

# Filosofisk tidskrift

Nr 2 Årgång 44 April 2023

- 3 Jagets metafysik  
*Lars Bergström*
- 12 Schopenhauer och Nietzsche: motsatsernas möte  
i stoisk asketism  
*Ingmar Persson*
- 28 Hur står det egentligen till med det teleologiska gudsbeviset?  
*Martin Lembke*
- Recensioner**
- 41 Anna Nygren om *"Det finns miljoner sätt att vara":  
Om Monika Fagerholms Diva och den filosofiska läsningen*  
av Hanna Lahdenperä
- 45 Karl Bergman om *Apan och filosofen: Evolutionära svar  
på filosofiska frågor* av Farshid Jalalvand
- 50 Frans Svensson om *Eudaimonia: Om det goda livet  
i klimatomställningens tid* av Klas Grinell
- 52 Lars Bergström om *Galileos misstag* av Philip Goff
- 57 Victor Moberger om *Konsten att tänka klart*  
av Christer Sturmark med Douglas Hofstadter
- 63 **Notiser**

# Filosofisk tidskrift

---

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg

Redaktionsassistent: Sofia Bokros

redaktion@filosofisktidskrift.se [www.filosofisktidskrift.se](http://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](http://www.bokforlagetthales.se)

Copyright © Respektive författare 2023

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Blond och Joanna Sans Nova

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2023

ISSN 0348-7482

# Jagets metafysik

*Lars Bergström*

Filosofen René Descartes är bland annat känd för sin idé att man kan vara säker på att man existerar. Det är något man inte kan betvivla, ansåg han. Ty om man tvivlar på att man finns, så måste man finnas. Den som inte finns kan inte tvivla. Eller över huvud taget tänka.

Det kan låta rimligt. Men utgångspunkten, nämligen att man tvivlar eller tänker, förutsätter det som skulle bevisas, nämligen att man finns. Så det är inget bra argument.

I slutet av 1700-talet invände fysikern Georg Christoph Lichtenberg mot Descartes resonemang. Han ansåg att man inte kan ta för givet att man tänker. Man kan bara vara säker på att "det tänker" (eller att "det tvivlas"). Han uttryckte det så här:

Vi känner inte till någonting annat än existensen av våra känslor, föreställningar och tankar. *Det tänker*, borde man säga, såsom man säger: *det åskar*. Redan att säga *cogito* är för mycket, såtillvida som man översätter det med *Jag tänker*. Att anta och postulera ett *Jag* är blott ett praktiskt behov. (1991, s. 158)<sup>1</sup>

Lichtenbergs åsikt påminner om vad David Hume skrev ett halvsekel tidigare:

När jag för min egen del på det mest intima sätt träder in i det jag kallar *mig själv*, råkar jag alltid på det ena eller andra enskilda intrycket av värme eller kyla, ljus eller skugga, kärlek eller hat, smärta eller njutning. Jag kan aldrig fånga *mig själv* utan en varseblivning, och jag kan aldrig iaktta någonting annat än varseblivningen. (*Avhandling om den mänskliga naturen*, Del 1 (1739) 2002, 1.4.6.3)

Det låter rätt övertygande. Dessutom, om man någon gång skulle tycka att man varseblir sitt jag, hur skulle man kunna avgöra att det man då varseblir verkligen är jaget och inte något annat?

1. I *Filosofisk tidskrift* nr 3, 2022 påpekar även Dag Andersson att en skepsis mot jaget finns hos J. G. Fichte, Ivar Segelberg och den belgisk-svenske filosofen Andries Mac Leod. (Mitt enda minne av Mac Leod är hur han en gång inledde ett föredrag med att, iklädd två överrockar, demonstrativt dricka ett helt glas matolja för att smörja sin röst.)

Hume uppfattas ofta som att han ansåg att jaget är "ett knippe eller en samling av olika varseblivningar", och på minst ett ställe uttrycker han sig också så. Men jag tror att han bör tolkas annorlunda. Han iaktar ju bara "enskilda intryck", aldrig några "knippen" och aldrig att han är ett knippe.

Jag tror han ansåg att eftersom jaget inte kan iaktas har vi inget som helst skäl att tro att det alls existerar. Han menade förmodligen – i enlighet med sin empirism – att eftersom vi inte har något *intryck* av jaget, så har vi inte heller någon acceptabel *idé* om det. Det liknar i så fall Lichtenbergs tes att jaget bara är "ett praktiskt behov". Eller en illusion, något som inte existerar i verkligheten.

\* \* \*

De flesta av oss tror nog att vi finns, och att var och en har ett jag. Men en del filosofer håller inte med. Och Lichtenberg tror tydligen inte på något jag. Det framgår visserligen inte helt klart av citatet ovan, men han tycks i alla fall ta avstånd från Descartes bevis.

Lichtenberg jämför med en situation där det åskar. Då behöver det ju inte finnas någon som åstadkommer åskandet, någon som åskar och blixtrar. Exempelvis åskguden Tor. Däremot kan man förstås undra om det kan finnas tvivel och tänkande – tankar – utan att någon tänker.

Den som liksom Descartes tror på Gud, kunde kanske tro att det alltid är Gud som tänker, inte vi. Men så resonerar inte Descartes. Och inte vi heller. Vi tror att vi tänker. Vilket förutsätter att vi finns.

För egen del lutar jag emellertid åt att Lichtenberg i viss mening har rätt. När jag tänker, så tänks det visserligen i mig, men jag tror att mina tankar uppstår utan att jag själv åstadkommer detta. Tankarna infinner sig på grund av något som händer i min hjärna, något som i sin tur har fysikaliska orsaker som jag inte har någon kontroll över.<sup>2</sup> Så i stället för att säga "Jag tänker" borde jag kanske, som Lichtenberg föreslår, säga "Det tänker".

Men även om jag alltså i viss mening betvivlar att jag tänker, så tror jag att jag finns. Och jag tror att de allra flesta av oss tror att vi finns. Men finns det något som talar för att vi har rätt?

Det är påfallande att varken Descartes, Hume eller Lichtenberg tycks komma på tanken att jaget – eller "självet" – helt enkelt är den fysiska

2. Se min bok *Varats dunkla skrymslen*, s. 9–11. Albert Einstein hade en liknande uppfattning. I en intervju i *Saturday Evening Post* den 26 oktober 1929 säger han att hans eget tänkande ("my own career") otvivelaktigt bestämts av faktorer utom hans kontroll. Han gör inte anspråk på något beröm eller erkännande för sina teorier.

människan. Alltså kroppen – den som andra kan se och på olika sätt umgås med. Om jag exempelvis säger att jag ligger i min säng, så kan ju det ”jag” som jag då talar om tyckas vara just min kropp. Och om Hume vill få syn på sig själv, så borde han kanske hellre titta i en spegel än att ”träda in i sig själv” – det vill säga försöka se inåt, in i sitt eget medvetande. Så kan man tycka.

Men å andra sidan kan man, om man tillämpar Descartes metodologiska tvivel, mycket lätt föreställa sig att man inte alls har en mänsklig kropp. Descartes tänkte sig att det kunde vara en ond ande som lurade honom att tro det han tror, bland annat att han har en kropp. Och flera nutida filosofer har lekt med tanken att våra hjärnor ligger i en näringslösning i någon glasburk och matas med information från en dator, så att vi helt felaktigt tror att vi lever som vanliga människor med kropp och allt. En liknande men mer digital variant går ut på att vi endast lever i en datorsimulering.

Poängen är att om sådana skeptiska fantasier vore sanna, så skulle vi ändå kunna ha ett jag. Jag kan ju inte finnas i en datorsimulering om jag inte finns. Vilket tycks innebära att jaget inte kan vara en mänsklig kropp.

Många har för övrigt tänkt sig att det i princip vore möjligt att ”ladda upp” en människas jag, eller hennes medvetande, som ett program i en dator. Detta bygger på vad som brukar kallas beräkningsteorin om medvetandet (*the computational theory of mind*).<sup>3</sup> Om denna teori stämmer, så kan man förstås inte identifiera sitt jag med sin kropp, och man kan inte få syn på sig själv när man tittar i en spegel.

\* \* \*

Frågan är då: vad är jaget för något? Eller annorlunda uttryckt: vad är ”självet”? Filosofer har haft olika idéer om detta. Här är de vanligaste varianterna.

(1) Många har trott, som Descartes, att jaget är en *immateriell själ* – något som kan finnas utan materia och som kan överleva kroppens död.

Men den teorin har aldrig på ett rimligt sätt lyckats förklara hur en immateriell själ kan påverka, och påverkas av, det som sker i människans kropp, speciellt i hjärnan. Därmed har vi inte heller någon evidens för en sådan teori. Och föreställningen att själen skulle kunna överleva kroppens död verkar helt gripen ur luften, även om många tycks finna den lockande.

3. Ursprungligen kommer väl denna idé från matematikern Alan Turing, och den finns i föreställningen om ”artificiell intelligens”.

(2) En annan teori är som sagt att jaget inte alls finns, utan att det är en *illusion*. Det tycks vara Humes och Lichtenbergs uppfattning och den förekommer även i buddhismen samt hos fysikern Ernst Mach. På senare tid har den framförts av exempelvis filosofen Daniel Dennett och psykologen Susan Blackmore. Ludwig Wittgenstein uttryckte något liknande med formuleringen "Det tänkande, föreställande subjektet finns icke" (*Tractatus logico-philosophicus*, (1921) 1961, 5.631).

(3) En tredje möjlighet är, som jag nyss nämnde, att jaget är något abstrakt, en sorts *program*, något som i princip kan laddas upp på en dator. I viss mån liknar det Descartes idé om en "immateriell" själ som överlever kroppens död, men det är knappast vad Descartes avsåg. Det är en mycket modernare teori.

Än så länge saknar vi tillräckliga tekniska resurser för att åstadkomma sådana uppladdningar eller kopieringar, men kanske kommer vi att klara av det någon gång i framtiden. En underlighet är att ett jag i så fall skulle kunna laddas upp på flera olika datorer och därmed finnas samtidigt på flera olika platser, kanske till och med på olika planeter.<sup>4</sup> Många filosofer anser att detta är omöjligt, men själv är jag inte helt säker på den saken.

(4) En rakt motsatt, icke-abstrakt tolkning går ut på att jag är min *kropp* (enligt Judith Jarvis Thomson), eller min *hjärna* (enligt Thomas Nagel) eller ett mänskligt *djur*, enligt den så kallade *animalismen* (som hos Peter van Inwagen och Eric T. Olson). Enligt sådana teorier kan jaget naturligtvis inte laddas upp på en dator, och det är inte heller en illusion eller "ett praktiskt behov".

Att min kropp är mitt jag tycks för övrigt inte riktigt gå ihop med föreställningen att jag fanns även tidigare i livet, när min kropp var helt annorlunda. Min kropp nu är ju inte *kvalitativt* identisk med min kropp då. Den har andra egenskaper. Och enligt den rätt självklara princip som kallas "Leibniz lag" gäller att objekt som inte är kvalitativt identiska inte heller är *numeriskt* identiska. Så om jag är min kropp är jag inte identisk med någon som fanns för några år eller några minuter sedan. Något liknande gäller för min hjärna.

För övrigt vaknade ju Gregor Samsa i Kafkas novell upp en morgon med en helt ny kropp, nämligen som en sorts insekt. Men både han själv och personer i hans omgivning tycks ha tagit för givet att hans jag var detsamma både före och efter kroppens förvandling (*Die Verwandlung*, 1915). Och alltså att jaget inte är identiskt med kroppen.

4. Enligt flervärldstolkningen av kvantfysiken finns jag i många olika världar, men enligt teorier av typ (3) skulle jag kunna finnas på flera platser samtidigt i en och *samma* värld.

Att jaget inte är identiskt med kroppen måste för övrigt alla ha ansett, som under mänsklighetens historia trott att de kan överleva kroppens död. Att de så att säga kan "laddas upp" till himmelriket.

Många är nog benägna att tycka att jaget är något som har olika kroppsliga egenskaper vid olika tidpunkter. Något som inte förändras, utan är detsamma över tid. Men vad är i så fall detta "något"?

Somliga filosofer anser att kroppar är (eller bör uppfattas som) *fyr-dimensionella* objekt, med utsträckning både i rum och i tid. I så fall har jag en och samma kropp under hela livet. Kroppen är en sorts lång "korv" som ligger helt orörlig i rumtiden. Gregor Samsas kropp är i den meningen precis densamma före och efter förvandlingen. Den förändrades inte, även om han själv och hans familj var övertygade om det.<sup>5</sup>

Kan jaget vara en sådan korv? Det förutsätter att jaget är en kropp, vilket vi har funnit skäl att betvivla. Dessutom förutsätter det att varje skiva i korven tillhör samma person, samma jag. Men hur vet vi att de gör det? Svaret kan ju inte vara att de ingår i samma korv, ty det förutsätter vad som skulle bevisas.

Enligt den inflytelserike Oxfordfilosofen Derek Parfit kan jag *kallas* "samma person" nu som tidigare om det råder psykologisk och viss fysisk kontinuitet mellan då och nu. Men enligt Parfit betyder det inte att det verkligen finns en *person* nu som är numeriskt identisk med en person då.

Att det skulle finnas en sådan person kallar Parfit för ett "ytterligare faktum" (*further fact*), som han inte tror på och som han menar i alla händelser är oviktigt. Han menar att det är en sorts *illusion*, tydligen i stil med vad Hume och Lichtenberg har hävdad.<sup>6</sup> Det är helt klart att han inte delar Descartes uppfattning om jaget som en immateriell substans, en "själ", men han tycks också ta avstånd från de idéer som ryms under (3) och (4) ovan.

Dessutom påpekar han att identitet är något som antingen gäller eller inte gäller, medan kontinuitet kan variera i grader.<sup>7</sup> Det Parfit kallar "personlig identitet" är ju en sorts kontinuitet som kan variera i grader. Det är alltså inte verklig numerisk identitet.

Såvitt jag förstår anser Parfit att det *varken är sant eller falskt* att jag

5. Man kan förstås säga att hans kropp "förändrades" i den meningen att den ser ut som en människa i ena änden och som en insekt i den andra. Men i den meningen "förändras" även min kropp just nu, genom att ha fötterna i ena änden och huvudet i den andra. Även om jag inte rör mig alls.

6. Jfr Parfits uppsats "The Unimportance of Identity", 2003, s. 313.

7. Jfr t.ex. Parfit 2003, s. 304.

är samma person nu som för trettio år sedan. Eller samma person som igår. Eller att jag fanns igår. Eller ens att jag finns just nu! Det finns enligt Parfit inga sådana fakta, det är bara en fråga om hur det kan vara lämpligt att prata – en åsikt som liknar Lichtenbergs tanke att det bara är en fråga om ”ett praktiskt behov”.

Men även om jag idag är lite annorlunda, både fysiskt och psykiskt, än jag var igår, så är jag benägen att tro att jag är densamma – samma person, samma jag – som igår. Enligt vanligt språkbruk är detta helt oproblematiskt. Enligt Parfit är det emellertid varken sant eller falskt – även om han går med på att det är tillåtet att säga att jag är samma person nu och då.<sup>8</sup>

Om jaget är en illusion, så finns det inte. Vi kan nog ändå ha en upplevelse av ett jag, eventuellt en illusorisk upplevelse, det vill säga en upplevelse av något som inte finns.<sup>9</sup>

\* \* \*

Jag tror som sagt att jag finns, och med andra ord att mitt jag existerar. Men då återstår frågan om vad jaget *är* – om det nu alls finns några jag.

Hume talar om hur han försöker ”träda in” i sig själv. Det tycks vara fråga om en sorts introspektion. Men han misslyckas. Han får inte syn på sig själv, utan bara på diverse varseblivningar. Det här kan låta rätt underligt, men förmodligen betyder det att vad han kan uppfatta genom introspektion är det som finns i hans medvetande. När han träder in i sig själv träder han in i sitt medvetande. Men i så fall är väl det han kallar ”mig själv”, dvs. hans jag, just hans medvetande.

(5) En femte teori kunde alltså innebära att jaget är detsamma som *medvetandet*. Kan den stämma? Att medvetandet finns tror nog de flesta – men det är inte lätt att säga vad det är för något.

Kanske frestas man att uppfatta medvetandet som en sorts behållare i vilken olika mentala händelser inträffar – sådant som minnen, varseblivningar, önskningsar, känslor och så vidare. Alltså sådant som Hume tyckte sig finna när han letade efter sitt jag. Däremot hittade han ingen ”behållare”, inget jag, som innehåller dessa händelser eller varseblivningar.

Om det inte finns någon sådan ”behållare” kunde man kanske tänka

8. Man kan undra om det verkligen är rimligt att på detta sätt skilja mellan acceptabelt språkbruk och verklighet. Det påminner lite om den tvivelaktiga distinktionen mellan analytiska och syntetiska satser.

9. Fenomenologer anses kunna avgöra vad vi upplever, och fenomenologins fader Edmund Husserl tycks – åtminstone ibland – ha ansett att vi har en upplevelse av ett jag. Galen Strawson tycks, på fenomenologiska grunder, ha en liknande uppfattning.

sig att medvetandet i stället är en sorts *förmåga*, eller *disposition*, att givet vissa fysiska stimuli ge upphov till speciella upplevelser och varseblivningar. Alltså inte en behållare, och över huvud taget inte ett *ting*, vare sig fysiskt eller mentalt.

Det Parfit inte vill godta är just ett jag som är ett "ting", eller med andra ord en "särskild existerande entitet, skild från hjärnan och kroppen och serien av fysiska och mentala händelser". Han säger att "för att vara en person måste en varelse vara självmedveten [och] medveten om sin kontinuerliga identitet över tid" (1984, s. 202, min övers.). Men detta hjälper oss inte att förstå vad en person är. Det anger bara vissa egenskaper som en varelse måste ha för att vara en person. Det är till exempel fullt förenligt med Descartes teori, som Parfit förkastar. Men Parfit anser samtidigt att det varken är sant eller falskt att personer finns. Att det är en illusion. Han verkar ta avstånd från (1) och godta (2).

Om medvetandet är något som givet vissa fysiska stimuli ger upphov till subjektiva reaktioner, så liknar det i viss mån ett program i stil med (3) ovan. Men det finns en viktig skillnad. Enligt (3) är jaget något – ett program eller en algoritm – som reagerar på fysiska stimuli genom att ge upphov till *beteenden* av ett visst slag, kanske särskilt språkliga, som i ett Turingtest. Enligt (5) är jaget eventuellt en disposition – möjligen även här i form av ett program eller en algoritm – som reagerar på fysiska stimuli genom att ge upphov, inte bara till beteenden, utan framför allt till *subjektiva upplevelser* och andra mentala fenomen.

Även om jaget enligt (5) är en sorts program, så är det inte självklart att det skulle reagera med subjektiva upplevelser om det kunde laddas upp på en dator. Kanske fungerar det bara i vissa biologiska organismer. Och kanske skulle det inte bli samma jag i olika organismer.

