

Filosofisk tidskrift

Årgång 39 Nr 2 April 2018

- 3 Den svårfångade konsten
GÖRAN HERMERÉN
- 18 Vad var subjektivismen?
SVANTE NORDIN
- 27 Non-naturalism och superveniens
VICTOR MOBERGER
- 43 "En process som kan förändra dig" – om Arne Næss
tolkning av Spinozas känslofilosofi
AGNIESZKA PROSZEWSKA
- RECENSIONER
- 52 Lars Bergström om *Medveten mot alla odds*
av Göran Frankel
- 57 Lars Bergström om *Wienkretsen* av Karl Sigmund
- 62 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utgges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

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

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2018

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2018

ISSN 0348-7482

DEN SVÅRFÅNGADE KONSTEN

Om Arthur Dantos konstfilosofi och syn på estetiken

Den för några år sedan bortgångne Arthur Danto var utan tvekan en av sin tids mest inflytelserika konstkritiker, konstteoretiker och konstfilosofer. Han fick 1990 National Book Critics Circle Award för sitt arbete som kritiker, och för några år sedan publicerades en volym i serien *Library of Living Philosophers* (Auxier och Hahn 2013) som ägnats hans betydelsefulla filosofiska insatser.

Liksom Danto själv vill jag understryka skillnaden mellan hans teori om konstvärlden (Danto 1964, 1973) och den institutionella konstteori som i olika varianter lanserats av George Dickie m. fl. (Dickie 1971, 1984; Vilks 2011). Den senare innebär, enkelt uttryckt, att vad som är konst avgörs av konstvärldens aktörer genom deras handlande. Trots tung och enligt min mening förödande kritik är den institutionella teorin fortfarande omhuldad i konstvärlden, särskilt av kritiker och gallerister.

Den senare teorin blandar ihop en sociologisk beskrivning av hur konstvärlden fungerar med en definition av och teori om konst och skiljer sig i många avseenden från Dantos teori om tolkningens centrala roll. Det som är intressant ur filosofisk synvinkel är skälen till varför konstnärer och aktörer i konstvärlden väljer ut vissa verk som konst, och som bra konst – inte det faktum att de gör dessa val.

En grundbult i Dantos syn på konst och estetik är hans uppfattning om tolkningens betydelse för konstverkets ontologiska och normativa status.

1. TOLKNINGAR: NÅGRA EXEMPEL

Duchamps *Fountain* (1917) liksom många av dadaisternas senare verk har inte bara setts som provokationer i största allmänhet utan tolkats som kritik av en traditionell konstsyn och som uttryck för en ny uppfattning om vad konst är. Barnett Newmans *Onement I* (1948) har tolkats mot bakgrund av hans intresse för myter, det primitivt omedvetna och människans strävan efter att uttrycka sin relation till vad han kallar

det Absoluta (Golding 2000). Enligt Newmans egen tolkning så delar det ojämnt målade vertikala strecket mitt på denna målning inte bilden i två delar utan förenar båda omgivande målade fälten med samma klangfärg. Mer fantasifulla tolkningar har också lanserats.¹

Särskilt när det gäller mer föreställande konst finns en rik flora av tolkningar. Jan van Eycks *Arnolfini porträtt* i National Gallery, London, har tolkats som en trolovningsscen, bevittnad av konstnären. Nicolas Poussins *Et in Arcadia ego* har tolkats som en påminnelse om att även i paradiset finns döden (Panofsky 1955). Michelangelos *Slavar* på Julius II grav har tolkats som en återspeglning av en nyplatonsk världsbild, enligt vilken kroppen är själens fängelse (Panofsky 1962). David Becks porträtt av *Drottning Kristina 1650* har tolkats med utgångspunkt både från den antika läran om de fyra elementen och teorier om social differentiering (Steneberg 1955).

Freud har tolkat en av Leonardos målningar *Anna själv tredje* som ett eko av en traumatisk barndomsupplevelse (Freud 2001). Medan somliga forskare har velat finna tecken på epilepsi eller på annalkande sinnessjukdom i van Goghs senare verk, har andra bestritt att en sådan uppdelning i en "frisk" och en "sjuk" period kan göras (Hedenberg 1938, Nordenfalk 1947, Schapiro 1985). Stildrag hos Massaccio, Filippo Lippi och andra italienska renässansmålare har tolkats i ljuset av kunskap om sociala fakta (Baxandall 1972). Andra forskare har velat se sociala och ekonomiska förändringar avspeglade i att nya motiv – interiörer från borgarhem – började dominera i flamländsk konst under mitten av 1600-talet.

Vad för slags tolkningar är detta, och vilka typer av skäl kan ges för dem? Hur skall anakronismer, felslut och efterkonstruktioner undvikas? En sak är säker: här har man anledning att skilja mellan tolkningar av olika slag.

2. ETT PROBLEM

Danto har kontrasterat sin filosofiska metod mot många andra filosofers. Medan filosofer ofta försöker hitta likheter mellan sådant som för ögat skiljer sig åt, har Danto sökt hitta skillnader mellan sådant som för ögat inte skiljer sig åt. I hans konstfilosofi är detta särskilt tydligt. Ett problem han ägnat sig åt kan formuleras på följande sätt.

1. Se bl.a. Hughes 1991, s. 318.

Kan två materiella objekt som har samma visuella egenskaper samtidigt skilja sig åt på det sättet att det ena är ett konstverk och det andra inte? Ja, svarar Danto, och motiverar det med sin konstfilosofi, i vilken tolkningen av verket spelar en central roll. Men här gäller det att skilja mellan olika tolkningar.

Detta är ett annat problem än frågan om två materiella objekt med samma sekundära egenskaper (tyngd, storlek, form och färg) samtidigt kan skilja sig åt på det sättet att de inte har samma estetiska egenskaper och om skönhet i en eller annan mening ingår bland dessa estetiska egenskaper.²

Danto tillägnades för några år sedan en volym i serien *Library of Living Philosophers*, som redan nämnts. I sitt sedvanligt generösa svar till sina kritiker i denna volym har Danto i sin kommentar till vad jag skrivit (Hermerén 2013) utvecklat en distinktion mellan olika slags tolkningar. Denna distinktion aktualiserar en rad problem: begreppsmässiga, epistemiska, ontologiska och normativa, som jag här vill kommentera.

3. AVSIKTER OCH REGELBESTÄMD MENING

Diskussionen kring det intentionalistiska felslutet och nykritikens utgångspunkter riktade strålkastarljuset på skillnaden mellan tolkningar som utgår från och begränsas av å ena sidan författarens avsikter och å andra sidan av språkregler och historisk kontext när det gäller litterära verk.³ Motsvarande distinktioner kan göras i andra konstarter. Men gränsen är inte knivskarp, eftersom författaren inte kan mena vad som helst – om han eller hon vill bli förstådd. Detsamma gäller bildkonstnären.

Att säga detta är fullt förenligt med att konstverk – dikter lika väl som målningar – i en viss mening är öppna och fullbordas först i mötet med betraktaren. Ett mångdimensionellt verk kan ses på flera sätt. Varje betraktare kommer till mötet med konstverket med sina erfarenheter, kunskaper, farhågor och förhoppningar. Samma verk kan därför upplevas på flera sätt, och mer än en gång har jag blivit överraskad av vad betraktare hittat i mina målningar.

2. Vad som ingår i den inte helt enhetliga gruppen av estetiska egenskaper diskuteras i Hermerén 1988.

3. Utgångspunkten för denna omfattande diskussion är Wimsatt 1954, kap 1.

4. INTERNA TOLKNINGAR

Lyckligtvis behöver vi emellertid inte gå in på gränsdragningsproblematiken i denna gråzon mellan konstnärens avsikter och vad språkliga och andra konventioner möjliggör. Skälet är att vad Danto kallar interna tolkningar kontrasteras både mot tolkningar baserade på hypoteser om konstnärens avsikter och på kunskaper om koder och konventioner. De båda senare förs samman till vad han kallar externa tolkningar. Oavsett hur gränsen mellan verkets mening och konstnärens intentioner preciseras, finns alltså enligt Danto en annan typ av tolkningar. Så här skriver han:

Jag har sagt att en tolkning är en funktion som förvandlar ett materiellt objekt till ett konstverk. Men jag har försökt klargöra detta genom att insistera på att tolkningen är *intern* i förhållande till – konstituerar – konstverket; och att vi har att upptäcka vilken denna tolkning är. Även detta styrs av argument. Faktum är att den interna, eller konstitutiva, tolkningen är det som rättfärdigar att mening tillskrivs objektet. När konstnären ger ett objekt den mening som gör det till ett konstverk, så är tolkningen det som relaterar denna mening till de olika egenskaper som objektet har. (s. 187)⁴

Det blir stor skillnad om den interna tolkningen begränsas till att avgöra om verket är ett intentionellt objekt och alltså kan tillskrivas mening – eller om det också inkluderar försök att upptäcka vilken denna mening är. Ur den synvinkeln skapar meningen ”att vi har att upptäcka vilken denna tolkning är” i citatet ovan en viss oklarhet.

Min slutsats är emellertid att tolkning av vilken innebörd ett verk har inte ingår i den interna tolkningen – vad Danto skriver om interna och externa tolkningar blir mest konsistent då. Samtidigt blir den interna tolkningen mager; den begränsas i princip till att avgöra om det aktuella verket har mening eller inte. Det innebär också att det inte kan finnas flera interna tolkningar av ett verk – däremot kan det finnas flera externa tolkningar, som kommer att framgå av det följande.

Det som karakteriserar en intern tolkning är alltså bland annat att

1. Den konstituerar något – som regel ett materiellt objekt – som ett konstverk.
2. Den interna tolkningen av ett objekt rättfärdigar att mening tillskrivs detta objekt (till exempel en utställd ready-made).
3. Det är konstnären som tillskriver objektet mening.

4. Sidhänvisningar efter citat hänvisar till sida i Danto 2013.

4. Den interna tolkningen relaterar verkets mening till det materiella objektets olika egenskaper.

Beträffande punkt 1: detta gäller enbart de verk som den aktuella konstnären valt att ställa ut, inte klassen av liknande föremål. Detta gäller exempelvis enbart den flasktorkare Marcel Duchamp ställde ut, inte andra – även om deras visuella egenskaper skulle vara identiska. Ett undantag skulle kunna vara av Duchamp själv auktoriserade kopior av objektet.

Det som sägs i citatet är i och för sig förenligt med att också andra än konstnären – till exempel kritiker – kan göra interna tolkningar av ett materiellt objekt. Men även i flera av de citat som följer är det konstnären som enligt Danto har den roll som anges i punkt 3.

En fråga som väcks av punkt 4 är: avses objektets samtliga egenskaper eller är ett urval av särskilt väsentliga egenskaper tillräckligt? I det senare fallet blir frågan vilka kriterierna som motiverar urvalet är. Det är inte lätt att hitta något svar på dessa frågor i Dantos texter, vilket kanske beror på att svaret kan variera från konstverk till konstverk.

Begreppet intern tolkning kan preciseras genom att man identifierar vad satsen "X är en intern tolkning av Y" implicerar. Om dessa implikater kan preciseras och kombineras på flera sätt har vi anledning att skilja mellan olika varianter. "Y är ett materiellt objekt" kan exempelvis tolkas på mer än ett sätt och konstverk är inte alltid materiella objekt.⁵ Vidare är "Y är ett intentionellt objekt" och "Y är enligt X ett intentionellt objekt" inte ekvivalenta.

Interna tolkningar är rimligtvis relevanta och intressanta bara om föremålets status är oklar eller kontroversiell. När det gäller målningar av Botticelli, musik av Bach eller skulpturer av Brancusi är de överflödiga.

5. EXTERNA TOLKNINGAR

En central tanke hos Danto är att dessa interna, konstitutiva tolkningar bör skiljas från vad han kallar "external interpretations":

Med "externa" tolkningar avser jag de tolkningar som exempelvis kritiker ger när de försöker förklara ett verk genom att hänvisa till vad de anser dess mening vara. Externa tolkningar är bekräftade hypoteser, framförda av kritiker och andra, beträffande vad verket handlar om... (s. 187–88)

5. Robert Barrys *All the things I know of which I am not at the moment thinking* – 1.36 P.M.; 15 June 1969, New York kan inte klassificeras som ett materiellt objekt, och detsamma gäller Ken Friedmans skulptur *The distance from this sentence to your eye is my sculpture*, som diskuteras i avsnitt 9. Detta gäller också en hel del konceptuell konst.

Externa tolkningar karakteriseras alltså av att:

1. De försöker förklara konstverket genom att ange dess mening.
2. Dessa tolkningar är hypoteser som rättfärdigas med skäl.
3. De har sanningsvärde och kan vederläggas.
4. De anger vad verket handlar om.

Normalt skiljer man ju mellan tolkningar och kausala förklaringar, inklusive förklaringar i termer av motiv och planer. Men Danto kopplar i citatet ihop tolkningar och förklaringar.

Externa tolkningar kan i själva verket vara av flera slag. De anger vilken mening konstverket har. De kan också förklara varför konstnären har valt att gestalta ett motiv på ett visst sätt. (Exempelvis: "Detta är en allusion på ...", "Konstnären var påverkad av ...".) Sådana tolkningar kan betraktas som hypoteser vilka kan prövas mot andra hypoteser, tolkningar och historiska fakta. Kriteriet på en lyckad extern tolkning är rimligtvis att den knyter ihop kända fakta om verkets historiska bakgrund och konstnärens avsikter med vad man kan se i verket till en meningsfull helhet.

Danto fortsätter, lite förbryllande:

Jag avsåg aldrig att säga att externa tolkningar konstituerar konstverk! Externa tolkningar kan vara bekräftade och falska, på precis samma sätt som vetenskapliga hypoteser kan. I en viss mening är en extern tolkning en "teori om konstverket". En intern tolkning är inte en teori utan ett faktum, vilket externa tolkningar försöker fånga in och förklara. Interna tolkningar har stabilitet – de ändras aldrig – men externa tolkningar kan variera betydligt. (s. 188)

Här hävdar alltså Danto – som jag uppfattar det – genom analogin med prövningen av vetenskapliga hypoteser följande teser, där de första tre kan läggas till den tidigare karakteristiken av interna tolkningar:

1. Interna tolkningar är fakta.
2. De bygger inte på värderingar.
3. De ändras inte över tid.
4. En extern tolkning av ett verk är en teori som förklarar den interna tolkningen av detta verk.
5. Det kan finnas – och finns ofta – flera externa tolkningar av ett och samma verk.⁶
6. De ändras inte sällan över tid.

6. Fler exempel som illustrerar (5) finns bl.a. i Brummer 2014.

Punkterna 5 och 6 aktualiserar följande problem: utgår man från något som exempelvis liknar Poppers syn på kunskapens utveckling, borde man efterhand nå fram till stabilare teorier. Tidigare externa tolkningar kan ibland förkastas – visas vara felaktiga – men ibland modifieras i något avseende eller en och annan gång inkorporeras i en senare tolkning. Vi närmar oss sanningen även om vi kanske aldrig kommer fram till den eller kan avgöra när vi nått dit. Men förutsättningen att externa tolkningar är teorier som förklarar, har sanningsvärde och kan bekräftas eller vederläggas av fakta är inte självklar.⁷

Warhols *Brillo Box* har haft ett stort inflytande på Dantos tänkande – han har skrivit utförligt om dessa readymades i många sammanhang (bl.a. Danto 1981, 1992). Om nu dessa boxar, ursprungligen avsedda som förpackningar, genom en konstnärs handling, en kritikers eller gallerists tolkning förvandlas till något annat, i vilken mening är då denna tolkning ett faktum? Varför inte lika gärna betrakta interna tolkningar som klassifikationer eller kategoriseringar? Viktigare är förhållandet att genom att klassificera något som konst får detta ett konstnärligt värde som ofta också påverkar dess ekonomiska värde. Det materiella föremålet är ofta inte värt många kronor, men klassificeras det som konst får det en helt annan status och värdet kan öka enormt.

I litteraturen innebär en intern tolkning av ett verk (exempelvis en dikt åstadkommen genom att lappar på vilka ord skrivits tas ur en hatt och dessa ord skrivs ner i den ordning de kommer) mer en statusökning än en värdeökning, eftersom konstverket – skriften – är tillgängligt i många likalydande exemplar. Priset för vart och ett av dem är överkomligt, och det påverkas inte särskilt genom en intern tolkning. Om en litterär skrift är dyr beror detta inte på dess konstnärliga värde utan dess sällsynthet, till exempel en tidig upplaga av Shakespeares *Hamlet*.

Förfalskningar aktualiserar särskilda problem. Detta gäller exempelvis Brilloboxar utställda av någon annan än Warhol, liksom van Meegerens förfalskningar av Vermeer van Delft. I vissa fall får man konkludera att förfalskningarna saknar konstnärligt värde eller har ett ekonomiskt värde som marknaden sätter. Här finns en skillnad mellan förfalskningar som innebär att ett existerande verk kopieras och förfalskningar som innebär att ett nytt verk målas i den aktuella konstnärens stil och felaktigt utges för att vara gjort av denne – vilket van Meegeren också gjorde. Denna problematik kan dock inte behandlas närmare här.

7. Skillnaden mellan "teorier om" och "teorier för" diskuteras i Persson och Sahlin 2013, s. 85ff.

Är interna tolkningar fakta? Det är naturligtvis ett faktum att en intern tolkning framförts, om så skett – men det innebär inte att detta faktum är oomstritt. Det är ju inte så att det saknas personer som bestrider att en rad readymades och liknande är konst (Tilghman 1984, Spalding 2012). Medialiseringen av konstvärlden innebär också risker för geschäft genom skicklig marknadsföring.

Länge fram i sitt svar skriver faktiskt Danto så här:

Eftersom ett konstverk är ett intentionellt objekt, gjordes den interna tolkningen av konstnären ... inte bara kan vi ha fel beträffande den interna tolkningen – vi kan ha fel i att det finns någon. Ett objekt kan se ut som ett konstverk utan att vara ett. Det är vad som blev klart genom den konst som gjordes under sextioalet. (s. 190)

Det är naturligtvis en skillnad mellan det fall då något ser ut som ett konstverk men har skapats av naturens krafter och inte av en människa, och det fall då en person påstår att ett sådant objekt är konst medan andra bestrider detta.

