idealism och dualism till förmån för panpsykism i form av neutral monism.

Ett annat argument för panpsykism är "the intrinsic nature argument", som går ut på att allting måste ha en inneboende natur eller ett innehåll. En förespråkare av det här argumentet är Galen Strawson (2006). Enligt Strawson vet vi en mängd saker som fysiken berättar för oss, men den kunskap fysiken ger oss handlar inte om innehåll. Fysiken är abstrakt, formell, en fråga om struktur och beskriver endast relationella egenskaper hos materia. Allt fysiken kan erbjuda är strukturell eller rent matematisk information om världen. Fysiken har ingenting alls att säga om atomens inneboende natur. Strawson anser vidare att

upplevelser är den enda inneboende egenskapen vi känner till och den enda kända kandidaten till att vara det fysiskas inneboende natur. På motsvarande sätt ansåg Arthur Eddington att fysiken endast beskriver ytstrukturen hos materien och energin utan att ha något att säga om verklighetens innehåll. Vidare ansåg Eddington, i en anda som påminner om Schopenhauers, att den inre verkligheten hos materian måste vara något som påminner om det mänskliga medvetandet.

Skrbina (2005) har identifierat bland annat fem invändningar mot panpsykism:

1. Analogin haltar. Argumentet går ut på att analogin mellan människan (och andra högre djur) och materiella ting, som panpsykismen bygger på, är grundlös. Människan och andra högre djur har unika egenskaper som förklarar varför de och inte resten av naturen har medvetande. Medvetande förutsätter ett nervsystem eller liknande och något sådant finns inte överallt.

Argumentet kan enligt Skrbina bemötas med att vi ännu inte har funnit någonting så unikt hos människan och andra högre djur att det kan förklara varför just de skulle ha medvetande. Visst, säger Skrbina, finns det unika egenskaper hos den mänskliga hjärnan, som t.ex. antalet nervceller, som sannolikt kan förklara unika mänskliga förnuftsförmågor och våra unikt rika emotioner. Men poängen är att vi inte funnit något unikt som förklarar själva förekomsten av medvetande som sådant.

2. Emergens möjligt. Tvärtemot vad pansykister anser är emergens visst möjligt, för vi har sett det inom andra områden i den fysiska världen. Det finns många kemiska och fysiska mönster som är resultat av fysiska lagar och som vi kallar "emergenta". Till exempel kan vätska uppstå ur något som inte är vätska och så vidare.

Argumentet kan bemötas med att vätskans uppkomst ur icke-vätska inte är något radikalt nytt på det sätt som medvetande ur icke-medvetande är. Strawson (2006) anser att vi med hjälp av fysiska lagar ganska lätt kan föreställa oss hur det går till att vätska kan uppkomma ur icke-vätska, men vi har däremot inte den blekaste aning om hur medvetande skulle kunna uppstå ur icke-medvetande. Om medvetande skulle uppstå ur icke-medvetande skulle det vara en emergens som är radikalt annorlunda än den när vätska uppstår.

3. Orimlighet. Panpsykismen är så orimlig och motsäger allt sunt förnuft att den inte kan vara sann. Ingen intelligent person kan tro något sådant.

Argumentet kan avfärdas med hänvisning till auktoritetsargumentet ovan. Uppenbarligen har ett antal av historiens främsta tänkare trott så. David Chalmers (1996) påpekar också att det inte finns något avgörande skäl att hävda att panpsykismen är orimlig: "Någon som tycker att det är 'crazy' att tro att en termostat kan ha upplevelser är åtminstone skyldig oss en redogörelse för varför det är 'crazy'." (s. 205, min övers.).

4. Evigt mysterium. Kropp–själproblemet är olösligt i princip och eftersom panpsykismen anser sig ha löst det måste panpsykismen vara falsk.

Argumentet kan bemötas med att vi inte vet om kropp–själproblemet är i princip olösligt. Historien innehåller exempel på vetenskapliga problem som vi under lång tid trodde var olösliga men som sedan kunde förstås.

5. Kombinationsproblemet. Argumentet går ut på att det är otänkbart att mikrosubjekt (t.ex. medvetande hos atomer eller celler) skulle kunna kombineras till makrosubjekt (som t.ex. ett mänskligt komplext medvetande), för subjekt kan inte slås ihop till nya subjekt.

Kombinationsproblemet har av många filosofer betraktats som panpsykismens kanske svåraste utmaning. Lösningförslag har dock inte saknats, bland annat har Coleman (2014) föreslagit en panpsykism där makrosubjekten inte består av några mikrosubjekt utan av perspektivlösa upplevelser. Nagel har också öppnat för en sådan lösning: "Förmodligen måste komponenter varav ett perspektiv är konstruerat inte själva ha perspektiv" (Nagel 1979, s. 194, min övers.).

3. EMPATI ÄR ATT UPPLEVA INNEHÅLL I MATERIA

Upplevelser är, som Strawson påpekade, den enda inneboende egenskapen vi känner till och därmed den enda kända kandidaten till att vara det fysiskas innehåll. Om panpsykismen är korrekt och materiens innehåll är upplevelser, hur får man då syn på detta innehåll? Det är här jag ser en koppling mellan materia, panpsykism och empati. Vår perceptionsapparat med våra fem sinnen uppfattar inte innehåll, utan bara innehållslös materia. Sättet vi får syn på innehållet är i stället genom empati. För att visa vad empati är kontrasterade filosofen Edith Stein (1917) empati mot perception. Även om både empati och perception har ett objekt som är närvarande här och nu, noterade Stein att det finns en avgörande skillnad mellan empati och perception: vid perception greppar man främmande *objekt* medan man vid empati greppar främmande

upplevelser. Jag kan till exempel empatisera med en annans smärta, men inte ha en perception av den. Medan empati ger mig insidan av den andres kropp ger perception mig utsidan. På ett liknande sätt ansåg Charles Sanders Peirce att något som utifrån sett tycks vara materia, inifrån sett förefaller vara medvetande.

Den syn på empati som föreslås i den här artikeln har mycket gemensamt med Steins syn. I den här artikeln föreslås dock att empati inte kan beskrivas i enbart psykiska termer, utan att dess väsen är att skapa kontakt med någonting fysiskt. Empati är att uppleva innehåll i form av upplevelser i materia utanför sig själv. Förslaget här är alltså att det finns upplevelser där det finns materia och empati är medlet för att uppleva det. Genom empati kan jag leva mig in i maratonlöparens längtan efter vattenflaskan, hundens längtan efter sin vattenskål, blommans längtan efter att bli vattnad och att det känns någonting för ökensanden när regnet kommer. Empati för sanden är svårare än empati för maratonlöparen, hunden och blomman, men det går åtminstone att leva sig in i att det känns någonting mer än ingenting *för* sanden. Det går att föreställa sig vad Nagel (1974) i sin artikel "What Is It Like to Be a Bat?" kallade att det från ett inifrånperspektiv är "something that it is like to *be* that organism – something it is like *for* the organism" (s. 436).

4. IGENKÄNNING SOM MEKANISM BAKOM EMPATI

Om det här förslaget är riktigt, hur går i så fall människors empati för andra människor, djur, växter och materiella ting till? Empirisk forskning har visat att empati för andra människor är baserat på igenkänning (Håkansson och Montgomery, 2003; Eklund, Andersson-Stråberg och Hansen, 2009). Igenkänningen innebär att jag upplever en likhet mellan vad någon annan upplever och någonting som jag själv upplevt tidigare. Jag kan förstå hur det är för en annan människa att vakna upp med en väldig ångest efter att ha druckit för mycket alkohol genom att känna igen mig från en situation där jag själv varit "bakfull". Jag kan förstå hur det är att vara rädd för att fastna i en hiss om jag själv varit rädd för att fastna i en hiss. Måste jag då ha varit i samma situation för att kunna förstå en annan människa? Nej, igenkänningen kan ligga såväl på en högre som en lägre abstraktionsnivå. Jag kan förstå till viss del hur det är att vara hemlös och tvingas sova ute på en parkbänk om jag själv fått sova ute och frysa under militärtjänstgöringen. Jag kan till viss del förstå hur det är att vara rädd för att fastna i en hiss om jag varit rädd för att bli instängd i en källare. Jag kan aldrig förstå en annan människa fullständigt, eftersom alla människor och situationer är unika. Jag kan också misstolka genom att överskatta likheten mellan situationerna.

Empati är aldrig perfekt och alltid en gissning. Men att använda våra egna erfarenheter och se likheter mellan dem och den andres situation och korrigera för skillnaderna är det bästa vi kan göra vid empati. Vi har inte något annat redskap att basera vår empati på än oss själva och vår förmåga att se likheter och skillnader med den andres situation.

På motsvarande sätt kan min erfarenhet från skoltiden av att en större kille i skolan jagat mig för att slå mig väcka igenkänning och empati för min katt som ute i trädgården plötsligt blir rädd när en större katt korsar tomtgränsen. Förståelsen för en katt blir förmodligen mindre precis än när det gäller en annan människa, eftersom katten är mer olik mig, men empati för katten är fortfarande möjligt.

Jag kan också leva mig in i hur det är för en stor björk att år efter år stå och känna av vädrets skiftningar. Jag kan känna igen känslan av vind, regn, sol, värme och kyla. Jag kan tänka mig att det är lite skönt för björken när vårsolen kommer. Det finns likheter mellan mig och björken som gör att igenkänningen och empatin blir möjlig. Precis som när det gäller empati med en annan människa eller ett djur är det dock frågan om en gissning och jag kan ha fel. Jag kanske inte justerar min bedömning av björkens situation tillräckligt för olikheterna mellan mig och björken, men empatin är fortfarande möjlig.

Jag kan även föreställa mig en stens upplevelser om jag kan se likhet mellan stenen och mig själv, om jag på något sätt kan känna igen mig. En likhet mellan stenen och mig är att vi båda består av materia. En annan likhet är att vi drar till oss annan materia. Stenen har förmodligen inte lika avancerade kognitiva processer, om några alls, men jag kan leva mig in i att det är någonting för stenen att urskillningslöst dra till sig materia runt sig (det som från ett utifrånperspektiv kallas gravitation). Ett antal framstående filosofer skulle ha sett det som rimligt att stenen upplever åtminstone mer än ingenting alls. Till exempel påpekade Schopenhauer att både Spinoza och han själv såg upplevande hos stenar: "Spinoza säger ... att en sten som flöge genom luften skulle, om den vore utrustad med medvetande, tro att den flöge av sin egen vilja. Jag tillfogar endast, att stenen skulle ha rätt" (Schopenhauer [1818] 1992, s. 202).

Kan man inte invända att det är möjligt att den empati jag tror mig ha med stenen och växten bara är min projektion på något som i själva verket inte har några upplevelser? Finns det inte en uppenbar risk att jag med hjälp av fantasi tillskriver sådant som egentligen är alldeles dött upplevelser? Att det är så skulle ha varit fullt möjligt om min inlevelse i att stenen och växten har upplevelser vore det enda sättet att bedöma om de har upplevelser. Det är dock inte det enda sättet, ty vi har också filosofiska resonemang att luta oss mot. Argumenten ovan för panpsykism, t.ex. Thomas Nagels och David Skrbinas, talar för att all materia

faktiskt har upplevelser och att min upplevelse av att andra människor, djur, växter och materiella ting har upplevelser korresponderar mot något som är verkligt.

5. EMPATI OCH PSYKOPATI

Igenkänning på högsta tänkbara abstraktionsnivå är att känna igen sig i allting utanför sig själv, att uppleva likheter mellan sig själv och vilket annat materiellt ting som helst. Sådan igenkänning är att se sig själv i andra, oavsett vem eller vad den andre är. Motsatsen till en sådan igenkänning är att inte känna igen sig i någonting alls utanför sig själv. Alla andra och allt annat än personen själv är då enbart objekt. En individ som brister fullständigt i igenkänning upplever sig som det enda subjektet bland objekt och brukar benämnas psykopat.

Psykologisk forskning har visat att det finns individuella skillnader i empati (Davis 1983). Om den syn på materia och innehåll som presenteras i den här artikeln är riktig kan man därför tänka sig att det finns skillnader mellan människor i förmåga och tendens att uppfatta materiaens innehåll. Vanligtvis definieras en psykopat i termer av hur känslolokalt, självcentrerat, samvetslöst och oempatiskt denne förhåller sig till andra människor (Hare 1993). Man kan utifrån tankarna i den här artikeln tänka sig grader av psykopati som vidgar psykopatibegreppet utöver hur man vanligtvis ser på psykopati. Högsta graden av psykopati är att inte uppleva innehåll utan enbart materia hos människor, djur, växter och materiella ting. Nästa grad är att uppleva innehåll hos människor, men inte hos övriga. Graden därefter är att uppleva innehåll hos endast människor och djur. Ytterligare en grad är att uppleva innehåll hos människor, växter och djur. Den som tenderar att uppleva innehållet i all materia är inte psykopat i någon grad. En sådan person upplever allting utanför sig själv som upplevande. Det här påminner om hur Schopenhauer beskrev viljans olika grad av objektivering i de här fyra kategorierna av materia.

De flesta människor tvekar nog inte att använda pennor, cyklar och bestick för att nå sina mål, eftersom de ser de här sakerna som objekt. En psykopat har den synen även på andra människor. De ses som objekt vars välbefinnande psykopaten inte lägger någon vikt vid. För psykopaten är det naturligt att använda andra människor som medel för egen vinning liksom det är för de flesta att använda pennor, cyklar och bestick. Om man inte upplever att något har upplevelser eller innehåll finns inte skäl att ta hänsyn till dess välbefinnande.

6. SLUTORD

Ambitionen med den här artikeln har varit att försöka föra teoretiseringen om empati ett steg framåt genom att diskutera implikationerna för empatibegreppet om panpsykismen är riktig. Om det här steget är i rätt riktning kan det innebära en mer grundläggande roll för empati än de flesta kanske tänkt sig, eftersom det ger empati rollen som instrumentet för att uppleva innehåll utanför sig själv. Empati är i så fall inte något som endast kan relateras till andra psykologiska begrepp och till vissa delar av hjärnan, utan till materia som sådan.

LITTERATUR

- Batson, C. D. 2011. *Altruism in Humans*. Oxford University Press.
- Batson, C. D., J. Eklund, V. L. Chermok, J. L. Hoyt och B. G. Ortiz. 2007. "An Additional Antecedent of Empathic Concern: Valuing the Welfare of the Person in Need". *Journal of Personality and Social Psychology* 93, s. 65–74.
- Bohlin, H. och J. Eklund. 2013. *Empati: Teoretiska och praktiska perspektiv*. Lund: Studentlitteratur.
- Chalmers, D. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Coleman, S. 2014. "The Real Combination Problem: Panpsychism, Micro-Subjects, and Emergence". *Erkenntnis* 79, s. 19–44.
- Davis, M. H. 1983. "Measuring Individual Differences in Empathy: Evidence for a Multidimensional Approach". *Journal of Personality and Social Psychology* 44, s. 113–26.
- Darwall, S. 1998. "Empathy, Sympathy, Care". *Philosophical Studies* 89, s. 261–82.
- Decety, J. 2012. *Empathy: From Bench to Bedside*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Eklund, J. 2013. The nature of empathy. *Philosophy in the Contemporary World* 20, s. 28–38.
- Eklund, J., T. Andersson-Stråberg och E. M. Hansen. 2009. "'I've Also Experienced Loss and Fear': Effects of Prior Similar Experience on Empathy". *Scandinavian Journal of Psychology* 50, s. 65–69.
- Hare, R. D. 1993. *Without Conscience: The Disturbing World of the Psychopaths among Us*. New York: Guilford Press.
- Håkansson, J. 2006. "Empati: Att uppleva främmande upplevelser". *Filosofisk tidskrift*, nr 4, s. 8–26.
- Håkansson, J. och H. Montgomery. 2003. "Empathy as an Interpersonal Phenomenon". *Journal of Social and Personal Relationships* 20, s. 267–84.
- Iacoboni, M. 2009. *Mirroring People: The Science of Empathy and How We Connect with Others*. New York: Picador.
- Lamm, C. och J. Majdandžić. 2015. "The Role of Shared Neural Activations, Mirror Neurons, and Morality in Empathy: A Critical Comment". *Neuroscience Research* 90, s. 15–24.

- Lipps, T. 1926. *Psychological Studies*. Baltimore, Maryland: Williams and Wilkins.
- Mead, G. H. 1934. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nagel, T. 1974. "What Is It Like to Be a Bat?" *Philosophical Review*, 83, s. 435–450.
- Nagel, T. 1979. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, T. 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. New York: Oxford University Press.
- Piaget, J. 1932. *The Moral Judgment of the Child*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Schopenhauer, A. (1818) 1992. *Världen som vilja och föreställning*. Övers. E. F. R. Sköld. Nora: Nya Doxa.
- Singer, T. med flera. 2004. Empathy for pain involves the affective but not sensory components of pain. *Science*, 303, s. 1157–1162.
- Skrbina, D. 2003. Panpsychism as an underlying theme in Western philosophy: A survey paper. *Journal of Consciousness Studies*, 10, s. 4–46.
- Skrbina, D. 2005. *Panpsychism in the West*. MIT Press.
- Stein, E. 1917. *Zum Problem der Einfühlung*. Waisenhausen.
- Strawson, G. 2006. "Realistic Monism: Why Physicalism Entails panpsychism". *Journal of Consciousness Studies* 13, s. 3–31.
- Titchener, E. 1909. *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes*. New York: Macmillan.

KUNDE NÅGOT ANNAT HA HÄNT?

De flesta av oss tar nog för givet att världen *kunde* ha varit på något annat sätt än den faktiskt är. Vi tror t.ex. att Mitt Romney kunde ha varit president i USA år 2016 i stället för Barack Obama. Vi tror att en tärning som vid ett visst kast visade en sexa kunde ha visat en femma i stället. Och att det kunde ha regnat mycket mer än det gjorde förra sommaren. Och att Hitler kunde ha anfallit Sverige år 1943. Men det finns gränser för hur annorlunda världen kunde ha varit: vissa varianter är helt enkelt *omöjliga*. Världen kunde t.ex. inte ha innehållit fyrkantiga cirklar och kanske inte ens gifta ungarlar eller vatten som inte innehåller väteatomer. Däremot kunde kanske naturlagarna och naturkonstanterna ha varit annorlunda än de är.¹ Då kunde det kanske också ha funnits odödliga människor, talande åsnor och partiklar som färdas snabbare än ljuset. Kanske till och med en allsmäktig gud? Riktigt var gränserna går för hur världen kunde ha varit är nog oklart, men det verkar ändå ganska klart att den kunde ha varit annorlunda än den är.

Ja, så tänker nog många av oss, mer eller mindre explicit – men *vet* vi verkligen att världen kunde ha varit annorlunda än den faktiskt är? Vi har fått lära oss att den kunde ha varit annorlunda, vilket kan förklara att vi normalt också tror det. Men har vi några förnuftiga skäl att tro det?