Vidare är det mycket tveksamt om subjektiva fenomen alls kan representeras digitalt (med nollor och ettor). Såvitt jag vet har hittills ingen lyckats komma ens i närheten av att göra det.<sup>10</sup>

Man kan också undra om (5) tillåter att jaget är konstant över tid. Men varför ska man egentligen tro att jaget är konstant över tid? Att jag tycker mig minnas att jag var på bio igår är inget konklusivt bevis för att det var just jag som var på bio. Enligt Parfit är det för övrigt varken sant eller falskt att jag är samma person nu som igår. Det finns inget sådant faktum, tycks han mena.

\* \* \*

10. Men de som tror att vi kanske lever i en datorsimulering måste väl föreställa sig att det är möjligt. De borde förklara hur det går till.

Låt oss göra ett nytt försök. En möjlighet är att man tar fasta på att jaget är det som man är rädd att mista när man dör. Vad är i så fall detta jag? I första hand knappast minnen, uppfattningar eller avsikter som är kontinuerliga med ens tidigare liv, vilket är det Parfit lägger vikt vid, det han vill ska finnas kvar.

Att vakna upp helt utan minnen vore förstås förvirrande och antagligen obehagligt, men man skulle då ändå finnas kvar och kanske kunna ha ett behagligt liv. Men om mina minnen och avsikter finns kvar efter min död hos någon *annan* varelse, någon som *inte är jag* – vilket verkar fullt möjligt – så är det inte något som kan jämföras med att leva vidare. Och detsamma gäller om någon annan efter min död vaknar upp med en förmåga att ha subjektiva upplevelser. Det är ju fullt förenligt med att *jag* är död.

Men *vad* är då detta jag som jag inte vill mista? Det var ju den ursprungliga frågan. Antagligen måste man här tänka sig (6) något i stil med Immanuel Kants "transcendentala" jag? Något som kan uppleva något. Något som har den förmågan. Det är inte ett fysiskt objekt. Det är "transcendentalt", åtminstone i den meningen att det är något icke-empiriskt. Något som varken kan observeras introspektivt eller i omgivningen, och varken direkt eller indirekt. Men som finns.

Ett problem är förstås, liksom för Descartes, hur ett transcendentalt jag kan växelverka med fysiska objekt.

Själv tror jag att sådan påverkan bara kan gå åt ena hållet, från kroppen till jaget. De flesta av oss tror väl att kroppen på något sätt "skapar" och "upprätthåller" jaget. Jaget finns, såvitt vi vet, bara så länge som kroppen lever.

Men jaget är något annat än kroppen, som ju – till skillnad från jaget – finns kvar när man dör. Jaget är något icke-fysiskt, något icke-materiellt. Därför är det ju inte så konstigt att man inte kan observera det. Vilket förklarar det Hume noterade.

Det kan förstås tyckas konstigt att kroppen kan "skapa" något icke-kroppsligt. Ja, visst är det konstigt. Mycket konstigt! Vi har fortfarande ingen aning om hur det går till. Men vi betvivlar inte att det faktiskt händer. Det händer hela tiden. Våra kroppar skapar medvetanden och diverse subjektiva upplevelser. Varför skulle de inte också kunna skapa ett "transcendentalt" jag?

Ett transcendentalt jag kan förstås verka lite skumt. Kanske nästan som en "själ". Varför ska man tro på något sådant? Svaret är, enligt min mening, att man faktiskt tror på det. Enligt en naturalistisk kunskaps-

teori – vilket är raka motsatsen till Descartes försök att bygga upp kunskap från en absolut säker grund – är det naturligt, acceptabelt och nödvändigt att utgå från vad man tror.<sup>11</sup> Och vi tror i allmänhet att vi har ett jag. Vi tror inte att det bara är en illusion eller ett ”praktiskt behov”. Vi tror att det är något mycket värdefullt, något vi inte vill mista, men som vi tyvärr förlorar när vi dör.

Men det är fortfarande oklart vad detta transcendentala jag är för något. Hittills har jag ju mest talat om vad det *inte* är.

Det är kanske oundvikligt. En motsvarande okunnighet gäller såvitt jag förstår också den fysiska materia som omger oss. Fysikerna har visserligen sagt en hel del om detta, men man kan fortfarande fråga sig *vad* det är som beskrivs av deras ekvationer och numeriska konstanter. Att det betecknas med uttryck som ”elektron”, ”Higgsbosonen”, ”energi”, ”mörk materia” och så vidare besvarar inte den frågan.

På samma sätt med ”det transcendentala jaget”. Vi vet inte vad det är. Än så länge måste vi nog finna oss i att det, liksom resten av verkligheten, är rätt obegripligt.

## Litteratur

- Andersson, Dag. 2022. ”Andries Mac Leod – den okände”. *Filosofisk tidskrift* 43, nr 3, s. 36–55.
- Bergström, Lars. 2018. *Varats dunkla skrymslen*. Stockholm: Thales.
- Bergström, Lars. 2021. ”Att rätta mun efter matsäcken”. *Filosofisk tidskrift* 42, nr 3, s. 11–18.
- Bergström, Lars. 2022. ”Sanningen om sanningen?”. *Filosofisk tidskrift* 43, nr 3, s. 3–14.
- Hume, David. (1739) 2002. *Avhandling om den mänskliga naturen*, Bok 1, *Om förståndet*. Övers. Robert Callergård. Stockholm: Thales.
- Kafka, Franz. 1915. *Die Verwandlung*. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher.
- Lichtenberg, Georg Christoph. 1991. *Kladdböcker*. Red. och övers. Peter Handberg. Lund: Propexus.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 2003. ”The Unimportance of Identity”. I *Personal Identity*, red. Raymond Martin och John Barresi, s. 292–317. Malden, Mass.: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. (1921) 1961. *Tractatus logico-philosophicus*. Övers. Anders Wedberg. Stockholm: Bonniers.

11. Se min artikel ”Att rätta mun efter matsäcken” i *Filosofisk tidskrift* nr 3, 2021. Men ibland är det man tror inte sant. Beträffande vad som är sant, se min artikel ”Sanningen om sanningen?” i *Filosofisk tidskrift* nr 3, 2022.

# Schopenhauer och Nietzsche: motsatsernas möte i stoisk asketism

*Ingmar Persson*

## Inledning

I filosofihistoriska verk står ofta att läsa att Friedrich Nietzsche från att ha varit anhängare till Arthur Schopenhauers filosofi i sin ungdom utvecklades till att inta en diametralt motsatt position. Det är en missvisande förenkling. Från likartade startpunkter nådde de slutpunkter som är mer likartade än man i förstone kan tro, men via radikalt skilda mellanstationer. Startpunkten är i Schopenhauers fall en allt genomsyrande vilja till liv som hos Nietzsche motsvaras av en vilja till makt. Ändpunkten hos båda är närmast en form av stoisk asketism. Schopenhauers väg dit går via hypotesen om en enhetlig vilja-i-sig bakom en tid-rumslig slöja av individuell differentiering, genomsådandet av vilken resulterar i ett allomfattande medlidande och livsförnekelse. Nietzsches bana löper över ett avståndstagande från medlidande och ett postulat om alltings eviga återkomst beledsagat av en livsbejakelse benämnd *amor fati*. I fråga om Nietzsche kan man undra över hans förkastelsedom över medlidandet och om livsbejakelse kan förenas med asketism; hos Schopenhauer är det främst sammankopplingen av medlidande med asketism som väcker korresponderande bryderier. Det är knutar som dessa jag ska ge mig i kast med att lösa upp här.

## Schopenhauer – rekonstruerad

I Kants efterföljd antar Schopenhauer att rum och tid tillhör en åskådningsform i vars medium vi upplever världen. Rum och tid utgör i Schopenhauers terminologi en *principium individuationis* som ombesörjer särskiljandet av individuella ting. Bortom denna slöja finns ett ting-i-sig vilket han uppfattar som en enda enhetlig vilja, en vilja-i-sig. Hur denna vilja-i-sig ska förstås är i högsta grad dunkelt. I bokstavlig mening är viljan något som animeras av *motiv*, vilket förutsätter medvetande. Det är så vi erfar vår egen vilja, men Schopenhauer föreställer sig att viljan-i-sig driver *allt* som existerar, alltså även den oorganiska materien. Viljan-i-

sig kan inte heller koncipieras som ett slags kausal kraft eftersom kausalitet är en kategori som vår kunskapsförmåga också tillför sina objekt.

Doktrinen att tinget-i-sig är en enhetlig vilja spelar en central roll i Schopenhauers etik. Moralens fundament eller grund är enligt honom *medlidandet*:

det fullkomligt omedelbara, av alla främmande hänsyn oberoende deltagandet – närmast i en annans *lidande*, men därigenom också i detta lidandes förhindrande eller upphävande, vari ju till sist all tillfredsställelse, lycka och välbefinnande består. Detta medlidande och det allena är den verkliga basis för all *frivilligt* övad rättrådighet och all *äkta* människokärlek. Blott såtillvida och i den mån som en handling framsprungit ur detta medlidande, har den moraliskt värde. (*Moralens fundament*, s. 301)

I detta citat framkommer också varför Schopenhauer fokuserar medlidandet, som riktar sig enbart mot andras lidande och andra negativa känslotillstånd, snarare än sympati eller medkänsla som omfattar även andras positiva känslotillstånd. Skälet är hans implausibla uppfattning att positiva upplevelser av välbehag, lycka etc. bara består i negativa upplevelsers försvinnande:

smärtan, lidandet ... är *det positiva, det omedelbart förnumna*. Däremot består tillfredsställelsens, njutningens, lyckans natur blott däri, att ett umbärande upphört, att en smärta stillats. (*Moralens fundament*, s. 303)

Jag tar för givet att denna uppfattning av positiva känslotillstånd är så kontraintuitiv att den inte behöver vederläggas med argument. En konsekvens av denna kritik är att det blir för snävt att tala om medlidande vilket, som sagt, innebär sympati med någon annans lidande (etc.). Det bör uttryckligen framgå att det dessutom kan finnas sympati med någon annans glädje (etc.): "med-glädje". För enkelhets skull ska jag dock följa Schopenhauer och inskränka mig till att fortsättningsvis föra diskussionen i termer av medlidande blott och bart.

Enligt Schopenhauer är medlidande med en annans lidande möjligt endast genom att,

ehuru detta lidande är för mig givet blott som något yttre ... jag likväl *förnimmer det med den andre, med känslan fattar det som mitt, och dock icke i mig, utan i en annan*. (*Moralens fundament*, s. 325–26)

Hur medlidande, så karakteriserat, är möjligt framstår för honom som ett mysterium som endast kan förklaras genom en appell till den enhet-

liga viljan-i-sig som lurar bortom den individuation som tid och rum genererar. Om denna slöja av tid-rumslighet

så mycket avtäckts för en människa, att hon ej längre gör den egoistiska åtskillnaden mellan sin egen person och andra, utan tar lika stor del i andra individers lidanden som i sina egna och därigenom ej blott blir i högsta grad hjälpsam utan till och med redo att uppoffra sitt eget individuuum, om flera kunna räddas därigenom; så följer av sig själv att en sådan människa, som i alla väsen känner igen sig själv, sitt innersta och sanna jag, även måste betrakta allt levandes ändlösa lidanden som sina egna och sålunda tillägna sig all världens smärta ... Hon fattar det hela, fattar dess väsen, och iakttar hur det är stätt i ett ständigt försvinnande, i en fåfång strävan, i en inre tvedräkt och i ett oupphörligt lidande, ser vart hon än blickar den lidande mänskligheten och den lidande djurvärlden och en försvinnande värld ... Viljan vänder sig nu bort från livet: den fasar för dess njutningar, i vilka hon ser dess bejakande. Människan uppnår ett tillstånd av frivillig självförnekelse, av resignation, verklig lidelsefrihet och fullkomlig viljelöshet. (*Världen som vilja och föreställning*, I, s. 528–29)

Med andra ord, Schopenhauers förklaring av medlidandets möjlighet består i att om vi genomskådar det illusoriska i den tid-rumsliga uppdelningen i olika individer och inser att de alla är manifestationer av en och samma vilja, så blir vi förmögna att övervinna vår egoism genom att känna medlidande med alla individers lidande, dvs. att förnimma deras lidande som vårt eget, men ändå inte i oss själva utan i andra.

Denna förklaring är emellertid högst problematisk. Huvudproblemet är att, som redan framskymtat, viljan-i-sig som allt existerande är manifestationer av inte får förstås som vilja i den mening som vi människor har vilja, alltså som en sorts drivkraft vilken är förknippad med medvetande. Men medvetandeinnehav är obestridligen en förutsättning för lidande, vilket i sin tur är föremålet för medlidande. Det är med andra ord otänkbart att känna medlidande med allt existerande av det skälet att det framstår som manifestationer av viljan-i-sig. Det är endast individer i rum och tid med separata medvetanden fyllda av lidande som kan bli föremål för medlidande, och det är inte uppenbart hur insikten att alla dessa individer är manifestationer av en och samma vilja-i-sig skulle kunna rättfärdiga indifferens inför distinktionen mellan dessa medvetanden. Varför har nämnda insikt denna konsekvens när t.ex. insikten att alla dessa individer består av samma elementarpartiklar

knappast har det? Men även om viljan-i-sig hade kunnat bli föremål för en typ av allomfattande medlidande, så skulle det återstå att förklara hur detta medlidande kan sippra genom den tid-rumsliga barriären och sprida sig till olika individer i erfarenhetsvärlden.

Problemen med Schopenhauers utläggning av medlidandet är emellertid inte över med detta. Som framgår av avslutningen på det längsta citatet ovan tänker han sig att insikten om alltings enhet i viljan-i-sig resulterar inte bara i medlidande med allt lidande utan till slut också i "fullkomlig viljelöshet". Han omtalar detta förhållande som "övergången från dygd till askes" (*Världen som vilja och föreställning*, I, s. 530). Denna övergång är problemfylld av flera skäl. Man kan för det första betvivla att medlidande är förenligt med "fullkomlig viljelöshet". Att hysa medlidande med någon är inte bara att lida på grund av att vederbörande lider utan också att *vilja* reducera lidandet hos denne (eller önska att man kunde reducera det ifall man nu inte kan göra det), och detta är uppenbarligen inkompatibelt med "fullkomlig viljelöshet".

En möjlig utväg bildar hypotesen att de viljeattityder som upphävs – eller reduceras till ett minimum som är oundgängligt för överlevnad – inskränker sig till *egoistiska* eller *själviska* viljeattityder vilka handlar om att vilja ha fördelar – som njutning, anseende, ekonomiskt välstånd etc. – för *egets* vidkommande, även om dessa fördelar skulle ha högre positivt värde för andra. En reduktion av egoistiska viljeattityder kan med plausibilitet tänkas lämna större spelrum för en välvilja att dela med sig av nämnda fördelar med andra. Om Schopenhauer också erkände existensen av positiva känslor eller förnimmelser av välbehag, glädje osv. bredvid negativa, och därmed gick med på att livet kan få positivt värde överlag och bli bättre än icke-existens, skulle medlidande dessutom kunna göra mer nytta för varelser med känsleförmåga.

Schopenhauer hävdar således att "den egentliga moraliteten [innehåller] ett väckelsemedel för självförnekelsen och sålunda för negerandet av viljan till livet" (*Världen som vilja och föreställning*, II, s. 289). Men uppfattas askesen så att den inte har siktet inställt på en negering av *allt* viljande utan endast på en reduktion av egoistiska attityder till ett minimum som är nödvändigt för överlevnad, behöver askesen inte utmynna i en utplåning av medlidandet.

Det återstår emellertid en annan svårighet för Schopenhauer. Den stoiska etiken är, invänder han, "ingen dygdelära utan endast undervisning i att leva förnuftigt, att leva ett liv vars mål och syfte är lycka genom sinnesro"; "dygden uppträder i den 'som medel, ej som ända-

mål” (*Världen som vilja och föreställning*, I, s. 152) till skillnad från hans egen teori. Min tolkning är att askesen i hans etik kan vara en (moralisk) dygd endast om man med honom antar att asketens upphävande av viljan inte bara är ett upphävande av den egna, individuella viljan (med egoistisk inriktning) utan av viljan-i-sig. Endast så kan asketens viljeövertagelse gynna andra varelser tillika.

Nu tillstöter emellertid problem i form av Schopenhauers tes att ”i varje enskilt väsen uppenbarar sig hela den odelade viljan till livet, väsendet i sig självt” (*Världen som vilja och föreställning*, II, s. 277). Följaktligen kan asketen inte bara förinta en *bit* av denna vilja utan måste förinta den i sin helhet, men enligt Schopenhauers metafysik innebär detta att förinta hela världen! För att undvika denna uppenbara absurditet måste vi hålla till godo med att asketen bara gör åverkan på sin egen, individuella vilja. Men då går det som Schopenhauer anser differentierar hans etik från den stoiska vishetsläran förlorat: det yttersta målet blir, enligt honom, också rent personligt, sinnesfrid – en oberördhet inför alla hemsökelse som kan hamna i ens livsväg.

Detta skulle kanske inte vara en katastrofal eftergift för Schopenhauer av följande skäl: ”Den fullkomligaste utveckling av det *praktiska förnuftet* ... har som ideal framställts i den *stoiske vise*” (*Världen som vilja och föreställning*, I, s. 152). Ifall den stoiska vishetsläran representerar det praktiska förnuftet i dess prydno, är det kanhända inte så illa att det är vad hans ”dygdelära” omvandlas till. Medlidandet kvarstår men reduceras till ett medel att bryta ned vår kolossala egoism. Till detta kan läggas att det asketiska idealet kan bli mindre extremt om existensen av positiva känslor accepteras, vilket bör hållas i minnet när behandlingen av Nietzsche nu står i tur.

### Nietzsche – rekonstruerad

I en relativt tidig publikation avvisar Nietzsche Schopenhauers idé om viljan som en kosmisk eller universell kraft som håller igång hela universum. Vilja är då enligt honom ett psykologiskt fenomen som är förbehållet ”intellektuella varelser”: ”för att vilja ska kunna uppstå, är en föreställning om lust och olust nödvändig” (*Den glada vetenskapen*, s. 127). Viljan till makt är vid denna tidpunkt för honom en grundläggande *psykologisk* drivkraft. Sedermera finner han den i allt levande: varje levande kropp

måste vara en vilja till makt förkroppsligad, den måste vilja växa, expandera, dra till sig, vinna dominans ... därför att liv *är* vilja till makt ... "Exploateringen" ... ingår som en organisk grundfunktion allt levandes *väsen*, den är en följd av den egentliga viljan till makt vilken just precis är viljan till liv. (*Bortom gott och ont*, s. 259, min övers.)

Här framträder också den nära relationen mellan viljan till liv och viljan till makt: viljan till makt förefaller vara Nietzsches konception av viljan till liv. Medan viljan till liv är en blint framrusande kraft hos Schopenhauer, har den emellertid *riktning* hos Nietzsche: den strävar mot något *bättre*, kvalitativt eller kvantitativt. "Var jag fann levande, där fann jag viljan till makt ... *som ständigt måste övervinna sig självt*" ("Om självövervinningen", *Så talade Zarathustra*, II).