När det gäller den sista meningen i citatet tänker möjligen Danto på en rad spektakulära exempel som på sin tid fick stora rubriker. Burkar med konstnärsbajs, *Merda d'Artista*, ställdes exempelvis ut av Piero Manzoni 1961. Priset sattes med utgångspunkt från bajsets vikt efter priset på guld. Dessa burkar har sedan sålts för mycket stora summor på Sotheby's. Med dessa och andra verk ville Manzoni ifrågasätta en traditionell syn på konst. Han dog 1963, och hans samtida Ben Vautier – som också ställde ut sig själv som konst – signerade Manzonis dödsintyg och förklarade att det var ett konstverk.

I Sverige har för övrigt Dan Wolgers arbetat i en liknande tradition med underfundiga verk där skrattet ibland fastnar i halsen. I skulpturen *Utan titel* (1990) har Atlas huvud ersatts med en modell av en mänsklig hjärna; Atlas har fått en besvärlig börda. Vidare lät Wolgers vid ett tillfälle en reklambyrå producera en av hans konstutställningar, där han själv medverkade bara på vernissagen – vilket väcker frågan om i vilken mening det var "hans" utställning.⁸ Vid ett annat tillfälle fick han låna ett par bänkar från Liljevalchs konsthall som han sedan sålde på auktion. Han stämdes och fälldes för förskingring och dömdes till 60 dagsböter à 40 kronor – men signerade det öppnade brevet med domen och sålde det för 20 000 kronor.

8. Aspekter på detta diskuteras ur kreativitetssynpunkt i Sahlin 2015, s. 84–85.

Dessa två exempel (Manzoni, Wolgers) visar för övrigt också hur framgångsrika interna tolkningar kan påverka både det konstnärliga och det ekonomiska värdet av de aktuella objekten. Hur som helst, Danto generaliserar från det som eventuellt gäller Warhols *Brillo Box* till all konst:

Jag har, rätt eller fel, ansett att det som i slutändan förklarar hur *Brillo Box* är ett konstverk, förklarar hur vad som helst, överallt och alltid, är ett konstverk – även om *Brillo Box* själv endast kunde ha varit ett konstverk när det var det. (s. 190)

Denna generalisering kan diskuteras, om den interna tolkningen innebär mer än att det aktuella materiella objektet är ett intentionellt objekt, ett objekt som skapats eller ställts ut med viss avsikt. Konstvärlden och konstscenen är inte så enhetlig att man utan vidare kan generalisera det som eventuellt gäller Warhols *Brillo Box*, utställd i mitten av förra århundradet i New York, till att gälla all konst överallt i alla tider. Men Danto stipulerar eller tar för givet att detta är möjligt.

6. RELATIONERNA MELLAN INTERNA OCH EXTERNA TOLKNINGAR

Vilka relationer råder mellan interna och externa tolkningar enligt Danto? Han skriver:

(Externa tolkningar) ... tävlar enligt min uppfattning med varandra som försök att fastställa vilken den *interna* tolkningen är. Den konstitutiva tolkningen förhåller sig till objektet på samma sätt som själen förhåller sig till kroppen. Den externa tolkningen liknar en psykologisk förklaring av yttre beteenden genom att hänvisa till inre mentala tillstånd. Det är den interna tolkningen som förvandlar materiella objekt till konstverk, och det är vår uppgift som externa tolkare att försöka identifiera den i ett givet fall. Situationen beträffande externa tolkningar är då att säga vad verket har för mening, och att försvara detta med argument. (s. 188)

Här hävdar alltså Danto, som jag uppfattar det, följande tes utöver vad som tidigare angivits karakterisera interna och externa tolkningar: Det finns en analogi mellan psykologiska förklaringar av människors beteende (knyter handen) genom att hänvisa till inre tillstånd (är arg).

Här finns en vetenskapsteoretisk problematik som kan behöva belysas. Om externa tolkningar ses som teorier med sanningsvärde, kan sådana teorier ibland komplettera varandra, i andra fall konkurrera med varandra. I det första fallet kan situationen vara den att teorierna tar

fasta på olika aspekter av verket. En freudiansk tolkning kan exempelvis kombineras med en tolkning som sätter in det aktuella konstverket i ett socialt och ekonomiskt sammanhang. Båda kan då vara sanna. Men om tolkningarna är konkurrerande och tillskrivs sanningsvärde måste man välja mellan dem – eller möjligen förkasta alla.

Anta att man i stället för att tillskriva externa tolkningar sanningsvärde säger att de kan vara mer eller mindre plausibla eller rimliga, och att graden av plausibilitet avgörs av i vilken utsträckning de lyckas sätta in det som är känt om verket och dess tillkomsthistoria liksom vad man kan se i verket i ett sammanhang som (a) är en meningsfull helhet och (b) berikar upplevelsen av verket. Då kommer saken i ett annat läge. Tolkningarna kan vara mer eller mindre plausibla. Men sanningsvärdet kan inte graderas.

Analogin i denna punkt bör granskas grundligt. En ganska uppenbar skillnad är att beteendet och det inre tillståndet tillskrivs samma person i den psykologiska förklaringen, medan meningen tillskrivs konstverket och den som förser konstverket med mening är konstnären. Motsvarigheten till det inre tillståndet finns i konstverket, och beteendet/handlingen utförs av konstnären – såvida man inte antar att beteendet motsvaras av det materiella objektets visuella egenskaper, ett antagande som kan stöta på problem genom att två objekt med samma visuella egenskaper kan skilja sig åt på det sättet att det ena är konst, det andra inte.

7. EPISTEMISKA ASPEKTER

En viktig fråga är naturligtvis vad det finns för gränser beträffande vilka skäl som kan vara relevanta för eller mot såväl externa som konstitutiva eller interna tolkningar. Här svarar Danto:

interpretativa hypoteser begränsas av den historiska situation i vilken det aktuella arbetet tillkom. Ingenting kan ingå i den konstitutiva tolkningen – den tolkning konstnären gjorde för att förvandla objektet till ett konstverk – utom vad som var historiskt möjligt för konstnären. Meningen måste vara begränsad till de begrepp som var tillgängliga för konstnären och dennes samtida. (s. 189)

Om generaliseringen av det som gäller Warhols *Brillo Box* rättfärdigar att man tillskriver Danto en viss sorts essentialism, eftersom detta skall gälla all konst, framgår det av citatet ovan att denna essentialism kom-

bineras med historicism. Allt är inte möjligt i alla perioder. Den som på Rembrandts tid hade ställt ut en hög med sand eller sopskyfflar och sagt att detta var konst, hade inte blivit förstådd, snarare utskrattad.

Man kan naturligtvis invända att antingen är sandhögen ett konstverk eller inte. Att den inte var ett konstverk på Rembrandts tid är ett historiskt faktum. Men vad beror detta på? Vem som helst kan inte med framgång utnämna vilket materiellt objekt som helst till ett konstverk, ett intentionellt objekt med mening, vilket ju också Warhols *Brillo Box* visar. Detta måste accepteras av kritiker och kolleger – ofta därför att den som väljer ut det materiella objektet tidigare etablerat sig som konstnär i mer traditionell mening, vilket ju gäller både Duchamp och Warhol. Här kommer den historiska dimensionen in.

Frågan är då vilken skillnaden mellan interna och externa tolkningar blir när det gäller kravet på historisk rimlighet eller korrekthet ("begränsas av den historiska situation i vilken det aktuella arbetet tillkom"). För gäller inte precis detsamma för externa tolkningar? Uppfyller sådana tolkningar inte detta krav, förkastas de som anakronistiska, i varje fall av konsthistoriker. Kritiker kan ibland tillåta sig att vara friare, i varje fall om de tror att en kanske anakronistisk tolkning berikar upplevelsen av verket.

8. DANTOS KONSTFILOSOFI OCH HANS SYN PÅ ESTETIK

Hur som helst, Danto sammanfattar det väsentliga i sin position bland annat med en spirituellt jämförelse mellan konstfilosofi och filosofisk teologi:

det mesta av det som är filosofiskt viktigt beträffande konst – de flesta av dess väsentliga egenskaper – kan inte upptäckas av ögat. Konstfilosofi liknar filosofisk teologi. ... Att se någonting som konst, vilket jag framhållit många gånger, kräver något som ögat inte kan urskilja. Detsamma gäller för förståelsen av konstverk när vi väl insett att de är konstverk. Det finns en djup dimension i konstverkens essens som bara slutledningsmässigt är relaterat till det som kan upptäckas av sinnet. (s. 192)

Ordet "filosofiskt" i citatets första rad introducerar en viktig – och inte helt klar – begränsning av resonemangets räckvidd. Men distinktionen mellan interna och externa tolkningar har alltså sitt intresse också i ett större perspektiv. Den kastar ett ljus över relationerna mellan Dantos konstfilosofi och hans kritiska inställning till traditionell estetik.

Den senares fokus på skönhet och ett verks estetiska egenskaper mer generellt har enligt Danto föga relevans när det gäller att förstå vad det är som gör ett materiellt verk till ett konstverk. Danto menar alltså att estetik eller estetisk analys inte spelar någon roll för den interna, konstitutiva tolkningen, och att ett föremåls estetiska egenskaper inte "ingår i definitionen av konst".

Men den klassiska tradition inom estetikens där begreppet skönhet spelar en central roll är ju något annat än exempelvis Beardsleys och Weitz' karakterisering av estetik som konst- och litteraturkritikens filosofi (Beardsley 1958, Weitz 1964). Som framgår av Lars-Olof Åhlbergs senaste bok (Åhlberg 2014), används "estetik" och "estetisk" i många betydelser. Kritik som träffar "estetik" i en betydelse (eller en användning av estetiska argument) behöver självfallet inte drabba "estetik" i andra betydelser – eller andra användningar av estetiska argument.

Det är rimligt att säga att konceptuell konst inte ger betraktarna estetiska upplevelser i traditionell mening. Men detta utesluter inte att konceptuell konst kan ha estetiska egenskaper. Elisabeth Schellekens (2007) har argumenterat för en mera nyanserad ståndpunkt enligt vilken (a) annan konst än konceptuell kan ha både kognitivt och estetiskt värde, och (b) konceptuell konst kan ha inte bara kognitivt värde utan även estetiskt värde under vissa förutsättningar – att det estetiska värdet tillskrivs idén snarare än objektet.

Men vem har påstått att ett verks estetiska egenskaper avgör om det är konst eller inte? Man får gå långt tillbaka i historien för att hitta den sortens estetiker. Och då såg konstscenen ut på ett helt annat sätt än idag. Jag håller med Danto när han avslutningsvis skriver om Ken Friedmans *The distance from this sentence to your eye is my sculpture*: "Jag skulle säga att det vore missriktad uppfinningsförmåga att försöka hitta det estetiska i Friedmans skulptur" (s. 192), i varje fall om han syftar på det estetiska i traditionell mening.

Men också i traditionell estetik skiljde man mellan det natursköna och det konstsköna. Denna distinktion är förenlig både med Dantos essentialism och hans historicism. Konstverket är ett intentionellt objekt: det vill något, det har mening. Men naturen är inte ett intentionellt objekt: den vill ingenting, den har inte mening, även om elementens raseri ibland kan fylla oss med fruktan. Här finns något som genomgående karakteriserar all konst.

Konst kan främja värden av många olika slag, inte bara estetiska. Utvecklingen i samtidskonsten har reducerat betydelsen av det estetiskt

tilltalande: det provocativa efter Dada och Duchamp har blivit en viktig kategori. Kommentarer till samtida sociala förändringar har tilldragit sig allt större intresse i konst som skapats de senaste fem decennierna. Flera andra värden är viktiga – och viktigare än det estetiskt tilltalande – i samtidskonsten.

9. SLUTSATSER

Man kan, som Danto föreslagit, skilja mellan interna och externa tolkningar. Men man kan knappast bortse från att interna tolkningar har värderande och ekonomiska implikationer. Interna och externa tolkningar kan vidare båda behöva differentieras. Påståendet att X är en intern tolkning av Y implicerar flera satser som kan preciseras och kombineras med varandra på mer än ett sätt. Detsamma gäller påståendet att X är en extern tolkning av Y.

Interna tolkningar spelar dessutom en viktig roll bara när det gäller radikala norm- och trendbrott i konstutvecklingen. Att ett verk utställt på ett museum eller omskrivet i konstarternas historia är ett intentionellt objekt är något som tas för givet, inte något som ifrågasätts. Därmed är det också rimligt att tillskriva det en mening. Men vilken mening det kan eller bör tillskrivas kan vara kontroversiellt.

Konstforskare och kritiker lanserar hypoteser som de stöder med skäl. En granskning av kritikers och konsthistorikers texter visar att inte vilka skäl som helst är godtagbara; skälen måste uppfylla vissa krav. De måste vara både relevanta och hållbara. Att följa ett konstverk och se hur det har beskrivits, tolkats, förklarats och värderats av kritiker och forskare vid olika tider säger något inte bara om verkets dimensioner utan också om kritiken och forskningen under skilda epoker: om deras mål, förutsättningar, metoder och kunskapsintressen.

Det finns gränser för vilka skäl som är relevanta, och dessa begränsas enligt Danto av historiska förutsättningar i den miljö konstnären arbetade i. Han pressar då analogin mellan vetenskaplig hypotesprövning och kritikerns sätt att arbeta. I båda fallen är målet att vederlägga falska påståenden och komma fram till sanna eller sannolika påståenden om det aktuella verkets mening. "Critic" (liksom "criticism") på engelska refererar inte bara till dagskritiker respektive dagskritik utan också till essäister och essäer. Men även för den mer essäistiske kritikern kan målet också inkludera att berika upplevelsen av verket, och då haltar analogin något.

Dantos kritik av estetiken träffar en viss form av traditionell estetik, men inte alla former av estetik. Estetik, historiskt informerad, som granskar konstkritikens och konsthistorieskrivningens förutsättningar och därvid inte ryggat tillbaka för ontologiska, semantiska och epistemiska frågor drabbas inte, varvid "konst" syftar på alla konstarter, inte bara på bildkonsten.⁹

LITTERATUR

- Auxier, Randall E. och Lewis Edwin Hahn, red. 2013. *The Philosophy of Arthur C. Danto*. The Library of Living Philosophers, vol. 33. Chicago: Open Court.
- Baxandall, Michael. 1972. *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*. Oxford: Clarendon Press.
- Beardsley, Monroe C. 1958. *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*. New York: Harcourt, Brace & World. 2:a uppl. 1981.
- Brummer, Hans Henrik. 2014. *Osäkra rum: Tolkning, omtolkning och feltolkning i konsten*. Stockholm: Atlantis.
- Danto, Arthur. 1964. "The Artworld". *Journal of Philosophy* 61, s. 571–84.
- . 1973. "Artworks and Real Things". *Theoria*, 39:1, s. 1–17.
- . 1981. *Transfigurations of the Commonplace: A Philosophy of Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1992. *Beyond the Brillo Box*. Berkeley: University of California Press.
- . 2013. "Reply to Göran Hermerén". I Auxier och Hahn, s. 187–92.
- Dickie, George. 1971. *Aesthetics: An Introduction*. Indianapolis: Pegasus.
- . 1974. *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1984. *The Art Circle: A Theory of Art*. New York: Haven Publications.
- Freud, Sigmund. 2001. *Leonardo da Vinci: A Memoir of his Childhood*. London: Routledge. (Flera tidigare upplagor bl.a. 1957 och 1964).
- Golding, John. 2000. *Paths to the Absolute: Mondrian, Malevich, Kandinsky, Pollock, Newman, Rothko and Still*. London: Thames & Hudson.
- Hedenberg, S. 1938. "Van Gogh. Om hans sjukdom och konst". *Svenska Läkartidningen*, 35:5, s. 510–24.
- Hermerén, Göran. 1988. *The Nature of Aesthetic Qualities*. Lund: Lund University Press; Bromley: Chartwell-Bratt.
- Hermerén, Göran. 2013. "Art, Media, and Money". I Auxier och Hahn, 2013, s. 169–86.
- Hughes, Robert. 1991. *The Shock of the New: Art and the Century of Change*. London: Thames & Hudson. (Först publicerad 1980, London och New York: Penguin Random House.)
- Nordenfalk, Carl. 1947. *Vincent van Gogh: En livsväg*. Stockholm: Norstedts. (Flera senare tryckningar bl.a. 1990).

9. Jag vill tacka Nils-Eric Sahlin som läst igenom en tidigare version av denna text och gjort flera värdefulla kommentarer.

- Panofsky, Erwin. 1955. *Meaning in the Visual Arts*. New York: Doubleday.
- . 1962. *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. New York: Harper Torchbooks (Först publicerad 1939).
- Persson, Johannes och Nils-Eric Sahlin. 2013. *Vetenskapsteori för sanningssökare*. Lidingö: Fri Tanke.
- Sahlin, Nils-Eric. 2015. *Kreativitetens filosofi*. Lidingö: Fri Tanke.
- Schapiro, Meyer. 1985. *Vincent van Gogh*. London: Thames & Hudson. (Tidigare publicerad på tyska.)
- Schellekens, Elisabeth. 2007. "The Aesthetic Value of Ideas". I *Philosophy and Conceptual Art*, red. Peter Goldie och Elisabeth Schellekens, s. 71–91. Oxford: Clarendon Press.
- Spalding, Julian. 2012. *Con Art – Why You Should Sell Your Damien Hirsts While You Can*. Amazon/Kindle.
- Steneberg, Karl Erik. 1955. *Kristinatidens måleri*. Malmö: Allhem.
- Tilghman, Ben R. 1984. *But Is It Art? The Value of Art and the Temptation of Theory*. Oxford: Blackwell.
- Vilks, Lars. 2011. *Art: Den institutionella konstteorin, konstnärlig kvalitet, den internationella samtidskonsten*. Nora: Nya Doxa.
- Weitz, Morris. 1964. *Hamlet and the Philosophy of Literary Criticism*. London: Faber and Faber.
- Wimsatt, W. K. 1954. *The Verbal Icon*. Lexington: University of Kentucky Press.
- Åhlberg, Lars-Olof. 2014. *Notions of the Aesthetic and of Aesthetics: Essays on Art, Aesthetics and Culture*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

VAD VAR SUBJEKTIVISMEN?