1. GENERELLA SAMBAND OCH ENSKILDA HÄNDELSER

Det som på senare tid framför allt har diskuterats av filosofer, när det gäller vad som *kunde* ha varit fallet, eller vad som är nödvändigt respektive möjligt, är generella samband, speciellt identitetsrelationer. Som t.ex. att vatten är H_2O och att Aftonstjärnan är identisk med Morgonstjärnan. Och man har frågat sig om det är möjligt eller till och med nödvändigt att psykiska fenomen som önskningar och trosuppfattningar är elektrokemiska processer i hjärnan.

Här ska jag inte främst intressera mig för sådana frågor. Jag ska i stället fokusera på enskilda händelser, sådana som är knutna till en viss tidpunkt eller ett visst tidsintervall, t.ex. att Mitt Romney inte blev president 2013 eller att det var ovanligt soligt i somras. Och närmare bestämt ska jag intressera mig för *kontrafaktiska* händelser, sådana som inte

1. Naturkonstanterna är sådant som (storleken av) ljusets hastighet, den starka kärnkraften, Plancks konstant och elektronens massa.

inträffar, men som eventuellt *kunde* ha inträffat. Har vi (ibland) några förnuftiga skäl att tro att en given kontrafaktisk händelse *kunde* ha inträffat? Att något annat kunde ha hänt?

Anta att man observerar ett tärningskast med en till synes normal tärning och att tärningen stannar så att den visar en sexa. Har man därmed också observerat att det *kunde* ha blivit en femma? Ser man det? Nej, vad man ser är väl sådant som att själva kastet tycks vara helt normalt, att tärningen verkar vara symmetrisk och att en av de sidor som inte kom upp har fem prickar. Men är det detsamma som att det *kunde* ha blivit en femma?

2. VAD BETYDER "KUNDE"?

Vad menar vi egentligen när vi säger att tärningen "kunde" ha visat en femma, när den faktiskt inte gjorde det? Det ligger nära till hands att tro att vi måste veta vad detta betyder, innan vi kan veta att – eller om – det är sant.

För att ta reda på vad "kunde" betyder kan vi börja med att fråga oss hur vi lär oss att använda detta ord. Jag gissar att vi lär oss det genom att presenteras med *typer* av händelser, som är förknippade med flera olika *utfall*. Ett enkelt exempel är just tärningskast. Ett tärningskast med en normal tärning har sex olika utfall: etta, tvåa, trea, fyra, femma och sexa.² Ett ännu trivialare exempel, som små barn kan förväntas råka ut för, är att man trillar omkull. Ibland slår man sig och ibland slår man sig inte. När man inte slår sig, så kan man ändå få höra någon vuxen säga: "Du *kunde* ha slagit dig". Och då tror man kanske just det. Att man kunde ha slagit sig.

Men här verkar det finnas två olika tolkningsmöjligheter. (A) Att man "kunde" ha slagit sig betyder kanske bara att när händelser av denna *typ* inträffar – dvs. när man trillar omkull – så händer det ibland att man slår sig. Detta är ett rent *statistiskt* och icke-modalt påstående, som kan testas med vanliga empiriska metoder. Statistiska eller rent deskriptiva tolkningar av påståendet att tärningen vid ett visst kast "kunde ha visat en femma" är på motsvarande sätt t.ex. följande: "Om man kastar många gånger blir det ibland en femma" eller "En av tärningens sex sidor har fem prickar".

(B) Men även om det är sant att man ibland slår sig när man trillar

2. Detta är ett konventionellt antagande, som kan ifrågasättas. Det finns kanske fler "möjliga" utfall. Exempelvis kunde ett sjunde utfall vara att tärningen exploderar eller aldrig faller ned. Eller att prickarna på sidorna försvinner spårlost – eller blir många fler. Osv. Men sådant bortser vi från, eftersom vi inte tror att det "kunde" ha inträffat. Även om det är *logiskt* möjligt. Det skulle inte strida mot *logikens* lagar.

omkull, så är det ju därmed inte självklart att man kunde ha slagit sig vid just *det* tillfället, när man faktiskt *inte* slog sig. Att man "kunde ha slagit sig" kan emellertid också betyda att man i just *detta* fall – när man trillade, men inte slog sig – kunde ha slagit sig. Detta kan vi kalla för en *modal* tolkning av "kunde". I fråga om tärningskast tror man nog också, med den modala tolkningen, att tärningen i just detta fall, där den visade en sexa, kunde ha visat en femma. Men hur skulle man kunna visa att *det* är sant? Och *är* det verkligen sant? Det är det som är frågan.

I vissa fall är kanske en statistisk eller deskriptiv tolkning av "kunde" mer närliggande än en modal tolkning. Men ingalunda alltid. När man t.ex. säger att Mitt Romney kunde ha vunnit presidentvalet eller att Hitler kunde ha segrat i andra världskriget förutsätter man nog att "kunde" ska tolkas modalt. Men vad innebär det mer bestämt?

3. OLIKA SORTERS MODALA MÖJLIGHETER

Man brukar skilja mellan flera olika slags modala möjligheter, flera olika betydelser i vilka något "kunde" ha varit fallet. Att något är *logiskt* möjligt innebär att det är förenligt med logikens lagar. Om det också är förenligt med alla (andra) "analytiska" eller begreppsliga sanningar, så är det *begreppsligt* möjligt.³ Om det även är förenligt med naturlagarna, kan det kallas *nomologiskt* möjligt.⁴ Vi kan också säga att något är *historiskt* möjligt vid tidpunkten *t*, om det inte bara är förenligt med naturlagarna, utan dessutom med naturlagarna i kombination med allt som har hänt före *t*. Att en tärning, som vid en viss tidpunkt visar en sexa, i stället skulle ha visat en femma är väl nomologiskt, men kanske inte historiskt möjligt. I denna historiska mening "kunde" det i så fall inte ha hänt.

Många tänker sig att om världen är "deterministisk", så inträffar allting med nödvändighet och detta innebär då att ingenting kunde ha inträffat som inte verkligen inträffar. Med andra ord: *ingenting* som inte inträffar är historiskt möjligt. Ty det är oförenligt med naturlagarna i kombination med allt som tidigare har hänt.

3. Det råder inte så sällan delade meningar om vad som är begreppsligt möjligt respektive nödvändigt ("analytiskt"), även om det nog finns många okontroversiella exempel. Är det begreppsligt möjligt att en ogift man inte är en ungkarl? Är talande åsnor begreppsligt möjliga?

4. Annorlunda uttryckt: det som är nomologiskt möjligt är sant i någon logiskt möjlig värld som har samma naturlagar som vår. Nomologisk möjlighet kallas ibland "fysisk" möjlighet, men med tanke på att naturlagar inte bara innefattar fysikaliska lagar, utan också t.ex. kemiska och biologiska, föredrar många det vidare begreppet "nomologisk". Men vad som är "nomologiskt" möjligt är tyvärr rätt oklart, bl.a. beroende på att det råder delade meningar om vad en naturlag är. Det bör dessutom påpekas att "fysisk" möjlighet också skulle kunna syfta på det jag kallar historisk möjlighet.

Men detta är inte självklart. För även om något är historiskt omöjligt, så kunde det ändå ha inträffat, inte bara i logisk och begreppslig mening, utan även på ett mer substantiellt sätt. Ty dels kunde kanske något i förhistorien – vissa initialvillkor – ha varit annorlunda. Och framför allt hänger det på vad "naturlagar" är för något. Ofta tänker man sig att naturlagar gäller med någon sorts nödvändighet. En naturlag säger t.ex. inte bara att A åtföljs av B, utan dessutom att detta sker med en "naturlig" nödvändighet. Men enligt en annan uppfattning, som främst brukar förknippas med David Hume, så har vi aldrig några empiriska belägg för att en regelbundenhet gäller med nödvändighet, vilket gör att det vi kallar naturlagar visserligen gäller generellt, men inte med nödvändighet (såvitt vi vet). Och om naturlagarna, eller åtminstone några naturlagar, är av det slag Hume föreställde sig, så "kunde" något, som strider mot naturlagarna – eventuellt i kombination med vad som tidigare har hänt – alltså ändå ha hänt.⁵

Vidare. Två helt andra tolkningar av ordet "kunde" utgår från vad vi vet eller tror. Att något är *epistemiskt* möjligt betyder att det är förenligt med vad vi vet och det är *doxastiskt* möjligt om det är förenligt med vad vi tror.

Alla dessa tolkningar av "kunde" förutsätter alltså begreppet *förenlighet*. Att A är förenligt med B betyder då att det är *möjligt* att både A och B föreligger eller är sanna, dvs. att bägge samtidigt "kunde" föreligga eller vara sanna. Vilken sorts möjlighet det då är fråga om kan diskuteras. Det mest närliggande är kanske logisk eller begreppslig möjlighet, men vissa filosofer skulle nog säga att det här rör sig om vad som brukar kallas *metafysisk* möjlighet.⁶ Men vad är det?

4. METAFYSISK MÖJLIGHET

När filosofer under de senaste decennierna diskuterat nödvändighet och möjlighet, så är det ofta eller oftast metafysiska modaliteter som avses. Den som framför allt har inspirerat denna inriktning är Saul Kripke.⁷ Frågan är då vad Kripke menar med *metafysisk* möjlighet. Han säger

5. Naturvetenskapen kan knappast avgöra om naturlagar är nödvändiga eller (som Hume ansåg) tillfälliga regelbundenheter. I alla fall har de ännu inte gjort det. I en enkät för några år sedan var åsikterna om naturlagar delade; bland professionella filosofer med inriktning mot vetenskapsteori lutade 46 av 94 (48,9 procent) mot att de är som Hume tänkte sig, medan 39 av 94 (41,5 procent) lutade mot att de är nödvändiga (*PhilPapers Surveys*).

6. Jfr t.ex. Gendeler och Hawthorne 2002, s. 3.

7. Filosofer har även tidigare talat om metafysiska modaliteter (möjlighet och nödvändighet), men deras nuvarande intresse för dessa begrepp tycks framför allt ha inspirerats av Kripkes föredrag *Naming and Necessity* 1970 (1981).

att begreppet nödvändighet, och därmed också begreppet möjlighet,⁸ ibland

används på ett epistemologiskt sätt och kan då helt enkelt betyda *a priori*. Och ibland används det förstås på ett fysikaliskt sätt som när folk skiljer mellan fysisk och logisk nödvändighet. Men vad jag här intresserar mig för är inte ett epistemologiskt, utan ett metafysiskt begrepp, i någon (som jag hoppas) icke-pejorativ mening.⁹

Det här tyder på att Kripke menar att metafysisk möjlighet skiljer sig från både logisk, epistemisk och "fysisk" möjlighet. Och jag antar att "fysisk" möjlighet då är detsamma som det jag kallat nomologisk och/eller historisk möjlighet. På ett annat ställe tycks han visserligen kunna tänka sig att metafysisk och fysisk möjlighet sammanfaller. Han skriver att sanna teoretiska identifikationer, som t.ex. att värme är molekylrörelser, är nödvändiga "och här menar jag naturligtvis inte bara fysiskt nödvändiga, utan nödvändiga i högsta grad [*necessity in the highest degree*] – vad nu det betyder". Men han fortsätter inom parentes: "Fysisk nödvändighet skulle kunna visa sig vara nödvändighet i högsta grad. Men det är en fråga som jag inte vill föregripa [...]"¹⁰

Kripke tycks alltså, åtminstone tillsvidare, mena att metafysisk nödvändighet – eller "nödvändighet i högsta grad" – skiljer sig, inte bara från epistemisk, utan också från såväl logisk som fysisk nödvändighet. Allt som är metafysiskt möjligt måste rimligen vara logiskt och begreppsligt möjligt, men det omvända antas inte gälla.¹¹ Att mitt skrivbord kunde ha varit gjort av is är väl t.ex. logiskt och begreppsligt möjligt, men enligt Kripke är det inte metafysiskt möjligt. Det "kunde" inte, i den metafysiska meningen, ha varit gjort av is, eftersom det i så fall inte hade varit mitt skrivbord.¹²

Man brukar anse att våra naturlagar kunde ha varit annorlunda än de är. Det verkar självklart att detta är logiskt och begreppsligt möjligt – vilka naturlagarna är kan knappast avgöras av logiker eller språkvetare

8. Man brukar ju tänka sig att möjlighet kan definieras i termer av nödvändighet (och omvänt). Att något är möjligt innebär att det inte är nödvändigt att det inte inträffar. Att något är nödvändigt innebär att det inte är möjligt att det inte inträffar.

9. Kripke 1981, s. 35–36, min översättning.

10. Kripke 1981, s. 99, min översättning. Nödvändighet "in the highest degree" är såvitt jag förstår detsamma som metafysisk nödvändighet. Det vore ju annars naturligt att tänka sig att den högsta graden av nödvändighet är *logisk* nödvändighet, men det går knappast ihop med Kripkes exempel.

11. Se t.ex. Sider 2003, s. 2.

12. För egen del är jag inte övertygad om detta; se en notis från 24 maj 2013 på *Filosofisk tidskrifts* hemsida. För Kripkes uppfattning, se Kripke 1981, s. 113–14.

– så man menar nog mer än det.¹³ Å andra sidan kan man ju inte gärna mena att det är nomologiskt (eller historiskt) möjligt att naturlagarna vore annorlunda. Så det man menar är antagligen att det är metafysiskt möjligt. Detta antyder att metafysisk och nomologisk (eller historisk) nödvändighet inte är samma sak, även om Kripke tills vidare alltså tycks vilja hålla denna möjlighet öppen.

Men även om det är metafysiskt möjligt att naturlagarna vore annorlunda, så är det enligt Kripke metafysiskt nödvändigt att guld inte är en kemisk förening av flera olika grundämnen och att vatten är H₂O.¹⁴ Detta är ju däremot inte logiskt eller begreppsligt nödvändigt.

Likaså är det väl logiskt (och kanske begreppsligt) möjligt att det endast finns ett ändligt antal primtal, men detta är enligt Kripke metafysiskt omöjligt. Fyrkantiga cirklar anses vara metafysiskt omöjliga och kanske är de även begreppsligt omöjliga.¹⁵

Låt oss återvända till exemplet med ett tärningskast som visar en sexa. Kunde det ha blivit en femma i stället? Ja, naturligtvis i den meningen att detta hade varit logiskt och begreppsligt möjligt.¹⁶ Däremot hade det kanske inte varit historiskt, eller ens nomologiskt, möjligt. Det är förenligt med logiken och vår begreppsapparat – men kanske inte med naturlagarna (vilka de nu är), eventuellt i kombination med världens tillstånd innan tärningen kastades.

Var det då *metafysiskt* möjligt att tärningen visade en femma i stället för en sexa? Låt oss anta att det var historiskt omöjligt. Däremot var det *tänkbart* – i och med att det var logiskt och begreppsligt möjligt. Men dessutom var det kanske möjligt i en mer substantiell mening. Inte bara tänkbart, utan något som verkligen *kunde* ha hänt – även om det råkade vara historiskt, och kanske till och med nomologiskt, omöjligt. Alltså en metafysisk möjlighet.

I fortsättningen ska jag främst intressera mig för metafysiska möjligheter, närmare bestämt för kontrafaktiska metafysiska möjligheter.

13. Se t.ex. Chalmers 2002, s. 146, där han bl.a. säger att "there might well be metaphysically possible worlds with different laws".

14. Se Kripke 1981, s. 128. Man antar då att vatten verkligen är detsamma som H₂O, vilket tydligen inte är riktigt sant; se Needham 2000.

15. Enligt Kripke är matematiska sanningar metafysiskt nödvändiga; se t.ex. Kripke 1981, s. 159.

16. Kripke säger (1981, s. 16) att det finns sex möjliga utfall när en vanlig (*ordinary*) tärning kastas. Det tyder på att han inte tänker på logiska eller begreppsliga möjligheter, ty sådana kan ju också inkludera utfall som t.ex. att tärningen exploderar eller tappar alla sina prickar. Eller kanske menar han att det då inte skulle vara en "vanlig" tärning, men i så fall kan man undra om det alls finns några vanliga tärningar. Om han med "vanlig" bara menar att tärningen hittills aldrig, såvitt vi vet, har visat något annat än de sex vanliga utfallen, så har han nog rätt – men det visar ju inte att inte andra utfall hela tiden har varit möjliga, åtminstone i logisk/begreppslig (och eventuellt också metafysisk) mening.

Frågan är ju vad som verklighen *kunde* ha inträffat i *vår* värld inte vad som är logiskt eller begreppsligt möjligt och som alltså kunde ha inträffat i någon logiskt eller begreppsligt möjlig värld, som kan vara hur olik vår värld som helst.

5. EMPIRISK METOD

Hur ska man avgöra vad som kunde ha inträffat? Här är det ju fråga om kunskap om den så kallade "yttervärlden", och då ligger det nära till hand att utgå från att man måste använda sig av vanliga empiriska metoder. Om man nu inte kan avgöra genom direkt observation vad som är metafysiskt möjligt,¹⁷ så återstår det som brukar kallas hypotetisk-deduktiv metod.

Frågan är då om det finns någon *teori* (eller hypotes), som kan testas och få stöd av empiriska observationer på vanligt sätt (enligt hypotetisk-deduktiv metod), och som implicerar att flera oförenliga utfall är metafysiskt möjliga i någon situation, eller att något som inte är fallet kunde ha varit fallet. Om vi kan upptäcka något sådant skulle vi vara berättigade att tro att något kontrafaktiskt förhållande är möjligt.

Det finns säkert empiriskt väl underbyggda teorier som säger att under vissa betingelser inträffar ettdera av ett antal olika utfall. Kvantmekanik kan höra hit, men det finns också enklare exempel. För ett visst läkemedel kan man t.ex. beräkna sannolikheten för att det ska lindra eller bota ett visst sjukdomstillstånd samt för vissa biverkningar. Dessa olika effekter är möjliga, men det är också möjligt att de inte inträffar. Men vilken typ av möjlighet är det då fråga om?

Låt oss återigen använda tärningskast som exempel.¹⁸ Anta att vi har en teori som säger att när en viss tärning kastas, så kan det bli ettdera av sex olika utfall, vart och ett med sannolikheten 1/6. Vid ett visst tillfälle kastas tärningen och det blir en sexa. Nu är vi tillbaka till frågan om i vilken mening det kunde ha blivit en femma. Den statistiska tolkningen är empiriskt oproblematiske: i en lång serie kast blir det i ungefär en sjättedel av fallen en femma. Det var också, innan tärningen just nu kastades, logiskt, begreppsligt, epistemiskt och doxastiskt möjligt att det skulle bli en femma. Men var det *metafysiskt* möjligt? (Eller för den delen nomologiskt och historiskt möjligt?) Säger vetenskapliga teorier

17. David Lewis – en framstående expert på modal metafysik – säger på ett ställe: "We do not find out by observation what possibilities there are" (1986, s. 112).

18. Det kunde förstås vara lockande att hellre använda ett mer "vetenskapligt" exempel, som kvantmekanik. Men dels kan kvantmekaniken tolkas på en mängd olika sätt, och dels tror jag inte att ett kvantmekaniskt exempel skulle bli mer klargörande för mina syften.