Viljan till makt är alltså inåtriktad, inriktad på att stärka sig själv eller förbättra den individ som äger denna vilja. Men Nietzsche talar också om den som utåtriktad, som den "andligaste vilja till makt och världsövervinnelse som lystet svärmar och svävar kring alla framtida riken" (*Bortom gott och ont*, s. 227, min övers.). Viljan till makt kan emellertid knappast samtidigt vara både inåtriktad och utåtriktad hos en och samma individ. Dessa inriktningar måste föreligga hos olika individer och/eller vid olika tidpunkter. Nietzsche föreställer sig att det finns många olika styrkegrader av viljan till makt, och olika människors vilja till makt kan variera vid olika tidpunkter. Vem han anser uppvisar den högsta styrkegraden är ägnat att förvåna: "Det finns en lång rad grader av detta hemligt åtrådade överväldigande ... vid stegens slut, står asketen och martyren" (*Morgonrodnad*, s. 113, min övers.). "De andliga människorna, som de *starkaste*, finner sin lycka, där andra skulle finna sin undergång ... deras njutning är självövervinnelsen: asketismen blir hos dem natur, behov, instinkt" (*Antikrist*, s. 57, min övers.). Vid stegens lägsta ände står barbaren som torterar andra individer. Det asketiska idealet som Schopenhauer uppställer som medel att kväsa livet är för Nietzsche, märkligt nog, "ett konstgrepp för att *uppehålla* livet" (*Om moralens härstamning*, III, s. 13).

Enligt en välkänd legend eller skröna stötte Alexander den store i Korint på den åldrade Diogenes från Sinope, den grekiske filosof som drivit den asketiska praktiken längre än någon annan. Diogenes ligger och solar sig och Alexander råkar skymma solen. När Alexander erbjuder sig att uppfylla Diogenes hetaste önskan, svarar den senare "Flytta på dig så att du inte skymmer solen!" En maktkamp av det stillsammare

slaget uppstår således mellan dem: vems makt är störst, världserövrarens, som lagt under sig större delen av den kända världen, eller "själverövrarens", som har kontroll över sig själv och sina begär? Alexander utgår ifrån att hans makt är så mycket större att han nödvändigtvis måste ha i sin besittning saker som Diogenes inte äger men åtrår. Diogenes förnekar detta implicit genom att önska sig något som han hade innan Alexander dök upp på scenen och som det inte skulle kosta Alexander något att återbörda.

Nietzsches bedömning skulle vara den traditionella, gissar jag, nämligen den att Diogenes har störst makt eftersom han har ingenting vars förlust han skulle betrakta som skadlig för sig; han är därigenom så oberoende av omvärlden som en människa någonsin kan bli. Nietzsche tilltalades både av den kyniska skolan, vars mest namnkunnige företrädare var just Diogenes, och stoicismen som senare växte fram ur den. Stoicismen är en mer teoretisk och rumsren form av kynism. Jämför t.ex. den finkänslige och vördsamme stoikern Epiktetos med den burduse och oborstade Diogenes som, oaktagat denna temperamentsskillnad, åtnjöt den största högaktning från Epiktetos. Nietzsches dragning till stoicismen visar sig exempelvis när han utbrister: "låt oss förbli *hårda*, vi de sista stoikerna!" (*Bortom gott och ont*, s. 227, min övers.).

Denna hårdhet, som Nietzsche aldrig tröttnade på att framhäva, för oss osökt över till ett annat förment motsatsförhållande mellan honom och Schopenhauer än det beträffande asketism, nämligen gällande medlidandets moraliska värde. Som sagt, medlidandet är enligt Schopenhauer det centrala moraliska motivet, den centrala dygden. Nietzsche hävdar tvärt emot att medlidande med "de misslyckade och svaga" är "skadligare än varje last" (*Antikrist*, s. 2, min övers.). Schopenhauer medger att frågan om handlingar motiverade av medlidande faktiskt förekommer "icke definitivt kan besvaras på rent empirisk väg" eftersom handlingars "motiv icke träda tydligt i dagen", men anför ändå något konkret exempel som han menar svårigen kan tolkas på annat sätt (*Moralens fundament*, s. 294–95). Nietzsche förnekar utan vidare spisning att sådana handlingar förekommer: "Om endast de handlingar är moraliska ... vilka utförs för andras skull, och endast för deras skull, så finns det inga moraliska handlingar!" (*Morgonrodnad*, s. 148, min övers.). Jag har diskuterat medlidssamma handlingars förekomst annorstädes (*Morality from Compassion*, i synnerhet kap. 3) och ska här ta för givet vad jag tror att de flesta av oss är övertygade om – inklusive Nietzsche när han argumenterar för medlidandets fördärlighet! – att sådana handlingar faktiskt begås.

Ett av Nietzsches argument mot medlidandets värde är följande: "Man förlorar kraft när man hyser medlidande. Genom medlidandet förökas och mångfaldigas den förlust av kraft som redan lidandet i sig förorsakar livet" (*Antikrist*, s. 7, min övers.). Han bannar Schopenhauer för att han har haft fräckheten att "inte bara göra medlidandet till en dygd" utan till alla dygders "grund och ursprung". Men, tillägger Nietzsche, "Schopenhauer hade rätt till detta" tilltag, ty "genom medlidandet förnekas livet, blir livet värt förnekelse" (*Antikrist*, s. 7), och detta är just precis Schopenhauers åsikt.

I sin förnekelse av livets värde gick Schopenhauer rentav så långt som till att påstå att "den viktigaste av alla sanningar" är "att det vore bättre om vi alls inte funnos till" (*Världen som vilja och föreställning*, II, kap. 48, s. 288). Det är emellertid helt fel att tro att det skulle vara upphöjelsen av medlidandet till huvuddygden som leder honom till åsikten att livet inte kan vara värt att leva. Det är snarare tanken att positiva känslotillstånd inte består i något annat än försvinnandet av negativa känslotillstånd som bär ansvaret för denna bedrift. Om man intar den hedonistiska ståndpunkten att det endast är känslotillstånd som i sig har positivt eller negativt värde i sig för oss, implicerar Schopenhauers uppfattning av dem att livet omöjligen kan bli bättre än icke-existens och att det tvärtom blir värre än icke-existens så snart livet innehåller minsta tillstymmelse till negativ affekt. I den mån denna doktrin har några följder för medlidandets ställning som moralisk dygd, försvagar den väl denna ställning snarare än förstärker den, för medlidsamma handlingar som reducerar lidande kan åstadkomma mer om livet kan göras värt att leva än om det som bäst kan nollställas.

Det är sant att lidandet i världen förökas genom förekomsten av medlidande i så måtto som de som hyser medlidande lider eller är olyckliga, men om deras känsla driver dem att eliminera lidandet hos de som är föremål för deras medlidande, kan det sammanlagda resultatet mycket väl bli mindre lidande i tillvaron än om medlidande som handlingsmotiv inte hade förelegat i den.

Nietzsche frågar sig både "[ä]r det till nytta för er själva att i första hand vara medlidsamma människor?" och "är det nyttigt för dem som lider att ni är det?" (*Den glada vetenskapen*, s. 338). Han besvarar bägge frågorna med ett rungande nej. Först motiverar han sitt andra nej som så:

där man *lägger märke* till oss i vår egenskap av lidande människor, blir vårt lidande uttolkat på ett flackt sätt; det hör till den medlidsamma

affektionens väsen att den *klär* av det främmande lidandet alla egentligt personliga drag – våra ”välgörare” överträffar våra fiender i att förminska vårt värde och vår egen vilja. (s. 338)

Nietzsche verkar här vilja göra gällande att genom att beröva oss vårt lidande förmenar de medlidsamma oss den själsutveckling för vilket (fortsatt) lidandet var nödvändigt. Liksom de som är hemfallna åt självömkan klemmar bort sig själva, skämmer de medlidsamma bort andra: ”det angenämas religion” är, spekulerar han, ”moder” till en ”medlidandesreligion”.

Det är dock helt grundlöst att påstå att medlidandets fokus på lidande måste medföra en nedvärdering av de lidande, som om deras lidande måste antas bero på någon otillbörlig svaghet eller något annat fel hos dem. Om så var fallet, skulle medlidande riskera att övergå i *skadeglädje*. Man kan emellertid mycket väl hysa medlidande med personer som hålls för hedervärda eller beundransvärda; detta är rentav omständigheter som snarast *förstärker* medlidandet. Lika befängt är det att förfäktat att medlidandet måste förytliga lidandet hos den andre som är dess objekt, att den som hyser medlidande inte kan ta i beaktande omkringliggande sakförhållanden som att lidandet kan skänka de lidande viktiga insikter eller stärka deras karaktär. Hänsyn till sådana förhållanden kan ges utrymme och kan då bidra till att bestämma graden av medlidande och till och med ifall det över huvud taget är påkallat.

När Nietzsche framkastar idén att ”det angenämas religion” kanske är ”moder” till en ”medlidandesreligion”, verkar han vilja låta förespegla att vårt medlidande med andra kanhända föds ur vårt medlidande med oss själva, vår självömkan. Termen självömkan har en negativ värdeladdning: den betecknar att tycka synd om sig själv i *överdriven utsträckning*, att tycka oproportionerligt synd om sig själv, oaktat att andra har det betydligt värre. Det är en attityd som Nietzsche med rätta fördömer, men att låta påskina att självömkan framkallar eller eldar på medlidande med andra är gripet ur luften. Snarare än att det finns mer medlidande hos dem som ägnar sig åt mer självömkan, är det så att de som är upptagna av självömkan har mindre tid och själslig energi över för medlidande med andra.

Det är väldokumenterat att Nietzsche i hela sitt vuxna liv var involverad i en heroisk kamp mot eget lidande av mångahanda slag, som migrän, ögonsmärter, illamående, kräkningar och yrsel. Han betraktade

uppenbarligen denna kamp som outhärlig för sitt filosofiska skapande och skulle troligen ha föraktat sig själv om han i stället för att gå i närmkamp med sina besvär hade givit sig hän åt självömkan. Kanhända föreställde han sig – rätteligen eller felaktigt – att lidande är ett nödvändigt villkor för det högsta goda, verklig själsstorhet, som mer än väl uppväger lidandets onda. Men det är skrytsamt självbedrägeri när han på tal om möjligheten att undanröja det egna lidandet skriver att ”vi skulle hellre se att lidandet vore starkare och värre än någonsin!” (*Bortom gott och ont*, s. 225, min övers.). Han vidtog bevisligen många åtgärder i förhoppning att de skulle minska hans plågor, som att experimentera med sin kosthållning, sina vistelseorter och olika medikamenter. Hade någon läkare kunnat erbjuda honom någon mirakelkur mot hans åkommor, är det därför mycket svårt att tro att han skulle ha avböjt denna hjälp och än svårare att tro att detta skulle ha varit ett klokt beslut.

Man kan således knappast undgå intrycket av att Nietzsches attityd till medlidandet är en generalisering av hans attityd till självömkan, det *överdrivna* självmedlidandet. Men även om en del lidande är en nödvändig betingelse för tyngre vägande vinningar, och åtminstone en delmängd av hans eget lidande faller inom denna kategori, så att det vore ett utslag av (förkastlig) självömkan att vilja undandra sig detta egna lidande, är det ett uppenbart misstag att tro att allt mänskligt lidande är av denna typ och att därför medlidande med den egna personen eller andra personer städse saknar berättigande. Ibland kan inget gott komma ut av lidande, t.ex. dödligt lidande på grund av svält, sjukdomar eller olyckshändelser, med påföljd att medlidande som utlöser handlingar som eliminerar det tycks lätta att moraliskt rättfärdiga.

Samtidigt får det inte glömmas bort att medlidande även i dessa situationer kan vara oproportionerligt eller missriktat. T.ex. är vi benägna att känna en högre grad av medlidande med individer vi känner väl eller som befinner sig framför våra ögon. Medlidande med andra kan med andra ord vara moraliskt förkastligt precis som självömkan. Detta indikerar att Schopenhauer högg i sten när han förordade medlidande som den enda moraliska bevekelsegrunden. Det finns andra, oberoende bevekelsegrunder, förslagsvis rättvisekänslor, som understundom måste kallas in för att korrigera medlidandet.

Nietzsches argument för ett negativt svar på den första frågan om medlidande kan vara bra för den medlidsamme själv lyder: ”det finns till och med en hemlig lockelse i allt detta som uppväcker medlidande ... och den ligger i att ’vår egen väg’ är en alltför hård och anspråksfull

historia och alltför långt från andras kärlek och tacksamhet – vi rymmer ingalunda ogärna från ... den”. När t.ex. ett krig bryter ut någonstans, kastar sig de ”ädlaste elementen i ett folk” ”med hänförelse” in i denna nya dödsfara eftersom den äntligen tycks erbjuda dem ”ett länge sökt tillstånd – tillståndet att *avvika från sin målsättning*; kriget är för dem en omväg till självmord” (*Den glada vetenskapen*, s. 338).

Nietzsche ställer vanligen en medlidande-moral som är inriktad på andras väl och ve i motsats till en självövertvinnelse- eller självförbättrings-moral. Men det behöver inte råda ett motsatsförhållande här, ty att förstärka medlidandet på bekostnad av egoismen är en aktion riktad mot en själv, mot ens egna karaktärsbrister. I händelse av att han förutsätter att företaget att trycka tillbaka egoismen till förmån för medlidandet inte är en förbättring, så förutsätter han det som ska bevisas, nämligen att medlidandet inte är en moralisk dygd. Dessutom kräver detta åtagande mer av självövertvinnelse än de flesta andra strategier man kan tillämpa i disciplinen karaktärsförädling. Det torde vara ett minimalt fåtal som, likt Ernest Jünger kanske, grips av *hänförelse* inför möjligheten att få offra sina liv i krig. Självupppoffring i större skala är tvärtom högst betungande för en överväldigande majoritet av oss.

En handling som motiveras av medlidande med någon annan utförs, som Schopenhauer helt riktigt slår fast, blott och bart i syfte att eliminera eller reducera det lidande som agenten föreställer sig att vederbörande erfar. Som längst kan emellertid Nietzsche sträcka sig till att medge att ”den förnäma människan hjälper de olyckliga, fast inte alls eller nästan inte alls av medlidande, utan mer av det tvång som ett överflöd av makt framkallar” (*Bortom gott och ont*, s. 260, min övers.), för att lätta på trycket av ett övermått av inre rikedom. De förnämas ”moral innebär självförhärligande” i vars ”förgrund står känslan av ett övermått av makt som måste svämma över” (*Bortom gott och ont*, s. 260).

Nämnda moral är *herremoralen* som uttrycker herrefolkets vilja till makt: ”all förnäm moral växer fram ur ett triumferande ja till sig själv” (*Om moralens härstamning*, I, s. 13). De förnämas storsinhet lämnar ingen plats för nyttotänkande: ”Nyttosynpunkten är ... så främmande och olämplig som möjligt” för dem (*Om moralens härstamning*, I, s. 2). Herremoralens kontrast, *slavmoralen*, ”är väsentligen nyttomoralen” (*Bortom gott och ont*, s. 260) i en tarvlig självbevarelsesdrifts tjänst. Det är ”den fege, den räddhågsne, den småaktige ... som vinnlägger sig om den inskränkta nyttan” (*Bortom gott och ont*, s. 260), och som inte förtjänar bättre än att få utstå de förnämas ohöjda förakt. Slavmoralen säger

”från början nej” till herrarnas överhöghet, ger uttryck åt de förtrycktas *ressentiment* mot förtryckarna, åt deras dumsluga försök att nedjämna allt stort och högt till deras egen medelmåttighet (*Om moralens härstamning*, I, s. 13).

Nietzsches polemiska ton lämnar som synes inget tvivel om att han värderar herremoralen högre än slavmoralen, men det är inte desto mindre ett misstag att betrakta herremoralen som *hans* moral. Han såg sig som regel inte som en moralfilosof som *predikar* någon viss moral. I stället betecknar han sig med förkärlek som en ”immoralist”, som dis-sekerar olika moralsystem, deras ursprung och funktion (*Vandraren och hans skugga*, s. 19). En moral är, enligt hans synsätt, ett normsystem som har funktionen att tjäna viljan till makt hos en individ eller grupp. Dess rättfärdigande kan bara vara av en *pragmatisk* art som kalibrerar hur väl moralen fyller denna funktion. En moral kan inte bevisas vara sann: ”det finns ingen absolut moral” (*Morgonrodnad*, s. 139, min övers.).

Nietzsche skulle kanske säga att han sätter herremoralen högre eftersom den utstrålar mer av vilja till makt, men det är uppenbart att han livet igenom hade en faiblesse för militarism och krig. I t.ex. ett brev till Georg Brandes 1888 presenterar han sig som född på Lützens slagfält och som kavalleriofficer, trots att hans militära träning bara uppgick till knappt ett halvår på grund av ett olycksfall. När han hade sjunkit djupt ned i sinnessjukdom och hade begränsad kontakt med omvärlden hörsammade han likväl utan prut uppmaningar att marschera som det anstår en gammal soldat. Inte desto mindre bör hans åsikt att viljan till makt är som starkast i asketen hållas i minne. Men vare sig Nietzsche har asketer eller erövrare i åtanke tillhör adjektiv som ”hård” och ”stark” hans honnörsord.

Asketer kan alltså bruka medlidande som motmedel mot självömkan. För Nietzsche som har självövertvinnelsen som mål, kan dock medlidandet aldrig bli ett mål, men vi har kommit fram till att detsamma trots allt gäller även för Schopenhauer. Nietzsches asketism torde vara mer moderat än den som Schopenhauer officiellt presenterar, men det konstaterades i föregående sektion att den senare asketismen kan bli alltför sträng om positiva känslotillstånd också ges spelrum, för om positiva känslotillstånd erbjuds, öppnar sig möjligheten att livet kan bli bättre än icke-existens. Då kan det räcka med en askes som ”härdar” livsviljan; den behöver inte nödvändigtvis släcka livsviljan och därmed livet. Det verkar inte behöva bli mer krävande än vad det mål Nietzsche uppställer fordrar, exempelvis ”att man blir likgiltig för

vedermödor, hårdhet, umbäranden, livet självt”, att man ”trampar på det föraktliga slags välbefinnande som krämare, kristna, kor, kvinnor, engelsmän och andra demokrater drömmer om” (*Avgudaskymning*, IX, s. 38, min övers.).

### Konklusion

Schopenhauer har rätt i att medlidsamma handlingar förekommer, men han borde ha insett att positiva känslor eller förnimmelser existerar likaväl som negativa och att dessa också kan framkalla sympati, dvs. med-glädje. Men det skulle vara ohållbart att påstå att denna utvidgning är tillräcklig för att erhålla en uppsättning attityder som ytterst bildar de enda moraliska motiven, moralens fundament, ty dessa attityder kan anta moraliskt oacceptabla former som behöver korrigeras med hjälp av andra moraliska komponenter.

Ohållbar är också hans förklaring av medlidandets möjlighet som ett resultat av ett genomskådande av ridån av tid-rumsliga dimensioner vilket blottlägger en bakomliggande vilja-i-sig. (Jag levererar vad som förekommer mig vara en bättre förklaring av medlidandet i *Morality from Compassion*.) Viljan-i-sig är ett obegripligt fenomen, men så mycket står klart som att den inte kan vara upphov till ett allomfattande medlidande eftersom inget medvetande vidhäftar viljan-i-sig.