Alexius Meinong och uppsalafilosoferna

"Was ist Subjektivismus?" – det var det ämne som Ernst Cassirer valde när han i februari 1939 höll en föreläsning inför Filosofiska föreningen i Stockholm där många uppsalafilosofer fanns bland åhörarna. Frågan vad subjektivism är var brännande aktuell i den tidens svenska filosofiska värld. Uppsalafilosoferna Adolf Phalén och Axel Hägerström hade förvandlat "subjektivismen" till ett ständigt föremål för diskussion. Andra filosofer med Uppsalabakgrund, Einar Tegen, Gunnar Oxenstierna, Konrad Marc-Wogau, Ingemar Hedenius och Anders Wedberg bland dem, som fanns närvarande i auditoriet, bidrog till diskussionen av begreppets innebörd. Men den berömde tyske filosofen, som under sina år som gästprofessor i Göteborg, faktiskt lärt sig läsa texter på svenska, fann det ändå svårt att förstå vad man egentligen menade med "subjektivism".

Att termen stod för ett misstag som praktiskt taget alla filosofer gjort sig skyldiga till var tydligt. Undantagna från det "subjektivistiska" misstaget var egentligen bara filosoferna i Uppsala. Eller åtminstone vissa av dem. Exakt vilka var en särskilt brännande och infekterad del av debatten kring "subjektivismen". Phaléns lärjungar och anhängare tenderade nämligen att också betrakta Hägerström – i synnerhet den tidige Hägerström – som en företrädare för "subjektivism", något som Hägerström för sin del med skärpa förnekade. Inte heller Cassirer ville medge att han var "subjektivist", vilket samtliga uppsalafilosofer dock enstämmigt hävdade att han var. Phaléns lärjungar – och säkert också i det tysta Phalén själv – ansåg att Phalén var upphovsmannen till den uppsaliensiska kritiken mot subjektivismen. Hägerströms lärjungar – och säkert även i det tysta Hägerström själv – tilldelade Hägerström denna roll. Alla uppsalafilosofer var emellertid ense om att det var först inom uppsalafilosofin som kritiken mot subjektivismen hade uppstått och därmed grunderna för en verklig vetenskaplig filosofi hade lagts. Några utländska föregångare erkände de egentligen inte. Man kan med andra ord inte vänta att de skulle erkänna sin skuld till några samtida

filosofer utanför Uppsalakretsen. Tvärtom tenderar de att med särskild frenesi angripa just de filosofer som en utanförstående iakttagare skulle tro ha inspirerat dem mest.

Går det att bringa reda i den härva av påståenden och motpåståenden som omgav Uppsalaskolans kritik mot "subjektivismen"? Jag tror att man kan komma några steg framåt, även om det fordrar att några huvudpunkter urskiljs så att myriader av delproblem förs åt sidan.

Cassirer beklagade att uppsalafilosoferna, som dock betraktade "begreppsanalys" som en central uppgift för filosofin, var så obenägna att analysera sina egna begrepp och exempelvis lämnade innebörden av det avgörande begreppet "subjektivism" höljd i dunkel. Här skall emellertid göras ett försök att urskilja två huvudsakliga innebörder. Den ena är framför allt utmärkande för Hägerströms subjektivismkritik, den andra för Phaléns.

1. SUBJEKTIVISM (H)

Hägerström använder i sina tidiga skrifter inte termen "subjektivism". Men eftersom dessa tidiga skrifter ändå i mycket kretsar kring frågan om kunskapens och vetenskapens objektivitet kan frågan om subjektivismen ändå anses implicit närvarande.

Hägerströms filosofi utgår från Kant. Det är uppenbart att Hägerströms lärare Erik Olof Burmans Kantforskningar varit inspirerande. Det är också tydligt att Hägerström (även om han inte för sitt liv skulle ha erkänt det) influerats av den antipsykologistiska Kanttolkning som utvecklats av Hermann Cohen och allmänt inom den så kallade Marburgskolan. Hela Hägerströms tidiga utveckling kulminerade i skriften *Das Prinzip der Wissenschaft* (1908). Subjektivismen övervinns här genom antagandet av bestämmningar hos jaget som har giltighet utöver jaget självt. Det handlar om aprioriska bestämmningar såsom motsägelsefrihet och självidentitet, vilka enligt Hägerström har absolut giltighet och därmed överskrider det individuella jagets gränser. Dessa bestämmningar gör det möjligt för våra varseblivningar, upplevelser och minnen att placeras in i ett natursammanhang i tid och rum som enligt Hägerströms synsätt är det enda motsägelsefria och tänkbara helhetssammanhanget. På ett sätt som kan föra tankarna till Spinoza eller Fichte talar Hägerström också om det absoluta begreppet, det absoluta vetandet. Verklighet är detsamma som bestämdhet och motsägelselöshet. Det är i dessa egenskaper som garantin finns för vetenskapens objektivitet. Den som inte

inser detta hamnar i en subjektivism som låter kunskap och vetenskap bero på subjektets förnimmelser eller psykologiska egenskaper.

I en senare skrift, *Selbstdarstellung* (1929), skriven för en tysk serie av filosofiska självbiografier där också bland andra Liljeqvist, Meinong och Phalén deltog, modifierade Hägerström sina ståndpunkter en smula, men stod ändå fast vid det som varit huvudlinjen i *Das Prinzip der Wissenschaft*. Den kritik mot subjektivismen som framförts i den tidigare skriften och som åberopat "bestämmdhet" och "motsägelsefrihet" som grund för kunskapens objektivitet bekräftas även i *Selbstdarstellung*. Verklighet likställs med bestämmdhet och motsägelsefrihet också i den självkaraktäristik som Hägerström författade för det av Alf Ahlberg utgivna *Filosofiskt lexikon* (1925, 1931).

2. SUBJEKTIVISM (PH)

Kritiken mot olika former av "psykologism" och "subjektivism" låg i tiden i europeisk filosofi vid sekelskiftet 1900. Den typ av subjektifsosofi som utgått från Kant och Fichte utsattes för granskning. Ibland, som inom Marburgskolan, mynnade denna granskning ut i en kritisk idealism som fortfarande behöll rottrådarna bakåt till kantianismen. Ibland, som inom den österrikiska aktpsychologin, blev kritiken mera radikal så att hela utvecklingen från Kant och framåt underkändes. Som urfader till denna aktpsychologi (med bakgrund i en skolastisk tradition) kan man se Franz Brentano. Bland hans lärjungar fanns Edmund Husserl men också Alexius Meinong och Christian Ehrenfels. Brentano hade i sin *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874) framhållit att alla psykiska fenomen karaktäriseras av vad skolastikerna talat om som intensionalitet, det vill säga av förhållandet till ett innehåll eller riktningen mot ett objekt. Det handlade inte om förhållandet till en reell yttervärld utan om en immanent föremålslighet. I föreställningen föreställs något. I omdömet antas eller förkastas något. I kärleken älskas, i hatet hasas, i begäret begärs något. Hos Meinong utvecklades denna tankegång till en "föremålsteori" om de olika föremål som på detta sätt kan finnas immanent i medvetandet som objekt för försanthållande, förkastande, värdesättning, önskning eller vilja.

En form av subjektivism blir, om resonemanget fullföljs, oförmågan att göra en distinktion mellan medvetandet och föremålet för medvetandet, förnimmelsen och föremålet för förnimmelsen, tanken och föremålet för tanken, försanthållandet och föremålet för försanthåll-

landet, begäret och föremålet för begäret, värderingen och föremålet för värderingen. En subjektivism av detta slag ställs i skottgluggen för Phaléns kritik av subjektivismen, ehuru kombinerad med andra, mer eller mindre besläktade former av subjektivism. "Subjektivism" blir då antagandet att medvetandet inte kan komma utöver sig självt. Subjektet och det som subjektet riktar sig mot uppfattas som identiska och sammansmälter till ett "subjekt-objekt". I de enligt Phalén mest avancerade formerna av subjektivism, hos Fichte och Hegel, ger detta upphov till försök att lösa problemet hur objektet skall kunna härledas ur subjektet. Men Phalén återfinner också hos exempelvis Berkeley och Hume frågan hur subjektet/medvetandet kan komma utöver sig självt till uppfattandet av en objektiv verklighet.

Liksom Hägerström anklagade Cohen för den "psykologism", som han trodde sig själv ha övervunnit, anklagade Phalén Meinong för den "subjektivism" som han ansåg sig själv ha vederlagt. Detta gav upphov till ett intressant meningsutbyte.

I sitt arbete *Beitrag zur Klärung des Begriffs der inneren Erfahrung* (1913) erkänner Phalén att Meinong påvisat det orimliga i ett bestrida ett från subjektet oavhängigt objekt. Men han anklagar ändå Meinong för "subjekt-objektivitet". Detta grundas på vad han ser som Meinongs "begrepp om ett i sig sant, i den angivna bemärkelsen evident omdöme, ett sanningskriterium".¹ Phalén skickade sin bok till den österrikiske filosofen och fick tillbaka ett i tonen ämabelt men i sak skarpt avvisande brev (16.7.1913). Meinong tackade för "er värdefulla gåva" och prisade författarens skarpsinne och sorgfällighet. Han glädde sig särskilt åt den ingående granskning som ägnats hans eget arbete. Fri från missförstånd var Phaléns undersökning emellertid inte. Om han exempelvis hade konsulterat Meinongs *Annahmen* eller hans föremålsteoretiska arbeten skulle Phalén ha undgått en del feltolkningar. Bland annat skulle han inte ha kunnat lansera sina anklagelser för "subjekt-objektivitet", om brevskrivaren nu riktigt förstått denna visserligen aldrig uttryckligt preciserade term:

Ingenting ligger mig nämligen mera fjärran än åsikten att det skulle ligga i något subjekts makt att på något sätt skapa eller influera föremål. Den aprioriska kunskapen tycks mig inte på något sätt kräva något sådant och evidensen lika litet.

1. Phalén 1913, s. 32.

Det ville sig emellertid så väl att Meinong just var i färd med att ge ut en bok där han med Phaléns tillåtelse var beredd att ge ett mera utförligt svar på de invändningar som denne i första kapitlet av *Beitrag zur Klärung des Begriffs der inneren Erfahrung* hade riktat mot Meinong.

Så skedde också när Meinong gav ut sin *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* (1915). Författaren ägnade där ett antal sidor åt Phaléns kritik. Till större delen handlar det dock inte om olika mening i sak – vad gäller kritiken mot subjektivismen finns långtgående samstämmighet mellan de båda filosoferna – utan om att rätta till vad Meinong uppfattar som Phaléns misstolkningar av hans egen ståndpunkt. Dessa misstolkningar uppfattar han som en smula ironiska:

Det skulle dock vara ett alldeles egenartat öde om hemfallande åt "subjekt-objektivitet" skulle ha drabbat just mig som så ofta och så eftertryckligt framhållit föremålets principiella oavhängighet från uppfattandet av detsamma och som så ofta gjort bruk av just denna förutsättning i mina föremålsteoretiska undersökningar.²

Phalén skickade Meinong också sitt följande arbete, *Zur Bestimmung des Begriffs des Psychischen* (1914), något som föranledde ytterligare ett tackbrev (22.11.1914). Meinongs död 1920 satte stopp för ytterligare tankeutbyten, även om Phalén ibland behandlade den Meinongska filosofin i sina föreläsningar.

En sorts fortsättning fick debatten emellertid genom ett yttrande av Hägerström i samband med hans sakkunnigutlåtande vid tillsättningen av professuren i teoretisk filosofi i Uppsala 1916. I sitt i övrigt mycket positiva utlåtande över Phalén, som han placerade i första rummet för professuren, gjorde Hägerström en reservation som berörde just Phaléns Meinongskritik. Denna kritik, menade Hägerström, förde på en punkt Phalén farligt nära skepticismen:

Finns det aldrig i en uppfattnings *inhåll* något, som garanterar dess sanning, och den ej heller i *sig själv* kan vara sann, är skepticismen given.³

Hägerströms reservation föranleder frågan om Phalén i sin kritik mot Meinong inte lika mycket haft Hägerströms ståndpunkt i *Das Prinzip der*

2. Meinong, s. 420f. Den som mest ingående belyst förhållandet mellan Phalén och Meinong är Jan Bengtsson (Bengtsson, s. 96ff.), som dock inte berör Meinongs *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*.

3. Hägerström, "Utlåtande", s. 53.

Wissenschaft i åtanke. I varje fall är det tydligt att i Phaléns ögon också Hägerström gjort sig skyldig till "subjekt-objektivitet".

I sitt första brev till Phalén nämner Meinong att han sammanträffat med Efraim Liljeqvist, då filosofiprofessor i Lund, tidigare filosofidocent i Uppsala. Av Liljeqvist hade han orienterats om de filosofiska förhållandena i Sverige. Med Liljeqvist hade Meinong överhuvud ett betydligt mera intensivt samröre än med Phalén, ett samröre som innefattade både personliga sammanträffanden och en relativt omfattande brevväxling. Också i detta fall tog det hela sin början med en bok. Liljeqvist skickade sin bok *Meinongs allmänna värdeteori: En undersökning* till föremålet. Meinong svarade (30.3.1904) att han på grund av bristande kunskaper i svenska språket tyvärr inte kunnat läsa boken, men manade författaren att låta översätta den till tyska och ge ut den på ett tyskt förlag. I stället fann man en annan lösning genom att Liljeqvist skrev en självannmälan ("Selbstanzeigen") för *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* (nr 30, 1906).

Självannmälan är helt enkelt en sammanfattning på tyska av Liljeqvists bok. Men på Meinongs uppmaning smög Liljeqvist också in en känga riktad mot en viss Hugo Spitzer, en kollega till Meinong i Graz. Spitzer hade i en recension, införd i ett tidigare nummer av samma tidskrift (nr 28), hänfört Meinong och dennes elev och meningsfrände Christian Ehrenfels till Brentanos skola på ett sätt som antydde att de inte heller inom värdeteorin uppvisade någon synnerlig självständighet utan enbart tillämpade Brentanos teorier. Mot detta reste Liljeqvist nu invändningar i en fotnot till sin "Selbstanzeigen". Brentano var en värdeobjektivist, påpekade Liljeqvist. Meinong och Ehrenfels däremot var värderelativister som förnekade existensen av objektiva värden och i värdeutsagor framför allt såg uttryck för en känsla. De företrädde i detta avseende i förhållande till Brentano "den rakt motsatta uppfattningen".⁴

Spitzer återkom med ett genmäle i tidskriften, men därefter avstannade diskussionen. Liljeqvists vänskap med Meinong bestod däremot som redan framhållits.

Periodens uppsalafilosofer utgjorde en ganska liten och tät krets. Liljeqvist, Phalén och Hägerström var alla lärjungar till Erik Olov Burman, professor i teoretisk filosofi i Uppsala. De gav alla bidrag till den *Festschrift* som Burman tillägnades på sin 65-årsdag 1910. Phaléns bidrag utgjordes av hans "Kritik af subjektivismen i olika former med särskild

4. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* 30 s. 236–41.

hänsyn till transcendentalfilosofien", den skrift där han för första gången utvecklade den kritik mot "subjektivismen" som han senare skulle fullfölja i verk efter verk, bland annat i doktorsavhandlingen *Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie* (1912) och i de båda arbeten från 1913 och 1914 som tidigare nämnts. Hägerströms bidrag utgjordes av "Kritiska punkter i värdepsykologien", den uppsats där han lade fram det första utkastet till sin berömda "värdenihilism".

Meinong får anses ha inledt de allmänna, värdepsykologiska undersökningarna i nyare tid. Det kan därför vara lämpligt att taga honom till utgångspunkt vid en kritisk betraktelse af modern värdepsykologi.⁵

Så inleder Hägerström sin uppsats. Att författaren dragit nytta av Liljeqvists *Meinongs allmänna värdeteori* framgår av hänvisningarna. Men hans syfte är ett annat än Liljeqvists – att via kritik av föregångarna komma fram till en egen värdepsykologisk uppfattning. Även Ehrenfels dras in i diskussionen. Den utmynnar kan man kanske säga i en skärpning eller radikalisering av den Meinong/Ehrenfelska värdepsykologin. Det är den subjektiva värdekänslan som ger begreppet värde dess betydelse, det menar även Hägerström.

När man sökt efter källor för Uppsalafilesofin har man ibland letat efter G. E. Moore och dennes "The Refutation of Idealism" från 1903. Så gör sålunda Konrad Marc-Wogau i *Studier till Axel Hägerströms filosofi*, dock utan att hitta något belägg för att Hägerström eller Phalén läst Moores uppsats. Likhetera kan dock förklarar på annat sätt, nämligen genom incitament från Meinong och dennes tradition, som ju vid denna tid spelade en stor roll för såväl Moore som Bertrand Russell.

I slutet av sitt föredrag förklarade sig Cassirer "icke skyldig" till beskylldningen för subjektivism. I sin argumentering urskiljde han två huvudsakliga kriterier på "subjektivism" i Uppsalsaskolans mening. Det ena hämtades närmast från Hägerströms *Das Prinzip der Wissenschaft*. Den kritik mot "subjektivismen" som Hägerström utvecklade där fann Cassirer ligga nära Cohens och Marbugerskolans och därmed nära den ståndpunkt som han själv intog i sin egenskap av Cohens närmaste lärjunge. Det andra kriteriet hämtades från Phaléns "Kritik af subjektivismen". Men Cassirer svor sig fri också från att blanda samman medvetandet med medvetandets föremål.

Det fanns en viktig förutsättning för det frikännande domslut

5. Hägerström 1910 s.16. Den som framför allt undersökt Hägerströms förhållande till den österrikiska värdepsykologin är Bo Petersson i sin *Axel Hägerströms värdeteori*.

som Cassirer utfärdade beträffande sin egen filosofi. Han hade rätt i att hans egen form av kantianism varken var subjektivism(h) eller subjektivism(ph). Men han tog samtidigt tydligt avstånd från den kunskapsteoretiska realismen. Det innebar att han inte tolkade Uppsalaskolans "antisubjektivism" som grundad på en kunskapsrealistisk position. Enligt Cassirer var varken Hägerström eller Phalén någon företrädare för realism inom kunskapsteorin. Jag tror att detta är helt korrekt. Hägerströms position i *Das Prinzip der Wissenschaft* är tydligt icke-realistisk. Garantin för kunskapens objektivitet är enligt denna position motsägelsefrihet, inte relationen till en oberoende yttervärld. Phaléns position i "Kritik af subjektivismen" inbegriper inget ställningstagande till frågan om existensen av en sådan yttervärld. Liksom hos Brentano eller Meinong handlar det här om relationen mellan medvetandet och dess "föremål", det vill säga om dess intentionala föremål, oberoende av dessa föremåls motsvarighet i en yttervärld. Phaléns kritik av subjektivismen är i motsats till Hägerströms kunskapssyn i *Das Prinzip der Wissenschaft* visserligen inte oförenlig med en kunskapsrealism men vilar heller inte på någon sådan.

