

Filosofisk tidskrift

Årgång 41 Nr 3 September 2020

Boksymposium · Lars Bergströms *Varats dunkla skrymslen*

- 3 Bergströms gula tankar om fri vilja
TORBJÖRN TÄNNSJÖ
- 9 En objektiv men obestämd moral
MARTIN PETERSON
- 15 Egenskapsmystik
ANNA-SOFIA MAURIN
- 22 Förvirring på ett högre plan?
FOLKE TERSMAN
- 28 Svar till mina kritiker
LARS BERGSTRÖM
-
- 33 *Sjunde brevet* – ett försvar för Platons olyckliga
irrfärder till Sicilien
LORENZO CASINI
- RECENSIONER
- 45 Arne Jarrick om *Hotet mot humaniora kommer inifrån*
av Anna Victoria Hallberg och *Humaniora – en vetenskap
som andra* av Göran Larsson
- 51 Kasper Kristensen om *Spinoza och jag* av Rebecca
Goldstein
- 55 Lars Bergström om *Världen själv* av Ulf Danielsson
- 62 NOTISER

Framöver kommer vi då och då att publicera symposier om nyutkomna böcker inom tidskriftens ämnesområde. För att hedra Lars Bergström för hans synnerligen betydelsefulla insats som tidskriftens redaktör mellan 1980 och 2020, så ägnar vi detta första symposium åt hans bok *Varats dunkla skrymslen* (Thales 2018).

Varats dunkla skrymslen består av femtio korta kapitel om lika många ämnen från vitt skilda delar av filosofin. Det vore ogörligt att inom ramen för ett symposium ge en heltäckande bild av boken. I stället har våra fyra kommentatorer – Torbjörn Tännsjö, Martin Peterson, Anna-Sofia Maurin och Folke Tersman – helt enkelt själva fått välja något enskilt kapitel eller tema som särskilt intresserar dem.

Har deras val varit fritt? Har deras val objektiva moraliska egenskaper? Vad är förresten egenskaper? Vad ska man tro om sådana saker – eller bör man snarare vara förvirrad? Dessa frågor ger en vink om vad som figurerar i symposiet.

Redaktionen

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg

Redaktionsassistent: Karin Enflo

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, c/o Filosofiska institutionen,

Stockholms universitet, 106 91 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2020

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Blond

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2020

ISSN 0348-7482

BERGSTRÖMS GULA TANKAR OM FRI VILJA

Min beundran för Lars Bergströms filosofiska skarpsinne är stor, men då jag vet att han i motsats till mig ogillar festskrifter och att höra smickrande tal ska jag inte här uppehålla mig vidare med den saken. Läsaren hänvisas till min intellektuella självbiografi i två delar, *Vänsterdocenten* (2017) och *Etikprofessorn* (2018), och särskilt då till den förra delen, där jag skriver om Bergström. Min beundran för honom har emellertid inte lett till att vi blivit överens särskilt ofta. Och då vi varit överens i en fråga har jag fått intrycket att han avsiktligt reviderat sin uppfattning så att överensställningen ska upphöra. Kan det vara möjligt? Ja, jag tror det. Det går att avsiktligt revidera uppfattningar. Mer om detta nedan. Ifråga om den fria viljan har vi numera olika uppfattningar. Jag anser att vi har en fri vilja, delvis inspirerad av tidigare ting Bergström skrivit i saken då jag uppfattade det som om han försvarade den fria viljan (se Bergström 1970). Bergström förnekar emellertid numera att vi har fri vilja. Eller är detta kanske en alltför ytlig beskrivning av saken? Det är det nog och den kan ha gett upphov till missförstånd.

Fri vilja tror inte heller jag att vi har. Vår vilja kommer och går, den är något som inträffar, inget vi direkt har kontroll över. Problemet som sorteras under rubriken "viljans frihet" kan emellertid bäst förstås som ett annat: det om huruvida vi någonsin äger *handlingsfrihet*. Kunde jag någonsin, då jag utförde en viss handling, ha gjort något annat i stället? Ja, hävdar jag. Nej, hävdar (numera) Bergström. Det är detta jag lite slarvigt hänvisat till som att vi skulle ha olika åsikter om den fria viljan.

Men är vi verkligen oense ens om handlingsfrihet? Jag har dristat mig att säga att i seminarierummet är vi oense, men då vi lämnar det tycks det mig som om Bergström ändå tror att vi ibland kan handla anorlunda än vi gör. Jag har sagt detta offentligt och vid ett tillfälle (ett offentligt samtal på Fasching) lyssnade Bergström i efterhand till en ljudupptagning och frågade i ett lätt irriterat tonfall vad jag menade. Här kommer svaret på den frågan. Jag misstänker att Bergström håller sig med två olika begrepp om handlingsfrihet, ett i seminarierummet, ett annat utanför seminarierummet och, ska det nu visa sig, också i vissa filosofiska resonemang "i seminarierummet", vilka rör andra ting

än just handlingsfriheten som sådan. Han håller sig med ett skiftande språkbruk där innebörden av "handlingsfrihet" växlar efter sammanhang. Exemplet hämtar jag ur hans "lilla gula".

Då Bergström hävdar att vi saknar "handlingsfrihet" tror jag att han brukar ordet i en bestämd mening, som jag väljer att referera till som "handlingsfrihet_{LB}". Det är inte glasklart vad uttrycket står för men Bergström menar att vi saknar sådan handlingsfrihet. Det innebär att vi aldrig då vi utför en handling kunde ha gjort något annat i stället. Låt oss godta att hans begreppsbildning logiskt eller faktiskt utesluter att vi någonsin kan handla annorlunda än vi gör.

Bergström skriver om saken i den lilla gula. Han börjar med att konstatera att vi inte har någon fri vilja (något jag alltså håller med om) men fortsätter med att hävda att vi inte heller har handlingsfrihet.

Jag har alltså varken viljefrihet eller handlingsfrihet. Åtminstone om handlingsfrihet innebär att jag kunde handlat annorlunda än jag gjorde.

Ingenting talar för att vi har en sådan frihet. (s. 92)

Här handlar det nog om handlingsfrihet_{LB}, vad det nu närmare bestämt innebär. Kanske har han rätt i att det finns en innebörd av ordet som är sådan att vi saknar handlingsfrihet. Det kan röra sig om en innebörd som är konfys eller som implicerar någon faktisk orimlighet. Jag har just för resonemangets skull godtagit detta. Ett ord som "handlingsfrihet" har ingen fix betydelse i vardagligt språk. Och särskilt i filosofiska sammanhang kan man välja att bruka det på det ena eller andra sättet. Hur man talar är en lämplighetsfråga. Men man kan också tänka sig en annan innebörd, som jag väljer att tala om som "handlingsfrihet_{ST}". Det är en innebörd som Maria Svedberg och jag nyligen försvarat användningen av (se Svedberg och Tännsjö 2017). Vi tror att detta språkbruk är mer fruktbart än det som antyds av Bergström då han resonerar kring handlingsfrihet. Enkelt uttryckt innebär vårt språkbruk att jag kunde ha utfört en annan handling än den jag utförde om det är sant att, hade jag beslutat att utföra denna andra handling i stället, så hade jag gjort det. Detta är en klassisk "kompatibilistisk" syn på handlingsfrihet, som kommit lite i vanrykte de senaste femtio åren eller så, men som vi försökt väcka till liv. Den är förstås inte utan filosofiska komplikationer. Förutsatt att determinismen är sann, något jag tror både Bergström och jag lutar åt, har den häpnadsväckande implikationer. Då jag hävdar att jag i en situation kunde ha gjort något annat än det jag gjorde måste jag medge att hade jag gjort detta andra, som jag kunde ha gjort, i stället

för det jag gjorde, så hade antingen forntiden eller naturlagarna (eller båda) varit annorlunda. Det är, menar jag, ett intellektuellt pris värt att betala för att vi ska kunna rädda den vardagliga föreställningen om att vi ibland kunde ha handlat annorlunda än vi gjorde. Det fanns alltså en tid då Bergström var beredd att betala det.¹

Jag misstänker att Bergström ibland resonerar i termer av handlingsfrihet_{ST} snarare än i termer av handlingsfrihet_{LB} när han avhandlar andra frågor än just den om vi i största allmänhet, utan koppling till något specifikt problem, äger eller inte äger handlingsfrihet. Han tycks då anta att vi verkligen kan handla annorlunda än vi gör. Men då kan han ju inte rimligen bruka ordet i den innebörd som utesluter handlingsfrihet. Varför vill han då inte generellt acceptera ett språkbruk som vårt?

Bergström kritiserar något som liknar vår innebörd.

Det kan visserligen vara sant att jag "kunde" ha gjort något annat än det jag gjorde i den meningen att jag *skulle* ha gjort det *om* jag hade velat.

Men eftersom jag inte ville göra något annat och min vilja bestäms av fysikaliska orsaker, så kunde jag inte ha velat göra något annat. (s. 92)

Men detta är alltså inte exakt min och Svedbergs innebörd. Vi lägger vikt vid vad vi hade gjort om vi beslutat oss för att göra något annat än det vi gjorde. Och vi hävdar att vi ibland kan fatta andra beslut än de vi gör (vi hade fattat ett annat beslut om vi hade beslutat att göra det), men insisterar samtidigt på att frågan om vi kunnat fatta ett annat beslut är irrelevant för frågan om vår handlingsfrihet. För att vi ska vara fria att göra något annat än det vi gör räcker det att vi hade handlat annorlunda om vi beslutat oss för att göra det, punkt slut.

Vi tycks här stå inför (minst) två olika begrepp om handlingsfrihet. Man kan undra vilket som är mest fruktbart att hålla sig med. Svedberg och jag förordar vårt eget språkbruk och stöd för tanken att det är mera fruktbart än Bergströms (förutsatt att hans begrepp verkligen utesluter att vi har handlingsfrihet) är att vi i första hand vill bruka tanken om handlingsfrihet i formuleringen av olika normativa riktighetskriterier, såsom t.ex. utilitarismen.

En utilitarist hävdar att en handling är oriktig om agenten i dess ställe hade kunnat göra något som sammantaget hade bättre konsekvenser. I annat fall är handlingen riktig. Saknar vi alternativ innebär

1. Se artikeln i ämnet jag refererar till ovan, "Determinism och handlingsfrihet" (1970), där han laborerade med möjligheten att vi kan "bryta" mot naturlagar (dvs. handla så att, om vi hade gjort det, hade naturlagarna varit annorlunda).

det alltså enligt utilitarismen att vi aldrig handlar orätt. Det tycker vi är konstigt. Vi tror att vår begreppsbildning fångar det väsentliga då världen betraktas från en normativ utgångspunkt. Jag misstänker här också att Bergström utanför seminarierummet resonerar ungefär som vi gör. Han lutar sig underförstått mot vårt begrepp om handlingsfrihet (eller något liknande kompatibilistiskt begrepp) och glömmer för tillfället det egna. Det gör han faktiskt också ”i seminarierummet”, i sin diskussion av utilitarismen. Den tar sin början i en karaktäristik av läran.

... [E]tt både nödvändigt och tillräckligt villkor för att en handling ska vara moraliskt rätt är att den leder till minst lika mycket lycka – eller välbefinnande – som varje alternativ handling som den handlande kunde ha utfört i stället ... Alla handlingar som inte är moraliskt rätta är enligt utilitarismen i stället moraliskt orätta. (s. 39)

Han drar emellertid inte den slutsats som läsare, som tagit del av hans syn på handlingsfrihet, väntar sig. Han hävdar inte att villkoret innebär att alla handlingar är riktiga. Han ondgör sig i stället över hur svårt det är att överblicka alla ens handlingars moraliskt relevanta konsekvenser. Han tillägger att vi för att kunna avgöra om en handling är riktig också måste beakta alla dess alternativ. Men detta är ju bara problematiskt om handlingen har alternativ. Om vi aldrig har alternativ till det vi gör kan vi ju lätt konstatera att vad vi än gör så handlar vi enligt utilitarismen rätt.

Bergström skriver också:

En känd företrädare för klassisk utilitarism har sagt: ”Du kan slutligen handla rätt eller orätt – något tredje gives inte. Sådan är människans lott”. (s. 42)

Bergström invänder mot denna ”totalitära syn på moralen och människans lott”. Men totalitär blir den väl bara om vi har alternativ. Om utilitarismen moraliskt tillåter allt handlande är den inte särskilt påträngande. I så fall skulle gälla att något andra, att handla orätt, inte gives.

Jag gissar att Bergström då han utvecklar sin kritik av utilitarismen lutar sig mot någon tanke om handlingsfrihet som kommer nära handlingsfrihet_{st}. Helt klart är att han inte gör bruk av sin egen begreppsbildning. Inte ens i seminarierummet håller han alltså konsekvent fast vid den. Jag tror det talar för att den inte är särskilt fruktbar.

Ett liknande exempel finner vi i bokens inledningskapitel. Bergström polemiserar där mot föreställningen att vi kan välja vad vi ska tro. Hans

argumentation framstår emellertid som tvetydig. Detta är ju ett klassiskt problem om intellektuell "voluntarism". Kan vi hållas ansvariga för vad vi tror? Är det meningsfullt att försöka skaffa sig en mer rationell mängd av övertygelser?

Om vi saknar handlingsfrihet är det väl triviale sant att allt vi tror är vi berättigade att tro (vi kunde ju aldrig ha trott något annat). Kan vi aldrig handla annorlunda än vi gör är det klart att vi inte heller kan tro annorlunda än vi tror. Då vi t.ex. drar en slutsats, så är detta bara något som "händer oavsett vad man vill" (s. 10).

Men voluntarismen kan ju uppfattas som en tanke om att vi ibland ändå väljer vad vi ska tro och att vi skulle ha kommit till en annan tro om vi fattat ett annat intellektuellt beslut. Detta förutsätter att vi ibland har handlingsfrihet. Den typen av voluntarism framstår i mitt tycke som rimlig. Men Bergström polemiserar även mot den. Han driver tesen att vi inte väljer att tro det vi tror. Vi ser en bil på gatan och tänker att den där idioten borde åka kommunalt i stället. Sådana tankar uppstår till synes helt automatiskt, menar Bergström.

Det är inte fråga om några mentala språkhandlingar som man *väljer* att utföra. De är inte avsiktliga. De är inte heller resultatet av några överväganden med argument för och emot. De är helt spontana. (s. 9)

Men tesen att man inte väljer (beslutar sig) för att tro en sak snarare än en annan är ju något annat än Bergström generella misstro mot att vi har handlingsalternativ. Och den framstår som orimlig. Ibland väljer vi nog att tro det vi tror. Och ibland är det nog i synnerhet sant om oss att om vi beslutat oss för att tro något annat än det vi tror, så hade vi gjort det. Det kan ju gälla också om trosföreställningar vi erhållit "automatiskt", utan föregående beslut om att skaffa oss dem.

Denna svaga voluntarism går också bra ihop med Bergströms allmänt konstruktivistiska syn på kunskap. Han förnekar väl inte att vi skulle ha haft en annan världsbild om vi valt att göra vissa andra antaganden och teoretiska medgivanden än de vi faktiskt gjort? Bergström kan insistera på att vi inte kunde konstruera vår verklighet annorlunda än vi gjort, då vi saknar handlingsfrihet_{LB}. Men samtidigt misstänker jag att han är beredd att medge att vi skulle ha konstruerat vår världsbild annorlunda om vi beslutat att göra det. Om vi valt att gå i Kants spår hade vi nog trott på ett "Ding an sich". Men i en mening hade vi alltså i så fall kunnat göra detta.

Jag tror för övrigt att Bergström menar att vi i så fall hade gjort ett

intellektuellt misstag. Vi borde ha gjort ett annat val, som stod öppet för oss att göra. Vi är inte berättigade i vad vi tror, som vi ju automatiskt skulle ha varit, om vi inte hade kunnat göra andra intellektuella val än de vi gjort.²

Ytterligare ett exempel är då Bergström skriver följande om "orsakslagen". Visst tycks han räkna med möjligheten av alternativa förhållningssätt:

Man *kan* alltså hålla fast vid orsakslagen oavsett vad experimenten tycks visa – men det kan förstås vara mer eller mindre teoretiskt kostsamt. För att rädda orsakslagen kan man bli tvungen att ändra på flera andra antaganden som man ogärna vill överge. Och själva ändrandet kan dessutom kräva teoretiskt arbete som kan vara mycket ansträngande. (s. 144)

Också när Bergström sammanfattar sin diskussion av utilitarismen ställer han den kunskapsmässiga frågan varför man ska hålla fast vid den. Det rimligaste är nog, skriver han, "att helt överge den klassiska utilitarismen" (s. 41). Det tycks här som om Bergström räknar med alternativ också ifråga om vad vi bör tro på.

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 1970. "Determinism och handlingsfrihet". I *Ditt och Datt: Festskrift till Harald Ofstad*. Stockholm: Stockholms universitet.
- Bergström, Lars. 2018. *Varats dunkla skrymslen*. Stockholm: Thales.
- Svedberg, Maria och Torbjörn Tännsjö. 2017. "Consequentialism and Free Will: The Conditional Analysis Resuscitated". *The Harvard Review of Philosophy* 24, s. 23–41.
- Tännsjö, Torbjörn. 2017. *Vänsterdocenten*. Lidingö: Fri Tanke.
- Tännsjö, Torbjörn. 2018. *Etikprofessorn*. Lidingö: Fri Tanke.

2. Jag förutsätter här att "berättigande" är subjektivt och internt. Jag är berättigad i min tro att p om detta att tro att p är rationellt för mig, givet mina övriga övertygelser och min önskan att tro vad som är sant och undvika att tro vad som är falskt. Det finns inget sådant som det korrekta språkbruket då det gäller epistemiskt berättigande, lika litet som ifråga om handlingsfrihet. Allt är lämplighetsfrågor. Jag tror mitt språkbruk är lämpligt i synnerhet vid diskussioner av kunskapsförakt och faktaresistens.

EN OBJEKTIV MEN OBESTÄMD MORAL

1. INLEDNING

Det är moraliskt fel att tortera småbarn för nöjes skull. Om någon har en annan uppfattning kan den avfärdas som mätfel, brus eller smuts i det moraliska provröret. Men hur är det med mer omtvistade moraliska frågor? Är det rätt eller fel att ljuga när det leder till bäst konsekvenser? Detta kan välinformerade och rationella bedömare vara oense om. Att någon har en annan uppfattning kan inte avfärdas som mätfel, brus eller smuts i det moraliska provröret.

