

Filosofisk tidskrift

Nr 1 Årgång 42 Februari 2021

- 3 Vad är filosofi? En introduktionsföreläsning
Staffan Carlshamre

- 26 Om feministisk etik och dess politiska betydelser i vår tid
Evelina Johansson Wilén

Recensioner

- 36 Lars Bergström om *Folk och vilja: Ett försvar för demokratin i vår tid* av Folke Tersman och Torbjörn Tännsjö
- 40 Ulrika Björk om fyra böcker om Hannah Arendt
- 47 András Szigeti om *Att förstå social förståelse* av Patrizio Lo Presti
- 53 Marco Tiozzo om *Kunskapsteori: En introduktion till vetande, berättigande och sanning* av Lars-Göran Johansson, Tomas Ekenberg, George Masterton och Pauliina Remes
- 60 Notiser

I samband med utgivningen av detta nummer presenterar vi tre nyheter. Den första är tidskriftens nya design, som är starkt inspirerad av dess utseende vid starten 1980. Den andra är tidskriftens nya hemsida, där bland annat flera äldre nummer finns att läsa digitalt (se nedan för adressen). Den tredje nyheten är Filosofisk podcast, en podd kopplad till tidskriften under ledning av Stina Björkholm, Olle Risberg och Nils Sylvan. Gäst i första avsnittet är tidskriftens grundare Lars Bergström. Podden finns på tidskriftens hemsida samt i appar där poddar finns.

Redaktionen

Filosofisk tidskrift

Utgivningsorgan: Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg

Redaktionsassistent: Karin Enflo

redaktion@filosofisktidskrift.se www.filosofisktidskrift.se

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnummer: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, c/o Filosofiska institutionen,

Stockholms universitet, 106 91 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2021

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Blond och Joanna Sans Nova

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2021

ISSN 0348-7482

Vad är filosofi?

En introduktionsföreläsning

Staffan Carlshamre

Inledning

Det finns många sätt att tala om vad filosofi är. Vilka frågor är det man försöker svara på? Vilka metoder använder man? Hur förhåller sig filosofin till andra ämnen? Hur har ämnet utvecklats? Här ska jag utgå ifrån några av den teoretiska filosofins huvudområden, men samtidigt göra det på ett lite historiskt sätt och knyta an till hur de olika frågorna först dök upp i filosofin. Så behöver man inte göra. Filosofin är inte i sig självt ett historiskt ämne, som till exempel idéhistoria, och många filosofer skulle inte alls beröra filosofins historia i en första presentation. Men för mig känns det naturligt, och jag ska till och med hänga upp min framställning på fyra namngivna filosofer från olika epoker.

Den finns ett par saker som jag vill beröra innan ni får namnen på de fyra: de är alla män och de tillhör alla det som brukar kallas den västerländska traditionen.

Varför bara män? Är filosofi ett särskilt manligt ämne? Svaret är nej. Att det i äldre tid nästan bara är män som gjort sig kända som filosofer beror inte på att det är något särskilt manligt med filosofin, utan på att det är så vår civilisation sett ut på i stort sett alla områden. I vår tid finns det gott om kvinnliga filosofer.

Varför bara västerlänningar? Finns det ingen intressant filosofi på andra håll? Jo, det finns det absolut. Mycket kända och innehållsrika är de kinesiska och indiska traditionerna, men det finns numera mycket intressant forskning om filosofiska idéer även på annat håll, till exempel om afrikansk filosofi. Ytterligare en viktig tradition är den islamiska, men den är strängt taget inte en annan än den västerländska utan en del av samma helhet – efter grekerna gick vägen till den senare europeiska traditionen under ett halvt årtusende via arabisk filosofi. Anledningen till att fokus här ligger på den västerländska traditionen är inte en värdering, utan att det är den som utgör bakgrund till det mesta av den filosofi som bedrivs idag.

Thales från Miletos: Vad består allting av?

Vi börjar med en gammal grek: Thales från Miletos. Han utnämns ofta till den förste västerländska filosofen. Det finns några andra kandidater också, men Thales är nog det vanligaste förslaget. Han levde och var verksam runt år 600 f.Kr. – vi vet inte när han föddes eller dog, men enligt en antik tradition förutsade han en solförmörkelse som inträffade år 585 f.Kr. Vi har inga skrifter eller ordagranna uttalanden bevarade av Thales, utan hela hans rykte som filosof hänger i stort sett på en enda åsikt som han rapporteras ha haft: allt är vatten.

Vatten?

Här vill man förstås fråga hur åsikten att allt är vatten kan kvalificera en som filosof, och till och med ge hedersplatsen som hela filosofins grundare. På detta kan man svara på olika sätt. Det enklaste är att peka på den filosofiska traditionen. Efter Thales kommer den andra och den tredje filosofen, och sedan går det på i en obruten rad fram till vår tids mer eller mindre kända företrädare för ämnet. Men att bara svara så känns lite tråkigt, och man vill gärna att det ska vara något med själva den tanke Thales är känd för som gör den filosofisk, och som förklarar varför det sedan gick som det gick.

Det första man då bör lägga märke till är vilken konstig och osannolik uppfattning det handlar om. Även en flyktig blick runtomkring oss ger tydligt vid handen att världen är full av saker av de mest olika slag. I det här rummet är vi en massa människor, som sitter på möbler av trä och metall, vi andas luft och ser varandra på grund av att det finns lampor i taket som lyser upp rummet med sitt ljus. Går vi utanför rummet så stöter vi på växter och djur av olika slag, och förr eller senare säkert också en del vatten. Men varför ska man tro att allt detta "egentligen" är vatten, och vad betyder det att säga en sådan sak?

Självva detta avstånd mellan hur det verkar vara och hur det enligt Thales egentligen är ger oss en första ledtråd till vad filosofer håller på med: de har sällan tvekat att proklamera en avgörande skillnad mellan *sken* och *verklighet*. Ska man fästa avseende vid en sådan deklaration så vill man förstås ha några goda skäl att ifrågasätta sitt vanliga sätt att tänka. Hur kan Thales ha resonerat?

Thales levde vid havet, i staden Miletos på det nuvarande Turkiets kust, så det är klart att han var medveten om att det finns väldigt mycket vatten i världen. Ovanför havet finns det luft och mellan luften och havet

verkar det pågå ett ständigt utbyte: vattnet förenar sig med luften i form av dimma och dis, och återvänder till havet i form av regn. Kanske är luften helt enkelt vatten i förtunnad form? När det regnar på den torra jorden börjar det spira av växtlighet – kanske är växterna också vatten i en annan form? Somliga växter blir ätna av djur som använder dem för att bygga upp sina egna kroppar – ännu en metamorfos med vatten som bas? När djur och växter dör utan att bli mat åt andra så blir de jord igen – är själva jorden också en form av vatten? Kanske var det ungefär så Thales tänkte.

Vi tror inte längre att allt är vatten, men övertygelsen att det under materiens skiftande uppenbarelser finns en djupare enhet lever kvar i den moderna vetenskapen. Och den som ändå inte blir så imponerad av Thales första steg mot vår tids fysik, kan notera att tvåhundra år senare så hade grekerna ersatt hans uppfattning med en lära om atomer som är den direkta föregångaren till våra moderna teorier om materiens uppbyggnad, de visste inte bara att jorden är rund utan hade också mätt dess omkrets med hjälp av en listig tillämpning av sina geometriska kunskaper,¹ de hade konstaterat att månen är en stor sten som lyser med reflekterat ljus från solen, och så vidare.

Filosofi och vetenskap

Allt detta kanske räcker för att ge en viss respekt för Thales som tänkare, men gör det honom verkligen till filosof? Borde han inte istället utnämnas till den första fysikern? Svaret på den frågan är ja, men det ena utesluter inte det andra. Det finns en traditionell uppfattning av förhållandet mellan filosofi och vetenskap som vi kan kalla "avknoppningsteorin", och som kan formuleras på följande vis:

Från början omfattade filosofin allt vetande. Vill man ha ett åskådligt exempel på detta kan man kasta en blick på Aristoteles skrifter, som är tillkomna ungefär tvåhundra år efter Thales. Några av dem handlar om fortfarande centrala delar av filosofin, som metafysik och etik, men han har också skrivit utförligt om fysik, biologi, logik, psykologi, statsvetenskap, retorik och mycket mer – det finns kanske ingen modern vetenskap som inte skulle nämna Aristoteles bland sina föregångare. Efterhand som en forskningsgren blir mer specialiserad och utvecklar egna fråge-

1. När Columbus långt senare fick sina planer på att segla runt jorden underkända av en vetenskaplig församling, så berodde det inte på att de förnekade att jorden är rund, utan på att de insåg att Columbus grovt hade underskattat dess storlek, så att hans expedition inte hade en chans att nå sitt uppsatta mål, att komma bakvägen till Indien.

ställningar och metoder så avskiljs den från filosofin, och blir en egen vetenskap. Detta hände under antiken med astronomin och matematiken, medan naturvetenskaperna fick vänta till 1700-talet – ännu Isaac Newton var känd som "naturfilosof" och när René Descartes fick hederstiteln "den moderna filosofins fader" så var det för vad vi skulle klassificera som hans naturvetenskapliga teorier. Forskningsgrenar som psykologi och sociologi fick vänta till 1900-talet innan de blev klart åtskilda från filosofin.² I samma anda kan man peka på att det fortfarande finns mycket livaktiga gränsområden mellan filosofi och andra vetenskaper, till exempel matematik, datalogi, psykologi, lingvistik och ekonomi.

Det ligger uppenbarligen mycket i avknoppningsteorin, men samtidigt kan den uppfattas som lite nedslående om man ser den från filosofins håll. En närliggande slutsats är att filosofin hela tiden krymper och att det förr eller senare inte blir mycket kvar. Dessutom tycks det finnas risk för att filosofin bara får behålla de sämsta bitarna av kunskapens kaka: de frågor som vi efter flera tusen år inte har kommit så långt med att vi kan börja utforska dem på ett systematiskt sätt och göra verkliga framsteg. Är det bara de hopplösa mysterierna som blir kvar i filosofin?

Allt?

Låt oss gå tillbaka till Thales påstående att allt är vatten. Vi har uppfattat det som en teori om materien, om vad den fysiska världen består av, och pekat på den moderna atomfysiken som dess sentida efterföljare. Men det finns ett ord i Thales påstående som vi ännu inte har berört, och som skiljer ut det från vetenskapen: ordet "allt". Thales uppfattning har två komponenter. Den ena handlar om vad materien är, nämligen vatten, och på den punkten har vetenskapen gått vidare. Den andra säger att materien, det som fysiken beskriver, är det enda som finns, att allting är materiellt. Detta är ingen åsikt i fysiken – fysiken handlar om allt fysiskt, men den uttalar sig inte om vad som i övrigt kan finnas. Åsikten att det materiella eller fysiska är det enda som finns tillhör metafysiken, som är en del av filosofin.

Vi ska strax återkomma till metafysiken, men först ska vi notera att vi har tangerat en inflytelserik och viktig uppfattning om vilket som är filosofins särskilda forskningsområde, nämligen allt, eller kanske bättre uttryckt: det hela, verkligheten som helhet. Vi tänker på verkligheten

2. 1948 tog Torngny Segerstedt steget från att vara professor i praktisk filosofi vid Uppsala universitet till att bli Sveriges första professor i sociologi.

på många olika sätt och i många olika sammanhang, vart och ett med sina olika förutsättningar och syften. Inom vetenskapen har vi de olika naturvetenskaperna, vi har biologi och psykologi, vi har vetenskaper om samhället och språket, vi har estetiska och historiska vetenskaper. Var och en av dem bygger teorier och samlar kunskap om saker som finns i verkligheten, men ingen av dem har som uppgift att förklara hur de hänger ihop med varandra. Och vetenskapen är ju själv inte allt. Vi tänker även på världen och oss själva med hjälp av religion, konst och moral, och kanske även på ett vardagligt sätt som skiljer sig från dem allihop – hur förhåller sig dessa tankeformer till varandra och till den värld vetenskaperna utforskar? Om filosofin är en koncern som under tidernas gång har lagt ut en hel del verksamhet på särskilda avdelningar, så har den aldrig kunnat släppa det övergripande ansvaret.

Metafysik

Åsikten att allt som finns är materia är alltså en metafysisk uppfattning, som vi brukar kalla *materialism*. Här kanske man vill påpeka att fysiken inte längre tror att ens den fysiska världen är helt och hållet materiell, utan snarare beskriver materien som en av många former av energi. Sådana detaljer lägger sig filosofin numera inte i utan accepterar vetenskapens ståndpunkt sådan den är. För att tydliggöra detta talar vi ofta om *fysikalism* istället för materialism: fysikalismen är alltså den metafysiska ståndpunkten att det fysiska, det som fysiken beskriver, är det enda som finns. Kanske Thales skulle tyckt att detta är lite väl anspråkslöst, men det framhäver metafysikens särskilda uppgift i sammanhanget: inte att beskriva det fysiska utan att visa hur man faktiskt kan uppfatta allting som fysiskt.

För att begripa den uppgiften lite bättre och förstå hur svår och fascinerande den kan vara så behöver vi titta lite på saker som finns, eller som i alla fall verkar finnas, men som det är svårt att uppfatta som fysiska. Det första och förmodligen viktigaste är våra psykiska liv: våra upplevelser, tankar, känslor och sinnesförnimmelser, våra önskningar, vår vilja och våra beslut. Vilken plats har de i en rent fysisk värld? Och hur är det med moraliska och andra värden och normer? Rätt och fel, gott och ont, vad ska vi säga om dem ifall vi bara har fysikens resurser att spela med? Och hur är det med det som knyter ihop oss som levande och handlande varelser med moralens värld – vår frihet, vårt ansvar, vår förmåga till lycka och lidande?

Varje sådant fenomen är ett tänkbart motexempel mot en fysikalisk metafysik, något som inte verkar passa in och som antingen måste förklaras eller bortförklaras. Så ser en stor del av det dagliga arbetet ut för en metafysiker: att försöka få motsträviga och gåtfulla saker att falla på plats i en annars tilltalande och övertygande helhet.

Somliga tänkbara motexempel kanske man efter noggrant övervägande vill avskriva som illusioner. Kanske finns det inte gott och ont i verkligheten, kanske har vi ingen frihet, och därmed djupast sett inget ansvar för vad vi gör? Går vi den vägen så blir nästa uppgift att förklara hur de avslöjade illusionerna uppkommer, och kanske hur vi ska kunna leva utan dem. Men så kan man inte göra varje gång: det är till exempel svårt att förneka att vi har upplevelser, att vi tänker och känner. Illusioner tillhör det mentala, så hur kan det mentala självt vara en illusion?

Här kanske någon vill stanna upp och säga att det där har väl vetenskapen redan löst? Medvetandet sitter i hjärnan – eller hur? – och hjärnan är lika fysisk som en sten, bara mycket mera organiserad. Men tyvärr är det inte så enkelt. Neurovetenskapen har lärt oss ofantligt mycket om hur nervsystemet fungerar, om hur det tar emot information från omvärlden och kontrollerar vårt beteende, men själva gåtan är nästan orörd: Hur kommer det sig att det är någon hemma i maskinen? Och vill fysikisten bli tagen på allvar så måste hon försöka lösa det problemet eller åtminstone peka ut vägen till en lösning som verkar lovande.

Materialismen är förstås inte den enda möjliga metafysiken. Mest naturligt för vardagstänkandet är kanske att kasta in den fysikalistiska handduken och erkänna att det finns åtminstone två grundläggande sorters verklighet: det fysiska och det mentala. Även den tanken ger filosofen mycket att göra med detaljerna – hur blir det till exempel med moralen och friheten? – men hon får i alla fall lite mer grejor att jobba med. Och en ny fråga förstås, om hur de båda grundläggande områdena hänger ihop med varandra.

En sådan uppfattning kallas *dualistisk*, eftersom den tror på två grunder, medan materialismen är en form av *monism*. Västerländska filosofer vill inte räkna så långt, och har sällan övervägt att erkänna mer än en, två eller allra högst tre grundläggande former av verklighet. I själva verket tycker de att redan två ser lite slarvigt ut, och vill gärna klara sig med bara en. Är man så sparsam och har gett upp när det gäller materialismen kan man försöka utgå ifrån dualismens andra halva – det mentala – och bli *idealist*. För de flesta känns nog idealismen som en mera långsökt möjlighet än den tillsynes hårdhudade materialismen

och den mera vardagsnära dualismen, men bland kända filosofer genom historien har idealismen varit minst lika vanlig som de båda andra. Hur kan de ha tänkt då?

Det som gör materialismen så attraktiv från början är att materien verkar så påtaglig. Den tycks finnas överallt närvarande för våra sinnen: vi ser den, hör den, känner den, stöter emot den vart vi än vänder oss. Men är det egentligen materien vi upplever så direkt? Pekar inte frasen "för våra sinnen" mot en djupare insikt? Vi har ingen direkt kontakt med det materiella överhuvudtaget, allt vi vet om den fysiska världen förmedlas via våra upplevelser, våra sinnesintryck, som ju själva tillhör det mentala. Jag påpekade ovan att en av materialismen svårigheter är att det är nästan omöjligt att avvisa det mentala som en illusion – det är för nära; bara mot bättre vetande skulle någon förneka att hon har tankar och känslor. Åt andra hållet går det lättare: idealisten har inte samma problem eftersom all vår kunskap om materien ändå måste gå via sinnena och tänkandet. Om detta är sant redan för vad vi ser och hör, så är det ännu tydligare för de saker fysiken talar om. Ingen har sett en proton eller en kvark, vår kunskap om dem är en historisk produkt av mänsklighetens mest avancerade tänkande, tankeskapelser vars funktion är att förklara och förutsäga våra observationer, det vill säga våra sinnens vittnesbörd. Det tycks inte omöjligt att föreställa sig att allt det som vi räknar som kunskap om en materiell värld utanför våra medvetanden är en illusion – förvisso en väldigt komplex och sammanhängande illusion, men visst kunde det vara så?

Platon: Vad är ett begrepp?

Vårt nästa stopp är hos en annan grekisk filosof, Platon, som lever ungefär två århundraden efter Thales – nu är vi på 300-talet före vår tideräkningens början. Om den västerländska filosofin föds med Thales så kan man säga att den blir vuxen med Platon och hans elev Aristoteles. Dessa två har en så framträdande roll i filosofins historia att de förmodligen båda skulle förekomma på många listor över de fem viktigaste filosoferna genom alla tider, om man bad moderna filosofer rösta i en sådan fråga.

Det första man brukar få veta om Platons filosofi är att han hade en lite underlig teori som kallas "idéläran", enligt vilken den värld där vi vanligen tycker oss leva bara är en sämre sorts mindre verklig verklighet, medan det viktigaste och bästa som finns är något han kallar "idéer" – eviga och oföränderliga ting som existerar i en "ort bortom himlen". Om

denna lära kan man säga mycket, även till dess försvar, men det som gör Platon till en av de viktigaste filosoferna är inte detaljerna i hans egen teori om idéerna, utan hans upptäckt av det som teorin handlar om: idéerna själva, eller på modernare språk våra begrepp.