Uppsalafilosoferna grälade intensivt inbördes om vem – Hägerström eller Phalén – som lade lagt grunden till kritiken mot "subjektivismen" och därmed till Uppsalaskolans teoretiska filosofi. Prioritetsfrågan var svår att lösa bland annat därför att det var så fundamentalt oklart vad som egentligen avsågs med "subjektivism". Men också därför att uppsalafilosoferna ständigt överdrev sin egen originalitet och vägrade relatera sin filosofi till utländska förebilder eller parallellföreteelser. Här har relationen till Meinong lyfts fram som ett exempel på en sådan förebild och parallellföreteelse. Det bidrar som jag tror till att placera in Uppsalafilosofin i den samtida internationella, i första hand tyskspråkiga debatten. Men därmed också till att belysa innebörden hos de uppsalafilosofiska nyckelbegreppen.

LITTERATUR

- Bengtsson, Jan. 1991. *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige: Mottagande och inflytande 1900–1968*. Göteborg: Daidalos.
- Cassirer, Ernst. 1939. "Was ist Subjektivismus?" *Theoria*.
 ———. 1939. *Axel Hägerström: Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart*. Göteborgs högskolas årsskrift 45:1.
- Hansson, Jonas och Svante Nordin. 2006. *Ernst Cassirer: The Swedish Years*. New York: Peter Lang.

- Hägerström, Axel 1908. *Das Prinzip der Wissenschaft: Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung I. Die Realität*. Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-samfundet i Uppsala XII.3.
- . 1910. "Kritiska punkter i värdepsykologien". I *Festskrift tillägnad E. O. Burman*. Uppsala.
- . 1916. "Utlåtande". I *Handlingar rörande återbesättandet af professuren i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet*.
- Liljeqvist, Efraim. 1904. *Meinongs allmänna värdeteori: En undersökning*. Göteborgs högskolas årsskift 10:3.
- Marc-Wogau, Konrad. 1968. *Studier till Axel Hägerströms filosofi*. Stockholm: Prisma.
- Meinong, Alexius. 1915. *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit: Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth.
- Nordin, Svante. 1983. *Från Hägerström till Hedenius: Den moderna svenska filosofin*. Lund: Doxa.
- Petersson, Bo. 1973. *Axel Hägerströms värdeteori*. Filosofiska studier utgivna av Filosofiska föreningen och Filosofiska institutionen vid Uppsala universitet.
- Phalén, Adolf. 1910. "Kritik af subjektivismen i olika former med särskild hänsyn till transcendentalfilosofien". I *Festskrift tillägnad E. O. Burman*.
- . 1913. "Beitrag zur Klärung des Begriffs der inneren Erfahrung". *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*. Uppsala universitets årsskrift.

OTRYCKTA KÄLLOR

- Brev från Alexius Meinong till Adolf Phalén. Uppsala universitetsbibliotek, Samling Adolf Phalén.
- Brev från Alexius Meinong till Efraim Liljeqvist. Lunds universitetsbibliotek, Samling Efraim Liljeqvist.

NON-NATURALISM OCH SUPERVENIENS

1. INLEDNING

Non-naturalister om normativitet anser att det finns instantierbara normativa egenskaper, och att dessa är *sui generis* och metafysiskt diskontinuerliga med naturliga egenskaper. Åtminstone sedan 1970-talet, med inflytelserika texter av Simon Blackburn (1971) och J.L. Mackie (1977), har det funnits en misstanke att non-naturalisters syn på normativa egenskaper är svår att förena med den så gott som allmänt accepterade tesen att det normativa *supervenierar* på det naturliga, på så sätt att det inte kan råda en skillnad i normativt avseende utan en skillnad i naturligt avseende. På senare tid har denna misstanke aktualiserats av en omdiskuterad artikel, i vilken Tristram McPherson försöker precisera vari problemet för non-naturalister består (McPherson 2012).

McPhersons argument går i korthet ut på att non-naturalister inte kan förklara varför superveniensrelationen i fråga råder. Till skillnad från sina naturalistiska motståndare kan de inte åberopa en i vid mening *reduktiv* förklaring. McPherson menar dock att ingen annan tillfredsställande förklaring står till buds. Non-naturalister skulle därmed behöva anta att det råder en *oförklarad*, eller *ogrundad*, metafysiskt nödvändig koppling mellan diskontinuerliga egenskaper. Enligt McPherson är ett sådant antagande mycket kostsamt.

McPhersons ambition är inte bara att kritisera non-naturalismen, utan att stava ut en av dess centrala utmaningar. Här återstår dock en del arbete. Mitt syfte i denna artikel är att utveckla en förbättrad och mer precis variant av McPhersons argument, som bättre fångar den relevanta utmaningen. Delvis rör det sig om en återgång till Mackies ursprungliga argument.

Artikeln är strukturerad som följer. I avsnitt 2 ger jag en mer detaljerad presentation av McPhersons argument. I avsnitt 3 diskuterar jag non-naturalisters tillgängliga försvarsstrategier, i ljuset av vilka jag successivt modifierar argumentet. I avsnitt 4 sammanfattar jag kort mina slutsatser.

2. MCPHERSONS ARGUMENT

2.1 *Non-naturalism och metafysisk diskontinuitet*

McPhersons måltavla är som sagt non-naturalism om normativa egenskaper.¹ Non-naturalism förknippas ofta med ställningstaganden i flera olika metaetiska frågor: semantiska, psykologiska, epistemologiska och metafysiska. Här är vi bara intresserade av en metafysisk tes, närmare bestämt non-naturalisters syn på normativa egenskaper. Termen "normativ" kan förstås inklusivt. Med normativa egenskaper avses egenskaper som att vara moraliskt, prudentiellt, epistemiskt eller estetiskt bra eller dålig, rätt eller fel, rationell eller irrationell. Non-naturalism är även en form av normativ *realism*. Termen "egenskap" ska därmed förstås icke-deflationistiskt. Non-naturalister hävdar att det finns instantierbara normativa egenskaper i denna mening, och dessutom att åtminstone vissa av dessa är *sui generis*. Vad innebär det sistnämnda?

I detta sammanhang är framförallt en aspekt viktig att lyfta fram. Non-naturalister menar att normativa egenskaper och fakta är metafysiskt *diskontinuerliga* med naturliga egenskaper och fakta. Här är några karakteristiska citat:

[Jag] förkastar den naturalistiska tesen att [...] normativa fakta inte är något utöver naturliga fakta. [N]ormativa fakta skiljer sig helt enkelt för mycket från naturliga fakta för att vara en delmängd av dem. (Enoch 2011, s. 4)

[N]ormativa fakta är i en separat, distinkt kategori [...]. [N]ormativa och naturliga fakta skiljer sig på ett alltför djupgående sätt för att någon form av normativ naturalism ska kunna fungera. (Parfit 2011, s. 326)

[F]elaktighet framstår som en helt annan *sorts* egenskap än exempelvis att väga 5 pund. [...] Värdeegenskaper är radikalt annorlunda än naturliga egenskaper. (Huemer 2005, s. 94)²

Det är oklart hur denna metafysiska diskontinuitet kan fångas i precisa termer, men den intuitiva idén kan illustreras med hjälp av exempel där diskontinuitet *inte* råder.

Ett uppenbart sätt på vilket metafysisk kontinuitet kan råda mellan två egenskaper, A och B, är om A och B är *samma* egenskap (och därmed

1. Min explikation av denna tes ligger i linje med McPhersons 2012, avsnitt 1, men är något mer detaljerad.

2. Jfr Mackie 1977, s. 38: "Om det fanns objektiva värden, så skulle de vara [...] helt annorlunda än någonting annat i universum." (Samtliga översättningar är mina.)

inte två). Till exempel är egenskapen att vara 10 mm rimligen identisk med egenskapen att vara 1 cm. Mellan "dem" råder därmed maximal metafysisk kontinuitet.

Ett annat sätt på vilket kontinuitet kan råda är genom *egenskapskomposition*.³ Det är kontroversiellt huruvida egenskaper har intern struktur, men om de har det så råder intuitivt kontinuitet mellan en komplex egenskap och dess beståndsdelar tagna tillsammans, även om den komplexa egenskapen förstås inte är identisk med någon (eller några) av dessa. Ett exempel kunde vara kontinuiteten mellan egenskapen att vara ungkarl och egenskaperna att vara vuxen, man och gift.

Ytterligare ett sätt på vilket kontinuitet kan råda är genom *funktionell realisering*.⁴ Till exempel är egenskapen att vara frisk gemensam för många organismer, var och en med sin unika uppsättning fysikaliska egenskaper. Varje sådan uppsättning är ett *sätt* på vilket en organism kan vara frisk. Möjligen kan hälsa identifieras med en (kanske oändligt) disjunktiv/konjunktiv fysikalisk egenskap, som inkluderar alla möjliga sådana sätt. Detta skulle förstås säkra metafysisk kontinuitet. Men även om hälsa är en icke-fysikalisk egenskap så råder intuitivt ett slags svårartikulerad metafysisk intimitet; i någon mening vore hälsa ändå inget *utöver* de fysikaliska egenskaper som realiserar den.⁵

Förhoppningsvis ger detta en klarare bild av metafysisk kontinuitet, och därmed även av den non-naturalistiska tesen att normativa egenskaper är diskontinuerliga med naturliga egenskaper. Något bör dock även sägas om vad som avses med "naturliga egenskaper".

Naturliga egenskaper har i detta sammanhang karakteriserats på åtminstone fyra olika sätt: som (1) *empiriskt tillgängliga*,⁶ (2) av samma *sort* som empiriskt tillgängliga egenskaper,⁷ (3) *icke-normativa*,⁸ och

3. Se Schroeder 2007, kap. 4.

4. Här ligger en viktig skillnad mellan non-naturalism och *Cornell-realism*. Cornell-realisterna som Brink 1984 och Boyd 198) menar att normativa egenskaper funktionellt realiserar av naturliga egenskaper. Shafer-Landau 2003, kap. 3, instämmer, även om han kallar sig non-naturalist.

5. Ytterligare ett exempel på (eventuellt svårartikulerad) metafysisk kontinuitet är relationen mellan *determinabler* och *determinater*. Rödhets är i någon mening *inbegripen* i mer specifika nyanser som vinrödhet och blodrödhet.

6. Shafer-Landau 2003, s. 59.

7. Enoch 2011, s. 103.

8. Detta är såvitt jag kan se kontentan av McPhersons eget förslag. Naturliga egenskaper ("baseegenskaper" med McPhersons terminologi) karakteriseras som egenskaper som inte konstitutivt involverar *sui generis* normativa egenskaper (2012, s. 213–14). *Sui generis* normativa egenskaper karakteriseras i sin tur som metafysiskt diskontinuerliga med *icke-normativa* egenskaper (2012, s. 209).

(4) åtkomliga med en icke-normativ *vokabulär*.⁹ Inget av dessa förslag är oproblematiskt. Till exempel är idén att naturliga egenskaper ska förstås som empiriskt tillgängliga egenskaper för snäv, då non-naturalister menar att normativa egenskaper är diskontinuerliga även med diverse "filosofiska" egenskaper, som knappast är empiriskt tillgängliga i någon intressant mening – egenskaper som att ha fri vilja, att ha psykologiska fortvarovillkor, att vara skapad av Gud, etc. Här kommer jag dock inte att försöka reda ut hur non-naturalismen bör preciseras, utan förlitar mig på att vi förstår uppfattningen tillräckligt väl för mina syften nedan.¹⁰

2.2 *Superveniens och oförklarad nödvändighet*

Det råder utbredd enighet om att det normativa supervenierar på det naturliga. I slogan-form innebär superveniens att det inte kan finnas en normativ skillnad utan en naturlig skillnad (eventuellt i relationellt avseende), vilket lämnar utrymme för flera olika preciseringar.¹¹ Den supervenienstes som är relevant i detta sammanhang preciserar modaliteten i fråga som *metafysisk*, vilken ska skiljas från logisk, begreppslig och nomologisk modalitet. Låt oss kalla tesen SUPERVENIENS. Här är två ekvivalenta formuleringar:

Det är metafysiskt omöjligt att: X och Y skiljer sig i normativt avseende, men inte i naturligt avseende.

Det är metafysiskt nödvändigt att: om X och Y är likadana i naturligt avseende, så är de likadana även i normativt avseende.¹²

Som McPherson (2012, s. 214) påpekar kan superveniens godtas även av naturalister. Naturalister anser ju att normativa avseenden *är* naturliga avseenden, så för dem är tesen trivial. Även nihilister kan godta den. Nihilister menar ju normalt att det är metafysiskt omöjligt att normativa egenskaper instantieras, så för dem är tesen också trivial – om ingenting kan ha normativa egenskaper så kan ingenting heller skilja sig från något annat i normativt avseende, vilket förstås även gäller saker som är likadana i naturligt avseende.

9. Jackson 1998, s. 121, Huemer 2005, s. 66 och Parfit 2011, s. 305.

10. Jag diskuterar frågan mer ingående i Moberger (ms, avsnitt 3.1).

11. Se McLaughlin och Bennett 2018, avsnitt 4, för en arsenal av olika superveniensteser.

12. Jag föredrar att tänka på X och Y som individuella objekt, exempelvis partikulära handlingar. McPherson 2012, s. 214 förstår dem i stället som möjliga världar. Detta har strängt taget ingen betydelse för argumentet, då superveniensteserna i fråga (såvitt jag kan se) är ekvivalenta. McPhersons globala supervenienstes är dock intuitivt mer avlägsen.

SUPERVENIENS ihop med non-naturalisters syn på normativitet implicerar att det råder en metafysiskt nödvändig koppling mellan diskontinuerliga egenskaper. McPherson hävdar vidare att non-naturalister inte kan förklara (den metafysiska nödvändigheten hos) denna koppling. Låt oss kalla denna tes INGEN FÖRKLARING. De kan för det första inte åberopa en förklaring som hänvisar till egenskapsidentitet, egenskapskomposition, funktionell realisering eller någon annan form av metafysisk intimitet. Det finns inget mysterium kring hur det kan finnas nödvändiga kopplingar mellan att vara 1 cm och 10 mm, ungkarl och ogift, vinröd och röd, eller mellan fysikaliska egenskaper och hälsa, då egenskaperna i dessa fall är metafysiskt kontinuerliga. Ingen sådan i vid mening reduktiv förklaring är dock tillgänglig för non-naturalister. McPherson menar dessutom att ingen annan tillfredsställande förklaring finns tillgänglig. Om detta stämmer så är non-naturalister förbundna till en oförklarad, eller ogrundad, metafysiskt nödvändig koppling mellan diskontinuerliga egenskaper. Och enligt en princip som McPherson kallar MÅTTLIG HUMEANISM talar detta starkt emot deras uppfattning.

2.3 Måttlig *humeanism*

Humeansk skepsis mot metafysisk nödvändighet tar sig många olika uttryck. MÅTTLIG HUMEANISM är tänkt att vara återhållsam nog för att tilltala även samtida metafysiker. Idén att det finns en stark presumption mot teorier som postulerar de relevanta relationerna vilar enligt McPherson på "kraftfulla metodologiska intuitioner" (2012, s. 230), och han betraktar den som en given utgångspunkt för all seriös metafysik.

Principen är dock tvetydig på ett sätt som McPherson inte uppmärksammar. Att något talar emot en teori kan förstås antingen som att det finns skäl att *inte godta* den, eller som att det finns skäl att *förneka* den. Det finns exempelvis konklusiva skäl att inte godta tesen att antalet stjärnor i Vintergatan är udda, men det finns lika starka skäl att inte heller förneka den. Jag kommer att utgå ifrån att vad McPherson har i åtanke med frasen "talar starkt emot en teori" är att det finns starka skäl att förneka den. Det är denna tolkning som behövs för att generera ett problem för *non-naturalismen*, och inte bara för *non-naturalister*.¹³

Här är således komponenterna i McPhersons resonemang:

DISKONTINUITET: Om non-naturalismen är sann, så finns det instantierbara *sui generis* normativa egenskaper.

13. Jag återkommer till detta i avsnitt 3.3 nedan.

SUPERVENIENS: Det är metafysiskt nödvändigt att: om X och Y är likadana i naturligt avseende, så är de likadana även i normativt avseende.

INGEN FÖRKLARING: Non-naturalister kan inte förklara SUPERVENIENS.

MÅTTLIG HUMEANISM: Oförklarade metafysiskt nödvändiga kopplingar mellan diskontinuerliga egenskaper är mycket kostsamma.

Slutsatsen är att det finns starka skäl att förneka non-naturalismen, allt annat lika.¹⁴

Non-naturalister har här tillgång till tre möjliga försvarsstrategier. De kan förneka SUPERVENIENS, INGEN FÖRKLARING, eller MÅTTLIG HUMEANISM. I nästa avsnitt diskuterar jag dessa i tur och ordning.

3. TRE FÖRSVARSTRATEGIER

3.1 *Förneka superveniens*

Kan non-naturalister förneka SUPERVENIENS? Detta tycks mig inte vara en framkomlig väg. SUPERVENIENS kan möjligen framstå som ett stycke abstrakt metafysisk teori, men vi får intuitivt fotfäste så fort vi tittar på specifika fall. McPherson ger följande exempel:

[D]et verkar omöjligt att en annan värld skulle kunna vara identisk med den här världen, bortsett från att ett folkmord i den andra världen, i övrigt identiskt med det faktiska Rwandiska folkmordet, skilde sig enbart på så sätt att det var etiskt beundransvärt snarare än ett illdåd. (2012, s. 211)

Den grundläggande och kraftfulla intuition som pumpas i sådana exempel är att instantieringar av normativa egenskaper alltid har *förklaringar*. Individuella objekt som handlingar, institutioner och mentala tillstånd har normativa egenskaper endast i den mån något hos dessa objekt *gör* att så är fallet. Låt oss kalla denna tes **NORMATIV FÖRKLARING**.