överhuvud taget något alls om vad som är metafysiskt möjligt? Jag tror inte det.

Och även om det skulle vara så att vissa vetenskapliga teorier säger något om vad som *inte* är möjligt – t.ex. att det *inte* är möjligt att samtidigt exakt bestämma en partikels position och rörelsemängd, eller att det *inte* är möjligt för en partikel att färdas fortare än ljuset – så visar inte detta att vissa teorier också säger något om vad som är möjligt i det enskilda fallet.¹⁹

7. A PRIORI METODER

De absolut vanligaste filosofiska förslagen om hur man ska avgöra om något är möjligt går i stället ut på att man ska använda någon icke-empirisk metod, särskilt då att man ska "föreställa sig" eller "tänka sig" (*conceive*) något. Grovt uttryckt: det som är tänkbart är möjligt och det som inte är tänkbart är omöjligt. Här är två citat från David Hume i den riktningen:

ingenting som vi kan bilda en klar och tydlig idé om, är absurt eller omöjligt (1.1.7.6)

Att bilda en klar idé om något är ett ovedersägligt argument för dess möjlighet, och är ensamt en vederläggning av varje föregivet demonstrativt bevis mot den (1.3.6.5).²⁰

Man kan ju undra hur man kan vara säker på att en idé (föreställning, tanke eller varseblivning) verkligen är "klar och tydlig". Detta är ju avgörande och det kan inte gärna vara tillräckligt att man själv *tycker* att ens idé är klar och tydlig. Och det är svårt att se hur någon utomstående ska bära sig åt för att ta reda på om den är det. Har vi ens någon klar och tydlig idé om vad en klar och tydlig idé är?

Dessutom är det rätt uppenbart att en metod av detta slag på sin höjd kan användas för att avgöra om något är logiskt eller begreppsligt möjligt. Däremot kan den knappast användas om man vill avgöra vad som

19. Säger relativitetsteorin att det inte är (metafysiskt?) *möjligt* att färdas fortare än ljuset, eller säger den bara att ingenting rent faktiskt någonsin gör det? Jag vet inte, men jag skulle gissa att den bara säger det senare.

20. Hume 2003. Siffrorna inom parentes anger bok, del, sektion och paragraf. Humes uppfattning diskuteras bl.a. i Yablo 1993. Yablo citerar även John Stuart Mill som tvärtom säger att "our capacity or incapacity of conceiving a thing has very little to do with the possibility of the thing in itself; but is in truth very much an affair of accident, and depends on the past history and habits of our own minds" (Yablo, s. 2). Men Yablo själv accepterar Humes idé i fallibilistisk form: "Whatever you find conceivable, you are *prima facie* entitled to regard as metaphysically possible" (Yablo, s. 34).

är *metafysiskt* möjligt.²¹ Att något är tänkbart visar ju inte att det verkligen *kan* inträffa. Det visar bara att dess inträffande är förenligt med ens begreppsapparat.

Men Hume ska kanske snarare tolkas så, att det man ska föreställa sig inte enbart är det som ska visas vara möjligt, utan dessutom att detta är möjligt. Han talar på ett ställe om en "etablerad princip i metafysiken" som går ut på att

allt som sinnet klart föreställer sig innefattar idén om möjlig existens, eller med andra ord, att inget som vi föreställer oss är absolut omöjligt (1.2.2.8).

Det kan tyda på att det man ska föreställa sig ska innefatta själva möjligheten. Så har det också ibland uppfattats, t.ex. av Yablo som menar att den "filosofiska" betydelsen av att föreställa sig något innefattar att det man föreställer sig framstår som möjligt (*involves the appearance of possibility*).²²

En svårighet som uppstår med denna tolkning är om man verkligen kan ha en "klar och tydlig" idé om att något är *möjligt*. Det är kanske inte helt lätt ens när det gäller logisk och framför allt begreppslig möjlighet. Och speciellt svårt blir det nog ifråga om *metafysisk* möjlighet. Är det någon som har en klar och tydlig idé om vad metafysisk möjlighet är för något?

För att återgå till exemplet med ett tärningskast som resulterar i en sexa. Man kan nog ha en klar och tydlig (men falsk) idé om att tärningskastet resulterade i en femma, men det verkar betydligt svårare att ha en klar och tydlig idé om att det *kunde* ha blivit en femma.

Enligt Kripke är det t.ex. *inte* metafysiskt möjligt att guld är en kemisk förening. Han anser, som de flesta, att guld är ett grundämne och alltså inte en förening. Om vi antar att han vet detta, så är det inte heller epistemiskt möjligt för honom att guld är en förening. Men i en annan mening är det epistemiskt möjligt: Kripke kan tänka sig att kemisterna kan ha fel²³ och att guld trots allt är en kemisk förening (vilket ju bl.a. även Strindberg tycks ha trott). Det är alltså, på detta sätt, tänkbart för

21. En som noterat detta är Vaidya, som säger: "Clear and distinct perception of possibility does not imply *metaphysical* possibility, but instead implies *formal* possibility. Where formal possibility has to do with concepts or some way of understanding a thing, rather than with the metaphysical nature of the thing" (2007, sektion 2.1). "Formell" möjlighet tycks alltså motsvara det jag har kallat logisk och begreppslig möjlighet. För övrigt kan man kanske "tänka sig" eller "föreställa sig" även sådant som är logiskt och begreppsligt omöjligt, t.ex. att diagonalen i en kvadrat förhåller sig till sidan som ett rationellt tal.

22. Yablo 1993, s. 12. Vaidya tycks anse att Descartes har en liknande uppfattning: "Descartes' epistemology of modality rested on the rule that clear and distinct perception of possibility entails possibility" (Vaidya 2007, sektion 2.1).

23. Jfr Kripke 1981, s. 123.

Kripke att guld är en förening. Men samtidigt anser han att det är metafysiskt omöjligt. Tänkbarhet är alltså inte ett tecken på metafysisk möjlighet.

Ett annat exempel på samma sak är följande. Goldbachs förmodan säger att varje jämnt tal större än 2 är summan av två primtal. Enligt Kripke är det (konstigt nog) epistemiskt möjligt, både att detta är sant och att det är falskt. Men om man anser det så måste man såvitt jag förstår också anse att det är tänkbart att Goldbachs förmodan är sann och att det är tänkbart att Goldbachs förmodan är falsk. Men detta är inte metafysiskt möjligt, eftersom endera är metafysiskt (och eventuellt också begreppsligt) nödvändigt.²⁴ Alltså kan inte tänkbarhet implicera metafysisk möjlighet.²⁵

Men å andra sidan verkar det som om Kripke själv använder sig av någon sorts metod av detta slag för att avgöra vad som är metafysiskt möjligt. Han tycks mena att man kan se, eller inse, att något är möjligt genom att föreställa sig (*imagine*) en situation där det är sant.²⁶ Han anser bl.a. att vi kan tänka oss att drottning Elisabeths liv hade varit annorlunda, att hon t.ex. inte hade blivit drottning, men vi kan inte tänka oss att hon hade haft andra föräldrar, ty då hade det inte varit hon. Det förra är möjligt, det senare är omöjligt, tycks han mena.²⁷

Många skulle troligen hålla med om att det är metafysiskt omöjligt för en person att ha andra föräldrar än sina egna (åtminstone i en viss mening). Men det är såvitt jag förstår inte alls säkert att det är metafysiskt möjligt för personen att t.ex. vara gift med någon annan eller att ha ett annat yrke. Att man kan tänka sig det visar bara att det är logiskt och begreppsligt möjligt, men i den meningen är det nog också möjligt att ha andra föräldrar.

Man kan fråga sig *varför* man skulle tro att tänkbarhet är ett tecken på metafysisk möjlighet. Låt oss jämföra med vanlig varseblivning, som

24. Jfr Kripke 1981, s. 37. Jfr även Yablo 1993, s. 10. Eller ska man kanske invända mot detta resonemang att det trots allt *inte* är tänkbart både att Goldbachs förmodan är sann och att den är falsk? Vi tycker nog att vi kan föreställa oss bägge sakerna, men att vi *tycker* att något är tänkbart visar kanske inte att det också *är* tänkbart.

25. I en undersökning bland filosofer ansåg 35 % av alla som svarade (3226 st.) – och en lika stor andel av de mest professionella ("faculty or PhD", 1803 st.) – att zombies, dvs. var-
elser som ser ut och beter sig som människor men saknar medvetande, är tänkbara (*con-
ceivable*) men inte metafysiskt möjliga (*PhilPapers Surveys*). 24 procent ansåg att zombies
var metafysiskt möjliga, medan 18 procent ansåg att de var *otänkbara* (inconceivable).

26. Han säger t.ex. att vi "just imagine the situation" där något är fallet, som vi anser
vara möjligt, och han tycks mena att "once we see that such a situation is possible", så är
det möjligt; se Kripke 1981, s. 44. Och ett par sidor senare: "If we can't *imagine* a possible
world in which Nixon doesn't have a certain property, then it's a necessary condition of
someone being Nixon" (s. 46, min kursivering).

27. Jfr Kripke 1981, s. 113.

ju anses vara ett sätt att få kunskap om fakta. När man ser att det regnar tar man det som evidens för att det faktiskt regnar. Det är rimligt, eftersom den bästa förklaringen till varseblivningen tycks innefatta just det faktum att det regnar. Men den bästa förklaringen till att jag kan tänka mig att drottning Elisabeth dog redan vid fem års ålder innefattar knappast det faktum att detta är metafysiskt möjligt. Möjligheten – eller, om man så vill, det som faktiskt hände i en annan möjlig värld – orsakar inte min förmåga att föreställa mig detta.

8. KONTRAFAKTISKA VILLKORSSATSER

Det är ju vanligt att säga att något är möjligt om och endast om det är sant i någon möjlig värld. Men det hjälper oss inte att avgöra vad som är möjligt, eftersom man ju måste avgöra vad som är möjligt för att avgöra vilka världar som är möjliga. Om en möjlig värld består av satser eller påståenden, så måste man avgöra om det är möjligt att konjunktionen dessa satser eller påståenden är sann. Om de möjliga världarna är konkreta och kausalt isolerade rumstidliga objekt – som vår värld – så måste man ju ändå avgöra vilka konkreta objekt av detta slag som är möjliga.²⁸ Kanske är vår värld, som Spinoza tycks ha tänkt sig, den enda metafysiskt möjliga?

På senare tid har Timothy Williamson föreslagit en metod att avgöra vad som är metafysiskt möjligt.²⁹ Den utgår från att modala begrepp definieras i termer av kontrafaktiska villkorssatser. Att något är möjligt kan sålunda antas betyda att det inte gäller att om det vore fallet, så skulle det inte vara fallet, dvs. med vanliga symboler $\Diamond A =_{df} \neg(A \Box \rightarrow \neg A)$. Williamson själv föreslår för sin del att $\Diamond A =_{df} \exists p \neg(p \Box \rightarrow \neg A)$.³⁰ Han menar sedan att eftersom vi har en förmåga att avgöra om kontrafaktiska villkorssatser är sanna – en förmåga som vi använder oss av i många vetenskapliga och vardagliga sammanhang – så har vi därmed också en förmåga att avgöra vad som är möjligt. Denna förmåga kan kanske tänkas ha såväl empiriska som aprioriska grunder.

Men inte heller detta är någon lösning av vårt problem. För det första är den typ av möjlighet Williamson intresserar sig för *metafysisk* möjlighet och det är inte alls självklart att just metafysisk möjlighet kan definieras i termer av villkorssatser av den typ som förekommer i vetenskap

28. Jfr Sider 2003. Och, som t.ex. Bob Hale säger: "Whatever its technical utility, possible-worlds theory holds out little promise of illuminating answers to the philosophical questions about necessity and possibility which exercise us: what is the source or ground of possibility, and how how in general do we get to know about it?" (1999, s. 500). Lewis' (1986) möjliga världar kallas "möjliga", men det visar inte att de verkligen *är* (metafysiskt) möjliga.

29. Se t.ex. Williamson 2005.

30. Williamson, s. 21. Den första definitionen kommer från Robert Stalnaker.

och vardagliga sammanhang.³¹ I sådana sammanhang extrapolerar vi oftast bara från empiriska generaliseringar – när vi inte bara säger något mycket enkelt på ett lite krångligare sätt. Williamson har ett exempel där en person tittar ut genom fönstret, ser en räv springa förbi och säger till någon i rummet bredvid: "Om du hade tittat ut genom fönstret nyss, så hade du fått se en räv springa förbi". Det betyder väl inte mer än "En räv sprang just förbi", vilket ju inte är särskilt kontrafaktiskt.³² Trots att det här uttrycks med en kontrafaktisk villkorssats.

För det andra är de speciella villkorssatser Williamson utnyttjar väldigt speciella. De är inte av den sort vi använder i vardagslivet eller i vetenskap. Tvärtom är de ju bara ett krångligt sätt att uttrycka något som vi annars uttrycker mycket enklare. (Liksom i Williamsons exempel med räven.) Vi säger sällan eller aldrig "Det är inte så att om det här vore fallet, så skulle det inte vara fallet", utan vi säger "Det här är möjligt". Och frågan är hur vi vet det.

För det tredje förutsätter vi ju normalt, när vi tar ställning till kontrafaktiska villkorssatser, att de kontrafaktiska antaganden vi gör *kunde* ha varit sanna. Vi vill veta vad som skulle ha hänt om så-och-så hade varit fallet, men detta är av intresse endast om detta "så-och-så" verkligen hade kunnat inträffa, dvs. om det var möjligt, dvs. om det finns en möjlig värld i vilken det är sant.³³ Men det är ju just detta vi undrade hur vi ska avgöra och då kan vi knappast bara förutsätta att det redan är avgjort.

9. MODAL SKEPTICISM

Att något är tänkbart visar alltså inte att det också är möjligt i metafysisk mening. Och rent allmänt kan man väl säga att det också vore väldigt konstigt om a priori överväganden skulle kunna visa vad som är metafysiskt möjligt, dvs. vad som i verkligheten skulle kunna inträffa.

A priori resonemang kan däremot visa att något är *nödvändigt*. De mest närliggande exemplen på detta är väl bevis i matematik. Man brukar tänka sig att matematiska sanningar är nödvändiga.³⁴ Inte logiskt nödvändiga

31. Men i sin *Abstract* säger Williamson bland annat: "It is explained how questions of metaphysical possibility and necessity are equivalent to questions about counterfactuals, and the epistemology of the former (in particular, the role of conceiving or imagining) is a special case of the latter" (2005, s. 1).

32. Om man är petig kunde man invända att räven kanske inte hade sprungit förbi om den tilltalade hade tittat ut, men denna tänkbara situation är nog irrelevant för talaren.

33. Det kan väl också vara av *teoretiskt* intresse att veta vad som skulle ha hänt om något omöjligt hade inträffat, men i praktiken spelar det ingen roll. Man brukar tänka sig att en kontrafaktisk villkorssats, "Om A hade varit fallet, så skulle C ha varit fallet", är sann om och endast om det antingen finns en möjlig värld i vilken både A och C är sanna, som är mer lik vår värld än varje värld där A är sann och C är falsk, eller att A är omöjlig.

34. Kripke säger t.ex. att "a mathematical statement, if true, is necessary" (1981, s. 159).

– de kan inte härledas från logiken – och kanske inte heller begreppsligt nödvändiga (vad nu det innebär), men i alla fall (minst) metafysiskt nödvändiga. Därmed kan a priori resonemang också visa vad som är *omöjligt*, t.ex. att det bara skulle finnas ett ändligt antal primtal. Men det finns ingen anledning att tro att a priori resonemang också skulle kunna visa, eller utgöra evidens för, att något som är falskt ändå är metafysiskt möjligt.

*Finns det då några kontrafaktiska (metafysiska) möjligheter? Kunde något annat ha hänt än det som faktiskt händer? Vi tror ju normalt det. Och kanske har vi rätt. Men det kan vi inte veta. Och då kan vi heller aldrig veta om kontrafaktiska (metafysiska) villkorssatser är sanna.*³⁵ Trots att vi nog väldigt ofta tror det.

Peter van Inwagen har noterat att många filosofiska argument innehåller någon modal premiss om att något är möjligt, och han menar att vi aldrig kan veta om dessa premisser är sanna. Han kallar denna åsikt för "modal skepticism", men han anser ändå att vi ofta *kan* veta vad som är möjligt och nödvändigt i mer vardagliga, vetenskapliga och även filosofiska sammanhang.³⁶ Och han erkänner att han inte vet hur vi kan veta de modala sanningar han tror att vi vet – såvida de inte baseras på logiska, begreppsliga eller matematiska resonemang.³⁷ Min position är mer extrem än van Inwagens. Jag tror att vi *aldrig* kan veta att något kontrafaktiskt förhållande är möjligt i metafysisk mening. Men jag är inte lika extrem som Spinoza, som dessutom ansåg att ingenting kunde ha varit annorlunda än det faktiskt är, dvs. att ingenting kontrafaktiskt *är* möjligt (i, får man anta, metafysisk mening).³⁸ Såvitt jag förstår kan Spinoza ha rätt, men jag tror varken att han har det eller att han inte har det.

10. VARFÖR TROR VI ATT DET KUNDE HA VARIT ANNORLUNDA?

Det tycks alltså inte finnas någon metod med vars hjälp man kan fastställa att ett visst kontrafaktiskt förhållande kunde ha varit fallet. Vi kan aldrig veta – eller ens ha goda skäl att tro – att något kunde ha varit annorlunda än det är. Men varför tror vi då normalt att vi kan veta sådant?

35. Såvida inte försatsen är omöjlig eller eftersatsen nödvändig, se not 33 ovan.

36. Se van Inwagen 1998, s. 67 och 69 och 74. Det verkar som om den möjlighet van Inwagen talar om är det som brukar kallas "metafysisk" möjlighet, även om van Inwagen själv inte vill använda den termen, se s. 72 och not 9, s. 82.

37. Han tror att det kan ha att göra med att vi kan föreställa oss en möjlig värld i vilken det är sant, ungefär i stil med Yablos förslag (jfr van Inwagen 1998, s. 80). Men han menar att denna metod inte kan tillämpas i de filosofiska fall han intresserar sig för, eftersom vi inte kan föreställa oss så konstiga världar i *tillräcklig detalj* (s. 81). Såvitt han vet har t.ex. ingen hittills lyckat föreställa sig en möjlig värld där det finns genomskinligt tjockt järn (jfr s. 80).

38. I *Etiken*, bok 1, Teorem 29, säger Spinoza: "I naturen finns ingenting tillfälligt, utan allt är i kraft av den gudomliga naturens nödvändighet bestämt att existera och verka på visst sätt" (2001, s. 32).

Här ligger det förstås nära till hands att försöka hitta någon evolutionspsykologisk förklaring. Kan det möjligen vara så att de som tror på kontrafaktiska möjligheter får fler barn än andra och att därför modala föreställningar av detta slag har kommit att breda ut sig mer och mer under historiens lopp?