Platon gav oss begreppet begrepp, och försåg därmed filosofin med dess kanske viktigaste föremål. Det finns inflytelserika traditioner i modern filosofi som menar att filosofins enda och särskilda uppgift är att analysera och skapa begrepp, och även om alla inte skulle gå riktigt så långt så är nog de flesta med på att det ingående studiet av begrepp är en särskild yrkesskicklighet som filosofer inte klarar sig utan. Men vad är ett begrepp?

Låt oss se oss omkring igen. När jag nyss började beskriva vad som finns här inne så pekade jag inte på en sak i taget, utan jag sorterade det jag såg i olika klasser: människor, stolar och bord, kläder, lampor, böcker, luft. Att sortera på dessa och liknande sätt är självklart för oss och sker till större delen automatiskt – utan den förmågan skulle vi inte kunna leva och tänka. De kategorier eller grupper vi sorterar i är våra begrepp: utan begreppet människa eller begreppet bord skulle vi inte uppfatta saker som människor eller bord, och vi skulle inte självklart gruppera dem tillsammans.

Det finns hur många sätt som helst att dela in det som finns i olika klasser, men det är bara vissa av dessa indelningar som faller oss in och som vi har begrepp för. Vad är det som gör vissa indelningar viktiga och framträdande, medan andra tycks godtyckliga och betydelselösa? Många klassifikationer bygger på att medlemmarna i klassen tycks ha någonting gemensamt, att de liknar varandra på något betydelsefullt sätt. Ibland handlar det om likheter som vi tycker oss se direkt – vi ser med blotta ögat att alla röda saker liknar varandra och skiljer sig från de gröna och de blå. Ibland tänker vi oss att likheten ligger på ett djupare plan – en schäfer är för blotta ögat mer lik en varg än en pekingeser, ändå är det vargen som ska bort när vi samlar alla hundar i samma klass. Men alla klassifikationer bygger inte på likhet. Idag är det fredag, ett faktum som blir allt viktigare för oss framåt kvällen, men ingen aldrig så minutiös undersökning kommer att finna de naturgivna egenskaper som skiljer fredagar från måndagar, och som motiverar oss att sortera dem i olika klasser. För att orientera oss bland veckodagarna måste vi hålla reda på var vi är i en lista. Vi skiljer inte på dagarna därför att de är olika, utan därför att vi vill göra dem olika – kalendern är en del av vårt sätt att organisera samhället och våra liv. Så är det med många samhällseliga klassifikationer: utan lis-

tor och arkiv skulle vi inte veta vem som är polis, domare eller professor, vem som är gift eller vem som är medborgare i landet Sverige.

Somliga klassifikationer är teoretiskt motiverade, de bygger på en likhet som vi har upptäckt och de hänger på intressanta sätt ihop med andra teoretiska klassifikationer – vetenskapen har undan för undan letat sig fram till allt mera informativa och betydelsefulla sätt att sortera verkligheten, och därmed gett oss möjlighet att förutsäga och förklara vad som händer. Andra klassifikationer är huvudsakligen praktiska, likt veckodagarna signalerar de våra till vanor stelnade beslut att behandla vissa saker på ett liknande sätt. De flesta vardagsbegrepp är både teoretiska och praktiska: att säga att något är en hund pekar på egenskaper som den har, men det signalerar också att det är på sin plats att behandla den på vissa sätt snarare än andra. En hund, till skillnad från en varg, kan man släppa in i sitt hem, men till skillnad från en gris bör man låta bli att äta upp den. (Det sista exemplet visar att de praktiska följderna av olika klassifikationer skiftar mellan kulturer och individer, men det hindrar inte att det har praktisk betydelse hur vi klassificerar.)

Varifrån kommer begreppen?

En fråga om begrepp som intresserat filosofer ända sedan Platon (och även psykologer och lingvister, sedan de knoppades av från filosofin) är varifrån de kommer. Hur lär jag mig nya begrepp? Den mest naturliga tanken är förmodligen att de kommer från erfarenheten. Det är genom att se röda saker som jag lär mig vad rött är – om jag hade varit blind från födseln hade jag inte haft några färgbegrepp. Platon, liksom många efter honom, menade att detta inte kan stämma, eller åtminstone inte vara hela sanningen: våra viktigaste begrepp är medfödda. Hur tänkte han då?

Hur lär jag ett barn vad en cirkel är? Om det där med erfarenheten stämmer så bör det vara genom att visa henne runda saker – rita några cirklar kanske, peka på bildäck och burklock – och säga om dem att de är cirklar. Och ungefär så går det väl också till i praktiken, men är det ett riktigt filosofiskt barn så kommer det snart tillbaka och ställer mig till svars. "Pappa, när du skulle lära mig vad en cirkel är – varför visade du mig inga cirklar? Jag har mätt och kollat allihop, men ingen av dem är riktigt rund, bara nästan." Och mitt svar måste bli detsamma som Platons: i sinnevärlden finns det inga cirklar. Exempelen som jag gav skulle bara påminna dig om något som du redan visste, locka fram ett begrepp som redan fanns färdigt någonstans inom dig.

Platon tänkte sig att även om vår kunskap om begreppen är medfödd så är våra begrepp oberoende av oss själva – det finns riktiga klassifikationer som vi kan upptäcka och vars innehåll vi kan fånga i definitioner. Men redan i sin samtid fick han mothugg av andra tänkare som menade att vi kan välja att klassificera på andra sätt – alla begrepp är rent konventionella och från verklighetens synpunkt godtyckliga.

Det är klart att det finns begrepp som är helt bestämda av sociala konventioner, och där andra indelningar rimligtvis skulle ha fungerat lika bra. Tänk på veckodagarna igen. Under franska revolutionen infördes en vecka med tio dagar i stället för sju – att den reformen aldrig slog igenom beror på politiska orsaker och på våra vanor, inte på att dagarna gjorde motstånd mot att klassificeras enligt detta andra schema.

Men andra klassifikationer tycks mera naturgivna. När en björn vill fortplanta sig så söker den upp en annan björn och resultatet bli nya björnar, inte katter eller fjärilar – det är svårt att tro att begreppet björn enbart är ett mänskligt påfund. Vetenskapens historia är full av exempel där vi har anpassat våra begrepp och dragit nya gränser mellan sorteringar därför att de tyckts passa verkligheten bättre och gjort det lättare för oss att förutsäga och förklara vad som sker. Så länge vi gick efter utseende och levnadssätt så var det naturligt att uppfatta valar som en sorts fiskar, när biologin kommit längre så förstod vi att de passar bättre bland däggdjuren.

Descartes: Vad kan vi veta?

Vårt nästa kliv genom filosofihistorien för oss ungefär 2000 år framåt, och vi landar i Frankrike i mitten av 1600-talet, hos René Descartes. Descartes har kallats den moderna filosofins fader och det är en beteckning som han förtjänar av flera anledningar. Det finns ett faktum om honom som det är lätt för en svensk att komma ihåg: han dör 1650 i Stockholm, vilket länge är Sveriges mest betydande bidrag till filosofins historia. Han har också uppfunnit det koordinatsystem som vi alla har slitit med i skolan – ett listigt sätt att översätta mellan geometri och algebra som har enorm betydelse för den moderna vetenskapen.

Jag ska låta honom introducera sig själv. Så här inleder Descartes sina *Meditationer över den första filosofin*:

Redan för åtskilliga år sedan lade jag märke till hur många falska åsikter jag i min ungdom antagit vara sanna och hur tivelaktigt allt är som jag

sedermera byggt på dem. Jag insåg därför också att jag någon gång i livet bör rasera allt och på nytt bygga upp från första grunden, om jag någonsin ska komma fram till något fast och bestående i vetenskapen. Men detta syntes mig vara ett väldigt företag, och jag avvaktade därför den mogna ålder på vilken ingen annan följer som är lämpligare för inträngandet i vetenskaperna. Till följd härav har jag nu dröjt så länge att jag till slut skulle begå ett fel, om jag under fortsatt tvekan förlösade den tid som återstår för handling. Därför faller det sig nu mycket lämpligt att jag idag befriat mig från alla bestyr och försäkrat mig om fri tid i full ensamhet, så att jag på allvar och fritt kan ägna mig åt denna allmänna omstörtning av mina åsikter.

Detta är på många sätt en fantastisk passage. Det vi framförallt ska ta fasta på, och som ger oss en ny pusselbit till vår bild av den teoretiska filosofin, är att det handlar om *kunskap*, om vad vi kan *veta*, om hur vi kan vara mer eller mindre säkra på att vad vi tror om världen är riktigt. Från Descartes och några hundra år framåt kommer detta att vara filosofins grundfråga, den fråga filosofer börjar med och som bildar utgångspunkten för nästan allt annat de tänker på. Men vi ska börja med att lägga märke till en annan sak i vad Descartes säger.

Jag

Titta en gång till på citatet från *Meditationerna*. Där finns ett ord som återkommer gång på gång, som vi är vana att se i skriven text, men som för Descartes ursprungliga läsare måste ha låtit som en upprepad trumpetstöt: det lilla ordet "jag". Det förekommer tolv gånger på ungefär lika många rader, varav sex gånger i de första två meningarna, och kompletteras för säkerhets skull med några "mig", "min" och "mina".

Man kan fundera över storhetsvansinnet i att Descartes bara tror sig behöva en dag i lugn och ro för att "komma fram till något fast och bestående i vetenskaperna", men det viktiga är inte det, utan tanken att kunskap är något *personligt*. Det handlar inte om Descartes, utan om var och en av oss: att jag själv har ansvar för vad jag tror, för att efter bästa förmåga se till att mina åsikter är sanna. För nästan alla mänskliga kulturer, inklusive den europeiska medeltid som Descartes samtid just lämnat bakom sig, har detta varit en helt obegriplig tanke. Kunskap är någonting man får från andra, från sina lärare, och som ytterst härör från någon som redan vet allt, en auktoritet man alltid kan lita på: Bibeln eller Koranen, Aristoteles, Konfucius eller Buddha.

Descartes förnekar förstås inte att han behöver andra människors erfarenhet och arbete för att bygga sin egen kunskap: om var och en av oss vore tvungen att börja om där Thales började så skulle vi inte komma längre än han. Men att jag behöver andras hjälp innebär inte att jag bara kan acceptera de åsikter som mina föräldrar, mina lärare eller mina vänner på Facebook vill pracka på mig. Åsikter kommer till mig från många källor, men det är mitt ansvar att kritiskt granska dem innan jag gör dem till mina, och innan jag i min tur för dem vidare till andra.

Detta personliga ansvar för vad jag tänker och tror tillkommer alla, men det är också en viktig del av den filosofiska traditionen att ta detta på särskilt allvar, något som i viss mån skiljer filosofi från annan vetenskaplig verksamhet. I andra vetenskaper kan även mycket framstående forskare vara nöjda med att bygga vidare på ett hus som andra har lagt grunden till och vars fundament och konstruktion man helt enkelt litar på, men till filosofin hör att vara känslig för Descartes utmaning – har du verkligen tänkt igenom detta själv? Filosofins historia är full av inspirerande och imponerande tänkare, men inget förhållningssätt är mindre filosofiskt än att välja någon av dem till sin hjälte att lita på i vått och torrt.

En sak som hör till denna kritiska hållning och som därför är en viktig del av filosofin, är en särskild omsorg om det kritiska tänkandets verktyg. Anledningen till att filosofistudier börjar med logik, argumentationsanalys och semantik är inte att detta råkar höra till filosofins innehåll, utan att vi behöver rengöra, slipa och smörja de verktyg vi ska använda i resten av vårt arbete.

Drömmar jag?

Ett vanligt ord som kan sammanfatta Descartes uppdrag är *källkritik*. De åsikter som kandiderar för att ingå i min världsuppfattning kommer från olika källor, och vad Descartes vill är att jag ska pröva vilka jag kan lita på. På ett sätt är detta förstås en oändlig uppgift som fylls på i varje ögonblick, men när Descartes lite optimistiskt tänker sig att den går att lösa på en eftermiddag, så beror det på att han först sorterat källorna i några stora grupper och hoppas att kunna klara av var och en av dem i klump.

De källor vi hittills har talat om – föräldrar, vänner, lärare, media – tillhör alla en stor klass som vi kan kalla *vittnesmål*. Någon som uppger sig veta någonting vittnar om detta och om jag har tillräckligt god anledning att lita på vittnet så kommer jag själv därigenom att veta samma sak, så att jag kan föra informationen vidare till nya led. Klas-

sisk källkritik, som man lär sig när man läser historia, journalistik eller juridik, handlar till större delen om sådana kedjor av vittnesmål och om hur man provar deras tillförlitlighet.

Vittnesmål är den mest omfattande källan till kunskap om världen: nästan allt jag vet har jag i någon form lärt mig av andra. Men andras vittnesmål kan inte vara hela grunden för min kunskap. Visserligen prövar jag ofta tillförlitligheten hos ett vittne genom att jämföra med andra vittnen, men hur vet jag att dessa andra vittnen i sin tur är pålitliga? I sista hand är det bara genom att själv titta efter och tänka efter som jag kan pröva vilka vittnen som är värda att lita på. De yttersta källorna till min kunskap är min egen *erfarenhet* – vad jag själv sett, hört och känt – och mitt eget *tänkande*. Bara via mina sinnen får jag reda på vad andra säger, och bara med hjälp av mina sinnen och mitt eget omdöme kan jag pröva ifall det är värt att tro på.

Genom att sortera på detta vis har Descartes reducerat sin fråga om vad han egentligen vet till två andra frågor: Kan jag lita på mina sinnen? Kan jag lita på att jag tänker rätt när jag tänker? Resten av Descartes *Meditationer* handlar om dessa frågor, och efter en lång och slingrande väg tycker han sig kunna svara ja på båda. Men som i många liknande fall så består hans viktigaste insats inte i de svar han fastnande för, utan i de svårigheter han pekade på. Här ska jag bara titta lite på vad han har att säga om erfarenheten som kunskapskälla. Kan jag lita på mina sinnen?

Det är klart att sinnena inte är ofelbara. Vi vet alla att vi kan se eller höra fel. Men blir vi tveksamma så löser vi oftast problemet genom att använda sinnena mera noggrant – vi går närmare, tänder en lampa, tar på glasögonen, kupar handen bakom örat eller skruvar ner bakgrundsmusiken. Jag kontrollerar en observation från mina sinnen genom att inhämta fler, helst gjorda under mer gynnsamma omständigheter. Men ska det vara någon poäng att göra på det viset så måste jag åtminstone ibland kunna lita på mina sinnen, de kan inte *alltid* ha fel. Kan jag vara säker på det?

Descartes tycker sig ha kommit på ett mycket enkelt argument för att vi aldrig kan lita på våra sinnen. Allting som jag kan uppleva i vaket tillstånd kan jag också vara med om i drömmen. Vi har alla varit med om att vakna ur en mardröm och med befrielse inse att det vi nyss tog för verkligt bara var en illusion, men ibland drömmer vi till och med att vi vaknar. Kan jag någonsin veta säkert att jag inte drömmer även nu?

Vi kan formulera frågan så här: Antag att du hela livet är instängd på en biograf och att den enda information du har om verkligheten utanför

bion består i filmerna som visas. Antag också att en del av dessa filmer är dokumentärer medan andra är fiktion – dessutom med den ytterligare komplikationen att somliga fiktioner är "based on a true story". Finns det något sätt för mig att i min ensamhet avgöra vad som är verkligt och vad som är illusion?

Om vi svarar nej på den frågan blir vi *skeptiker*, närmare bestämt skeptiker med avseende på yttervärldens existens – det finns ju även andra sorters kunskap man kan vara mer eller mindre tveksam till. Descartes själv var inte skeptiker, men hans egen nödutgång ur sitt problem har inte övertygat särskilt många. Han kom fram till att han behövde hjälp av någon som visste mycket bättre än han själv. Om det finns en gud som är allsmäktig och god så skulle han aldrig lura mig så grundligt så att allt jag tror mig veta om världen är falskt. Kanske det, svarar vi förstås, men kan jag verkligen veta att det finns en sådan gud? De vanliga sätten att skaffa sig information om Gud, genom Bibeln eller andra heliga skrifter, duger förstås inte, men Descartes anser sig ha ett trumfkort i rockärmen: ett *bevis* för att Gud existerar.

Tyvärr är beviset inte särskilt övertygande, och vi tycks stå där med ett dilemma. Antingen blir vi skeptiker och erkänner att vi inte vet om det finns någon värld utanför vårt eget medvetande, eller också blir vi *dogmatiker* och antar utan argument att yttervärlden existerar, men ett sådant antagande kan knappast räknas som kunskap.

Ett tänkande ting

Descartes använde inte bara sitt drömargument för att visa hur svårt det är för oss att veta något om yttervärlden, utan också som ett bevis för att själen är självständig i förhållande till kroppen. Om jag drömmer så vet jag inte att yttervärlden existerar, men min kropp är ju ett materiellt ting bland andra – kanske jag bara drömmer att jag har armar och ben? Men att jag har de upplevelser jag har, själva drömmen, det kan jag inte tvivla på. För allt jag vet kan det alltså vara så att jag själv, mitt medvetande, finns utan att jag har någon kropp – men då måste väl själen kunna finnas utan kroppen?

Vi kan formulera oss ännu starkare. Även om jag kan tvivla på att det finns någonting utanför mitt medvetande så kan jag inte tvivla på att jag själv finns. Men om jag kan finnas utan min kropp så kan ju kroppen inte riktigt vara en del av mig – kroppen är inte vad jag *är* utan bara något som jag *har*. Jag är, säger Descartes, ett "tänkande ting".

Här har vi ett exempel på hur allting i filosofin hänger ihop. Descartes argument börjar med kunskap, med vad jag kan veta, men slutsatsen är metafysisk. Om han har rätt så är materialismen falsk: det finns åtminstone en sak som inte är materiell, nämligen jag själv. Och han har öppnat dörren för en extrem form av idealism: tanken att det enda som finns är mitt eget medvetande.

Descartes själv är dock inte idealist utan dualist – han litar på att Gud inte bara lurar honom att tro att den materiella världen existerar. Men även om jag följer med och accepterar att min kropp och resten av den utsträckta världen finns så har jag fått ett nytt skeptiskt problem: Hur vet jag att det finns fler tänkande ting än jag själv? Jag ser ju att era kroppar har släpat sig hit idag – men vet jag att det är någon hemma i dem, att det är någon här som hör vad jag säger?

Kant: Är det vi som skapar vår värld?