NORMATIV FÖRKLARING förutsätter SUPERVENIENS. Anta att vi får höra att en partikulär handling ϕ är fel därför att den är A, men att ϕ kunde ha varit A utan att vara fel. I så fall har ϕ :s felaktighet inte förklarats, eftersom vi inte har fått veta varför ϕ inte är en av de där icke felaktiga A-

14. Denna informella rekonstruktion är snarlik McPhersons 2012, avsnitt 3.

handlingarna. Men om ϕ och dess metafysiskt möjliga motsvarigheter är likadana i alla naturliga avseenden, inklusive relationella sådana, så finns inget annat att peka på, inte ens en skillnad i kontext. Och därmed finns inget som kan förklara varför ϕ är fel. Om non-naturalister förnekar SUPERVENIENS måste de därmed förneka NORMATIV FÖRKLARING, vilket vore absurt.

Jag drar slutsatsen att den första försvarsstrategin misslyckas rakt av, och att den därmed inte motiverar någon modifikation av McPhersons argument.

3.2 Förklara superveniens

Kan non-naturalister i stället förklara SUPERVENIENS, och på så sätt kringgå MÅTTLIG HUMEANISM? I detta avsnitt diskuterar jag två möjliga förklaringsstrategier: den *begreppsliga* strategin och den *metafysiska* strategin.¹⁵

3.2.1 Den begreppsliga strategin. Den begreppsliga strategin gör två påståenden: (i) att SUPERVENIENS är en begreppslig sanning, och (ii) att detta förklarar varför den är sann. Båda dessa påståenden är kontroversiella. Enoch (2011, s. 148–49) och Olson (2014, s. 89–90) argumenterar för (i) med hänvisning till att vi skulle betrakta en person som applicerar normativa termer på ett sätt som inte respekterar SUPERVENIENS som en inkompetent användare av termerna i fråga. Det kan dock ifrågasättas om detta stämmer, och om det är tillräckligt för att (i) ska räknas som en begreppslig sanning. McPherson diskuterar inte (i). Hans bemötande av den begreppsliga strategin går i stället ut på att avfärda (ii) med hänvisning till att begreppslig nödvändighet inte förklarar metafysisk nödvändighet (2012, s. 221–22).¹⁶

I det här sammanhanget finns dock ingen anledning att ta ställning till dessa frågor. Skälet är att både (i) och (ii) kan kringgå genom att göra en mindre justering av McPhersons argument.

Motivet bakom McPhersons fokus på SUPERVENIENS är dess metaetiska neutralitet. Som jag nämnde ovan kan även naturalister och nihilister godta denna tes. Ett metaetiskt neutralt explanandum är dock inte obligatoriskt. Det finns en annan tes i närheten som inte är neutral, och som har fördelen att immunisera McPhersons argument mot den begreppsliga strategin. Den tes jag har i åtanke är följande:

15. Denna terminologi är Väyrynsens 2018.

16. Se även McPherson 2015, avsnitt 4.4 och Väyrynen 2018, s. 175–76.

NÖDVÄNDIGGÖRANDE: Det finns någon instantierbar naturlig egenskap A och någon instantierbar *sui generis* normativ egenskap B, sådana att det är metafysiskt nödvändigt att: om X har A, så har X även B.

Precis som SUPERVENIENS involverar NÖDVÄNDIGGÖRANDE en metafysiskt nödvändig koppling. Och i den mån non-naturalister är förbundna till SUPERVENIENS är de förbundna även till NÖDVÄNDIGGÖRANDE, eftersom denna tes impliceras av SUPERVENIENS ihop med non-naturalisters uppfattning att det *finns* instantierbara *sui generis* normativa egenskaper. Och NÖDVÄNDIGGÖRANDE kan knappast vara en begreppslig sanning, eftersom denna tes (till skillnad från SUPERVENIENS) i sin tur implicerar att sådana egenskaper finns. Om detta vore en begreppslig sanning så skulle non-naturalismen själv vara en begreppslig sanning, vilket den rimligen inte är.¹⁷

Jag drar slutsatsen att den begreppsliga strategin inte hjälper non-naturalister att kringgå MÅTTLIG HUMEANISM. Även om strategin skulle lyckas bemöta McPhersons argument så som det är formulerat, så finns det ett närliggande argument som strategin inte biter på:

DISKONTINUITET*: Om non-naturalismen är sann, så är NÖDVÄNDIGGÖRANDE sann.¹⁸

INGEN FÖRKLARING*: Non-naturalister kan inte förklara NÖDVÄNDIGGÖRANDE.

MÅTTLIG HUMEANISM: Oförklarade metafysiskt nödvändiga kopplingar mellan diskontinuerliga egenskaper är mycket kostsamma.

Den begreppsliga strategin är här tandlös, då NÖDVÄNDIGGÖRANDE inte är en begreppslig sanning.

3.2.2 Den metafysiska strategin. Kan NÖDVÄNDIGGÖRANDE i stället ges en metafysisk förklaring? Som jag redan nämnt kan non-naturalister inte åberopa egenskapsidentitet, egenskapskomposition, funktionell realisering eller någon annan form av metafysisk kontinuitet. I stället behöver de åberopa en relation som kan råda mellan diskontinuerliga egenskaper.

17. Denna invändning mot den begreppsliga strategin är nära relaterad till Väryrnens påpekande att strategin "förklarar fel nödvändighet", s. 176.

18. DISKONTINUITET* impliceras av DISKONTINUITET och SUPERVENIENS.

Relationen i fråga behöver även råda med *metafysisk nödvändighet*, då en kontingent relation knappast kan förklara en nödvändig relation. Men om detta stämmer så är den metafysiska strategin dömd på förhand. Den relation som åberopas, vilken den än är, kommer att relatera diskontinuerliga egenskaper med metafysisk nödvändighet, och därmed har problemet bara flyttats. Poängen är inte att NÖDVÄNDIGGÖRANDE inte kan förklaras, utan snarare att ingen tänkbar förklaring kan kringgå MÅTTLIG HUMEANISM. Återigen: även om den metafysiska strategin skulle lyckas bemöta McPhersons argument så som det är formulerat, så finns det ett närliggande argument som den inte rår på:

DISKONTINUITET*: Om non-naturalismen är sann, så är NÖDVÄNDIGGÖRANDE sann.

INGEN FÖRKLARING**: Non-naturalister kan inte förklara NÖDVÄNDIGGÖRANDE utan att förbinda sig till en annan metafysiskt nödvändig koppling mellan diskontinuerliga egenskaper.¹⁹

MÅTTLIG HUMEANISM: Oförklarade metafysiskt nödvändiga kopplingar mellan diskontinuerliga egenskaper är mycket kostsamma.

Om INGEN FÖRKLARING** är sann så har non-naturalister inget annat val än att försöka underminera MÅTTLIG HUMEANISM.

Stephanie Leary (2017) menar dock att INGEN FÖRKLARING** är falsk. Genom att åberopa "hybridegenskaper" menar hon att non-naturalister kan förklara den nödvändiga kopplingen utan att förbinda sig till en ny nödvändig koppling. Hybridegenskaper är egenskaper

vars essenser specificerar både naturliga icke-normativa tillräckliga villkor för deras egen instantiering och tillräckliga villkor för instantieringen av vissa *sui generis* normativa egenskaper. (2017, s. 98)

Essensbegreppet i fråga är Kit Fines (1995). Leary förklarar det på följande sätt:

[E]tt objekts eller en egenskaps essens [är] den mängd propositioner som direkt definierar objektet eller egenskapen i fråga, och som alltså anger objektets eller egenskapens själva natur. (2017, s. 94)

Hybridegenskaper är alltså egenskaper vars själva väsen grundar dels att instantieringen av vissa naturliga egenskaper är tillräcklig för deras

19. En analog modifikation är implicit i McPhersons diskussion 2012, s. 222–23. Jfr Schroeder 2007, s. 198, n. 1.

egen instantiering, och dels att deras egen instantiering är tillräcklig för instantieringen av vissa *sui generis* normativa egenskaper. Som Leary metaforiskt uttrycker det fungerar hybridegenskaper som en "dubbelhäftande tejp som fäster det normativa vid det naturliga" (2017, s. 99).

Hur tillåter denna idé non-naturalister att förklara metafysisk nödvändighet utan att åberopa metafysisk nödvändighet? Här åberopar Leary återigen Fine (1994), vars syn på metafysisk modalitet förklaras som följer:

[D]e metafysiska möjligheterna är de logiska möjligheter som är förenliga med alla tings essenser. De metafysiskt nödvändiga sanningarna är alltså de sanningar som följer från tings essenser. (2017, s. 94)

Att en proposition är metafysiskt nödvändig innebär alltså att dess negation är oförenlig med en proposition som ingår i någots essens. Att något har en viss essens är dock inte självt en metafysisk nödvändighet enligt Leary, utan ett "autonomt" faktum. Autonoma fakta, skriver hon, "är ogrundade på så sätt att de helt enkelt inte är den sorts fakta som i princip kan ha en metafysisk förklaring" (2017, s. 102).

Det finns åtminstone två problem med Learys förslag. För det första är det oklart om förslaget ens är förenligt med en non-naturalistisk syn på normativa egenskaper. Skälet är att hybridegenskapers essenser riskerar att framtvunga alltför mycket metafysisk intimitet mellan normativa och naturliga egenskaper. Hybridegenskaper behöver vara kontinuerliga både med naturliga egenskaper och med *sui generis* normativa egenskaper, men utan att dessa blir kontinuerliga med *varandra*. Det är dock oklart om detta är koherent. Om man vill använda Learys egen metafor kan man uttrycka det så att en dubbelhäftande tejp inte tillåter särskilt stort avstånd mellan fästytorna.²⁰

För det andra ser jag inte hur den föreslagna förklaringen kan undvika att åberopa en ogrundad metafysiskt nödvändig koppling. Förklaringen hänvisar ytterst till idén att hybridegenskapers essenser grundar att vissa naturliga egenskaper nödvändiggör vissa *sui generis* normativa egenskaper (via hybridegenskaper). Som jag redan nämnt menar Leary att essentiella fakta är autonoma, och därmed inte metafysiskt nödvändiga. Detta är dock bara en terminologisk manöver. Även om vi går med på att autonoma fakta inte är metafysiskt nödvändiga i Learys mening, så kvarstår frågan varför de är metafysiskt nödvändiga på så sätt att

20. Jfr Toppinen (kommande).

de inte hade kunnat vara annorlunda. Att en hybridegenskaps essens relaterar diskontinuerliga egenskaper må vara ett autonomt faktum, men inte desto mindre ett metafysiskt nödvändigt sådant i den relevanta meningen. Vad essensers autonomi visar, om något, är snarare att vissa metafysiska nödvändigheter inte kräver någon förklaring. Men i så fall rör det sig om en invändning mot MÅTTLIG HUMEANISM, inte mot INGEN FÖRKLARING**.

3.3 Förneka Måttlig humeanism

Utfallet av diskussionen så här långt är att non-naturalister är förbundna till en ogrundad metafysiskt nödvändig koppling mellan diskontinuerliga egenskaper, antingen i form av NÖDVÄNDIGGÖRANDE, eller i form av någon relation som ytterst sett förklarar NÖDVÄNDIGGÖRANDE. Non-naturalister behöver därmed ta itu med MÅTTLIG HUMEANISM.

Som jag nämnde ovan anser McPherson att MÅTTLIG HUMEANISM vilar på solid intuitiv grund. Han lyckas dock inte sätta fingret på vad det är som gör principen intuitiv (om den nu är det). Han skriver:

Vad MÅTTLIG HUMEANISM förnekar är att vi får omfamna oförklarade nödvändiga kopplingar närhelst de i övrigt framstår som lämpliga postulat i samband med att vi konstruerar metafysiska teorier. Detta är inte mycket mer än ett kännetecken på att man tar det metafysiska projektet på allvar. (2012, s. 230)

Här framställs dock principen både som mer och som mindre måttlig än den i själva verket är.

Notera först frasen "oförklarade nödvändiga kopplingar". Man kunde tro att McPherson här använder den utan intentionsdjup, som blott en kortare variant av den omständliga frasen "oförklarade metafysiskt nödvändiga kopplingar mellan diskontinuerliga egenskaper". Det är dock oklart om så är fallet. Ibland verkar han snarare tänka sig att det som i grund och botten är problematiskt är oförklarade nödvändiga kopplingar som sådana.²¹

Detta skulle hur som helst resultera i en allt annat än måttlig humeanism. Det kan inte gärna finnas någon presumtion mot att omfamna oförklarade nödvändiga relationer som sådana. Varför råder identitet mellan exempelvis vatten och H₂O? Världen måste bara vara sådan! Även reduktiva relationer som egenskapskomposition och funktionell

21. Se särskilt hans diskussion av *matematisk platonism* som en tänkbar medbrottsling (2012, s. 229). Jfr Schroeder 2007, s. 198.

realisering involverar oförklarad nödvändighet. Hur kommer det sig att egenskapen att vara ungarbarn inbegriper egenskaperna att vara vuxen, man och ogift (om den nu gör det), eller att egenskapen att vara frisk funktionellt realiserar av vissa fysikaliska egenskaper? Återigen måste världen bara vara sådan. Idén att oförklarad nödvändighet är kostsam är med andra ord allt annat än intuitiv. (Dessutom skulle den drabba naturalister i lika hög grad som non-naturalister.) I den mån MÅTTLIG HUMEANISM är intuitiv (och måttlig) måste det alltså vara på grund av att oförklarade nödvändiga kopplingar specifikt mellan *diskontinuerliga* egenskaper är intuitivt svårsmälta.

I ett annat avseende är principen dock mindre måttlig än McPherson ger sken av. Vad MÅTTLIG HUMEANISM förnekar, eller bör förneka, är inte bara att vi får *omfamna* de relevanta relationerna närhelst de i övrigt framstår som lämpliga, utan även att vi får underlåta att *förneka* deras existens när de inte i övrigt framstår som obligatoriska. Som jag nämnde tidigare (avsnitt 2.3) räcker det inte att förbjuda postulerandet av relationerna i fråga (allt annat lika), då detta är förenligt med att vi bör suspendera omdöme om deras existens. För att utgöra en invändning mot non-naturalismens *postulat*, och inte bara mot non-naturalisters *postulerande*, krävs även att MÅTTLIG HUMEANISM påbjuder att relationerna förnekas (allt annat lika).

En annan faktor som har betydelse för principens måttlighet och rimlighet är presumptionens tilltänkta *styrka*. Principen blir mer måttlig och rimlig, men också mindre intressant, ju svagare kompenserande skäl non-naturalister avkrävs. För att inte bli alltför beskedlig bör nog MÅTTLIG HUMEANISM avkräva non-naturalister *starka* kompenserande skäl. Det är också så McPherson utformar principen.²²

Är det en rimlig princip att vi får underlåta att förneka existensen av oförklarade metafysiskt nödvändiga kopplingar mellan diskontinuerliga egenskaper endast om starka kompenserande skäl föreligger? Själv har jag inga tydliga intuitioner om detta, så jag föredrar att förhålla mig neutral. I stället ska jag visa att MÅTTLIG HUMEANISM gör onödigt starka antaganden. Det finns en än mer måttlig humeanism som kan åberopas i stället. Jag närmar mig denna via en version av Mackies konstighetsargument.

22. Se särskilt hans diskussion om huruvida non-naturalister kan komma undan med att medge en viss börda, men förneka att denna är särskilt tung (2012, s. 230–31).

3.4 Mackies argument och en än mer måttlig humeanism

Mackies primära invändning mot non-naturalismen är att *sui generis* normativitet i sig själv är metafysiskt bisarr.²³ Han framför dock även en annan invändning, som mer liknar McPhersons:

Vad är sambandet mellan det naturliga faktumet att en handling är en instans av avsiktlig grymhet – till exempel att orsaka smärta bara för skojs skull – och det moraliska faktumet att den är fel? Det kan inte vara en implikation, en logisk eller semantisk nödvändighet. Ändå är det inte bara så att de två egenskaperna förekommer tillsammans. Felaktigheten måste på något sätt vara "följdriktig" eller "supervenient"; handlingen är fel därför att den är en instans av avsiktlig grymhet. Men vad *i hela världen* betecknas av detta "därför att"? (1977, s. 41)

Även om Mackie här använder termen "supervenient" är det inte den tes jag ovan kallade SUPERVENIENS han har i åtanke. Sambandet i fråga är inte (bara) att det inte kan råda någon moralisk/normativ skillnad utan en naturlig skillnad. Inte heller rör det sig (bara) om att naturliga egenskaper skulle nödvändiggöra *sui generis* normativa egenskaper. SUPERVENIENS och NÖDVÄNDIGGÖRANDE är *modala* teser. Vad Mackie har i åtanke är snarare en *explanatorisk* tes. Non-naturalister behöver anta att handlingar har *sui generis* normativa egenskaper *i kraft av* naturliga egenskaper. Detta menar han är metafysiskt konstigt.

Det är noterbart att Mackie inte ger några argument för att tillskriva non-naturalister detta åtagande. Han skriver bara att normativa egenskaper/fakta "måste på något sätt" förklaras av naturliga egenskaper/fakta. Han uttrycker sig på ett liknande sätt i ett annat sammanhang:

Om ett sakförhållande är bra eller dåligt, så måste det finnas något hos det som gör det bra eller dåligt, och på ett liknande sätt måste det vara något annat än dess riktighet eller felaktighet som gör en handling rätt eller fel. (1982, s. 115)

Här ger Mackie uttryck för den intuitiva tes jag ovan (avsnitt 3.1) kallade NORMATIV FÖRKLARING, dvs. tesen att individuella objekt (handlingar, institutioner, mentala tillstånd) har normativa egenskaper endast i den mån något hos dessa objekt gör att så är fallet. Denna tes är intuitivt mer fundamental än tesen att det inte kan råda någon normativ skillnad utan en naturlig skillnad. Jag tvivlar på att vi har några intuitioner

23. Jag diskuterar detta argument ingående i Moberger (manuskript, kap. 4).

överhuvudtaget om den senare tesen oberoende av den förra. Alltså: i den mån non-naturalister är förbundna till SUPERVENIENS och NÖDVÄNDIGGÖRANDE, så är de förbundna även till följande tes:

NÖDVÄNDIGT GÖRANDE: Det finns någon instantierbar naturlig egenskap A och någon instantierbar *sui generis* normativ egenskap B, sådana att det är metafysiskt nödvändigt att: om X har A, så har X även B, och i kraft av (att X har) A.²⁴

Detta banar vägen för ytterligare en förbättring av McPhersons argument, då MÅTTLIG HUMEANISM kan ersättas av ÄN MER MÅTTLIG HUMEANISM, enligt vilken oförklarade metafysiskt nödvändiga *explanatoriska* kopplingar mellan diskontinuerliga egenskaper är mycket kostsamma. ÄN MER MÅTTLIG HUMEANISM är logiskt svagare än MÅTTLIG HUMEANISM, och ärver därmed den senare principens eventuella intuitiva stöd. Logisk försvagning är förstås inget framsteg i sig, då logiska försvagningar ibland är ointressanta. Så är fallet om det är tydligt att den svagare principens rimlighet hänger helt och hållet på den starkares. I det här fallet är försvagningen dock inte ointressant, då ÄN MER MÅTTLIG HUMEANISM kan tillgodogöra sig de intuitioner om metafysisk konstighet som Mackie åberopar.