För att detta ska bli en bra förklaring måste man i så fall komplettera den med någon förklaring till att de som tror på kontrafaktiska möjligheter får fler barn. Vad vinner vi på att tro på sådana möjligheter? Livet blir kanske intressantare, men gör det oss mer fruktsamma? Det är väl en förutsättning för att man ska tro på en fri vilja och det kanske i sin tur gör det lättare att överleva.

Jag vet inte om man kan hitta en övertygande förklaring av detta slag – och inte heller om en sådan förklaring kan vara förenlig med att vi aldrig kan veta vad som kunde ha varit fallet. Men man kan ju alltid hoppas.³⁹

LITTERATUR

- Chalmers, David. 2002. "Does Conceivability Entail Possibility?" I Gendler och Hawthorne 2002, s. 145–200.
- Gendler, T. S. och J. Hawthorne, red. 2002. *Conceivability and Possibility*. Oxford: Clarendon Press.
- Hale, Bob. 1999. "Modality". I *A Companion to the Philosophy of Language*, utg. Bob Hale och Crispin Wright, s. 487–514. Oxford: Blackwell.
- Hume, David. 2003. *Avhandling om den mänskliga naturen*. Stockholm: Thales.
- van Inwagen, Peter. 1998. "Modal Epistemology". *Philosophical Studies* 92.
- Kripke, Saul. 1981. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, David. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Needham, Paul. 2000. "What is Water?" *Analysis* 60, nr 1, s. 13–21.
- Sider, Theodore. 2003. "Reductive Theories of Modality". I J. Loux och D. W. Zimmerman, red., *The Oxford Handbook of Metaphysics*, s. 180–208. Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, Baruch. (1677) 2001. *Etiken*. Stockholm: Thales.
- Vaidya, Anand. 2007. "The Epistemology of Modality". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, utg. E. N Zalta. <http://plato.stanford.edu/>
- Williamson, Timothy. 2005. "Armchair Philosophy, Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking". *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, nr 1, s. 1–23.
- Yablo, Stephen. 1993. "Is Conceivability a Guide to Possibility?" *Philosophy and Phenomenological Research* 53, nr 1, s. 2–42.

39. Man måste notera att även om det kan vara bra att tro att flera olika framtider är möjliga – t.ex. när man spelar tärning eller krona och klave om något – så är det inte klart att de måste vara metafysiskt möjliga. Det räcker väl att de är epistemiskt möjliga?

ZHŌU DŪNYÍ'S FILOSOFI *Tàijítú shuō* och konfuciansk metafysik

När kinesisk filosofi introduceras i västerländsk litteratur är det ofta den tidiga perioden som betonas, dvs. de tankeströmningar som uppstod under De stridande staternas tid (481–221 f. Kr.), då kända filosofer som Konfucius (551–479 f. Kr.) och Mencius (372–289 f. Kr.) verkade. Den tidigaste fasen i kinesisk filosofi är förstas av stor betydelse då den lade grunden för senare kinesisk kultur och tänkande. Däremot ger en för stark betoning på denna period lätt intrycket att kinesisk filosofi i princip upphörde efter detta. Sällan betonas de filosofiska strömningar som kom senare under historien. I och med buddhismens inträde i Kina introducerades en hel del nya begrepp och frågeställningar, som tidigare inte hade haft särskilt central plats i filosofin. För konfucianismen innebar detta att man sökte komplettera den tidiga världstillvända moralinriktade filosofin med ontologiska och kosmologiska spekulationer. Den konfucianska rörelse som sökte besvara dessa frågor växte fram under Sòngdynastin (960–1279) och går i väst ofta under namnet neokonfucianism, vilket på kinesiska motsvaras av de två termerna *lǐxué* (ibland kallat *dàoxué*) och *xīnxué*. Zhōu Dūnyí (1017–1073) brukar ofta betraktas som grundaren av neokonfucianismen. Zhōu Dūnyí's tankegångar lade grunden för senare kända neokonfucianer som bröderna Chēng (Chēng Hào 1032–1085 och Chēng Yí 1033–1107) och Zhū Xī (1130–1200).

Zhōu Dūnyí skrev endast två korta filosofiska verk under sitt liv: *Tàijítú shuō* (Förklaring av *Tàijí* diagrammet) och *Tōng shū* (Tränga in i Förändringarnas bok). *Tàijítú shuō* är en förklaring av *Tàijítú* (*Tàijí* diagrammet) – en grafisk framställning av världens uppkomst och utveckling – och betraktas som Zhōu Dūnyí's viktigaste bidrag till Sòngdynastiens filosofi. I detta verk presenteras för första gången i Kinas historia en systematisk framställning av världens uppkomst och utveckling. Zhōu Dūnyí förenade tidiga konfucianska tankegångar, som de presenteras i texter som *Yìjīng* (Förändringarnas bok) och *Zhōngyōng* (Läran om medelvägen) med metafysiska spekulationer inspirerade av buddhistiska och daoistiska tankegångar. Flera av de för neokonfucianismen centrala begreppen, såsom *tàijí* (ung. "yttersta, ultimata"), *lǐ* ("princip"), *qì* (ung. "vital kraft, kreativitet"), *xìng* ("natur, beskaffenhet") etc., förekommer i Zhōu Dūnyí's filosofi, och hans tankegångar anses allmänt ha stort inflytande på senare konfucianska tänkare. I följande artikel presenteras hans centrala tankar, som de framställs i texten *Tàijítú shuō*.

1. TÀIJÍTÚ

Under Zhōu Dūnyís tid fanns det redan en del daoistiska utövare som använde sig av grafiska framställningar – så kallade *tú* (diagram) – för att förmedla daoistiska sanningar och trodde att de personer som fick ta del av denna undervisning lättare kunde nå odödlighet, ett av målen med den tidens daoistiska praktik. Enligt historien lyckades Zhōu Dūnyí komma över ett av dessa diagram och använde det för att uttrycka sina egna tankar om världens och det mänskliga samhällets uppkomst. Enligt de flesta historikerna kommer Zhōu Dūnyís *Tàijítú* ursprungligen från den daoistiska mästaren Chén Tuáns (ung. 906–989) diagram *Wújí tú*, som användes för att skildra den inre alkemin i daoismen. Zhōu Dūnyí använde sig av samma diagram för att presentera kosmologiska tankar. Zhōu Dūnyí och Chén Tuáns diagram består av fem figurer, som var och en är försedd med en enkel förklaring. Figurerna i de båda diagrammen är identiska, men förklaringarna skiljer sig åt. Bilden nedan visar Zhōu Dūnyís *Tàijítú*:



Första figuren uppifrån visar en vit cirkel med texten "*wújí* är *tàijí*", denna figur syftar på det urtillstånd i kinesisk kosmologi då himlen, jorden och de tio tusen tingen ännu inte har separerats utan befinner sig i ett kaotiskt enhetstillstånd. Begreppet *tàijí* syftar just på detta enhetstillstånd. Andra figuren visar vita och svarta linjer som överlappar varandra, förklaringen lyder "*yáng* rör sig och *yīn* vilar". Då urtillståndet i *tàijí* sätts i rörelse uppstår *yáng* (rörelse), då *yángs* rörelse når sin maxpunkt övergår rörelsen i stället i vila och *yīn* (stillhet) uppstår. Kineserna tänkte sig ofta världen som bestående av relationer mellan ting, vars växelverkan generar de tio tusen tingen och driver förändringen i naturen. Den aspekt av detta som beskrivs ovan betecknas som "när tingen når sin maxpunkt övergår de i sin motsats" (*wù jí ér bì fǎn*).

Tredje figuren visar de fem faserna (*wǔxíng*). Föreningen och växelverkan mellan *yīn* och *yáng* ger upphov till fem materiella urämnen, vilkas samspel ger upphov till allting i världen: vatten, eld, trä, metall, och jord. I Zhōu Dūnyís kosmologi är de fem faserna en utveckling av *yīn-yáng* teorin. Alla fenomen i tillvaron är produkter av rörelsen och samspelet mellan de fem faserna.

Fjärde figuren är återigen en vit cirkel. Förklaringen lyder "*qiáns* väg skapar det maskulina" och "*kūns* väg skapar det feminina", vilka båda är citat från *Yìjīng* (Förändringarnas bok). *Qián* och *kūn* är namnen på de första två hexagrammen i *Yìjīng*. Hexagrammet *qián* representerar den rena *yáng* energin som initierar universums rörelse, betydelsen av hexagrammet är "energisk, kraftfull, skapande, maskulin" etc. Hexagrammet *kūn* representerar den rena *yīn* energin som kompletterar och fullbordar tingen i världen, betydelsen av hexagrammet är "mild, mottagande, feminin" etc. Med denna figur betonar Zhōu Dūnyí människan (män och kvinnor) som en central del i skapelsekedjan.

Eftersom det maskulina och det feminina (i förlängningen män och kvinnor) är en integrerad del av den naturliga skapelseprocessen, uppstår som en konsekvens av dessa två också de sociala normer som styr mänskliga relationer. Dessa ses också som ett utflöde ur *tàijí* och växelverkan mellan *yīn* och *yáng*, de är inte enbart sociala konstruktioner i samhället. Sociala normer och moraliska dygder representerar människans väg (*réndào*), vilken står i direkt relation till och har sin motsvarighet i himlens väg (*tiāndào*). Sambandet mellan metafysik och moral förtydligas av Zhōu Dūnyís förklaring av *Tàijítú* – *Tàijítú shuō*.

2. TÀIJÍTÚ SHUŌ

Tàijítú shuō består på kinesiska av 256 tecken som förklarar innebörden i *Tàijítú*. Nedan diskuteras några av de centrala tankarna och passagerna i texten.¹ Den kan i stora drag delas upp i två delar, den första diskuterar kosmologi, hur världen och människan uppkom, den andra delen diskuterar moral.

A. *Wújí* är *tàijí* (*wújí ér tàijí*). Detta är inledningsfrasen i *Tàijítú shuō*, vilken, som vi sett ovan, också är förklaringen till första figuren i *Tàijítú*. Frasen har gett upphov till mer diskussion och meningsskiljaktigheter än något annat koncept eller passage i texten. Begreppet *wújí* syftar på det formlösa tillstånd som sägs vara universums urtillstånd, det tillstånd som föregår *tàijí*. Begreppet förekom första gången i den daoistiska klassikern *Dàodé jīng* och är troligtvis en daoistisk influens. Begreppet *tàijí* dyker upp första gången i *Yījīng* och syftar i skapelseprocessen på det enhetstillstånd då *yīn* och *yáng* ännu inte separerats (se ovan).

Enligt Qīng dynastins (1644–1911) filologer bör den kinesiska frasen *wújí ér tàijí* ursprungligen ha varit "*zì wújí ér wéi tàijí*", "ur *wújí* uppstår *tàijí*". Enligt denna uppfattning reviderades Zhōu Dūnyís ursprungliga text av Zhūxī² (1130–1200) för att bättre passa hans egen filosofi. Det finns huvudsakligen två tolkningar av frasen ovan:

(a) Att *wújí* och *tàijí* är identiska. Denna tolkning representeras av Zhūxī. Enligt honom är *tàijí* universums urtillstånd och han är emot att postulera något tillstånd eller någon substans som föregår *tàijí*. Frasen "*wújí* är *tàijí*" betonar endast den formlösa aspekten hos *tàijí*. *Tàijí* ses alltså som ett formlost urtillstånd varur tillvarons mångfald så småningom uppkommer. Zhū Xī förklarar det som att *tàijí* är formlost men besitter *lǐ*,³ frasen "*wújí* är *tàijí*" betonar endast denna formlösa aspekt av *tàijí*.

(b) Att *wújí* och *tàijí* inte är identiska utan representerar två faser i skapelsekedjan där *wújí* föregår *tàijí*. Denna tolkning representeras historiskt av Lù Jiūyuān (1139–1192) och är i linje med tolkningen att frasen ursprungligen ska vara "ur *wújí* uppstår *tàijí*". Denna tolkning innefattar den klassiska daoistiska föreställningen att varat uppstår ur icke-varat.

1. På grund av plats- och tidsbrist inkluderas inte någon svensk översättning av *Tàijítú shuō* i denna artikel, läsaren hänvisas till Robin R. Wang 2005 (se referenslistan) för en engelsk översättning.

2. Zhūxī var en av de främsta filosoferna under Sòngdynastin och anses av många vara den egentliga grundaren av neokonfucianismen.

3. *Lǐ* är ett centralt neokonfucianskt begrepp, ofta översatt som "princip". I stora drag syftar begreppet på den ordnande princip som styr förändringen i naturen.

B. *Rörelse är yáng, stillhet är yīn (dòngjìng yīnyáng)*. Zhōu Dūnyí skriver:

Då *tàijí* sätts i rörelse uppstår *yáng*, då rörelsen når sin maxpunkt uppstår stillhet, stillhet genererar *yīn*. Då stillheten når sin maxpunkt återgår den i rörelse. Rörelse och stillhet avlöser varandra och blir varandras grund. Genom distinktionen mellan *yīn* och *yáng* uppstår de två formerna [himlen och jorden].

Zhōu Dūnyí presenterar ovan tanken att rörelse ger upphov till *yáng* och stillhet ger upphov till *yīn*. *Tàijí* är alltså inte en statisk substans, utan innefattar både rörelse och stillhet. På grund av den rörelse och stillhet som finns inneboende i *tàijí* uppkommer de två krafterna *yīn* och *yáng*, vilka trots sitt motsatsförhållande är ömsesidigt beroende av varandra och avlöser varandra, likt två sidor av ett snurrande hjul. Genom denna förklaring löser Zhōu Dūnyí problemet om hur *tàijí* genererar *yīn* och *yáng*, ett problem som tidigare inte hade fått ett tillfredsställande svar. Den rörelse och stillhet som finns inneboende i *tàijí* är däremot inte det vi vanligtvis tänker oss som rörelse och stillhet utan bör ses som en sorts stillhets- och rörelsepotential, vilket senare utvecklas till stillhet och rörelse i sin mer konkreta form.

C. *De Fem faserna och de tio tusen tingen (wǔxíng wànwù)*. Ur föreningen och växelverkan mellan *yīn* och *yáng* uppstår de fem faserna (*wǔxíng*). De fem faserna (ofta översatt som "de fem elementen") är ett tidigt begrepp inom kinesisk filosofi. De fem faserna syftar på fem grundläggande materiella urämnen: vatten, eld, trä, metall, och jord. Teorin om fem faser återspeglar hur tidiga kineser förstod tillvarons mångfald som ett samspel mellan fem grundläggande materiella ämnen. Då de fem faserna föder varandra och övergår i varandra påminner de mer om dynamiska faser än om statiska element. I Zhōu Dūnyís filosofi är de fem fasernas funktion att vara en länk mellan *yīn* och *yáng* och de tio tusen tingen (dvs. allting i tillvaron). *Yáng* kraften är den grundläggande drivkraften i tillvaron, som ger upphov till de tio tusen tingen. *Yīn* är den kompletterande kraften som fullbordar tingen och för ting av samma slag samman. Föreningen mellan *yīn* och *yáng* ger upphov till metall, trä, vatten, eld och jord. Eftersom de fem faserna uppkommer ur *yīn* och *yáng* besitter de också egenskaperna stillhet och rörelse. På grund av rörelseegenskapen hos de fem faserna uppkommer mångfalden i tillvaron; och på grund av stillhetsegenskapen bevarar varje ting sin identitet och sina kännetecken. Tillvarons förändring och stabilitet förklaras båda som resultatet av en balans mellan rörelse och stillhet (*yīn* och *yáng* aspekten) hos de fem faserna.

D. Att upprätta den högsta moraliska standarden (*lì rén jī*). Att upprätta den högsta moraliska standarden är det moraliska idealet för Zhōu Dūnyí. Den moraliska delen av Zhōu Dūnyís filosofi är härledd från hans kosmologiska tankar ovan. Universums ursprung är också ursprunget till mänskliga värden och moraliska normer. Gott och ont har en naturlig plats i världen. Zhōu Dūnyí skriver:

Endast människan erhåller de ädlaste egenskaperna [av de fem faserna] och är därför den mest intelligenta varelsen. Människans form uppstår och i sinnet utvecklas förmåga till vetande. De fem moraliska egenskaperna⁴ i den mänskliga naturen uppkommer i kontakten med den externa världen, vilket gör att gott och ont kan särskiljas, och allehanda mänskliga spörsmål uppkommer.⁵

Denna del av *Tàijítú shuō* skiljer sig en del från den första halvan av texten som tar upp den kosmologiska filosofin. Däremot innebär dessa skillnader inte någon motsättning; själva syftet med Zhōu Dūnyís kosmologi är att ge en metafysisk grund för den konfucianska moralen. Zhōu Dūnyís moraliska standard innefattar två delar: (a) Att utveckla följande fyra dygder: att följa medelvägens princip (*zhōng*), korrekthet (*zhèng*), medmänsklighet (*rén*), och rättrådighet (*yì*); (b) Att släppa begär och kultivera stillhet (*zhǔjìng wúyù*).

(a) Att utveckla de fyra dygderna. Zhōu Dūnyí fortsätter resonemanget i citatet ovan:

De vise hanterar dessa spörsmål med hjälp av medelvägens princip [*zhōng*], korrekthet [*zhèng*], medmänsklighet [*rén*], och rättrådighet [*yì*] ([Zhōu Dūnyís egen anmärkning:] för dessa fyra utgör vägen för de vise); samt kultiverar stillhet i sinnet ([Zhōu Dūnyís egen anmärkning:] de vise har släppt sina begär och kan därför kultivera stillhet i sinnet). Genom denna kultivering upprättar de vise den högsta moraliska standarden.

De kinesiska termerna *zhōng*, *zhèng*, *rén*, *yì* som nämns ovan är centrala begrepp i klassisk konfuciansk filosofi. De betecknar fyra dygder som utgör en del av vägen (*dào*) för att nå moralisk fullkomning, vilket är grunden för gott styre och ett harmoniskt samhälle. *Rén* och *yì* är två av de mest centrala begreppen för tidiga tänkare som Konfucius och Mencius. Senare tänkare använde just dessa begrepp för att samman-

4. "De fem moraliska egenskaperna" (*wǔ xìng*) tolkas ofta som "de fem eviga dygderna" (*wúcháng*) som presenterades under Händynastin: medmänsklighet (*rén*), rättrådighet (*yì*), att följa riterna (*lǐ*), visdom (*zhì*), tillit (*xìn*).

5. Detta syftar främst på saker som har med samhällets styre och sociala relationer att göra.

fatta betydelsen av *dào* (den rätta vägen/metoden) i konfucianismen.⁶ *Rén* syftar på ett inre tillstånd av välvilja och medkänsla som riktas mot andra människor; *yì* syftar på att få sina tankar, känslor och handlingar att stämma överens med de moraliska normer och riter som finns i samhället, ofta översatt som "rättrådighet". Relationen mellan *rén* och *yì* förklaras av Dǒng Zhòngshū⁷ (179–104 f.Kr.) som att *rén* handlar om relationen mellan människor, att utveckla välvilja och godhet gentemot andra människor. *Yì* är i stället riktad mot en själv, att kultivera tankar, känslor, motiv etc. så att de är i linje med moraliska normer och principer i samhället. Begreppet *zhèng* syftar främst på rättvisa, att följa ett enligt lagen korrekt och passande beteende i olika situationer. Begreppet *zhōng* har en något specifik betydelse i Zhōu Dūnyís filosofi.