De närmaste hundra åren efter Descartes blev, som man kan förstå, en livlig tid bland filosofer, som spelade upp många fascinerande variationer på hans teman. Men som vanligt tar vi ett ordentligt kliv och hamnar i slutet på 1700-talet, hos den tyska filosofen Immanuel Kant. Jag sade tidigare att både Platon och Aristoteles skulle förekomma på många listor över de fem viktigaste filosoferna genom alla tider. Om Kant kan man säga ännu mer: han skulle förmodligen förekomma på de flesta listor över de tre viktigaste, och han skulle komma allra högst på många av dem. Kant får ofta markera gränsen mellan den äldre filosofihistorien och den moderna filosofin – han både sammanfattar mycket av sina föregångare och sätter agendan för det som ska komma.

Hittills har vi utgått från tre stora frågor: Vad är det som finns? Hur representerar vi vad som finns? Hur avgör vi vilka av våra representationer som är sanna? Vi har också ställt frågorna i vad man kan tycka är den naturliga ordningen: först riktar vi blicken utåt mot världen, och först senare börjar vi intressera oss för vad vi gör när vi tänker på världen och hur vi får kunskap om den. Men detta sätt att börja tycks ha lett oss in i en återvändsgränd: om vi går hela den väg som Descartes har visat oss så vet vi inte ens att världen existerar, utan måste välja mellan skepticism och dogmatism.

Kants bärande idé är att vår enda utväg ur Descartes dilemma är att vända på frågornas ordning. I stället för att börja med världen och fråga oss hur vi kan fånga den i våra begrepp och vår kunskap, så borde vi

börja med vår kunskap och fråga oss hur världen måste vara för att vi ska kunna veta någonting om den. Att vinna kunskap är inte bara en passiv process i vilken vi anpassar våra begrepp och våra åsikter efter verkligheten, det är också en aktivitet i vilken vi formar verkligheten i enlighet med våra begrepp och grundläggande föreställningar. Hur menar han då?

Världens form

Allt jag vet om yttervärlden bygger i någon mening på mina sinnen, på vad jag ser, hör, känner, smakar och luktar. Men den värld jag upplever består inte av spridda intryck från de olika sinnena. Jag ser ett äpple, håller i det, luktar på det, biter i det, smakar på det. Alla dessa intryck kommer till mig via något av mina sinnen, men varifrån kommer kunskapen att de hör till ett och samma äpple? Intrycken kommer och går i en aldrig sinande ström – när jag lägger undan äpplet för att hämta ett glas vatten så fylls mitt medvetande av andra saker, när jag kommer tillbaka får jag återigen nya intryck, men det är *samma* äpple som väntar på mig. Min värld består inte av ständigt växlande färger, ljud, smaker och dofter som far förbi, utan av stabila ting med stabila egenskaper, som finns på bestämda platser oberoende av var jag själv råkar befinna mig. Det är klart att världen förändras hela tiden, men den följer inte mina upplevelser utan har sin egen takt. Varifrån får världen sin form? Hur kan en ström av subjektiva förnimmelser ge upphov till föreställningen om en stabil värld av ting med egenskaper, relationer och platser i det oändliga rummet, med en historia och en framtid som går långt utöver vad jag någonsin kan förnimma?

Sinnena är min enda kontakt med yttervärlden, men det jag vet om världen går långt utöver vad sinnena kan ge mig. Varifrån kommer resten? Kants slutsats var att det måste komma ifrån mig själv. Sinnena ger mig ledtrådar till världens innehåll – tipsar mig om att just det här äpplet är rött och syrligt, och att det finns inom räckhåll för min hand – men världens struktur står jag för själv. Att världen består av ting med egenskaper och relationer, utspridda i ett enda rum och i en enda tid, där även jag har min plats och min historia, det är något som jag måste tillföra själv – min värld är sådan därför att jag är gjord för att se den så.

När solen skiner på en sten så blir den varm och ljus, men värmen och ljuset finns i stenen, den vet ingenting om solen som gör den sådan. När solen skiner på mitt öga blir det också varmt och ljus, på samma sätt

som stenen, men dessutom händer någonting annat: jag ser solen, inte i ögat, utan där borta. Avståndet till solen kan aldrig komma in i ögat men hur kan jag *här* se att den är *där*?

Detaljerna i min världsbild kommer från min erfarenhet: jag kan inte veta vad ett äpple är om jag aldrig sett och smakat ett. Att somliga ting är äpplen kan bara erfarenheten lära mig, men att världen består av ting på olika platser måste jag redan veta för att sinnena ska kunna lära mig vilka ting som råkar finnas på vilka platser och hurdana de är. Kommer ni ihåg Platons fråga om var begreppen kommer ifrån? Enligt Kant måste det finnas en uppsättning grundläggande begrepp som kommer från oss själva, de är *a priori*, kommer före erfarenheten. Kant kallar dem *kategorier*, och bland dem finns just begreppet om ett *ting* med *egenskaper* och *relationer* till andra ting. Och det räcker inte med det. Rummet och tiden är inga begrepp, utan snarare själva en sorts stora ting i vilka andra ting har sin plats, men även de är *a priori* enligt Kant – erfarenheten kan lära mig var i rummet saker finns och när i tiden saker händer, men den kan inte lära mig att det finns ett rum och en tid.

Yttervärldens existens

Hänger vi med så långt så förstår vi en del av Kants uppfattning att den värld vi upplever får sin form av hur vår kunskapsförmåga är beskaffad – genom våra kategorier och åskådningsformer. Men det tycks inte hjälpa oss med Descartes problem, att skilja dröm från verklighet. Även drömmens världar är ju fyllda av föremål och händelser av olika slag, även drömmars innehåll är format i rum och tid. Tänk på liknelsen med bion: spelfilmerna ser i sig själva likadana ut som dokumentärfilmerna. Hur vet jag vilka som är vilka?

Vi har nog alla haft upplevelsen att minnas någonting, för att efter en stund inse att det där aldrig har hänt, utan att det kommer ur en dröm. Hur går det till när vi upptäcker det? Förmodligen så här: jag inser att jag inte kan pussla ihop den där händelsen med resten av mitt liv. Hur levande det där "minnet" än är – av att jag nyss satt vid ett hörnbord i ett visst café i Paris, till exempel – så finns det ingen plats för det ihop med resten av vad jag varit med om. Hur kom jag dit och hem igen så snabbt? Alla dagar i min dagbok är redan fulla – när skulle det där ha hänt?

Verkligheten är ett enda sammanhang som hänger ihop enligt vissa principer. Om jag vid en tidpunkt är i Stockholm och vid en annan är

i Paris, så måste det också finnas tidpunkter däremellan när jag är på väg, och ett sätt på vilket jag reser – med tåg tar det en dag, med flyg går det på ett par timmar. Verkligheten är koherent, lagbunden, och intryck som inte går att passa in i detta lagbundna sammanhang sorterar vi ut som drömmar, misstag, illusioner.³

Men hur vet jag att verkligheten är så där sammanhängande och lagbunden? Kanske är det feberdrömmarna som visar oss världen som den är, medan det vi tar för verkligheten bara är ett sätt på vilket vi lurar oss själva? Kants svar är att det är med den här måttstocken vi faktiskt skiljer ut det verkliga, det är det vi *menar* med att något är verkligt.

För en stund sedan sorterade jag olika metafysiska uppfattningar i tre olika grupper: materialism, idealism och dualism. Grovt talat handlar oenigheten mellan dessa om vad verkligheten består av. Är Kant idealist? Den frågan är inte helt enkel att svara på och kräver att vi funderar en gång till på vad ordet "idealism" kan betyda. Han säger själv att han är det – han använder till och med det ännu snofsigare uttrycket "transcendental idealism" om sin filosofi. Men motsatsen till denna sorts idealism, för Kant, är inte materialism utan *realism*. Frågan för honom är inte om världen är materiell utan om den materiella världen är *verklig*. Hans idealism är inte ett svar på Thales fråga om vad världen består av utan på Descartes fråga om hur vi kan veta något om den.

Drörmargumentet lämnade oss med frågan ifall världen existerar utanför våra upplevelser, om verkligheten är som den är, oberoende av vad vi tänker om den. Kant accepterar att när det gäller den värld vi möter i vardagen och vetenskapen så är svaret på den frågan nej: allt jag vet bygger på min erfarenhet, om det finns saker som är helt oberoende av hur jag upplever dem så är de för alltid bortom min kunskap. Kant förnekar inte att det i en annan mening ändå *finns* en oberoende verklighet – han har till och med ett namn på den, och kallar den "tinget-i-sig", *das Ding an sich* – han förnekar bara att vi kan veta något om den. När det gäller tinget-i-sig är Kant både realist, i den meningen att han tror att det finns, oberoende av vad vi tror om det, och skeptiker. Och dessa saker hänger ihop: det är just för att tinget-i-sig är helt oberoende av vår kunskap som vi inte kan veta någonting om det.⁴

Men när vi gått med på detta, påpekar Kant, finns det en annan fråga

3. Drömmar och illusioner är förstås verkliga – det är verkligen sant att vi ibland drömer – det är innehållet i drömmen, vad vi drömmer, som inte är verkligt.

4. Men hur kan vi då veta att det finns, undrar kanske någon – det är väl att veta någonting om det? Även på detta har Kant ett svar, men med det förhåller det sig som med Fermats bevis för hans stora sats: det ryms inte i den här marginalen.

kvar. Vi använder ju faktiskt vår erfarenhet för att skilja på sant och falskt, på riktiga och felaktiga åsikter, på dröm och verklighet. Hur går det till? Det var den frågan vi nyss svarade på genom att hänvisa till verklighetens lagbundenhet. För att kunna undvika skepticismen när det gäller vår vanliga verklighet och tro att de medel vi använder för att vinna kunskap om den faktiskt leder till målet, så måste jag vara *transcendental idealist*, och förneka att målet är helt oberoende av medlen. Den värld min kunskap handlar om är inte tinget-i-sig utan *fenomenvärlden*, världen som den framträder för oss. Men det betyder inte att fenomenvärlden är precis som jag tror att den är och att jag inte ofta tar fel om den – en åsikt som håller måttet ska passa ihop med all min övriga erfarenhet i ett lagbundet sammanhang, och det är ingen enkel sak.

Konstruktivism och relativism

Jag sade att Kant utgör startpunkten på den moderna filosofin, men finns det verkligen idealister nu för tiden? Tja, själva ordet "idealism" är inte längre lika populärt; det är inte många som säger om sig själva att de är idealister. Men det finns andra ord som kan betyda ungefär samma sak och som känns mera i takt med vår tid, ord som till exempel *konstruktivism* eller *relativism*. Hur förhåller sig de till Kants form av idealism?

Kant är en viktig föregångare till sådana moderna uppfattningar och det är inte orimligt att säga att det är han som uppfinner konstruktivismen.⁵ Men Kant var ingen relativist, för honom var det självklart att vi alla konstruerar världen efter samma principer. Kategorier, åskådningsformer och principer sådana som den om verklighetens lagbundenhet – alla är de inbyggda i den mänskliga kunskapsförmågan som sådan. På ett sätt handlar detta fortfarande om det filosofiska jaget: var och en av oss bygger sin egen värld. Men denna individualism är samtidigt universell. Eftersom vi alla bygger efter samma principer från ungefär samma material så blir resultatet likadant, och vi kommer att leva i samma värld.

Men redan i Kants livstid fanns det filosofer som tog fasta på konstruktivismen men frågade sig om vi inte kan konstruera världen efter olika principer, så att vi kommer att leva i olika världar. Påminner inte Kants kategorier ganska mycket om ordklasserna i den tyska gramma-

5. Vilket inte innebär att det är helt sant eller oproblematiskt heller. Man kan till exempel argumentera att det var David Hume som lade grunden för tanken att det är den mänskliga kunskapsförmågan som ger form åt världen vi lever i – fast utan att riktigt märka vad han gjorde.

tiken? Det är Johann Gottfried Herder som ställer frågan, och som följer upp med hypotesen att den som är uppvuxen med ett radikalt annorlunda språk – såg kinesiska – kanske lever i annan värld än den Kant beskriver.

Variationer på dessa tankar har varit oerhört inflytelserika under de senaste tvåhundra åren och är det fortfarande. Lingvister har pekat på språk, antropologer har pekat på kulturer, vetenskapsteoretiker har pekat på grundläggande teorier (alla har väl hört ordet *paradigm*) som källor till väsentliga olikheter i hur vi uppfattar världen och oss själva, men alla bygger de på Kants idé att vi inte bara hämtar vår kunskap från en färdig värld, utan aktivt skapar den värld vi lever i med hjälp av våra begrepp och grundläggande kunskapsprinciper.

Relativistiska uppfattningar är så vanliga att de av många uppfattas som självklara, men både den psykologiska forskningen och vanlig eftertänksamhet bör göra en mera tveksam. Skillnader mellan människor är ofta lätta att se och uppmärksamma, medan likheterna kommer att bilda en nästan osynlig bakgrund för de mera intressanta kontrasterna. Visst finns det djupgående skäl till att människor med olika bakgrund ibland har svårt att tala med varandra, men ser man hela bilden så är det ännu mer slående hur lätt och självklart det går för oss att i stort sett orientera oss i samma värld.

Vart har vi kommit?

Det är dags att avbryta den historiska utflykten och samla ihop vad vi har sagt till en tanke om vad filosofi är idag. Alla de frågor jag har berört finns fortfarande kvar i filosofin: Metafysikens frågor om vad som finns och hur det som finns hänger ihop, till exempel om hur naturvetenskapens värld av partiklar, krafter och rumtid hänger ihop med vår mänskliga värld med frihet, ansvar, lycka och lidande. Kunskapsteorins frågor om vad vi kan veta och hur vi kan minska vår okunnighet. Frågorna om tänkandets natur, om våra begrepp och de olika sätt på vilka vi bygger våra bilder av världen. Men hur går det till att svara på dem, och vilken sorts resultat kan vi hoppas på? Gör filosofin överhuvudtaget några framsteg, eller är anledningen till att man kan presentera filosofin genom att prata om Platon och Kant helt enkelt att vi inte har kommit längre än de?

Vi är vana vid att uppfatta den empiriska vetenskapen som vår främsta källa till ny kunskap, och vi tänker på vetenskapen som att den handlar om att samla in data av olika slag och sammanställa dem med hjälp av

avancerade modeller och teorier. Filosofin är både lik och olik annan vetenskap. Den ställer lika stora krav på noggrannhet och den kräver att man skaffar sig avancerade kunskaper och färdigheter av olika slag, men den har inga laboratorier, den gör inga experiment och samlar inte in några data.⁶ I grunden handlar det bara om att tänka efter och förstå!

Under vår snabbtur genom filosofins historia skissade jag på diverse filosofiska argument för några ganska uppseendeväckande slutsatser. Vi vet inte om yttervärlden existerar eller om andra människor har tankar och känslor; det här bordet existerar inte oberoende av mig utan är en produkt av hur jag tänker, och så vidare. Jag hoppas att ni ibland drog efter andan och undrade om inte det där gick lite väl fort. Räcker det verkligen att tänka fem minuter på drömmar för att få reda på att själen existerar oberoende av kroppen?

Nej, det räcker inte. Tvärtom gäller det att ta tid på sig och syna varje steg. Veldig mycket i filosofin handlar om att argumentera: att vara väldigt noga med vad vi menar, vad vi förutsätter, vilka slutsatser vi drar. Det är därför vi börjar med en kurs som handlar om tänkandet och dess verktyg: logik, semantik, kunskapsteori, vetenskapsteori. Sådant behöver man kunna för att göra bra filosofi, men det är också färdigheter som är viktiga i alla andra intellektuella sammanhang, och som gör att gamla filosofistudenter ofta rapporterar att av allt de har läst är det just filosofin de har mest nytta av.

Gör filosofin framsteg?

En fråga som man ofta ser, kanske framförd i lite polemisk ton, är om filosofin gör några framsteg. Man jämför då gärna med andra vetenskaper. Det är klart för alla att dagens fysiker vet mycket mer än Thales om vad allting består av, och att dagens biologer vet mycket mer om hur levande organismer fungerar än vad Aristoteles gjorde. Det tycks inte riktigt lika självklart att dagens filosofer kommit mycket längre än Descartes eller Kant – bara det faktum att man läser filosofihistoria under första terminens filosofistudier antyder ju att den inte anses riktigt föråldrad. På detta finns det flera svar.

En sak som kan vara värd att påpeka i förbifarten är att för de flesta av oss vore det inte så illa om vi kunde komma ungefär lika långt som Aristoteles eller Kant. Ju längre man håller på med de stora filosoferna,

6. Detta är inte riktigt sant, men nästan!

desto mer förstår man, inte bara av dem utan också av filosofin, och man förstår dessutom hur svårt och viktigt det är att återskapa de insikter som redan vunnits och att formulera dem så att de blir begripliga i nya sammanhang och med nya uttryckssätt.

Ett mera substantiellt svar på frågan om filosofins framsteg utgår ifrån tanken på hur andra vetenskaper knoppas av från filosofin. Filosoferna får ofta inte riktigt det erkännande de förtjänar därför att många av deras viktigaste upptäckter med tiden kommer att räknas till andra ämnen. Det där har pågått sedan antiken och det håller fortfarande på. Det finns även idag väldigt livliga områden mellan filosofi och andra ämnen, där filosofiska idéer blir grundvalar för ny empirisk forskning, till exempel inom språkvetenskap, psykologi eller datalogi. På vissa områden är vår tid en period då filosofin verkligen och utan tvekan gör snabba framsteg, men blir framgången tillräckligt stor så kommer äran att tillfalla någon annan.

Men det finns också andra saker som får det att se ut som om filosofin står mera stilla än den gör. En har att göra med vad jag sade i början om filosofins ansvar för det *hela* – att förklara hur alla delar av vår relation till verkligheten hänger ihop i en begriplig helhet. Den uppgiften förändrar sig hela tiden, efterhand som delarna utvecklas och förändras. Under medeltiden handlade ansvaret för helheten till stor del om att relatera religionen till förnuftet – hur förhåller sig den kunskap vi kan vinna med hjälp av vårt eget tänkande till de religiösa föreställningar som vilar på Bibeln eller Koranen och kanske på den mystiska erfarenheten? Från 1600-talet är det i stället relationen mellan vetenskapen, moralen och vardagsvärlden som står i centrum – med en kris för ansvaret och den fria viljan, och med problemet att begripa världen och moralen utan Gud. Men vetenskaperna står inte heller stilla. Fysiken har kommit långt sedan Newton, samtidigt som biologi och evolutionsteori har revolutionerat bilden av oss själva. När pusselbitarna förändras måste det filosofiska pusslet läggas om på nytt.

Det sista och inte minst viktiga som jag vill nämna i det här sammanhanget är det som jag tog upp på tal om Descartes och det filosofiska jaget – tanken att filosofin är *personlig*. Det är bara vad jag *själv* begriper som räknas. Dagens filosofer tänker inte som Thales, Platon eller Kant och det beror till stor del på vad vi lärt oss av dem, men samtidigt börjar filosofin hela tiden om från början och lägger grunden på nytt – det du ger inte att ta något för sant bara för att någon annan har sagt det, eller för att det är vad andra tror.