För Schopenhauer är allomfattande medlidande inte det yttersta ändamålet utan bara ett steg mot askesen. Men om askesen till på köpet inte ska utplåna medlidandet, kan den inte innebära ett upphävande av allt viljande. Förslagsvis innebär den endast en reduktion av egoistiska viljeattityder till ett minimum som är nödvändigt för överlevnad.

Eftersom askesen är det yttersta ändamålet i Schopenhauers etik får han svårt att förklara varför det han förespråkar kvalar in som en moralisk dygdelära, och inte enbart blir en vägledning till det rationella livet vars ändamål och syfte är lycka genom sinnesfrid, vilket är hans invändning mot stoicismen. Hans förklaring hänger på att asketen stryper inte bara den egna, individuella viljan (med egoistisk inriktning) utan viljan-i-sig. Men eftersom, enligt hans metafysik, viljan-till-liv är odelbar, måste asketen då förinta den i sin helhet, vilket vore liktydigt med att förinta hela världen! För att undvika detta absurda korollarium tvingas Schopenhauer hålla till godo med att asketen bara gör åverkan på sin egen, individuella vilja, men då försvinner den principiella differensen mellan hans etik och den stoiska vishetsläran.

Vad Nietzsche beträffar, har vi sett att han framställer det yttersta moraliska målet som varande inställt på den egna personen i kontrast till medlidande-moralens kollektiva mål. Det mål han anger – självövervinnelse eller självförbättring – utesluter dock inte en strävan att göra sig själv mer medlidsam om medlidandet är en moralisk dygd. Nietzsches skäl för att förneka detta har nagelfarits och befunnits undermåliga. Han koncentrerar sig främst på individens eget lidande och betonar vikten av att inte ge efter för självömkan, utan oförtrutet streta mot för att övervinna lidandet, eftersom detta skänker riklig belöning i stil med djupa filosofiska insikter och karaktärsstyrka. Detta skapar skäl att strama upp medlidandet med andra men inte att kassera det. Även i hans fall skönjer man konturerna av en stoisk etik: ”låt oss förbli *hårda*, vi de sista stoikerna!” För stoikerna gällde det att med jämnmot möta allt tillvaron kan utsätta en för och inte förvänta sig att andra befriar en från vedermödor.

Eftersom jag har ägnat mig åt det i en tidigare uppsats (”Han som skrev *Out of the World*” i FT 43, nr 1, s. 7–9), ska jag inte här ge mig på att visa att Nietzsches hypotes om alltings eviga återkomst inte kan bilda underlag för någon uppfordrande ”formel för det stora hos människan ... *amor fati*: att man icke vill hava någonting annorlunda, i framtiden icke, i det förflutna icke, i all evighet icke” (*Ecce homo*, II, s.10). Enligt denna kosmologiska hypotes har universum exakt som vi känner det utspelat sig ett oändligt antal gånger i det förflutna och det kommer att utspela sig igen ett oändligt antal gånger i framtiden. Men om denna teori är sann, kan vår kunskap om dess sanning inte ha några praktiska konsekvenser i skepnad av att vi framledes väljer att handla annorlunda än hur vi har gjort i det förflutna. Hur vi än agerar eller reagerar, kommer vi att ha agerat eller reagerat på exakt samma vis som vi har gjort ett oändligt antal gånger förr.

För att insikten om framtida upprepningar ska kunna göra praktisk skillnad, påverka våra nuvarande beslutsprocesser, måste vi föreställa oss att vår värld är *den första* i en serie av oräkneliga världar och att vi kan fatta handlingsbeslut som är fria i en ansvarsbärande mening. Om dessa betingelser vore uppfyllda, och vi innehade vissheten att vår värld är ”originalvärlden” som tallösa framtida världar kommer att kopiera, samt att vi således med våra handlingar i nuet skulle kreera något som kommer att bestå för all framtid, kunde man tänka sig att vi härigenom skulle tillhandahålla en kraftfull uppmaning att omsorgsfullt begrunda hur vi ska förvalta våra liv. Men en slik kosmologi är i likhet med

Nietzsches hypotes om den eviga återkomsten ett fantasifoster som vi inte behöver grubbla över.

Nietzsche slår fast att stoicismen ”bär spår” av läran om den eviga återkomsten (*Ecce homo*, ”Tragedins födelse”, s. 3). På minst lika goda grunder kunde han ha tillfogat att detsamma gäller denna doktrins parhäst, *amor fati*. Jämför den senare med Epiktetos uttalande: ”Önska inte att händelserna må hända såsom du önskar; utan önska att de må hända såsom de hända” (*Handbok i livets konst*, VIII). Även om Schopenhauers asketiska ideal skulle mildras ifall han inlemmade positiva känslor i sin ontologi, skulle idealet förbli svåruppnåeligt. Ett dylikt krävande självövervinnelse-mål skulle dock inte avskräcka Nietzsche: ”jag känner inte till något bättre syfte i livet än att det stora och omöjliga ... blir ens undergång” (*Otidsenliga betraktelser II: Om nyttan och nackdelen av historia för livet*, §IX, min övers.). Summa summarum: efter vissa oundgängliga revisioner kan Schopenhauer och Nietzsche mötas i en asketisk målsättning av stoiskt snitt i vilken medlidandet spelar en roll som medel.

## Litteratur

- Epiktetos. 1989. *Handbok i livets konst*. Övers. Nino Runeberg. Stockholm: Fabel.
- Nietzsche, Friedrich. 1923. *Ecce Homo*. Övers. Ernest Thiel. Stockholm: Björck & Börjeson.
- Nietzsche, Friedrich. 1963. *Så talade Zarathustra*. Övers. Wilhelm Peterson-Berger. Stockholm: Forum.
- Nietzsche, Friedrich. 1965. *Om moralens härstamning*. Övers. Jan Sjögren, Stockholm: Rabén & Sjögren.
- Nietzsche, Friedrich. 1987. *Den glada vetenskapen*. Övers. Carl-Henning Wijkmark. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. ”Morgonrodnad”. *Samlade skrifter* 4. Övers. Peter Handberg. Höör: Symposion.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. ”Otidsenliga betraktelser II”. *Samlade skrifter* 2. Höör: Symposion.
- Nietzsche, Friedrich. 2013. ”Antikrist”. *Samlade skrifter* 8. Höör: Symposion.
- Nietzsche, Friedrich. 2013. ”Avgudaskymning”. *Samlade skrifter* 8. Höör: Symposion.
- Nietzsche, Friedrich. 2018. ”Bortom gott och ont”. *Samlade skrifter* 7. Övers. Lars Holger Holm. Höör: Symposion.
- Persson, Ingmar. 2021. *Morality from Compassion*. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar. 2022. ”Han som skrev *Out of the World*”. *Filosofisk tidskrift* 43, nr 1, s. 3–23.

Schopenhauer, Arthur. 1925. "Moralens fundament". *De båda grundproblemen i etiken*. Övers. J. Gabrielsson. Uppsala och Stockholm: Almqvist och Wiksells förlag.

Schopenhauer, Arthur. 1992. *Världen som vilja och föreställning I*. Övers. E. Sköld. Nora: Nya Doxa.

# Hur står det egentligen till med det teleologiska gudsbeviset?

*Martin Lembke*

Att urmakaranalogin inte längre övertygar torde vara allmänt känt, liksom att det är något vetenskapligt suspekt med intelligent designrörelsen. Men i övrigt? Är det ute med det teleologiska argumentet för Guds existens?

## **En fysiologisk variant**

För att ta oss an den här frågan på ett fruktbart sätt kan vi börja med att rekapitulera William Paleys klassiska version av urmakaranalogin. Vi talar då närmare bestämt om en fysiologisk variant av det teleologiska gudsbeviset. Dess grundläggande princip är att sådant som har en uppenbar funktion, eller som tjänar ett uppenbart syfte, måste vara medvetet konstruerat. Paley tar en klocka som exempel. Dess uppenbara funktion avslöjar dess teleologiska ursprung: den måste vara tillverkad av en intelligent konstruktör, en urmakare. Den kan inte ha uppstått spontant eller av sig själv, menade Paley, och inte heller kan den ha funnits för alltid. Med en sten, som vi stöter till på marken, förhåller det sig annorlunda. Den tjänar inte något uppenbart syfte. Till skillnad från en klocka så kan den ha bildats genom naturens planlösa, kemiska och geologiska processer.

Poängen med Paleys analogiargument är att levande organ, som till exempel ögon, öron och vingar, är som klockor och inte som stenar. Eftersom de tjänar uppenbara syften – att se, höra och flyga med – så vittnar de också om en bakomliggande, intelligent konstruktör. Än mer, poängterade Paley: eftersom dylika biologiska ting är mycket bättre konstruerade än till och med de mest högteknologiska precisionsurverk, vittnar deras ändamålsenlighet inte bara om en ovanligt skicklig designer, som måste ha konstruerat dem, utan om en superintelligent kreatör.

Vi kan tydliggöra den logiska grundstrukturen i denna fysiologiska variant av det teleologiska gudsbeviset på följande sätt:

1. Om ett objekt har en uppenbar funktion så måste det finnas minst en intelligent varelse som ligger bakom dess uppkomst.
2. Levande organ som t.ex. ögon, öron och vingar har uppenbara funktioner.
3. Alltså: Det måste finnas minst en intelligent varelse som ligger bakom uppkomsten av levande organ som t.ex. ögon, öron och vingar.

Argumentet är logiskt giltigt, men vi kan direkt notera att även om båda premisserna (1 och 2) vore sanna så hade vi inte därav kunnat dra slutsatsen att *Gud* existerar. Steget från "en intelligent varelse som ligger bakom uppkomsten av levande organ som t.ex. ögon, öron och vingar" till "Gud" är trots allt ganska långt. Inte heller hade vi kunnat dra slutsatsen att det bara är *en* intelligent varelse som ligger bakom uppkomsten av nämnda organ. Kanske talar vi om ett helt arbetslag av intelligenta konstruktörer?

Filosofiska iakttagelser av detta slag gjordes av David Hume redan några årtionden innan Paley år 1802 presenterade sitt analogiargument.<sup>1</sup>

Det skulle dock dröja till 1859, då Charles Darwin gav ut *On the Origin of Species*, innan argumentet sköts i sank. Tack vare Darwins utvecklingslära blev det nämligen klagjort att levande organ inte behöver vara medvetet och ändamålsenligt konstruerade – trots att de har uppenbara funktioner. De kan i stället ha formats genom det naturliga urvalets årmiljoner långa processer. Premiss 1 i argumentet ovan stämmer alltså inte.

Att Paleys fysiologiska variant av det teleologiska gudsbeviset numera mest är av idéhistoriskt intresse betyder dock inte att det teleologiska gudsbeviset är passé. Som alltid när det handlar om filosofiska frågor som har diskuterats i tusentals år, kan en och samma slutsats stödjas av en mängd olika men närbesläktade argument. Den övergripande teleologiska slutsatsen – att det måste finnas en intelligent eller snarare superintelligent skapare som ligger bakom den ena eller andra aspekten av världens synbarliga ändamålsenlighet – har förstås också backats upp av många olika argument. Låt oss titta närmare på två huvudtyper av dessa argument: först en molekylärbiologisk och därefter, i mer detalj, en astrofysisk. Den omedelbara fördelen med dessa båda

1. Humes invändningar mot det teleologiska gudsbeviset återfinns i *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), se särskilt kapitel 2. Jfr även Moberger, "Teism och apriorisk tillförlitlighet" (under utgivning), avsnitt 4.2.1. Paleys urmakaranalogi återfinns på första sidan i hans bok *Natural Theology* (1802).

varianter av det teleologiska gudsbeviset, jämfört med den fysiologiska varianten, är att ingen av dem undermineras av evolutionsteorin.

### En molekylärbiologisk variant

Genom genspårning och DNA-analyser är det numera klarlagt, med en extremt hög grad av sannolikhet, att allt biologiskt liv på jorden härstammar från en enda urcell: Luca (Last Universal Common Ancestor [”den sista universella gemensamma anmodern”]). Den beräknas ha uppstått för ca 3,8 miljarder år sedan. Den behöver inte ha varit den första levande entiteten på jorden, men inte desto mindre är det just från denna specifika cell som allt biologiskt liv sedermera har utvecklats. I praktiken är alltså frågan om Lucas uppkomst liktydig med frågan om livets uppkomst, och det som vi vill veta är förstas hur denna urcell uppstod. Vår kunskap om evolutionen hjälper oss inte i detta avseende, eftersom evolutionen förutsätter att minst en cell redan existerar. Just därför är också ett teleologiskt argument som utgår från Luca mer intressant – åtminstone ännu så länge – än ett som likt Paleys urmakar-analogi utgår från storskaliga fysiologiska organ.

Låt oss alltså fokusera just på Luca. Alltsedan Louis Pasteurs banbrytande forskning på 1800-talet så vet vi att nya celler alltid kommer från redan existerande celler. Luca måste dock av uppenbara skäl ha uppstått på något annat sätt. Men hur? Hur uppstod livet till att börja med? Det som gör frågan så gäckande är att även den enklaste cell är en oerhört komplicerad entitet med spektakulära självreproducerande och ämnesomsättande förmågor. Även om alla (eller nästan alla) 20 aminosyror som bildar proteinerna i däggdjursceller har kunnat alstras fram i laborationsmiljöer så är den spontana uppkomsten av en faktiskt fungerande livsform ingensans i sikte – och då har det ändå forskats intensivt inom detta område åtminstone sedan 1950-talet. Det finns alltså i nuläget inga kända naturliga skeenden eller självorganiserande processer som skulle kunna producera något som ens påminner om en levande cell. Livets uppkomst är ett mysterium, något som vetenskapen ännu så länge inte kan förklara.<sup>2</sup>

Den i samtiden kanske mest kända förespråkaren för intelligent design, biokemisten Michael Behe, bygger sin argumentation på begreppet ”irreducerbar komplexitet”. Han menar att det finns vissa

2. För ett läsvärt exempel på ett molekylärbiologiskt orienterat teleologiskt resonemang, som utgår från livets uppkomst även om det inte specifikt formuleras i termer av Luca, se Lennox 2009, kap. 7.

molekylärbiologiska system som är så komplicerade att de inte ens i princip kan ha uppstått genom det naturliga urvalets evolutionära mekanismer. Mer precist är tanken att systemen ifråga – Behe har i synnerhet fokuserat på blodkoagulationssystemet och kolibakteriernas propellerliknande flageller – inte kan ha utvecklats genom naturliga variationer av redan existerande, mindre komplexa system, ty dessa mindre komplexa system hade inte kunnat fungera över huvud taget. De hade inte fyllt någon evolutionär funktion.<sup>3</sup>

Behes exempel har med emfas bestridits inom de biokemiska och molekylärbiologiska forskningsfälten. Själva begreppet irreducerbar komplexitet är dock teoretiskt intressant. Låt oss stipulera följande definition: ett fysiskt objekt är irreducerbart komplext om och endast om det inte hade kunnat uppstå som ett resultat av naturens planlösa processer. En klocka är alltså ett irreducerbart komplext objekt, enligt denna definition, till skillnad från exempelvis en sten – eller ett öga för den delen.<sup>4</sup> Utifrån vår diskussion om Luca så skulle vi kunna formulera en molekylärbiologisk variant av det teleologiska gudsbeviset på följande sätt:

1. Om ett fysiskt objekt är irreducerbart komplext så måste det finnas minst en intelligent varelse som ligger bakom dess uppkomst.
2. Luca är ett fysiskt, irreducerbart komplext objekt.
3. Alltså: Det måste finnas minst en intelligent varelse som ligger bakom Lucas uppkomst.

Skillnaden mot Paleys fysiologiska argument är alltså att "uppenbar funktion" har ersatts med "irreducerbar komplexitet" samt att fokus har flyttats från vissa organ till en specifik organism: Luca. Att fokusera på Luca gör argumentet mer intressant, återigen, just för att livets uppkomst alltjämt är hölj d i dunkel. Även om Behes exempel med blodkoagulation och bakterieflageller inte håller streck, är det allmänt erkänt att vi ännu så länge inte känner till några naturliga processer eller molekylära mekanismer som kan resultera i något så komplicerat och märkligt som en levande cell.

3. Behe presenterar och försvarar sin position i boken *Darwin's Black Box* (1996).

4. Det kan i och för sig ifrågasättas huruvida en klocka verkligen är irreducerbart komplex. Eller en bok som *Bröderna Karamazov*, för att ta ett annat exempel, eller ett högteknologiskt flygplan som en Boeing 747? Här kan man ha olika åsikter, kanske inte minst beroende på om man tänker sig att tillvaron in i minsta detalj är determinerad eller inte. För egen del tror jag förvisso att dylika ting är irreducerbart komplexa, men inget i det molekylärbiologiska designargumentet förutsätter att så är fallet.

Notera en annan skillnad. Medan det är premiss 1 i vår rekonstruktion av Paleys fysiologiska variant som utgör den svaga länken, eftersom den i princip är falsifierad av evolutionsteorin, är det snarare premiss 2 i den molekylärbiologiska varianten som är kontroversiell. Det går inte att bevisa att den är sann, naturligtvis, men det går i dagsläget inte heller att bevisa att den är falsk.

Gentemot premiss 2 i vårt molekylärbiologiska argument går det dock att rikta en generell och inte obefogad skepsis. Om ett fysiskt objekt är irreducerbart komplext så är dess uppkomst inte ens i princip möjlig att förklara naturvetenskapligt (i fysikaliska, kemiska eller biologiska termer av naturens planlösa processer). Men att hävda att ett fysiskt objekt, eller en viss empirisk händelse, omöjligen låter sig förklaras naturvetenskapligt, är notoriskt vanskligt. Vem kan ens drömma om de nya insikter som naturvetenskapen kommer att ha tillskansat sig om, låt säga, tusen eller tiotusen år? Är det inte ganska förmätet att ens antyda att ett empiriskt fenomen som Lucas uppkomst aldrig någonsin kommer att kunna förklaras naturvetenskapligt?

Ponera å andra sidan – som ett tankeexperiment – att vi om tusen eller tiotusen år fortfarande inte har en aning om hur livet uppstod, trots oräkneliga teorier och fruktlösa experiment. Ju längre tiden går utan att vi lyckas hitta gåtans vetenskapliga lösning, desto starkare induktiva skäl får vi att misstänka att gåtan helt enkelt inte har någon vetenskaplig lösning. Vi skulle till slut bara ha tre val, verkar det som: (1) att betrakta Lucas uppkomst som en ren och skär slump händelse, (2) att förorda en agnostisk position, eller (3) att dra den teleologiska slutsatsen i argumentet ovan. I ett sådant hypotetiskt läge, när hoppet om en naturvetenskaplig lösning i praktiken är ute, vore det svårt att på rationella grunder avfärda det teleologiska alternativet.

Men detta är som sagt bara ett tankeexperiment. De flesta av oss tänker nog att gåtan om livets uppkomst kommer att få en naturvetenskaplig lösning långt innan dess.