Min slutliga förbättring av McPhersons argument ser alltså ut som följer:

DISKONTINUITET**: Om non-naturalismen är sann, så är NÖDVÄNDIGT GÖRANDE sann.

INGEN FÖRKLARING***: Non-naturalister kan inte förklara NÖDVÄNDIGT GÖRANDE utan att förbinda sig till en annan metafysiskt nödvändig explanatorisk koppling mellan diskontinuerliga egenskaper.

ÄN MER MÅTTLIG HUMEANISM: Oförklarade metafysiskt nödvändiga explanatoriska kopplingar mellan diskontinuerliga egenskaper är mycket kostsamma.

I den mån non-naturalister står inför en viktig utmaning som har att göra med superveniens, så fångas den bättre av detta argument än av McPhersons.

24. Det finns med andra ord oberoende skäl för non-naturalister att inte lämna SUPERVENIENS eller NÖDVÄNDIGGÖRANDE oförklarade, då det skulle innebära att de inte tillgodoser intuitionerna bakom NORMATIV FÖRKLARING.

4. SLUTSATSER

I denna artikel har jag utvecklat en förbättrad och mer precis variant av McPhersons argument. Det modifierade argumentet är svårare att bemöta då det inte är sårbart för vare sig den begreppsliga eller den metafysiska strategin, och då det åberopar en mindre sårbar humeansk princip. Argumentet är mer precist på så sätt att jag har avlägsnat en tvetydighet hos principen i fråga.²⁵

LITTERATUR

- Blackburn, S. 1971. "Moral Realism". I *Morality and Moral Reasoning*, red. J. Casey, s. 101–24. London: Methuen.
- Boyd, R. 1988. "How to Be a Moral Realist". I *Essays on Moral Realism*, red. G. Sayre-McCord, s. 181–228. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Brink, D. O. 1984. "Moral Realism and the Sceptical Arguments from Disagreement and Queerness". *Australasian Journal of Philosophy* 62(2), s. 111–25.
- Enoch, D. 2011. *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Fine, K. 1994. "Essence and Modality", *Philosophical Perspectives* 8, s. 1–16.
- . 1995. "Senses of Essence". I *Modality, Morality and Belief. Essays in Honor of Ruth Barcan Marcus*, red. W. Sinnott-Armstrong, D. Raffman och N. Asher, s. 53–73. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huemer, M. 2005. *Ethical Intuitionism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Jackson, F. 1998. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Clarendon Press.
- Leary, S. 2017. "Non-naturalism and Normative Necessities". I *Oxford Studies in Metaethics* 12, red. R. Shafer-Landau, s. 76–105. Oxford: Oxford University Press.
- Mackie, J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- . 1982. *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
- McLaughlin, B. och K. Bennett. 2018. "Supervenience". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), red. E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/supervenience/>.
- McPherson, T. 2012. "Ethical Non-Naturalism and the Metaphysics of Supervenience". I *Oxford Studies in Metaethics* 7, red. R. Shafer-Landau, s. 205–34. Oxford: Oxford University Press.
- McPherson, T. 2015. "Supervenience in Ethics". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), red. E. N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/supervenience-ethics/>.
- Moberger, V. Ms. "The Queerness of Objective Values" (avhandlingsmanuskript).

25. Tack till Jens Johansson, Olle Risberg och Karin Enflo för värdefulla kommentarer.

- Olson, J. 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, D. 2011. *On What Matters*, Vol. 2. Oxford: Oxford University Press.
- Schroeder, M. 2007. *Slaves of the Passions*. Oxford: Oxford University Press.
- Shafer-Landau, R. 2003. *Moral Realism: A Defence*. Oxford: Clarendon Press.
- Toppinen, T. Kommande. "Essentially Grounded Non-Naturalism and Normative Supervenience". *Topoi*. <https://philpapers.org/rec/TEEEGN>
- Väyrynen, P. 2018. "The Supervenience Challenge to Non-Naturalism". I *The Routledge Handbook of Metaethics*, red. T. McPherson och D. Plunkett. New York: Routledge. <https://philpapers.org/archive/VYRTSO.pdf> (7 januari 2016).

”EN PROCESS SOM KAN FÖRÄNDRA DIG”

Om Arne Næss tolkning av Spinozas känslofilosofi

Where there is joy there is creation.

Where there is no joy there is no creation: know the nature of joy.

Upanishads (c. B.C. 800)

1. INLEDNING

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

De flesta förknippar Arne Næss med djupekologi och hans ”ekosofi T” som har fått sitt namn efter Tvergastein, Næss stuga i de norska bergen. Enligt honom beror den djupekologiska rörelsens alla framgångar på ett aktivt deltagande och engagemang från dess aktivister som måste vara beredda att avsätta sin tid och energi för att nå ett viktigt mål. Men det är svårt att inte ge upp och inte gå med dem som bara klagar passivt över världens pågående förstörelse. Spinozas teori om känslor, i synnerhet hans glädjefilosofi kan uppmuntra aktivismen och skapa glädje åt den, trodde Næss.

Hans tolkning av Spinozas känslofilosofi gick dock utöver det. Han betraktade glädjen som en grund för varje lyckligt och värdefullt liv och därmed utgjorde glädjen en hörnsten, inte bara i Næss djupekologiska tänkande, utan också i hans livsfilosofi.

I Næss framgångsrika bok *Livsfilosofi* är en stor del av innehållet hämtat från Spinoza. Han hade flera återkommande förklaringar till hur vi upplever våra känslor i olika sammanhang med utgångspunkt i Spinozas teorier. Speciellt varmt om hjärtat på Næss låg Spinozas glädjefilosofi, i vilken glädjen utgör en process som kan förändra dig som människa. Enligt Næss tolkning av Spinoza kan man uppnå en särskild frihetskänsla inom sig genom glädje. Många av Næss känslorelaterade

frågeställningar som till exempel att fråga sig själv ständigt om man är glad för just det här livet, kommer från Spinozas glädjefilosofi. Om du känner dig bra och är på rätt väg i livet, så infinner sig en känsla av frihet och välbehag inom dig.

2. EN SPLITTRAD VARELSE

Om Arne Næss livsfilosofi vore rent dogmatisk och enhetlig, då vore det väsentligt enklare att sammanfatta det som är viktigast. I stället betonar Næss livets föränderlighet och dynamik; framtiden är helt öppen och bjuder på alla möjligheter. Med sina ord försöker han väcka olika frågeställningar till liv, uppmuntra till reflektion över livets konst, Naturen, sig själv. Hans syn på världen med den grundläggande nyfikenheten och glädjen skiljer sig från den som man oftast ser hos andra människor med en så imponerande karriär bakom sig.

Arne Næss människa är en mycket splittrad varelse som varje dag letar efter ett rätt sätt att leva i dagens samhälle. För honom är människans kännetecken framför allt hennes förmåga att visa känslor och använda känslopråket. Vikten av känslor i Næss liv belyses bäst av Spinozas ord: "I ett tillstånd som inte är präglad av känslor, gör man inga som helst framsteg i något som är väsentligt för människan"¹ som Næss citerar i sin bok *Livsfilosofi*.

Som sagt, så tycks Spinoza ha präglat Næss syn på en rad ämnen, bland annat hans syn på människan. Förnuftet, som hos Spinoza kallas för *ratio*, utgör en högt värderad funktion av varje människas existens. Förnuftsmässiga, vetenskapligt bevisade beslut är det som ett gott samhälle bör vara baserat på. "Följ ditt förnuft (*ratio*), låt alltså känslorna råda ... följ dina känslor, låt alltså förnuftet (*ratio*) råda",² skrev Næss. I de orden ligger hans tolkning av förhållandet mellan känslor och förnuft närmare. Här säger Næss mycket om sin syn på känslor och hur de hör ihop med förnuftet samt att människan inte bara hyser känslor, utan att människan är känslor. "Jag är inte intresserad av att dölja beroendet av min tolkning av *Etiken* på min allmänna filosofi",³ skrev han.

1. Næss, *Livsfilosofi* 1999, s. 19.

2. Ibid., s. 25.

3. Næss, "Spinoza and the Deep Ecology Movement", i Glasser och Drengson 2005, vol. 10, s. 396 [min övers.].

2.1 Om känslor och förnuft

Länge betraktades förnuftet (*ratio*) och känslan (*affectio*) i västvärldens idéhistoria som två motsatser som utesluter varandra. Känslorna sågs för många som mörka, irrationella drifter som stod i vägen för ett förnuftigt liv. Exempelvis förknippade den grekiska filosofen Platon känslorna med kroppen och förnuftet med själen. Han undrade om själen är människans sanna väsen och ansåg kroppen vara själens fängelse.

Næss reflektion kring sambandet förnuft-känsla, som inspirerades av det spinozistiska förhållningssättet, är att delarna inte kan existera oberoende av varandra. Tack vare Spinozas holistiska synsätt som omfattar både tro på det rationella förnuftet och på känslans kraft, lyckades han skapa en vision för människan som en odelbar helhet och bryta mot den västerländska traditionen.

Spinozas filosofi kallas för rationell men ”rationaliteten” hade en annan innebörd på hans tid än idag. För att kunna komma åt vad han menade måste man först närma sig hans teori om känslor.

För Spinoza var känslorna (affekterna) det som skapar rörelse och som får människan att handla och förbättra sig. Utan en känsla finns det ingen förändring, ingen frihet, inget liv.⁴ Vägen till den totala friheten kräver en övergång från passiva och negativa till aktiva och positiva känslor. Spinoza hade en tämligen optimistisk syn på människans utvecklingspotential och trodde att alla har förmågan att göra framsteg.

Vi ser alltså att själen kan undergå stora förändringar och gå över till än större, än mindre fullkomlighet; och dessa tillstånd förklarar för oss glädjens och sorgens affekter. Med glädje kommer jag därför i det följande att förstå den affekt varigenom själen övergår till en större fullkomlighet och med sorg den affekt varigenom den övergår till en mindre fullkomlighet.⁵

Spinozas Gud är immanent i och identisk med naturen. Enligt den nederländske filosofen bör varje människa sträva efter att uppnå *amor Dei intellectualis* och komma till insikten att man utgör en del av världen. Och detta vinner man just tack vare glädje och undvikande av de negativa känslor som får människan att bete sig på ett oförnuftigt sätt.

Spinozas *affectio* bör inte betraktas som en isolerad subjektiv upplevelse. Känslorna skapas i relationerna mellan människan och hennes omgivning. ”Du upplever en glad ’värld’, och därför är något (ontologiskt sett) glad, inte bara något inom dig. Världen och du kan inte vara helt

4. Ernits 2014.

5. Spinoza 2001, III, teorem XI.

åtskilda från varandra.”⁶ På grund av känslornas dynamiska och aktiva natur tillhör de *natura naturans* som kan översättas som ”skapande natur”.⁷ Spinozas *natura naturans* är en ständig tillblivelseprocess, vilken står i kontrast med den dåtida bilden av en passiv, mekanisk natur som Descartes lämnade efter sig.

Inte heller förnuftet är frikopplat från den oändliga, föränderliga naturen, utan är immanent i *natura naturans*. Spinozas *ratio* ligger långt ifrån den dualistiska traditionen samt den moderna uppfattningen om det rent instrumentella och känslolösa förnuftet. Man kan inte koppla bort sig från den omgivning som man befinner sig i. Man affekteras av och affekterar sin omvärld hela tiden.

För Spinoza betydde ordet ”förnuft” den mänskliga naturens inre röst, förenligt med de positiva, aktiva känslorna. Själva begreppet har kanske mer att göra med nutidens intuition: förnuftet argumenterar inte för eller emot något, utan visar den riktiga vägen, som harmoniserar med människans natur och därmed med *natura naturans*. Förnuftet är nära kopplat till känsla, särskilt till *amor Dei*. Av detta kan härledas att ”att tänka rationellt” betyder att tänka i överensstämmelse med världens djupaste mål och syfte. Ju starkare de positiva känslorna påverkar vårt liv, desto större kommer tillväxten av frihet och makt att vara. Och just den processen, övergången från en mindre till en större fullkomlighet, är glädje.

3. TITILLATIO OCH HILARITAS

Som jag har redan noterat, utgör glädje en viktig ingrediens i Næss livsfilosofi. Enligt den spinozistiska traditionen är glädjen en process som gör att en människa förändrar sig. Människan upplever glädje i det moment när hon och världen inte kan skiljas åt. I detta unika ögonblick är man enligt Spinoza i stånd att uppleva en källa till glädje inom sig. ”Spinoza verkar tänka om *glädje* i princip som om en process, inte en känsla. Att vara full av glädje betyder att njuta av världen som det förefaller dig”,⁸ påstod Næss.

Spinoza ansåg att det finns två huvudsakliga typer av glädje: *titillatio* och *hilaritas*:

6. Næss 2002, s. 171 [min övers.].

7. I motsatt till ”skapad natur” (*natura naturata*).

8. Næss 2002, s. 171 [min övers.].

Jag kallar glädjeaffekten, när den hänför sig till själen och kroppen samtidigt, för lust (*titillatio*) eller munterhet (*hilaritas*). Man bör emellertid observera att lusten hänför sig till människan, när en del av henne är mer påverkad än de andra, men munterheten när alla är lika starkt påverkade.⁹

Hilaritas är den glädje som uppfyller människans hela kropp och själ och som det därför kan aldrig bli för mycket av. *Titillatio* är den typ av glädje som endast engagerar vissa delar av kroppen och vissa delar av själen. Om det blir för mycket av *titillatio* i människans kropp eller själ, så kan kapaciteten för andra typer av glädje blockeras och vägen till högre grader av glädje stoppas.¹⁰ Exempelvis kan det vara för mycket av *amor*, som enligt Næss tolkning av Spinoza är rent *titillatio*. Den enda typen av *amor* som det helt enkelt inte kan bli för mycket av är den kreativa kärleken till Gud, *amor Dei*.

Næss hävdade efter Spinoza att det är glädje som gör det möjligt att uppnå de högsta målen och värdena. Glädje är också internt relaterad till frihet, makt och förståelse; den kan inte definieras utan någon hänvisning till de andra fenomenen. Kort sagt är glädje ett fenomen som måste betraktas inom ett nätverk av olika relationer. ”Om du är i ett tillstånd av glädje ökar du i perfektion, och om du ökar i perfektion är du i ett tillstånd av glädje”,¹¹ upprepade Næss efter Spinoza. Det är viktigt att notera att för Spinoza betydde ”fullkomligheten (*perfection*)” lika mycket som ”att uppnå ett mål”.

När vi har nått ett mål är sinnet tillfredsställt och vi känner en tomhet som beror på att sinnet inte har hittat något nytt mål att söka sig till. Om man tillåter tomheten, så kommer snart en frihetskänsla att infinna sig. Om man kan stanna kvar i denna känsla av frihet kommer man att finna lyckan. Lyckan betyder här ett tillstånd som finns i människans inre och beror inte på vad man gör eller har. Enligt Næss kan en personlig utveckling och att ställa känslorelaterade frågor hjälpa till att finna denna inre ro och lycka.¹²

En viktig fråga som Næss ansåg att man bör ställa sig själv är: ”Är jag glad för just det här livet?” Han själv upprepade denna fråga efter Spinoza när han arbetade som professor, och fann att han kanske borde göra något annat, att det var dags för en förändring. Han trodde att han borde

9. Spinoza 2001, III, teorem XI.

10. Næss, *Livsfilosofi*, 1999, s. 204.

11. Næss 2002, s. 173 [min övers.].

12. Jonsson 2003, s. 7.

"leva i stället för att levas".¹³ Jag själv kan hålla med om att det är viktigt att stanna upp och fundera på om du inte vill göra något annat i stället för att bara låta tiden rulla på. Men det är upp till var och en att ta detta steg.

4. "BLOMMAN SJÄLV ÄR GLÄDJANDE"

Spinoza betraktade glädjen som en process som är en av grunderna till förändring hos människan. Men "glad" är ett adjektiv som beskriver hur världen känns, inte en beskrivning av känslan. "Vad som inträffar är ingen känsla men en förändring i upplevelsen av världen",¹⁴ påstod Næss i sin tolkning av Spinozas glädjefilosofi.

Spinoza talade mycket om *potentia*, som betyder kraft, makt. Med utgångspunkt i sin filosofi av glädje och aktiva känslor, hävdade han att den människa som gör saker med glädje är "mäktigare" och oftare lyckas uppnå sina mål än de som under liknande omständigheter agerar av hat, avund eller andra negativa känslor.

Många människor klagar över ökande tryck från sin omgivning. I Spinozas terminologi innebär "att vara under tryck" en känsla av att vara maktlös i vissa relationer och situationer. Och naturligtvis innebär det också brist på frihet. I Næss tolkning är Spinozas *homo liber*, "fria man", en människa vars beslut är under egen kontroll och inte bestäms av påtryckningar utifrån. "När vi är aktiva och fria (*liber*) på det här sättet, är vi fast determinerade i våra åtgärder av vår (innersta) natur. Vi gör något som är determinerat, helt determinerat, men fritt, eftersom determinerat av vår egen speciella, unika natur",¹⁵ skrev han.

När han diskuterade relationen mellan glädjen och makten, menade Spinoza naturligtvis "makten att" och inte "makten över". "Makten att" är makten att uppnå sina mål medan att agera i enlighet med sin natur. "Makten över" är den kraft som tvingar andra att ta beslut och agera efter någon annans påtryckning.

Känslan av glädje innebär inte bara en övergång från en mindre till en större fullkomlighet och makt, utan också en nödvändig, intern relation till den. På Spinozas tid fanns det inte någon tydlig distinktion mellan en känsla och ett föremål för känslan. Människor trodde då inte att det finns en känsla av glädje som kan isoleras från ett objekt för känslan.