Att läsa filosofi

Att läsa filosofi vid universitetet är inte riktigt samma sak som att läsa andra humanistiska ämnen. En första skillnad är att det inte är så många sidor att läsa. Litteraturlistorna är korta och man kanske tänker att det här inte behöver ta så mycket tid.

Men filosofisk text är inte som skönlitteratur eller historia. Det gäller att läsa på rätt sätt: börja med att läsa en gång och sedan med pennan i hand försöka komma ihåg vad som stod, försöka formulera på nytt med egna ord. Vilken var frågan? Vilket var svaret? Vilka andra svar diskuterades och avvisades? Vilka var argumenten? När det visar sig att jag inte kommer ihåg eller kan få ihop tankegången så går jag tillbaka till texten, läser igen och letar aktivt efter det viktiga. Kanske är det det här som är poängen? Nej, det verkar inte stämma – kanske är det så här istället? När det jobbet är klart är det dags för sista steget: Vad tänker jag själv? Accepterar jag argumenten eller har jag egna invändningar? Vad skulle författaren ha svarat på dem, och vad skulle jag själv, i min tur, ha svarat henne?

Den som börjar tänka på filosofiska frågor upptäcker snart hur lätt det är att tänka fel – att inte vara tillräckligt noga med vad ett ord betyder, att förbise en självklar invändning. Det är därför det inte räcker med att läsa och tänka på egen hand. Filosofins metod har tre delar som alla är lika viktiga: läsa, tänka efter och diskutera med andra. Seminariet är filosofins laboratorium där jag får mina idéer pröva, och får veta av andra vad jag har missat, samtidigt som jag själv bidrar till att utveckla deras tankar. Att inte uttrycka vad jag har tänkt är slöseri med tid – kanske tar det flera år för mig att själv komma på ett tankefel som någon annan kunde ha pekat ut på ett ögonblick, eller hjälpt mig att hitta själv genom att ställa rätt följdfråga.⁷

7. Denna text är baserad på en introduktionsföreläsning för nybörjare i teoretisk filosofi vid Stockholms universitet.

Om feministisk etik och dess politiska betydelser i vår tid

Evelina Johansson Wilén

Inledning

Den feministiska rörelsen är kanske mest känd för parollen att "det personliga är politiskt" (Phillips 1998, s. 1). Med hjälp av den uppmärksammade feministiska aktivister och teoretiker hur vardagslivet, i det stora och det lilla, är fullproppat med politisk betydelse. På så vis lyftes enskilda upplevelser in i ett större politiskt och kulturellt sammanhang, vilket beredde vägen för kollektiva politiska analyser och handlingar. Saker som kan tyckas vara intima och personliga, som sker mellan *två* människor eller i *ett* hem, beskrivs här istället hänga samman med mer strukturella mönster i samhället. Den feministiska sociologen Stevi Jackson pekar på förhållandet mellan det personliga och det politiska med hjälp av en så enkel sak som ett hems linneförråd, när hon skriver att det är "med utgångspunkt i heterosexualiteten som det bestäms vem som tvättar lakanen, vems lön som betalar för dem och vad som försigår mellan dem" (Jackson 2007, s. 15).

Men förutom att kopplingen mellan det personliga och det politiska har lagt grunden för en politisk rörelse och teori som är uppmärksam på strukturella mönsters påverkan på vardagen har den också inneburit att feminister har riktat uppmärksamhet mot det egna handlandet och det sätt på vilket detta handlande kan återskapa eller bryta med maktordningar kopplade till kön och sexualitet. Att förändra världen handlar, utifrån en sådan förståelse, både om att förändra vår omvärld och hur vi själva lever i denna värld.

Den marxistiska litteraturvetaren Terry Eagleton fångar detta dubbla fokus inom feminismen när han beskriver hur den kan förstås som den politiska rörelse och teoribildning som allra tydligast har insisterat på relationen mellan individuell och politisk förändring (Eagleton 2004, s. 144). Eagleton kallar den individuella nivån för ett etiskt eller moraliskt moment. Det politiska momentet handlar istället om hur vi ska leva tillsammans och hur vi kan förändra våra gemensamma villkor.

Men hur förhåller sig då dessa två element inom feminismen – det

politiska å ena sidan och det etiska å andra sidan – till varandra? Och vad gör närvaron av etik, i meningen ett uppmärksammande av det individuella handlandet i relation till en själv och enskilda andra samt ett värnande om det enskilda jaget och dess specificitet med politikens riktning? Kan insisterandet på det personliga och specifika, som på ett tydligt sätt knyter an till feminismens etiska inslag, fortfarande erbjuda den väg mot kollektiv politik som parollen att det personliga är politiskt så länge har symboliserat? Eller får etiken en annan betydelse i en tid som vår, som brukar beskrivas som tyngd av nyliberalismens ökande individualism, bristande kollektivism och tendens att göra enskilda individer ansvariga?

I den här texten kommer jag att kort presentera och problematisera tre olika feministiska ingångar till etikens plats inom den feministiska politiken, för att sedan argumentera för att etikens politiska betydelse inte bör förstås på ett abstrakt plan utan istället måste förstås i sitt sammanhang. Detta sammanhang kan, menar jag, i mångt och mycket beskrivas som nyliberalt. Nyliberalismen kan, vilket jag kommer att återkomma till, i sin tur kännetecknas av en samtida *brist på* och *överflöd av* etik. Därför måste feminismen gå en noggrann balansgång där den inte helhjärtat omfamnar etiken men samtidigt inte heller okritiskt avfärdar etiska perspektiv som ett hot mot det politiska tänkandet och handlandet.

Etik går tre

Inom feministisk teori och politik finns det givetvis en myriad olika sätt att definiera etik och dess relation till politik. Jag begränsar mig till tre ingångar som jag uppfattar som särskilt närvarande inom den kontinentalfilosofiska feministiska traditionen. Inom denna tradition görs sällan en distinktion mellan etik och moral och det etiska definieras ofta som just den enskildes handlande och förhållande till sig själv och den enskilde andre. I det här avsnittet får varje ingång representeras av en tänkare, även om jag ser alla tre perspektiv som utbredda och förespråkade av många andra feministiska teoretiker. Gemensamt för de tre ingångar som står i fokus är att de alla uppehåller sig kring frågan om etik bör förstås som politiskt radikalt eller inte. På så sätt kan de alla förstås som ett svar på den etiska vändning inom kontinental politisk teori som brukar sägas ha ägt rum under 1980-talet och som väckte frågor om hur förhållandet mellan etik och politik egentligen ser ut (Garber m.fl. 2000, s. vii). Medan den första ingången förhåller sig

skeptisk till etik och pekar på risker med individualism och moralism, beskriver den andra ingången etik som en förutsättning för politik. Den tredje beskriver hur politiken måste ta spjörn mot etiken, men hur etiken samtidigt kan hjälpa oss att avnaturalisera de gränsdragningar och kategoriseringar som det politiska behöver för att kunna formulera kollektiva projekt. På så vis kan etiken fungera som politikens samvete.

Etik som moralism

Den första positionen – etik som moralism – låter jag representeras av den politiska tänkaren Wendy Brown. Även om Brown inte kan förstås som en tänkare som huvudsakligen sysslar med feministisk etik så innehåller hennes arbeten diskussioner – bland annat om identitetspolitikens återvändsgränder och progressiva rörelers växande moralism – som knyter an till frågeställningen om etikens politiska plats. En central tanke hos Brown är att samtida politiska progressiva rörelser har förlorat tron på möjligheten till politisk frigörelse, vilket har resulterat i en känsla av vanmakt. Utifrån den förlorade tron på förändring i det stora har rörelserna istället börjat rikta sig inåt, mot det lilla. Detta innebär till exempel ett ökat intresse för, och en ökad kontroll av, de egna rummen och de egna sammanhangen. Brown beskriver hur makt, som en del av denna utveckling, har kommit att förknippas med individer snarare än strukturer och att det politiska projektet har kommit att förenas med utpekandet av människor med makt samt reflektioner över ens egen makt, snarare än med ett reellt politiskt maktövertagande (Brown 1995). I förlängningen har det lett till ett fokus på mellanmänniskliga relationer mellan enskilda subjekt (etik) framför strukturella förutsättningar (politik). I en intervju beskriver Brown det som hon ser som problemet med en sådan etisk vändning:

[J]ag anser att det sätt på vilket foucauldianskt, derridianskt, levinasianskt och deleuzianskt tänkande har avlett demokratiskt tänkande är genom att föra in det på ett spår som handlar om hur jag själv agerar, hur jag relaterar till den andre, vad mitt etos är eller hur jag orienterar mig gentemot dem som är olika mig – vilket är helt ok, men det är inte demokrati i betydelsen maktindelning. Det är en etik, och kanske till och med en demokratisk etik. Men etik kommer inte att ge oss politiska och ekonomiska system som är mer demokratiska än dem vi har nu. (Celikates och Jansen 2013, min övers.)

Browns misstro mot etik kan knytas till en marxistisk tradition som drar en tydlig linje mellan etik och politik (även om hon själv tillstår att etik kan knyta an till demokratiska ideal). Den marxistiska sociologen Werner Sombart går så långt som att tala om marxismens anti-etiska drag: "Marxismen skiljer sig från alla andra socialistiska system genom dess anti-etiska hållning. I hela marxismen från början till slut finns det inte ett korn av etik" (i Tucker 2017, s. 12). Den marxistiska tänkaren Phil Gasper skildrar denna marxistiska tradition med hjälp av den tyska socialisten och filosofen Karl Vörlander som skrev att: "I det ögonblick som någon började prata med Marx om moral, brast han ut i skratt" (Gasper, 2013). Utifrån denna anti-etiska tradition beskrivs etik som en del av en borgerlig ideologi som vänder människor inåt snarare än utåt och som döljer samhällelig orättvisa med moraliska påbud snarare än ställer politiska krav. På så vis tenderar en etisk riktning att hota det politiska eller åtminstone inte bidra nämnvärt till den förändring som det politiska arbetet eftersträvar.¹

Etik som politik

Det andra positionen – etik som politik – får i den här texten representeras av den feministiska antropologen Saba Mahmood. Till skillnad från Brown så argumenterar hon för att etik i själva verket är omöjligt att separera från politik. Detta eftersom etiken – i termer av jagets arbete med sig självt – är centralt i skapandet av det subjekt som behövs för politisk handling. Med utgångspunkt i filosofen och historikern Michel Foucaults vändning till etik beskriver Mahmood hur jagets disciplinering av sig själv står i centrum för varje form av politik:

Denna uppdelning av det etiska och det politiska blir allt svårare att upprätthålla om vi tar hänsyn till en insikt som har blivit utbredd i akademien idag, nämligen att alla former av politik kräver och förutsätter en viss typ av subjekt som är en produkt av en rad disciplinära metoder som utgör kärnan i de styrande organen inom alla moderna politiska system. (Mahmood 2005, s. 33, min övers.)

Mahmoods huvudpoäng är att om vi förstår subjekt som skapade och återskapade genom specifika disciplinära metoder, så blir subjektet avgörande inte bara för att förstå den fortsatta existensen av politiska

1. Det är viktigt att poängtera att långt ifrån alla marxistiska tänkare skriver under på denna anti-etiska hållning.

system, utan även för att utmana dessa system. Politisk handling måste alltså börja med subjektet och dess förhållande till sig själv. Därför bör teoretiska och politiska försök att skilja etik och politik åt, enligt Mahmood, motverkas (Mahmood 2005, s. 32). Genom att inte acceptera åtskillnaden mellan etik och politik får "analysen av etisk praktik en ny, tydligt politisk relevans" (s. 34–35). Utgångspunkten för Mahmood är alltså att etik, genom dess skapande av enskilda subjekt, är grunden både för politisk kontroll och politisk frigörelse. Denna förståelse av etik, som en praktik riktad mot jaget, har varit av stor betydelse för många tänkare inom queerteorin och för hur de förhåller sig till frågor om förändring, motstånd och politisk handling genom det enskilda subjektets överskridande av normer. Det är subjektets förmåga att bli något annat än vad det är, för att låna ett uttryck från Foucault, som förstås som grunden för politisk förändring (se t.ex. Hofmeyr 2006 och Oksala 2011). Här blir alltså etiken själva grunden för politiken, snarare än dess fiende.

Etik som politikens gränsvakt

Medan Brown argumenterar för ett avståndstagande från etik och Mahmood för ett omfamnande av den, finns det även positioner som argumenterar för vikten att hålla isär etik och politik, men som samtidigt menar att etiken är omistlig för politiken som en typ av moralisk gränsvakt. I den här texten representeras denna position av den feministiska filosofen Vikki Bell. I sin bok *Culture and Performance: The Challenge of Ethics, Politics and Feminist Theory* (2010) vill Bell bygga en brygga mellan två sätt att förstå etik (som liknar de två som diskuterats ovan). I likhet med Brown argumenterar hon för att etik och politik bör hållas isär då de i grunden är oförenliga och att de krav som ställs av etiken å ena sidan och politiken å andra sidan hamnar i konflikt med varandra. I likhet med Mahmood argumenterar hon emellertid för att etiken har en politisk funktion, även om det inte är samma funktion som Mahmood ger den, och därför är central för det politiska handlandet.

Bells åtskillnad mellan etik och politik görs med hjälp av filosofen Emmanuel Levinas, som beskrev etik som ett försvar av det partikulära samtidigt som han beskrev det politiska som det kollektivas konst. I enlighet med denna uppdelning leder helgandet av det partikulära inom etiken till ett radikalt motstånd mot politik, som bygger på att hitta gemensamma punkter och likheter att enas kring i den politiska kam-

pen. Enligt Bell kan vi därför inte låta etik utgöra en allmän princip för politisk handling. Det skulle vara att gå emot den enda principen i det etiska i Levinas tappning: dess trohet mot det partikulära och dess motstånd mot kategorisering. Med utgångspunkt i denna förståelse av etik definierar Bell feminism som en politisk förhandling av det icke-etiska. Hon hävdar att feminism är synonymt med skapandet av politisk symmetri, i sitt försök att formulera gemensamma grunder och peka ut delat lidande. Utan detta skulle feminismen vara helt maktlös och politiskt värdelös. Som feminister måste vi skapa ett slags gemensamt underlag eller åtminstone ett gemensamt mål. Feminism förstås här som den aktiva formuleringen av politiska strategier, vilken möjliggörs genom ett förnekande av kravet på partikularism i den etiska inställningen (Bell 2010, s. 57). Men etik utesluts inte helt i Bells ingång. Snarare får etiken funktionen av ett slags påminnelse om den uteslutning som ingår i politiken. Det etiska elementet tvingar feminismen att reflektera, förhandla och omvandla sin egen uteslutande politiska praxis och ta ansvar för dessa uteslutningar. Etik är således varken politikens antites eller dess grund, utan snarare dess ständiga medvetande som kräver av feminismen att den ska reflektera över och ta ansvar för sina egna gränser och gränsdragningar.

Vid en första anblick kan det verka som att dessa tre ingångar erbjuder totalt åtskilda ingångar till etik, genom att antingen förkasta den, se den som oåtskiljbar från politik eller se den som dess ständiga följeslagare. Också definitionen av etik skiljer sig något åt mellan de olika positionerna, där det i Mahmoods fall rör sig om etik i termer av ett arbete med det egna jaget (det som kan kallas för *tillblivelsens etos*), i Bells fall om ett värnande om det enskilda subjektet och dess partikularism (*ansvarets etos*) och där Browns kritik kan sägas inbegripa båda dessa former av etik.² Men även om det förstås finns viktiga skillnader i de olika positionerna menar jag att alla tre förenas i sin brist på kontextualisering av etiken. Etikens relation till politik fastställs, så att säga, utan att frågan om hur etik tar form i en viss tid besvaras.³ I resten av denna text kommer jag att närma mig just frågan om etikens kontext.

2. För en utveckling av skillnaden mellan *tillblivelsens etos* och *ansvarets etos*, se Ziarek 2002.

3. Detta diskuterar jag mer ingående i artikeln "Ethics and Political Imagination in Twenty-First Century Feminist Theory" (2020).

Om överflöd och underskott: Feminism och etik i en nyliberal tid

För att på allvar kunna undersöka etikens relation till det politiska måste vi undersöka villkoren för etikens utövning. Ett av de mest centrala villkoren idag är det nyliberala villkoret. Som begrepp är nyliberalism ofta vagt och luddigt och analyser av nyliberalism innefattar både ekonomiska, politiska och ideologiska element. Jag kommer huvudsakligen att fokusera på dess ideologiska stoff.⁴ Enligt den feministiska politiska tänkaren Catherine Rottenberg kan den nyliberala ideologin förstås som en kooptering av liberala ideal kring bland annat frihet och jämlikhet. Men medan det tidigare var kollektivet som skulle förverkliga individens möjlighet till jämlikhet och frihet ligger idag bördan på individen. Den nyliberala feminismen kännetecknas, i sin tur, av en "internaliserad" revolution där frigörelse handlar om jagets inställning och handlande, snarare än om att röja yttre hinder för frigörelse (Rottenberg 2014, s. 425). Sociologerna Nikolas Rose och Peter Miller beskriver, liksom Rottenberg, nyliberalismen (eller vad de kallar för *avancerad liberalism*) som en aktivering av subjektivitet, där styrningen av subjektet sker genom att intensifiera subjektets ansvar för sin egen frihet. För att beskriva denna process talar de om nyliberalismen som en ansvariggörande ideologi (Miller och Rose 2008, s. 215, Rose 2000). Liksom de ovan nämnda förstår jag nyliberalismens individualism och frihetsbegrepp som förbundet med äldre tankefigurer som framträder i intensifierad form inom nyliberalismen.

Samtidigt som nyliberalismen utmärks av en ansvariggörande och individualiserande ideologi så kännetecknas vår politiska samtid av det som den politiska teoretikern Chantal Mouffe beskriver som en avpolitisering av det politiska. Vad menar hon då med detta? Grundläggande för Mouffes analys av det postpolitiska tillståndet är hennes distinktion mellan "det politiska" och "politiken". Medan "det politiska" syftar till den konfliktfyllda dimensionen av allt politiskt liv betecknar "politiken" de praktiker och institutioner som vi organiserar mänsklig samlevnad genom. I den postpolitiska (ny)liberala hegemonin dominerar politiken – politik som administration och styrning – över det politiska som en pågående konflikt kring gemensamma värden (Mouffe 2008, s. 18). När det politiska stryker på foten och domineras av den administrativa politiken blir det politiska rummet tomt på politiska värden och främst ett

4. För vidare utveckling, se min avhandling *Mellan jaget och världen: Feminism och etik under nyliberala villkor* (2019).

maskineri för att bereda vägen för ekonomiska intressen. Vad vi har att göra med här är ett slags skendemokrati, totalt urvattnat på normativt innehåll. När politiskt och etiskt ansvar utkrävs hänvisas till politiska (ekonomiska) nödvändigheter där politiker framställer sig som nödgade att anpassa sig till verkligheten snarare än att framträda som politiskt och moraliskt ansvariga för den politik de för.

Utifrån karaktäriseringen av den nyliberala tiden som individualiserad och avpolitiserad framträder en typ av dubbelhet i relation till etik. Nyliberalismen utmärks delvis av en moraliserande attityd där subjektets aktiva förhållande till, och ansvar för, sig själv har intensifierats och där varje misslyckande relateras till subjektets bristande moral och förmåga att ta hand om sig själv. Samtidigt är det en ordning som domineras av en ekonomisk logik där etiska värden och perspektiv på mänsklig samvaro har förlorat anseende och sällan tillåts påverka politikens riktning. Hur påverkar då denna dubbelhet möjligheterna att utöva etik idag och etikens förhållande till politiken? Riskerar etiska perspektiv att göda nyliberalismen eller behövs de snarare för att motverka nyliberalismens brist på etik?

Avslutning – politik som etikens grund

I en text om Israel–Palestina-konflikten myntar den feministiska filosofen Bat-Ami Bar On begreppet ”etiskt utarmade situationer”. Det som kännetecknar dessa situationer är att subjektets möjlighet att handla fritt och etiskt är begränsad. Det handlar alltså inte om att etiken *i sig* är politiskt utarmande, utan istället om att ett fokus på den enskildes handlande kan vara missriktat i vissa specifika politiska kontexter. Utifrån en sådan ingång befinner sig etik, i termer av ett arbete med det egna jaget, inte i en oförsonlig konflikt med politisk förändring. Men i vissa politiska kontexter – som den nyliberala – begränsas subjektets möjligheter till motstånd i så hög grad att ett fokus på subjektets handlande tenderar att förstärka den dominanta ideologins framhävande av individuell frihet och dess förnekande av den specifika bundenhet som den nyliberala ekonomin och politiken resulterar i. Etik får ett begränsat utrymme i ett sammanhang där det enskilda subjektet har ett begränsat svängrum. Är kontexten annorlunda finns det emellertid utrymme för ett annat slags etisk orientering och handlande. Etik kräver, enligt Bar On, politiska förutsättningar som ger etiken utrymme och i sammanhang där detta utrymme inte finns är det svårare att hålla

människor etiskt ansvariga (Bar On 1998, s. 45). Sådana sammanhang skapar vi, menar jag, huvudsakligen genom att ändra de villkor inom vilka människor möts och lever, snarare än genom att uppmana individer att förändra sig själva. Odlandet av dessa moraliska och etiska egenskaper möjliggörs bäst av ett samhälle där omsorg, kollektivism och ansvar för den andre premieras snarare än motarbetas, vilket jag har argumenterat inte är fallet i den nyliberala ideologin.

Ett sådant samhälle är lättare att uppnå om vi som individer inte är ekonomiskt och politiskt utsatta. Eller som Eagleton uttrycker det: "Om du vill vara god behöver du ett gott samhälle. Självklart kan det finnas helgon under fruktansvärda sociala villkor, men en anledning till att vi beundrar dessa människor är att de är så sällsynta" (Eagleton 2004, s. 128). Det är av denna anledning som Eagleton kopplar den etiska förmågan och det etiska samhället till den socialistiska rörelsen. Även jag tror att en sådan politik, grundad i kollektiva rörelser, skulle bereda mer utrymme för progressiv snarare än systembevarande etik. På så vis behöver vi kollektiv organisering, där individen tillåts "vila från sig själv" för att bereda väg för och göra rum åt etik. Det handlar om att skapa samhälleliga strukturer som gör det enklare för oss att vara mänskliga och medmänskliga. En radikal etik behöver en radikal politik.

Litteratur

- Bar On, Bat-Ami. 1998. "Everyday Violence and Ethico-Political Crisis". I *Daring to be Good: Essays in Feminist Ethico-Politics*, red. Bat-Ami Bar On och Ann Furguson, s. 45–52. London: Routledge.
- Bell, Vikki. 2010. *Culture and Performance: The Challenge of Ethics, Politics and Feminist Theory*. Oxford: Berg.
- Brown, Wendy. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Celikates, Robin och Yolande Jansen. 2013. "Reclaiming Democracy: An Interview with Wendy Brown on Occupy, Sovereignty, and Secularism". *Critical Legal Thinking (CLT)* 30 January, <http://criticallegalthinking.com/2013/01/30/reclaiming-democracy-an-interview-with-wendy-brown-on-occupy-sovereignty-and-secularism/>
- Eagleton, Terry. 2004. *After Theory*. London: Penguin Books.
- Gaspar, Phil. 2013. "Marxism, Morality, and Human Nature: Marx Rejected Bourgeois Morality in Favour of an Ethics of Human Emancipation". *International Socialist Review*, nr 82.
- Garber, Marjorie, Beatrice Hanssen och Rebecca L. Walkowitz, red. 2000.

- "Introduction: The Turn to Ethics". *The Turn to Ethics*. New York och London: Routledge.
- Hofmeyr, Benda. 2006. "The Power not to be (what we are): The politics and ethics of self-creation in Foucault". *Journal of Moral Philosophy* 3, s. 215–30.
- Jackson, Stevi. 2007. "Män och kvinnor som har sex med varandra – Heteronormativiteten och makten". *Socialistisk debatt*, nr 1, s. 9–34.
- Johansson Wilén, Evelina. 2019. *Mellan jaget och världen: Feminism och etik under nyliberala villkor*. Hägersten: Tankekraft förlag.
- Johansson Wilén, Evelina. 2020. "Ethics and Political Imagination in Twenty-First Century Feminist Theory". *Feminist Theory*. <https://doi.org/10.1177/1464700120958256>
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mouffe, Chantal. 2008. *Om det politiska*. Hägersten: Tankekraft förlag.
- Miller, Peter och Nikolas Rose. 2008. *Governing the Subject: Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge: Polity Press.
- Phillips, Anne, red. 1998. "Introduction". *Feminism and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Rose, Nikolas. 2000. "Government and Control". *The British Journal of Criminology* 2, s. 321–39.
- Rottenberg, Catherine. 2014. "The Rise of Neoliberal Feminism". *Cultural studies* 28, nr 3, s. 418–37.
- Tucker, Robert C. 2017. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. New York: Routledge.
- Oksala, Johanna. 2011. "The Neoliberal Subject of Feminism". *Journal of the British Society for Phenomenology* 42, s. 104–20.
- Ziarek, Ewa. 2002. *An Ethics of Dissensus: Postmodernity, Feminism, and the Politics of Radical Democracy*. Stanford: Stanford University Press.

Recensioner

Folk och vilja: Ett försvar av demokratin i vår tid

Folke Tersman och Torbjörn Tännsjö

Fri Tanke 2020. 231 s. ISBN 978-91-88589-63-7

Denna bok handlar alltså om demokrati. Författarna vet mycket om demokratiforskning och de skriver väl. Här är det särskilt två saker som oroar dem: demokratins framtid och de allvarliga hoten mot mänsklighetens överlevnad. De vill bidra med något för att motverka dessa orosmoln. Dessutom vill de slå ett slag för mer demokrati i arbetslivet och för en global demokrati. De hävdar att endast om demokratin etableras både på arbetsplatser och på global nivå kommer demokratin på nationell nivå att kunna räddas.

”Oron för demokratins framtid tycks vara välgrundad. Rapporter från många bedömare påvisar en aktuell trend mot ökat auktoritärt och mindre demokratiskt styre i många länder” (s.8). En viktig förklaring till de oroande tendenserna är enligt författarna ”en sjunkande tilltro till det politiska systemet” (s.10). Vilket väl också kan ses som en av de oroande tendenserna.

Vad menas då med demokrati? Den ursprungliga demokratin i det antika Aten var en så kallad direktdemokrati. Tersman och Tännsjö har en viss sympati för detta, men de tror som de flesta andra att det är en orealistisk modell i dagens värld. De förordar i stället representativ demokrati, med proportionella val av representanter till en beslutande församling (s. 36, 46). Men de vill både kunna äta kakan och ha den kvar, så de gör ett tappert försök att kombinera direkt och representativ demokrati. Enligt deras definition ”är alltså ett samhälle styrt demokratiskt i den mån de politiska [besluten] överensstämmer med de beslut vi [dvs. medborgarna i samhället, antar jag, snarare än deras representanter] skulle ha fattat om vi [medborgarna] hade fattat dem i enlighet med de metoder som användes av atenarna vid Pnyx” (s. 51).

Vilka metoder användes då av atenarna vid Pnyx, dvs. den plats i Aten där de politiska besluten fattades? Jo, man debatterade och röstade sedan på de förslag som framfördes, och det förslag som stöddes av en majoritet blev gällande lag. Det låter bekant. Men det fanns även några mer speci-

ella inslag. Under debatten fick äldre personer ordet före de yngre och man fick bara tala en gång i varje ärende. Dessutom kunde man straffas om man framställde ett förslag som senare visade sig ödesdigert. Och de funktionärer som ledde röstandet utsågs genom lottning (s. 32, 34).

Det här kan ju låta väldigt enkelt och det tycks ju också undvika de problem med cykliska majoriteter som demokratiteoretiker – liksom även bokens författare – brukar roa sig med. Man behöver ju inte bekymra sig över situationer där en majoritet föredrar A framför B, en annan majoritet föredrar B framför C, och en tredje C framför A. Inte heller är det något problem om lika många röstar både för och emot ett förslag, så att ingen majoritet föreligger. Ty finns det ingen majoritet för ett givet förslag, så ska ju förslaget förkastas. Man röstar om ett förslag i taget och det godtas om och endast om det stöds av en majoritet.

Jag måste förstås erkänna att jag inte riktigt vet hur det gick till vid Pnyx, jag håller mig bara till vad som sägs om detta i den här boken. Kanske kunde funktionärerna bestämma att förslag skulle ställas parvis mot varandra, så att cykliska majoriteter blir möjliga och kanske kunde de bestämma att de röstande måste utgöra ett udda antal och att alla måste rösta, så att en majoritet måste uppstå för eller emot varje förslag. Vad vet jag?

Men det är intressant att de äldre skulle tala först – precis tvärtemot den ordning som gällde vid röstningar inom humanistiska fakulteten vid Uppsala universitet, när jag kom dit, nämligen att yngste professorn började och därefter professorer i ordning efter ökande tjänsteår och slutligen dekanus. Det är också slående att man vid Pnyx bara fick yttra sig en gång om varje förslag. För att inte tala om att man kunde straffas för dåliga förslag. Det är ingen dum idé, men straffet får då inte vara så strängt att det alltför mycket hämmar den politiska kreativiteten.

Stater som Storbritannien och USA styrs uppenbarligen inte demokratiskt enligt författarnas definition. Inte heller Sverige, bl.a. för att vi har en oberoende riksbank som hanterar penningpolitiken. För övrigt är det säkert omöjligt att veta vilka resultat svenska medborgare skulle åstadkomma om de tillämpade de metoder som användes vid Pnyx, under ledning av framlottade funktionärer. Och svenska politiker brukar nog rösta enligt egna preferenser eller enligt partibeslut, snarare än enligt vad de tror att medborgarna skulle göra i en Pnyx-situation. Dessutom hänvisar författarna själva till en undersökning enligt vilken "riksdagen är föga representativ för folket i olika sakfrågor" (s. 49) – men då är det förstås knappast fråga om representativitet i Pnyx-betydelsen.

I själva verket är författarna nog inte på allvar intresserade av Pnyx-representativitet. Senare i boken förordar de en helt annan idé, nämligen att väljarnas representanter träffar de val väljarna skulle ha gjort om de varit lika välinformerade och haft lika god tid på sig att sätta sig in i frågorna som sina representanter (s. 110). Men även detta är ett villkor som man knappast kan tillämpa i praktiken, eftersom man inte kan veta vilka val väljarna skulle ha gjort under så radikalt annorlunda förhållanden. Och därmed tenderar man att halka in i en mer ”republikansk” modell, enligt vilken folket styr endast i den meningen att de utser, och kan rösta bort, dem som styr. En sådan modell behöver ju inte kombineras med otureliga ”elitistiska” inslag om att folk i allmänhet är okunniga och irrationella, eller med val i majoritetsvalkretsar. Egentligen är det väl just en sorts republikansk demokrati vi tillämpar i Sverige idag.

Men författarna förespråkar inte den republikanska modellen och inte heller ”liberal demokrati”, med mer långtgående individuella rättigheter (s. 40) utöver sådant som rösträtt och rätt att bilda partier (s. 58). Däremot tycks de mena att deras definition av demokrati kan behöva kompletteras med ett krav om ekonomisk jämlikhet (jfr s. 57 och 93) – vilket då ytterligare talar mot att Sverige styrs demokratiskt i författarnas mening.

I fortsättningen diskuterar de argumenten för demokrati, t.ex. att demokrati ökar chansen att politiska beslut vilar på sanna antaganden (s. 64) och gagnar den allmänna välfärden mer än alternativa styrelseskick (s. 71). De påpekar t.ex. att ”stater med demokratiska styrelseskick ... hamnar i toppen av listor som rangordnar hur tillfredsställda människor känner sig i olika länder” och som har relativt lite korruption (s. 73) – men man bör väl notera att det då inte är fråga om demokrati i författarnas speciella mening; snarare det är det väl fråga om stater med ”liberal” eller ”republikansk” demokrati (jfr s. 95).

De gör också ett viktigt påpekande, nämligen att även om demokrati ökar välfärden hos de egna medborgarna, så är det fullt förenligt med att välfärden hos människor i andra länder eller i framtiden på samma gång missgynnas (s. 74).

De säger att demokrati förutsätter ett mått av individuell frihet (s. 76), men detta ingår inte i deras definition av demokrati. Man kan alltså tänka sig att de flesta medborgarna i samhället är slavar, som måste göra vad deras herrar befäller, samtidigt som de skulle bete sig på lämpligt sätt om de tilläts rösta enligt Pnyx-metoderna.

En klassisk invändning mot demokrati är att majoriteter kan förtrycka minoriteter. Tersman och Tännsjö bemöter detta rätt övertygande med att det är svårt att se något system som ger bättre skydd för minoriteter än just indirekt demokrati med proportionella val, även om det inte är ofelbart (s. 139).

I ett särskilt intressant kapitel förespråkar de kollegialt beslutsfattande inom t.ex. universitet och rättsväsende (s. 178) och de hävdar att "starka skäl talar för kooperativt ägande och därmed sammanhängande demokratiskt beslutsfattande i arbetslivet (inom ramar som dras upp av centrala politiska instanser)" (s. 182).

Demokratin hotas främst av den ökande ojämlikhet som uppstår vid ökande globalisering av ekonomin. "För att rädda demokratin på nationell nivå måste vi upprätta den också på global nivå" (s. 93). Det är lite överraskande – och inte helt övertygande, såvitt jag kan se – men även om en global demokrati inte är nödvändig för demokrati på lägre nivåer, så vore den troligen tillräcklig. Och om det verkar alltför orealistiskt med en global demokrati, så kunde kanske argumenten för en sådan alternativt tala för en utveckling och demokratisering av regionala överstatliga organisationer som EU. Om det t.ex. är svårt att införa arvs- och förmögenhetsskatt i Sverige, så är det kanske betydligt lättare inom EU, som med sin stora marknad lättare kan försvara sig mot globala finanstransaktioner. Detta är ett alternativ som inte beaktas av Tersman och Tännsjö – och det är ju också något som tycks ogillas av svenska politiker. Men frivilliga globala överenskommelser kan antagligen också bli betydligt lättare att uppnå om de ska träffas mellan en handfull regionala statsunioner i stället för mellan hundratals nationalstater av väldigt olika storlek och tyngd.

När det gäller hoten mot mänsklighetens överlevnad – som t.ex. global upphettning och kärnvapenkrig – diskuterar Tersman och Tännsjö endast två politiska alternativ för att hantera sådant, nämligen global demokrati och global despoti. Det första ter sig rätt orealistiskt, medan det senare nog är mer realistiskt men inte särskilt lockande. Emellertid kunde även här ett tredje mer realistiskt alternativ vara förhandlingar och samarbete mellan ett litet fåtal regionala statsunioner (av vilka inte alla behöver vara demokratiska). Min gissning är att allmänningens tragedi kan hanteras lättare ju färre aktörer som är inblandade.

Att stater som USA, Ryssland och Kina skulle ge upp sin suveränitet och överlåta makten till en demokratisk världsregering "med våldsmonopol och med förmåga att peka med hela handen" (s. 214) – och att denna

världsregering därefter skulle lyckas lösa våra existentiella problem – är såvitt jag förstår inget vi kan räkna med eller ens hoppas på. Men Tersman och Tännsjö tänker sig att ett politiskt system likt det svenska, men ”uppskalat” till global nivå, är nödvändigt och skulle kunna förverkligas (s. 215). De skisserar också hur det skulle kunna gå till, bl.a. genom förändringar och kompletteringar av FN, men de medger att det kanske inte kan genomföras under rimlig tid (s. 218). Tännsjö (men inte Tersman) tänker sig som ett alternativ att en global despoti kunde vara ett steg på vägen mot den mer önskvärda globala demokratin (s. 220).

Som helhet är boken mycket tankeväckande, även om den inte på alla punkter är helt övertygande.

Lars Bergström

Att se saker med Arendt: Konst, estetik, politik

Cecilia Sjöholm. Daidalos 2020. 247 s. ISBN 978-91-7173-546-1

Speaking Other Times: Hannah Arendt and the Temporality of Politics

Frida Buhre. Uppsala universitet 2019. 292 s. DiVA, id: diva2: 1342432

Arendt: Om kärlek och ondska

Ann Heberlein. Mondial 2020. 234 s. ISBN 978-91-889061-09-5

Den banala ondskan har Ni åter missförstått: Hannah Arendts prövningar

Kenneth Hermele. Korpen 2020. 139 s. ISBN 978-91-88383-62-4

Hannah Arendts tänkande kring det politiska livets egenart och villkor har tilldragit sig filosofers, idéhistorikers och statsvetares intresse. Som de första i sitt slag lyfter två nyutkomna svenska studier fram Arendts relevans för estetiken respektive den politiska retoriken. Genom estetiken och retoriken får hennes texter också förnyad politisk aktualitet.

I *Att se saker med Arendt: Konst, estetik, politik* rekonstruerar Cecilia Sjöholm den estetik hon menar finns i Arendts spridda reflektioner om estetisk erfarenhet och konst, i publicerade arbeten såväl som i anteckningar och brev.¹ Oavsett om reflektionerna gäller bildkonst, litteratur eller film handlar de om estetikens förmåga att beröra och väcka vårt engagemang i världen. Arendts estetik blir med Sjöholms blick en bortglömd del av hennes politiska ontologi i meningen att den utforskar de

1. Boken är en översättning av Cecilia Sjöholms *How to See Things: Doing Aesthetics with Hannah Arendt*. Översättningen är gjord av författaren.

sinnliga aspekterna av pluraliteten – den livsvärld som enligt Arendt på en gång möjliggör det enskildas framträdande och, omvänt, har det enskilda framträdandet som villkor. Via Arendts tolkningar av *Oidipus i Kolonos* och Charlie Chaplin undersöker Sjöholm också tragedins och komedins politiska implikationer.