Lars Bergström uttrycker vid flera tillfällen i *Varats dunkla skrymslen* sympati för tanken att det finns *en* moral, den *riktiga* moralen, samt att oenighet i moraliska frågor förutsätter "en objektiv moralisk sanning" (s. 23). Hans argument är att om det inte fanns någon objektiv moralisk sanning skulle det heller inte finnas något att vara oense om. Det vi trodde vara oenighet skulle vara blott skenbar oenighet. Jag är villig att ge honom rätt i detta. Oenighet i moraliska frågor är bara möjlig om det finns objektiva moraliska sanningar, annars är våra uppfattningar inte oförenliga i någon intressant mening.¹ Problemet är hur vi ska få denna tro på objektiva moraliska sanningar att gå ihop med konstaterandet att moralisk oenighet ofta tycks vara intensiv och bestående. Varför når vi sällan enighet om moraliska spörsmål på samma sätt som i andra frågor? Det verkar som om förekomsten av intensiv och bestående moralisk oenighet är svår att förena med moralisk realism, dvs. tanken att det finns en objektiv moralisk sanning som är oberoende av vad folk råkar tycka, tänka och känna i moraliska frågor. Förefaller inte kombinationen av moralisk oenighet och tanken på objektiva moraliska sanningar åtminstone en smula konstig?

En del moraliska realister tycks anse att en del personer ser de mo-

1. Enligt misstagsteorin är alla moraliska omdömen falska, men alla vet kanske inte om att det förhåller sig så. Då kan vi nog vara oeniga i en mindre intressant mening, även fast det inte finns några objektiva moraliska sanningar. Problemet med denna oenighet är att inga ytterligare argument eller undersökningar behövs i själva sakfrågan för att avgöra varför den som har en uppfattning som går stick i stäv med misstagsteorin har fel; det är detta som gör oenigheten mindre intressant.

raliska sanningarna klart och tydligt (påfallande ofta just de personer som framför denna tes), medan andra inte har lika skarpa moraliska glasögon och därför råkar se fel ibland. En annan lösning är att hävda att vi egentligen inte är oeniga i moraliska frågor, utan bara oeniga om de faktuelle premisser våra moraliska omdömen grundas på. Låt oss lämna dessa välkända tankefigurer åt sitt öde. Bergström föreslår nämligen en annan, mer originell, strategi för hur man skulle kunna förena tanken på en objektiv moral med förekomsten av intensiv och bestående moralisk oenighet. Bergströms förslag är kreativt och värt att tas på allvar, men jag ska försöka visa hur det kan förbättras på ett sätt som gör det rimligare och mer övertygande.

2. BERGSTRÖMS FÖRSLAG

Bergström formulerar sin tankegång så här:

Den moraliska realismen brukar normalt anses innebära att *alla* moraliska omdömen är antingen sanna eller falska i objektiv mening ... En svagare och möjligen rimligare form av moralisk realism är att *många* moraliska omdömen är objektivt sanna, men att det dessutom kan finnas många andra som varken är sanna eller falska. Och dessutom kan det förstås finnas moraliska omdömen som är falska. (s. 24)

Som exempel på sådant som saknar sanningsvärde nämner Bergström moraliska omdömen för vilka argumenten för och emot väger precis (eller ungefär) lika tungt. En lögn som leder till optimala konsekvenser kunde kanske passa in på denna beskrivning. Det finns goda skäl som talar för att göra det som har bäst konsekvenser, men också ungefär lika goda skäl som talar för att man inte bör ljuga. Ett annat exempel hittar vi hos Platon. Bör Cefalus (i början på *Staten*) lämna tillbaka de vapen som en vän tillfälligt deponerat hos honom, även om den rättmätige ägaren inte är vid sina sinnens fulla bruk och tänker använda dem för att döda oskyldiga? Den som äger något har rätt att få det tillbaka, men man bör inte utföra handlingar som leder till att oskyldiga dör. Kanske väger dessa argument precis (eller ungefär) lika tungt.

Omdömen som saknar sanningsvärde kan vi inte vara oeniga om.² Men ibland är vi nog oeniga om åtminstone några av de moraliska om-

2. Notera att vi kan vara oeniga även om sådant som har exotiska sanningsvärden, t.ex. sant, falskt eller halvsant. Poängen är att vi inte kan vara oeniga om sådant som helt saknar sanningsvärde, exempelvis känslor.

dömen som är sanna eller falska i objektiv mening. I så fall är moralisk oenighet förenlig med förekomsten av objektiva moraliska sanningar. Men det vi upplever som intensiv och bestående moralisk oenighet gäller nog främst frågor av den andra typen, vilket innebär att detta egentligen inte är "riktig" oenighet. Alltså finns det objektiva moraliska sanningar, vilket möjliggör oenighet, samtidigt som en del vi tror är oenighet rör sådant som är varken sant eller falskt.

Jag gillar strukturen på Bergströms förslag. Det faktum att han inte presenterar något som helst argument stör mig inte det minsta. Argument behövs inte alltid. Det viktiga är att finna sanningen: hur man bär sig åt för att hitta rätt spelar mindre roll. Som jag ser det är utmaningen främst att göra reda för hur man bäst ska förstå tanken att vissa moraliska omdömen är sanna, samtidigt som andra är varken sanna eller falska.

Bergströms egen precisering tycks bestå i att förlita sig på Axel Hägerström. Den sanningsbärande typen av moraliska omdömen ska vi förstå i realistiska termer, men den andra sanningsförnekande typen ska vi, som jag tolkar Bergström, förstå i antirealistiska termer. Hägerström ansåg visserligen att *alla* moraliska omdömen saknar sanningsvärde då de endast är känslouttryck, men Bergström tänker sig alltså att Hägerströms analys är tillämplig bara på vissa omdömen, nämligen de för vilka argumenten för och emot väger precis eller ungefär lika tungt.

Det är här det blir besvärligt för Bergström. En standardinvändning mot teorier som förlitar sig på flera radikalt annorlunda analyser är att de är "disjunktiva". Att en teori är disjunktiv är inte ett gott tecken. Bra teorier ska vara eleganta och enkla, men att väva ihop moralisk realism med antirealism för att förklara moralisk oenighet är varken elegant eller enkelt. Det verkar kort sagt metafysiskt *konstigt* att tänka sig att realister har rätt om vissa moraliska omdömen, men antirealister om andra. Varför skulle det vara så? Det låter som metafysiskt trolleri.³

3. ETT BÄTTRE FÖRSLAG?

Jag vill behålla den grundläggande strukturen i Bergströms teori utan att blanda in Axel Hägerström eller andra antirealister. Allt som behöver förklaras kan förklaras utan att komplettera den moraliska realismen med någon konkurrerande teori. Jag tänker mig att det ligger till så här:

3. Jag använder mig genomgående av termen "metafysik" istället för "ontologi". En del jag känner är nogga med att skilja dessa åt. Men dit hör alltså inte jag.

Det finns två typer av moraliska omdömen, sådana som har ett bestämt sanningsvärde (sant eller falskt), samt sådana som är varken sanna eller falska. Men att vissa moraliska omdömen saknar sanningsvärde bryter inte mot den moraliska realismens grundtanke att det finns *en* moral, den *riktiga* moralen, som är giltig i en objektiv mening. Moraliska realister bör alltså gå med på att vissa moraliska omdömen är varken sanna eller falska, men hålla fast vid att det finns en enda riktig moral som är giltig i objektiv mening.

För att få detta att gå ihop behöver även jag trollo en smula, men mitt metafysiska trolleri är elegantare och mer övertygande än Bergströms. Jag ska använda mig av ett trick jag lärt mig av Elizabeth Barnes (2010, sekt. IV). Hon är specialist på metafysisk obestämdhet och andra delar av varats allra mörkaste skrymslen.

Barnes intresserar sig för hur vi ska förstå metafysisk obestämdhet i största allmänhet, alltså inte bara moralisk obestämdhet. Metafysisk obestämdhet ska uppfattas som ett alternativ till språklig obestämdhet och kunskapsmässig obestämdhet. Metafysisk obestämdhet är obestämdhet i världen. Barnes menar exempelvis att man kan förklara vissa former av vaghet i termer av metafysisk obestämdhet. Är t.ex. Uppsala en stor eller liten stad? Detta är vagt, men hur ska vi då förstå tanken att vagheten finns i världen snarare än i språket, eller i vår kunskap? Liknande frågor kan ställas om obestämdhet som inte beror på vaghet. Ett exempel är "gavagai", som enligt Quine betyder kanin, eller en del av en kanin, eller ett tidssnitt av en kanin. Uttrycket "gavagai" är således inte vagt men obestämt. Vaghet förutsätter att det finns en sekvens liknande fall (en sorites-serie) utan skarpa gränser, men de olika betydelseerna av "gavagai" har alla skarpa gränser. Därför är "gavagai" inte ett exempel på vaghet.

En vanlig uppfattning är att teorier om metafysisk obestämdhet lider av minst två problem. För det första är det inte lätt att förklara hur vi ska förstå pratet om att obestämdheten är lokaliserad i världen istället för i språket eller i vår kunskap. Vad *betyder* det att det är metafysiskt obestämt huruvida Uppsala är en stor stad? Det andra problemet är att förekomsten av metafysisk obestämdhet tycks förutsätta existensen av en ganska konstig sorts föremål, nämligen saker vars existens är obestämd. Varför ska man tro att det finns sådana föremål? Om man går med på det, tycks man även få problem med lagen om det uteslutna tredje: antingen är det sant att något är fallet, eller så är det falskt; någon tredje möjlighet gives icke.

Barnes lösning på dessa problem är enkel. Hon föreslår att metafysisk obestämdhet ska förstås som att världen lämnat det *öppet* vad som är fallet:

Det finns bara två sätt på vilka världen kan vara: på sättet p och på sättet icke- p ; men världen har inte bestämt vilket av dessa två sätt som är fallet ... Det är inte så att det finns en separat sanningsgörare (*truthmaker*) när p är obestämt, ett sakförhållande att p är obestämt, som gör det sant att p är obestämt. Istället finns det två möjliga sakförhållanden, p och icke- p , och det är helt enkelt inte bestämt vilket av dessa som är fallet. (Barnes 2010, s. 611. Min övers.)

Fördelen med detta förslag är att det kan förenas med klassisk tvåvärdeslogik. För även om världen lämnat det öppet att p och öppet att icke- p är det inte öppet att $p \vee \neg p$; att det senare gäller är bestämt sant. I formella sammanhang brukar man använda symbolerna ∇ och Δ för att beteckna att något är obestämt respektive bestämt sant. Så även då ∇p och $\nabla \neg p$ gäller, är det samtidigt så att $\Delta(p \vee \neg p)$. (För en mer formell diskussion, se Barnes och Williams (2011).)

Låt oss tillämpa detta på moralen. Min tes är att vi kan förbättra Bergströms teori genom att tänka oss att det är bestämt sant att det är fel att tortera småbarn för nöjes skull, samtidigt som det är obestämt huruvida det är fel att ljuga då detta har optimala konsekvenser. Det senare påståendet ska förstås som att världen lämnat denna moraliska fråga öppen. Samtidigt gäller det förstås att $\Delta(Op \vee \neg Op)$, dvs. att det är bestämt sant att det är fel att ljuga då detta har optimala konsekvenser eller att det inte förhåller sig så.

Fördelen med mitt förslag är att det är förenligt med en realistisk moralisk metafysik. På samma sätt som att det är obestämt sant att Uppsala är en stor stad har världen lämnat vissa moraliska frågor öppna. Detta betyder inte att dessa påståenden ska förstås i antirealistiska termer. Världen är som den är, det finns *en* värld, och det finns en objektiv sanning om denna värld. Moralén är också som den är, det finns *en* moral, och det finns en objektiv sanning om denna moral. Vi kan göra reda för detta utan att blanda in Hägerström eller andra antirealister i moralen, på samma sätt som vi kan göra reda för vad det innebär att världen har lämnat det öppet huruvida Uppsala är en stor stad utan att blanda in antirealistiska irrläror.

Moraliska realister kan gå med på att moraliska omdömen ofta är förenade med känslöytringar, men att moraliska omdömen skulle *bestå av*

känslöytringar (som Hägerström tänkte sig) stämmer inte. Moralen är inte heller i någon viktig mening konstruerad av olika grupper, intressen eller kulturer. Det finns *en* moral som gäller för alla. Förslaget är därför inte disjunktivt. Men eftersom moralen lämnar många frågor öppna (kanske fler än vetenskapen) är det inte konstigt att vi inte alltid gör framsteg i moraliska diskussioner på samma sätt som i vetenskapliga debatter. Obestämdhet leder visserligen inte alltid till diskussioner utan slut, men i frågor som har obestämda svar tycks detta inte helt ovanligt. Huruvida Uppsala är en stor stad spelar just ingen roll, men ofta spelar det roll hur vissa litterära verk och andra texter bör tolkas, t.ex. Bibeln eller USAs konstitution. Då dess tolkningsfrågor är behäftade med obestämdhet borgar de för fortsatt trätande. På samma sätt fortsätter vi träta om vissa moraliska frågor utan att göra framsteg, eftersom moralen lämnat dem öppna.

Samtidigt finns det givetvis vissa moraliska frågor som inte är öppna, i vilka vi ibland gör framsteg. Ett exempel kunde vara frågan om kvinnlig rösträtt. I denna fråga rådde för drygt hundra år sedan genuin oenighet, men dimman försvann när de moraliska argumenten klarnade.⁴

LITTERATUR

- Barnes, Elizabeth. 2010. "Ontic Vagueness: A Guide for the Perplexed". *Noûs* 44, nr 4, s. 601–27.
- Barnes, Elizabeth och J. Robert G. Williams. 2011. "A Theory of Metaphysical Indeterminacy". I *Oxford Studies in Metaphysics volume 6*, red. Karen Bennett och Dean W. Zimmerman, s. 103–48. Oxford: Oxford University Press.
- Bergström, Lars. 2018. *Varats dunkla skrymslen*. Stockholm: Thales.
- Quine, W. V. O. 1960. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Platon. (ca 375 f.Kr.) 2019. *Staten*, övers. Magnus Dalsjö. Stockholm: Modernista.

4. Jag vill tacka Barbro Fröding, Jens Johansson och Olle Risberg för värdefulla synpunkter på en tidigare version.

EGENSKAPSMYSTIK

Lars Bergström tycker att egenskaper och relationer ”är rätt mystiska saker”. Orsaken till detta är att ”det kan vara svårt att avgöra när en egenskap är *samma* egenskap som en annan” (Bergström 2018, s.98). Det är med andra ord något med egenskapers och relationers identitet – eller, som man ofta säger, identitetsvillkor – som gör att de förtjänar epitetet ”mystiska”. Men vad? Det här är en fråga som jag har ställt mig själv flera gånger under mitt forskarliv, dock utan att någonsin finna tiden att sitta ned och reda ut vad svaret (eller svaren) månne vara. Jag är därför tacksam för att Bergströms korta – eventuellt den kortaste i hela boken – betraktelse över egenskapernas natur nu gett mig den ursäkt jag behövde för att åtminstone börja rota i frågan. Nedan följer därför mina – också de korta – betraktelser över egenskapers identitet, identitetsvillkor och epitetet ”mystisk”.

En fråga om egenskapers identitet kan förstås på (minst) två sätt. Å ena sidan kan vi fråga oss sådant som: Vad gör en egenskap till en egenskap? Vad gör en egenskap till just *den* egenskapen? Vad gör *denna* egenskap till samma som *den där*? Å andra sidan kan vi fråga oss: Hur kan vi avgöra att något är en egenskap? Hur kan vi veta att den här egenskapen är just den egenskap den är? På vilka grunder är vi rättfärdigade att tro att *denna* egenskap är samma egenskap som *den där*?

Den första sortens frågor är metafysiska. De rör sådant som egenskapers natur och persistens. Den andra sorten handlar snarare om hur vi kan *veta* det ena eller det andra, och är således epistemologiska. I sin korta betraktelse tycks Bergström intresserad av framförallt den epistemologiska frågan rörande egenskapers identitet, och då i synnerhet denna fråga uttryckt i termer av relationen mellan de språkliga uttryck vi använder för att peka ut egenskaper i världen, och de egenskaper som därmed pekas ut. Ordet ”halvtom”, påpekar Bergström, är inte detsamma som ordet ”halvfull”. Men det tycks ändå fullt möjligt att den egenskap orden pekar ut är en och samma. Problemet är att det inte verkar finnas någon tillförlitlig metod för att avgöra när så är fallet, och när det inte är det. Detta, menar Bergström, tycks medföra mycket allvarliga konsekvenser:

Om man inte har någon tillförlitlig metod att avgöra om två språkliga uttryck står för samma egenskap, så vet man inte riktigt vad man pratar om när man pratar om egenskaper. Och då bör man nog undvika att prata om egenskaper. Åtminstone i mer seriösa sammanhang. (s. 99)

Som Bergström också mycket riktigt påpekar skulle dock det att undvika att prata om, och i termer av, egenskaper få konsekvenser som de flesta filosofer nog skulle ha svårt att acceptera. Låt oss därför fortsätta att tala så som vi alltid har gjort, och se om det finns något att göra åt det som först fick oss att ifrågasätta denna praktik.

Här kommer ett första förslag. I metafysiken (se t.ex. Lewis 1986) är det vanligt att skilja mellan "sparsmakade" (*sparse*) och "frikostiga" (*abundant*) egenskaper och predikat.¹ Ett frikostigt predikat är helt enkelt ett predikat, vilket som helst, i en sann meningsfull sats. En frikostig egenskap är vadhelst det predikatet denoterar. Om ett predikat förekommer i en sann meningsfull sats, finns därmed den egenskap predikatet denoterar. Den enda egentliga begränsningen här är semantisk: om två frikostiga predikat *inte* är semantiskt distinkta, pekar de ut samma egenskap. Det finns med andra ord (och som namnet kanske antyder) väldigt många frikostiga egenskaper, vissa ytterligt onaturliga och säkerligen också mycket ointressanta för oss.

Sparsmakade egenskaper, å andra sidan, är de egenskaper som i grund och botten existerar. Om någon – en allvetande Gud förmodligen – skulle sätta sig och räkna upp allt som i fundamental mening existerar – verklighetens "minimala bas" s.a.s. – skulle hen därmed (bland annat) behöva räkna upp alla sparsmakade egenskaper. En delmängd av alla predikat denoterar dessa sparsmakade egenskaper, och det är dessa vi här kallar sparsmakade predikat.

Om Bergströms fråga hade gällt huruvida "halvtom" och "halvfull" pekar ut samma eller olika frikostiga egenskaper, hade det filosofiska problemet snabbt upplösts. Eller, om det inte hade upplösts, så hade det förvandlats från ett problem rörande egenskapers mystiska natur till ett rörande språket och vår förmåga att avgöra synonymitet. När Bergström

1. Man hade eventuellt kunnat översätta "*sparse/abundant*" med "naturlig/onaturlig". Här har jag valt att undvika detta då jag känner mig osäker på exakt hur den första distinktionen egentligen förhåller sig till den senare (som ju också förekommer i Lewis). Frågan – som jag inte kan gå in på här – gäller då framförallt huruvida distinktionen mellan "sparsmakade" och "frikostiga" egenskaper, så som jag använder den i den här texten, tillåter grader på samma sätt som Lewis tänker sig att egenskaper kan vara mer eller mindre naturliga/onaturliga.

påpekar att vi saknar någon tillförlitlig metod för att avgöra om "halvfull" och "halvtom" står för samma egenskap, menar han dock med all sannolikhet inte *samma frikostiga egenskap*. Snarare bör svårigheten förstås som en svårighet rörande sparsmakade egenskaper. Frågan blir då huruvida det finns någon tillförlitlig metod för att avgöra när två semantiskt distinkta predikat pekar ut samma sparsmakade egenskap, och när de inte gör det.