### **En astrofysisk variant**

Det mest omdiskuterade teleologiska argumentet nuförtiden går ännu ett steg tillbaka. I stället för att likt den molekylärbiologiska varianten fokusera på livets uppkomst, fokuserar den astrofysiska varianten på livets kosmiska, fysikaliska förutsättningar. Under det senaste halvsekle har det nämligen visat sig att de grundläggande lagarna, storheterna och

proportionerna i universum förhåller sig till varandra på ett för oss (och för allt annat biologiskt liv) häpnadsväckande lyckosamt vis. Antalet sätt som universum hade kunnat gå åt skogen på, ur en biologisk synvinkel, är hundratusentals miljarder gånger fler än antalet sätt som det blev så bra på som det faktiskt blev. Universum verkar med andra ord vara otroligt finjusterat för att möjliggöra livets uppkomst. Att det förhåller sig på detta vis vet vi, inte för att vissa hobbyastronomer har suttit och killgissat vid sina miniräknare, utan för att ett stort antal framstående astrofysiker och kosmologer har konstaterat att så är fallet: John Barrow, Brandon Carter, Paul Davies, George Ellis, Brian Greene, Alan Guth, Stephen Hawking, Andrei Linde, Roger Penrose, John Polkinghorne, Martin Rees, Lee Smolin, Leonard Susskind, Max Tegmark, Alexander Vilenkin och Steven Weinberg, bara för att nämna några av de mest namnkunniga.<sup>5</sup>

Att säga att universum är finjusterat för liv skulle förstås kunna antyda att universum därmed också per definition är designat, men begreppet "finjustering" (*fine-tuning*) ska i detta sammanhang inte förstås teleologiskt utan blott som en träffande beskrivning av ett fysikaliskt sakförhållande. Vad denna finjustering beror på, eller hur den ska förklaras, är nämnda vetenskapsmän inte överens om. Mig veterligen är det endast Davies och Polkinghorne som dristar sig att svara i teleologiska banor, och av dessa är det endast Polkinghorne som därtill går i en traditionell teistisk riktning.

Att säga att universum är finjusterat är heller inte att påstå att universum på något sätt skulle vara optimalt anpassat för varelser av arten *Homo sapiens*, eller ens för intelligenta livsformer, eller ens för liv i största allmänhet. Vad som påstås är bara att antalet teoretiskt möjliga universa, där liv kan uppstå och ha rimlig tid på sig att utvecklas, är försvinnande få i jämförelse med antalet teoretiskt möjliga universa där liv över huvud taget inte hade kunnat uppstå.

Den astrofysiska varianten av det teleologiska gudsbeviset utgår just från detta fascinerande sakförhållande: universums finjustering för liv. Vi kan formulera argumentet på följande sätt:

1. Om universum är finjusterat för liv så måste det finnas minst en intelligent varelse som ligger bakom dess uppkomst.
2. Universum är finjusterat för liv.
3. Alltså: Det måste finnas minst en intelligent varelse som ligger bakom universums uppkomst.

5. För ytterligare namn samt mängder med referenser till den relevanta litteraturen, se Barnes 2012, sektion 3.

Att universum är finjusterat för liv – alltså att premiss 2 är sann – är allmänt vedertaget inom astrofysiken. Vad premiss 1 säger är i korthet att denna finjustering är medvetet kalibrerad. Ett vanligt och logiskt giltigt sätt att försöka argumentera för att så är fallet är genom att eliminera alternativen till denna intelligenta design – förutsatt att det finns någon alternativ förklaring över huvud taget. Vad kan universums finjustering tänkas bero på, med andra ord, om den inte är medvetet kalibrerad av minst en intelligent varelse?

En möjlighet är att universums finjustering i någon mening är nödvändig. Kunde vi bara hitta fysikens heliga graal, den storförenande teorin som skulle avslöja hur gravitationen låter sig förenas med kvantmekanikens mysterier, skulle vi förstå hur varje till synes oberoende naturkonstant i själva verket bara är en logisk konsekvens av denna teori.

Det bör betonas att detta scenario kan visa sig vara en chimär. För det första så har många briljanta fysiker och matematiker förgäves sökt efter denna allomfattande fysikaliska teori i mer än hundra år. Att de ännu inte har hittat den kan ju helt enkelt bero på att den inte existerar. För det andra är det alls inte säkert att den lever upp till förväntningarna ens om den upptäcks. Den hittills mest lovande storförenande kandidaten sägs ofta vara supersträngteorin, men naturkonstanternas faktiska värden, som finjusteringen beror på, kan inte härledas ens från denna superteori. (Vad som föreslås i denna teori är snarare ett slags hyperdimensionellt multiversum där alla fysikaliskt möjliga konfigurationer av naturkonstanterna är realiserade – vi återkommer till det.) Än mindre går det att härleda själva naturlagarna.

Det stora problemet med det här scenariot, där finjusteringen tänks vara fysikaliskt nödvändig, är dock att även om vi till äventyrs skulle hitta denna sagolika fundamentalteori, och även om det till äventyrs skulle visa sig att finjusteringen in i minsta detalj låter sig härledas från densamma, så skulle det fortfarande vila ett teleologiskt dunkel över hela tillvaron. Hur kommer det sig att exakt de fysikaliska värden som är nödvändiga för livets uppkomst är en logisk konsekvens av universums allra mest grundläggande naturvetenskapliga princip? Vore inte det i sig ett tecken på en häpnadsväckande design?

En annan möjlighet är att universums finjustering är en ren och skär lyckoträff. Tur för oss, helt enkelt, att universum blev som det blev! Chansen att vinna på Lotto är också nära obefintlig, och inte desto mindre så är det folk som gör det. Pondera alltså att naturkonstanternas värden tilldelades helt slumpvis vid big bang. Tydligen hade

vi en ofattbar tur, om vi tittar i den kosmologiska backspegeln, men det finns egentligen inget att förvånas över. Det fanns ju inget annat enskilt kosmiskt utfall som vore mer sannolikt än det finjusterade universum som råkade bli fallet. Universum var tvunget att bli på något sätt, och turligt nog för oss blev det på detta sätt.

Problemet med det här slumpalternativet ligger dels i dess extrema osannolikhet, dels i dess bristande realism. När vi talar om universums finjustering så kunde vi i praktiken nästan lika gärna tala om infinitesimala sannolikheter. Låt oss kort titta närmare på tre av de mest slående exemplen på kosmisk finjustering för att försöka få en uppfattning om vilka storleksordningar det rör sig om.

För det första: förhållandet mellan gravitation och kosmisk expansion strax efter den stora smällen. Om universums utvidgningshastighet en sekund efter big bang hade varit en biljarddel ( $1 \div 10^{15}$ ) långsammare eller snabbare än vad den faktiskt var, hade högre livsformer aldrig kunnat uppstå. Hade expansionen varit långsammare hade gravitationen fått överhanden och snart nog sugit tillbaka hela universum i en stor kross innan något liv hade hunnit uppstå och utvecklas på ett intressant sätt. Hade den tvärtom varit snabbare hade galaxer och stjärnor aldrig kunnat förtätas. Den kosmiska utvidgningsenergin strax efter big bang förhöll sig alltså till tyngdkraftsenergin på ett för oss förbluffande lyckosamt sätt.<sup>6</sup>

För det andra: den kosmologiska konstanten. Till de kvantmekaniska insikterna hör att själva universums vakuum på subatomär nivå är som ett konstant fyrverkeri av virtuella partiklar. Dessa extremt kortlivade entiteter bidrar till vakuumets energidensitet. Problemet är bara att denna energidensitet, som kan mätas empiriskt, är  $10^{120}$  gånger mindre än vad den borde vara, enligt alla vedertagna partikelfysikaliska teorier! Och det är tur för oss det, för om den bara hade varit  $10^{117}$  (!) gånger mindre än vad den borde vara så hade universum antingen kollapsat i en stor kross efter ca 500 miljoner år, eller också hade universums expansion börjat accelerera så fort att endast (i bästa fall) minigalaxer utan planeter hade kunnat bildas. Med andra ord: det borde verkligen inte finnas något liv i universum! Sannolikheten att vakuumets energidensitet, eller den kosmologiska konstanten, av en slump blev så låg att något liv alls skulle kunna uppstå och ha rimlig tid på sig att utvecklas i universum är alltså en på  $10^{117}$ . Det låter kanske nästan som ett hitte-på-resonemang, men den kosmologiska konstantens oerhört oväntade

6. Se t.ex. Hawking 1993, s. 129, och Rees 2001, kap. 6.

och för oss lyckosamma värde är ett av den teoretiska fysikens största mysterier. Det är också det enskilt starkaste skälet till att universums finjustering numera är allmänt vedertagen inom kosmologin.<sup>7</sup>

För det tredje: den stora smällens låga entropi. En konsekvens av termodynamikens andra lag, som säger att isolerade system tenderar att utvecklas mot ett tillstånd av termodynamisk jämvikt eller maximal entropi (oordning) och som är en av vetenskapens mest beprövade sanningar, är att temperaturskillnader med tiden kommer att jämnas ut. Det faktum att det i universum fortfarande finns ganska extrema temperaturkontraster är därför ett tecken så gott som något på att saker och ting är ganska välordnade, trots allt. Än bättre blir det om vi backar det kosmiska bandet. Ju längre bakåt i tiden vi går desto mindre kommer entropin att bli – tillvaron kommer alltså att bli allt bättre, termodynamiskt sett – ända tills vi kommer tillbaka till den stora smällen: ett tillstånd av maximal fysikalisk ordning.

För att ingen ska tro att jag sitter och fabulerar ger vi ordet till Ulf Danielsson:

[...] om det nu var bättre förr, och det fortfarande är rätt hyfsat, kan universum rimligen inte ha existerat för evigt. I ett oändligt gammalt universum borde ju allt ha haft tid att förfalla, och allt vara betydligt mycket sämre ställt än vad det trots allt ändå är. Slutsatsen blir därför att det måste ha funnits ett skapelseögonblick – ett ögonblick av högsta ordning som blev startskottet för en resa mot förfallet. Argumentet låter kanske som ett skämt, men är mycket allvarligt menat och bland det starkaste man kan komma upp med. (Danielsson 2003, s. 310)

Universum föddes med andra ord som ett makalöst välstrukturerat fysikaliskt system. Vad är sannolikheten att big bang av en slump skulle resultera i något som ens påminner om en så välordnad entitet? Roger Penrose, en av världens främsta matematiker och därtill nobelpristagare i fysik för sin forskning om svarta hål, har beräknat sannolikheten till ofattbara 1 på  $10^{10^{123}}$  – alltså 10 upphöjt i ett tal som börjar med en etta och åtföljs av  $10^{123}$  nollor! Som jämförelse kan nämnas att det finns omkring  $10^{80}$  elementarpartiklar i hela det observerbara universum.<sup>8</sup>

Dylika sannolikhetsvärden till trots – och vi skulle kunna ge många fler exempel på universums finjustering – är det förstås möjligt att hålla

7. Se t.ex. Davies 2007, kap. 7, och Perlov och Vilenkin 2017, kap. 18. (Davies menar att sannolikheten ifråga t.o.m. är en på  $10^{119}$  snarare än en på  $10^{117}$ .)

8. Se Penrose 1997, kap 1.

fast vid slumpalternativet. Vi hade extrem tur, helt enkelt! Men det är här den bristande realismen kommer in i bilden. I verkligheten skulle vi aldrig resonera på motsvarande sätt, ifall till exempel en och samma person hade sju rätt på Lotto tio gånger i rad. Eller vem tror att Svenska Spel liksom bara skulle skaka på huvudet och betala ut vinsten även den tionde gången?

Vi kan ta en annan liknelse. Ett kasino ska testa sina nya tärningar. De första hundra testkasterna resulterar i hundra sexor. ”Hoppsan, hundra sexor, men den serien är ju i och för sig inte konstigare än någon annan serie”, hade ingen kasinoägare i världen sagt! Tvärtom, det hade stått klart, långt bortom allt rimligt tvivel, att någon måste ha mixtrat med tärningarna.

På liknande sätt förhåller det sig med finjusteringen i universum. Det faktum att big bang resulterade i ett kosmos och inte i ett kaos, trots att sannolikheten för det senare scenariot var så kolossalt mycket större, borde väcka de teleologiska misstankarna. Det verkar ju som att någon måste ha mixtrat med konstanterna!

Låt oss stanna vid detta ett ögonblick. Det som skulle väcka spelbolagens och kasinoägarnas misstankar är alltså inte bara detta att utfallen ifråga – hundra sexor i rad, exempelvis – vore extremt osannolika, utan det är denna osannolikhet i kombination med att utfallen utmärker sig på ett överraskande gynnsamt sätt för spelarna som får kontrollanterna att dra öronen åt sig. Det som på motsvarande sätt borde väcka våra teleologiska misstankar, vad gäller universums finjustering, är att det kosmiska utfallet inte bara är extremt osannolikt utan även överraskande gynnsamt för oss människor och andra biologiska livsformer. Det finns skäl att misstänka att någon (eller några) såg till att det blev just detta utfall.

Men då kanske någon undrar: Vari består egentligen det speciella eller överraskande just med ett biologiskt gynnsamt utfall, jämfört med andra möjliga utfall? Kanske att dessa andra kosmiska utfall hade varit speciella på andra, lika överraskande sätt?

Den spontana motfrågan kunde då bli: Vad är mer speciellt än liv i allmänhet och intelligenta livsformer i synnerhet? Eller vad är mer värt än levande, tänkande och kännande varelser? Att universum möjliggör för sådant biologiskt liv att uppstå och utvecklas är knappast en kosmisk dussinegenskap. Det kan tvärtom och med fog sägas vara universums allra mest häpnadsväckande attribut, och det är svårt att se hur någon annan kosmisk egenskap skulle kunna vara lika speciell.

Låt oss gå vidare. Finns det något ytterligare alternativ, förutom resonemangen i termer av slump och nödvändighet, som skulle kunna

förklara universums finjustering utan att blanda in teleologi? En tredje möjlighet är att universum i själva verket är ett hyperdimensionellt multiversum och att vårt lokala universum, hur stort och fantastiskt det än ter sig, bara är undantaget som bekräftar regeln. Ponera nämligen att alla teoretiskt möjliga konfigurationer av naturkonstanterna är realiserade i lika många olika områden i detta multiversum. Även om då antalet stendöda lokala universa är ofantligt många fler än antalet lokala universa som är finjusterade för liv, så är det trivialt sant att det måste finnas ett antal universa av det senare slaget. Att vi befinner oss just i ett sådant universum är ännu mer trivialt – vi kunde ju inte ha befunnit oss någon annanstans!

Det här lösningsförslaget är lika långsökt som det är genialt. Är det verkligen seriös vetenskap, eller ens seriös filosofi, att postulera biljontals googol-mängder med icke verifierbara, *andra* universa, bara för att lösa finjusteringsproblemet i *vårt* universum?! Det faktum att allt fler fysiker av högsta internationella klass är beredda att göra just det säger en hel del om hur svårartat problemet faktiskt är.

Den kanske största svagheten med multiversumhypotesen, när den framläggs som ett lösningsförslag på finjusteringsproblemet, är att den flyttar snarare än löser själva problemet. För det första är ett multiversum rimligen ett vidunderligt mycket mer komplext fysikaliskt system än ett vanligt hederligt universum. För det andra så finns det, såvitt jag känner till, inget som säger att inte också multiversum (om nu något sådant verkligen existerar) visar sig vara otroligt finjusterat för att finjusterade lokala universa ens ska kunna uppstå och ha rimlig tid på sig att utvecklas. Vore inte ett multiversum, som bara genererar en massa mer eller mindre kaotiska universa, ett mycket mer sannolikt scenario?

Här kan man invända att supersträngteorin på ett elegant matematiskt sätt faktiskt föreslår existensen av omkring  $10^{500}$  lokala universa, och det räcker ju mer än väl för att neutralisera de flesta exemplen på finjustering. Men inte ens denna teori skulle kunna förklara varför multiversum har just denna enastående förmåga att realisera i princip alla teoretiskt möjliga universa. Lägg därtill att den med emfas *inte* löser finjusteringsproblemet rörande den stora smällens låga entropi. I relation till  $10^{10^{123}}$  är ju  $10^{500}$  inte ens en vattenmolekyl i oceanen! För att även lösa det problemet behöver multiversumhypotesen snarare postulera ett oöverskådligt antal googolplex-mängder med lokala universa.<sup>9</sup>

9. För en utmärkt populärvetenskaplig problematisering av multiversum som idé, se Davies 2007, kap. 8.

Vid sidan av multiversum, nödvändighet och slump finns det inga ytterligare sätt, som är allmänt kända, att förklara universums finjustering utan att blanda in teleologiska resonemang. Den som finner alla de här tre lösningsförslagen osannolika, eller åtminstone otillfredsställande, har alltså skäl att fundera lite extra på premiss 1 ovan: om universum är finjusterat för liv (vilket vi har sett att det är) så måste det finnas minst en intelligent varelse som ligger bakom dess uppkomst. Med tanke på alternativen så är det alls inte uppenbart att detta teleologiska påstående är falskt.

### Avslutning

Vi inledde med en tillspetsad fråga: är det ute med det teleologiska argumentet för Guds existens? För egen del anser jag, mot bakgrund av ovanstående diskussion, att svaret är ett ganska tydligt nej. Även om fysiologiska varianter à la Paleys urmakaranalogi mest bara är av idéhistoriskt intresse, och även om molekylärbiologiska varianter påminner om tidigare *god of the gaps*-resonemang (ung. "luckornas gud") som visat sig vara överilade, är astrofysiska varianter med utgångspunkt i universums finjustering vid påtagligt god vigör.<sup>10</sup>

Därmed är det naturligtvis inte sagt att det teleologiska argumentet ens i sin astrofysiska variant är ett *gudsbevis* – i synnerhet inte om vi har någon av de teistiska religionernas traditionella gudagestalter i åtanke. Även om detta att medvetet kalibrera naturkonstanterna så att liv kan uppstå får sägas tyda på en exceptionell kapacitet så är steget från "minst en intelligent varelse som ligger bakom universums uppkomst" till "exakt en allsmäktig, allvetande och allgod gud" oerhört långt. Det finns väldigt mycket i universum som tyder på att en eventuell skapargud, hur kreativ och intelligent hen än är, inte kan besitta alla de egenskaperna. Men det kan vi gå in på en annan gång.

### Litteratur

- Barnes, Luke A. 2012. "The Fine-Tuning of the Universe for Intelligent Life". *Publications of the Astronomical Society of Australia* 29, nr 4, s. 529–64.
- Behe, Michael J. 1996. *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. New York: Free Press.

10. För ett ytterligare exempel på att det teleologiska gudsbeviset inte kan räknas ut, liksom på att det än idag kan ta sig nya och spännande uttryck, se Victor Mobergers artikel, "Teism och apriorisk tillförlitlighet" (under utgivning i denna tidskrift).

- Danielsson, Ulf. 2003. *Stjärnor och äpplen som faller: En bok om upptäckter och märkvärdigheter i universum*. Stockholm: Bonnier.
- Darwin, Charles. 1859. *On the Origin of Species*. London: John Murray Press.
- Davies, Paul. 2007. *The Goldilock's Enigma: Why Is the Universe Just Right for Life?* New York: Penguin.
- Hawking, Stephen. 1993. *Kosmos: En kort historik*. Övers. Tönis Tönisson. Stockholm: PocketExpress.
- Hume, David. (1779) 1990. *Dialogues Concerning Natural Religion*. London: Penguin Books.
- Lennox, John C. 2009. *God's Undertaker: Has Science Buried God?* Oxford: Lion Books.
- Moberger, Victor. "Teism och apriorisk tillförlitlighet". *Filosofisk tidskrift* (under utgivning).
- Paley, William. 1802. *Natural Theology*. Philadelphia: John Morgan Press.
- Penrose, Roger. 1997. *The Large, the Small and the Human Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perlov, Delia och Alex Vilenkin. 2017. *Cosmology for the Curious*. Berlin: Springer International.
- Rees, Martin. 2001. *Summa sex storheter: De grundläggande krafter som styr universum*. Övers. Hans-Uno Bengtsson. Stockholm: Natur & Kultur.