I avhandlingen *Speaking Other Times: Hannah Arendt and the Temporality of Politics* är natalitet, som hos Arendt betecknar födelsen och den nya början, istället det operativa begreppet. Frida Buhre spårar de begreppsliga fält eller "topografier" som binder samman tid, politik och retorik. Avhandlingen synliggör på ett systematiskt sätt Arendts bidrag till retoriken, som främst består i den politiska språkhandlingen, men tar ett vidare grepp genom att tolka Arendts filosofi med utgångspunkt i den del av retoriken som ägnar sig åt politiska föreställningar om tid. Å ena sidan, menar Buhre, illustrerar Arendts arbeten hur tidsbegrepp som det absoluta, det förflutna, framtiden eller nuet ligger till grund för och realiserar i politiska regimer som tyranniet, auktoritärismen, totalitarismen och antagonismen. Å andra sidan visar avhandlingens bärande kapitel hur varje sådan regim rymmer flera nivåer av tidslighet och uppmärksammar "anakronismen" som en otidsenlig möjlighet till en ny början och därmed till frihet i förhållande till en dominerande föreställning om tid.

Jag kommer företrädesvis att diskutera dessa två akademiska studier, men även kort beröra två nyligen utkomna litterära publikationer som lyfter fram Arendts liv och person. I *Arendt: Om kärlek och ondska* skriver Ann Heberlein en biografi som i termer av Buhres begreppskarta närmast gestaltar anakronismens apolitiska motsats, nämligen kronologin. Kenneth Hermeles *Den banala ondskan har Ni åter missförstått: Hannah Arendts prövningar* aktualiserar istället dramat, den estetiska form Arendt själv såg som den mest politiska. Både Heberlein och Hermele närmar sig därtill några av de offentliga ställningstaganden Arendt gjorde och som fortfarande väcker debatt.²

Estetik och pluralitet

Vanan att läsa Arendt som en politisk tänkare har gjort oss blinda för de estetiska aspekterna av hennes arbete, konstaterar Sjöholm. Med en gest som liknar Arendts egen när hon läser Kant som politisk filosof artikulerar Sjöholm den estetik som finns dold i Arendts politiska filosofi.

2. I *Svenska Dagbladet* har jag diskuterat Heberleins och Hermeles tolkningar av Arendts begrepp "den banala ondskan". Jag lämnar därför den frågan åt sidan här. Se Ulrika Björk, "Ondskans banalitet var en fråga – inte ett svar", SvD 2020-05-28.

Den ger sig tillkänna genom Arendts tolkning av *Kritik av omdömeskraften*, en av den moderna estetikens källtexter, och genom reflektioner kring konst, litteratur och musik. Dess mer samtida filosofiska kontext är traditionen från Frankfurtskolan.

I bokens fyra första kapitel utvecklar Sjöholm de fyra grundtankar hon menar att Arendts estetik vilar på. Den första, vilken jag dröjer något vid därför att den är väsentlig, är att konsten tillhör det offentliga rummet. Konstverk är inte "isolerade fenomen", utan framträder inbäddade i en mångfald av andra framträdelseformer. Trots att Arendt inte deltog i sin tids konstdebatt måste hennes estetik betraktas mot bakgrund av den europeiska modernismen och, i synnerhet, den framväxande amerikanska avantgardismen på 1960- och 70-talet, hävdar Sjöholm. Inom den senare stod konst och politik i en särskild relation genom att den offentliga sfären gjordes till en del av konstverket. Uppmärksamheten riktades mindre mot konst som objekt och mer mot konst som en ny scen för politik. Bland det tidiga nittonhundratalets tyska filosofer som tänkt kring konst – här nämns Benjamin, Adorno och Heidegger – skiljer sig Arendt genom att se estetiken som politisk. Såväl det offentliga rummet som pluralitet är estetiska nyckelbegrepp i meningen att båda är inbegripna i forandet av vårt sinnliga sätt att uppfatta såväl former, ljud, levande kroppar och rörelser som berättelser, musik och visuella framträdanden. Genom att förstå *aisthesis* som delar av den offentliga sfären utmanar Arendt både sin filosofiska samtid och estetikens historia.

Sjöholms argumentation vilar på en tolkning av Arendts begrepp pluralitet enligt vilken pluralitet inte ska förstås uteslutande i mänskliga termer. Med andra ord hänvisar pluralitet inte bara till den mänskliga mångfald som gör det möjligt för individer att genom tal och handlande framträda som unika. Medan detta är huvudtanken i *Människans villkor* utvecklar Sjöholm de mer fenomenologiska reflektionerna om pluralitet i *The Life of the Mind*, enligt vilken "pluraliteten verkar redan på perceptionens nivå". Tolkningen vidgar den offentliga sfären till att vid sidan om mänskligt diskursivt politiskt handlande även omfatta den "tingens mångfald och perspektivens variation" som ges i vårt synfält och därför medkonstituerar vår värld.

Tolkningen är fenomenologiskt övertygande och återkommer indirekt i ett senare kapitel, där Sjöholm diskuterar Arendts läsning av Kant och grundtanken att konst inte kan avskiljas från vår estetiska sensibilitet och därmed känsla av verklighet. Konstverk är inte själva "verkliga" men de strukturerar vår varseblivning och väver samman den värld vi erfar

som verklig. Övertygande är även Sjöholms argument att förstörelsen av kulturella objekt, som konstverk, är ett angrepp på mänskligt liv, vilket både Europas kolonisering och totalitära regimer vittnar om i Arendts analyser. Samtidigt kvarstår en viss spänning mellan pluralitet som kännetecknande för det politiska rummet och den alteritet och differentiering som utmärker ting respektive icke-mänskliga levande varelser – en åtskillnad Arendt understryker i *Människans villkor*. När pluralitet betecknar mångfald mer generellt riskerar frågor om ansvar, som i flera av hennes texter är sammanbundna med det politiska (mänskliga) sättet att framträda i världen, att osynliggöras.

Däremot visar Sjöholm att konstverk kan vara politiska i en annan arendtsk betydelse, utifrån grundtanken att de är bestående. Genom att finnas före och efter varje enskild generation betingar de människan och denna beständighet gör att konstverk kan betraktas som "motståndshandlingar" i ett förtingligande varusamhälle. Den fjärde och sista grundtanken sammanfattar i viss mån de tre förstnämnda genom att tematisera konstverkets performativitet. Det är vad konst *gör* som är betydande för Arendt, snarare än vad konst är. Ur det perspektivet är det avslutande kapitlet om Arendts tolkning av Charlie Chaplin belysande.

En utbredd tolkning bland Weimarrepublikens intellektuella var att i Chaplins komiska men värdiga gestalt se en inkarnation av Goethes *aperçu*, "ett ögonblick genom vilket hela mänskligheten blottas genom en liten gest". Arendt tolkar honom istället utifrån judiska erfarenheter. I korthet gestaltar Chaplins *schlemielen* och *parian* – "juden som står vid sidan av" – och erbjuder på så sätt "den vanliga människan" en skrattets flyktväg, oavsett om hon är jude eller inte (Chaplin själv var av irländsk och romsk härkomst). När han fångade det rättslösa tillståndet gjorde Chaplin "komedi av de subjekt som uteslöts ur den suveräna stat som blivit en förtryckande nation", skriver Sjöholm. Genom att inkorporera en form av judisk alteritet bidrog hans estetik också till att upprätta "en symbolisk ordning av pluralitet".

Retorik och natalitet

På en nivå håller Buhre fast vid en gängse tolkning av pluralitetsbegreppet då hon argumenterar för att de "språkhandlingar" som utgör kärnan i Arendts politiska ontologi inte uppmärksammas tillräckligt inom den del av retoriken som behandlar talakter och performativitet. Hos Arendt är handlandet politiskt i meningen att det bara kan framträda mot den horisont av skilda, ofta motsatta, perspektiv som utgör det

offentliga livet. På en annan nivå vidgas pluralitetsbegreppet även här genom antagandet att politisk retorik alltid uttrycker en mångfald av tidsligheter, såsom föreställningar om en bättre eller sämre framtid, om ett förflutet som behöver återupprättas eller överges, eller om brådskan att åtgärda en pågående kris. Buhres intresse rör hur föreställningar om tid (som att Europas kulturer ofta har ansetts ha en "rik historia", medan andra kulturer har ansetts stå utanför historien eller "frusit fast" i tiden) samverkar med uttryck för tid (som när Donald Trump twittrar att han vill "göra Amerika stort igen" och därmed antar en förfluten guldålder som ska återuppstå).

Bland mångfalden av imaginära tidsligheter motsvarar anakronismen natalitetens grundvillkor. Anakronismen betecknar här en retorisk figur eller imaginär plats (*topos*) som talar "mot tiden", en kronologins "avfärdade andra". Arendts arbete, visar Burhe, utforskar "myriader av möjliga tidsligheter" som alla har en anakronistisk potential, vilket innebär en möjlighet till förändring i termer av politiskt handlande och därmed frihet.

Med stöd hos Arendt argumenterar Buhre för att tyranniet, den auktoritära staten, totalitarismen och den så kallade agonistiska politiken imaginärt och retoriskt implicerar föreställningar om evighet, det förflutna, framtiden och nuet, och därigenom främjar antingen varaktighet, till och med stagnation, eller förändring. Den mest frihetsfrämjande av dessa ordningar, och den enda som kan kallas politisk i Arendts mening, är den agonistiska. Till skillnad från de övriga beror den inte av hierarkier, tvång eller dominans. Dess villkor är en politisk föreställning där "nuets begreppsliga topografi" (vars tre huvudbegrepp är natalitet, tidsgapet mellan det förflutna och framtiden samt möjligheten att förlåta och avge löften) likt en "performativ kraft" både ger utrymme åt enskilt och kollektivt politiskt handlande och genom förlåtelse och löften står i förbindelse med det förflutna och upprättar en framtid.

Buhres studie är imponerande perspektivrik och originell i sin ansats. Bortsett från att Arendts reflektioner ibland tolkas något förhastat (beträffande förlåtelse kan man till exempel invända att det avgörande tidsliga begreppet är glömska snarare än minne: bara genom att glömma en överträdelse blir en ny början möjlig; och om alldagligheten hos Heidegger – "mannet" – ska förstås utifrån Arendts politiska begreppskarta, motsvarar det närmast den fördunklade offentlighet hon beskriver i inledningen till *Men in Dark Times*, inte pluralitet) belyser Buhres panoramiska blick ändå Arendts analys på nya sätt eller visar att de

har åsidosatts, kanske för att hon var kvinna i en manlig tradition. I diskussionen om lagens grund och politikens beständighet, som enligt Buhre med nödvändighet måste balansera förändring även under en agonistisk politisk ordning, får Arendts insisterande på löftets politiska betydelse förnyad aktualitet exempelvis genom utblickar mot Foucaults historiografi och Derridas tolkning av det rättsetablerande våldets legitimitet hos Benjamin.

Att på ett värderande sätt jämföra en internationellt etablerad estetikprofessors fjärde monografi med en doktorsavhandling är knappast rättvist. Mer beskrivande skiljer sig studierna åt just ifråga om akademisk genre. *Att se saker med Arendt* är stilistiskt essäistisk och vittnar om den erfarne forskarens förmåga (och privilegium) att välja det väsentliga. Som läroprov är *Speaking Other Times* samvetsgrann men tyngs något av den teoretiska och metodologiska upptakten, som utgör nära en tredjedel i omfång. Avhandlingens undertitel till trots är Arendts status också något oklar. Hennes arbete anförs som exempel på förbindelserna mellan retorik, politik och tidslighet, men Buhre tycks på samma gång vilja omtolka Arendts politiska filosofi utifrån dessa förbindelser. Med det senare anspråket kan den begreppsteoretiska ingången diskuteras, eftersom den avsiktligt tonar ned de ontologiska och fenomenologiska aspekterna av Arendts tänkande, det vill säga själva dess fundament.

Litteratur och alteritet

Som Sjöholm framhåller har litteraturen en central plats i Arendts skrifter. Hon skrev själv litteraturkritik och författade en biografi över den berlinska salongsvärdinnan Rahel Varnhagen. I *Människans villkor* reflekterar hon över förhållandet mellan livet som det levs och litteraturen. Hon skiljer mellan "verkliga" och "uppdiktade" berättelser, där de förra är de som livet är fångat i och de senare sådana som upprepar de verkliga berättelserna i fantasin. Det levda livets protagonist kan bara bli gripbar i efterhand, hävdar Arendt, i berättelser som genom efterbildning (*mimesis*) "förtingligar de ogripbara manifestationer genom vilken individen i tal och handling blir närvarande för omvärlden".

Heberlein vill i sin biografi göra människan "Hannah" närvarande. Om vi följer Arendt i citatet ovan gör bruket av förnamn ingen skillnad, eftersom den fiktiva berättelsen förtingligar oavsett tilltal. Den levande närvaron förblir ogripbar. Eller som Derrida har uttryckt det apropå sitt förnamn Jackie (som han gavs i det judiska Algeriet på 1930-talet) och den franska semipseudonymen Jacques: namnet vittnar alltid om en annan.

Som författare tecknar Heberlein ett bitvis livfullt, bitvis sentimentalt porträtt av Arendts dramatiska liv och flykt från Europa. Biografin skildrar ett älskat och intellektuellt vaket barn, en begåvad student, en lojal vän, en assimilerad judinna som försvarar sionismen och sin judiska identitet, men förblir blind för sin förförande professors antisemitism, en kvinna som män blir förälskade i, som finner sitt livs kärlek i exil, som lyckas lämna Europa i tid och slutar sitt liv som uppburen professor vid amerikanska universitet och – efter Eichmannrättegången 1962 – ifrågasatt intellektuell i offentligheten. Som etiker reflekterar Heberlein över kärlek, ondska och förlåtelse.

Kombinationen av kronologi och etik tycks placera biografin på avstånd från vår egen politiska tid, för att tala med Buhre. Berättelsen skildrar något i det förflutna och de etiska reflektionerna rör "tidlösa" ämnen. Samtidigt saknas inte anakronistiska möjligheter. 1930-talets stängda gränser för de som hade ett "J" i passet framkallar ofrånkomligen samtida bilder av utsatta människors omöjliga vägar genom Europa. Sådana bilder, som dubbelexponerar det förflutna och nutiden, förbigås med tystnad. Den politiska samtidskommentaren sker snarare indirekt i de reflekterande avsnitten, som då Heberlein, med stöd hos bland andra Machiavelli, argumenterar mot godhet i politiken. Politiskt ska vi inte öppna våra hjärtan.

Som bidrag till en kultur av etisk självreflektion gav Arendts lärare Karl Jaspers vintern 1945 en föreläsningsserie som sedan blev skriften "Den tyska skuldfrågan". En återkommande tanke hos Jaspers är att frågor om moralisk skuld, till skillnad från juridisk och politisk, måste ställas av var och en inför sig själv och i samtal med sina förtrogna. Moralisk skuld handlar om inre självrannsakan, inte om yttre dom. I dialogform dramatiserar Hermeles pjäs tio sådana samtal. Protagonisten, även här kallad "Hannah", ställs till svars av gestalter som bygger på personer som stod verklighetens Hannah Arendt nära och hade betydelse för hennes offentliga *persona*, bland dem Läraren (Karl Jaspers), Vännen (Gershom Scholem), Väninnan (Mary McCarthy) och Mannen (Heinrich Blücher). Anklagelsepunkterna kretsar kring det judiska och vad det betyder: Hannahs/Arendts identitet som judinna, hennes förhållande till det judiska folket, till sionismen, till staten Israel, till de judiska råden i rapporten om Eichmannrättegången, till Tyskland – och till icke-judiska män eller *gojim*, som det heter i pjäsen. (Som ett spöke hemsöker Heidegger flera av samtalen.)

Dialogformen gör en kvicktänkt, ironisk och arrogant, ja sokratisk,

tänkare närvarande, men också en tålmodigt förklarande, självkritisk och djupt engagerad människa. Även om intrigen begränsar sig till mottagandet av Eichmannrapporteringen vittnar pjäsen framför allt – genom den judiska infallsvinkeln – om en annan Arendt, för att parafrasera Derrida, och bidrar i det avseendet till en ordning av pluralitet inom den svenska Arendtlitteraturen.

Ulrika Björk

Att förstå social förståelse: En filosofisk undersökning av social förståelse och integration

Patrizio Lo Presti

Daidalos, 2018. 292 s. ISBN 978-91-7173-554-6

Det brukar rekommenderas att man börjar med de goda nyheterna, och eftersom de goda nyheterna är viktigare än de dåliga i vårt fall, kommer jag att följa det rådet.

Den första goda nyheten är att Lo Prestis bok är ett utomordentligt klart, fokuserat och nyttigt arbete för både teoretiker och de som använder teori inom områdena social förståelse och integration. Boken uppvisar några av den analytiska filosofins främsta styrkor: Lo Presti argumenterar på ett tydligt och koherent sätt genom hela texten. Men boken strävar även bortom den analytiska filosofins vanliga syften – den vill inte bara förstå världen, utan också förändra den genom att formulera konkreta riktlinjer till stöd för social förståelse och integration i samhällen med betydande immigration. Av dessa anledningar kan jag rekommendera den här boken till alla som är intresserade av de här temana – forskare likaväl som aktivister.

Och det finns fler goda nyheter. Lo Presti kopplar ihop sitt försvar av enaktivismen – dvs. teorin att människor förstår varandra främst i och med fysiska möten i gemensamma sociala situationer (s. 15) – med en praktiskt orienterad diskussion av social förståelse och integration. Tack vare denna koppling lyckas han lyfta fram några viktiga och delvis nya insikter. Primärt gäller det bokens två centrala teser: (i) att *social förståelse* förutsätter *social interaktion* (så som enaktivister förstår begreppet interaktion) och (ii) att eftersom lyckad *integration* förutsätter social förståelse, så förutsätter lyckad integration också social interaktion.

Eftersom Lo Presti anser att social interaktion inte bara är nödvändig, men också i stort sett tillräcklig, för social förståelse och integra-

tion (s. 108), presenterar han versioner av både (i) och (ii) som är för radikala enligt min uppfattning – av anledningar som jag kommer att förklara nedan. Med detta sagt skulle teoretiker liksom aktivister göra gott i att ta till sig en mildare form av hans budskap: interaktion tolkad som strukturerat och kontinuerligt fysiskt och kroppsligt engagemang är ofta viktigt, och ibland outhärligt, för social förståelse och integration. Det går inte att predika öppenhet och social harmoni från ett elfenbenstorn.