Ett sätt att närma sig denna fråga är att, som David Armstrong (1978), skilja mellan frågan om det finns egenskaper och frågan om *vilka* egenskaper som finns. Frågan om *vilka* egenskaper som finns, och därmed också frågan om vilka predikat som är sparsmakade är, enligt Armstrong, inte en filosofisk utan snarare en vetenskaplig fråga. Det är med andra ord omöjligt att *a priori*, eller genom en analys av de semantiska relationer våra språkliga uttryck står i till varandra, avgöra både vilka egenskaper som i grund och botten finns och när det vi talar om är en och samma egenskap, eller två distinkta egenskaper. Detta, menar åtminstone Armstrong, gör dock inte vår epistemiska situation *vis-à-vis* egenskaper på något sätt speciell. De egenskaper som i grund och botten finns, med detta sätt att se på saken, är de egenskaper vi refererar till med hjälp av predikat i våra bästa vetenskapliga teorier. Och precis som vi (eller snarare forskare), enligt många, på vetenskapliga grunder kan komma fram till om två vetenskapliga uttryck refererar till samma sak (tänk: vatten och H₂O), kan vi avgöra huruvida två vetenskapliga predikat refererar till en eller två egenskaper. Om så är fallet kan man med andra ord ifrågasätta påståendet att det saknas en tillförlitlig metod för att avgöra när två ord står för samma egenskap. Eller, om det trots allt visar sig att det gör det, så kan man fråga sig om problemet beror på egenskaperna och deras mystiska natur eller på brister i den vetenskapliga metoden.

Allt ovanstående sagt är såklart högggradigt kontroversiellt. Trots detta kommer jag från och med nu att betrakta den epistemologiska frågan som behandlad, för att kunna gå vidare och se om det inte är så att egenskapernas mystiska natur egentligen har sin grund i något metafysiskt, och vad vi i sådana fall kan eller inte kan göra åt det.

En av de mer namnkunniga förespråkarna för tanken att klara och informativa identitetsvillkor krävs om vi ska acceptera existensen av något *x* är Quine. I *Word and Object* (1960, s. 200) argumenterar Quine mot existensen av abstrakta propositioner (ett argument som han på s. 209 påpekar går att utsträcka till att gälla även sådant som egenskaper och relationer) bland annat så här:

En stor del av att lära sig ord som 'äpple' eller 'flod' är att lära sig vad som räknas som samma äpple eller samma flod, fast återupplevda, och vad som räknas som ett annat äpple eller en annan flod. Likaså med 'proposition': vi förstår inte detta ord innan vi har en standard för när vi ska tala om påståenden som identiska eller som distinkta. Eftersom en proposition inte är materiell kan en proposition inte, likt ett äpple eller en flod, upplevas och återupplevas, men något motsvarande är möjligt. (Min övers.)

Även om sättet han uttrycker sig på inte alltid gör detta glasklart (något som också innebär att det kanske trots allt var den metafysiska frågan Bergström hade i åtanke hela tiden), är Quine här intresserad av den *metafysiska* frågan rörande propositioners, egenskapers och relationers identitet. Den sorts svar på denna fråga som Quine är beredd att acceptera är ett svar som ställer upp tydliga och informativa identitetsvillkor för den sorts entitet det månne vara fråga om, villkor av typen:

F = G omm _____.

Så långt tycks allt klart. Tittar man närmare på saken är det dock inte helt uppenbart vad ett dylikt identitetsvillkor kan förväntas bidra med. För det första tycks det som efterfrågas vara något mer än ett villkor för när något är identiskt med sig självt. Självidentitet regleras trots allt redan i en av de universella "identitetslagarna" (som förutom lagen att *allt är identiskt med sig självt* inkluderar motsägelselagen samt lagen om det uteslutna tredje). Snarare verkar det som om ett villkor av det här slaget är till för att tala om när något (självidentiskt), som vi plockar ut på två olika sätt eller vid två olika tidpunkter, är ett och samma något, och när det inte är det.

Det gäller onekligen att hålla tungan rätt i munnen här. För även om tal om självidentitet är fritt från epistemiska övertoner, finns det skäl att oroa sig för att den metafysiska frågan rörande vad som gör *detta* till samma som *detta*, relativt olika sätt att plocka ut detta, lätt kan blandas samman med den epistemiska frågan rörande *hur detta kan avgöras* under rådande omständigheter. Det finns också mycket riktigt de som menar att Quine själv emellanåt blandar samman dessa båda frågor. Här kommer jag dock lämna den frågan därhän.

Vad är då några exempel på möjliga identitetsvillkor för egenskaper? Bergström nämner två. Det första – att egenskap F är identisk med egenskap G om det predikat vi använder för att referera till F är synonymt

med det predikat som vi använder för att referera till G – förkastar han snabbt av skäl som vi redan varit inne på. Det andra – att F är identisk med G om de har samma (faktiska eller möjliga) extension – finner han likaledes problematiskt, återigen av väl kända orsaker.

Problemet är att det tycks finnas egenskapspar (eller – kanske bättre uttryckt – predikatpar) sådana att, trots att de har samma extension, vi ändå vill säga att det de pekar ut är två och inte en egenskap (*varelse med hjärta* och *varelse med njurar* är ett exempel, *triangulär* och *trilateral* ett annat).

Det finns dock en ganska stor grupp alternativa identitetsvillkor som Bergström inte nämner. I denna grupp ingår sådant som villkor som hänvisar till "realdefinitioner", villkor i termer av "grundande-profiler" och villkor i termer av "likhetsdimensioner" (för en bra översikt, se Audi 2016). Här tänker jag koncentrera mig på att kort diskutera två alternativ utöver de redan nämnda: att egenskapers identitet ges i termer av deras *kausala profil* och att den ges i termer av deras *kvalitativa natur*. I synnerhet det sistnämnda alternativet – som råkar vara det jag föredrar – kan sägas utmana idén om identitetsvillkor. Detta är något jag ämnar återkomma till i slutet av min text.

Att en egenskaps identitetsvillkor ges av dess kausala profil är något som har försvarats av bland andra Sydney Shoemaker (1980). Spontant tycks detta som ett villkor med god potential. Objekts beteende (om än inte deras blott möjliga beteende) är något vi kan mäta och undersöka vetenskapligt, vilket torde tilltala någon som till exempel Quine. Ett problem, enligt vissa, är dock att detta villkor tycks utesluta möjligheten att det också finns icke-kausala egenskaper. Om det finns abstrakta objekt, och om dessa objekt bär egenskaper, verkar det inte som om de egenskapernas identitet kan förklaras med hänvisning till den kausala kraft de ger åt sina bärare, åtminstone inte om man (som de flesta ju gör) menar att abstrakta objekt är kausalt impotenta. Detta kan såklart ses som ett argument mot existensen av abstrakta objekt, men det vore förmodligen att föredra om ett sådant argument kunde formuleras på mer metafysiskt neutrala grunder. Så låt oss leta vidare.

Beakta följande villkor:

F är identisk med G omm F har samma natur som G.

En invändning inställer sig omedelbart. Villkoret tycks inte särskilt informativt. En egenskap *är* en kvalitativ natur som någonting (ett objekt) kan exemplifiera. Ett identitetsvillkor formulerat i termer av denna natur, kan man därför tycka, säger oss inte mer än att F är identisk med G

omm F är identisk med G. Till viss del beror styrkan hos denna invändning på vad man lägger i begreppet "informativ". Anta att ingen annan sorts entitet har sin identitet bestämd av och endast av sin kvalitativa natur på detta sätt. I sådana fall är villkoret informativt åtminstone i den meningen att det informerar oss om vad som gör en egenskap till en egenskap, och inte ett objekt, en händelse, eller ett sakförhållande.

Kan detta villkor hjälpa oss att *avgöra* om F är samma som G? Förmodligen inte. För det krävs ett operationaliserbart svar på frågan *Vad innebär det att ha natur X?* Men svaret på den frågan är förmodligen *Det är primitivt*. Är detta ett problem? Det är oklart om epistemologiska överväganden bör spela roll här liksom, om de bör det, vilken roll. Detta är en stor och svår fråga som jag inte kommer att gå in på här (men jag lutar åt att svaret är att de *inte* bör spela roll, vilket innebär att det villkoret inte hjälper oss med det epistemologiska inte bör ses som ett skäl att förkasta det).

Problemet, om det finns ett sådant, ligger nog snarare i den centrala roll som egenskapers *primitiva* natur nu tillåts spela i våra förklaringar av deras identitet. För om egenskapers identitet bestäms av deras natur, där denna natur inte kan vidare förklaras, förblir egenskapers natur höljd i (mystiskt) dunkel. Må så vara. Man kan diskutera var det är lämpligt att sluta förklara. Ironiskt nog var det Armstrong – en försvarare av immanenta universalier – som en gång anklagade Lewis – en nominalist – för att sluta förklara alltför tidigt. Till vilket Lewis svarade (1983, s. 352):

Alla *förklaringar* är inte *analyser*! Ett system som antar vissa Mooreanska fakta som primitiva och oanalyserbara kan inte anklagas för att inte göra plats för dem. Det varken skyr den obligatoriska frågan eller ger den ett nekande svar. Det ger en förklaring. (Min övers.)

Så är då egenskaper mystiska? Kanske det. Men om denna mystik har sin grund i det att egenskapernas natur betraktas som primitiv gäller detsamma – beroende på vilken ontologi man omfattar – även mycket annat. Kanske är det därför bäst att spara epitetet "mystisk" till ett tillfälle där det kan göra verklig skillnad, och nöja sig med tanken att all förklaring måste komma till ett slut.

LITTERATUR

Armstrong, D. M. 1978. *Universals and Scientific Realism*, vol. 1–2. Cambridge: Cambridge University Press.

- Audi, Paul. 2016. "Property Identity". *Philosophy Compass* 11, nr 12, s. 829–39.
- Bergström, Lars. 2018. *Varats dunkla skrymslen*. Stockholm: Thales.
- Lewis, David. 1983. "New Work for a Theory of Universals". *Australasian Journal of Philosophy* 61, nr 4, s. 343–77.
- Shoemaker, Sydney. 1980. "Causality and Properties". I *Time and Cause*, red. Peter van Inwagen, s. 109–35. Berlin: Springer,.
- Quine, W. V. O. 1948. "On What There Is". *Review of Metaphysics* 2, s. 21–38.
- . 1969. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

FÖRVIRRING PÅ ETT HÖGRE PLAN?

Tidigare har Lars Bergström givit uttryck för den smått pessimistiska hållningen att det man i bästa fall kan räkna med att filosoferande leder till är, inte klarhet, utan "förvirring på ett högre plan". I *Varats dunkla skrymslen* kommenterar han samma fråga eller i alla fall frågan om vad hans eget filosoferande mynnat ut i genom att i stället citera vad Ingrid Bergman sagt om åldrande: "Att åldras är som att bestiga ett berg. Man blir lite andfådd, men får en mycket bättre utsikt". Man kan undra hur dessa reflektioner går ihop. Innebär de att man genom ett yrkesliv av filosoferande kan komma att få bevittna mer vidsträckta områden täckta av dimma, men fortfarande utan att se vad som döljer sig i den? Eller innebär de bara att man hamnar i en annan men lika tät dimma? Och vad är i så fall poängen med det? Är det värt andfåddheten?

Hursomhelst manifesterar kommentarerna den sympatiskt ödmjuka hållning som genomsyrar många av Bergströms texter. Det är sällan han tydligt tar ställning när det gäller de filosofiska diskussioner han kommer in på. Personligen tycker jag att den hållningen är mycket rimlig och att det finns något komiskt över den bestämdhet med vilken vissa filosofer hävdar sina övertygelser om kontroversiella filosofiska frågor, som huruvida fri vilja är förenlig med determinism eller om konsekvenserna av en handling är det enda som har relevans för om den är rätt eller fel. Därmed inte sagt att vi skulle klara oss bättre utan dessa filosofer, tvärtom! Utan dem skulle livet som filosof vara tråkigare, och det skarpsinne som vissa (inte alla ...) tjurskalliga individer utvecklar för att försvara sina teorier även när grunderna för dem är otillräckliga är förmodligen en viktig källa till framsteg inom snart sagt varje disciplin. Lite individuellt oförnuft är ju inte så farligt om det leder till att vi kollektivt blir klyftigare.

Bergström föreslår emellertid också en förklaring till varför man ofta bör vara försiktig med sina bedömningar av filosofiska uppfattningar. Så här skriver han exempelvis om Michael Dummetts idéer om att vi bör närma oss de traditionella metafysiska problemen genom att ta reda på hur vi använder språket:

Snarare bör vi anpassa vårt sätt att använda språket till vår bästa totala teori om verkligheten. Något som inte är gjort i en handvändning. Det är fråga om en process i vilken vi förmodligen aldrig kan nå fram till ett definitivt slut. Det är just därför filosofin har så svårt att leverera definitiva och väletablerade resultat. (s. 153)

Bergström verkar här mena att bedömningen av en filosofisk hållning beror på hur den passar med vår bästa totala teori om verkligheten. Om nu författaren till denna essä hade varit Bergström själv så hade nästa steg antagligen varit att ifrågasätta om den uppfattningen själv passar med vår bästa totala teori. Men denna typiskt Bergströmska manöver skall jag inte ägna mig åt, hur fruktbar den än må vara. I stället skall jag diskutera en annan fråga där Bergström också trots allt sätter ned foten.

Frågan rör vad det vi uppfattar som kunskap ytterst grundar sig på. Och vad Bergström hävdar är att det grundar sig på tro. Så här skriver han:

Det vi uppfattar som sanning och kunskap är i sista hand *alltid* grundat på tro. Många skulle kanske invända att våra vetenskapliga teorier inte är grundade på tro, utan på experiment och systematiska observationer av olika slag. ... Men det som gör att vi alls lägger någon vikt vid experiment är ju att vi *tror* att det vi observerar också orsakar att vi observerar det. Vi försöker sedan öka tillförlitligheten i våra observationer genom att vi själva och andra upprepar experimentet. Om alla då observerar detsamma – vilket vi i gynnsamma fall *tror* oss kunna konstatera – så *tror* vi oss ha ytterligare belägg för att det vi *tror* oss observera verkligen är sant. (s. 24)

Och på ett annat ställe skriver han:

Att veta något kan tyckas vara betydligt mer kvalificerat än att bara tro. Men samtidigt verkar det som att grunden för allt vetande är just tro. Alla våra uppfattningar, inte bara av det mer vardagliga slaget, utan även inom avancerad vetenskap och matematik, tycks i sista hand vara grundade på vad vi tror. Inte på någonting annat. (s. 38)

Bergström tycks anse att denna tanke – att grunden för vetenskapen och allt vårt vetande är tro – är uppseendeväckande på något vis, eller åtminstone intressant. Hur skall man annars tolka den ymniga användningen av kursiveringar i det första citatet? Samtidigt kan man undra vad det innebär att vetenskapen och allt vårt vetande grundar sig på tro. Det är den frågan jag skall koncentrera mig på.

En del skulle kanske invända mot Bergströms tes att de teorier som förs fram inom vetenskapen grundar sig på *fakta* snarare än tro och att det är just det som skiljer dem från uppfattningar som förs fram i mer oseriösa sammanhang. Men är det oförenligt med vad Bergström säger? Det är inte uppenbart. Om man tror att något är fallet så är det väl ett faktum att man tror att så är fallet. Så om man grundar en uppfattning på sin tro så finns trots allt ett faktum där – ett psykologiskt faktum – som grunden kan sägas bestå i. Tanken att vetenskapliga teorier grundar sig på tro och tanken att de grundar sig på fakta kan kanske därför förenas.

Samtidigt har man en känsla av att de som anser att vetenskapliga teorier grundar sig på fakta har andra fakta i tankarna än de som går ut på att vi tror saker, åtminstone om teorierna i fråga inte direkt handlar om vår psykologi. En av de saker vissa fysiker tror sig veta är exempelvis att universum expanderar. Till stöd för den uppfattningen brukar anföras att ljuset från praktiskt taget alla galaxer är rödförskjutet. Det brukar inte så ofta anföras att någon *tror* att ljuset från praktiskt taget alla galaxer är rödförskjutet. Samtidigt har Bergström förmodligen rätt i att om fysikerna *inte* skulle ha trott att ljuset från galaxerna är rödförskjutet så skulle de inte heller hänvisa till det förhållandet till stöd för sin teori. Den observationen lämnar utrymme för tanken att vår tro är en grund för vårt vetande i den enkla meningen att den är en viktig *orsak* till att vi vet saker eller till att vi har de uppfattningar som vårt vetande består i, till exempel genom att den bidrar till att vi dragit vissa slutsatser. Kanske är det så man skall uppfatta Bergströms tes? Den tolkningen passar bra ihop med formuleringen i det första citatet om att "det som gör att vi alls lägger någon vikt vid experiment är ju att vi *tror* att det vi observerar också orsakar att vi observerar det".

Vad som inte riktigt förklaras av denna tolkning är emellertid den emfas med vilken Bergström uttrycker sin tes. Varför antas det vara så spännande att vissa av våra uppfattningar (de som utgör kunskap) orsakas av vissa andra uppfattningar (som utgör tro)? I det sammanhanget bör man påminna sig om att vetande, åtminstone enligt många filosofer, *är* en sorts tro. När man vet något så tror man det också, enligt dessa filosofer, även om en del andra villkor också måste vara uppfyllda. Enligt den uppfattningen är alltså all kunskap tro även om det omvända inte gäller. Möjligen skall Bergströms tes uppfattas så att den innebär att de av våra trosföreställningar som utgör kunskap kan ha orsakats av andra trosföreställningar trots att dessa andra trosföreställningar inte

själva utgör kunskap. Kanske är det detta – att kunskap kan orsakas av något som inte är kunskap – som antas göra den spännande? Men att de av våra trosföreställningar som utgör kunskap kan vara orsakade av sådant som inte självt är kunskap är väl närmast en trivialitet. Jag tror mig veta att författaren till denna text inte är Lars Bergström. Om någon skulle upplysa mig om att orsaken till min tro att Bergström inte är författaren är att Bergström faktiskt inte *är* författaren så skulle jag inte höja på ögonbrynen eller bli mindre benägen att tro att min tro är vetande. Så är det även om jag kan inse att det faktum att Bergström inte författat texten inte *i sig självt* utgör ett stycke kunskap (till skillnad från min tro att så är fallet).