Begreppet *zhōng* kommer från den konfucianska texten *Zhōngyōng* (Läran om medelvägen), där det står:

Det tillstånd som råder innan lycka, ilska, sorg och glädje har väckts kallas *zhōng*. Då dessa tillstånd uppstår men hålls under behärskning och uppkommer i överensstämmelse med vägen [här i betydelsen "moraliska principer"] råder harmoni [*hé*].

Det *zhōng* som nämns här tycks beteckna ett sorts jämviktstillstånd i sinnet som råder innan lycka, ilska, sorg och glädje har uppstått, och en beskrivning av hur dessa känslor bör behäskas då de uppstår. *Zhōng* har denna betydelse även i Zhōu Dūnyís filosofi, men har även en annan betydelse utöver detta som är kopplad till hans tankar om människans natur. Tidiga tänkare som Mencius och Xún Zǐ (310–237 f.Kr) diskuterade huruvida människan i grunden var god (Mencius) eller ond (Xún Zǐ). Det övergick senare i en tremodellsteori där människans natur kan delas upp i flera nivåer. Zhōu Dūnyí delar upp människans natur i fem nivåer där *zhōng* utgör en del vilken han betecknar som det rena goda. Denna godhet ligger bortom det vi vanligtvis tänker oss som godhet, eftersom detta står i relation till och är beroende av sin motsats (ondska), och kan därför inte vara det högsta goda.

De fyra dygderna ovan utgör innehållet i den högsta moraliska standarden. Att utveckla dessa fyra dygder är däremot ingenting vanliga människor klarar av på egen hand, de behöver genomgå en lång process av inre kultivering för att förverkliga detta. Därför kompletterade Zhōu Dūnyí sin moralteori med metoden nedan

6. Ibland förknippas termen *dào* särskilt med daoismen. Den är däremot ett lika centralt begrepp för konfucianismen och andra skolor inom kinesisk filosofi.

7. Dǒng Zhòngshū är en av Kinas viktigaste tänkare, hans tankar sägs vara huvudorsaken till att konfucianismen antogs som statsfilosofi i Kina.

(b) Att övervinna själviska begär och kultivera stillhet i sinnet. De fyra dygderna ovan utgör innehållet i Zhōu Dūnyís moraliska idealtillstånd. Metoden för att förverkliga och bibehålla dessa dygder utgörs av att övervinna själviska begär och kultivera stillhet i sinnet. Den kinesiska frasen för detta är *zhǔjìng wúyù* vilken har sitt ursprung i den daoistiska filosofin. Lǎozǐ skriver i *Dàodé jīng* (vers 16):

Tomheten bör kultiveras till det yttersta, stillheten bör bevaras.

Både daoismen och buddhismen använder sig av begreppet *jìng* (stillhet). Zhōu Dūnyí lånar detta begrepp för att beskriva metoden för självkultivering. *Jìng* är ett tillstånd som utmärks av tomhet, stillhet och klarhet. Ur ett kosmologiskt perspektiv finner *jìng* sin motsvarighet i aktiviteten hos *tàijí*. Denna aktivitet karaktäriseras med frasen "icke-tänkande, icke-handlande" (*wúwéi*), vilket syftar på den spontana (icke-konstlade) aktiviteten som utmärker naturliga processer. *Jìng* är alltså ingenting som enbart begränsar sig till människans väg, utan utmärker själva aktiviteten i *tàijí*, och då de vise kultiverar och förespråkar kultivering av stillhet är de i överensstämmelse med himlens väg. Zhōu Dūnyís egen förklaring till hur vi kultiverar stillhet är "att släppa sina begär" (se citatet under punkt ett). Kultivering av stillhet sker genom att man lösgör sig från själviska begär och impulser. Enligt många tolkare är detta en buddhistisk influens hos Zhōu Dūnyí, och vissa neokonfucianska tänkare fick kritik för att avvika för mycket från den tidiga konfucianska läran.

Som vi ser i diskussionen ovan är den mänskliga moralen grundad på samma principer som utmärker *tàijí* och styr förändringen i naturen. Målet med Zhōu Dūnyís kosmologi är just att finna metafysiskt stöd för sin moralteori.

3. AVSLUTNING

I kinesisk tradition var det vanligt att höja trovärdigheten på sin egen teori genom att stödja sig på någon klassisk text med auktoritativ status. Enligt Zhōu Dūnyí är de tankar han presenterar i *Tàijítú shuō* endast ett förkunnande av grundprincipen i *Yìjīng*. Denna grundprincip är den skapelsekedja som Zhōu Dūnyí beskriver: ur *wújí* uppstår *tàijí* (eller "*tàijí* är identisk med *wújí*", beroende på tolkning); ur *tàijí* uppstår *yīn-yáng* och de fem faserna; växelverkan och rörelsen hos *yīn-yáng* och de fem faserna ger upphov till människan och tingen i världen; den grundläggande naturen hos de fem faserna (och i förlängningen *tàijí*) utgör även människans och tingens grundläggande natur; genom interaktionen med den externa världen lär vi oss särskilja gott och ont; de vise upprättar (med hjälp av denna förmåga) ett moraliskt ideal bestående av

människor som besitter och handlar enligt dygderna medelvägens princip (*zhōng*), korrekthet (*zhèng*), medmänsklighet (*rén*), och rättträdighet (*yì*), samt förkunnar att vägen till detta ideal består i att släppa själviska begär och kultivera stillhet i sinnet.

Ett viktigt kännetecken för kinesisk filosofi, som syns tydligt i Zhōu Dūnyís tankar, är att målet med metafysiska spekulationer inte endast är att nå kunskap om världen. Kineserna såg ytterst sällan kunskap som ett mål i sig, vilket skiljer sig från västerländsk filosofi. Syftet och värdet av metafysiska spekulationer ligger i att de ökar trovärdigheten hos moraliska teorier, vilka i sin tur ses som verktyg för att bygga goda relationer mellan människor, och uppnå ett harmoniskt och välfungerande samhälle. Målet med Zhōu Dūnyís kosmologi är att förklara ursprunget till människan och samhället, i synnerhet människans natur och förmåga att skilja mellan gott och ont, vilken är produkten av de ädlaste egenskaperna i de fem faserna. Genom detta vill Zhōu Dūnyí påvisa hur konfucianismens moraliska principer, så som "de fem eviga dygderna" (se fotnot 4) och de fem banden,⁸ har sin motsvarighet i naturliga företeelser. De är inte blott sociala konstruktioner, därför bör vi värda och följa dessa moraliska principer. Denna strävan att förena moral och metafysik blev väldigt populär bland efterföljande neokonfucianer och är ett av Zhōu Dūnyís främsta bidrag till eftervärlden.

I kinesisk filosofi finns det mig veterligen ingen motsvarighet till "Humes lag", dvs. tesen att man inte kan härleda ett "bör" från ett "är". Himlens ordning representerar det högsta goda, och om vi vill uppnå samma goda tillstånd i samhället är vi tvungna att efterlikna himlen, inget annat alternativ kan överträffa detta. Dessutom ansågs människan, himlen och jorden utgöra tre delar av en enhet, som samtliga står i nära relation till och kan inverka på varandra. Av dessa tre står himlen överst och samtliga delar är underkastad himlens väg, till den grad att katastrofala följder kan uppstå om någon av de tre delarna motsätter sig denna väg. Som vi sett ovan ansågs den himmelska vägen manifestera sig i samhället i form av de konfucianska moralprinciperna. Skulle vi avstå från att följa dessa principer går vi miste om den godhet som finns inneboende i himlens väg. Enligt vissa tänkare, i synnerhet under Händynastin (206 f. Kr.–220 e. Kr.), kan det till och med få katastrofala följder i form av naturkatastrofer. Att något i den moraliska sfären har förankring i naturen (himlens väg) implicerar helt enkelt att vi bör följa det.

8. På kinesiska *wū lún*, de relationer och förhållanden mellan människor som i konfucianismen anses vara grunden för ett fungerande samhälle. De fem banden och deras respektive dygder är: (god) furste och (lojal) undersåte, (kärleksfull) man och (lydig) kvinna, (kärleksfull) far och (respektfull) son, (välvillig) äldre bror och (respektfull) yngre bror, (trofast och hänsynsfull) äldre vän och (trofast och akttningsfull) yngre vän.

LITTERATUR

- Zhāng Dàinián 张岱年. *Zhōngguó zhéxué dà cídiǎn* 《中国哲学大辞典》 (Kinesisk filosofiskt lexikon). Shanghai Lexicographical Publishing House 2014.
- Féng Yǒulán 冯友兰. *Zhōngguó zhéxué jiǎn shǐ* 《中国哲学简史》 2013 (engelsk titel: *A Short History of Chinese Philosophy*). New World Press 2004.
- Bo Mou, red. *History of Chinese Philosophy*. Routledge, 2014.
- Robin R. Wang. "Zhou Dunyi's Diagram of the Supreme Ultimate Explained ('Taijitu shuo'): A Construction of the Confucian Metaphysics". *Journal of the History of Ideas* 66, nr 3, s. 307-23.
- Yáng Zhùcái 杨柱才, Zhèng Xiǎojiāng 郑晓江. *Zhōu Dūnyí zhéxué sīxiǎng yánjiū* 《周敦颐哲学思想研究》 (Analys av Zhōu Dūnyí's filosofiska tankar). The People's Press 2004.

MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER OCH DERAS MORALFILOSOFISKA FUNDAMENT

1. PROBLEMET

Ingen svensk filosof har i det här millenniet gjort en sådan insats för att försvara mänskliga rättigheter som Per Bauhn. Och det utan att förfalla till nyliberalt tänkande. Han har gjort det i tidnings-, tidskrifts- och bokform,¹ liksom i ett flertal radioprogram. Han har gjort det ända sedan debatten om hederskulturer tog fart kring sekelskiftet, och fortsatt fram till dagens diskussion om flykting- och migrantpolitik. Det sistnämnda avhandlar han bl.a. i uppsatsen "Om flyktingar och mänskliga rättigheter" i *Filosofisk tidskrift* 1/2016. Det är en i mina ögon mycket hedervärd intellektuell gärning.

I många av sina insatser tar Bauhn med rätta existensen av mänskliga rättigheter för given, och för sedan utifrån denna utgångspunkt sin diskussion. Men ibland gör han som i uppsatsen i FT, han presenterar också kortfattat sitt moralfilosofiska försvar för deras existens; se avsnittet "Det Gewirthianska argumentet för mänskliga rättigheter".² Mitt problem med Bauhn är inte vad han hävdar givet existensen av mänskliga rättigheter, utan den etiska rationalism han övertagit från Alan Gewirth. Denna rationalism ska jag i nästa avsnitt ifrågasätta, och i de därpå följande föreslå en inskränkning av.

Jag anser att Gewirths förmenta bevis för mänskliga rättigheter tyvärr inte håller, vilket har försatt mig i en filosofiskt brydsam situation. Hur ska jag på det filosofiska planet – till skillnad från det praktisk-politiska – se på mänskliga rättigheter? I likhet med många filosofer förkastar jag förkantianska naturrättsteorier, Kants transcendentalfilosofiska sätt att härleda kategoriska imperativ, och utilitarismens möjlighet att grunda mänskliga rättigheter; dess frånvaro av ett personbegrepp som kan ställas mot lyckan hos det kollektiv som utilitetsprincipen omfattar gör detta omöjligt. Till skillnad från många filosofer förkastar jag dessutom de positioner som uttryckligen ur filosofisk synpunkt förkastar existensen av mänskliga rättigheter, dvs. etisk nihilism, liksom etisk subjektivism och etisk emotivism i den mån de anses ha ontologiska implikationer. (Och har de inte det, kan de förstås inte heller utgöra grunden för ett försvar av mänskliga rättigheter.)

1. Bauhn och Demirbag-Sten 2010.

2. Bauhn 2016, s. 39–41.

Måste därför jag och likasinnade filosofer säga, att ur ett moralfilosofiskt perspektiv så kan existensen av mänskliga rättigheter varken försvaras eller förkastas? Måste vi säga, att vi här svävar i ett filosofiskt limbo? Mitt svar är nekande.

2. GEWIRTHS OCH GEWIRTHIANERNAS FÖRBISEENDE

Per Bauhn förlitar sig på Alan Gewirth, som 1974 i uppsatsen "The 'Is-Ought' Problem Resolved" ansåg sig ha vederlagt Humes proklamerade logiska klyfta mellan faktapåståenden och normativa påståenden.³ Denna åsikt höll Gewirth kvar till sin död 2004, och Bauhn har övertagit den; de som gör så kallar jag gewirthianer.

Stegen i Gewirths slutledningstrappa finns listade efter detta stycke. Han har som första premiss i sitt förmenta bevis det rena faktapåståendet (1), och som avslutande slutsats det moraliska imperativet (11). För detaljerna i de enskilda härledningsstegen hänvisar jag till någon av Gewirths egna framställningar. Min numrering är tagen från den summering han gör i inledningskapitlet till den bok som primärt är till för att försvara välfärdsstatens rättigheter, såväl de positiva som de negativa: *The Community of Rights*.⁴ Påståendena (6) till (8) saknas, därför att Gewirth i dessa endast presenterar de antaganden han behöver för att kunna presentera sitt indirekta bevis av (5) från (4). Redan påstående (5) innehåller ett rättighetsanspråk, men till skillnad från påstående (10), så framställer det inte ett *moraliskt* rättighetsanspråk; för Gewirth är alla moraliska rättighetsanspråk universella. Han kallar det därför ett *prudentiellt* rättighetsanspråk.⁵ Här är listan:

- (1) Jag gör X i syfte att uppnå E [alltså]
- (2) E är god/gott⁶
- (3) Min frihet och mitt välbefinnande är [för mitt agentskap] nödvändiga nyttigheter [alltså]
- (4) Jag måste [för att uppnå E] ha frihet och välbefinnande [alltså]
- (5) Jag har rätt till frihet och välbefinnande [alltså]
- (9) Jag har rätt till frihet och välbefinnande *därför att* [kursiv tillagd] jag är en presumtiv agent [alltså]

3. Uppsatsen finns återpublicerad i Gewirth 1982.

4. Gewirth 1996, s. 17–19.

5. Gewirth kallar (5) "the principle of prudential rights". Den engelska termen "prudential" väver ihop de svenska begreppen om klokhet, tillsyn och försiktighet på ett sätt som saknar direkt motsvarighet i ett svenskt ord. Jag har därför infört försvenskningen "prudentiell".

6. Gewirth kan kringgå filosofisk värdeteori, därför att han använder 'god/gott' i en sådan betydelse att en agent som säger 'E är god/gott' bara tillskriver E "ett värde tillräckligt att förtjäna ett försök från honom att nå det", Gewirth 1996, s. 17.

- (10) Alla presumtiva agenter har rätt till frihet och välbefinnande [alltså]
- (11) Handla i enlighet med de allmänna rättigheterna [till frihet och välbefinnande] hos dina mottagaragenter liksom hos dig själv.⁷

Imperativet (11) kallar Gewirth "the Principle of Generic Consistency" (principen om allmän motsägelsefrihet), och det förkortas allmänt i Gewirth-litteraturen till PGC. Jag kommer att följa denna sedvana och ofta tala om PGC-imperativet, och med det mena imperativet *framtaget genom Gewirths* härledning. Det alternativa sätt att ta sig till (11) som jag själv ska föreslå gör att (11) också kan ges namnet "the Principle of Benevolence-based Generic Consistency" (principen om välviljebaserad allmän motsägelsefrihet, PBGC).

Notera att (11) inte bara innehåller tal om negativa rättigheter (friheten att *inte* bli hindrad att göra vad man vill), utan också tal om positiva rättigheter (rätten att *få* viss hjälp till välbefinnande).

De satser i vilka orden "jag", "min", "mitt" och "själv" förekommer är avsedda att förstås utifrån ett förstapersons handlingsperspektiv.⁸ Ordet "jag" kan i satserna ovan omöjligen ersättas med "hon/han"; och orden "min" och "mitt" kan inte ersättas med "hennes/hans". "Jag" har som sin primära referent egot hos den läsare som läser påståendena i fråga. Först efter denna första förståelse kan läsaren se påståendena som handlande också om förstapersonsperspektiv hos andra personer. Denna intima förbindelse med ett förstapersonsperspektiv gör att Gewirth kallar sin härledning *dialektisk*, till skillnad från vanliga logiska härledningar, vilka han kallar "assertoric derivations".

Innan jag kommer med min kritik vill jag göra klart två saker. För det första, jag accepterar härledningen av (5). Varje reflekterande person som förstår termerna "god/gott", "frihet", "välbefinnande", och "rättighet" på samma sätt som Gewirth gör, och som förstår vad ett förstapersons handlingsperspektiv är för något, måste rimligtvis betrakta härledningen som giltig. Ur ett dialogperspektiv betyder detta, att om någon som förstår begreppen försöker förtrycka mig, så kan jag med rätta utropa: "Jag har rätt till frihet och välbefinnande!"

För det andra, jag är inte heller kritisk till vare sig den universalisering med vars hjälp Gewirth tar sig från (9) till (10), eller den tankegång

7. På engelska: "Act in accord with the generic rights of your recipients as well as of yourself", Gewirth 1996, s. 19.

8. Gewirth använder inte själv det kursiverade uttrycket, men jag anser det helt klart att han skulle kunna ha använt det. Gewirth-experten D. Beyleveld använder i sin presentation av Gewirth det likvärdiga uttrycket "my internal viewpoint as a prospective purposive agent", Beyleveld 1991, del 1.

med vars hjälp han tar sig från rättighetsbeskrivningen (10) till handlingsimperativet (11). Min kritik är: *det är omöjligt att rent logiskt härleda påstående (9) ur påstående (5).*

En mängd invändningar har riktats mot olika delar av Gewirths härledningsförsök. I en diger lunta går gewirthianen Deryck Beyleveld 1991 systematiskt igenom alla de invändningar han hittat, och tillbakavisar dem.⁹ Gewirth gör själv några år senare på motsvarande sätt en genomgång av de invändningar han finner intressantast.¹⁰ Men min invändning finns inte beskriven hos vare sig Beyleveld eller Gewirth.