Ett antal mindre omfattande eller mindre abstrakta poänger presenteras också på ett övertygande sätt i boken. Till exempel har Lo Presti flera viktiga synpunkter gällande civilsamhällets roll. Han poängterar med all rätt att uppdraget att främja social förståelse inte får överlämnas helt och hållet till staten och deras institutioner och myndigheter (i själva verket överdriver han den här tesen också, vilket jag kommer att hävda nedan). Inte heller får man förvänta sig att integration slutgiltigt kan lyckas genom lagstiftning och andra formaliserade normativa praktiker, oavsett hur välmenande och rättvisa de kan vara. Detta är värt att nämna i ett land som Sverige, där folket har så stort förtroende till föreskrifters kraft att de ibland glömmer att det inte alltid räcker att enbart lyda till och med väldigt goda regler. Slutligen argumenterar han plausibelt för att assimilation (i motsats till integration) kan förhindra social förståelse – *även om assimilation lyckas*.

Bokens enkla men överskådliga och ändamålsenliga upplägg främjar Lo Prestis syften. Inledningen, som kan vara av särskild nytta för icke-filosof, följs av fyra kapitel som går igenom fyra viktiga teorier om social förståelse: den klassiska "dualistiska" teorin, dess uppdaterade version "teori-teorin", simulationsteorin och slutligen enaktivismen, som förstås är Lo Prestis överlägsna favorit. Den kritiska diskussionen av de tre förkastade teoretiska alternativen, samt de positiva argumenten för enaktivismen, förbereder för bokens andra del som är orienterad mot praktik. Här bjuder Lo Presti på en analys av de utmaningar och missförstånd som hindrar social förståelse och integration. Vad som kopplar ihop de två delarna är Lo Prestis antagande att många av dessa utmaningar och missförstånd skulle kunna lösas, givet att man skulle använda sig av den enaktivistiska teorin om social förståelse och dra de korrekta slutsatserna från den.

Men här börjar svårigheterna. Lo Prestis envisas på ett irriterande sätt med att säga att hans argument enbart har med rationalitet, men inte med moral, att göra. Han vill bevara den moraliskt neutrala ka-

raktären hos sina argument genom att basera sin analys av social integrationspraktik på ett teoretiskt försvar av enaktivismen, samt genom att formulera sina rekommendationer som hypoteser: "om vårt mål är social förståelse och integration så måste vi göra så och så". Detta tillvägagångssätt kan dock inte dölja att många av hans argument faktiskt har en tydlig moralisk natur. Här ett bland många exempel på hur retoriken kan låta: "Social förståelse är just att kunna navigera i en social miljö med olika grupper som i olika situationer utvecklar olika slags dynamik av roller, normer och förväntningar. Att inte förstå detta leder till en rad missförstånd: att tro att eftersom en grupp har ett sätt att leva, så har eller bör andra grupper också leva så" (s. 266). Men kravet att medlemmar från nyanlända grupper anpassar sig till de redan hemmastaddas normer är inget missförstånd, utan ett moraliskt krav. Det kan vara fel eller orättfärdigt, men det är inte irrationellt eller förvirrat. Därav följer att om man vill motbevisa detta krav, så måste man göra det genom moraliska argument. Lo Prestis förbiseende av denna aspekt är ett störande drag i boken, eftersom konsekvensen blir att de som är oeniga med författaren inte kan vara det på grund av avvikande moraliska eller politiska övertygelser, utan måste vara det på grund av dumhet. Detta är inte bara en stilfråga. Många av påståendena och rekommendationerna som Lo Presti gör är radikala, till och med partiska, i en politisk mening. Att presentera dessa påståenden och rekommendationer som enbart en fråga om hypotetisk rationalitet framstår därför som något missvisande. Det är också ogint mot Lo Prestis meningsmotståndare på ett sätt som gör en förnuftig kompromiss och enighet mindre sannolik.

Den här invändningen gäller huvudsakligen tonen hos Lo Prestis argument, men det finns några bekymmer gällande deras rimlighet också. Den första invändningen har med hans högröstade försvar av enaktivismen att göra. Utrymmet tillåter inte att jag här går in i detalj på hans kritik av alternativa teorier, men jag vill ändå nämna att Lo Prestis behandling av dem är onyanserad och att några möjliga alternativ inte alls nämns (t.ex. Davidsons och Dennetts *interpretationism*). Med detta sagt, är huvudproblemet framför allt det överdrivna försvaret av enaktivismen. I stort sett baseras argumentet för enaktivismen på en tolkning av de konkreta situationer i vilka social förståelse uppnås (eller inte). Dessa situationer beskrivs som kroppsliga, situerade i specifika sociala och fysiska miljöer, situationer som saknar ett fast ändamål eller en förutbestämd koreografi. Därför, menar Lo Presti, bör social förståelse

vara aktiv (dvs. något som förutsätter handling och faktiskt gemensam handling), deltagande, kontext-baserad och dynamiskt växande. Social förståelse är alltså kunskap om hur vi kan agera tillsammans. Observation och reflektion, och därmed propositionell kunskap, spelar i bästa fall en underordnad roll. Explicita normer och regler kan på sin höjd registrera vad som redan hänt mellan de deltagande parterna, men har en ytterst begränsad vägledande betydelse vad gäller framtida handlingar (se s. 135).

Man kan dock ifrågasätta om Lo Prestis uppfattning verkligen mäktar omfatta den enorma mängd situationer som kräver social förståelse. Pardansmodellen – enaktivistens favoritexempel – representerar bara en typ av situation där social förståelse behövs. Slutsatserna som kan dras från sådana småskaliga, ömsesidiga, jämslida situationer som innefattar spontana gemensamma handlingar kan inte överföras till alla sammanhang. Ett uppenbart problem är att kroppslig interaktion i många fall varken är nödvändig eller tillräcklig för social förståelse. Inte nödvändig, eftersom vi kan (och i många fall behöver) förstå människor som vi inte interagerar med, även sådana vi aldrig träffat. Inte tillräcklig, eftersom det i högsta grad är möjligt att kroppslig interaktion – till och med kontinuerlig och strukturerad interaktion – inte kommer att skapa social förståelse mellan parterna. Även om *X* och *Y* förmår förutsäga varandras kroppsliga rörelser, och även om de förmår koordinera sina kroppsliga rörelser med varandra, betyder inte det att de förstår varandra eller ens kommer att förstå varandra någon gång i framtiden.

Ett annat problem är att till och med de miljöer eller situationer som motsvarar Lo Prestis beskrivning som spontana och kroppsliga kräver mycket observation, reflektion och propositionell kunskap för att möjliggöra social förståelse. Lo Presti begår ett *non sequitur* som blivit vanligt nu för tiden, och som förmodligen kan förklaras med hänvisning till det växande intresset för icke-intellektualistiska teorier om kunskap och förståelse. Det är sant att några former av förståelse är förknippad med kroppslig handling och att dessa former inte får reduceras till propositionell kunskap. Men det följer inte att sådan förståelse inte går att göras explicit. Det gäller faktiskt ganska ofta att sådan förståelse måste göras explicit för att vara hållbar, kommunikerbar, kritiserbar osv. För att göra sådan förståelse explicit blir det oundgängligt att använda sig av propositionell artikulering, reflektion, självmedvetande, kritik osv. (Lo Prestis bok är i sig själv ett exempel på hur social förståelse kan göras explicit på detta sätt.) Allt detta blir ännu viktigare när deltagarna inte

lever enligt samma normer, såsom är fallet i de sammanhang Lo Presti är mest intresserad av.

Detta har omfattande konsekvenser för integrationspraktiken också. Först och främst tror jag att enaktivistiska "fördomar" förklarar varför Lo Presti inte tillräckligt uppskattar institutionernas roll i att möjliggöra och stödja integration. Jag menar här inte bara institutioner i ordets snäva bemärkelse, t.ex. de som representerar stat eller kommuner, inte heller andra formella organisationer som t.ex. icke-statliga organisationer eller företag (fastän de här aktörerna också spelar en väsentlig roll som Lo Presti inte sätter värde på i tillräckligt hög grad). Jag skulle inkludera även mindre formellt strukturerade institutioner, bestående av förankrade sociala eller kulturella praktiker i begreppets vidaste mening. Lo Presti kombinerar en enaktivistisk förståelse av social förståelse med en lite förenklad wittgensteiniansk förståelse av normer som instabila och nästan okodifierbara. Denna kombination hindrar honom från att erkänna sådana institutioners absolut centrala roll i att möjliggöra alla samhällsmedlemmars samexistens genom att erbjuda alla – vare sig hemmastadda eller nyanlända – en stabil och säker, samt rättvis och opartisk fundamental struktur. Med andra ord ser han inte att en avgörande (om inte den avgörande) ingrediens till integration är "innanförskap" (*inclusion*) – tolkad här som möjligheten att åtnjuta en uppsättning rättigheter och berättiganden som endast institutioner kan försäkra.

Den här döda vinkeln ger boken en markant voluntaristisk och, för att vara helt ärlig, utopisk karaktär. "Vi måste bara gå ut där och umgås" är en inte särskilt överdriven karikatyr av Lo Prestis praktiska riktlinjer för lyckad integration. Det här intrycket förstärks ännu mer av hans tes att integration kräver en jämlik och ömsesidig villighet från "hemmastaddas" och "nyanländas" sida att revidera sina egna sociala och kulturella normer om de råkar krocka med varandra (att tesen ses som begreppsligt nödvändig kan ses som ännu ett exempel på förstulen moralisering som jag nämnde tidigare). På ett paradoxalt sätt är det just de här särdragen hos Lo Prestis teori – dvs. voluntarismen, individualismen och den utopiska radikalismen – som leder till att boken möjligen kommer att nå helt motsatt verkan än den som eftersträvades. Några läsare skulle kunna reagera så här: "Om Lo Presti har rätt, om social integration kräver så mycket av oss, om vi inte får delegera uppgiften till rättvisa och opartiska institutioner (eftersom dessa bara kan möjliggöra att människor lättare kan mötas, men inte förverkliga integration på

egen hand), ja, om vad som faktiskt krävs är att jag bokstavligen måste gå ut där varje dag och interagera med nyanlända i kroppslig närhet, och dessutom göra allt detta enligt osäkra och okända normer, så är lyckad integration omöjlig. Den är omöjlig därför att även om jag vore redo att göra vad som krävs, kommer andra aldrig att göra det under dessa villkor. Och i så fall skulle jag uppoffra mig i onödan.” I korthet, istället för att visa oss hur integration kan förverkligas, lämnas man som läsare med känslan av att lyckad integration är ett oöverstigligt uppdrag – priset för individen är helt enkelt för högt.

Jag skulle ändå säga att den inte är den viktigaste av de lärdomar som vi måste dra av denna bok. Budskapet som är mest värt att behålla är att integration genom varaktig social förståelse förvisso är många saker, men också nödvändigtvis ett gemensamt åtagande, en kollektiv insats som omfattar hela personen, kropp och själ. Det är den enaktivistiska aktivismens viktigaste poäng.

András Szigeti

Kunskapsteori: En introduktion till vetande, berättigande och sanning

Lars-Göran Johansson, Tomas Ekenberg, George Masterton
och Pauliina Remes

Studentlitteratur, 2014, 327 s. ISBN 978-91-44-10489-8

Det finns gott om introduktionsböcker till kunskapsteori på engelska (bl.a. Chisholm 1977, Dancy 1985, Rescher 2003, Audi 2010, Martin 2014, O'Brien 2016, Goldman & McGrath 2017 och Pritchard 2018), men fram till nyligen har det saknats en motsvarighet på svenska. Lars-Göran Johansson, Tomas Ekenberg, George Masterton och Pauliina Remes har fyllt denna lucka genom att skriva en bok med titeln: *Kunskapsteori: En introduktion till vetande, berättigande och sanning* utgiven av Studentlitteratur 2014. Johansson, Ekenberg och Remes är samtliga filosofer verksamma vid filosofiska institutionen vid Uppsala universitet medan Masterton är forskare vid filosofiska institutionen vid Lunds universitet. *Kunskapsteori* är främst avsedd för filosofistudenter på grundnivå vid universitet och högskolor, men är även tänkt att kunna fungera i andra ämnen än filosofi där moment om kunskapsteori ingår.

I inledning till boken artikulerar författarna sitt missnöje med tillgängliga läromedel i kunskapsteori. Här är en sammanfattning av författarnas fyra huvudpunkter: (1) det saknas en svensk lärobok i kun-

skapsteori; (2) det historiska perspektivet är för svagt tematiserat i moderna engelskspråkiga läroböcker; (3) den språkliga vändningen ges ofta ingen plats i den litteratur som finns i ämnet; och (4) kunskapsteoretiska debatter förs oftast mot bakgrund av realistiska utgångspunkter som inte tematiserats ordentligt. Med detta avses att man även borde ha anti-realistiska teorier i åtanke när man diskuterar kunskapsteori. Ansatsen att presentera ett nytt perspektiv på kunskapsteori får sägas vara ambitiös med tanke på den omfattande litteratur som redan finns utgiven i ämnet.

Kunskapsteori är inte enbart ett ambitiöst verk i sin ansats utan även till sitt omfång. Med sina dryga 300 sidor får boken anses vara relativt lång för att vara en introduktion. I 14 välmatade kapitel behandlar författarna bl.a. ämnen som: berättigande; den språkliga vändningens påverkan på kunskapsteorin; skepticism; Gettier-problemet; debatten mellan internalism och externalism; fundamentism och koherentism; social epistemologi; och kunskapens värde. Boken fyller som sagt en lucka i utgivningen av introduktionsböcker till filosofi på svenska. Ambitionen att skriva en introduktion i kunskapsteori för universitet och högskolor är berömvärd. *Kunskapsteori* är också genomgående välskriven, uppvisar både imponerade bredd och djup, samt är självständig i sina resonemang och i sitt förhållningssätt till de teorier som behandlas. Med detta sagt övergår jag till några mer kritiska synpunkter.

Kunskapsteori är skriven av fyra olika författare och i inledningen får man veta att författarna har haft huvudansvar för olika kapitel i boken. Samarbeten av detta slag innebär både för- och nackdelar. Bland fördelarna kan nämnas den bredd som mångfalden av erfarenheter och kompetenser medför. Johansson och Masterton besitter expertis i kunskapsteori och vetenskapsteori, medan Ekenberg och Remes besitter expertis i filosofins historia. Bland nackdelarna kan nämnas svårigheter att få till en enhetlig stil och ett sammanhängande verk. Det är t.ex. otillfredsställande att man bör ha tillgodogjort sig kapitel 9 om internalism och externalism samt kapitel 11 om fundamentism och koherentism för att kunna förstå kapitel 7 som handlar om skepticism. Poänger som har gjorts tidigare i boken av en författare, görs sedan på nytt av en annan författare. T.ex. påpekar man att deduktiva argument är "icke-ampliativa" först i kapitel 3 (s. 46) och sedan på nytt i kapitel 9 (s. 134). I kapitel 8 (s. 169) hänvisar man till tidigare diskussion av Alvin Goldman och hans reliabilism trots att han dyker upp först längre fram i boken. Likartade presentationer av Goldmans

reliabilism förekommer för övrigt både i kapitel 9 och 10. Det finns gott om liknande exempel. Därför upplevs *Kunskapsteori* mer som en sammanställning av fristående uppsatser än som ett homogent verk. Boken hade med fördel kunnat ha en mer enhetlig berättarröst och en tydligare röd tråd, särskilt med tanke på att den är tänkt att fungera som en introduktion till ämnet.

Man kan i sammanhanget fråga sig om boken verkligen fyller sitt primära syfte som en introduktionsbok att användas på grundutbildningen i universitet och högskolor. Ett problem som boken delar med många andra introduktionsböcker är att den behandlar alldeles för många olika saker istället för att koncentrera sig på färre saker och behandla dem mer ingående. En introduktion i kunskapsteori borde framförallt ägna sig åt att presentera centrala begrepp och teorier inom området, med fokus på saker som evidens, kunskap, sanning, rättfärdigande, och rationalitet. Istället har man stundtals förlorat sig i förhållandevis ingående och inte helt relevanta historiska exkurser. Till exempel ägnas hela sex sidor av kapitel 4 (s. 64–69) åt att kritisera *Principia Mathematica*. Där argumenteras det med viss emfas för att Bertrand Russell och Alfred N. Whitehead inte klart skiljer på materiell villkorssats och logisk konsekvens. Frågan är dock om denna längre passage av i det närmast exegetisk natur verkligen har någon större relevans i sammanhanget eller om sådana avsnitt för den delen bidrar till att hjälpa studenter på grundnivå att uppnå en bättre förståelse av kunskapsteori.

Kapitel 9 och 12 som båda är skrivna av Masterton sticker ut som bokens kanske mest ambitiösa kapitel. I kapitel 9 behandlas den komplexa debatten mellan internalister och externalister inom kunskapsteori och i kapitel 12 behandlas social epistemologi. Den filosofiska nivån i dessa kapitel är relativt hög och diskussionen tar många och långa turer. Tillsammans utgör de ungefär en femtedel av boken. Kapitel 9 lyckas på ett elegant och klagörande sätt att först presentera och jämföra Laurence Bonjour internalism med Alvin Goldmans externalism för att sedan landa i Ernest Sosas syntes av de båda uppfattningarna. Kapitlet utgör en ingång till debatten på svenska och är antagligen den första av sitt slag. Även kapitel 12 håller en hög nivå. Social epistemologi är ett spirande område inom modern kunskapsteori och har mig veterligen inte heller tidigare presenterats på svenska. Tyvärr skjuter författaren något över målet. Diskussionen blir onödigt komplex för en introduktionsbok och kapitlets ensidiga fokus på vittnesmål sker

på bekostnad av andra intressanta delar av social epistemologi, som epistemisk orättvisa, oenighet och evidens av högre ordning.¹

Den taxonomiska stringensen i *Kunskapsteori* lämnar en del övrigt att önska. Berättigande eller rättfärdigande (engelska "justification") anses vara vad som gör en sann trosföreställning till kunskap.² Teorier om berättigande är därför centrala inom kunskapsteorin och bör så vara även i en introduktionsbok i ämnet. Det är dock viktigt att man i sammanhanget håller isär besläktade men åtskilda saker som "rättfärdigande", "evidens", "rationalitet" och "skäl". Enligt en teori om rättfärdigande (evidentialism) bör en person S tro att p om S har evidens som stödjer p. Men alla teorier om rättfärdigande kräver inte stöd av evidens (t.ex. processreliabilism). Rättfärdigande kan även förstås i termer av rationalitet, men rationalitet måste inte förstås i termer av evidens. Filosofer som John Broome (2013) argumenterar för att man är rationell i den utsträckning ens trosföreställningar tillfredsställer vissa strukturella villkor.³ Sådana strukturella villkor kan ibland kräva att man inte tror i enlighet med sin evidens.⁴ Det finns också filosofer som menar att man ibland kan ha normativa skäl att inte tro i enlighet med sin evidens (t.ex. Lord 2018). Med undantag för en kort passage i kapitel 11 (s. 257) gör författarna till *Kunskapsteori* inte skillnad på uttryck som "rättfärdigande", "god evidens", "rationalitet" och "skäl" (se t.ex. behandlingen av Gettierproblemet i kapitel 8 där flera av dessa uttryck tycks användas synonymt).

Inte heller är man tillräckligt uppmärksam på *vad* det är som skall rättfärdigas. I sammanhanget bör man hålla isär tre olika saker: proposition, trosföreställning och person.⁵ För det första kan man diskutera huruvida en viss *proposition* p är rättfärdigad att tro på för S. Det finns t.ex. goda skäl att tro att p för S om S besitter stark evidens som

1. Miranda Frickers banbrytande bok om epistemisk orättvisa utkom nyligen i svensk översättning av Carl-Filip Brück med titeln: *Epistemisk orättvisa: Kunskap, makt och etik*. Jag har skrivit ett par korta artiklar i *Filosofisk tidskrift* om den kunskapsteoretiska betydelsen av oenighet och om evidens av högre ordning (Tiozzo 2016, 2019).

2. Författarna skriver i inledningen (xii) att de har översatt "justify" med antingen "rättfärdiga" eller "berättiga".

3. Ett sådant villkor är den "enkratiska principen" som säger att rationalitet kräver att S tror att p om S tror att hon bör tro att p och vice versa. Se Broome (2013).

4. Detta skulle t.ex. vara fallet om man har evidens som ger stöd åt trosföreställningen att p och åt trosföreställningen att evidensen inte stödjer trosföreställningen att p. För att undvika ett akratiskt tillstånd i en sådan situation blir man således tvungen att inte tro i enlighet med sin evidens.

5. Littlejohn (2012) gör reda för relationen mellan dessa tre former av rättfärdigande. Se också Turri (2010) för en någorlunda färsk diskussion av distinktionen mellan "propositional justification" och "doxastic justification".

stödjer p (oavsett om S faktiskt tror p eller ej). För det andra kan man diskutera huruvida en viss *trosföreställning* som S hyser angående p är rättfärdigad. Man tänker sig i regel att den trosföreställning S har om p måste vara grundad i de skäl som faktiskt föreligger för att tro att p för att trosföreställningen i fråga skall vara rättfärdigad i detta avseende. Observera att det är möjligt att vara berättigad att tro att p i det första avseendet utan att ha en berättigad trosföreställning att p i det andra avseendet. Det kan t.ex. vara så att man helt enkelt inte tror att p eller att man tror att p, men inte har resonerat sig fram till sin åsikt på ett riktigt sätt. Rättfärdigad tro i detta andra avseende anses vara ett nödvändigt villkor för kunskap. För det tredje kan man diskutera huruvida S som *person* är berättigad att tro att p. Det kan t.ex. vara så att S har gjort allt som står i hennes makt för att veta huruvida p och kommit fram till att p är fallet. I så fall kan man säga att hon som person är berättigad att tro att p i ett tredje avseende oavsett om det föreligger berättigande i de andra två avseendena. På motsvarande sätt kan man tänka sig att S har en berättigad trosföreställning att p, men att hon inte har gjort tillräckliga ansträngningar för att undersöka möjliga invändningar mot sin position. I så fall skulle hennes trosföreställning kunna vara rättfärdigad utan att hon som person är det.

Men författarna till *Kunskapsteori* gör inte skillnad mellan dessa tre olika former av rättfärdigande. Detta blir särskilt tydligt i kapitlet om berättigande där man växelvis pratar om att en person är berättigad och att en trosföreställning är det. Dessa distinktioner hade även kunnat göra nytta i senare delar av boken, t.ex. när man diskuterar Gettier-problemet (kapitel 8) och i debatten mellan internalister och externalister (kapitel 9). Vissa filosofer har argumenterat för att Gettier-exempel är fall där *personen* i fråga är berättigad att tro den relevanta propositionen (se t.ex. Lowy 1977 och Littlejohn 2012). Men det behöver för den sakens skull varken följa att det finns goda skäl för personen i fråga att tro den relevanta propositionen eller för den delen att hennes trosföreställning angående denna är berättigad. Att hänvisa till olika former av rättfärdigande hade också kunnat vara klargörande i redogörelsen för debatten mellan internalism och externalism. En viktig punkt där meningarna går isär gäller på vilket sätt en trosföreställning om p måste vara grundad i goda skäl för att den skall vara rättfärdigad.⁶ Internalister kräver i allmänhet att man är medveten om, eller i alla fall är kapabel att bli

6. På engelska "the basing relation". Korcz (2015) ger en bra översikt av diskussionen.

medveten om, hur skälen hänger ihop med trosföreställningen i fråga. En sådan medvetenhet anses däremot inte vara nödvändig enligt externalister. Istället föreslår man faktorer som kausalitet, reliabla processer eller sensitivitetsvilkor som skäl för trosföreställningar. Tvistefrågan kan alltså sägas gälla vad som krävs för rättfärdigande i det andra avseendet (se ovan).

Min huvudsakliga invändning mot boken är dock att den överlag framstår som något daterad i ljuset av modern internationell forskning inom kunskapsteori. Förhållandevis stort utrymme ägnas åt att analysera och jämföra ståndpunkter hos klassiska filosofer som Hume och Kant. Det kan också tyckas att Quine, som förvisso är en mycket betydelsefull filosof, har givits oproportionerligt stort utrymme i boken. Man sträcker sig däremot sällan längre fram i tiden än till BonJour's *The Structure of Empirical Knowledge* (1985). Författarna tänker sig säkerligen att den historiska bakgrunden bidrar till att man bättre förstår dagens kunskapsteori. Detta må mycket väl vara fallet, men tyvärr tycks det ske på bekostnad av diskussioner av mer aktuella frågor. Under 2000-talet har mycket forskning inom kunskapsteori handlat om evidentialism; epistemologisk dygdteori; kontextualism; relationen mellan pragmatiska och epistemologiska faktorer; skillnaden mellan proportionellt och doxastiskt berättigande; det nya onda demonproblemet; epistemologisk orättvisa; den epistemologiska betydelsen av oenighet; evidens av högre ordning; samt relationen mellan normativa skäl och rationalitet. Diskussion av dessa frågor förekommer sparsamt eller inte alls i boken, trots att de befinner sig i centrum av dagens debatt.

På samma sätt är det anmärkningsvärt att tongivande filosofer i den samtida kunskapsteoretiska debatten som t.ex. David Christensen, Miranda Fricker, Thomas Kelly, Clayton Littlejohn, Sanford Goldberg och Maria Lasonen-Aarnio inte ges något utrymme alls i boken. Framförallt är det anmärkningsvärt att en såpass betydelsefull filosof som Timothy Williamson endast omnämns i förbigående (s. 295). Williamsons portalverk *Knowledge and Its Limits* (2000) har trots allt haft ett enormt inflytande på de senaste två decenniernas kunskapsteori. I sin bok argumenterar Williamson bl.a. för inflytelserika teser som att kunskap är ett mentalt tillstånd och att evidens och kunskap är samma sak ($E = K$). Man talar därför numera om "the knowledge-first turn in epistemology" och "knowledge-first epistemology". I ljuset av att så stora och viktiga delar av kunskapsteorin har utelämnats framstår det historiska perspektiv som skall utmärka boken som något forcerat. Modernare kunskapsteo-

retisk forskning har fått stå tillbaka till förmån för diskussioner av mer generell filosofisk karaktär och historisk art.

Trots att *Kunskapsteori* inte är helt *à jour* så utgör den på det hela taget ett mycket välkommet tillskott till den inte alltför omfattande samlingen av introduktionsböcker till filosofi som finns tillgängliga på svenska. Man får också hoppas att boken kommer att bli flitigt använd på olika universitet och högskolor runtom i Sverige framöver.

Marco Tiozzo

Litteratur

- Audi, Robert. 2010. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Abingdon: Routledge.
- BonJour, Laurence. 1985. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Broome, John. 2013. *Rationality Through Reasoning*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Chisholm, Roderick. 1977. *Theory of Knowledge*. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Dancy, Jonathan. 1985. *Introduction to Contemporary Epistemology*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Fricker, Miranda. 2018. *Epistemisk orättvisa: Kunskap, makt och etik*. Stockholm: Thales.
- Goldman, Alvin och Matthew McGrath. 2017. *Epistemology: A Contemporary Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Johansson, Lars-Göran, Tomas Ekenberg, George Masterton och Pauliina Remes. 2014. *Kunskapsteori: En introduktion till vetande, berättigande och sanning*. Lund: Studentlitteratur.
- Korcz, Keith Allen. 2015. "The Epistemic Basing Relation". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta, URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/basing-epistemic/>>.
- Littlejohn, Clayton. 2012. *Justification and the Truth-Connection*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lord, Errol. 2018. *The Importance of Being Rational*. Oxford: Oxford University Press.
- Lowy, Catherine. 1977. "Gettier's Notion of Justification". *Mind*, vol. 87, nr 345, s. 105–108.
- Martin, Robert M. 2014. *Epistemology: A Beginner's Guide*. London: Oneworld Publications.
- O'Brien, Dan. 2016. *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- Pritchard, Duncan. 2018. *What is this Thing Called Knowledge?* Abingdon: Routledge.
- Rescher, Nicholas. 2003. *Epistemology: An Introduction to the Theory of Knowledge*. New York: State University of New York Press.
- Tiozzo, Marco. 2016. "Om moralisk oenighet mellan epistemiska likar". *Filoso-*

- fisk tidskrift*, årg. 37, nr 2, s. 24–34.
- Tiozzo, Marco. 2019. "Om evidens av högre ordning". *Filosofisk tidskrift*, årg. 40, nr 1, s. 16–24.
- Turri, John. 2010. "On the Relationship Between Doxastic and Propositional Justification". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 80, nr 2, s. 312–26.
- Williamson, Timothy. 2000. *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.

Notiser

Välvilliga tolkningar I: Lejon

I denna notisserie ska vi föreslå välvilliga tolkningar av filosofiska teser och teorier som vid första påseende framstår som problematiska. Vi hoppas att detta helt nya grepp ska leda till oanade framsteg.

Vi börjar med en av Ludwig Wittgensteins idéer i *Filosofiska undersökningar* (1953): att om ett lejon kunde tala så skulle vi inte kunna förstå det. Det är inte klart varför det skulle vara omöjligt för oss att förstå ett talande lejon – om lejonet till exempel kunde tala svenska så torde väl åtminstone vi som förstår svenska därmed vara kapabla att förstå vad det har att säga. Men vad Wittgenstein syftar på är kanske att den närmsta möjliga värld där ett lejon kan tala är en värld som i övrigt är så lik den faktiska världen som möjligt – och att det därför i denna värld bara är med ytterst liten marginal som lejonet lyckas tala. Om ett lejon kunde tala så skulle det alltså tala väldigt otydligt.

Välvilliga tolkningar II: Värdebärare

En Facebook-användare ska ha skrivit följande kommentar till en för honom upprörande "nyhet" som visat sig vara inkorrekt: "Ja skiter i att det är fejk det är förjävligt ändå". Detta uttalande har sedan dess varit föremål för många syrligheter i media, och vid första påseende ser det onekligen lite besynnerligt ut. Men kanske ska det snarare tolkas som ett uttryck för en viss – omstridd men likväl respektabel – syn på naturen hos värdebärare.

Låt oss säga att sakförhållanden är abstrakta objekt som kan existera utan att föreligga. Sakförhållandet *Barack Obama har väldigt ont just nu* är, förutsatt att Barack Obama just nu inte har väldigt ont, ett exempel på ett sakförhållande som inte föreligger men som (enligt detta synsätt) ändå finns. Detta medför att egenskapen att föreligga inte är en *intrinsikal* egenskap hos ett sakförhållande, eftersom huruvida ett sakförhållande har denna egenskap beror på huruvida det står i en viss relation till någonting (nämligen till världen). Om vi kombinerar detta resultat med uppfattningen att ett sakförhållandes intrinsikala värde beror helt och hållet på dess intrinsikala egenskaper, samt med det till synes rim-

liga antagandet att det vore intrinsikalt dåligt om Barack Obama hade väldigt ont just nu, så kan vi sluta oss till att sakförhållandet *Barack Obama har väldigt ont just nu* är intrinsikalt dåligt trots att det inte föreligger. Och kanske ville den upprörda Facebook-användaren göra en liknande poäng: att de sakförhållanden som beskrivs i nyhetsrapporteringen enligt honom är intrinsikalt dåliga (eller: "förfärliga") trots att de ej föreligger (eller: "är fejk").

Välvilliga tolkningar III: Vatten

Den försokratiska filosofen Thales är ju känd för tesen att "allt är vatten". Detta kan framstå som en hopplöst orimlig uppfattning. Men samtidigt ska vi komma ihåg att många universella generaliseringar involverar en implicit begränsning till en viss domän. Någon som tittar in i sitt tomma kylskåp kan till exempel sanningsenligt säga "allt är uppätet", trots att det finns gott om mat (och annat) kvar i världen. Thales kanske på liknande sätt pekade ut mot Egeiska havet när han uttryckte sin tes.

Rädslan för döden

Den romerske filosofen Titus Lucretius Carus är bl.a. känd för ett tänkvärt argument för att döden inte är något att vara rädd för. Han påpekar att man ju normalt inte har något emot att inte existera före sin födelse och att man därför inte heller bör ha något emot att inte existera efter sin död. Det är helt enkelt fråga om icke-existens i bägge fallen. Varför skulle det ena vara värre än det andra? Det verkar vara irrationellt att ogilla det ena men inte det andra.

Någon har velat invända att icke-existens före livet är bättre än icke-existens efter livet, eftersom icke-existens som efterföljs (men inte föregås) av liv är bättre än icke-existens som föregås (men inte efterföljs) av liv. Men detta är egentligen ingen förklaring, utan bara ett annat sätt att säga samma sak. Frågan är fortfarande: varför är det ena bättre än det andra?

Man kan inte heller hänvisa till att en icke-existens som inte efterföljs av liv är något som i sig självt är negativt. En sådan icke-existens drabbar ju ingen och jag tror inte heller att man kan hitta någon som vill försvara en så egendomlig värdering.

Många filosofer har försökt bemöta Lucretius argument, men såvitt jag kan se har dessa försök inte varit särskilt framgångsrika. Vid närmare eftertanke kan man emellertid notera att det fattas något i argu-

mentet (så som jag här har framställt det). Ty även om man inte har något att invända mot att inte existera efter sin död, så kan man ju ändå vara rädd för döden.

För min egen del har jag inget alls emot att inte existera efter min död. (Jag är tvärtom rätt tacksam för det.) Jag är helt överens med Lucretius om att det inte är ett dugg värre än att inte finnas före födelsen. De bägge tillstånden är ju helt likvärda, man kan inte märka någon som helst skillnad.

Men detta är fullt förenligt med att jag är rädd för att dö. Jag är visserligen inte rädd för att någon gång i framtiden vara död. Tvärtom: jag skulle inte vilja leva i evighet. Det skulle nog vara helt outhärdligt eller åtminstone fruktansvärt långtråkigt. Men jag är rädd för att dö i förtid. Att dö "i förtid" innebär, enligt min syn på saken, att man dör vid en tidpunkt då man vill fortsätta att leva. Och en sådan död är jag rädd för. Än så länge vill jag nämligen fortsätta att leva.

Lars Bergström

Krogbildning

I Henrik Lagerlunds *Den svenska filosofins historia* (Thales 2020) återfinns bland mycket annat följande passage från Ingemar Hedenius:

I slutet av förra århundradet fanns det här i staden två professorer med det bekanta namnet Geijer, dels den intelligente och mycket försynte romanisten P. A. Geijer, dels professorn i teoretisk filosofi: Kurre Geijer. Vid en finare akademisk fest inlät sig Oscar II, konsternas och vetenskapernas högste beskyddare på den tiden och själv en stor amatör på religionsfilosofi, i samtal med P. A. Geijer om den boströmska filosofien. Särskilt ville han avhandla denna filosofis ställning till sådant som Gud, saligheten, viljans frihet o.s.v. Det blev ett långt samtal, under vilket P. A. Geijer tycktes kunna utreda snart sagt vilka finesser som helst i den boströmska filosofiens inre helgedomar. Allt detta åhördes emellertid med stigande irritation av universitetets rektor, C. Y. Sahlin, som råkade vara professor i praktisk filosofi. Till sist kunde Sahlin inte hålla sig längre utan utropade: "Ers Majestät! Detta är ett misstag! Det är icke professorn i teoretisk filosofi K. G. Geijer utan professorn i romanska språk P. A. Geijer!" Det borde han dock ha låtit bli, ty Oscar II, som i grund och botten var en ganska stor humbug, blev rasande över detta avslöjande, och alltsammans slutade tvärt med kunglig onåd för både rektor och P. A. Geijer.

Jag har denna historia, som kanske ger en professor i praktisk filosofi något att tänka på, från en numera äldre gentleman, som i sin ungdom varit P. A. Geijers elev i franska och hört honom själv berätta den som en märkvärdig tilldragelse i gamla tider. Min sagesman hade i sin tur inte kunnat låta bli att säga till Geijer: "Jamen det var väl styvt av farbror att farbror kunde resonera filosofi så bra att det inte märktes att farbror inte var professor i filosofi!" – "Ack, kära du", blev svaret, "det hörde till krogbildningen på den tiden."

Ibland har man en känsla av att kontinuiteten med det förgångna bevaras förvånande länge. Ännu under mina tidigare studentår kunde man inhämta åtskilligt av den då härskande uppsalafilosofien, om inte på krogarna, så dock på en del konditorier. Bl. a. kunde man på Janssons frestelse och Gesters, om man hade tur också på Gunnars och Ofvandahls, höra äldre studenter uttala orakelmässiga ord om "känslan som inom sig sluten", om att "inpassa i det i tid och rum entydigt bestämda verklighetssammanhanget", om "realiteten såsom bestämdhet men väl att skilja från saken själv" med mera sådant. Vanligen hade de män, som gjorde uttalanden av denna art, ett så säkert handlag vid besvarandet av de mest intrikata spörsmål, att en outsider mycket väl hade kunnat ta dem för verkliga auktoriteter i fråga om filosofi.

Nyutkommen bok

Per Bauhn, professor i praktisk filosofi vid Linnéuniversitetet, har på Fri Tanke Förlag utkommit med boken *Leva fritt och leva väl: En studie i moral, mening och mänskliga rättigheter*.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, Ulrika Björk är universitetslektor i filosofi vid Södertörns högskola, Staffan Carlshamre är professor i teoretisk filosofi vid Stockholms universitet, Evelina Johansson Wilén är universitetslektor i genusvetenskap vid Örebro universitet, András Szigeti är universitetslektor i praktisk filosofi vid Linköpings universitet och Marco Tiozzo är forskare i praktisk filosofi vid Göteborgs 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 redaktion@filosofisktidskrift.se
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- 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