13. Næss, *Livsfilosofi*, 1999, s. 208.

14. Næss 2002, s. 173 [min övers.].

15. Næss, "Spinoza and the Deep Ecology Movement", i Glasser och Drengson 2005, vol. 10, s. 409 [min övers.].

De tänker inte: "Här har vi en blomma med vissa egenskaper som diameter och höjd; och sedan har vi glädje av att titta på den." Nej, blomman själv *är* glädjande. Vi själva, blommorna som vi spontant uppskattar, och glädjen själv bildar tillsammans en oförstörbar helhet.¹⁶

Om man vill vara mer teknisk, påminner det om något som man kan kalla för *gestalt*. *Gestalt* betyder i nutidens filosofi den enhet som inte godtyckligt kan delas upp. Den utgör en odelbar helhet och man kan inte separera dess subjekt, objekt och medium.¹⁷ Följaktligen innebär detta att glädjen inte bara är en övergång från en mindre till en större fullkomlighet, utan att glädjen *finns* också i detta tillstånd.

5. SAMMA SLUTLIGA MÅL

I Næss tolkning har de människor som motiveras av positiva affekter och inte negativa, samma slutliga mål och alla deltar i världens sinne.¹⁸ Därför är de i stånd att gå samman i fredliga ekologiska samhällen. Ju starkare dessa aktiva, positiva känslor är, desto bättre. "Spinoza är en sällsynt fågel bland filosofer: han gör ett betydande framsteg på vägen av frihet genom att förlita sig på styrkan av positiva känslor",¹⁹ noterade Næss. Det betyder att även om förnuftet pekar ut vägen att gå, är det endast känslornas styrka som gör hela resan möjlig.

Den sociala situationen visade dock hur långt från utopin vi är: de flesta människor leds, enligt Spinoza, av passiva snarare än aktiva känslor. Spinoza blev alltmer pessimistisk, vilket ledde honom till allmän pessimism om framtiden. Det påverkade dock inte den viktigaste strukturen i *Etiken*, dess teorem och bevis. Men Næss trodde att det kunde påverka en del av Spinozas anteckningar.²⁰

Det kan noteras att Næss tolkning är mycket mer optimistisk. Gällande de psykologiska karaktärsdragen hos Næss som gör att han har så positiv inställning till livet påstår jag att han har en medfödd optimism och livsvilja i sig. Næss upplevelser i livet som kan ha bidragit till hans positiva livssyn tror jag är framför allt hans vistelser i stugorna i Norge, där han upplevde lugn och ro. En annan sida av Næss personlighet an-

16. Næss 2002, s. 175 [min övers.].

17. Perls 1969.

18. Spinoza 2001, V, teorem XXV.

19. Næss, "Spinoza and the Deep Ecology Movement", i Glasser och Drengson 2005, vol 10, s. 414 [min övers.].

20. Ibid., s. 418.

ser jag att han visar i sitt engagemang för miljön. Och det tycks skänka honom mest glädje.

Jag försvarar inte ensidighet och vilt osannolika tolkningar, men jag insisterar på det högsta värdet av att arbeta ut saker *under inspiration av externa*. Som filosofer, är det vår skyldighet att testa trevande svar på de frågor vi betraktar som brådskande och oundvikligt att besvara. Detta innebär i slutändan att skapa rekonstruktioner hellre än detaljerade tolkningar av de stora filosoferna,²¹

skrev Arne Næss. Och det gjorde han. Jag tror att Næss blev inspirerad av Spinoza i sitt tankesätt och sedan byggde upp sin egen mer optimistiska syn på livet, människor, deras känslor och förnuft. Mycket i hans livsfilosofi handlar om att man bör ställa känslorelaterade frågor till sig själv för att känna efter hur ens liv bör förändras och utvecklas vidare. Det handlar om människans vilja att ställa dessa frågor och att göra förändringar om det behövs. Gör man dessa förändringar, så kan man få uppleva en känsla av glädje och då föds det enligt Næss tolkning av Spinozas glädjefilosofi en känsla av den verkliga friheten.²²

LITTERATUR

- Ernits, H. 2014. "Spinoza och rationaliteten" (online), <http://heiti.blogspot.com/2009/03/spinoza-och-rationaliteten.html>.
- Glasser, H. och A. Drengson, red. 2005. *Selected Works of Arne Næss*, 10 vol. Dordrecht: Springer.
- Jonsson, S. 2003. "En studie i livsfilosofi: En jämförelse mellan Arne Næss och Viktor E. Frankls livsfilosofier". Gävle: Högskolan i Gävle.
- Næss, A. 1968. *Empirisk semantik*. Stockholm: Svenska bokförlaget.
- . 1973. *Vitenskapsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1975. *Freedom, Emotion and Self-Subsistence: The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1980. "Environmental Ethics and Spinoza's Ethics: Comments on Genevieve Lloyd's Article". *Inquiry* 23.
- . 1995. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary". I *The Deep Ecology Movement*, red. A. Drengson, Y. Inoue. Berkeley: North Atlantic Books.
- . 1999. *Livsfilosofi: Ett personligt bidrag om känslor och förnuft*. Stockholm: Natur och Kultur.
- . 1999. *Det frie menneske: En innføring i Spinozas filosofi*. Oslo: Kagge forlag.

21. Ibid., s. 409 [min övers.].

22. Jonsson 2003, s. 10.

- . 2002. *Life's Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World*. Athens och London: The University of Georgia Press.
- . 2005. *Selected Works of Arne Næss*, vol. 10, *Deep Ecology of Wisdom*, red. H. Glasser och A. Drengson. Dordrecht: Springer.
- . 2005. "Spinoza and Attitudes Toward Nature". I *Selected Works of Arne Næss*, red. H. Glasser och A. Drengson, vol. 10, s. 381–94. Dordrecht: Springer.
- . 2005. "Spinoza and the Deep Ecology Movement. I *Selected Works of Arne Næss*, red. H. Glasser och A. Drengson, vol. 10, s. 395–420. Dordrecht: Springer.
- . 2005. "Values, Lifestyle, and Sustainability". I *Selected Works of Arne Næss*, red. H. Glasser och A. Drengson, vol. 10, s. 103–88. Dordrecht: Springer.
- Odensåker, S. 2013. "Arne Naess, 1998–2013" (online), <http://web.comhem.se/~u13115096/Ideologierna/Filosofier/naess.html>.
- Outhwaite, W. 1988. *Habermas: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Perls, F. 1969. *Gestalt Therapy Verbatim*, Lafayette, Calif.: Real People Press.
- Rothenberg, D. 1992. *Is It Painful to Think? Conversations with Arne Naess*. Minneapolis och London: University of Minnesota Press.
- Räftegård, J. 2010. "Eko-va? Logier, sofier och en -ism" (online), <http://kuniri.krokodil.se/tag/ekofilosofi>.
- Scruton, R. 2002. *Spinoza*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Spinoza, B. 2001. *Etiken framställd enligt geometrisk ordning*. Övers. Dagmar Lagerberg. Stockholm: Thales.
- . 2003. *Traktaty*. Kęty: Antyk.
- Stadler, F. 2010. "Arne Næss – Dogmas and Problems of Empiricism". I *The Vienna Circle in the Nordic Countries*, red. J. Manninen, F. Stadler. Vienna Circle Institute Yearbook. Dordrecht: Springer.
- Weis, M. 1992. "Living Beings Call Us to Reflective Living". *The Merton Seasonal* (Autumn), s. 4–9.

RECENSIONER

Medveten mot alla odds

Göran Frankel

Fri Tanke 2016. 245 s. ISBN 978-91-87935-47-3

Denna bok, som har undertiteln "Hjärnforskningens svåraste problem", belönades med 2016 års Pi-pris. Författaren är vetenskapsjournalist. Pi-priset delas ut av Kungliga Vetenskapsakademien i samarbete med förlaget Fri Tanke för främjandet av populärvetenskaplig litteratur inom det naturvetenskapliga området. Prissumman är 314 159 kr.

Man hajar till lite inför bokens titel. Varför "mot alla odds"? Frankel säger att det är mycket som talar emot uppkomsten av medvetande (s. 16). Men stämmer det? Han ger inget exempel på *vad* det är som talar mot att vi skulle vara medvetna. Han säger visserligen att omedvetna mekanismer styr en hel del av vårt beteende, men han ger inget argument för att vi skulle kunna klara oss lika bra med *enbart* omedvetna reflexer.

Möjligen menar han att medvetandet inte har något överlevnadsvärde och att evolutionen alltså inte borde ha producerat något medvetande (s. 20). Men det menar han nog inte. Han säger själv: "Medvetenheten, vår närvarokänsla, måste på något sätt märkas i vårt beteende och därigenom ha gett oss en evolutionär fördel" (s. 91). Så varför "mot alla odds"?

Senare i boken konstaterar Frankel att "ingen vet vad medvetande är för något och vad det är bra för" (s. 160). Men han framför ändå en teori om vad det är bra för. Han anser att vi, till skillnad från maskiner, "läser in *mer* i våra medmänniskor än deras yttre beteende, mer än vad de säger och gör. Vi gissar oss till vad som rör sig i deras inre och för det mesta får vi bekräftelse på att vi gissat rätt. Vi ser oss själva i andra. Vi skulle inte kunna göra detta utan tillgång till en inre mental värld" (s. 164). Och man kan väl anta att detta är något som bland annat underlättar samarbete och inlärning – och att det på så sätt kan vara en evolutionär fördel.

Frankel säger att mutationer som inte leder till egenskaper som fyller en funktion på sikt försvinner ur genpoolen. Eftersom medvetenheten

har funnits i åtskilliga miljoner år, så måste det alltså ha en funktion och den "tycks göra oss livsdugligare och mera framgångsrika i kampen för tillvaron" (s. 195). Men återigen, varför är vi då medvetna "mot alla odds"?

För att kunna uppskatta hur stor sannolikheten är för att evolutionen ska leda till uppkomsten av medvetande, så bör man ha någon teori om hur medvetandet förhåller sig till fysikaliska och biologiska företeelser. Men någon sådan teori har vi inte. Det är just det som är problemet, det så kallade "svåra" problemet ("the hard problem"). Om vi hade lösningen på det svåra problemet, så skulle det kanske visa sig att oddsen för att medvetandet ska uppstå faktiskt är väldigt goda. Vem vet?

En stor del av Frankels bok handlar om olika experiment, fallstudier och teorier inom neurovetenskap och psykologi. Man får till exempel lära sig en del om hjärnans och nervsystemets funktioner, om ögats evolution, om hur nervimpulser tolkas av hjärnan, om skillnaden mellan djur och människor, om B. F. Skinners vision om ett beteendeförändrat samhälle, om Stanley Milgrams lydnadsexperiment, om E. O. Wilsons sociobiologi, om Richard Dawkins tankar om gener och memmer, om Paul Grices teori om meningsfull kommunikation, om hjärnhemisfärernas skilda funktioner, om Antonio Damasio modell med tre nivåer i jaget, om spegelneuroner, om medkänsla och altruism i djurvärlden, om Noam Chomskys idéer om språkinläring, om olika filosofiska teorier rörande förhållandet mellan kropp och medvetande. Dessutom innehåller boken en del idéhistoriska notiser om vetenskapens utveckling i allmänhet och neurovetenskapens i synnerhet.

Frankel säger: "Förvisso kan denna bok uppfattas som en kritisk betraktelse över samtida vetenskap" (s. 235). Så uppfattas den nog inte av de flesta läsare. Författaren verkar snarare sätta sin lit till vetenskapen och han har knappast några egna seriösa invändningar mot den forskning som presenteras. Det är helt naturligt – författaren är ju journalist, inte forskare. Men ibland blir han inte övertygad och han anser naturligtvis att det finns mycket som återstår att förklara – inte minst vad gäller förhållandet mellan hjärnan och medvetandet.

Framställningen är vindlande, ibland också rätt lättvindig. Den "tyngst vägande invändningen" mot identitetsteorin om medvetandet – dvs. teorin att psykiska fenomen är identiska med nervprocesser – är till exempel enligt Frankel helt enkelt att "den privata upplevelsen och motsvarande hjärnprocess *är* två olika saker" (s. 90, författarens kursivering)!

Bland både vetenskapsmän och filosofer anser säkert de flesta numera att medvetandet på något sätt är orsakat av fysikaliska processer.

Däremot vet man alltså inte hur. Våra kunskaper i fysik är långtifrån tillräckliga. Frankel citerar också Bertrand Russells uttalande att "Fysiken är inte matematik därför att vi vet så mycket om den fysikaliska världen utan därför att vi vet så lite: det är bara dess matematiska egenskaper vi kan upptäcka. Vad det övriga beträffar är vår kunskap negativ" (s. 211). Det är kanske dessa "övriga" egenskaper som förklarar medvetandets uppkomst.

MEDVETANDE

Frankel skiljer mellan "medvetande" och "medvetenhet". Medvetandet är "det totala innehållet i vår mentala sfär", inklusive "det som de facto är tillgängligt", till exempel minnen. Medvetenheten är en fokuserad uppmärksamhet på något i medvetandet, en uppmärksamhet som gör det som fokuseras till en tanke eller en sinnesförnimmelse. Medvetandet innehåller alltså även sådant som vi är omedvetna om och sådant som inte är "tillgängligt" (s. 54). Det här är ju inte särskilt klargörande. Frankel säger också att det inte är en definition – men det beror tydligen på att det inte anger "hur det är" att vara medveten om något (s. 54f.). För övrigt finns det "olika grader av medvetenhet" (s. 98).

Ett märkligt exempel på omedvetna processer är det som brukar kallas blindseende (s. 108). Blindseende personer kan "se" föremål och händelser i sin omgivning, trots att de är blinda och inte är medvetna om att de ser. Alltså en sorts zombieförmåga. Synintryck från näthinan går till andra delar av hjärnan, där de leder till reaktioner, utan att bli medvetna.

Man kan undra hur man ska bära sig åt för att studera medvetandet. Det är inte så lätt att studera ens sitt eget medvetande. Frankel kritiserar introspektion som vetenskaplig metod, framför allt för att "man observerar det man förväntar sig att observera och inget annat" (s. 59). Han säger också, i Gilbert Ryles efterföljd, att det är "omöjligt" att ha sina tankar och känslor samtidigt som man observerar dem (s. 60). Om det stämmer kan det ju inte heller löna sig att fråga andra vad de tänker och känner.

Medvetandet och medvetenhet kan innebära en evolutionär fördel i och med att det möjliggör inre resonemang om fördelarna med olika handlingsalternativ. Men det skulle väl en algoritm också kunna åstadkomma eller simulera – även om Frankel (på s. 197f.) tycks vilja förneka det.

Det är svårare att förstå vilken evolutionär fördel det kan vara att ha *sinnenstryck* ("qualia") (s. 199). Man kan förstås tycka att en obehaglig smak kan hindra oss att äta en frukt som är giftig, men varför kan inte evolutio-

nen åstadkomma en disposition att undvika sådana frukter, utan att man alls behöver känna någon smak? Varför kan vi inte vara programmerade att inte vidröra eld, utan att känna smärta om vi gör det?

Frankel säger sig vilja vara "självsvåldig och spekulativ" (s. 204) för att besvara denna fråga, men jag kan inte se att hans spekulationer egentligen innehåller något svar.

FRI VILJA

Frankel hänvisar till filosofen Alfred Ayers syn på fri vilja (dvs. en vanlig form av så kallad "kompatibilism") som innebär att frihet är förenlig med determinism. Kort sagt, en persons handling är fri om hen skulle ha gjort något annat om hen hade valt att göra något annat och om valet var frivilligt i den meningen att det inte var tvångsmässigt eller påtvingat av någon annan. Frankel tycker inte det är så "trösterikt" med en sådan frihet; han tycker – felaktigt såvitt jag kan se – att "det väddar till vår intuitiva känsla av att vara fria" (s. 117, 126).

Han redovisar experimentella resultat som antyder att hjärnan fattar beslut innan man själv blir medveten om det (s. 121, 124). Man kan få intrycket att han av detta drar slutsatsen att vi saknar fri vilja. Han menar i alla fall att experimenten visar att "det är något fel med vår naiva föreställning om ett suveränt medvetande som kontrollerar hjärnan" och att "såväl från det psykologiska som det neurofysiologiska perspektivet är viljeakter helt enkelt alldeles för komplexa för att etiker och andra filosofer ska kunna dra några säkra slutsatser om hur fria eller ofria våra val är" (s. 125). Man kan undra om han anser att icke-filosofier har större möjlighet att dra de säkra slutsatserna.

Men vad gäller förhållandet mellan viljefrihet och determinism finner Frankel inte heller stöd inom vetenskapen för någon lösning av detta problem. Själv anser han att determinismen – inklusive de deterministiska processerna i hjärnan – är "ett metafysiskt antagande som aldrig kan ledas i bevis" och att "problemet om viljans frihet kanske i princip är olösbart". Men han försäkrar läsaren att han själv tills vidare kommer att anta att hans egen vilja är fri (s. 128).

JAGET

Jaget är enligt Frankel "på samma gång en inre iakttagare och en utåtriktad aktör", något som "iakttar strömmen av tankar och känslor – inklusive sig självt" samt "den som handlar, den som fattar beslut och verkställer dessa beslut" (s. 131).

Har vi verkligen ett sådant "jag"? Vissa filosofer har betvivlat det. Och det Frankel säger här går ju inte heller ihop med vad han tidigare har sagt, nämligen att det är "omöjligt" för oss att observera våra tankar och känslor (s. 60). Men Frankel tycks ändå mena att jaget existerar, även om han är medveten om att detta är kontroversiellt. Han frågar sig retoriskt: "varför skulle jag tvivla på att det i den inre världen finns ett jag som tycker och tänker och fattar beslut?" (s. 150). Så kan man ju säga, men det vore bättre om han hade levererat något argument för sin åsikt.

Han betonar att man "måste hålla isär frågan om *vem* man är och frågan om *vad* man är" (s. 149). Det är ett bra råd. Stanley Milgrams kända experiment, där de flesta försökspersoner visade sig beredda att allvarligt skada sina medmänniskor, diskuteras av Frankel i sammanhanget – och ifrågasätts "som ett möjligt exempel på att vetenskap inte alltid är kemiskt ren från samtida påverkan" (s. 145). Det handlar ju om "vem" man är. Frågan om "vad" man är har enligt Frankel "mer att göra med solid biologi" (s. 149).