Gewirth härleder (9), "Jag har rätt till frihet och välbefinnande *därför att jag är en presumtiv agent*", från (5), "Jag har rätt till frihet och välbefinnande", med hjälp av följande princip. Om ett predikat (t.ex. "har rätt till frihet och välbefinnande") alltid kan tillskrivas ett subjekt därför att subjektet har en viss egenskap (t.ex. att vara en agent), så måste predikatet kunna tillskrivas alla subjekt som har denna egenskap. Men Gewirth och gewirthianerna förbiser här möjligheten av absolut egocentriska men ändå logiskt resonerande agenter. En sådan kan på nedanstående sätt besvara frågan varför hon/han har rätt till frihet och välbefinnande:

- (9*) Jag är en presumtiv agent, och jag har rätt till frihet och välbefinnande *därför att jag är den presumtiva agent-partikularitet jag är.*

I (9*) påstås att grunden till de två rättigheterna härrör ur agentjagets partikularitet, inte som i (9) att de härrör ur den allmänna egenskapen agentskap. Kontrasten blir tydlig om (9) formuleras om på nedanstående sätt:

- (9) Jag är en presumtiv agent, och jag har rätt till frihet och välbefinnande *därför att jag är en presumtiv agent-partikularitet.*

Påstående (9*) har Gewirth inte diskuterat; han tar felaktigt för givet att (9) är den enda möjliga förklaringen till (5). Det speciella med (9*) är att det inte kan identifieras med någon exemplifiering av påståendet "Jag har rätt till frihet och välbefinnande därför att jag är av slaget S" (t.ex. slaget att vara en presumtiv agent), vilket Gewirth har diskuterat.¹¹ Klausulen "därför att jag är den agent-partikularitet jag är" knyter – till skillnad från klausulen "därför att jag är av slag S" – inte förklaringen till en allmän term. Uttrycken "jag" och "min partikularitet" är i likhet med orden "här" och "nu" s.k. *indexikala* eller egocentriska termer; och

9. Beyleveld 1991.

10. Gewirth 1996, kap. 1.6.

11. Gewirth 1978, kap. 2.19.

sådana låter sig omöjligen reduceras till allmänna termer.¹² Hur mycket en allmän term "S" än specificeras med hjälp av andra allmänna termer – må de vara logiskt attributiva eller logiskt predikativa – så kommer man aldrig att komma fram till indexikalen "jag".¹³

Från påstående (9*) – till skillnad från påstående (9) – är det omöjligt att härleda något som tillnärmelsevis liknar påståendet (10), "Alla presumtiva agenter har rätt till frihet och välbefinnande". Och ingen ren logik i världen, må den kallas dialektisk eller inte, kan vara skäl för någon att byta ut (9*) mot (9) som förklaring av (5). Därmed blockeras den rent logiska väg fram till (11), dvs. PGC-imperativet, som Gewirth tror sig ha funnit. För att komma vidare från (9*) krävs bl.a. att första-personsperspektivet också innehåller välvilja, vilket för mig till nästa avsnitt, i vilket jag påbörjar en alternativ filosofisk väg som leder fram till imperativet (11). Den består av fyra steg.

3. ALTERNATIVVÄGEN STEG ETT: BEGRÄNSADE VÄLVILJEBEGÄR

Hade Gewirths förmenta bevis varit giltigt, så hade han bevisat, att även en på sina egna egoistiska begär helt inriktad självreflekterande men logiskt konsistent person måste acceptera PGC-imperativet.

Detta betyder naturligtvis, att *om* en sådan person också är motiverad att handla utifrån normen, så måste personen lära sig att ibland lägga band på sin egoism. Men Gewirth gör inga anspråk på att ha bevisat att den som förnuftsmässigt omfattar hans PGC-imperativ också är motiverad att följa det.¹⁴ Vore hans bevis giltigt, så skulle det endast visa att

12. Mitt påpekande om *agent-partikularitet* och *indexikalitet* kan relateras till vad några svenska filosofer sagt i debatten om huruvida Hares universaliseringsprincip (PU) kan förstås som en rent logisk sanning. Jag håller helt med Thomas Wetterström när han skriver: "Thus, even though PU is compatible with an indefinite number of more or less absurd ethical views, it is downright wrong to say that 'nothing moral follows from it by itself'. It follows from PU that the first-person dictatorship [Everyone is to serve my interests] and free-rider [I am entitled to do what others must not do if I choose to] forms of egoism are invalid, and I fail to see how Hare could dispose of these counter-instances"; Wetterström 1986, s. 45. Redan i en recension 1964 hävdar Lars Bergström att PU inte kan vara en rent logisk tes; Bergström 1964, s. 44–45. Wlodek Rabinowicz klassificerar i sin bok om universaliserbarhet flera olika typer av icke-universaliserbara moralteorier; Rabinowicz 1979, kap. 7.6. Den typ Wetterström fokuserar på i citatet ovan kallar han (a)-type; a.a., s. 109. Liknande saker om Hares PU sägs också i Toni Rønnow-Rasmussen 1993, kap. 3.5–6. Men ingen av de nämnda gör det semantiska påpekande om indexikalitet som jag gör. Närmast kommer Bergström, som påpekar att "jag" och andra personliga pronomen inte rymms i Hares för PU viktiga definition av deskriptiva termer; a.a., s. 41.

13. Notera att uttrycket "having the name Wordsworth Donisthorpe" inte är en indexikal term, utan en allmän. Jag nämner det därför att detta uttryck diskuteras av Gewirth; se 1978, s. 110 och 1996, s. 18.

14. Se speciellt Gewirth 1996, s. 94.

normen ifråga alltid är ett *skäl* för en rationell självreflekterande person att acceptera den typ av begränsningar som normen i olika situationer ger upphov till. Jag ska nu visa att det finns en framkomlig väg som faktiskt ger upphov till *skäl* att acceptera sådana begränsningar. Även jag lämnar alltså lösningen av motivationsproblemet utanför diskussionen. Jag tvivlar för övrigt rent allmänt på att filosofin kan lösa det.

Gewirth säger på ett ställe: "Tvivel kan också resas om [...] tillskrivan- det av *exklusivt egenintresse* till individerna ifråga.* Men det är kanske säkrast att stanna inom detta åtminstone för tillfället, *för att undvika att kringgå vissa frågor*" [all kursiv tillagd]. I den här med asterisk betecknade fotnoten säger han: "Argument mot tesen om exklusivt egenintresse kan spåras tillbaka till åtminstone Butler och Hume."¹⁵ Uttryckt på vardagssvenska, så anser Butler och Hume att människan inte är helt igenom egoistisk, dvs. inte bara har "exklusivt egenintresse"; hon behöver inte alltid tro att hon på sikt ska få något i gengäld för att visa välvilja gentemot andra personer. Låt mig utveckla deras grundläggande distinktioner i min egen terminologi.

Alla våra begär kan kallas *egenrelevanta* begär. De kan indelas i *egeninriktade* och *annaninriktade* begär.¹⁶ De senare begären är inriktade på hur vi vill det ska gå för andra människor, och de är i sin tur av två olika slag: välvilja respektive illvilja. Välviljebegären vill att det ska gå bra för den/dem som de riktar sig mot, illviljebegären att det går dåligt.¹⁷ Termen "välvilja" används nu i en mycket vid mening. Den täcker in begär förknippade med så skilda företeelser som kärlek, vänskap, sympati, respekt och välvilja i trängre mening (dvs. välvilja i *kontrast* till kärlek etc.); termen "illvilja" används i en motsvarande vid bemärkelse.

Som jag ser saken, så har modern evolutionsbiologi och primatforskning visat, att Butler och Hume trots sina blott anekdotiska observationer hade alldeles rätt. Människans begärsstruktur är sådan, att den vid sidan av de egeninriktade begären ofta också innehåller annaninriktade begär av spontan icke-strategisk välvilja och illvilja.

Som Gewirth använder termen "exklusivt egenintresse", så refererar den enbart till *egeninriktade begär*. Hur nu än hans faktiska åsikter om människans begärsstruktur såg ut, vilket han aldrig klargjorde, så väljer han att inte låta den av Butler och Hume postulerade välviljan vara en premiss i sin härledning av PGC-imperativet. Han kan därför inte

15. Gewirth 1996, s. 7.

16. På engelska skulle jag föreslå "self-relevant", "self-regarding" och "other-regarding desires".

17. I princip kan också de egeninriktade begären delas in i välvilliga och illvilliga. Illvilliga egeninriktade begär uppträder hos självdestruktiva personer, men jag ser ingen anledning att här ta upp detta fenomen till diskussion.

hänvisa till välvilja, utan endast till förnuftet när han ur de egeninriktade begären "Jag gör X i syfte att uppnå E" försöker härleda det såväl egen- som annaninriktade PGC-imperativet.

Ett egeninriktat begär kräver för sin tillfredsställelse bara tillfredsställelse hos den person som har begäret, men välviljebegär kräver för sin tillfredsställelse mer. De kräver också – och primärt – en tillfredsställelse hos målet för välviljan. Om på grund av välvilja en person blir lycklig när hon ser en viss annan person lycklig (t.ex. hennes barn, hennes käresta, en nära vän, etc.), och olycklig när hon ser samma person olycklig, så betyder detta att hennes välvilja bara kan bli tillfredsställd om också den andra personen är på något sätt tillfredsställd. Alltså: tillfredsställelse av ett välviljebegär är med nödvändighet minst en tvåpersonsaffär. Antalet inblandade personer ökar naturligtvis i samma takt som välviljan är inriktad på fler än en person.

Att handla utifrån rationella överväganden kring ens oreflekterat givna egenrelevanta begär brukar kallas *klokhhet*. De nyss införda distinktionerna gör att man kan – och i sammanhanget bör – skilja på tre slags klokhett: (i) *egenrelevant klokhett*, vilken tar hänsyn till alla egenrelevanta begär, (ii) *egeninriktad klokhett*, vilken bara tar hänsyn till de egeninriktade begären, och (iii) *annaninriktad klokhett*, vilken bara tar hänsyn till de annaninriktade begären.¹⁸ Gewirths prudentiella rättighetsprincip (5) handlar enbart om egeninriktad klokhett.

Men på samma sätt som Gewirth härleder den prudentiella rättighetsprincipen (5) [= (5a)], "Jag har rätt till frihet och välbefinnande", för ett egeninriktat begär, så kan också en prudentiell rättighetsprincip (5b) för egenrelevanta begär härledas:

- (5b) Jag har rätt till frihet och välbefinnande, och så har alla presumtiva agenter för vilka jag hyser välviljebegär.

Härledningen ser ut som följer. Eftersom tillfredsställelsen av mitt välviljebegär är minst en tvåpersonsaffär, så ställer den tillfredsställelsen av frihet och välbefinnande hos målen för min välvilja på samma plan som tillfredsställelsen av mina egeninriktade begär av frihet och välbefinnande. Logisk konsekvens kräver därför av mig, att jag inte förnekar den annaninriktade klausulen i (5b). Att förneka den vore detsamma som att säga: "Fastän jag är *egenrelevant* klok, så bryr jag mig ändå inte om mina *annaninriktade* begär". Men eftersom de annaninriktade begären är en del av de egenrelevanta begären, så är detta som att säga: "Fastän jag är *egenrelevant* klok, så bryr jag mig ändå inte om *alla* mina

18. Jag kommer inte att diskutera den rent annaninriktade klokheten. Sådan finns bara hos änglar, och jag tror inte änglar finns. Jag tror t.ex. att alla som tillhör rörelsen för effektiv altruism också tänker en del på sig själva.

egenrelevanta begär”. Detta är i sin tur precis lika motsägelsefullt som att säga: ”Fastän jag är *egeninriktat* klok, så bryr jag mig ändå inte om *alla* mina egeninriktade begär”. Klokhet implicerar respekt för motsägelselagen.

Å andra sidan, så följer naturligtvis också av resonemanget att personer som saknar välviljebegär saknar anledning att bry sig om (5b). Kanske vissa psykopater är så funtade, men jag tar mig friheten att lämna denna lilla minoritet utanför min argumentation.

Går vi nu vidare från (5b) på samma superegocentriska sätt som vi tidigare gick från (5a) till (9*), så får vi:

(9b*) Jag har rätt till frihet och välbefinnande, och så har alla presumtiva agenter för vilka jag hyser välviljebegär, därför att jag är den agent-*partikularitet* jag är.

Påståendet (9b*) slår precis lika lite som (9*) fast några begränsningar för mina begär.¹⁹ Det tillåter mig att fritt byta ut målen för min personliga välvilja. Upptäcker jag att några av mina välviljebegär begränsar mina egeninriktade begär, så kan jag om jag vill, och har kontroll över viljan, sluta att vara välvillig mot personerna ifråga. Som (9b*) är formulerad tillåter den jaget att godtyckligt välja vilka personer den hyser välvilja för. Även lynniga egocentriska potentater kan utan att bli motsägelsefulla acceptera (9b*).

4. ALTERNATIVVÄGEN STEG TVÅ: LÖFTEN

För att från de partikularistiskt grundade välviljebegären i (9b*) ta sig till något som åtminstone liknar Gewirths *skäl-konstituerande* PGC-imperativ, så måste flera olika uppgifter lösas. En är att med utgångspunkt i (9b*) visa att någonting kan skapas som ger jaget ett skäl att inte hur som helst byta ut de personer för vilka den hyser välvilja. Ett annat (se nästa avsnitt) är att visa att jagets välviljebegär kan universaliseras till att omfatta hela mänskligheten.

Att skapa ett *skäl för mig* att hålla mig till ett bestämt rättighetsanspråk som (9b*) är lätt. Allt jag behöver göra är att offentligt och ärligen avge ett löfte av följande slag: ”Härmed lovar jag att stödja rätten till frihet och välbefinnande för alla personer gentemot vilka jag nu hyser välvilja”. Ett ärligt löfte skapar på ett naturalistiskt och helt igenom världsligt sätt en förpliktelse hos löftesgivaren, och denna förpliktelse utgör sedan ett *skäl för löftesgivaren* att försöka hålla löftet; må sedan

19. Notera följande: (9b) innehåller till skillnad från (9) tal om *välvilja*, medan (9*) till skillnad från (9) betonar agentens *partikularitet*. (9b*) innehåller till skillnad från (9) både tal om välvilja och en betoning av agentens partikularitet.

förpliktelsen kallas moralisk eller inte; och må sedan löftet hållas eller inte.

För ett mer genomarbetat försvar av den nu framlagda åsikten hänvisar jag till John Searle, som hävdar att "förpliktelsen att hålla ett löfte är intern till [den publika] löfteshandlingen".²⁰ Även om löftet först uppstår på grund av ett välviljebegär, så blir det efter avgivandet ett *begärsoberoende skäl* (Searles term); vare sig det bör kallas ett första eller ett andra ordningens skäl. Naturligtvis är också edsavläggelser och kontraktunderskrivanden löften i den nu använda bemärkelsen, medan många nutida användningar av uttrycket "jag lovar" inte är det. Idag tycks ofta t.ex. "jag lovar att komma" vara synonymt med "jag kommer om jag känner för det".

De åsyftade löftesskapade förpliktelserna är varken absoluta kategoriska imperativ eller något som personer tillåts bortse från på grund av en tillfällig impuls. Ett löfte konstituerar alltid för den ärlige löftesgivaren ett *skäl* att handla på sådant sätt att löftet kan hållas, och för den oärlige löftesgivaren konstituerar det för dennes omgivning en möjlighet att påpeka att här finns en förpliktelse.

För att få andra att ärligen lova mig vad jag har lovat dem, så måste jag få dem att – ur sina förstapersonsperspektiv – acceptera (9b*), och sedan avge ett löfte liknande mitt. Ömsesidig löftesgivning är det världsliga sättet att skapa skäl för lokala rättigheter till liv och välbefinnande. Och något utomvärldsligt sätt (t.ex. en gud, en platonisk idévärld eller en kantiansk transcendent förmåga) tror jag inte existerar. I en naturalistisk moralfilosofi måste individerna själva välja att underordna sig normer. Språket tillhandahåller genom löfte-begreppet ett instrument för sådan självunderordning. Löften är i denna mening (till skillnad från materiella entiteter) sociala konstruktioner. Ur naturens synpunkt är de skapelser *ex nihilo*.

Löften kan avges mellan enbart två personer eller mellan alla personer i ett kollektiv, t.ex. en familj, en vänskapscirkel, en stam, eller en mindre organisation av något slag. Man kan tänka på hur kärlek är avsett att stabiliseras av giftermålslöftet, hur två ungdomar kan försöka stabilisera sina känslor av nära vänskap med en ed att för all framtid försöka hjälpa varandra, eller mera allmänt hur kontraktsunderskrivanden uppfattas som stabiliserande vad parterna muntligt kommit fram till. Många familjer, vänskapscirklar, stammar och mindre organisationer fungerar i praktiken *som om* de innehåller sådana ömsesidiga löften, trots att något löftesavgivande aldrig förekommit.

20. Searle 2001, s. 193. Ur ett gewirthianskt perspektiv finns det också anledning notera, att denna Searles bok (till skillnad från de tidigare) innehåller ett försvar för existensen av verkligt agentskap.

Lynniga egocentriska potentater som avger ärliga löften skapar också *skäl för sig själva* att begränsa sin lynnighet, även om de aldrig senare låter detta skäl bli utslagsgivande för några handlingar. Lynniga egocentriska potentater som avger oärliga löften skapar *skäl för andra* att ge dem reprimander.

5. ALTERNATIVVÄGEN STEG TRE: ALLMÄNMÄNSKLIGA VÄLVILJEBEGÄR

Utifrån den antropologi som den här uppsatsen tar för given, så växelverkar normalt annaninriktade och egeninriktade begär. De annaninriktade välviljebegären växelverkar praktiskt taget alltid med egeninriktade begär, men ibland också med illviljebegär. En viss välviljeimpuls kan på grund av både egeninriktade begär och illviljebegär hindras från att resultera i en välvillig handling.

De nu utpekade hindren för välviljebegärens förverkligande finns redan i mindre grupper, men tilltar förstas normalt i styrka ju större gruppen är. Detta förhållande måste tas i beaktande i en diskussion av mänskliga rättigheter. Sådana rättigheter tillskrivs ju per definition alla människor. Ska rättigheterna som partiell rättfärdigandegrund ha människans förmåga till välviljebegär, så måste denna välvilja kunna rikta sig mot alla människor, dvs. vara allmänmänsklig.

Hume ansåg att den mänskliga naturen faktiskt rymmer en princip för allmänmänsklig välvilja. Här ett berömt citat:

Det vore absurt att förneka att det finns välvilja, om än bara lite, nedlagt i vårt bröst; en gnista av vänskap för mänskligheten; en gnutta av duvan knådad in i vår natur tillsammans med de delar vi fått från vargen och ormen.²¹

Vad ska man säga om detta? Jag anser att om man väl har noterat det komplicerade växelspel som förekommer mellan egeninriktade begär, välviljebegär och illviljebegär, så kan man (med psykopater undantagna) hålla med Hume. Att det faktiskt finns en allmän välvilja visar sig i situationer där människor möter lidande människor utan att själva ha några speciellt viktiga egeninriktade begär eller illviljebegär. I sådana situationer hindrar inga begär dem från att vara helt likgiltiga till de lidande personer de ser eller hör talas om, men det är de inte. De blir i stället välvilligt inställda. Kontrafaktiskt uttryckt: i frånvaro av påverkande egeninriktade begär och illvilja, så är människor välvilligt stämde mot lidande människor. I denna mening kan alla människor sägas ha en förmåga att känna med och för varje annan människa.