## Recensioner

*"Det finns miljoner sätt att vara": Om Monika Fagerholms Diva och den filosofiska läsningen*

Hanna Lahdenperä

Nordica Helsingiensia 2021. 225 s. ISBN 978-951-51-7288-4

Hanna Lahdenperäs avhandling om Monika Fagerholms roman *Diva* (1998) heter *"Det finns miljoner sätt att vara". Om Monika Fagerholms Diva och den filosofiska läsningen*, och består förutom en längre kapp av fem artiklar som berör olika ämnen, från rumslighet och kroppslighet, till tillhörighet och parodi. Den av artiklarna som främst knyter an till avhandlingen som helhet är "Reading Fiction as/and Theory. Monika Fagerholm's *DIVA* as a Barthesian Text and Feminist Theory", först publicerad i *Novel Districts: Critical Readings of Monika Fagerholm* (red. Kristina Malmio och Mia Österlund, 2016). Det är det som fångas i artikelns "as/and" som utgör kärnan för den slutgiltiga avhandlingen, som är en diskussion om (icke-) gränsen mellan skönlitteratur och filosofi. Om artiklarna framstår som något spretande, i olika riktningar, blir kappan – det vill säga avhandlingens inledande hundra sidor – det som binder samman såväl text som tanke. Här formuleras den filosofiska läsningen som titeln utlovar – även om det snarare tycks röra sig om filosofiska läsningar, i plural. Samtidigt är artiklarnas spretighet symptomatisk, både för denna filosofiska läsning och för Fagerholms författarskap, vilka i postmodern anda rymmer en mängd olika trådar, mer eller mindre sammanvävda.

Vad är då den filosofiska läsningen? Och vad gör den filosofiska läsningen med denna text? Inledningen sätter tonen för Lahdenperäs projekt:

"Hur långa ska sådana här filosofiska passusar vara i en text som handlar om att vara vild i hjärtat och göra ideologi av det?" På sidan 419 av 445 ställer den trettonåriga jagberättaren i den finlandssvenska författaren Monika Fagerholms roman *Diva. En uppväxts egna alfabet med docklaboratorium (en bonusberättelse ur framtiden)* (1998) en fråga som ställer min läsning på ända. Vad är filosofin här – de föregående meningarna? De föregående 418 sidorna? Och vad menar hon med ideologi? Vad menar hon med text? (s. 11)

Citatet avslutas med en rad frågor, liksom Lahdenperäs citat ur Fagerholms roman utgörs av en fråga. Det tycks vara detta, frågorna, som är filosofin. Det obesvarade, det öppna. Men är det så enkelt? Lahdenperä menar att det är frågorna som driver framåt – men som samtidigt för tillbaka till ett slags grund. Det är frågan som står i centrum för litteraturvetenskapen: Vad är det man gör när man läser för att ägna sig åt litteraturforskning? Men det är också frågorna som metod för filosofi. För den filosofiska läsningen handlar, för Lahdenperä, inte om att läsa texten som ett resultat av, eller en förhandling med, en specifik filosofisk tradition, utan om att ”intressera sig för liknande frågor” (s. 16). Lahdenperä utgår här ifrån Toril Mois ansats i *Revolution of the Ordinary: Literary Studies After Wittgenstein, Austin and Cavell* (2017), vilken innebär ett försök att läsa mer på textens premisser, än med intentionen att läsa genom en teoretisk modell. Mois sätt att läsa – den teoretiska grund som också strävar efter en form av icke-teoretiserande – liknar i mycket Rita Felskis i *Uses of Literature* (2008), som Lahdenperä också refererar till. Det är en inriktning som fått alltmer plats inom den samtida svenskspråkiga litteraturvetenskapen (vid den nationella ämneskonferensen i litteraturvetenskap i Umeå hösten 2022 konstaterades att bland presentationerna var Felski och Moi, jämte Sara Ahmed, de mest använda teoretikerna – vilket säger något intressant om ämnets vilja att söka sig bortom det ”teoretiska”). Moi, liksom Lahdenperä, vill gå direkt till texten, inte via teorin.

Skillnaden mellan teori och filosofi hämtar Lahdenperä också från Moi: där teori står för ett metaspråk om litteratur som sträcker sig bortom texten så står det filosofiska för ett intresse för våra sätt att vara i och förstå världen. Den filosofiska läsningen framstår alltså som en läsning som ser texten som självtillräcklig, som i sig intressant nog, utan behov av teoretisk genomlysning eller paranoid kritisk granskning. Lahdenperä tydliggör också att anledningen till att hon läser *Diva* som en filosofisk roman, är den explicita behandlingen av filosofi och filosofiska frågor, och att *Diva* positionerar sig i förhållande till den filosofiska traditionen. Det är detta explicita positionerande som gör både romanen och Lahdenperäs avhandling relevant för ett filosofiskt sammanhang. Såväl romanen som läsningen är ytterst konkret och totalt ytlig – och i och med detta fungerar de avmystifierande – de är till synes banala och enkla, ställer frågor rakt ut, låter dem stå obesvarade. Det avslöjar ett slags ytlighet i den filosofiska intellektualiteten.

Men samtidigt som fokus ligger på *frågorna*, finns sammanhanget.

Men sammanhanget utgörs av att romanen, liksom läsningen, name-droppar filosofer på ett sätt som blottar filosofens roll, som gör dem till funktioner som Namn, som Man, som Kropp, som Hundägare (uttrycket "Schopenhauers lilla gröna hund" upprepas som en ramsa genom boken). Detta ger anslaget en närmast anarkistisk ton, och innebär att den växling som sker mellan ytligheten (namnen och den närmast vanvördiga leken med förkroppsliganden och påpekandet av filosoferna som historiska personer, och den uttalade ambitionen att ibland felanvända begrepp för att blotta filosofin som socialt spel) och djupet (viljan att stanna i frågorna, ifrågasätta möjligheten till svar) framstår som samtidigt paradoxal och självklar.

Det anarkistiska är befriande roligt – och frustrerande. För frågorna består: Vad är läsning? Vad är skillnaden mellan filosofin och texten – finns det tankar (i detta sammanhang) som inte kan bli (fiktiv) text? Och kanske särskilt relevant i förhållande till det litteraturvetenskapliga: Hur "öppen" eller "opåverkad" kan en läsning vara? Frågorna besvaras aldrig – eller besvaras med ett något cirkelliknande resonemang. Lahdenperä beskriver hur hon i processen med avhandlingsarbetet ofta fått frågan: Men vad är din metod? Och det närmast ett svar hon tycks komma är: Filosofi *som* metod.

I mycket liknar detta Gilles Deleuzes filosofi och filosofisyn. För Deleuze kan läsande sägas vara att göra filosofi. En konkret praktik som sporrar till fortsatt tänkande och skapande, och som både är något vardagligt och strängt metodologiskt. Fagerholms verk har av andra (bland andra Kaisa Kurikka) lästs genom just Deleuze. Och det finns något liknande i de strukturer som Fagerholms och Deleuzes textvärldar skapar – som eventuellt skulle kunna uttryckas poetiskt genom att påstå att de är "vilda i hjärtat" – en poetik som tycks utgöra också ett slags filosofiskt incitament. Liksom Fagerholm gör också Deleuze sin läsning av andra filosofers verk genom filosofen som person. Deleuzes säregna monografier över gestalter ur filsofihistorien driver teorin mot dess logiska gräns och gör att det närmast uppstår en sammansmältning mellan Deleuze som läsare och objekten Nietzsche, Kant eller Bergson, eller en kritik av Freud som utmynnar i en personlig, lekfull parodi.

Kurikkas deleuzianska läsning av Fagerholm (2016) utgår till stor del från teorierna om det minoritära och om blivanden – vilka förs samman genom ett slags *begär* som kommer underifrån och som rör sig bortåt, i obestämda, oväntade riktningar. Kurikka knyter dessa begrepp till den flickposition som är central i Fagerholms författarskap – och kanske

framförallt i just *Diva*. Och flickigheten. Ja, flickigheten är central också för Lahdenperä, och för filosofin. För den filosofiska läsning som görs textinternt, den som görs i *Diva*, av *Diva*, är en flickas läsning. Det är en läsning som är kroppslig och rumslig. I det här fallet innebär det kroppsliga och rumsliga att filosoferna görs till "gestalter", eller ännu mer till "namn" och "karaktärer". Hur är detta flickigt? Jo, genom att det är en strategi som går i linje med hur "flickan" i debatt, diskurs, akademi och teori (också hos exempelvis Deleuze) gärna görs till en kropp, en situation och en karaktär.

Detta är en av avhandlingens främsta styrkor – att dess metod allierar sig med dess objekt, gör sitt objekt till sin metod. Vilket kanske förklaras av att den filosofi som görs i Lahdenperäs läsning är en specifikt feministisk filosofi. Samtidigt finns det något som skaver i det – som inte vill landa i en lösning utan i en fråga:

Att den filosofiska läsningen då grundas i det personliga, den egna upplevelsen – gör det filosofin subjektiv och intern? Är den egofixerad och stänger den då ute andra – eller öppnas den för andra just genom medvetande om själv? Oavsett: det tycks aldrig gå att komma bort från att filosofi görs av *någon* – är det symptomatiskt att detta förkroppsligande görs i flickan, hon som redan *är* så mycket kropp? Hade hon kunnat filosofera på annat sätt? Hade hennes filosofi kunnat vara/läsas annorlunda, typ universell istället för situerad? Behövs just flickan som instans för att få filosofin att inse något om sig själv? Och hur hör detta samman med den distinktion som måste göras här, mellan *läsningen* respektive *romanen/texten*? För här är det, vilket redan titeln säger, läsningen som gör filosofin – innebär det att inte bara författaren (som hos Roland Barthes) är död, utan också texten, och endast läsaren återstår? Eller är det snarare ett återupplivande av både text (genom specifika, upprepade citat och ordlekar) och författare (genom namngivande och fikcionaliserade kroppar) som till slut skapar ett slags filosofi i form av ett underland befolkat av odöda, poetiska, hundägande flick-filosofier?

Läsningen av Lahdenperäs läsning slutar i denna instabila, fantastiska, obehagliga, skämtsamma och djupt seriösa frågesamling.

*Anna Nygren*

*Apan och filosofen: Evolutionära svar på filosofiska frågor*

Farshid Jalalvand

Fri Tanke 2022. 164 s. ISBN 978-91-8913-939-8

Jag ville tycka om *Apan och filosofen*. Jag sympatiserar med dess grundläggande ambition: att belysa filosofiska frågor med hjälp av naturvetenskapliga rön. Det kan inte heller skada att filosofins problem får mer uppmärksamhet i den populärvetenskapliga litteraturen, eller att de diskuteras av författare som, likt mikrobiologen Farshid Jalalvand, står utanför fackfilosofernas snäva krets.

Tyvärr upplever jag dock att boken utgör något av en försutten chans. Bokens undertitel är ”evolutionära svar på filosofiska frågor”, men särskilt många svar får vi inte, vare sig av evolutionär eller annan art. Merparten av bokens sidor är vigda åt att orientera läsaren i idé- och filosofi-historien och i några av de mer sentida naturvetenskapliga rön som potentiellt har bäring på filosofins frågor. Att pussla ihop de evolutionära ledtrådar som lämnas till svar på dessa frågor lämnas i hög grad som en övning till läsaren. När Jalalvand mellan varven dristar sig till självständiga filosofiska resonemang är dessa försiktiga och trevande och utmynnar mestadels i ett till intet förpliktigande ”kanske si, kanske så”.

Det är förstås en smula orättvist att jämföra den bok Jalalvand faktiskt har skrivit med den rent imaginära bok jag själv helst hade velat läsa. Jag själv hör helt säkert inte till bokens avsedda målgrupp, som snarare består av människor som – likt Jalalvand själv fram till för några år sedan – är förhållandevis okunniga om den filosofiska idéhistorien. Till mitt försvar kan jag kanske anföra, förutom bokens undertitel, att författaren trots allt gör ansatser till en filosofisk diskussion som går bortom det rent historiografiska, och det kan därför vara värt att belysa vad denna diskussion lämnar outrättat.

Boken är indelad i fem kapitel (plus en prolog) som i ordning behandlar ämnena meningen med livet, moralens ursprung, jagets natur, gränserna för det mänskliga, samt civilisationers uppgång och fall. Det är mycket att avhandla på 164 sidor. Behandlingen blir också helt följdriktigt en smula impressionistisk. Kapitlen följer en likartad struktur: först en idéhistorisk översikt där Jalalvand presenterar några framträdande filosofers åsikter om det för kapitlet aktuella ämnet, därefter en presentation av mer sentida naturvetenskapliga rön, och slutligen en kort diskussion där de naturvetenskapliga rönen ställs i relation till det filosofiska problem kapitlet gäller. Boken är skriven i en ledig och närmast journalistisk stil,

och kapitlen är frikostigt strösslade med det slags biografiska vinjetter som är obligatoriska inslag i populärvetenskapliga verk.

De filosofihistoriska avsnitten lär väl vara de som har minst nyhetsvärde för den genomsnittlige läsaren av *Filosofisk tidskrift*. Då kommer denne kanske ha större glädje av rapporterna från den naturvetenskapliga forskningsfronten. Här fick åtminstone jag mig en och annan ny upplysning till livs, även om redogörelsen sällan går djupare än vad man kunde hitta i, låt säga, ett vetenskapsjournalistiskt reportage i dagstidningen. Bägge dessa delar är habilt utförda, även om det förekommer några slående sakfel och överförenklingar. Ta till exempel påståendet att uralstringsteorin innebar att organismer "uppstod hux flux ur tomta intet" (uralstringsteorin hävdade snarare att organismer uppstod ur död materia som damm eller ruttnande kött) eller att "de teknologiska framstegen [i princip stod] stilla" under medeltiden (en epok som såg Europa anamma teknologiska landvinningar såsom masugnen, kompassen, väderkvarnen, spinnrocken och det mekaniska uret) (s. 11).

Men låt oss titta lite närmare på vad Jalalvand faktiskt har att säga om de filosofiska frågor som hans undertitel lovar oss svar på. I kapitlet om moral diskuterar Jalalvand först den heliga trefaldigheten dygdetik, pliktetik och konsekvensetik. Därefter redogör han för forskningen kring moralens evolution, med utgångspunkt i Michael Tomasellos böcker. I kapitlets avslutande avsnitt ställer han dessa perspektiv mot varandra.

Vilka lärdomar kan då moralfilosofin dra från den evolutionsetiska forskningen, enligt Jalalvand? Från Tomasello hämtar han tanken att vår moraliska psykologi är en mosaik bestående av ett antal olika biologiska och kulturella adaptationer som delvis bygger på varandra men delvis också är motstridiga. På basis av denna beskrivning formulerar Jalalvand sin kritik av regeletiken (en rubrik under vilken han sorterar både plikt- och konsekvensetik): den är för rigid och därför illa anpassad till komplexiteten hos den mänskliga psykologin. "[A]lla som lever i den verkliga världen vet att man ibland även rationellt måste göra undantag från stränga diktat – verkligheten passar inte alltid in i teoretiska modeller, oavsett hur välutänkta de är" (s. 71). Dygdetiken är då bättre anpassad till det mänskliga sinnelaget, men har i stället problemet att den är "alltför flytande för att fungera som ett allmänmoraliskt betraktelsesätt". Den öppnar upp för godtycke, eftersom människor kan "komma att omdefiniera dygderna för att kunna passa in i dem" (ibid).

Så regeletikens problem är rigiditet, dygdetikens problem är godtycke. Om Jalalvand tänker sig att det finns någon gyllene medelväg mel-

lan dessa två ytterlighetspositioner, så antyder han det åtminstone inte i boken. Man hade velat veta hur Jalalvand själv anser att den normativa etiken bäst kan tillvarata de evolutionsetiska insikter han presenterar, ifall den skulle vilja försöka ta sig bortom de traditionella positioner han upplever som så otillräckliga. Sådana förslag lyser dock med sin frånvaro.

Det finns förstås även mer sakliga invändningar som en filosof kan ha mot Jalalvands diskussion. Stämmer det verkligen att en teoretisk modell, *oavsett* hur välutänkt den är, nödvändigtvis måste misslyckas med att perfekt fånga verkligheten – eller kan det kanske snarare vara en fråga om att vi *hittills* saknar tillräckligt goda teoretiska modeller? Är det en brist hos *dygdetiken* att människor kan uppfinna kreativa definitioner av dygdbegreppen för att rättfärdiga sig själva, och skiljer sig dygdetiken verkligen därvidlag från någon annan teori – ingen teori är väl så precis och välformulerad att det inte lämnar utrymme för tendentiösa missförstånd?

Jalalvand skriver om regeletiken att "en nackdel med dessa tanke-system är att för många människor är det direkt omöjligt att ständigt bortse från hur saker känns – i det långa loppet kan det vara svårt att konsekvent hålla sig till regler" (s. 71). Detta är förstås en nackdel om vi tänker oss att den normativa etikens syfte är att fostra människor till moralisk vandel genom att pådyvla dem en uppförandekod. Men så är det väl inte många normativa etiker som tänker sig syftet med sin verksamhet. Om den normativa etiken i stället syftar till att artikulera de allmänna principerna för rätt och fel är det såklart inte något problem alls att människor ibland inte håller sig till reglerna – om man inte arbetar under antagandet att ens normativ-etiska principer ska rättfärdiga allt mänskligt beteende, ett antagande som inte bara är orimligt utan även skulle trivialisera den normativa etiken.

Även om Jalalvand här ger en missvisande bild av den normativa etikens syfte, är det syfte han tillskriver den kanske ett *intressantare* syfte än det den normalt tillskriver sig själv. Kanske *borde* etiker fundera mer på hur man kan fostra människor till moraliskt beteende. (Jag säger "kanske". Jag kan också tänka mig flera skäl att tro att detta vore en dålig idé.) Ett sådant projekt skulle verkligen kunna tjäna på samarbete mellan filosofer och empiriska forskare. Men Jalalvands bok innehåller inte ens ett utkast till en skiss av hur ett sådant projekt skulle se ut. En orättvis kritik, kanske, för Jalalvand har ju inte heller gjort anspråk på att tillhandahålla någon dylik – men det kan tjäna som ett exempel på de många försuttna tillfällen till mer ingående diskussion som gör den här boken mindre engagerande än den hade kunnat vara.

Kapitel fyra har titeln "Vad är ett jag?" och är organiserat utifrån problemet med personlig identitet över tid: vilka förändringar kan en person genomgå och ändå fortsätta att vara samma person? Stora delar av kapitlet behandlar dock i stället problemet med att förklara vad en *mänsklig organism* är för något. En definition i termer av arvsanlag duger inte, på grund av de symbiotiska bakterier som utgör en oundgänglig komponent i organismens funktion utan att dela den mänskliga arvsmassan. En definition i termer av samarbetande celler duger inte, på grund av möjligheten att ersätta organisk vävnad med bioniska proteser. Och så vidare.