Detta att han betonar biologin visar att han är anhängare av den "blöta" skolan "som tror att komplicerad biologisk materia har speciella egenskaper som kisel inte har" (s. 166). Det innebär att han förkastar den "torra" eller "substansneutrala" skola, som anser att medvetande motsvarar en viss sorts algoritm eller dataprogram som kan köras i en dator.

Men än så länge har ju biologerna inte något bra svar – eller ens något svar alls – på vad jaget eller medvetandet är.

ARTIFICIELL INTELLIGENS

De som tror att medvetande är något som kan realiseras i en algoritm eller ett dataprogram har inriktat sig på att konstruera det som kallas "artificiell intelligens" (AI). Frankels redogörelse för detta område hör till de mer intressanta partierna i boken. Redan nu kan ju robotar och datorprogram utföra mycket kvalificerade arbetsuppgifter, till exempel besegra världsmästaren i schack, köra bil utan förare och diagnostisera sjukdomar. Men kan de bli medvetna? "Den verkligt radikala formen av AI är att skapa en maskin som är medveten – som tänker och känner och upplever sig själv som ett jag" (s. 156). Om detta är möjligt, så skulle det medföra en radikalt ökad förståelse av medvetandet.

Ett välkänt argument mot att det är möjligt är filosofen John Searles tankeexperiment med "det kinesiska rummet". Frankel refererar det (s. 161f.), och han tycks anse att Searle har klarat av alla motargument som det har lockat fram. Om detta råder det dock delade meningar. (I

sammanhanget kan nämnas att Searle sedan länge tillhör den "blöta" skola som även Frankel ansluter sig till.)

Ett annat klassiskt argument i samma riktning framfördes av filosofen John Lucas år 1961. Frankel nämner inte Lucas och inte heller de invändningar som andra filosofer kom att rikta mot hans resonemang. Däremot nämner han en sentida efterföljare till Lucas, nämligen matematikern Roger Penrose som 1989 argumenterade på ett liknande sätt.

Lucas och Penrose utgår från Kurt Gödels berömda teorem från 1931 om formella systems ofullständighet. Det säger ungefär att inom varje konsistent (och tillräckligt omfattande) formellt system finns det en sats som en människa kan inse vara sann, men som varken kan bevisas eller motbevisas inom systemet. Annorlunda uttryckt: för varje algoritm gäller, att en människa kan veta något som denna algoritm inte kan "veta". Människans medvetande kan alltså inte ersättas eller simuleras av ett dataprogram.

Hos Penrose preciseras detta på så sätt att huvudvikten läggs vid människans förmåga att direkt och intersubjektivt *inse* att vissa steg i ett bevis är sanningsbevarande. En matematiker som finner ett nytt bevis kan inte förlita sig på en mekanisk procedur för att avgöra om beviset håller. Man "måste ha den där ahaupplevelsen som är kännetecknande för insikten" (s. 164).

Frankel menar att Searle och Penrose visar att förespråkarna för substansneutral AI gör sig skyldiga till "det beteendebaserade felslutet". Man kunde säga att det är en form av missriktad behaviorism, dvs. att medvetande förväxlas med beteende. Beteende spelar förstås en viktig roll, ty vi människor gissar vad som rör sig i andras medvetande och våra gissningar kan falsifieras eller bekräftas av vad de sedan gör. Men *maskiner kan inte gissa*, eftersom gissningar om andras medvetande förutsätter att man själv har ett medvetande (s. 164). Här kan man förstås fråga sig om inte detta resonemang förutsätter det som skulle bevisas.

Men om man skulle kunna konstruera en artificiell hjärna eller ett datorprogram som förefaller att innehålla ett medvetande, så hamnar man – som Frankel påpekar (s. 167) – i ett etiskt dilemma. För hur ska vi kunna veta vad en sådan konstruktion *känner*? Kan vi utsätta den för modifikationer och experiment, trots att detta kanske leder till att konstruktionen upplever ett outhärdligt lidande? Det är en bra fråga. Kanske är redan tänkandet mycket plågsamt för maskinen! I så fall borde AI förbjudas.

Wienkretsen: Filosofi vid avgrundens rand

Karl Sigmund. Översättning Jim Jakobsson

Fri Tanke 2017. 419 s. ISBN 978-91-87935-48-0

Wienkretsen var en grupp forskare i Wien, som under 20- och 30-talen spelade en viktig roll för det som senare kom att kallas "analytisk filosofi". Kretsen leddes av filosofiprofessorn Moritz Schlick och hade ett femtontal medlemmar, av vilka de numera mest kända torde vara Rudolf Carnap och Kurt Gödel. Alla hade filosofiska intressen, men flera tillhörde andra professioner. Bland annat var tre medlemmar professorer i matematik och en var professor i fysik. Även Schlick hade en bakgrund i fysik. Han hade doktorerat 1904 med högsta betyg i fysik för Max Planck i Berlin. Han ville dock helst ägna sig åt filosofi och publicerade 1907 en bok med titeln *Livsvisdom*. Några år senare skrev han en bok om relativitetsteorins filosofiska betydelse, som Albert Einstein ansåg vara något av "det bästa som hittills skrivits om relativitet". Schlick kom sedan att bli Einsteins filosofiska språkrör.

Bland personer som stod Wienkretsen nära kan nämnas arkitekten Josef Frank, som var bror till kretsmedlemmen Philipp Frank och gift med en svenska – de vigdes borgerligt av Konrad Adenauer – och efter 1933 verksam vid Svenskt Tenn i Stockholm; vidare filosoferna Hans Reichenbach i Berlin och senare i Los Angeles, Eino Kaila i Finland, Arne Næss i Norge och Frank P. Ramsey i England. Hit kan man också räkna amerikanen W. V. Quine, som särskilt hade täta kontakter med Carnap. Samt engelsmannen Alfred Ayer, som i sin bok *Språk, sanning och logik* (1936) gav en inflytelserik framställning av Wienkretsens filosofi. Reichenbach, som var ledare för den närstående Berlinkretsen, redigerade tillsammans med Carnap tidskriften *Erkenntnis* som fortfarande existerar.

Tre av Wienkretsens medlemmar, fysikern Philipp Frank, socialreformatorn Otto Neurath och matematikern Hans Hahn, hade redan före första världskriget drivit en samtalsgrupp som var en föregångare till den senare, egentliga Wienkretsen. Dessa tre rådgjorde med Albert Einstein om vem som borde kallas till den filosofiprofessur vid Wiens universitet – med beteckningen "Lärostolen för de induktiva vetenskapernas historia och teori" – som blivit ledig efter att tidigare ha innehafts av de filosofiskt intresserade fysikerna Ernst Mach och Ludwig Boltzmann. Och den utvalde blev alltså Schlick.

Wienkretsens vetenskapliga förebilder för övrigt var framför allt Einstein, matematikern David Hilbert och filosoferna Bertrand Russell

och, något senare, författaren till *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ludwig Wittgenstein.

Mach var en radikal empirist. Han ansåg att all kunskap om verkligheten vilar på varseblivningar. Vi har ingen anledning att tro på något som ligger bakom fenomenen. Han var motståndare till all metafysik. Bland annat ansåg han att atomer bara var en sorts intellektuella konstruktioner; lika lite som Kants "tinget i sig" fanns de i verkligheten. Här var han oense med Boltzmann och deras diskussioner var början på den intellektuella tradition som ledde fram till Wienkretsen.

Wienkretsen var utpräglat anti-metafysisk. I sin programskrift *Vetenskaplig världsuppfattning: Wienkretsen* (1929) – författad av Carnap, Hahn och Neurath – sägs det att denna världsuppfattning "erkänner ingen obetingat giltig kunskap vilande på rent förnuft, inga 'syntetiska omdömen a priori' av det slag som ligger till grund för Kants kunskaps-teori", den "erkänner endast erfarenhetssatser om föremål av alla slag och logikens och matematikens analytiska satser".

Det låter här som att det författarna påstår skulle kunna uttryckas med satsen "Det finns inte någon kunskap vilande på rent förnuft". Men denna sats kan knappast prövas med empiriska metoder. Man kan inte avgöra dess sanningsvärde genom experiment eller systematiska observationer. Enligt Wienkretsen måste då satsen själv vara antingen metafysiskt nonsens eller en analytisk sats. De kan ju inte gärna anse att den är nonsens. Men att den skulle vara analytisk är inte heller särskilt rimligt. Analytiska satser påstår inget om verkligheten. De är bara trivialt sanna i kraft av definitioner eller av de ingående ordens givna betydelser, något som till exempel är fallet med satsen "Alla ungarlar är gifta". Så trivial ville väl inte Wienkretsen att en av deras huvudteser skulle vara?

En person som hade täta kontakter med Wienkretsens medlemmar, men som själv aldrig inbjöds att delta i dess sammankomster, var filosofen Karl Popper. Denne hade åsikter som låg väl i linje med Wienkretsens, men han ägnade sig också gärna åt att kraftigt och påstridigt bekämpa dess vetenskapsteoretiska teser – även om han samtidigt gärna skulle ha velat vara medlem i kretsen. Kritik förekom ofta även mellan kretsens medlemmar, men Schlick inbjöd aldrig Popper att delta, eftersom han befarade att dennes aggressivitet skulle förstöra stämningen i gruppen. Bland annat gick Popper till hårt angrepp mot den hyperkänslige Wittgenstein, som Schlick ville behålla sina goda relationer till.

I Wienkretsen ansåg man att alla meningsfulla satser måste vara verifierbara. Popper ansåg i stället att alla vetenskapliga satser måste vara falsifierbara. Enligt Popper finns det alltså meningsfulla men ovetenskapliga satser, men för övrigt kan man fråga sig om det egentligen blir någon väsentlig skillnad. Popper hävdade alltid att hans position var helt annorlunda än Wienkretsens (som han ansåg sig ha vederlagt), men kretsens medlemmar ansåg att Poppers idéer rätt väl överensstämde med deras egna, även om de ibland medgav att Poppers formuleringar på vissa punkter var att föredra.

Tesen att en sats mening är dess verifikationsmetod tycks ha kommit från Wittgenstein, via Friedrich Waismann. Men senare började man undra om denna tes kunde verifieras eller om den tvärtom var meningslös. Riktigt hur denna fråga kom att hanteras och eventuellt avgöras framgår inte av Karl Sigmunds bok. Överhuvud taget säger Sigmund tyvärr inte mycket om hur kretsens teser står sig idag. Men det vore kanske för mycket begärt. Sigmund är själv ingen filosof och hans syfte med boken tycks framför allt vara idéhistoriskt och personhistoriskt.

Schlicks professur var ju inriktad mot de "induktiva vetenskaperna", och Wienkretsen lade också stor vikt vid induktion, något som Popper bekämpade av alla krafter. Induktion existerar helt enkelt inte, enligt Popper. Men för både kretsen och Popper var det fråga om att förklara hur teorier underbyggs med empiriska data, och även Popper ansåg att det var förnuftigt att tro på teorier som klarat av allvarlig empirisk prövning. Ingen av kontrahenterna trodde att man därvid kan uppnå någon säker kunskap. Alla ansåg att hypoteser måste testas och att någon fullständig säkerhet aldrig kan nås. Det är tveksamt om de egentligen var oeniga i sak. Och exakt hur teorier förhåller sig till data är något som fortfarande diskuteras bland filosofer.

Även om man i Wienkretsen mest intresserade sig för naturvetenskap och matematik, så hade man också åsikter om andra vetenskaper, inte minst socialvetenskap och ekonomi. Man strävade också mot att knyta ihop de olika vetenskaperna till en "enhetsvetenskap". Man hade även åsikter i moralfilosofi. Neurath diskuterade till exempel utilitarismens idé om ett lyckomaximum och ansåg att den var ovetenskaplig på grund av problemet med interpersonella lyckojämförelser. Och Schlick hävdade, i sin bok *Fragen der Ethik* som ingick i grundkursen när jag började läsa filosofi vid Stockholms högskola 1955, att etiska satser egentligen hörde till psykologin – och därmed till vetenskapen snarare

än till filosofin. Carnap ansåg däremot att etiska satser är meningslösa eftersom de inte kan verifieras empiriskt.

Även själva filosofin var för Wienkretsen en del av vetenskapen. Det gällde förstås inte den traditionella metafysiken, som var nonsens, utan det som filosofin *borde* vara, dvs. den "vetenskapliga filosofin". I programskriften sägs det att "det finns ingen filosofi som grund- eller universalvetenskap vid sidan om eller över den enda erfarenhetsvetenskapens olika områden". Detta är en ståndpunkt som under andra halvan av 1900-talet särskilt har betonats av W. V. Quine. Denne hävdade ofta att det inte finns någon "första filosofi" av det slag som till exempel Descartes hade tänkt sig. I dess ställe förespråkade Quine en "naturaliserad kunskapsteori" – och även om detta fortfarande är kontroversiellt, så har det varit mycket inflytelserikt.

Mot slutet av 30-talet blev den politiska situationen alltmer orolig i Österrike och för de i allmänhet liberala eller socialistiska kretsmedlemmarna blev den hotfull. 1936 mördades också Schlick av en före detta elev, Johann Nelböck, en schizoid psykopat, som länge trakasserat Schlick för inbillade oförrätter och offentligt hotat att mörda honom. Nelböck dömdes men benådades efter Österrikes "anslutning" till Tyskland 1938 – vilket är den "avgrund" som åsyftas i titeln på Sigmunds bok. Mordet beskrevs då som nationalistiskt, anti-judiskt och önskvärt ur nazistiskt perspektiv. I samband med Schlicks död och den alltmer hotande nazismen upplöstes Wienkretsen och dess överlevande medlemmar tvingades emigrera till framför allt England och USA.

Sigmunds bok om Wienkretsen är välskriven, medryckande och intressant. Ur filosofisk synpunkt är den kanske inte så givande, men den sätter in medlemmarnas verksamhet och levnadsöden i ett politiskt och kulturellt sammanhang, som var mycket dramatiskt. Boken innehåller också en stor mängd intressanta bilder från personernas liv.

LARS BERGSTRÖM

NOTISER

NYA BÖCKER

Åsa Wikforss, professor i teoretisk filosofi i Stockholm, har författat boken *Alternativa fakta: Om kunskapen och dess fiender*, som utgivits på Fri Tanke 2017.

Fysikern Max Tegmark har skrivit en bok, som enligt förlagsreklamen är "ett blivande standardverk om mänsklighetens framtida existens", nämligen *Liv 3.0: Att vara människa i den artificiella intelligensens tid*, Volante 2017.

Vetenskapsjournalisten Joanna Rose behandlar nyare upptäckter och problem inom kosmologin i *Kosmiskt pussel: Försöken att förstå universum*, Volante 2017.

Forskaren vid Karolinska institutet Emma Frans presenterar en guide till hur man ska förstå hur fakta – och påstådda fakta – ska bedömas i *Larmrapporten: Att skilja vetenskap från trams*, Volante 2017.

Ett vittnesmål om den europeiska asylpolitiken föreligger i boken *En gång i veckan drömmer jag att jag är i Iran* av Samira Motazed, Glänta produktion 2017.

Per Molander, författaren till *Ojämlighetens anatomi*, som kom för ett par år sedan, har nu kommit med en ny bok på samma förlag, *Condorcets misstag: Hoten mot staten och demokratin*, Weyler 2017.

Lennart Nordenfelt har utgivit en bok med titeln *Sokrates i Uppsala: En bok om och av Thorild Dahlquist*, Uppsala universitet 2017. Dahlquist (1920–2009) var en mycket välkänd och respekterad filosof i Uppsala. Han blev fil.kand. och fil.lic. på en och samma dag år 1949, utan att egentligen tentera, och filosofie hedersdoktor 1970. Han publicerade nästan ingenting, men Nordenfelts bok syftar till att "framför allt på basis av Dahlquists egna handskrivna texter, ge en så fullständig bild som möjligt av hans ställningstaganden i filosofiska men också politiska frågor".

Karl Poppers kända bok *The Logic of Scientific Discovery* innehåller en Efterskrift (Postscript), där han bland annat visar hur man kan förstå kvantmekaniken utan att ge avkall på en grundläggande realistisk verklighetsuppfattning. Denna del av Efterskriften finns nu på svenska: *Kvantteorin och schismen inom fysiken*, Vulcan förlag 2018.

Yttrandefriheten i dagens mediekultur heter en skrift författad av Ulla Carlsson och Lennart Weibull, Nordicom, Göteborgs universitet 2017.

Martha C. Nussbaum och Saul Levmore har skrivit olika avsnitt i en gemensam bok om åldrande med titeln *Aging Thoughtfully: Conversations about Retirement, Romance, Wrinkles, and Regret*, Oxford University Press 2017.

ALLSMÄKTIGHET

Det påstås ibland att Gud inte kan vara allsmäktig, ty om hen vore allsmäktig, så skulle hen kunna skapa en sten som vore så tung att hen inte skulle kunna lyfta den. Och eftersom hen inte kan lyfta en sådan sten, så är hen inte allsmäktig. Detta argument är inte helt övertygande. Ty om Gud är allsmäktig, så kan hen låta bli att skapa en sådan sten. Och då skapar hen naturligtvis inte en sådan sten. Men hen är ändå inte allsmäktig. Ty hen kan inte *både* skapa en sten som är så tung att hen inte kan lyfta den *och* lyfta den. Men det kan man kanske inte heller begära.

HASTIGHETENS BETYDELSE

Följande historia, som berättades av Oxfordfilosofen Jonathan Glover, handlar om två andra minst lika kända Oxfordfilosofer, som numera är döda. Glover berättar att Elisabeth Anscombe en gång sa till Alfred Ayer: "Folk skulle inte tro att du var så klyftig, om det inte var för att du pratar så fort". Ayer svarade: "Och folk skulle inte tro att du var så klok, om du inte pratade så långsamt".

NYHETER FRÅN WIEN

Den österrikiske filosofen Martin Kuschs barn har kommit på följande skämt: "Var bor den smartaste människan i världen?" "På Mount Cleverest."

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi i Stockholm, Göran Hermerén är professor emeritus i medicinsk etik i Lund, Viktor Moberger är doktorand i praktisk filosofi i Uppsala, Svante Nordin är professor emeritus i idé- och lärdomshistoria i Lund och Agnieszka Proszewska är doktorand och lärare i filosofi vid Jagellonska universitetet i Krakow.

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