21. Hume 1975, s. 271; egen översättning.

Är samma människor också logiskt konsekventa, så kan de utifrån mina resonemang i avsnitt tre förkorta (5b), "Jag har rätt till frihet och välbefinnande, och så har alla presumtiva agenter för vilka jag hyser välviljebegär", till (5c), "Jag har rätt till frihet och välbefinnande, och så har alla presumtiva agenter".²² Detta därför att jaget nu hyser välviljebegär gentemot alla.

Den som hyser välvilja till alla människor måste av logiska skäl också bejaka rätten till frihet och välbefinnande för alla människor. Nu en gissning: förmodligen har gewirthianerna en sådan välvilja, och därför ser de sig redan från början primärt som instanser av egenskapen agentskap, vilket i sin tur får den filosofiskt olyckliga konsekvensen att de förbiser möjligheten av det superegocentriska synsätt som jag satte strålkastarljuset på i avsnitt två.

Den som hyser allmänmänskliga välviljebegär kan på det sätt som beskrivs i avsnitt fyra genom löften skapa sig ett skäl att befrämja alla människors rätt, sin egen inkluderad, till frihet och välbefinnande. Men sådana löften bör vara ömsesidiga, annars gör den enskilde löftesgivaren sig i praktiken av med sin egen rätt till frihet och välbefinnande. Därför nästa fråga: hur får man till ömsesidighet ifråga om allmänna välviljebegär?

6. ALTERNATIVVÄGEN STEG FYRA: KUNGÖRANDEN

I större samfälligheter kan naturligtvis inte alla de inblandade individerna binda sig normativt till varandra genom att ge varandra löften. Löftesavgivanden mellan personer måste därför bytas ut mot något som gäller för hela institutionaliserade kollektiv. Men också här tillhandahåller språket ett instrument för självunderordning: *kungöranden*. På samma sätt som jag anser att en förpliktelse att sträva efter att hålla ett löfte är intern till personliga löfteshandlingar, så anser jag att en förpliktelse att sträva efter att respektera ett kungörande är intern till institutionella kungörandehandlingar.

Uttryckt med andra ord: *kungöranden är för institutioner vad löften är för personer*. På samma sätt som löften skapar personliga förpliktelser och motsvarande skäl att begränsa ens egeninriktade begär och illvilja, så skapar kungöranden förpliktelser och skäl för institutionaliserade kollektiv att leva upp till kungörandet. Den som hyser allmänmänsklig välvilja och tänker logiskt har hela tiden skäl att försöka få så många institutioner som möjligt att skriva under på – kungöra – följande moraliska imperativ:

22. Indexeringen av (5) följer följande schema: i (5a) talas inte alls om välviljebegär, i (5b) talas om begränsade välviljebegär och i (5c) om allmänna välviljebegär.

(*PBGC*) Handla i enlighet med de allmänna rättigheterna till frihet och välbefinnande hos dina mottagaragenter liksom hos dig själv.

Mitt försvar för detta imperativ kan tyckas tunt. Men jag kan inte hitta något starkare. Avförtrollningen av kategoriska normer har med nödvändighet ett visst så att säga filosofisk-fundamentalistiskt pris, men som tur är är inte priset moralfilosofisk nihilism. Mänskliga rättigheter är en social konstruktion, men en konstruktion som tack vare språkets möjlighet till löften och kungöranden gör det möjligt att inomvärldsligt kunna skapa sig *skäl till självunderordning* under dessa rättigheter.

7. MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER OCH GLOBALISERINGEN

Som framgått så tror jag – till skillnad från Alan Gewirth och Per Bauhn – att logiskt tänkande inte räcker till för att förse oss med skäl att begränsa våra egeninriktade begär och vår illvilja. Liksom vi behöver kombinera logiskt tänkande med empiriska observationer för att få faktakunskap, så behöver vi kombinera logiskt tänkande med välvilja för att få till stånd ett filosofiskt försvar av mänskliga rättigheter. Även om alla människor vore logiskt konsekventa, så skulle det behövas välviljebegär för att skapa skäl för kungörandet av mänskliga rättigheter. Globaliserade mänskliga rättigheter kräver för sitt försvar en globaliserad välvilja.

APPENDIX: EN BOKKOMMENTAR

Som framgått, så gör Gewirth inget försök att grunda mänskliga rättigheter i naturrättsligt tänkande eller i utomvärldsligt riktat tänkande. Enligt Gewirth uppstår skäl för mänskliga rättigheter varken därför att rättigheterna är av naturen givna eller därför att människan är guds avbild. Skälen uppstår hos dem som tänker igenom vad som logiskt följer ur existensen av deras egeninriktade begär. Även om logikens härledningsrelation i en mening kan kallas en social konstruktion – den kan bara existera inom mänskliga språk och symbolsystem – så är den inte en social konstruktion i vanlig bemärkelse, utan en bieffekt av en social konstruktion. Det blir därför konstigt att säga att Gewirth ser mänskliga rättigheter som sociala konstruktioner, och varken han själv eller Per Bauhn säger så. Däremot kan man säga att Gewirth betraktar mänskliga rättigheter ur ett naturalistiskt perspektiv.²³

23. Termen "naturalism" representerar här, som ofta nu för tiden, både den ontologiska åsikten att allt som existerar existerar i vår rumstidliga värld och den moralfilosofiska åsikten att alla människorelevanta normer är människoskapade. Fysikalism implicerar naturalism, men inte tvärtom.

Mitt försvar av mänskliga rättigheter gör mänskliga rättigheter till naturalistiskt förstådda fenomen, men också (*pace* Gewirth) till sociala konstruktioner. Min uppfattning förutsätter inte bara en logisk härledningsrelation och motsägelselagen, utan också ömsesidig social välvilja och ett språk som innehåller begrepp för löften och kungöranden. Jag vill därför i detta appendix klargöra hur jag ser på boken *Human Rights as Social Construction* av Benjamin Gregg.²⁴ Märkligt nog tycks den både filosofiskt och sociologiskt väl beläste Gregg vara helt ovetande om Gewirths naturalistiska försök till försvar av mänskliga rättigheter. Han kritiserar därför aldrig Gewirth, utan kritiserar enbart icke-naturalistiska filosofiska försvar av existensen av mänskliga rättigheter.

Likheterna mellan mina och Greggs uppfattningar är stora. Båda anser vi att "Naturalism implicerar att människor har rätt till mänskliga rättigheter endast om människor ger sig själva sådana".²⁵ Men det finns ingen anledning att här gå in på likheterna. För mig är det försöken att *filosofiskt grundlägga* mänskliga rättigheter som är det intressanta; och här skiljer vi oss åt. Jag anser att Gregg misslyckas med en sådan grundläggning, hur mycket jag än i övrigt håller med honom. För mig är begreppen om välvilja och löften/kungöranden helt centrala, men båda saknas hos Gregg. Välvilja ersätts av ömsesidig egen nytta, och problemet med normativ självunderordning (vilket löften/kungöranden löser) är hos Gregg helt frånvarande. Några ord om detta.

Gregg talar en hel del om altruism och sociala emotioner, och om hur dessa kan främja uppkomsten av mänskliga rättigheter. Men aldrig om en välvilja som växelverkar med egeninriktade begär och illvilja. Precis som hos Gewirth, så är hans för argumentationen grundläggande antropologiska antagande att människan bara har egeninriktade begär. Han skriver: "Jag utvecklar min alternativa uppfattning [av mänskliga rättigheter] som en prudentiell logik för *ömsesidig nytta*" och "Jag menar inte att mänskliga rättigheter med nödvändighet eller uteslutande faller inom kategorin altruism. De kan falla inom kategorin *reciprok själviskhet*" [kursiv tillagd].²⁶

Gregg talar en hel del om "self-authorship", och vilken roll detta fenomen kan spela i framväxten av mänskliga rättigheter.²⁷ Men även när han skriver om detta har han – till skillnad från Gewirth och mig – uteslutande ett tredjepersons betraktarperspektiv på "self-authorship". Han ställer sig därför aldrig frågan hur ur ett förstapersons handlingsperspektiv en person själv kan skapa sig skäl för att underordna sig

24. Gregg 2012.

25. Gregg 2012, s. 42.

26. Gregg 2012, s. 14 resp. 114n8.

27. Gregg 2012, kap. 4.

rättigheterna. Mina åsikter om löften/kungöranden som instrument för självunderordning blir följaktligen för Gregg aldrig något att fundera över. Ur hans rena betraktarperspektiv blir saken enkel. Vi ser att mänskliga rättigheter har vuxit fram, och kan – som Gregg förtjänstfullt gör – fundera över vilka sociologiska mekanismer som kan få allt fler *andra* att också acceptera dem. Gregg förbiser den grundläggande *personliga* moralfilosofiska frågan: varför ska *jag* acceptera existensen av mänskliga rättigheter? Om man inte kan besvara denna fråga, så har man heller ingen filosofisk grund att stå på om man – som Gregg – också vill försöka få andra att omfatta mänskliga rättigheter.²⁸

LITTERATUR

- Bauhn, Per och Dilsa Demirbag-Sten. 2010. *Till frihetens försvar: En kritik av den normativa multikulturalismen*. Stockholm: Norstedts.
- Bauhn, Per. 2016. "Om flyktingar och mänskliga rättigheter". *Filosofisk tidskrift* nr 1, s. 36–46.
- Bergström, Lars. 1964. "R. M. Hare, *Freedom and Reason*". *Theoria* 30, s. 39–49.
- Beyleveld, Deryck. 1991. *The Dialectical Necessity of Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1982. *Human Rights: Essays on Justification and Applications*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1996. *The Community of Rights*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gregg, Benjamin. 2012. *Human Rights as Social Construction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David. 1975. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, red. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.
- Rabinowicz, Włodzimierz. 1979. *Universalizability: A Study in Morals and Metaphysics*. Dordrecht: D. Reidel.
- Rønnow-Rasmussen, Toni. 1993. *Logic, Facts and Representation: An Examination of R. M. Hare's Moral Philosophy*. Lund: Lund University Press.
- Searle, John. 2001. *Rationality in Action*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Wetterström, Thomas. 1986. *Towards a Theory of Basic Ethics*. Oxford: Doxa.

28. Stort tack till Christer Svennerlind och Jan Almäng för kommentarer på en preliminär version.

RECENSIONER

Strömningar i matematikens filosofi

Petter Rasmusson

Daidalos 2014. 492 s. ISBN 978-91-7173-432-7

Matematiken är inte bara en av de äldsta vetenskapliga disciplinerna, utan också i flera avseenden den märkligaste. Filosofer har genom historien ägnat matematiken avsevärd uppmärksamhet. Det första att notera är att matematiken väcker metafysiska frågor: vilka är egentligen matematikens objekt? Den naturligaste uppfattningen är att de är abstrakta. Matematiska resultat i geometrin – för att ta ett enkelt exempel – verkar inte handla om några geometriska figurer som vi någonsin stöter på i vår erfarenhet, utan om abstrakta objekt som fysiska figurer endast är approximationer av. Något liknande gäller för varje del av matematiken. Fokus ligger inte på någon triangel som vi har ritat, antalet äpplen och pennor som ligger framför oss på bordet eller någon struktur som vi ser eller skall bygga. Det som studeras är perfekta, abstrakta trianglar, talen själva och alla strukturer. Den metafysiska frågan blir då vad dessa objekt är. Denna fråga blir viktigare, och svårare att besvara så fort vi noterar den oerhörda framgång som matematiken har haft för att förstå den fysiska världen.

Matematiken väcker dessutom kunskapsteoretiska frågor. Vissa av dessa är förknippade med de metafysiska frågorna och de svar som filosofer är benägna att ge på dem. Hur kan vi över huvud taget ha kunskap om matematikens objekt om de är abstrakta? En väsentlig egenskap hos abstrakta objekt är nämligen att de är utanför tid och rum och är kausalt verkningslösa. Därmed är de utanför vår erfarenhet. Men hur kan vi ha kunskap om sådant som vi inte har någon erfarenhet av?

Återigen blir denna fråga svårare att besvara så fort vi noterar matematikens framgångsrikhet. Matematiken är oerhört tillämpbar; det finns snart sagt ingen vetenskaplig disciplin eller teknologisk verksamhet som inte förlitar sig på matematiska resultat och metoder.

Vad gäller dessa resultat och metoder måste två egenskaper särskilt nämnas. För det första är de matematiska resultaten nödvändiga. Det är inte ett kontingent faktum att $2 + 2 = 4$ eller att en triangel har 180 graders vinkel. Det råkar inte bara vara så. Vi tänker oss att det inte kunde ha varit på annat sätt.

För det andra så har matematisk kunskap en grad av säkerhet som vi sällan uppnår i andra discipliner. Kravet som ett resultat måste uppfylla för att räknas som ett matematiskt teorem är deduktiv giltighet. Matematiken ställer därmed mycket högre krav än någon empirisk vetenskap.

Sammantaget gör dessa observationer – att matematiken tycks handla om abstrakta objekt, att dess resultat är nödvändiga, att vår kunskap om dem är säkrare än vår kunskap på andra områden – matematiken till något av en särling bland intellektuella discipliner. Inte undra på att filosofer ända sedan antiken ägnat särskild uppmärksamhet åt, och haft särskild uppskattning för matematiken.

I början av förra århundradet uppstod dock något av en kris. Mängdläran är på samma gång en enkel och oerhört kraftfull teori. En mängd är grovt uttryckt en kollektion av objekt vilka som helst. Mängdläran beskriver de abstrakta egenskaperna som mängder har och de operationer som vi kan utföra på dem – som att lägga till medlemmar eller sammanfoga flera mängder till en. Denna till synes ganska enkla teori visade sig dock ha en oerhörd styrka. Den gav matematiker, och filosofer, hopp genom att den gav en informativ bild av hur vi skall förstå oändlighetsbegreppet och metoder för att kunna utföra aritmetiska operationer på oändligheter på ett sätt som inte varit möjligt dessförinnan. Dessutom verkade snart sagt varje känt matematiskt resultat kunna reduceras till mängdlärans till synes torftiga språk. Det var därför en katastrof när mängdläran visade sig vara motsägelsefull. Detta ledde till ett intensifierat arbete med att göra reda för matematikens grundvalar. Uppgiften var att beskriva vilka metoder matematiker kan vara trygga i att använda, och vilket språk de måste använda för att eliminera de upptäckta motsägelserna och undvika att nya uppstod. Många av periodens mest framstående filosofer och matematiker var djupt engagerade i detta arbete.

Om allt detta och en hel del annat går att läsa i Rasmussons bok som i många avseenden är ett imponerande verk. Omfånget vittnar om att författaren har en god kunskap om matematikens och matematikfilosofins utveckling under de senaste två hundra åren. Sättet Rasmusson skriver om sitt ämne avslöjar också ett stort mått av engagemang, kanske rent av passion för ämnet. Språkdräkten är dessutom sådan att de flesta som över huvud taget plockar upp en bok om ett sådant ämne inte kan låta bli att dras med och tjasas. För detta skall Rasmusson ha tack. Han lyckas förmedla varför filosofer är så fascinerade av matematik. Det är dessutom utmärkt att det nu finns mer att läsa om matematikens filosofi på svenska. Det finns mängder av texter om matematikens filosofi, men försvinnande lite på svenska.

Efter ett inledande kapitel¹ där bland annat de matematiska objekters natur diskuteras, ägnas ett kapitel åt logik. Logiken har som ambition att definiera vad som gör ett argument giltigt och ge oss metoder för att med precision skilja de giltiga från de ogiltiga argumenten. Dess roll för matematiken och matematikens filosofi är därför central. På cirka 70 sidor ger Rasmusson en översikt över den moderna sats- och predikatlogiken så som den utvecklats under de senaste tvåhundra åren. Även om läsaren får en bild av delar av logikens historia är detta avsnitt inte i första hand historiskt utan huvudsakligen tematiskt. Detta kan inte ersätta en lärobok i logik. För detta hade läsaren behövt fler detaljer och framför allt några övningsuppgifter. Detta är inte någon invändning. Den läsare som blir intresserad att fördjupa sig i logik har andra texter att förlita sig på.

Därefter ägnar Rasmusson ett kapitel åt Immanuel Kants och Edmund Husserls teorier om matematisk åskådning. I korthet kan man säga att detta handlar om hur vi har tillgång till de matematiska objekten. Som antyddes ovan har vi inte sinnlig erfarenhet av de matematiska objekten på det sätt som vi erfar t.ex. äpplen eller regnstänk. Men på något sätt uppstår våra matematiska övertygelser. Kant och Husserl har komplicerade idéer om hur detta går till. Idéer som undertecknad aldrig lyckats begripa. Rasmusson gör dock ett seriöst försök att på ganska litet utrymme beskriva grunddragen i dessa teorier.

Nästa kapitel ägnas åt Gottlob Freges logicism och platonism. Brutalt sammanfattad i en devis är logicismen idén att matematiken kan reduceras till logik. Det tycks medföra att om vi bara kan förstå de riktiga metoderna för logiskt giltiga argument och logiskt acceptabla uttrycksformer, så har vi i ett svep också löst dessa problem för matematiken. Platonismen är uppfattningen att matematikens objekt verkligen är det de flesta matematiker behandlar dem som, nämligen av oss oberoende men abstrakta objekt. Detta ägnas ungefär 140 sidor. Detta är helt i sin ordning, för de idéer som Frege utvecklade i sitt försök att försvara sin logicism och sin platonism har varit helt avgörande inte bara för den moderna logiken utan också för den moderna analytiska filosofin.

Efter detta ägnas ett kapitel åt Brouwers intuitionism. Brouwer har en nästan omvänd syn på förhållandet mellan logik och matematik mot den som Frege förordar. Enligt Brouwer är det matematiken som är överordnad logiken. Inte nog med det så är den klassiska logiken – den logik – som majoriteten av matematiker och filosofer omfattar bristfällig. Brouwer utvecklade aldrig själv en detaljerad formell logik. Men han drog upp grunddragen i det som idag kallas intuitionistisk lo-

1. Bokens kapitel har ingen kapitelnumrering. Boken är indelad i 7 större avsnitt. Det är dessa jag här hänvisat till som kapitel. Dessa är i sin tur indelade i flera kortare kapitel.

gik. Den intuitionistiska logiken ställer högre krav på giltiga argument och matematiska bevis än den klassiska. Detta har ett pris eftersom vissa matematiska metoder och resultat därmed måste förkastas eller åtminstone stöpas om. Även om den är en minoritetsuppfattning så är den intuitionistiska logiken en seriös och idag väl utarbetad konkurrent till den klassiska logiken.

Nästa kapitel ägnas åt Hilberts finitism. Den framstående tyske matematikern David Hilbert var djupt imponerad av mängdlärans framsteg och styrka och samtidigt djupt oroad av de motsägelser som den uppdagats innehålla. Han hade stor respekt både för Freges teorier och för Brouwers invändningar och försökte finna en annan väg för att förena det bästa från den formella axiomatiska logik som Frege grundlagt och de invändningar som Brouwer lyft fram. Detta projekt (som brukar gå under namnet Hilberts program) engagerade ett stort antal logiker och matematiker, inte minst på grund av Hilberts höga ställning bland den tidens matematiker. En av dessa var Kurt Gödel, vars välkända ofullständighetsteorem av många uppfattas som en total demolering av Hilberts program. Avsnittet om Hilberts program avslutas också med ett underkapitel om Gödels resultat.

Boken avslutas med en diskussion om betydelsen av Gödels resultat för möjligheten att etablera grundvalar för matematiken. Rasmusson sammanfattar hur de olika strömningar i matematikens filosofi som tagits upp kan jämföras med och kontrasteras med varandra.

Vem är då denna bok skriven för? I förordet skriver Rasmusson att han försökt skriva den bok som han själv hade velat läsa. För en utomstående är det svårt att avgöra om han lyckats med detta. Han skriver också att han inte i första hand tänkt sig en popularisering av ämnet, eftersom det hade krävt att för många detaljer övergivits och för många genvägar tagits. Det är helt i sin ordning för ett så komplext och abstrakt ämne som matematikens grundvalar är snart sagt omöjligt att redogöra för, utan att ta upp tekniska resultat och detaljer som de flesta populärlitterära författare och redaktörer önskar undvika. Eftersom det finns så få böcker i ämnet på svenska hade det varit utmärkt om denna bok hade kunnat användas som kurslitteratur på universitetskurser i matematikens filosofi. Rasmusson skriver också att *Strömningar* inte förutsätter tidigare universitetsstudier i matematik eller filosofi. Tyvärr tror jag dock att den inte lämpar sig som kurslitteratur. Texten är ofta för ordrik och de tekniska detaljerna för få. Rasmusson väljer ibland den vackraste formuleringen före den mest precisa. Kanske har det med hans bakgrund som litteraturvetare att göra. Även en sådan liten sak som att boken saknar ett index gör att jag misstänker att de flesta universitetslärare hellre väljer en mer klassisk lärobok för sina kurser.

Men som sagt tror jag inte Rasmusson har försökt att skriva en lärobok. Det jag tror att han försökt göra, och som jag tycker att han lyckas med, är att skriva en bok som visar varför matematiken och matematikens grundvalar är ett så filosofiskt spännande ämne. Förutom de som redan är intresserade av matematikens filosofi, kan de som har ett intresse för matematik men inte dess filosofi, och de som redan är intresserade av filosofi men aldrig gripits av ämnets fascination för matematik ha glädje av *Strömningar i matematikens filosofi*.

SAMA AGAHI

Den sista friheten: Om rätten till vår död

Inga-Lisa Sangregorio

Fri tanke 2916. 214 s., ISBN 978-91-87935-32-9

En del är rädda för döden. Andra är rädda för döendet, dvs. för de plågor och andra obehag som ofta föregår döden. Somliga är rädda för båggedera. Och många är också rädda för att råka in i demenstillstånd, även om detta inte skulle vara särskilt plågsamt eller obehagligt; det är i alla fall ett före-döden-tillstånd som många helst vill undvika.

Själva döden är ju inte mycket att göra åt. Men de negativa tillstånd som kan föregå döden skulle man kunna undvika, åtminstone delvis, genom att påskynda döden. Det kan göras på olika sätt, varav vissa är tillåtna, andra inte. Funderar man över detta kan det vara lämpligt att försöka skaffa sig en överblick över olika typer av dödshjälp.

Terminologin på detta område är inte särskilt enhetlig. Själva termen "dödshjälp" används på olika sätt. Men följande beteckningar är rätt vanliga.

- *Passiv dödshjälp* (där man avstår från livsuppehållande behandling), antingen efter begäran av patienten eller närstående eller utan sådan begäran.
- *Indirekt dödshjälp* (där man sätter in någon behandling, t.ex. kraftig smärtlindring, som kan förutses leda till döden, men utan avsikt att döda).
- *Frivilligt assisterat självmord* (där någon, som inte är sjukvårdspersonal, hjälper någon annan att begå självmord – vilket är tillåtet i Sverige).
- *Frivilligt läkarassisterat självmord, under strikta betingelser* (där en läkare skriver ut dödande medel till en patient som, exempelvis, begär detta, är över 18 år, är psykiskt frisk, är bosatt i landet, och

där två läkare bedömer att döden annars inträffar inom högst sex månader). Detta, som ungefär motsvarar vad som gäller i Oregon, USA, är inte kriminellt i Sverige, men läkaren kan mista sin legitimation, och i Sverige har patienten inte rätt till sådan hjälp.

- *Frivilligt läkarassisterat självmord* (där läkaren på begäran skriver ut dödande medel till patienten, utan att några speciella betingelser, eller endast svaga betingelser, är uppfyllda). Inte heller detta är kriminellt i Sverige, men läkaren kan mista sin legitimation.
- *Frivillig aktiv dödshjälp* (där en läkare utför dödande handling på begäran av patienten). Inte tillåtet i Sverige.
- *Överenskommen aktiv dödshjälp* (en aktiv dödshjälp när patienten inte längre är beslutskapabel, t.ex. på grund av koma eller demens, men där patienten i förväg har begärt sådan hjälp).
- *Icke-frivillig aktiv dödshjälp* (där läkaren utför en dödande handling, t.ex. för ett svårt skadat spädbarn eller någon med demens eller irreversibel koma, på begäran av närstående eller med deras samtycke).
- *Ofrivillig aktiv dödshjälp* (där läkaren utför en dödande handling, utan samtycke eller begäran av patienten eller närstående).

Rätt till dödshjälp, av lite olika slag, finns i vissa stater i USA och Europa (s. 30). Inga-Lisa Sangregorio pläderar i sin bok närmast för frivilligt läkarassisterat självmord, under strikta betingelser, dvs. enligt Oregon-modellen (s. 34). Men hon medger också att den modellen inte löser alla problem.

Det är inte straffbart i Sverige att hjälpa någon att begå självmord (s. 43). Men om en läkare eller annan sjukvårdspersonal gör det riskerar de sin legitimation (s. 80). Det är just detta som särskilt upprör Inga-Lisa Sangregorio. Hon känner "en enorm ilska över den osannolika blandning av grymhet, irrationalitet och paternalistisk gudsnådelighet som präglar den officiella svenska inställningen till svårt sjukas möjlighet att på egen hand avsluta livet innan det blivit alltför outhärdligt" (s. 160). Hon nämner också att i Sverige har två undersökningar visat att lite över 70 % resp. 87 % av de tillfrågade är positiva till dödshjälp (s. 75).

Varför är det så här? Delvis kan det kanske bero på religiösa föreställningar, men sådana borde inte få påverka lagstiftningen och medicinsk praxis i ett sekulariserat land som Sverige. Det kan också vara en kvarleva från Hippokrates antika läkared, som bl.a. innehåller följande löfte: "Jag skall icke ge någon gift, om man ber mig därom". Men frågan är ju *varför* man ska ge eller hålla ett sådant löfte. Eller bete sig så.

Kanske kunde det baseras på föreställningen om "livets okränkbarhet", men det skulle ju i så fall också kunna riktas mot självmord (och krig), som inte är förbjudet.

Frågan är alltså om det finns några goda *argument för att* inte tillåta dödshjälp. Sangregorio har letat efter sådana argument, och hon menar att de vanligaste (icke-religiösa) invändningarna mot dödshjälp är följande:

- Den som vill dö kanske skulle ha tänkt annorlunda nästa dag – men då är det för sent att ångra sig.
- Den som säger sig vilja dö har kanske påverkats av andra eller handlar av hänsyn till andra.
- Dödshjälp riskerar att förminska värdet av handikappades liv.
- Börjar vi väl tillåta människor att själva besluta hamnar vi snart på "ett sluttande plan".
- Om bara alla får tillgång till palliativ vård behövs ingen dödshjälp. (s. 64)

Hur starka är dessa argument? Det första kan vara sant: den som får hjälp att dö skulle kanske annars ha ändrat sig. Men Sangregorio menar – helt riktigt, enligt min mening – att i de fall där strikta betingelser av den typ som krävs i Oregon-modellen är uppfyllda (en myndig och psykiskt frisk patient, som ändå kommer att dö av sin sjukdom inom sex månader och som vid två skilda tillfällen, med femton dagars mellanrum, klart uttryckt sin vilja att dö), så måste det anses vara alltför osannolikt att vederbörande skulle ändra sig för att man av detta skäl ska "döma alla till fortsatt lidande".

Det kan väl ibland vara sant att den som säger sig vilja dö har påverkats av andra. Detta är emellertid något som Sangregorio tycks bedöma som mycket osannolikt (s. 64–65). Och även om det någon gång skulle vara sant, så är väl inte heller detta ett skäl att "döma *alla* till fortsatt lidande". För övrigt bör väl en beslutskapabel persons beslut respekteras, även om det har påverkats av andra. Om man däremot har goda skäl att tro att personen har utsatts för tvång, så kommer förstås saken i ett annat läge. Men då krävs alltså goda skäl.

Sedan har vi det fall där någon begär dödshjälp av hänsyn till andra, t.ex. sina närstående eller samhället. Sådant kan nog förekomma, men är det fel? Kan inte en döende person ha rätt att ta hänsyn till andra på detta sätt? Sangregorio kan för sin del inte heller se något fel i att en demenssjuk person kan "vilja bespara samhället utgifterna för kanske tio års demensvård som den som befinner sig i ett tidigt stadium av

sjukdomen själv vill slippa" (s. 65). Detta tillåts inte av Oregon-modellen, men ett frivilligt läkarassisterat självmord med en sådan motivering är kanske inte bara högst begripligt, utan också något som borde tolereras i sjukvården.

Men det är förstas kontroversiellt. Någon skulle kanske invända att en sådan praxis skulle "urholka människovärdet". Hänvisningar till människovärdet förekommer ju rätt ofta, men det är rätt oklart vad man då hänvisar till. Den rimligaste analysen av "människovärde" är nog att det handlar om alla människors lika och individuella rättigheter. Rätten att inte dödas eller plågas, till exempel. Och rätten att bestämma över sin kropp. Men sådana rättigheter förbjuder ju inte självmord, inte ens om det är läkarassisterat. Möjligen kunde man hävda att var och en har rätt att vägra hjälpa den som ber om hjälp att begå självmord – och att läkaren alltså har rätt att slippa skriva ut dödande medel till sina patienter. Men i så fall skulle det alltså vara läkarens människovärde, inte patientens, som skulle urholkas av läkarassisterade självmord. Det låter inte så rimligt. Och dessutom kan man undra om, och i så fall när, man verkligen har rätt att vägra hjälpa den som ber om hjälp.

Eller ska "människovärde" tolkas så att redan det faktum att en människa lever har ett (stort) positivt värde – och att det därför också har ett värde att en människa lever vidare, även mot sin bestämda vilja och eventuellt under svåra plågor? Det senare kan väl knappast någon vetig människa anse nu för tiden. (Det skulle i så fall kunna motivera att självmord och självmordsförsök kriminaliseras.)

De handikappade – eller rättare sagt deras organisationer – är i allmänhet motståndare till dödshjälp. Ibland kan detta kanske bero på ett rent missförstånd, nämligen att en konsekvens av dödshjälp skulle bli att handikappade "tvingas begära dödshjälp" (s. 66). Även om dödshjälp skulle bli tillåten vid sjukdom i livets slutskede, så följer ju inte att dödshjälp också skulle bli tillåten vid handikapp. Däremot är det möjligt att *om* dödshjälp skulle bli tillåten vid (svåra) handikapp, så kunde det öka sannolikheten för att handikappade personer "under påverkan av andra" eller "av hänsyn till andra" begär dödshjälp. Men då är vi tillbaka till de argument som nämnts ovan.

Något tvång att begära dödshjälp är det i alla händelser inte fråga om. Att utöka möjligheten till dödshjälp handlar ju om att *förstärka* den enskildes rättigheter, inte att *försvaga* dem. Det finns väl inte heller någon anledning att tro att enskilda handikappade är mindre intresserade än andra av utökade rättigheter för egen del. Sangregorio rapporterar också om en undersökning i Kanada, där en majoritet av de handikappade stödde ett förslag om rätt till dödshjälp (s. 66).

Sangregorio nämner även en annan tolkning av handikapporga-

nisationernas inställning, nämligen att "om några får samhällets hjälp att avsluta livet kommer synen på vilka liv som är värda att leva att förändras" (s. 66). Hon invänder att detta inte kan gälla Oregon-modellen, eftersom det där bara är fråga om "den sista plågsamma tiden".

Detta är inget bra motargument. Dels säger Oregon-modellen (enligt Sangregorios beskrivning) inget om att den sista tiden måste bedömas som "plågsam". Och dels kunde det kanske vara sant att om livet under de sista sex månaderna av en dödlig sjukdom av samhället bedöms sakna värde – i och med att läkarassisterat självmord tillåts inom denna tidsperiod – så skulle det öka sannolikheten för att liv med svåra handikapp, under betydligt mer än sex månader, också anses värdelösa eller mindre värdefulla. Men i så fall skulle väl samma effekt ha uppkommit när passiv och indirekt dödshjälp blev officiellt tillåten. Och någon sådan effekt tycks inte ha uppstått.

Sedan har vi då det sluttande planet. "Ju mer man får, desto mer vill man ha", denna psykologiska mekanism gäller kanske också rättigheter. Får man t.ex. rätt till tre veckors semester, vill man sedan ha fyra; och får man då fyra, så vill man ha fem. Och så vidare. Får man en viss rätt till dödshjälp, så vill man sedan ha utökad rätt till dödshjälp. Och så vidare. Det är detta som är "det sluttande planet" i fråga om dödshjälp.

Sangregorio tolkar emellertid det "sluttande planet" som att fler och fler kan komma att utnyttja rätten till dödshjälp, om den införs. Det har också hänt i de länder som accepterat dödshjälp, men Sangregorio oroas inte över detta (s. 67). Det bör hon inte heller göra. Om dödshjälp är bra, så blir det ju inte sämre av att fler utnyttjar denna möjlighet.

Men argument som åberopar ett "sluttande plan" handlar alltså oftast om något helt annat. Nämligen att om en viss form av dödshjälp tolereras, så kommer snart krav på att även andra, mer kontroversiella former också ska tolereras. Om man t.ex. legaliserar frivilligt läkarassisterade självmord, under strikta betingelser av Oregon-typ, så kan man förvänta sig att det därefter kommer krav om att även läkarassisterade självmord under mindre strikta betingelser ska legaliseras. Exempelvis läkarassisterade självmord för att undvika långa perioder av demens eller svåra handikapp. Och om sådant legaliseras kan det senare komma krav på att även överenskommen aktiv dödshjälp ska legaliseras. Och så vidare.

Det är sluttande plan av denna sort, snarare än det Sangregorio diskuterar, som kan tyckas avskräckande. Men hur starka är egentligen sådana argument?

Om man vill ha en förändring i en viss riktning, så behöver man inte därför vilja ha ännu en förändring i samma riktning. Även om man vill ha längre semester, så behöver man därför inte vilja ha semester året

runt. Och om man vill ha en tallrik ärtsoppa till, så är det ju ingalunda säkert att man sedan vill ha ytterligare en.

Så ett sluttande plan behöver inte fortsätta att slutta hur länge som helst. Men i de fall där det finns goda skäl att slutta ett stycke till, så bör man förstås inte dra sig för det. Och i fråga om dödshjälp kan det nog finnas goda skäl att gå ett par steg utöver Oregon-modellen.

Men somliga invänder att det räcker med palliativ vård, dvs. vård som syftar till att "förebygga och lindra lidandet genom tidig upptäckt, bedömning och behandling av smärta och andra fysiska, psykosociala och andliga problem som kan uppkomma i samband med livshotande sjukdom" (enligt WHO). Sangregorio påstår att det inte finns någon motsättning mellan palliativ vård och dödshjälp (s. 119). Det stämmer inte. Ty en palliativ vård ska "varken påskynda eller uppskjuta döden". Däremot har hon troligen helt rätt i att "för vissa sjukdomstillstånd och vissa människor kan en aldrig så god palliativ vård inte undanröja behovet av dödshjälp" (s. 119).

Sangregorio lägger inte bara vikt vid att slippa smärta, minst lika viktigt är att själv få bestämma, att själv ha kontroll. Hon känner stark motvilja mot att sövas ned i väntan på döden och hon vill inte att någon annan ger henne en dödande spruta (s. 121). Men hon medger att detta kanske är överdrivet. När man vill dö kan man kanske inte klara det själv, man kräks kanske upp den dödande drycken eller lyckas inte svälja. Då kan man behöva få en spruta. "Det viktiga är att det är den som ska dö som själv önskar det och kan bestämma över när och hur det ska ske" (s. 122).

Boken är välskriven och informativ. Den borde läsas av svenska politiker. De tycks ju strunta i folkets åsikter om dödshjälp. Det vore på tiden att de i stället tar dessa åsikter på allvar.

LARS BERGSTRÖM

NOTISER

NÅGRA FILOSOFER SOM DÖTT UNDER 2016

William Craig, Ann-Mari Henschen-Dahlquist, Hilary Putnam, Håkan Törnebohm, Morton White, Mary Hesse, Dale Jacquette, Robert Fogelin, Solomon Feferman och Dudley Shapere.

NYA BÖCKER

Fysikern Ulf Danielsson har utgivit en bok om jorden, dess klimat och bräckliga tillstånd ur ett kosmiskt perspektiv, *Vårt klot är så ömkligt litet*, Fri Tanke 2016.

På förlaget Fri Tanke har även utkommit en bok med titeln *Islam och toleransens framtid* (2016). Den innehåller en dialog på över hundra sidor mellan hjärnforskaren och ateisten Sam Harris och författaren och politikern Maajid Nawas.

Statsvetaren J. Mikael Olsson har utgivit boken *Hedonismen och dess kritiker* (2016) på förlaget Café 60 media.

Ett litet häfte med titeln *Filosofi i fickformat* har utgivits av Richard Ohlsson på förlaget 33 sidor. Läsaren får här, på 33 sidor, "en första inblick i vad filosofi är men framför allt en djupare förståelse för dess praktiska nytta". Författaren är bibliotekarie i Kalmar.

Darwin, den försynte revolutionären är en biografi av Stellan Ottoson, Fri Tanke 2016. Med förord av Nils Uddenberg.

Svenska litteratursällskapet i Finland och Apell förlag i Stockholm har utgivit en antologi med titeln *Tankens utåtvändhet: Georg Henrik von Wright som intellektuell*. Boken har utgivits 2016 till hundraårsminnet av von Wrights födelse 1916. Redaktörer är Johan Strang och Thomas Wallgren. Tretton författare medverkar, däribland Merete Mazzarella, Lars Hertzberg och Svante Nordin. von Wrights populära skrifter och roll som utomakademisk intellektuell ställs i centrum.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Sama Agahi är doktorand i teoretisk filosofi i Stockholm, Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi i Stockholm, Jakob Håkansson Eklund är psykolog och universitetslektor vid Mälardalens högskola, Richard Gustavsson har masterexamen i Chinese Studies vid Leiden University i Holland och Ingvar Johansson är professor emeritus i teoretisk filosofi i Umeå.

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 (ej nödvändigt i fotnoter)
- 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