Allt detta är intressant och fantasieggande, men problemet är förstås att de två frågorna – frågan om personlig identitet över tid och frågan vad en mänsklig organism är – är principiellt distinkta, och distinktionen blir suddig i Jalalvands behandling. Från slutsatsen att den senare frågan är svårbesvarad vill Jalalvand direkt dra slutsatsen att den förra saknar ett entydigt svar. Tanken är väl ungefär denna: eftersom det såvitt vi vet inte finns någon oföränderlig kartesisk själssubstans vars fortbestånd över tid skulle kunna utgöra kriteriet för personlig identitet, så är vi utlämnade till att förstå personlig identitet i termer av den mänskliga *organismens* fortbestånd över tid, vilket i sin tur väcker frågan vad den väsentliga naturen hos en sådan organism är, det vill säga vilka förändringar den kan genomgå utan att upphöra att existera. Bristen på en entydig definition av den mänskliga organismen medför att någon sådan väsentlig natur inte går att identifiera och att frågan om personlig identitet därför saknar svar. Men här tycks Jalalvand förbise att det finns andra tänkbara kriterier för personlig identitet, utöver organismens fortbestånd. Ett historiskt inflytelserikt förslag på ett sådant kriterium är ju exempelvis *psykologiskt* fortbestånd: personlighetens, minnenas och avsikternas fortvaro över tid.

Problemen med Jalalvands resonemang går dock utöver ovanstående invändningar. Resonemanget ger en felaktig bild av vad som står på spel i frågan om personlig identitet. Observationen att människor kan genomgå stora – kroppsliga och psykologiska – förändringar under sin livstid är inte ny, och den är inte beroende av moderna idéer om bioniska proteser och mikrobiom (parallellen Jalalvand drar med Kafkas *Förvandlingen* illustrerar om inte annat detta faktum). Men problemet med personlig identitet över tid får ingen *lösning* av dessa observationer: tvärtom, det är i dem som problemet först uppstår. Om ingen sådan förändring ägde rum skulle frågeställningen förstås aldrig ha skäl att väckas. Därför blir det missvisande när Jalalvand i kapitel fyra

låter antyda att sådana observationer – i form av hans påpekanden om mikrobiomet, bioniska proteser och Henrietta Lacks odödliga cancer-celler – skulle avgöra frågan till förmån för ett slags antirealism eller instrumentalism om jagets fortvarovillkor. Det är i dessa observationer som jakten på ett svar först tar sin början.

Ovanstående nedslag i boken kan tjäna som illustration av det otillfredsställande drag i Jalalvands behandling av sina filosofiska frågor som jag flaggade för i inledningen. För den som söker en lättläst och angenämt skriven introduktion till de filosofiska problemen och deras historia kan Jalalvands bok vara så god som någon. Den som kommer till boken med en befintlig förståelse för dessa problem och en förhoppning om att kunna fördjupa den lär dock bli besviken.

Det var måhända klokt av Jalalvand att inte sätta de filosofiska ambitionerna för sin bok högre än så. Hade han grävt djupare i problemen eller drivit en tydligare självständig linje hade han utsatt sig för en större risk att dra på sig syrliga kommentarer från pedantiska fackfilosofer i likhet med undertecknad. Å andra sidan hade en sådan bok nog varit roligare att läsa, och dessutom bättre hedrat undertiteln löfte – och syrliga kommentarer från pedantiska fackfilosofer är hur som helst inget man behöver ta på allt för stort allvar.

Kanske vågar man hoppas på att Jalalvand i sin nästa bok kommer att ta ett fastare grepp om de filosofiska frågeställningar han här endast vidrör? Detta vore önskvärt, inte minst då vi, med Jalalvands ord, lever i en "ultraspecialiseringens epok", där filosofer och naturvetare annars alltför sällan pratar med varandra. Om det är något *Apan och filosofen* lyckas bra med att visa, så är det just att de filosofiska frågorna är en angelägenhet för alla – och av just den anledningen förtjänar de också att debatteras av alla, i breda populära publikationer lika mycket som i specialisttidskrifterna.

Här måste vi akademiska filosofer klara ett svårt balansstycke. Vi får inte låta vår yrkes stolthet fresta oss att avfärda alla lekmannainlägg på automatik och på så sätt kväva varje ansats till ett bredare samtal i sin linda. Samtidigt kan vi förstås inte göra avkall på våra intellektuella ideal för den goda stämningens skull, utan måste försöka finna ett sätt att mobilisera dessa i konstruktiv riktning – lyfta samtalet snarare än att kväsa det.

Jag hoppas därför att min kritik, i den händelse att författaren själv nu skulle läsa recensionen, kan läsas som en uppmuntran till fortsatt och fördjupat deltagande i det filosofiska samtalet.

*Karl Bergman*

*Eudaimonia: Om det goda livet i klimatomställningens tid*

Klas Grinell

Fri Tanke 2021. 223 s. ISBN 978-91-8913-985-5

Fri Tanke har under senare år gett ut ett stort antal fackböcker, inte minst filosofiska sådana, översatta till eller skrivna direkt på svenska. Även om det hittills har blandats friskt mellan högt och lågt i utgivningen, så är det förstas tacknämligt att det finns förlag av detta slag. Fri Tanke förefaller vidare ha tillräckligt med resurser för att faktiskt nå ut till en lite vidare läsekrets än många andra förlag med liknande kataloger.

Bland de böcker som Fri Tanke gav ut under 2021 återfinns den läsbara *Eudaimonia: Om det goda livet i klimatomställningens tid*, författad av den Göteborgsbaserade idéhistorikern Klas Grinell. Boken tar avstamp i det för vår överlevnad avgörande behovet av klimatomställning. Givet detta behov måste vi hitta nya sätt att leva på – ja, nya sätt att blomstra på som människor ("mänsklig blomstring" är den översättning av grekiskans *eudaimonia* som Grinell framför allt använder sig av). Klimathotet är skrämmande, men så är för många människor även utsikten om stora förändringar i våra sätt att leva. Vi behöver därför tala mer om hur vi kan blomstra på ett klimatmässigt hållbart sätt, enligt Grinell:

När den rådande ordningen rubbas skapas också öppningar mot ett annat sätt att leva. Vi får chansen att skapa en omställningens kultur som befriar oss från konsumtionshets, vanmakt och brist på sammanhang – och kanske rent av ger ett mer meningsfullt liv. Ett bättre liv. (s. 8f.)

För att nå dit, fortsätter Grinell, "räcker inte klimatvetenskap. Vi behöver också gammal hederlig livsfilosofi. Mer precis behöver vi Aristoteles" (ibid.). Vi behöver

ändra vår karaktär. Vi måste skaffa oss en annan föreställning om det goda livet och ett gott samhälle då våra vanor också är starkt formade av samhällsordningen. Vi måste inse att klimatomställningen sätter ramarna för alla våra frågor om ett gott liv. (s. 7)

Hos Aristoteles stöter vi på en etik i vilken frågor om just vad som utgör och hur vi kan utveckla en bra karaktär – dvs. den karaktär som är nödvändig för att vi skall blomstra som människor – står i centrum. Mycket av det som Aristoteles har att säga om dessa saker, menar Grinell, är viktigt att ta till sig även för oss idag.

Det är framför allt tre nära relaterade aspekter av Aristoteles moral-filosofiska tänkande som Grinell framhåller i sin bok. För det första att vi är *sociala* – eller som Grinell ofta kallar det, *samhällsbyggande* – varelser (*zoon politikon*). Som sådana kan vi endast blomstra tillsammans med andra människor: som familjemedlem, vän, skolkamrat, föreningsmedlem, lagkamrat, medborgare, medmänniska. För det andra att vi är *socialt situerade individer*. Vi är individer med våra egna förutsättningar, men också individer som lever i en specifik historisk och social kontext som på ett avgörande sätt formar vad vi har att arbeta med för att blomstra. Vi måste lära oss att avgöra vad som krävs för att just vi skall blomstra, här och nu, till skillnad från vad som kan ha krävts för att blomstra i tidigare socio-historiska kontexter. För det tredje att vi är *förnuftiga* varelser, vilket inom det aristoteliska ramverket innebär att vi är varelser förmögna till att reflektera över vad det innebär att blomstra för oss, givet de omständigheter vi lever under, liksom att vi är förmögna till vetenskapligt tänkande och, inte minst, till att utveckla *phronesis*, dvs. praktisk klokhet – en förmåga att ta oss fram genom livets många tilltrasslade situationer på ett klokt sätt. Med hänvisning till dessa saker argumenterar Grinell bland annat för betydelsen av ett större mått av politiskt engagemang bland människor på såväl lokal som nationell och global nivå, genom vilket människor kan få utlopp för sin samhällsbyggande natur och tillsammans också verka för en mer långsiktigt hållbar livsstil, samt för att vi på samhällslik väg underlättar för ett sådant engagemang; för betydelsen av att vi lär oss lyssna på varandra, inklusive på människor som hyser radikalt annorlunda uppfattningar än vi själva (som Aristoteles framhåller är det ofta fallet att båda sidor i en debatt är åtminstone någonting på spåret, varför vi behöver lära oss att ta tillvara det som är korrekt även i våra meningssmotståndares positioner); för betydelsen att vi på samhällslik väg försöker främja förvärvandet av goda vanor hos människor, liksom skapandet av gemensamma högtider, riter och berättelser; för betydelsen av en mer jämlik fördelning av världens resurser för att fler människor skall ges möjlighet att blomstra; med mera. I denna argumentation förekommer även kritik mot olika tendenser i vår samtid som, enligt Grinell, på olika sätt motverkar långsiktigt hållbar blomstring. Boken innehåller t.ex. en träffande (om än inte ny eller särskilt välutvecklad) kritik av vår tids uppsjö av självhjälpslitteratur och vurm för positivt tänkande.

Grinells bok är trevligt skriven och den redogör för flera viktiga inslag i Aristoteles etik, liksom för deras relevans för oss idag, på ett

bra och lättillgängligt sätt. Det är vidare lätt att känna sympati med mycket av det som Grinell skriver. Hans eget engagemang i strävan efter att åstadkomma föreställningar om mänsklig blomstring inom ramen för vad som är klimatomänsigt hållbart går knappast att ta miste på. Detta betyder naturligtvis inte att det saknas problem med boken. Till exempel skulle (det förvisso mycket begränsade) inslaget av filosofiskt finlir, om jag får kalla det så, ha tjänat mycket på ytterligare arbete. Ett viktigare problem är emellertid att boken ofta är så pass allmänt hållen att det är svårt att få något ordentligt grepp om *vad* det är som Grinell egentligen föreslår eller vill framhålla möjligheten utav, och *hur* det som föreslås egentligen skulle genomföras. Givet hur det politiska läget ser ut i många länder idag framstår t.ex. utsikterna för en sådan oerhörd utvidgning av deltagande demokrati som Grinell framhåller som viktig, inte som särskilt goda. En kan också fråga sig om det är så säkert att människor i gemen verkligen skulle delta i det politiska arbetet i större utsträckning än vad som nu är fallet ens om förutsättningarna för det blev bättre. Livet är trots allt väldigt kort och det finns många andra saker vi kan vilja hinna med. Det skulle kunna föreslås att de skulle delta om de bara erhåller rätt fostran, men hur garanterar vi då att de erhåller det? Jag hade för min del gärna sett att Grinell diskuterade frågor av detta slag i lite större utsträckning.

*Frans Svensson*

### *Galileos misstag*

Philip Goff. Översättning: Lisa Sjösten. Sakgranskning: Johannes Rex Fri Tanke 2021. 253 s. ISBN 978-91-88589-74-3

Philip Goff är en filosof vid Durham University i England. I den här boken behandlar han "medvetandets problem", det vill säga problemet om hur det som händer i våra hjärnor kan ge upphov till upplevelser. Den moderna vetenskapen har inte kommit i närheten av en allmänt respekterad lösning av detta problem.

Vad har detta med Galileo att göra? Jo, Goff anser att det finns "goda skäl att tro att en förklaring av medvetandet kräver en förändring i vår syn på vad vetenskap är" (s. 21), och vår syn på naturvetenskap härstammar från Galileo.

Galileo bröt med den naturfilosofiska traditionen från Aristoteles på flera sätt, framför allt genom att han menade att naturen skulle beskri-

vas med matematikens språk. Det innebär att man måste begränsa sig till de materiella tingens storlek, form, position och rörelse. Sådant kan beskrivas matematiskt, kvantitativt. Men det innebär att man måste bortse från mycket annat som vi upplever, nämligen sinnliga kvaliteter som färger, smaker, dofter och ljus. Galileo tänkte sig därför att sådana kvaliteter inte finns i den materiella världen, utan endast i våra "själar", eller med andra ord i medvetandet (s. 24–26).

Galileos misstag var att ge oss en teori om naturen där medvetandet betraktas som något i grunden och oundvikligen mystiskt. Det var med andra ord Galileo som skapade medvetandets problem. (s. 30)

Goff anser att det i huvudsak finns tre olika sätt att förhålla sig till medvetandets problem, nämligen naturalistisk dualism, materialism och panpsykism. Själv lutar han åt det tredje alternativet, även om han medger att man ännu inte kan vara säker på vilket som är bäst.

Den naturalistiska dualismen godtar idén att materia och medvetande är två olika delar av verkligheten, men anser att vetenskapen inte ska begränsas till att enbart handla om det materiella, utan utvidgas så att medvetandet och dess koppling till det materiella utforskas med vetenskapliga metoder.

Materialismen innebär att verkligheten är rent materiell och att medvetandet antingen är en ren illusion eller något som uteslutande är av materiell natur. Därmed kan vetenskapen även i fortsättningen utvecklas med kvantitativa eller matematiska metoder.

Panpsykismen innebär att "medvetandet är en grundläggande och allestädes närvarande komponent i hela den fysiska världen". Det gör "medvetandet till något som angår naturvetenskapen" (s. 31). Här förkastas alltså både dualismen och materialismen, även om samtidigt något från de alternativen behålls.

Goff noterar att det finns två sorters dualism, substansdualism och egenskapsdualism, men "för enkelhets skull" håller han sig till den första. Den innebär alltså att det finns två typer av substanser i verkligheten, fysiska och icke-fysiska. De senare är väl det som brukar kallas "själar" (i främst religiösa sammanhang) eller "medvetanden". Den engelska term Goff använder är "*mind*", vilket i översättningen kallas "sinne". Enligt egenskapsdualismen, som Goff alltså anser att man kan bortse från, finns det bara fysiska föremål (substanser), men en del av dessa har både fysiska och icke-fysiska (immateriella, mentala) egenskaper.

Det som talar för dualismen, bortsett från att den kan verka naturlig, är att man kan betvivla att man har en kropp, men inte att man är medveten – något som Descartes påpekade. En klassisk invändning är att man inte kan förklara hur kroppen påverkar medvetandet och omvänt ("interaktionsproblemet"). Men Goff anser, i Humes efterföljd, att man inte heller kan förklara varför fysikaliska händelser påverkar varandra; man kan bara beskriva *hur* detta sker.

Enligt Goff anser de flesta filosofer och många naturvetare att vetenskapen har bevisat att den naturalistiska dualismen med stor sannolikhet är falsk, eftersom man inte har kunnat hitta några "anomalier" i hjärnans funktion som kan tyda på att den påverkas av något icke-fysiskt (s. 45, 48).

Det är ett märkligt resonemang. Att hjärnan tycks fungera enligt fysikaliska lagar hindrar väl inte att det dessutom kan finnas psykofysiska lagar som beskriver hur händelser i hjärnan hänger ihop med händelser i medvetandet. Att medvetandet inte *påverkar* hjärnans funktion bevisar ju inte att "verkligheten är helt och hållet fysisk". En dualist behöver, såvitt jag förstår, inte tro att människan har en fri vilja eller ett oberoende medvetande.

Somliga tycks tänka sig att kvantfysiken skulle innebära ett stöd för dualismen, eftersom observationer kan orsaka kvantfysikaliska fenomen ("vågfunktionens kollaps"). Men såvitt jag förstår är detta inget bra argument, så länge man inte också visar att "observation" här måste förstås så att det involverar en upplevelse och inte kan beskrivas rent fysikaliskt. Jag tror inte kvantfysiker har visat det. Jag tror inte heller att kvantfysiker tror att de har visat det.

Goff antyder också att kravet på enkelhet kan tala mot dualismen (s. 60). Men hans huvudargument tycks bygga på ett missförstånd. Det han argumenterar mot är inte dualism utan viljans frihet, något som han återkommer till i slutet av boken.

Goff övergår sedan till den andra hypotesen om medvetandets problem, nämligen materialismen. Han påstår att även den kan avfärdas. Han hävdar närmare bestämt att den är självmotsägande (s. 75, 78).

Det är inte helt lätt att förstå vad materialismen går ut på. Är poängen att upplevelser inte finns, att de är illusoriska? Eller att upplevelser visserligen finns, men är identiska med hjärntillstånd? Eller att allt som är verkligt kan beskrivas och förklaras med matematiska metoder?

En av de mest kända materialisterna är Daniel Dennett och han verkar tro att upplevelser överhuvud taget inte finns. För Dennett är med-

vetandet "en fiktion, som frammanas genom hjärnans bearbetning av information" (s. 86). Men jag har svårt att se vad det är för skillnad mellan en sådan fiktion (eller illusion) och en medveten upplevelse. Bägge finns ju och bägge upplevs. Och bägge framkallas av hjärnan. Vad är skillnaden?

Hur som helst, Goff koncentrerar sig framför allt på det så kallade zombieargumentet (s. 104). Där uppfattas materialismen som att känslor är identiska med hjärntillstånd. En filosofisk zombie är en varelse som ser ut och beter sig precis som en vanlig människa, men som inte har några känslor eller andra upplevelser (s. 97). Zombier är enligt Goff logiskt möjliga, och därför är det möjligt för hjärntillstånd att existera utan känslor. Alltså, menar Goff, är materialismen falsk!

Såvitt jag förstår är detta argument helt uppåt väggarna. Det skulle ju kunna finnas zombier (som saknar känslor) samtidigt som det *också* finns vanliga människor, vilkas känslor är identiska med hjärntillstånd. Det är logiskt möjligt, även om det faktiskt inte finns några zombier. (Vad som däremot verkar omöjligt, även om det väl är logiskt möjligt, är att en varelse som *har* upplevelser faktiskt har exakt samma fysiska egenskaper som en varelse som *inte* har upplevelser.)

Men Goff anser som sagt att materialismen är självmotsägande.

Materialister som hävdar *både* att verkligheten kan beskrivas fullt ut på naturvetenskapens objektiva språk *och* att det finns subjektiva egenskaper säger helt enkelt emot sig själva. (s. 78)

Stämmer verkligen det? Det objektiva språk som avses är tydligen matematik. Kan man inte beskriva upplevelser med matematik? Kanske inte "fullt ut", men kan man beskriva t.ex. en sten "fullt ut" med matematik? Att stenen är tung, är det en objektiv eller subjektiv egenskap?