Det finns emellertid en annan tolkning av Bergströms tes som gör den mer intressant, åtminstone i mina ögon. Enligt denna tolkning syftar ”grund” på de *skäl* vi kan ha för en uppfattning snarare än på orsakerna till den. Den fråga Bergströms tes därmed skulle handla om är vad de skäl vi händelsevis har för de uppfattningar vi betraktar som vetande närmare bestämt består i. Och svaret den ger är: Tro. Anta till exempel att ljuset från praktiskt taget alla galaxer verkligen är rödförskjutet. Detta förhållande räcker inte för att vi skall ha något skäl att tro att universum expanderar, enligt Bergströms tes. Det måste också vara så att vi *tror* att förhållandet föreligger. Ja, kanske menar Bergström rentav att hur det faktiskt ligger till med ljusets rödförskjutning är irrelevant i sammanhanget. Kanske menar han att vår tro att ljuset från galaxerna är rödförskjutet kan vara ett skäl för oss att tro att universum expanderar även om ljuset egentligen är blåförskjutet? Om det är så man skall uppfatta tesen så är den ett uttryck för en hållning som inom kunskapsteorin kallas ”internalism”.

Denna tolkning av Bergströms tes gör den mer intressant, vill jag hävda, bland annat för att den leder in på många trassliga följdfrågor. Vad har egentligen rödförskjutningen med universums expansion att göra? En del menar att rödförskjutningen ger oss skäl att anta att universum expanderar därför att det antagandet ingår i den bästa förklaringen av rödförskjutningen. Vad skulle en Bergströmian säga om saken? Kanske att det viktiga snarare är att vi *tror* att teorin ingår i den bästa förklaringen av rödförskjutningen än att den faktiskt gör det. Om vi tror att den ingår i den bästa förklaringen så kan vår tro på rödförskjutningen vara ett skäl att tro att universum expanderar. Men räcker det att vi har den ”extra” tron (det vill säga tron om att teorin om universums expansion ingår i den bästa förklaringen av rödförskjutningen)? Knappast,

enligt Bergströms tes. För anta att en ytterligare tro som vi har är att om en teori ingår i den bästa förklaringen till rödförskjutningen så är den förmodligen falsk. Om det nu är så viktigt vad vi tror så verkar denna tredje tro innebära att vår tro på rödförskjutningen inte är något skäl för oss att godta teorin att universum expanderar, även om vi också tror att denna teori ingår i den bästa förklaringen av rödförskjutningen.

Med andra ord, anta att vi tror:

- (1) Att rödförskjutningen förekommer.
- (2) Att den bästa förklaringen av rödförskjutningen implicerar att universum expanderar.

Detta räcker inte för att vi skall ha något skäl för att tro på universums expansion, eftersom 1 & 2 ju *inte* är något sådant skäl om vi även tror att om en teori ingår i den bästa förklaringen till rödförskjutningen så är den förmodligen falsk. Räcker det åtminstone, om vi *inte* har denna tredje tro, att det också är fallet att om en teori ingår i den bästa förklaringen till rödförskjutningen så är den förmodligen sann? Nej, varför skulle det räcka, enligt Bergströms tes? Det räcker ju inte att en teori *är* den bästa förklaringen till rödförskjutningen för att den skall vara ett skäl att godta teorin. Vi måste också *tro* att så är fallet. Därför måste vi väl även tro att om en teori ingår i den bästa förklaringen av rödförskjutningen så är den förmodligen sann (eller har någon annan egenskap som, enligt vad vi tror, gör att vi bör lita på den).

Här kan man givetvis fråga sig vad "förmodligen sann" och "bör lita på" betyder och bland annat därför är det svårt att fastställa exakt vad vi måste tro, enligt Bergströms tes, för att vi skall ha något skäl att dra någon slutsats från (vår tro på) rödförskjutningen. Men jag misstänker att den argumentation jag just antytt enkelt kan utvecklas på ett sätt som innebär att listan blir ganska lång. Troligen måste man tro väldigt mycket. Kanske mer än vad en normalt funtad människa mäktar med! Och det innebär möjligen i sin tur att tesen implicerar att vi ganska sällan *har* något skäl att tro något och att vi därför i många fall bör avstå från att tro helt och hållet. För min del uppfattar jag inte det som något större problem, eftersom jag har känslan av att vi i gemen tror lite för mycket. Ett större problem är emellertid just det med svårigheten att komma fram till vad en renodlat internalistisk teori av den typ Bergström verkar plädера för egentligen har att säga mer i detalj. En del menar att man kan ha goda skäl att tro ett påstående om det följer logiskt eller får induktivt stöd från andra påståenden som man har skäl att tro.

Fast Bergström skulle väl snarare säga att man har sådana skäl bara om man tror att påståendet får sådant stöd från de andra påståendena. Men anta nu att man samtidigt tror att dessa relationer är irrelevanta för om man har några goda skäl att tro påståendet ifråga. Vad bör man tro på då?

Därmed inte sagt att en renodlat externalistisk teori vore att föredra, det vill säga en teori som säger att även andra fakta än sådana som är rent självbiografiska kan vara skäl. Det är ju exempelvis konstigt att säga att rödförskjutningen ger oss skäl att tro på universums expansion även om allt vi i övrigt tror tyder på att den inte existerar och på att om den skulle existera så skulle den ändå inte ge något belägg för teorin. Och att hitta någon attraktiv teori som kombinerar internalistiska och externalistiska element är inte heller helt enkelt. Hur skall dessa element vägas mot varandra? Kanske är det detta som avses med "förvirring på ett högre plan"? Frågan om vad som är poängen med sådan förvirring kvarstår dock, i alla fall om vi bortser från att den kan vara rolig.

LITTERATUR

Bergström, Lars. 2018. *Varats dunkla skrymslen*. Stockholm: Thales.

SVAR TILL MINA KRITIKER

Jag är naturligtvis glad över att min bok *Varats dunkla skrymslen* har uppmärksammats med fyra, huvudsakligen välvilliga, artiklar i denna tidskrift. Men ska jag därmed slå mig för bröstet? Det beror på vad ett sådant slagsmål betyder. Vilket framgår av följande bibliska passage:

Två män gick upp till templet för att be, den ene var farisé, den andre tullindrivare. Fariséen ställde sig och bad för sig själv: "Jag tackar dig, Gud, för att jag inte är som andra människor, tjuvar och bedragare och horkarlar, eller som tullindrivaren där. Jag fastar två gånger i veckan, jag lämnar tionde av allt jag köper." Men tullindrivaren stod avsides och vågade inte ens lyfta blicken mot himlen utan slog med händerna mot bröstet och sade: "Gud, var nådig mot mig syndare."

Att slå sig för bröstet är alltså inte alls ett utslag av högmod – vilket tycks vara den moderna tolkningen – utan tvärtom raka motsatsen. Och i min situation är det förstås mest passande att jag håller mig till den ursprungliga betydelsen. Låt mig därför börja med den kanske mest kritiska av de fyra artiklarna.

* * *

Torbjörn Tännsjö har rätt i att jag ibland reviderar mina uppfattningar. Det vore väl konstigt annars. Man kan ju komma på bättre tankar. Ibland har jag väl till och med ändrat uppfattning helt avsiktligt. Men därmed inte sagt att jag kunde ha låtit bli.

När det gäller fri vilja – som varken Torbjörn eller jag tror på – hade jag kanske en annan uppfattning 1970 än nu, jag minns inte riktigt vad jag då trodde, om jag nu trodde något bestämt. Det jag då föreslog var att vissa naturlagar inte gäller med nödvändighet och att detta i så fall tycks kunna lämna utrymme för handlingsfrihet (och viljefrihet). Men jag hade också en rätt förvirrad uppfattning om vad som skulle tala för en sådan handlingsfrihet.

Nu, femtio år senare, misstänker Torbjörn att jag håller mig med två olika begrepp om handlingsfrihet. Så kan man kanske uttrycka det (och

bägge kan användas både i och utanför seminarierummet). Jag vidhåller att vi inte kan handla annorlunda än vi gör – eftersom våra handlingar orsakas av faktorer utanför vår kontroll – men jag menar också att moralen inte kräver en handlingsfrihet som strider mot detta. Sätillvida är jag alltså överens med Torbjörn. Moralén kräver bara en *konditional* handlingsfrihet av den typ som Torbjörn och Maria Svedberg vill försvara. Det är också vad Kants maxim att "bör" implicerar "kan" vanligen anses kräva, åtminstone numera.

Torbjörn invänder också mot mitt påstående att vi inte väljer våra tankar. Närmare bestämt menar han att vi ibland väljer våra uppfattningar. Det håller jag med om – även om det inte gäller tankarna i mitt exempel. Men jag borde ha sagt att vi, i de fall där vi väljer uppfattningar, inte väljer att välja dem och att vi inte kunde ha valt något annat. (Utom förstås i den konditionala meningen att vi hade valt något annat om vi hade valt att välja något annat, vilket får anses vara trivialt sant.)

När jag säger att "man kan hålla fast vid orsakslagen" och att "man kan överge den klassiska utilitarismen", så tänker jag mig förstås att man har alternativ. Och Torbjörn har nog rätt i att alternativ är handlingar man kan utföra i den konditionala meningen. Men jag tror fortfarande att vi inte kan göra något annat än det vi faktiskt gör och att vi inte kan tro något annat än det vi faktiskt tror. Att vi gör det vi gör och tror det vi tror har orsaker som vi inte har någon kontroll över. Det tror jag.

* * *

Martin Peterson föreslår en förbättring av min idé att moralisk realism kanske bör ges en svagare innebörd än den vanliga, nämligen så att vissa moraliska omdömen är sanna, andra är falska, och ytterligare andra är varken sanna eller falska (i objektiv mening).

Han tycker att denna idé (som den framförs i boken) har både förtjänster och nackdelar. En förtjänst är att den förklarar varför många moraliska oenigheter inte tycks kunna lösas till allmän belåtenhet. En nackdel är att den tycks vara en konstig och oelegan kombination av realism och anti-realism.

Jag är beredd att hålla med. Martins invändning låter visserligen lite konstig. Det är väl oundvikligt att en försvagning av moralisk realism av den typ jag föreslår *måste* bli en kombination av realism och anti-realism. Det är ju just det idén går ut på: vissa moralomdömen är sanna och andra är varken sanna eller falska. Men jag tror att Martins invändning bättre kan uttryckas som att en semantisk analys av moralomdömen

som innebär en kombination av kognitivism och non-kognitivism är oelegant och "disjunktiv" på ett obehagligt sätt. Det är ju "radikalt anorlunda analyser" han invänder mot. (Han säger visserligen att det vore "metafysiskt konstigt" att tänka sig att realister har rätt om vissa moraliska omdömen, men antirealister om andra. Men jag tror ändå att det är den disjunktiva semantiska analysen han ogillar.)

Jag håller med honom om detta. I boken nämner jag visserligen Hägerström som exempel på en anti-realist, och min hänvisning till en ren smaksak som surströmming kan också vara vilseledande, men jag behöver inte anta någon form av emotivism eller expressivism för vissa moralomdömen. Jag kan, och vill helst, hålla fast vid en kognitiv eller objektivistisk analys av moralomdömen i allmänhet. (Jag beklagar att den meta-etiska terminologin kan vara förvirrande; kanske kan jag själv ha bidragit till det. I så fall beklagar jag även detta.)

Martin föreslår att vi ska tillämpa Elizabeth Barnes teori om metafysisk obestämdhet på de moralomdömen som saknar sanningsvärde. Fördelen med den är enligt Martin att man då kan hålla fast vid en klassisk tvåvärd logik. Men jag har inte riktigt begripit hur det går till.

Att logiken är tvåvärd betyder väl att det bara finns två sanningsvärden, nämligen *sant* och *falskt*. Men Barnes/Martins teori kan ju tyckas innebära att det därutöver finns ett tredje sanningsvärde, nämligen *obestämt*. Men tanken är nog att detta inte ska räknas som ett sanningsvärde. Det ska väl betyda något i stil med "sant eller falskt, men obestämt vilket" – något som då inte ska tolkas som "sant eller falskt, men varken sant eller falskt". Men varför är det inte ett sanningsvärde?

Hur som helst, detta är kanske en förbättring av min idé. Och Martin anser att det förklarar att vi fortsätter att träta om vissa moraliska frågor utan att göra framsteg. Om detta är glädjande eller inte kan diskuteras. Kanske är det obestämt.

* * *

Anna-Sofia Maurin har ofta, liksom jag, tyckt att egenskaper och relationer "är rätt mystiska saker", och nu vill hon med utgångspunkt i min bok börja rota i frågan om deras natur. Hon noterar att det finns både metafysiska och epistemologiska varianter i detta frågekomplex. Hon menar att jag främst tagit fasta på det epistemologiska. Det stämmer väl, men det är klart att jag därmed också är intresserad av det metafysiska.

Anna-Sofia tänker sig att den epistemologiska frågan kan hanteras med principen att två uttryck står för samma egenskap om man på ve-

tenskapliga grunder kan komma fram till att de "refererar till samma sak". Hon exemplifierar med "vatten" och " H_2O ". Men även om dessa uttryck refererar till samma sak, nämligen själva vätskan, så kan jag inte se att det visar att det är en och samma egenskap de tillskriver denna vätska. Och detsamma gäller väl också "halvfull och "halvtom", i den mån de alls skulle förekomma i våra bästa vetenskapliga teorier.

Beträffande den metafysiska frågan anknyter Anna-Sofia förstås till Quine (som ju också ligger bakom förslaget att vår bästa vetenskapliga teori avgör vad som existerar). Men hon undrar hur man ska tolka identitetsvillkoret för egenskaper. Ja, det är just det som är frågan. Den möjlighet Anna-Sofia själv föredrar – och som jag inte har uppmärksammat – är att egenskap F och egenskap G är identiska om och endast om F och G "har samma natur".

Men som hon själv noterar hjälper det inte mycket.

Man kunde kanske tycka att uttrycket "har samma natur" är synonymt med "har samma egenskaper". Det skulle väl Anna-Sofia förneka, eftersom hon tycks luta åt att det att ha en natur är något "primitivt". Jag tycker däremot det låter rätt rimligt, men det resulterar förstås i en förgärlig cirkel: egenskaper förklaras med egenskaper.

Kanske är alltså Anna-Sofia och jag till sist ganska överens, även om vi använder ordet "mystiskt" på lite olika sätt.

* * *

Folke Tersman frågar sig vad det innebär att, som jag påstår i boken, vetenskapen och allt vårt vetande grundar sig på tro. Han visar att tesen kan tolkas på olika sätt, och han menar att den intressantaste tolkningen är internalistisk.

Jag håller med om det. Grovt uttryckt: tro utgör skäl för tro. Närmare bestämt: för att veta måste man ha skäl för att tro det man tror, och skälet ska vara något man tror (till skillnad från det förhållandet att man tror det). Det skälet är ett skäl för är däremot inte något man tror, utan snarare en sorts handling, nämligen att tro något.

Men därefter påpekar Folke att en sådan internalism är problematisk. Problemet är att det är väldigt oklart hur mycket man för övrigt bör tro för att ha ett skäl för att tro något man tror. Folke ger flera exempel på vad man kanske bör kräva, och listan kan säkert göras betydligt längre.

Jag håller med om även detta.

Hur ska vi då göra? Jag tror på någon form av koherentism. Det man tror ska hänga ihop genom att de olika delarna inte kommer i konflikt,

utan tvärtom stödjer varandra på olika sätt, deduktivt och induktivt, genom förklaringsrelationer och evidensrelationer. Och eftersom man kan tro mer eller mindre starkt bör väl ens subjektiva sannolikheter över olika omdömen vara någorlunda i överensstämmelse med de vanliga axiomen för sannolikhet.

Men jag tror inte att det finns något bestämt svar på frågan vad man ska tro för att något man tror ska vara ett skäl för att tro på något annat. Dels tror jag att det kan variera från situation till situation, men dels tror jag också att det helt enkelt är ganska obestämt. Det avspeglar sig också i att skäl kan vara mer eller mindre goda, vilket vi vanligen föreställer oss. Jag tror att det hela är rätt flytande och att varje försök att hitta en entydig och slutgiltig lösning av Folkes problem är dömt att misslyckas.

Vi får ta det lite lugnare. Men ju mer våra åsikter hänger ihop, inom rimliga gränser, desto bättre är det nog. Det kräver att vi tror förhållandevis mycket. Men Folke har känslan av att "vi i gemen tror lite för mycket". Det ligger väl något i det, men jag tror snarare att vi ofta tror alldeles för starkt. Hur som helst, tror vi inte rätt mycket så kan vi nog inte ha särskilt starka skäl att tro det vi tror.

Jag hoppas att förvirringen därmed har skruvats upp på en någorlunda hög nivå. Och för övrigt är jag glad att ännu inte vara död.

SJUNDE BREVET – ETT FÖRSVAR FÖR PLATONS OLYCKLIGA IRRFÄRDER TILL SICILIEN

Corpus Platonicum, den samling platonska skrifter som sammanfördes redan under antiken, består av trettiofyra dialoger, *Sokrates försvarstal*, samt tretton brev.¹ Huruvida samtliga texter är autentiska har varit föremål för debatt sedan slutet av 1700-talet. Idag betraktar man äktheten av några dialoger som tvivelaktig.² Huruvida breven är skrivna av Platon är också omtvistat. Det brev som oftast betraktas som autentiskt är det sjunde, som är det överlägset längsta och det innehållsmässigt viktigaste.

På grund av dess såväl historiskt som filosofiskt betydande innehåll har *Sjunde brevet* länge varit föremål för ett mycket stort intresse. Brevet innehåller en rätt så detaljerad redogörelse för motiven bakom Platons inblandning i den politiska utvecklingen på Sicilien i samband med tre olika resor.³ Det innehåller dessutom en del allmänna resonemang om förhållandet mellan filosofi och politik, samt en filosofisk utvikning som riktar in sig på kunskapsteori och språkkritik. Frågan är dock om det är Platon själv som har skrivit det.⁴

Syftet med föreliggande text är att försöka visa att *Sjunde brevet* är en försvarsskrift som med all sannolikhet tillkommit efter Platons död. Brevet riktar sig till en bred publik med avsikten att bemöta kritiken som Platon fått för sitt deltagande i det politiska spelet i Syrakusa. Författaren bör i så fall ha varit en skicklig och stilmedveten skribent med goda kunskaper om såväl Platons resor till Sicilien som hans dialoger och intellektuella åskådning. Det innebär naturligtvis inte att brevet, oavsett vem som har skrivit det, ger en historiskt korrekt återgivning av händelserna, men det förblir ändå ett viktigt och fascinerande dokument. Jag kommer att fästa särskild vikt vid ett slags teologiskt perspek-

1. Platons skrifter kommer att citeras efter Jan Stolpes översättning i Platon, *Skrifter*, vol. 1–6.

2. Till denna grupp hör *Alkibiades I*, *Alkibiades II*, *Epinomis*, *Hypparchos*, *Kleitofon*, *Minos*, *Rivalerna* och *Theages*.

3. Att resorna verkligen ägt rum är historiskt belagt. Se t.ex. Brunt 1993, s. 314–30.

4. Det finns en omfattande litteratur om *Sjunde brevet* och frågan om dess äkthet. Se t.ex. Morrow 1962, s. 44–81; Edelstein 1966; von Fritz 1968 och Burnyeat och Frede 2015.

tiv som i brevet artikuleras med hjälp av begrepp som slump (*tyché*), öde (*moira*) och tillfälle (*kairos*).⁵

PROLOG: PLATONS ÖVERTYGELSE

Sjunde brevet ger sig ut för att vara skrivet till en grupp politiker på Sicilien som varit närstående och kamrater till den nyligen mördade ledaren Dion.⁶ Efter mordet har dessa skrivit till Platon och uppmanat honom att ansluta sig till dem. Svaret blir att han kommer att göra det ifall det visar sig att de har samma uppfattning som Dion hade. Han "ansåg nämligen att syrakusanerna borde vara fria och styras av de bästa lagar" (324b). Dion kom att omfatta denna åsikt i sin ungdom i samband med att Platon besökte Syrakusa för första gången och det vore "inte så underligt om en gud såg till att Hipparinos fick samma åsikt som Dion om hur en stat ska organiseras" (324b). Hipparinos, som var Dions systerson, sägs vara lika gammal som Dion var när Platon först träffade honom (324a).⁷ Av allt att döma är det han som har utsetts till att leda Dions kamrater. Nu är det därför rätt tillfälle (*kairos*) att berätta hur denna uppfattning uppkom (324b).

Platon hade kommit till Syrakusa med en bestämd övertygelse. När han var ung tänkte han ge sig in i politiken, men några slumpartade händelser (*tychai*) kom emellan (324b–c). Den första av dessa händelser var den politiska omvälvning som ägde rum efter Peloponnesiska kriget då de så kallade "Trettio tyrannerna" tog över makten i Athen och avskaffade demokratin. Bland ledarna för maktövertagandet fanns Kritias, som var kusin till Platons mor, och Charmides, som var Platons morbror. Platon trodde att "de skulle sköta staten så att den gick från orättvisa förhållanden till rättvisa", men de fick istället "den gamla ordningen att framstå som en guldålder" (324d). De Trettio tyrannerna försökte även kompromettera Sokrates, "den rättrådigaste av alla från den tiden" (324e). De befallde att han, tillsammans med några andra, skulle föra bort någon till avrättning. Sokrates vägrade och löpte hellre risken att straffas än delta i deras gärningar.⁸ När Platon såg allt detta

5. Den filosofiska utvecklingen faller utanför ramarna för denna undersökning. Det finns därtill skäl att anta att den kan vara en senare interpolation. Se Tarrant 1983, s. 75–103 och Tarrant 1993, s. 108–47.

6. Dion mördades 354 f. Kr.

7. Dessa uppgifter tycks utgöra en kronologisk motsägelse. Se Lennartz 2018, s. 66–69.

8. Beskrivningen av Sokrates som "den rättrådigaste av alla från den tiden" återfinns i slutet av *Faidon* (118a) och uppgifterna om hans vägran att hämta flottbefälhavaren Leon

greps han av motvilja och drog sig undan från den tidens ogärningar (324e–325a).

Den andra händelsen ägde rum några år senare då demokratin hade återinförts i Athen och Platon återigen lockades att ge sig in i politiken. Det var när en slump (*tyché*) gjorde att Sokrates drogs inför rätta, dömdes för gudlöshet och avrättades (325b–c). När Platon betraktade hur Athens seder och lagar fördärvats blev han illamående. Han förstod att det var omöjligt att agera utan vänner och pålitliga kamrater och började därför vänta på ”det rätta tillfället (*kairos*) att handla” (326a). Han insåg också att alla stater var dåligt organiserade och att det enda som skulle hjälpa var ”en enastående förändring i kombination med tur (*tyché*)” (326a). Han blev övertygad om att det bara är med hjälp av den rätta filosofin som man klart kan se vad som är rätt i staten och hos de enskilda individerna. Människans olyckor kommer därför aldrig att få ett slut ”förrän *antingen* släktet av dem som bedriver filosofi på det rätta och sanna sättet kommer till makten i staterna *eller* släktet av härskande i staterna genom någon sorts gudomlig gåva (*theia moira*) börjar filosofera på riktigt” (326b).⁹ Det var alltså med denna övertygelse som Platon kom till Syrakusa på sin första resa.

FÖRSTA RESAN: BÖRJAN TILL ALLT

I *Sjunde brevet* får vi inte veta vad det var som förde Platon till Sicilien. Hans ankomst till Syrakusa beskrivs däremot som ”början till allt” (327a). Det var då som en slump (*tyché*), eller snarare ”en starkare makt”, ordnade det så att grunden lades för de olyckor som Dion och Syrakusa sedermera råkade ut för (326e).

När Platon kom till Sicilien tyckte han intensivt illa om livet där. Det var en livsstil präglad av överdådiga måltider, supfester och sexuella utsvävningar. Enligt honom var denna livsföring helt oförenlig med individuell duglighet och politisk stabilitet: ”Sådana stater måste med nödvändighet komma att ständigt växla mellan tyranni, oligarki och demokrati; makthavarna där står inte ut med att ens höra orden rättvis statsform där lagen gäller lika (*isonomos*)” (326d).

från Salamis tas upp i *Sokrates försvarstal* (32c–d).

9. Liknande formuleringar hittar man i *Staten*: ”Om inte filosoferna blir kungar i staterna, sade jag, eller de som nu kallas kungar och härskare blir filosofer i ordets sanna och fulla betydelse ... då blir det aldrig något slut på olyckorna för staterna, käre Glaukon, inte heller för människosläktet, tror jag” (473d), samt ”eller också måste sönerna till de nuvarande härskarna och kungarna eller härskarna själva genom en gudomlig inspiration (*theia epinoia*) drabbas av sann kärlek till den sanna filosofin” (499b–c).

I Syrakusa träffade han emellertid den unge Dion, som var svåger till tyrannen Dionysios I. Dion visade sig vara mycket lärtaktig och lyssnade på Platon med iver och uppmärksamhet. Han ville därefter leva sitt liv på ett annat sätt och valde duglighet framför njutningar och lyx (327a–b).

ANDRA RESAN: FRÅN ORD TILL HANDLING

När Dionysios I avled tjugo år senare efterträddes han av sin son Dionysios II. Dion insåg att det tänkesätt som han hade tillägnat sig även borde utvecklas hos andra, inte minst hos Dionysios II ”om gudarna hjälpte till” (327b–c). I så fall skulle livet bli fantastiskt lyckligt i hela landet, utan någon som helst blodsutgjutelse. Dion ansåg att Platon, som nu hunnit bli sextio år, måste komma till Syrakusa och medverka till detta, inte minst på grund av hans förmåga ”att leda unga människor mot det goda och rätta” (328d). I ett brev till Platon beskrev han den starka lidelse för filosofi och fostran som den unge Dionysios II drabbats av och undrade: ”Vilket tillfälle (*kairos*) ska vi invänta som är gynnsammare än det som en gudomlig slump (*theia tyché*) nu har gett oss?” (327e). Dion beskrev även hur hans egna systersöner, Hipparinos och Nysaios, och andra närstående kunde lockas till samma liv och tänkesätt. Enligt honom ”var det nu som hoppet skulle kunna infrias till fullo att samma människor skulle bli både filosofer och härskare över stora stater” (328a).

Platon tvekade eftersom unga människors begär är snabba och ofta slår över i sin motsats, men om Dion visste han att ”hans själsliga karaktär var stabil och att han redan hade nått mogen ålder” (328a). Hans slutsats blev därför att ”om man nånsin skulle försöka förverkliga sina tankar om lagar och stat var det nu försöket måste göras” (328b–c). Platon lämnade således sin undervisningsverksamhet i Athen för att leva vid tyrannhovet i Syrakusa, men ”inte av de skäl som somliga trodde”, utan därför att han skulle skämmas ifall han framstod för sig själv ”som en ren ordmänniska” som är ”främmande för att skrida till handling” (328c).¹⁰

När Platon kom fram till Syrakusa visade det sig ”att alla i Dionysios omgivning var splittrade och att man förtalade Dion inför tyrannen” (329b). Platon och Dion försökte antydningssvis vägleda Dionysios II, som saknade fostran och lämpliga vänner (332d). De uppmanade honom att utveckla sig själv till en klok och besinningsfull människa eftersom det

10. Redan under Platons livstid förekom det rykten om att han attraherades av frosse-rierna vid det syrakusanska hovet och penninggåvorna från tyrannen. Se Swift 1976, s. 70–72.

är en förutsättning för att skaffa sig pålitliga vänner och kamrater (332d–e). Med deras hjälp borde han sedan återbefolka städerna på Sicilien och förena dessa med lagar och författningar så att de skulle stå varandra nära, för att på så sätt kunna befria ön från karthagerna (332e–333a).

Efter några månader blev Dion anklagad för att ha konspirerat mot tyrannen och utvisades från Syrakusa (329c). Platon fick bo i fästningen och sattes därmed praktiskt taget i husarrest. Med tiden blev Dionysios II mer vänskaplig, i takt med att han blev förtrogen med Platons sätt och karaktär. Han ville att Platon skulle berömma honom och betrakta honom som en mer intim vän än Dion. Det bästa sättet att uppnå detta hade varit att umgås med Platon som lärjunge och lyssna på hans filosofiska undervisning, men det drog han sig för att göra eftersom han var rädd för att man skulle baktala honom vid hovet och säga att han höll på att falla i en fälla som Dion gillrat (329c–330b). Dionysios II försökte istället att med hjälp av pengar och hedersbetygelser förmå Platon att ansluta sig till honom och vittna om att han hade gjort rätt att fördriva Dion – men utan framgång (333d). Platon lyckades till sist övertala Dionysios II att låta honom resa hem. Det pågick ett krig på Sicilien vid den tiden och de kom överens om att Dionysios II skulle skicka efter honom och Dion så snart det blev fred igen (338a).

TREDJE RESAN: MED MÅNGA FARHÅGOR OCH RÄTT DYSTRA FÖRANINGAR

När freden kom skickade Dionysios II efter Platon, men bad Dion vänta ett år till. Dion bönföll Platon att resa. Det kom ”nämligen envisa rykten från Sicilien om att Dionysios II nu hade gripits av en enorm lidelse för filosofi igen” (338b). Platon svarade dock att han var gammal och att det inte var vad han och Dionysios II hade kommit överens om (338c).

Dionysios II skickade likväl pythagoréen Archedemos, som han trodde var den bland männen på Sicilien som Platon satte högst, tillsammans med en del andra bekanta från Sicilien, för att hämta Platon (339a–b). De berättade alla samma sak för Platon, nämligen att Dionysios II ”hade gjort fantastiska framsteg i filosofi” (339b). Dionysios II hade även skickat ett brev till Platon där han hade lovat att han skulle ordna Dions situation efter Platons önskemål ifall han kom, men ingalunda om han inte reste (339b–c). Platon tänkte att han i så fall måste ”noga pröva hur det låg till” och reste iväg, fast ”med många farhågor och rätt dystra föraningar” (339e–340a).

När Platon kom fram till Syrakusa prövade han om Dionysios II "verklig brann för filosofi, liksom tänd av en gnista". Det finns nämligen ett sätt att pröva det som är särskilt passande på tyranner "som har huvudet fullt av missuppfattade teorier" (340b). Provet går ut på att "visa vad verksamheten i hela sin vidd går ut på, vilken karaktär den har, hur många svårigheter den rymmer och hur stor möda den kräver" (340b–c). De som inte är några riktiga filosofer tycker att den livsföring som krävs blir "omöjlig för dem", men "några av dem försöker övertyga sig själva om att de har lärt sig det hela tillräckligt och inte behöver ta itu med några ytterligare svårigheter" (340c–341a). Det är ett prov som är "klargörande och synnerligen pålitligt när det används på veklingar som inte klarar av ett krävande arbete" (341a). Dionysios II låtsades att han redan visste de viktigaste sakerna och behärskade dem till fullo, tack vare det han hade hört från andra (341b).

Kort efter att Platon utsatt Dionysios II för sitt prov såg tyrannen till att Dion inte längre fick avkastningen från sin egendom. Platon blev upprörd och arg på såväl sig själv som dem som tvingat honom att resa för tredje gången (345c–e). Han ville åka hem, men Dionysios II föreslog att ifall han stannade till nästa vår så skulle han se till att Dion fick tillbaka det som tillhörde honom. Villkoret var att Dion skulle bo kvar på Peloponnesos och inte konspirera mot honom. Dion skulle få sin avkastning, medan Platon och hans närstående skulle få kontroll över kapitalet (345e–346d). Platon blev arg, men efter att ha funderat på saken bestämde han sig för att stanna. Han ville dock att de tillsammans skulle skriva till Dion för att berätta vad de kommit överens om och fråga honom om han var nöjd med det (346d–347c). När det inte längre var möjligt att segla meddelade Dionysios II att det bara var hälften av tillgångarna som skulle återlämnas till Dion. Platon invände att de måste invänta Dions svar, men Dionysios II satte ändå igång med att sälja Dions tillgångar (347c–e).

Efter dessa händelser tog Dionysios II avstånd från Platon, som fick lämna fästningens trädgård där han hade bott och flytta, först till Archedemos och därefter till legosoldaterna utanför fästningen (349c–350a). Han fick där höra att man bland legosoldaterna förtalade honom och hotade att slå ihjäl honom. Han skrev därför till pythagoréen Archytas och de andra vännerna i Tarent och beskrev sin situation. Med en beskickning som förevändning skickade de ett skepp med en av sina närmaste män, som meddelade Dionysios II att Platon ville resa och bad honom att inte motsätta sig det. Dionysios II gick med på det och lät honom resa (350a–b).

EPILOG: EN VÅLDSAM DÖD I VÅGORNA

När Platon kom till Peloponnesos träffade han Dion vid spelen i Olympia. Han berättade för honom vad som hade hänt. Dion blev ursinnig och uppmanade Platon och hans krets att hämnas på Dionysios II. Platon var inte intresserad, men erbjöd sig att medla mellan Dionysios II och Dion ifall de önskade försonas med varandra. Men det var de inte intresserade av och de blev därför själva skyldiga till alla de olyckor som drabbade dem (350b–d). Dion gav Dionysios II ”en läxa genom praktisk handling” och befriade Syrakusa (333b), men blev därefter offer för illvilliga rykten bland stadens invånare som påstod att han intrigerade för att själv bli tyrann och mördade honom (334a).¹¹

Dion strävade mot ”ett statskick och en lagstiftning som är den bästa och mest rättvisa och som inte bygger på mord och landsförvisning”, men det visade sig vara ”ödesdigert” (*alitêriôdês*). Han vidtog åtgärder för att inte drabbas av några oförätter, men föll ändå precis när han hade nått toppen och övervunnit sina fiender (351c). Det gick för honom som för en styrman som ”inte är helt omedveten om en kommande storm men ändå inte förstår stormarnas extrema och oväntade häftighet, som just därför bereder honom en våldsam död i vågorna” (351d).

I *Sjunde brevet* anklagas såväl Dionysios II som Dions mördare för brott mot mänskligheten. Dionysios II vägrade sträva efter rättvisa: ”Om filosofi och makt verkligen hade förenats här hos samma person skulle denna förening ha lyst starkt över alla människor, greker som barbarer, och gett alla den sanna övertygelsen om att ingen stat och ingen enda människa nånsin kan bli lycklig om man inte lever sitt liv med förnuft och under det rättas ledning, vare sig man nu förvärvat detta på egen hand eller man har fått rätt karaktärsdaning och fostran under gudaktiga mäns ledning” (335d). Dions mördare hade vållat samma skada som Dionysios II. Om Dion fått makten skulle han ha befriat Syrakusa, infört de bästa och lämpligaste lagar, återbefolkat hela Sicilien och befriat ön från barbarer: ”Om en rättrådig, modig, besinningsfull och filosofiskt lagd man hade genomfört detta skulle folk i allmänhet ha fått samma uppfattning om duglighet” (336a–b).

Dion lyssnade på Platon och ”fick en skön död. För om man strävar efter det som är skönast för både en själv och staten är allt som man måste utstå rätt och skönt, vad det än är” (334e). Dionysios II lyssnade

11. För en historisk rekonstruktion av dessa händelser, se Westlake 1969, s. 251–64 och Westlake 1994, s. 698–706.

inte på Platon och "lever nu ett oskönt liv" (334d–e).¹² Boven i dramat tycks dock vara "en daimon eller en hämndgudomlighet (*alitêrios*)" som brutit in med den laglöshet, gudlöshet och okunnighet som "vräkt det hela över ända och förstört allt" två gånger om (336b–c).¹³ Platons råd till Dions närstående och kamrater är att "efterlikna honom i hans kärlek till fosterlandet och i hans besinningsfulla livsstil och försöka förverkliga hans avsikter under gynnsammare tecken" (336c). "Försök nu ni att vara mera lyckosamma, med ett gynnsamt öde (*agathê moira*) och gudomlig tur (*theia tyché*)!" (337e).

EN FÖRSVARSSKRIFT I DUBBEL BEMÄRKE

Sjunde brevet ger på flera ställen intrycket av att beskriva Platons försök att omsätta de politiska teorierna i *Staten* och *Lagarna* i praktik. Men vid närmare påseende tycks målsättningen med de "olyckliga irrfärderna till Sicilien" (350d) ha varit en annan. Syrakusa, till skillnad från Kallipolis och Magnesia, var inte en stat som kunde byggas upp från grunden. Det man kunde hoppas på när det gäller Syrakusa var att uppnå stabilitet och lycka genom en rad politiska reformer, som avskaffandet av tyranniet och införandet av lagstyre. Hur detta lagstyre skulle se ut i detalj stavas inte ut i brevet. Vi får inte veta mer än att man strävade efter "ett statsskick och en lagstiftning som är den bästa och mest rättvisa" (351c). Man skulle stifta "de lämpligaste och bästa lagarna" (336a). Dessa lagar skulle vara "gemensamma" (337a), "lika för alla (*isonomia*)" (336d) och "ge lika och gemensam rätt åt hela staten" (337c). Man skulle sedan kolonisera hela Sicilien, skapa ett slags förbund mellan staterna och befria ön från karthagerna (332e–333a). En sådan politisk plan har ingen som helst förankring i de platonska dialogerna.¹⁴

Under sin första resa lyckades Platon övertyga Dion om att välja en

12. Efter att Dion befriat Syrakusa drog sig Dionysios II tillbaka i Locri där han häskade enväldigt i tio år. Därefter återtog han makten över Syrakusa, men förlorade den på nytt. Han blev då utvisad till Korinth där han fick leva resten av sitt liv under usla förhållanden. Dessa uppgifter återfinns i Plutarchos levnadsteckning över Dion och i Cornelius Nepos levnadsteckning över Timoleon. Det förefaller som att brevet syftar på tiden i Korinth snarare än på den i Locri. I så fall måste brevet vara författat efter Platons död.

13. Ordet *alitêrios* förekommer inte i dialogerna. Det besläktade ordet *alitêriôdês* används däremot på några ställen för att beskriva handlingar som är avskyvärda. Se *Staten*, 470d och *Lagarna* 854b och 881b.

14. Det demokratiska idealet om likhet inför lagen (*isonomia*) är något som närmast förlöjligas i dialogerna. Se t.ex. *Menexenos*, 238e–239a och *Staten*, 559d–564a. Se även Vlastos 1964, s. 1–35.

besinningsfull livsstil framför njutningar och lyx, och fick honom att inse att Syrakusa borde underkastas lagar istället för att förslavas under en despot. Under de tjugo år som gick mellan Platons första och andra resa till Syrakusa verkade dock Dion, trots övertygelsen om att syrakusanerna borde vara fria och styras av lagar, som rådgivare och diplomat åt tyrannen Dionysios I och skaffade sig därmed en anseilig maktställning och stora rikedomar.¹⁵ Det är möjligt att han bara väntade på det rätta tillfället och det kom i så fall när Dionysios II efterträdde sin far.

Vad var det som Dion då övertalade Platon att medverka till? Ingenting tyder på att de ville att Dionysios II skulle genomgå det undervisningsprogram som skisseras i sjunde boken av *Staten*. Brevet hämtar däremot inspiration från ett ställe i *Lagarna* där "den bästa samhällsordningen" sägs "växa fram ur ett tyrannvälde när det finns en framstående lagstiftare" och "en tyrann som är ung, besinningsfull, läraktig, minnesgod, modig och storsint" och "en lycklig slump (*tyché*) för samman de två" (710c–d). Dion och Platon ville förmå Dionysios II att göra Syrakusa till en rättsstat, men för att uppnå detta så var de först tvungna att få den njutningslystne och äregirige tyrannen att ändra livsföring och bli en klok och besinningsfull människa. De misslyckades fullständigt med det. Dion blev utvisad, anklagad för att ha konspirerat mot tyrannväldet och Dionysios II drog sig därefter för att lyssna på Platons råd och uppmaningar.

Vad kan utomstående tänkas ha haft för uppfattning om Platons resor till Syrakusa? Platon och Dionysios II förklarade "inför hela Sicilien" att de var kamrater (348a). Det gick rykten om att Platon lockades till Syrakusa på grund av dess överdådiga måltider och penninggåvor från tyrannen. Platon stannade hos Dionysios II även efter att Dion blivit utvisad. Platon återvände till Dionysios II trots att Dion fortfarande levde i exil. Platon sades ha gett Dionysios II filosofisk undervisning och Dionysios II skrev en lärobok "om naturens högsta och primära drag" (344d). Platon vägrade att ansluta sig till Dions militära operation för att befria Syrakusa. Dion påstods intrigera för att själv bli tyrann över Syrakusa.

Det är inte orimligt att anta att det främsta syftet med *Sjunde brevet* måste ha varit att försvara Platons inblandning i den syrakusanska politiken genom att berätta vad som hände bakom kulisserna och därmed ge en annan bild av händelserna. Det är det första avseende i vilket brevet är en försvarsskrift. I brevet betonas att Platon tyckte illa om livet

15. Dessa uppgifter återfinns i Cornelius Nepos och Plutarchos levnadsteckningar över Dion.

på Sicilien och att han förblev lojal mot Dion, att Dionysios II inte mottog någon filosofisk undervisning från Platon, samt att Platon och Dion strävade efter att göra Syrakusa till en rättsstat. För att lyckas med detta politiska projekt skulle det, enligt brevet, ha krävts en del tur. Dion och Platon var övertygade om att en gudomlig slump gett dem ett gynnsamt tillfälle att förverkliga sina tankar om lagar och stat, men istället förefaller en daimon eller en hämndgudomlighet ha legat bakom hela projektet. Denna övermänskliga kraft startade händelseförloppet genom att föra Platon till Syrakusa och har därefter styrt det med hjälp av den laglöshet, gudlöshet och okunnighet som förstörde allt: först i försöket att få Dionysios II att bli en bättre människa och sedan när Dion mördades efter att ha befriat Syrakusa.

Att människans förehavanden alltid är utsatta för inflytandet från högre makter är något som tematiseras i flera av de platoniska dialogerna. I *Lagarna* förklarar Athenaren för Kleinias att det är slumpmässiga händelser, som krig, fattigdom, sjukdomar och missväxt, som styr över oss och att "nästan alla mänskliga angelägenheter är slumpmässiga" (709a–b). Athenaren förklarar vidare att "det är en gud som styr allt, och tillsammans med guden styr slumpen (*tyché*) och tillfället (*kairos*) alla mänskliga angelägenheter. Men man måste medge att dessa två åtföljs av en tredje, mer kontrollerad faktor, nämligen yrkeskonsten" (709b–c). En lycklig slump (*tyché*) kan ge den som behärskar yrkeskonsten (*techné*) de rätta förutsättningarna för att lyckas. En skicklig styrman, till exempel, kan med en del tur klara sig igenom en storm ute till havs (709c–d). I *Lagarna* omnämns dessutom en kraft som är varken gudomlig eller mänsklig: "Det är ett raseri som har inplanterats i människorna av gamla oförsonade brott, en förbannelse (*alitiériodês*) som du går omkring med och som du med alla krafter måste värja dig mot" (854b). I brevet liknas Dion vid en styrman som är medveten om en kommande storm. Genom yrkesskicklighet och en del tur kunde han kanske ha klarat sig genom den, men eftersom han inte förstått stormarnas extrema och oväntade häftighet gick han en våldsamt död i vågorna till mötes. Det ska i grunden ha berott på den daimon eller hämndgudomlighet som kullkastat hela projektet.

Det är inte enkelt att se vilken roll detta teologiska perspektiv spelar i brevet, såtillvida man inte antar att brevet är skrivet efter Platons död. Alla de reformer som diskuteras i brevet genomfördes nämligen av Timoleon, som var militär och inte filosof, mellan 344 och 337 f. Kr. Efter att Dion befriat Syrakusa från Dionysios II genomgick Sicilien ett

årtionde präglat av oroligheter som ledde till ekonomisk utarmning och avfolkning. Efter mordet på Dion kontrollerades Syrakusa i ett år av Kallippos. Därefter togs staden över av Hipparinos som behöll makten i två år. Hans bror Nysaios styrde därefter staden i fem år och efter det var Dionysios II tillbaka vid makten. Syrakusanerna vände sig då till Korinth, som ursprungligen grundat staden, för hjälp. Den kom i form av Timoleon som avsatte Dionysios II och de enväldiga härskarna i övriga grekiska stater på Sicilien, införde demokrati, fyllde staterna med nya invånare, skapade ett förbund mellan de grekiska staterna på ön och besegrade karthagerna.¹⁶

I de bevarade levnadsteckningarna över Timoleon beskrivs han som otroligt lyckosam i sitt uppdrag tack vare gudarnas välvilja. En gudomlig ingivelse låg bakom hans nominering till att leda korinthiernas expedition till Sicilien och med hjälp av lyckans välvilja valde de honom. En gudamakt beskyddade honom och den gudomliga rättvisan försvarade hans goda lycka (*eutychia*). Hans framgångar berodde mer på lycka än duglighet och han förlitade sig mer på krafterna som gav honom lycka än på sina stridskrafter. Enligt Timoleon själv berodde alla hans framgångar på lycka. I sitt hus hade han därför inrättat en helgedom åt slumpens gudinna *Automatia*.¹⁷ I jämförelse med Timoleons framgångar måste Platons och Dions försök ha framstått som ett riktigt praktfiasko. Men om man målar upp deras projekt som ödesdigert (*alitiôdês*) på grund av en daimon eller en hämndgudomlighet (*alitiôrios*) så frikänner man dem ansvaret för misslyckandet. Det är det andra avseendet i vilket brevet är en försvarsskrift. Om Platon och Dion fått en ärlig chans så hade de kanske övervunnit alla hinder och segrat.¹⁸

LITTERATUR

- Brunt, P. A. 1993. *Studies in Greek History and Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Burnyeat, Myles och Michael Frede. 2015. *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, red. Dominic Scott. Oxford: Oxford University Press.

16. För en historisk rekonstruktion av dessa händelser, se Westlake 1969, s. 265–312 och Westlake 1994, s. 706–22.

17. Dessa uppgifter återfinns i Cornelius Nepos och Plutarchos levnadsteckningar över Timoleon.

18. En tidigare version av föreliggande text presenterades vid Högre seminariet i filosofins historia vid Uppsala universitet. Jag vill tacka alla som deltog i diskussionen för hjälpsamma frågor och värdefulla kommentarer. Jag är särskilt tacksam mot Richard Åström för flera givande samtal över olika teman i *Sjunde brevet*.

- Edelstein, Ludwig. 1966. *Plato's Seventh Letter*. Leiden: Brill.
- Lennartz, Klaus. 2018. "To Sound Like Plato': Profiling the Seventh Letter". I *Animo Decipiendi? Rethinking Fakes and Authorship in Classical, Late Antique & Early Christian Works*, red. Antonio Guzmán och Javier Martínez, s. 65–88. Elde: Barkhuis.
- Morrow, Glenn R. 1962. *Plato's Epistles: A Translation with Critical Essays and Notes*. Indianapolis: Bobbs-Merill.
- Nepos, Cornelius. (ca 50 f. Kr.) 2005. *Om berömda män*, övers. Paavo Roos. Sävedalen: Åström.
- Platon. (ca 400 f. Kr.–350 f. Kr.) 2000–2009. *Skrifter 1–6*, övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis.
- Plutarchos. (ca 100) 2013. *Levnadsteckningar*, övers. Sven-Tage Teodorsson. Göteborg: Daidalos.
- Riginos, Alice Swift. 1976. *Platonica: The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden: Brill.
- Tarrant, Harold. 1983. "Middle Platonism and the Seventh Epistle", *Phronesis* 28, nr 1, s. 75–103.
- . 1993. *Thrasyllan Platonism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Vlastos, Gregory. 1964. "Isonomia politikê". I *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, red. Jürgen Mau och Ernst Günther Schmidt, s. 1–35. Berlin: Akademie-Verlag.
- von Fritz, Kurt. 1968. *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Westlake, H. D. 1969. *Essays on the Greek Historians and Greek History*. Manchester: Manchester University Press.
- . 1994. "Dion and Timoleon". I *The Cambridge Ancient History 6, The Fourth Century B.C.*, red. D. M. Lewis et al., s. 693–722. Cambridge: Cambridge University Press.

RECENSIONER

Hotet mot humaniora kommer inifrån

Anna Victoria Hallberg. Timbro 2019. 68 s. ISBN 978-91-7703-197-0

Humaniora – en vetenskap som andra

Göran Larsson. Timbro 2019. 70 s. ISBN 978-91-7703-198-7

I rask följd har Timbro gett ut två böcker om humaniora i Sverige, den ena av litteraturvetaren Anna Victoria Hallberg, den andra av religionsvetaren Göran Larsson. Författarna griper in i den tröttsamt eviga diskussionen om humanioras kris, dock utan att själva skriva under på den kroniska diagnosen och med en välkommen intention att avideologisera både forskningsfältet som sådant och diskussionen därom. Böckerna håller allra minsta fickformat, men författarna hinner ändå få åtskilligt sagt på de få och pyttesmå sidor som de har fått till sitt förfogande (cirka 60 sidor vardera i duodesformat). Den lilla textmassan räcker för att en läsare ska kunna bilda sig en uppfattning om styrkorna och svagheter i deras resonemang.

Redan med titeln på sin lilla traktat markerar Larsson sitt huvudbudskap, det att humaniora bör ses som "en vetenskap som andra" – såväl av humanvetarna själva som av andra forskare och folk i allmänhet. På motsvarande sätt markerar Hallberg med titeln på sitt bidrag sin huvudtes: att hoten mot humaniora kommer "inifrån", från humanvetarna själva. De olika titlarna skvallrar om böckernas skilda anslag, sina likheter till trots: medan Larsson i högre grad än Hallberg tar humaniora i försvar genom att betona dess likhet med andra vetenskaper är Hallberg mer än Larsson inriktad på att klandra humanvetarna, inte bara för deras ideologisering av forskningen utan också därför att hon anser att de inte i tillräcklig grad odlar sin särart.

Till att börja med hävdar Larsson att flertalet forskare på fältet klarar av att skilja mellan vetenskap och allmänt tyckande, samtidigt som han befarar att allmänheten betvivlar det. Skälet till misstron är den så kallade igenkänningsfaktorn, förmodar han, det vill säga att humanvetarna ägnar sig åt angelägenheter som angår alla och som de flesta medborgare därför har många åsikter om. Det leder dem

till vanföreställningen att forskarna inom humaniora mest ägnar sig åt att tycka och mindre åt nyktert vetande – i likhet med dem själva, kan man förmoda. Visserligen faller även humanvetare emellanåt för ideologiska eller andra för vetenskapligheten destruktiva frestelser, men inte mer än till exempel medicinare och samhällsvetare, menar Larsson. Skillnaden är just den förtretliga igenkänningsfaktorn, den som gör att humanvetares övertramp får större negativa effekter på allmänhetens förtroende än andra forskares – Macchiarini inräknad.

Det är lockande att instämma i Larssons påståenden, och det är troligt att han har rätt. De flesta humanvetare vet nog att dra gränsen. Och de medborgare som anser sig likaberättigade med medicinska forskare i att ha åsikter om antibiotikans skadeverkningar är förmodligen betydligt färre än de som tycker att de kan uttala sig om fängelsestraffets för- och nackdelar med samma auktoritet som kriminologerna. Larsson har dock inte demonstrerat giltigheten i sina påståenden, varför hans uppfattning om humanvetarnas åsiktsfrihet själv riskerar att vara en åsikt eller en förhoppning – dock en åsikt som i bästa fall driver humanvetarna i rätt riktning.

För det andra pekar Larsson på ett förtjänstfullt sätt ut en del grundläggande egenskaper eller förhållningssätt som är (eller borde vara) gemensamma för all vetenskap. Utöver att på ett disciplinerat sätt distansera sig från sina personliga övertygelser bör alla forskare – ingen glömd – se som sin skyldighet att ställa öppna frågor, det vill säga frågor som möjliggör skiljaktiga svar, liksom att göra forskningsresultaten öppna för granskning, och de bör sträva efter att bidra till en kumulativ kunskapsuppyggnad. Jag tror, i likhet med Larsson, att de allra flesta av dagens humanvetare i praktiken arbetar enligt en sådan kunskapsetik, men jag vet samtidigt att alltför många av dem, här hemma liksom världen över, skyggar för tanken att deras uppdrag är att göra empiriska rön – bedrövligt nog (se Holm, Jarrick och Scott 2015; Bremmer 2019; Hammar 2019). Dessvärre är också Hallberg en exponent för denna beklagliga inställning, vilket strax ska visas.

I det sammanhanget är det välgörande att Larsson avvisar en identitetspolitisk begränsning av vilka grupper och temata en humanvetare kan eller borde få ägna sig åt. ”Det vore vetenskapens död om vi tror att forskare eller människor i allmänhet inte kan förstå andra människors upplevelser eller berättelser, om forskaren själv inte delar deras livshistoria”, skriver han (s. 36–37). Så sant. Lika sant som att det är osant att en människa bara kan förstå en människa av sin egen sort med erfaren-

heter snarlika hens. Med restriktioner av det här slaget skulle till exempel all historieforskning behöva läggas ned, i likhet med cancerforskningen såvida den inte utövades av redan cancersjuka forskare.

Larsson tar också avstånd från den vanliga humanistiska särartsidén att det särskilt skulle vara forskare inom humaniora som ägnar sig åt att göra tolkningar. "Tolkningar", skriver han, "utgör en framträdande och viktig del i all forskning" (s. 29). Det är bra att Larsson säger så, även om resonemanget som leder honom dit grundas i en asymmetrisk jämförelse mellan ett tolkande och ett empiriskt förhållningssätt. Att tolka är att sluta sig till det som inte är uppenbart från det som är uppenbart, till exempel existensen av exoplaneter eller existensen av implicita fördomar. Sådana tolkningar görs med utgångspunkt i data och är därför inte ett alternativ till ett empiriskt förhållningssätt, utan bara ett naturligt och nödvändigt led i den empirisk-analytiska processen. Det hindrar inte att forskare ibland i sina tolkningar överskrider vad deras data tillåter, men det är inte något som skiljer vetenskapliga förhållningssätt åt.

Larsson förnekar inte att humanvetenskapen har en särart, men ser den snarare i vad humanvetare studerar än i metoden de använder eller perspektivet de anlägger. Humanvetare är humanvetare därför att de studerar vad det är att vara människa och därför att de härigenom har skaffat sig en särskild kompetens för att göra det, menar Larsson. Jag håller med – i stort sett. Men inte heller här vill han gå särskilt långt i att hävda det unika med humaniora, utan framhåller att också medicinare och samhällsvetare har människan som studieobjekt. Jag ser själv ingen meningsfull kategoriskillnad mellan human- och samhällsvetenskap. Däremot anser jag att båda skiljer sig från den medicinska forskningen genom sitt särskilda intresse för människan som en kulturvarelse, det vill säga som en beslutande, handlande och reflekterande social aktör, samt genom att humanvetare och samhällsvetare för det mesta – alltså inte alltid – har den mänskliga individen som analytisk basenhet. I denna mening är till exempel sociologen lika mycket humanvetare som historikern. Med den medicinska forskningen är det annorlunda: dess huvudobjekt är visserligen människan, men den befattar sig bara sparsamt med vår art som kulturvarelse – undantagen är kanske psykiatrin och socialmedicinen – och drar ingen nedre utan snarare en övre analytisk gräns vid individen.

Hallberg håller med Larsson om att allmänheten har en diffus uppfattning om vad humanvetenskaplig forskning går ut på, men till skillnad från Larsson betonar hon mer än han att humanvetarna själva bi-

drar till den rådande förvirringen. Det beror inte på att de skulle vara osynliga (eller osynliggjorda) i offentligheten. De är tvärtom synliga nog – men på fel sätt. Som hon ser det debatterar de villigt och offentligt med varandra, men olyckligtvis nog hellre sina ideologiska än sina vetenskapliga meningsskiljaktigheter. Genom att på så sätt försvåra för allmänheten att orientera sig om de kunskapsvinster som faktiskt görs inom humaniora binder humanvetarna ris åt egen rygg.

Som Hallberg ser det förvärras den ideologiska snedvridningen av statsmakternas krav på att forskningens agenda ska anpassas till de samhällsutmaningar som dessa för tillfället anser mest angelägna att möta med ny kunskap. Det hela blir inte lättare av att själva ordet "humaniora" leder tanken till allmän medmännisklighet snarare än till nykter forskning om människan – av den elaka såväl som den snälla forskaren om såväl den elaka som den snälla människan. Humanismen i denna mening är konstens uppgift, inte humanvetenskapens, menar Hallberg. Det är lätt att hålla med. I det här fallet pekar hon dock inte ut någon aktör som särskilt skyldig till denna bara alltför vanliga sammanblandning.

Det ligger troligen en hel del i Hallbergs förmodanden, även om hon lika lite som Larsson demonstrerar giltigheten i dem. Hon redovisar inte några empiriska observationer till stöd för sin kritik. Att döma av hennes syn på den humanvetenskapliga forskningens särart är detta dock inget som generar henne. Hon tycker nämligen att humanvetarnas särskilda uppgift är att vara stilistiskt stringenta, språkligt eleganta, originella i sina tolkningar, intelligenta i sin användning av estetiska begrepp och annat i den stilen, däremot inte att leverera evidens för sina påståenden. Och hennes skäl? Det är att "vetenskap inte är absoluta fakta", att "forskare sällan leder något i bevis för evigt" (s. 15) och så vidare.

Här hoppar Hallberg i alldeles galen tunna, både i sak och med tanke på sin önskan att stärka humanvetenskapens ställning i samhället. För det första använder Hallberg en generell betraktelse över osäkerheten kring den långsiktiga giltigheten hos vetenskapliga resultat som skäl till det specifika kravet att just humanvetarna ska avstå från att söka faktisk kunskap och sedan redovisa den som faktisk kunskap. Vore hon konsekvent skulle hon råda forskare på alla områden att göra just så som hon tycker att humanvetarna borde göra. För det andra föreställer jag mig att också Hallberg i sin forskning ställer frågor som hon söker svaren på, och att kriteriet på svarens kvalitet är om hon finner dem giltiga (det vill säga sanna), oavsett om svaren är vackert eller fult for-

mulerade. Vad skulle det vara för mening med en särskild akademisk verksamhet, om det inte vore sanningsvärdet utan bara det estetiska värdet som spelade roll? Det senare är snarast konstens uppgift, för att tala med Hallberg själv. Men kanske vill Hallberg hellre ställa frågor än besvara dem, att döma av vad hon själv skriver (s. 23). I mina ögon är detta motsatsen till den nyfikenhet som företrädare för den fria forskningen annars brukar framhålla som vetenskapens adelsmärke. För det tredje vore det förödande för allmänhetens förtroende för humaniora om humanvetare torgförde en uppfattning lik Hallbergs. Lek med tanken att en litteraturvetare eller historiker blev intervjuad i Aktuellt om sina forskningsresultat och där fick frågan om de stämde med fakta. Föreställ er att humanvetarna svarade att det viktiga inte är att resultaten stämmer med verkligheten utan att de är snygga! För det fjärde håller sig Hallberg inte till sitt eget credo. När det passar hennes syften anför hon ändå empirisk evidens, bland annat för påståendet att det är den intellektuella eliten i USA som särskilt vänder humaniora ryggen (s. 58–60).

Varför resonerar Hallberg så här? Svårt att säga, men en förklaring skulle kunna vara att hon inte gör åtskillnad mellan strävan efter empirisk sanning och kraven på att forskningen ska vara samhällsrelevant, och i så fall blir följden just att hon sköljer ut det ena (empirisk sanning) med det andra (kortsiktiga krav på relevans). Det är hon i så fall inte ensam om. Jag stöter ständigt på den missuppfattningen, den att sanna påståenden är lika med samhällsrelevanta påståenden. Men empiriskt välgrundade påståenden kan naturligtvis vara lika irrelevanta (särskilt i ett kortsiktigt perspektiv) som relevanta påståenden kan vara falska. Falska och därmed värdelösa oavsett sin relevans.

Som jag tolkar Larsson skriver han inte under på Hallbergs specifika humanvetenskapliga särartsresonemang. Han är över huvud taget mer intresserad av likheterna än skillnaderna mellan olika vetenskapsområden, välgörande nog. Det framgår redan av titeln på hans skrift – som sagt. I de passager då Larsson ändå pekar ut det särpräglade med humaniora förefaller han dock att vara överens med Hallberg. Så som hon avvisar möjligheten till generaliseringar för humaniora, gör han misstaget att karaktärisera humaniora som ett idiografiskt forskningsområde. Här jämför han humaniora med den medicinska forskningen, som i likhet med humaniora anses skilja sig från naturvetenskapen genom frånvaron av lagsökande eller generaliserande anspråk. Och vad är felet?

Felet är att det nästan aldrig går att vara idiografisk hur man än försöker. Så länge strävan bara är att försöka beskriva fenomen för

fenomen kan det till nöds fungera, men så snart forskaren använder allmänbegrepp eller ger sig in på förklarande resonemang är det närmast oundvikligt att också falla tillbaka på generella antaganden. Och då är angreppssättet inte längre idiografiskt. Vetenskapen som helhet bör inte och kan inte inskränka sig till att vara intresserad av det enskilda fallet. Så snart humanvetaren säger att dess särskilda uppdrag är att utforska vad det är att vara människa överskrider vederbörande det idiografiska angreppssättet och gör därmed också anspråk på försanthållanden med generell räckvidd. Annars skulle det bara betyda att humanvetaren utforskar vad det är att vara den människan och den människan och så vidare, vilket dock också kräver en generaliserande avgränsning av fenomenet "människa". Så sett var de på sin tid berömda franska Annales-historikerna inte heller idiografiska, vilket Larsson har för sig. Ta bara Fernand Braudels ryktbara indelning av historien i tre förlopp med var för sig olika tempi: den knappt rörliga geofysiskt bundna strukturen, de långsamt svängande sociala konjunkturerna samt de snabba politiska förändringarna. Idiografiskt? Knappast. Att Braudel inte demonstrerade giltigheten av sin storslagna syntes är en sak för sig.

Att vetenskapen syftar till generaliseringar implicerar inte på minsta sätt ett förnekande av fenomenvärldens variationsrikedom, vilken alltför många humanvetare dock hänvisar till som stöd för en partikularistisk idé om vad deras särskilda uppdrag går ut på. Variation är utvecklingens grund, men det är vetenskapens uppdrag se utöver den för att söka mönstret i variationen, inte att återge den i skala 1:1. Och i motsats till Larssons föreställning opererar också den medicinska forskningen med det som återkommer i det som varierar, det vill säga med referens till laglika processer, till exempel att en cancercell reproducerar sig själv gränslöst, att virus tjänar på att inte döda sina bärare (alltför snabbt), att telomerrerna blir kortare och kortare med stigande ålder eller att ögonfärg styrs av genetiska lagar baserade på dominant och recessiva anlag – och så vidare.

Men huvudsidan i Larssons skrift är trots allt hans sunda betoning av likheten mellan humaniora och annan vetenskap, och här skiljer han sig på ett fördelaktigt sätt från Hallberg som istället betonar särarten. Och trots att Larsson och Hallberg har det gemensamt att de på ett lovvärt sätt talar för en avideologisering av humanvetenskapen, skiljer de sig åt också här. Jag litat nämligen mer på Larsson ärligt icke-ideologiska avsikter än på Hallbergs. Det beror på att Hallberg gör obevisade

påståenden om att humaniora skulle vara ett politiskt vänsterorienterat forskningsområde och att hon i nästan samma kritiska utandning föreslår att det humanvetenskapliga utbildningsområdet borde krympas. I mina ögon ser det misstänkt "ungerskt" ut, utan att jag för den skull vet att det är så. Men oavsett Hallbergs motiv är påståendet så pass allvarligt att det fordrar belägg innan det förs fram, inte minst mot bakgrund av Larssons sannolikt riktiga förmodan att förtroendet för humaniora är mer känsligt för störningar än annan vetenskap.

En gemensam kvalitet hos båda författarna är deras förmåga att formulera sina ärenden fäordigt och distinkt. Där har emellanåt alltför pratiga humanvetare en hel del att lära.

ARNE JARRICK

LITTERATUR

- Bremmer, Magnus. 2019. "Den frånvarande humanisten kan vitalisera vårt fantasilösa idéklimat". *Dagens Nyheter*, 15 mars.
- Hammar, Isak. 2019. "Den klassiska folkbildaren kanske tillhör historien". *Dagens Nyheter*, 22 mars.
- Holm, Poul, Arne Jarrick och Dominic Scott. 2015. *The Humanities World Report*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Spinoza och jag

Rebecca Goldstein. Översättning Svante Skoglund. Fri tanke 2019. 182 s. ISBN 978-91-8858-936-1

Det är vanligt i nutida läsningar av Spinoza att se hans filosofi som en föregångare till vissa samtida tankeströmningar eller ideologier. Rebecca Goldsteins bok *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*, nyligen översatt till svenska som *Spinoza och jag*, tillhör tydligt denna trend – som originaltiteln också signalerar.

Goldsteins Spinoza reduceras huvudsakligen till två saker: extrem rationalist och sekularist. Spinozas extrema rationalism förklaras av hans ovillkorliga tilltro till den tillräckliga grundens princip, så benämnd av Leibniz, enligt vilken alla fakta har orsaker som förklarar varför de är så som de är. Enligt Goldstein är denna princip hjärtat i Spinozas system, som strävar efter vad hon kallar "radikal objektivitet". Enligt denna radikala objektivitet är målet med filosofi att uppnå en rationell syn på den nödvändighet som bestämmer allt i naturen i enlighet med naturens lagar. Eftersom människor, inklusive deras med-

vetanden, är del av naturen lika mycket som allt annat, följer också människors tankegångar, känslor och vilja vissa naturlagar. Det finns ingen fri vilja enligt Spinoza, eftersom det inte finns någonting slumpmässigt. Extrem rationalism innebär också extrem determinism.

Genom att förstå hur allt följer från den ursprungliga orsaken, Substansen eller Gud eller Naturen, vilken till och med är orsak till sig själv (*causa sui*), blickar man in i den allmänna och eviga nödvändigheten och ser hur också man själv är en del av det gudomliga och hur man hör ihop med allt annat i den oändliga verkligheten eller Naturen. Enligt detta synsätt handlar förståelse om att se hur saker och ting följer från vissa orsaker: att förklara är att blottlägga orsaker. Detta handlar inte bara om en vetenskaplig eller rationell syn på verkligheten utan Spinoza lovar även att den förnuftiga blicken, *sub specie aeternitatis*, kommer att leda till största mänskliga tillfredställelse och lycka (*beatitudo*). Det är denna förnuftets religion som blir grunden till Spinozas sekularism, understryker Goldstein, och som även är innebörden av *modernity* i originaltiteln: rationalism och sekularism.

Men varför skapade Spinoza det mest ambitiösa och mest rigorösa filosofiska systemet i den västerländska historien? undrar Goldstein. Det är sökandet efter svaret på denna fråga som är den riktiga kärnan i boken. Svaret knyts dessutom ihop med Goldsteins personliga livshistoria, färgad både av hennes uppfostran i ett ortodox judiskt samfund i New York och av hennes senare roll som universitetslärare i filosofi. Det var i hennes ungdoms *yeshiva*-skola som Goldstein först hörde talas om Spinoza. Även om läraren använde Spinoza som ett varnande exempel på vad som kan hända när man börjar ifrågasätta de heliga texterna, kände Goldstein en viss personlig samhörighet och sympati med den unge Spinoza som ändå försökte visa hänsyn till andra personers känslor, trots att han själv tvivlade på den ortodoxa läran och till slut blev bannlyst från församlingen. Men när Goldstein senare började undervisa om de kontinentala rationalisterna, Descartes, Spinoza och Leibniz, blev det svårt för henne att knyta an den extrema rationalisten med den historiska Spinoza som hon hade hört berättas om i *yeshiva*-skolan. Hur hörde de två ihop? På vilka personliga problem är Spinozas filosofi ett svar?

Goldstein menar att varje försök att förstå Spinoza utifrån hans egen partikulära historiska situation är ett svek mot Spinoza. Detta eftersom Spinozas rationalism, enligt Goldstein, förnekar vikten av den personliga identiteten: när vi blir fullkomligt rationella, betyder våra slump-

mässiga egenskaper, som kön, ålder, nationalitet och religion, ingenting, eftersom de inte bestämmer vårt vara i relation till det eviga och oändliga nätverk av orsaker som uttrycker den gudomliga kraften, och som gör oss till vad vi i grunden är – delar i den gudomliga Naturen. Det enda som är viktigt är våra rationella idéer och den handlingskraft som de ger.

Den starka dikotomin mellan radikalt objektiva förnuft och slumpmässiga personliga identiteter som Goldstein presenterar ger oss ett fascinerande narrativ – men tyvärr ett narrativ som i högre grad är en fängslande historia än en rimlig tolkning av Spinozas tänkande. Problemet med Goldsteins redogörelse för Spinozas förnuftsbegrepp och den välkända geometriska presentationen i Spinozas huvudverk *Etiken* är att hon identifierar allt som är förnuftigt med logikens lagar och *a priori*-deduktioner från första principer. Hon fokuserar endast på presentationen av sanna idéer och försummar helt förnuftets roll för upptäckandet av sanna eller rationella idéer (eng. *logic of discovery*). I tidigmodern tid fanns en substantiell diskussion om relationen mellan den analytiska metoden med vilken vi upptäcker sanna idéer och den syntetiska metoden som oftast används för att presentera upptäckterna. Den paradigmatisksyntetiska metoden var den geometriska metoden.

Spinoza är dessutom tämligen explicit med att förståelsen av rationella idéer är beroende av en stöttande miljö som ger oss möjlighet att utveckla vårt förstånd. Med andra ord: även om Spinoza tänker sig att rationella idéer på bästa sätt presenteras enligt den logiskt-kausala kedjan som organiserar naturen, kan vi bli rationella på många olika sätt. Dessa beror ofta på personliga omständigheter och det stöd som vi får från andra människor. Slutligen menar Spinoza att allt som leder fram till korrekta idéer är rationellt, vilket innebär att även religion och föreställningsförmåga kan vara förnuftiga.

Följaktligen ser jag ingenting som krockar med Spinozas tänkande i Goldsteins försök att hitta den personliga bakgrund som möjliggjorde utvecklingen av hans rationella idéer, ingenting som går emot Spinoza. Tvärtom – Goldsteins försök är inte bara helt i enlighet med den tillräckliga grundens princip, utan också med Spinozas egna hermeneutiska principer som han presenterar i det sjunde kapitel av *Teologisk-politisk traktat*. Man kan möjligen förlåta Goldstein hennes partiska läsning i och med att boken ändå handlar om *Spinoza för henne*. Det som hon hittar som huvudorsak till Spinozas extrema rationalism är hans erfarenheter som medlem i ett samfund av *marrano*-judar som hade lidit

oerhört mycket under spanska och portugisiska inkquisitioner och som desperat sökte efter sin ortodoxa judiska identitet i sextonhundralets Amsterdam.

Goldstein beskriver i detalj historien om den ökande förföljelsen mot judar i senmedeltida Europa, en förföljelse som kulminerade i förbud mot judar i England 1290, i Spanien 1492 och i Portugal 1497. På grund av förföljelse och våld kunde judar endast praktisera sin religion i hemlighet. Detta ledde till att de blomstrande lärorna i talmud, torah och den kabbalistiska mystiken, vilka hade utvecklats på den Iberiska halvön under den moriska medeltiden, gick förlorade. När sefardiska judar kom till Amsterdam efter flera hundra år av förföljelse hade de tappat sina ortodoxa judiska vanor och tro och var därför tvungna att kalla in rabbiner från Venedig, det dåvarande centrumet för judisk kunskap.

Återkomsten till det ortodoxa judiska livet och identiteten var dock inte alltid lätt. Goldstein understryker att det fanns en schism mellan olika rabbiner i Amsterdam. En av dem var starkt messiansk, en annan kabbalist, och en tredje rationalist och alla hade olika tolkningar av vägen till frälsning. Dessutom fanns det reformister och oliktankare i församlingen, av vilka den mest kända var Uriel da Costa (1585–1640). Da Costa väckte stor kontrovers i Spinozas barndom, blev bannlyst flera gånger och utförde slutligen ett demonstrativt självmord på gatan. En viktig skillnad mellan da Costa och Spinoza, menar Goldstein, är dock att även om den förste såg problem med den dåvarande religionen var det endast den senare som kunde föreställa sig den radikala lösningen att leva utan religion.

Det som Spinoza såg i lika hög grad hos judarna som hos de ortodoxa kalvinisterna var deras uteslutande frälsningslära med en stark dikotomi mellan oss, de frälsta, och dem, de andra, kättarna. Med personliga erfarenheter av de destruktiva konsekvenserna av jakten efter ortodoxa identiteter, vände Spinoza sig mot alla trosuppfattningar som antog vissa personliga egenskaper som grund för privilegier (om de så vore epistemologiska, moraliska eller politiska). Den enda grunden för frälsning, menade Spinoza, är ökad förståelse och det sociala samarbete som förnuftet möjliggör. När vi betar oss enligt förnuftet har vi alla samma vilja och samma mål, vilket är att öka mänsklig förståelse och handlingskraft. Den största lyckan följer av detta, nämligen känslan av enighet med den eviga ändlösa naturen som vi människor är en del av.

Med sin läsning av Spinoza som sekulär rationalist positionerar Goldstein sig i en tradition som kopplar Spinoza framför allt till upplysningen

– den mest kända av dessa nutida tolkningar är Jonathan Israels arbete om den radikala upplysningen. För Goldstein är Spinoza den tänkare som inte bara förekom vetenskaplig naturalism och sekularism utan även den vars principer om tolerans upphöjdes, genom John Locke, till Förenta staternas konstitution. Det finns dock en annan Spinoza: den som medger att förnuftet har begränsningar och som understryker att för att kunna leva tillsammans måste vi skapa gemensamma praktiker som kanaliserar våra oförnuftiga känslor, begär och vilja till allmän nytta – snarare än till egoistisk konkurrens eller exkluderande identitetspolitik. Och där är religion och ideologi inte bara fruktbara utan även nödvändiga.

Till sist tycker jag att den svenska översättningen flyter på väl och fångar polemiken i originalet. Det finns dock vissa faktafel i originaltexten som inte kommenteras i översättningen. På s. 97 beskrivs 1620-talet som en tid ”då Spinoza ännu var ett litet barn”, fastän Spinoza är född 1632. I kronologin (på s. 188) presenteras en felaktig lista på de verk som ingår i Spinozas *Opera posthuma*. (*Teologisk-politiska traktat* ingår inte här eftersom det redan hade publicerats, utan det politiska verk som ingår är det oavslutade *Politisk traktat*, Spinozas sista arbete.) Det mest alvarliga felet är dock att Goldstein glömmet bort datumet för Spinozas bortgång och kommenterar vissa brev som om de vore skrivna under hans sista dagar (s. 118). Detta kommenteras av översättaren i en not, men konstigt nog inte där felet först förekommer. Således använder Goldstein ett brev från 1665 för att låta läsaren tro att Spinoza i brevet kommenterar händelser som ägde rum 1672, vilket naturligtvis inte är fallet (s. 168).

KASPER KRISTENSEN

Världen själv

Ulf Danielsson. Fri Tanke 2020. 199 s. ISBN 978-91-8858-987-3

Författaren till denna bok är en framstående professor i teoretisk fysik, men de idéer och problem som här diskuteras är till stor del filosofiska. Det är i och för sig inte så konstigt, med tanke på att författaren redan i första kapitlet hävdar att allt är fysik. Han diskuterar också allt möjligt. Jag ska inte här beröra det han säger om sådana finesser som Gödels teorem, Schrödingers katt, Russells paradox, schackspelande program, mångvärldstolkningen av kvantmekaniken, Löwenheim-Skolemets teo-

rem, den genetiska koden, Chomskys språk teori, simulerade världar, osv. Jag ska hålla mig till några mer centrala filosofiska idéer som presenteras. Och jag börjar, liksom författaren, med idén att allt är fysik – vilket ju är en filosofisk idé, inte en konsekvens av fysikaliska teorier.

ALLT ÄR FYSIK

Tesen att allt är fysik kan tolkas som att allt som finns är fysikaliska objekt och fysikaliska fenomen, eller som att fysiken som vetenskaplig disciplin handlar om allting, alltså inte bara det som fysiker och andra naturvetare ägnar sig åt, utan även filosofi, konst, litteratur, osv. Vilket avses här?

Troligen det senare. Ty Danielsson säger att han "definierar" fysik som "studien av världen själv i alla dess aspekter" (s. 12) och han "ser fysiken som en teori för allting per definition" (s. 119). Men ibland får man intrycket att han också menar att allt som finns är fysikaliska objekt. Det behöver ju inte betyda att allt som finns är kvarkar eller atomer, och att större saker som stolar, bord och människor alltså inte skulle existera – även om Danielsson säger sig tidigare ha trott det (s. 75). Snarare ska det väl förstås så, att allt som finns *består* av atomer (och tomrum). Även mörk materia får väl då antas bestå av atomer.

Danielsson vill att fysiken ska studera "världen själv i alla sina aspekter" (s. 12). Dit hör även medvetandet, som han menar är ett "fysikaliskt fenomen" (s. 15). Han skriver att "det jag kallar för materia inbegriper på ett fundamentalt sätt liv och medvetande – inklusive det oundgängliga subjektiva förstapersonsperspektiv som ständigt är närvarande" (s. 16).

Att fysikämnet handlar om allting blir ju fullt begripligt om allt som finns är fysikaliska fenomen. Man kan dock notera att det innebär att även matematiska objekt – som tal och mängder – är fysikaliska objekt. Det kan förvåna många, men Danielsson anser att matematiken finns "i våra biologiska hjärnor" (s. 67). Den är "en del av oss själva manifesterad i kött och blod" (s. 170).

Detta är rätt underligt. Man antar ju normalt att det finns oändligt många matematiska objekt. Redan antalet naturliga tal är ju oändligt, för att inte tala om antalet reella tal. Hur kan våra hjärnor, som endast innehåller ett ändligt antal celler, innehålla oändligt många matematiska objekt? Hur får de plats?

En vanligare uppfattning är förstås att matematiska objekt är abstrakta och därmed inte alls finns på någon plats i den materiella världen. Detta synsätt avvisar Danielsson. Tron på abstrakta objekt – det

han kallar en "platonisk idévärld" – liknar enligt Danielsson tron på Gud (s. 26). Men trots det anser han att oändligheten är "ett abstrakt matematiskt begrepp" (s. 171).

Filosofen W. V. Quine har ett välkänt argument för att man måste anta att abstrakta matematiska objekt existerar – nämligen att de inte kan undvaras i vår bästa teori om verkligheten – men Danielsson avfärdar detta argument om matematikens oundgänglighet. Han påpekar att en fotbollsspelare inte behöver använda matematik för att skjuta bollen i mål och att man kan tänka sig utomjordiska varelser som lika lite behöver matematiska kalkyler för att förutsäga planeters rörelser (s. 50–53).

Sådana motargument skulle inte göra något intryck på Quine. Han skulle be Danielsson formulera relativitetsteori och kvantfysik utan att använda matematik. Om Danielsson skulle lyckas med det, så vore ingen gladare än Quine, som helst skulle ha velat klara sig utan abstrakta objekt.

Det är inte så viktigt för Quine att matematiska objekt är abstrakta. Det viktiga är att de existerar. Om Danielsson skulle ha rätt i att de finns i våra hjärnor – och därmed i den materiella verkligheten – så skulle det räcka bra för Quine. Men något så egendomligt kunde han nog aldrig föreställa sig. Danielsson borde väl själv tycka att det vore konstigt, med tanke på att han anser att matematiken inte existerar "i världen själv" (s. 67). Våra hjärnor finns väl i världen själv!

NATURLAGAR

En annan tes i Danielssons bok är att det inte finns några naturlagar (s. 54). Det låter uppseendeväckande, men närmare bestämt menar Danielsson att naturlagar inte finns i verkligheten, utan endast i våra modeller. Och modellerna i sin tur finns liksom matematiken i våra hjärnor.

Men ibland finns det som finns i våra modeller även i verkligheten. Enligt Danielsson gäller det till exempel kvarkarna i partikelfysikens standardmodell (s. 79). Hur går detta ihop?

Han hänvisar också till den ekvation som anger att entropin bara kan öka med tiden. Detta är enligt Danielsson "den djupaste av sanningar" (s. 134). Ekvationen är såvitt jag förstår en modell och en naturlag, men om den är sann, så gäller det väl också i verkligheten att entropin ökar. Då gäller denna naturlag i verkligheten. Vad menar Danielsson annars med att den är sann?

Bland filosofer råder ingen enighet om vad en naturlag är. Enligt Danielsson är naturlagar aldrig mer än "ungefärliga beskrivningar av verk-

ligheten”, men filosofer brukar nog oftare tänka sig att de är den sorts regelbundenheter i verkligheten som våra modeller ger ”ungefärliga beskrivningar av”. Vad filosofer frågar sig är framför allt om dessa regelbundenheter – om de nu finns – är nödvändiga eller bara ”tillfälliga”.

I bokens sista kapitel påstår Danielsson att det inte finns någon fri vilja. De som håller med om detta tänker sig oftast att det finns nödvändiga naturlagar i verkligheten, som gör att det som händer måste hända (givet initialvillkoren). Det innebär bland annat att vi aldrig kan vilja eller göra något annat än det vi vill och gör.

Om det inte funnes nödvändiga regelbundenheter i verkligheten, så håller inte detta resonemang.

Menar Danielsson kanske att det bara är i någon *modell* som vi – eller modeller av oss – saknar fri vilja? Han anser att såväl determinism som fri vilja är ”omöjliga att direkt testa” (s. 187), vilket antyder att vi inte kan veta om vi har fri vilja. I verkligheten, alltså. Men om han håller fast vid att det inte finns några naturlagar i verkligheten, så borde han väl anse att viljan mycket väl kan vara fri. Men det gör han alltså inte.

Om det inte finns några naturlagar i verkligheten, så borde väl för övrigt verkligheten vara ganska kaotisk. Men så kaotisk är den knappast – även om det ibland kan råda ett visst kaos lite mer lokalt.

MEDVETANDE

Det andra kapitlet i boken har rubriken: ”Levande varelser är inte maskiner”. På ett sätt är ju detta alldeles självklart: maskiner är tillverkade, medan levande varelser har uppstått genom biologisk evolution. Men det hindrar inte att bäge är fysikaliska fenomen.

Danielsson hävdar emellertid att maskiner, till skillnad från levande varelser, inte kan vara medvetna. Såvitt jag kan se ger han inget argument för detta. Och han kan ju inte gärna bara mena att maskiner *hittills* inte är medvetna, ty det skulle nästan alla hålla med om.

Att han själv är medveten sluter han sig till genom introspektion, han upptäcker sin inre närvaro, sitt själv (s. 109) ungefär på samma sätt som Descartes (s. 134). Den som har läst David Hume kan nog tvivla på ett sådant bevis, men att man har upplevelser, och därmed medvetande, skulle nog de flesta, inklusive Hume, gå med på. Frågan är hur upplevelser kan uppstå.

Den så kallade beräkningsteorin om medvetande (CTM) går ut på att ”hjärnan enbart arbetar med beräkningar” (s. 178), på samma sätt som en dator. Danielsson påpekar, helt riktigt, att denna teori inte förklarar

hur beräkningar kan ge upphov till medvetande och upplevelser och att den inte ger några testbara förutsägelser (s. 112).

Man kunde kanske säga att själva jagupplevelsen – och andra upplevelser, som till exempel upplevelsen av ett ”inre subjektivt perspektiv” – inte alls är något som hjärnan ”gör” och alltså inte resultatet av några beräkningar. Den kan inte jämföras med den ”output” som en dator kan leverera – och den kan därför inte heller styras av en algoritm eller ett program, Snarare är den kanske något som framkallas av rent kemiska förhållanden i hjärnan eller hela kroppen. Det skulle i så fall passa bra ihop med Danielssons betoning av kroppens betydelse.

Alan Turing förslog att en dator kan tänka om den kan konversera på ett sådant sätt att den lyckas lura en människa att den är en människa. Men detta innebär bara att ett datorprogram kan generera intelligent mänskligt *beteende*. Det innebär inte att maskiner (eller program) har medvetande och upplevelser, vilket Danielsson själv påpekar (s. 131). Han antyder vidare att man kanske en dag kan utföra ett Turingtest där datorn på frågan ”Är du medveten” svarar ett rungande ”Nej” (s. 117). Men det kan man väl redan idag och det bevisar ju ingenting. Danielsson antyder också att en zombie eller dator skulle ha svårt att följa diskussioner om hur det är att ha ett medvetande (s. 120), men det beror väl helt på hur den har programmerats. Återigen inget bevis.

Danielssons slutsats efter tjugofem sidors resonemang med referenser till bl.a. Descartes, John Searle, Daniel Dennett, David Chalmers och Alan Turing är att fysiken ännu inte har kunnat förklara hur medvetande uppstår (s. 118). Lite senare påpekar han att förmågan till medvetande har överlevnadsvärde och därför har utvecklats av evolutionen (s. 130). Det kan nog stämma, men som slutsats är det rätt snopet. Och framför allt det är ju fullt förenligt med att vissa maskiner, åtminstone i framtiden, *är* medvetna.

Danielsson antyder att en framtida fysik skulle ha koppling till biologi, så han tror kanske att medvetande skulle kräva en fysisk omgivning av vissa grundämnen snarare än andra, kanske kol snarare än kisel. Det kunde ju stämma och det kunde i så fall motivera försök att bygga datorer som delvis består av kolföreningar. Om man nu skulle vilja skapa medvetna maskiner. Vilket inte verkar särskilt angeläget. Eventuellt är det också omöjligt. Det skulle kanske strida mot någon naturlag som, helt oberoende av våra modeller, finns i verkligheten.

LARS BERGSTRÖM

NOTISER

ATT VAKNA PÅ MORGONEN

Länge hade jag för vana att gå tidigt till sängs. Och länge trodde jag också, morgonen därpå, att det faktiskt var jag som gick till sängs kvällen innan. Nu är jag inte lika säker på den saken.

När jag vaknar på morgonen brukar jag normalt känna igen mig i omgivningarna. Det jag ser omkring mig, och det jag tror mig veta om mig själv, stämmer väl överens med vad jag minns. Sängen är min säng och rummet är mitt rum. Kläderna som ligger slängda på närmaste stol är mina kläder. Såvitt jag minns och kan bedöma.

Men vem vet? Filosofer, som t.ex. den berömde Derek Parfit, har ju tänkt sig att mina minnen och åsikter med hypermodern teknik kan kopieras i olika kroppar, dvs. hos flera olika personer, som sedan lever helt olika liv. Är jag identisk med allihop? Eller med bara en? Eller ens med någon?

Man kunde tro att frågan är vem, om någon, som vaknar i min säng. Men så enkelt är det inte. Vi kan lätt tänka oss att mina kopior vaknar i olika sängar och i olika rum, men att deras minnen har korrigerats så, att alla tycker sig vakna just där de gick och lade sig. Då tycker alla som jag, och vi är alla i samma position.

Här invänder förstås vän av ordning att högst en av oss faktiskt ligger i just den säng där jag somnade in. Man kunde tycka att om det finns en sådan person, så är han jag. Men jag vet ju inte att det verkligen finns en sådan person. Och även om han finns, så vet jag inte om jag är han.

Det här kan kanske låta lite spekulativt. Än så länge har vi ju inte tillgång till den teknik som krävs för att kopiera personer. Men resonemanget tycks ändå visa att man mycket väl kan vakna på morgonen med ett psyke som liknar det någon hade kvällen innan, utan att vara identisk med denne någon. Att man har de rätta minnena är ingen garanti för att man alls fanns dagen innan.

Och omvänt. När man går till sängs har man ingen garanti för att man finns nästa dag, även om det då finns en person som vaknar i just den sängen och som av vänner och bekanta uppfattas som, och som säger sig vara, den person vars vänner och bekanta de är.

LARS BERGSTRÖM

LUGNS LYDNADSPARADOX

Kristina Lugn (1948–2020) skrev i *Hejdå, ha det så bra!* (Albert Bonniers förlag 2003):

Till min dotter säger jag:
 Var stridbar och lugn.
 Förhärda dig.
 Läs alltid hela boken.
 Följ tanken till en punkt utan återvändo.
 Rekylen
 kommer att döda honom.
 Lyd aldrig din mor.

HUR MÅNGA NAMN FINNS DET?

Man skulle kunna tro att antalet namn är begränsat. Hur skulle det annars se ut? Denna tanke kan dock ifrågasättas. Tänk till exempel på namnet "Judith Butler", som ju är ett namn på en filosof: Judith Butler. Även Judith Butlers namn verkar ha ett namn: ""Judith Butler"". Och även detta namn (dvs. ""Judith Butler"") verkar ha ett namn: """"Judith Butler"""". Och så vidare.

Är det möjligt för ett namn att vara ett namn på sig självt? Kanske det. De flesta namn – inklusive "Judith Butler" och ""Judith Butler"" – verkar dock ha namn – så som ""Judith Butler"" respektive """"Judith Butler"""" – som inte är de namn de är namn på. Därför finns det nog ganska många namn.

ULVAEUS UTFÄSTELSE

Björn Ulvaeus skriver (*SvD* 25/5-20): "[S]å länge jag lever kommer jag aldrig att påstå att något jag tror på är sant." Som detta uttalande självt exemplifierar, så verkar inte Ulvaeus dra sig för att påstå sådant som han tror på. Varför han däremot är så obenägen att påstå att något han tror på är sant är svårt att förstå – särskilt i ljuset av principen att det är sant att p om och endast om p. Är det kanske så att Ulvaeus så länge han lever (och rimligen även därefter) inte kommer att godta den principen?

RELIGION

Joel Halldorf skriver (*Expressen* 25/5-20): "I grund och botten är alla religiösa: vi tror på saker som inte kan bevisas i laboratorier." Borde religionsundervisningen ta detta i beaktande och bredda sitt fokus till att även innefatta exempelvis matematik, logik, didaktik, geografi, juridik och lingvistik?

OXFORD PÅ SEXTIOTALET

För sextio år sedan, på sommaren 1962, lyssnade jag på en föreläsning av den framstående filosofen Paul Grice i Oxford. Grice talade om problemet om hur man ska skilja mellan positiva och negativa påståenden. Jag begrep i stort sett ingenting. Hur är det t.ex. med påståendet att Donald Trump är otrevlig. Är det ett positivt påstående om att Trump har en viss egenskap, otrevlighet. Eller är det ett negativt påstående om att han inte har en viss egenskap, trevlighet? Jag vet fortfarande inte vad svaret är, eller varför det är viktigt. Och jag var för blyg för att be Grice förklara lite tydligare.

Grice kämpade med denna fråga vid den svarta tavlan. Han skrev och suddade. Förkastade det ena förslaget efter det andra. Hela tiden mumlande med ryggen mot åhörarna. Vi åhörare var för övrigt väldigt få, bara två eller tre.

Många år senare kom jag att berätta detta för Robert Nozick. Då visade det sig att han hade precis samma minnesbild. Han hade också lyssnat på Grice i början av sextiotalet. Och just om detta problem. Kanske var det så att Nozick och jag i själva verket var de enda åhörarna vid ett och samma tillfälle?

Bortsett från detta hade jag tidigare bara kommit i kontakt med Grice genom att jag läst en artikel han skrivit om bland annat pragmatisk implikation, något som jag sedan berörde i en festskrift till Anders Wedbergs femtioårsdag 1963. Men Grice var en väldigt vänlig och sympatisk person. Trots att jag var en fullständigt okänd filosofstudent från Sverige bjöd han hem mig – men däremot inte den andre åhöraren, som tycktes vara amerikan och eventuellt hette Nozick – på middag efter sin föreläsning. Det enda jag minns från den middagen är att även Carl Hempels fru var närvarande och att hon kallade sin frånvarande man för Peter. Dessutom framgick det att Grice var en entusiastisk cricket-spelare. Det här var alltså innan han emigrerade till USA och blev stjärna

på University of California i Berkeley. Där kunde han knappast spela cricket. Kanske övergick han till baseboll?

I både cricket och baseboll gäller det ju att inte bli utstraffad. Man kan undra om domarens påstående att en spelare inte är utstraffad är positivt eller negativt. En representant för sextiotalets Oxfordfilosofi borde förstås kunna besvara den frågan. Eller är det rentav en evig fråga.

LARS BERGSTRÖM

SKRIVHJÄLP

I Sarah Bakewells bok *Existentialisterna: En historia om frihet, varat och aprikoscocktails* (Bonniers 2017) berättas om hur Martin Heideggers bror Fritz bistod i arbetet:

[Fritz] skrev flitigt ut broderns skrivelser på maskin, en stor hjälp för en filosof som kände sig obekvämd med skrivmaskiner. (Heidegger tyckte att de ”rycker bort skrivandet från handens väsensområde”.) Under tiden kunde Fritz milt föreslå ändringar. Varför inte skriva kortare meningar? Borde inte varje mening uttrycka en enda klar tanke? Något svar från hans bror finns inte dokumenterat.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, Lorenzo Casini är forskare i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, Arne Jarrick är professor emeritus i historia vid Stockholms universitet, Kasper Kristensen är doktorand i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, Anna-Sofia Maurin är professor i teoretisk filosofi vid Göteborgs universitet, Martin Peterson är professor i filosofi vid Texas A&M University, Folke Tersman är professor i praktisk filosofi vid Uppsala universitet och Torbjörn Tännsjö är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet.

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 jens.johansson@filosofi.uu.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
- 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