Om känslor och upplevelser är hjärntillstånd, så kan de beskrivas med naturvetenskapens språk. Men såvitt jag förstår visar detta inte att de inte kan beskrivas med naturvetenskapens språk, om de inte är hjärntillstånd.

Goff hävdar gång på gång att upplevelser inte kan förklaras eller beskrivas med kvantitativa metoder. "Galileos renodlat kvantitativa vetenskap kan inte fånga det subjektiva medvetandets kvalitativa verklighet" (s. 184). Det är möjligt att han har rätt, det låter inte orimligt, men jag känner mig inte övertygad och jag kan inte se att han någonstans argumenterar för denna åsikt. Men han anser att vi måste övergå till ett "postgalileiskt paradig" (s. 186).

Den sista halvan av boken handlar om panpsykism, det alternativ som Goff själv lutar åt. Astronomen Arthur Eddington föreslog, inspirerad av Bertrand Russells "neutrala monism", att medvetandet är materiens inneboende natur (s. 143). Det är detta Goff tar fasta på.

Det här talet om en "inneboende natur" är inte så lättbegripligt. Speciellt som Goff tycks mena att det är fysiska *egenskaper*, snarare än fysiska objekt, som har en inre natur. Detta är viktigt, ty idén att (vissa) fysiska objekt har icke-fysiska (psykiska) egenskaper är detsamma som egenskapsdualism, en idé som Goff anser sig ha avfärdat (jfr även s. 180).

Det förhåller sig i stället så att de fysiska egenskaperna hos en partikel (massa, laddning, spinn och så vidare) *själva är* former av medvetande. Just de egenskaper som naturvetenskapen beskriver behavioristiskt är, till sin inneboende natur, former av medvetande. (s. 146–47)

Fysiken handlar om vissa "grundläggande egenskaper", men den säger inget om vad dessa egenskaper *är* (deras natur), endast hur de är relaterade genom kvantitativa lagar (s. 135).

Man kan kanske tycka att om nu naturvetenskapen kan beskriva dessa fysiska egenskaper med kvantitativa lagar, och om dessa egenskaper *är* former av medvetande, så beskriver väl naturvetenskapen därmed även medvetande – vilket Goff anser att den inte kan. Jag förstår inte hur detta går ihop.

Sedan har vi då frågan om varför man ska tro på panpsykismen. Goff besvarar den frågan med att panpsykismen är den *bästa förklaringen* av medvetandet (s. 126) och den *enklaste* hypotesen om materiens natur (s. 145). Jag kan inte bedöma detta. Självt lutar jag nog mer åt egenskapsdualism, men den ger inte något svar på frågan om hur medvetande uppstår. Det gör å andra sidan inte panpsykismen heller, den säger bara att medvetande alltid har funnits, åtminstone sedan Big Bang.

Goff har också ett argument som ska visa att panpsykism lättare än materialism ger plats för fri vilja (s. 214ff). Om jag har fattat det rätt är hans tanke helt enkelt att "allt i naturen agerar fritt" (s. 216). Jag tror han menar ungefär så här: Elektroner, molekyler och nervceller i en människas kropp agerar fritt och kan utöva en viss "press" på människan att fatta ett visst beslut. Men sådan press är inte detsamma som tvång. Den fysikaliska händelse vars inneboende natur är ett beslut är inte framtvungen eftersom beslutet är fritt.

En vanlig invändning mot panpsykism är det så kallade kombinationsproblemet. Goff föreställer sig att det kan lösas (s. 154ff.). Det

handlar om hur medvetande hos mindre delar av ett system kan kombineras till ett enhetligt medvetande hos systemet som helhet. Goff tänker sig att det sker genom en sorts emergens. Det låter lite underligt. Emergens behövs väl inte, om nu medvetande redan finns på alla nivåer i systemet.

Panpsykismen kan enligt Goff förändra vår relation till naturen. "Om panpsykismen är sann är regnskogen fylld av medvetande" (s. 200). Och ärtplantor kan reagera på ljud som Pavlovs hundar (s. 202). Han tycks också mena att panpsykismen kan ge moralen en objektiv grund (s. 225) och livet en mening.

Panpsykismen erbjuder ett sätt att "återförtrolla" universum. Enligt det panpsykistiska synsättet är universum som vi, och vi hör hemma där. (s. 229)

Kanske det. Men jag kan fortfarande inte inse varför man måste rätta till det Goff anser vara "Galileos misstag" för att kunna omfatta eller argumentera för dessa panpsykistiska fantasier.

*Lars Bergström*

### *Konsten att tänka klart*

Christer Sturmark med Douglas Hofstadter

Fri Tanke 2021. 456 s. ISBN 978-91-89139-79-4

Christer Sturmark är sedan länge Sveriges kanske mest välkända sekulärhumanistiska författare och debattör. *Konsten att tänka klart* är hans tredje bok på temat kritiskt tänkande, efter *Tro och Vetande 2.0* (Nya Doxa, 2006) och *Upplysning i det 21:a århundradet* (Fri Tanke, 2015). Den här gången har han samarbetat med den mångsysslade (och svensktalande) amerikanske forskaren och författaren Douglas Hofstadter, berömd bland annat för att ha vunnit Pulitzerpriset med boken *Gödel, Escher, Bach* (1979).<sup>1</sup>

*Konsten att tänka klart* tar upp många olika ämnen, främst inom områdena vetenskap och filosofi. Dess centrala målsättning är att ge läsaren de verktyg som behövs för att tänka klart (i betydelsen "tänka redigt", men också i betydelsen "tänka färdigt", dvs. att inte dra förhastade slutsatser).

1. Strängt taget är *Konsten att tänka klart* kanske inte en ny bok. Närmare bestämt är den en bearbetad svensk översättning av *To Light the Flame of Reason* (Prometheus Books, 2022), som i sin tur är Sturmarks och Hofstadters gemensamma bearbetning av Sturmarks *Upplysning i det 21:a århundradet*.

Bakom författarnas ambition att förmedla klartänkandets konst ligger en oro. De ser i vår samtid en rad tecken på att den västerländska liberala demokratin är hotad. Närmare bestämt är den hotad av *oförnuft* i form av pseudovetenskap, vidskepelse, högerpopulism, postmodernt vänsterflum och konspirationsteorier, ofta förmedlade via sociala medier. Denna diagnos låter helt rimlig i mina öron, vilket förstås inte utesluter att det också finns andra hot mot demokratin, som inte har så mycket med vårt förnuft att göra.

Vid sidan av denna centrala målsättning är boken även full av intressanta populärvetenskapliga redogörelser och ofta fascinerande vetenskaps- och filosofihistoriska anekdoter. Vi får möta inflytelserika tänkare som Galileo Galilei, David Hume, Denis Diderot, Ada Lovelace, Charles Darwin, Srinivasa Ramanujan, Bertrand Russell, Albert Einstein, Alan Turing och Patricia Churchland. Och vi får lära oss om oändlighet, kvantfysik, artificiell intelligens, datorers ursprung, Neptunus upptäckt, moralens evolution, filosofins historia och schack.

Den filosofiska kvalitén är genomgående god. Boken innehåller koncisa och pedagogiska genomgångar av en rad logiska felslut och andra viktiga intellektuella fallgropar, som ofta illustreras effektivt med hjälp av verkliga exempel (hämtade från pseudovetenskap, konspirationsteorier m.m.). Vi får även ta del av ett rikt urval av empiriska studier som påvisar diverse mer eller mindre allmänmänskliga kognitiva tillkortakommanden, eller åtminstone tendenser till sådana. Ett välkänt exempel är *bekräftelsebias*, som i korthet innebär att vi är mer mottagliga för evidens som talar för våra befintliga uppfattningar än för evidens som talar emot dem.

Jämfört med läroböcker i kritiskt tänkande är framställningen ganska icke-linjär, och författarna rör sig ibland fritt mellan till synes orelaterade ämnen. Ett exempel från kapitel 1 är hur en redogörelse för formella slutledningar (som *modus ponens* och *modus tollens*) plötsligt avlöses av ett spelteoretiskt resonemang, som sedan övergår i en (i sig själv intressant och underhållande) utläggning om schack! Jag får dock intrycket att dessa vändningar är framställningsmässiga val snarare än uttryck för rörigt tänkande. Det är ju inte alldeles lätt att redogöra för en rad distinktioner, argumentationsmisstag, deduktiva och induktiva slutledningar, vetenskaplig metod m.m. utan att kräva ganska mycket av läsaren. I en populärvetenskaplig, eller populärfilosofisk, bok av detta slag är det därför förstaeligt att författarna väljer att varva det mer formella och krävande med det mer lättsamma och underhållande.

Boken är långt mer innehållsrik än vad jag kan göra rättvisa åt här, även om jag håller mig till sådant som mer direkt berör kritiskt tänkande. Jag nöjer mig med att lyfta fram tre av författarnas poänger som jag själv finner särskilt angelägna.

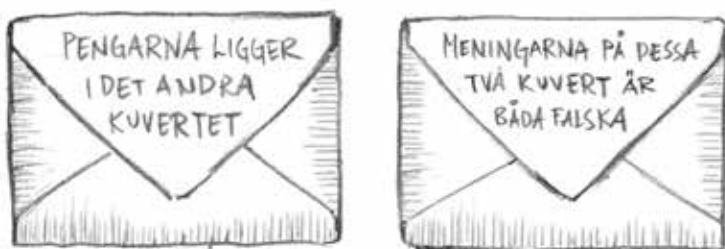
Författarna gör en viktig poäng gällande kritiskt tänkande som är värd att understryka: att tänka kritiskt innebär inte alltid att vara *kritisk* (s. 90, 328–29). Poängen med kritiskt tänkande är att skilja mellan bra och dåliga argument, och detta kräver ibland att man snarare har en *bejakande* inställning, nämligen i de fall då en uppfattning får stöd av bra argument. Det är till exempel inte rationellt att ha en kritisk eller skeptisk inställning gentemot uppfattningen att jorden är rund. Mer allmänt kräver kritiskt tänkande att ens inställning gentemot en uppfattning är *proportionerlig* mot hur goda skäl det finns att acceptera den. Det finns flera olika sätt att bryta mot denna proportionalitetsnorm. Ett sätt är att vara mer eller mindre urskillningslöst skeptisk mot alla uppfattningar som inte är fastställda bortom allt tvivel. En sådan skepsis kan framstå som rationell, då den tycks minimera risken att ta miste. Den medför dock att man kommer att behandla många rimliga (om än inte fastställda) uppfattningar och deras negationer som likvärdiga, vilket inte är rationellt. Ett annat sätt att bryta mot proportionalitetsnormen är att låta moraliska/politiska överväganden influera ens förhållnings-sätt gentemot uppfattningar som inte i sig själva är moraliska/politiska. Ett exempel kunde vara att på politiska grunder inta en klimat- eller vaccinskeptisk hållning.

Författarna gör en relaterad viktig poäng när de uppmärksammar distinktionen mellan *bevis* och *evidens* (s. 35, 115–16, 121, 125), som ofta rörs ihop av journalister. Ett bevis är något som *fastställer* en slutsats. Evidens är något som *talar för* en slutsats, men som eventuellt inte fastställer den. Till exempel tyder vissa observationer på att Mars månar Phobos och Deimos är infångade asteroider. Andra observationer tyder dock snarare på att månarna har bildats från materia som slungades ut från Mars i samband med en våldsam kollision. Dessa observationer utgör evidens för de respektive slutsatserna, men eftersom dessa slutsatser är motstridiga kan ju inte båda vara fastställda. Observationerna utgör därmed evidens men inga bevis (för de respektive slutsatserna). Som kontrast är exempelvis evidensen för att månarna är mindre än Mars så entydig och stark att vi här kan tala om bevis (även om vissa skulle vilja tolka termen ”bevis” än mer snävt, så att bevis bara förekommer inom formella discipliner som logik och matematik). Genom att röra ihop be-

vis och evidens riskerar vi att begå åtminstone två olika misstag. Dels riskerar vi att oreflekterat anta att slutsatser är fastställda som inte är det ("Forskare har lagt fram bevis för att..."). Dels riskerar vi att oreflekterat anta att gångbara eller till och med rimliga slutsatser som inte är fastställda är helt godtyckliga ("Det finns inga bevis för att...").

Ytterligare en viktig poäng som görs i boken är att psykologiska fallgropar som bekräftelsebias och politiskt motiverat tänkande gäller oss allihop (s. 183–86, 214–15, 258–61). Intelligent och välutbildade människor är alltså inga undantag. De ogillar också kognitiv dissonans. Dessutom är de i allmänhet skickligare på att använda sofismer för att rationalisera sina emotionellt investerade uppfattningar. En viktig följd av denna observation är att det inte utan vidare går att lita på enskilda forskare som auktoriteter, inte ens inom deras respektive expertisområden. Det som gör vetenskapen (överlag) tillförlitlig är i stället dess institutionalisering, genom vilken enskilda forskares bekräftelsebias m.m. kan pareras (med hjälp av referentgranskning, dubbelblinda studier, replikering etc.). Författarnas anekdot om Nobelpristagaren Linus Paulings envisa tro på C-vitaminets helande krafter illustrerar denna poäng på ett träffsäkert sätt (s. 214–15).

Boken innehåller en och annan skavank. Det som sticker ut är framför allt den inledande tankenöten med de två kuverten (s. 29). Ett av kuverten antas innehålla en tusenkronorssedel, och läsarens uppgift är att lista ut i vilket kuvert pengarna finns på basis av vad som står på kuverten:



Författarna skriver: "När du förädlar *konsten att tänka klart* genom att läsa denna bok (eller tjuvkikar i slutet av boken), kan du enkelt lista ut i vilket kuvert som pengarna ligger." (s. 30) Och (spoiler alert) svaret som ges i slutet av boken (s. 443–44) är att pengarna ligger i det högra kuvertet. Skälet är att meningen på det högra kuvertet inte kan vara sann, då

det skulle leda till en motsägelse (meningen skulle vara både sann och falsk). Att meningen på det högra kuvertet inte kan vara sann implicerar i sin tur att minst en av meningarna är sann, vilket alltså måste vara meningen på det vänstra kuvertet. Alltså ligger pengarna i det högra kuvertet.

Men vänta nu... Vad skulle hända om vi skrev ned de två meningarna på två kuvert i enlighet med bilden ovan? Skulle logikens lagar diktera vilket av kuverten som innehåller pengar, givet att något av dem gör det? Skulle det vara omöjligt att flytta pengarna till det andra kuvertet? Och vad skulle hända om vi skrev "Gud existerar" på det vänstra kuvertet? Så enkelt kan det ju inte vara att falsifiera ateismen.

Det visar sig dock att författarna faktiskt inte har tänkt fel, eftersom de gör antagandet att *var och en av meningarna är antingen sann eller falsk* (s.29). Och givet detta antagande så går resonemanget såvitt jag kan se igenom.<sup>2</sup> Men detta antagande, som är helt avgörande för resonemanget, görs närmast i förbigående, och det figurerar inte alls i lösningen som presenteras i slutet av boken. Här lämnas läsaren i sticket.

En annan skavank är att författarna ibland talar om sanning på ett lite grumligt sätt. Ett återkommande tema är att "inte ens vetenskapens sanningar är absoluta och permanenta" (s. 240), vilket rör ihop sanning med tro och/eller goda skäl. Det är ju till exempel inte så att Newtons mekanik en gång i tiden var sann, men numera är falsk (även om den fortfarande är användbar). I den mån den är falsk nu så var den falsk då. Vad som har förändrats är vår relation till teorin.

Även redogörelsen för olika teorier om sanning (s. 96–111) innehåller flera oklarheter. Bland annat görs en kontrast mellan korrespondensteorin och en teori som kallas "intern realism" (eller "kritisk realism"), och författarna verkar tänka sig att den senare teorin är att föredra på grund av vårt språks vaghet och mångtydighet, och på grund av att språket är en mänsklig konstruktion. Det framgår dock inte varför korrespondensteorin skulle vara svår att förena med dessa saker. Det framgår inte ens vad skillnaden mellan korrespondensteorin och intern realism består i. Intern realism sägs gå ut på att "det finns en sann verklighet vars natur

2. Utan detta antagande så skulle omständigheten att meningen på det högra kuvertet inte kan vara sann inte implicera att den är *falsk*, för meningen kan ju också helt sakna sanningsvärde i kraft av att inte uttrycka någon proposition, och i så fall kan inte slutsatsen att minst en av meningarna är sann härledas från att meningen på det högra kuvertet inte kan vara sann. (Antagandet att var och en av meningarna är antingen sann eller falsk kommer dock att vara sant endast om meningen på det vänstra kuvertet är sann, vilket är lite märkligt.)

vi kan lära oss mer och mer om, men aldrig få en komplett förståelse av”, och att ”det verkligen finns en objektiv verklighet utanför vår tankevärld, men våra sätt att göra den begriplig är inte unik [sic]” (s. 111). Att vi aldrig kan få en komplett förståelse av verkligheten är dock en epistemologisk truism som ingen behöver förneka. Och att verkligheten kan begripliggöras på flera olika sätt är också okontroversiellt (om inte idén är att det finns flera *oförenliga* men likväl *sanna* beskrivningar av verkligheten, vilket endast en relativist om sanning kan godta).

Men trots dessa skönhetsfläckar är boken som helhet en utmärkt introduktion till kritiskt tänkande, som dessutom har potential att nå ut på ett sätt som torra filosofiska läroböcker sällan gör. Prosan är lättläst och rakt på sak, och även om författarna ilsknar till en aning vid några tillfällen (särskilt i samband med New Age) är tonen genomgående vänlig och optimistisk. För den som är mer misantropiskt lagd känns den förmodligen lite främmande, men det kan ju knappast ses som legitim kritik.<sup>3</sup>

*Victor Moberger*

3. Tack till Karin Enflo och Jens Johansson för värdefulla kommentarer.

# Notiser

## Gudsbevis

Enligt det ontologiska gudsbeviset är Gud det mest fulländade eller fullkomliga vi kan tänka oss. Han (eller hon) har alltså en massa maximalt finfina egenskaper, som t.ex. allsmäktighet, allgodhet och allvetande. Anhängare av beviset anser att han också måste existera, ty annars är han inte fulländad. Men det stämmer knappast. Vore han inte ännu mer fulländad om han inte existerade? Att vara allsmäktig utan att existera måste väl ändå vara svårslaget. Något mer fullkomligt – någon mer spektakulär prestation – kan vi väl inte tänka oss.

*Lars Bergström*

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Karl Bergman* är postdoktor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Martin Lembke* är fil. doktor i religionsfilosofi och utbildningskoordinator vid Lunds universitet, *Victor Moberger* är forskare i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Anna Nygren* är doktorand i litteraturvetenskap vid Åbo Akademi och adjunkt i litterär gestaltning vid Göteborgs universitet, *Ingmar Persson* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Frans Svensson* är universitetslektor 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. Tidskriften tar gärna emot såväl artiklar som repliker på tidigare texter i tidskriften, recensioner och notiser. Insända texter bör normalt inte överstiga 4 000 ord.

## **Manuskript till Filosofisk tidskrift:**

- skickas med e-post till [redaktion@filosofisktidskrift.se](mailto:redaktion@filosofisktidskrift.se)
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- 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
- författaren erhåller gratis 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört