

Filosofisk tidskrift

Nr 3 Årgång 44 September 2023

3 Smärtans och lidandets intrinsikala dålighet
Ingmar Persson

11 Teism och apriorisk tillförlitlighet
Victor Moberger

24 Psykologipistolen: Psykologi, ansvar och straff
Fabian Lorentzon

35 Etik, autenticitet och det språkliga tecknet
Anna C. Rédei

Recensioner

47 Lars Bergström om *Den fria viljan och evolutionen*
av Ingvar Johansson

50 Sören Häggqvist om *Frågvisare: Människans viktigaste verktyg*
av Nicklas Berild Lundblad och Fredrik Stjernberg

54 Nils Franzén om *Vårt enda liv: Sekulär tro och andlig frihet*
av Martin Hägglund

59 Henrik Lagerlund om *Filosoferna: Vetenskaplig revolution
och upplysning 1650–1776* av Svante Nordin

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

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnummer: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, c/o Filosofiska institutionen,

Stockholms universitet, 106 91 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 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

Smärtans och lidandets intrinsikala dålighet

Ingmar Persson

Det verkar obestridligt att det är intrinsikalt eller i sig dåligt för oss att känna smärta (som vi för enkelhets skull antar är fysisk eller kroppslig). Detta gäller under förutsättning att vi ogillar eller tycker illa om smärtan för dess egen skull, vilket vanligtvis är fallet. (Om inget annat sägs, underförstås här att ogillande av smärta är för dess egen skull.) En del har till och med menat att vi *nödvändigtvis* ogillar smärta vi förnimmer, att vi inte betecknar en förnimmelse som smärtsam om vi inte ogillar den. Men detta är tvivelaktigt. Det tycks som om en smärta kan bli så svag att vi inte längre ogillar den, och personer med vissa hjärnskador rapporterar smärtsamma förnimmelser utan att bry sig om att de känner dem. Dessutom är det så att vi ogillar smärtsamma förnimmelser därför att de är just smärtsamma, och denna förklaring skulle bli cirkulär om förnimmelser kan betecknas som smärtsamma endast om de är ogillade.

Rimligare är att betrakta smärtsamhet som en *sensorisk* kvalitet som förnimmelser eller sensationer kan vara utrustade med precis som de kan vara brännande, stickande, bultande, bubblande osv. Det förefaller som smärtsamhet liksom behaglighet "supervenerar" på de senare kvaliteterna: en sensation av värme kan t.ex. övergå från att vara behagligt varm till att bli smärtsamt varm i och med att värmeintensiteten ökar. Kvaliteter som värme är mer grundläggande: smärtsamhet och behaglighet förutsätter förekomsten av någon kvalitet av detta slag hos de aktuella förnimmelserna; det omvända gäller däremot inte: förnimmelser av värme kan vara neutrala, varken behagliga eller obehagliga. Det är dessa "supervenienta" eller "överliggande" kvaliteter hos förnimmelserna som uppväcker vårt ogillande och gillande av dem.

Ogillad smärta framkallar ofta *lidande*. Ogillande av en smärta utgörs av en aversion mot den, en vilja att bli kvitt den. Om denna vilja inte kan tillfredsställas, uppstår en känsla av otillfredsställelse eller frustration. Det är detta som är lidande till följd av smärtan. Den positiva motsvarigheten är njutning till följd av en förnimmelse av välbehag som ger upphov till en vilja att förlänga förnimmelserna. (En utförligare behandling av detta ämne finns i Persson 2005, kap. 1 och 2.)

Derek Parfit anser att få förnekar att "det är i sig dåligt att lida", närmare bestämt, "dåligt för den lidande" (2011, s. 2 och 565). En bland detta fåtal förnekare kan Friedrich Nietzsche förefalla vara även om han, enligt Parfit, för det mesta bara menar att "smärta och lidande är nödvändiga delar av vad som i helhet är gott, antingen som orsaker eller verkningar" (2011, s. 2 och 571; kap. 35 avhandlar Nietzsche). Mot bakgrund av detta yttrande är det märkligt att Andrew Huddleston tolkar Parfit som förespråkande en kontrast mellan värde i sig och utslutande *instrumentellt* värde snarare än en eller annan av flera former av *extrinsikalt* värde (2017, s. 176, n. 6). Enligt Huddleston är Nietzsches uppfattning den att "inslag av lidande är själva *konstitutiva element* av det goda livet" (2017, s. 177). De är då "extrinsikalt värdefulla" men, understryker Huddleston, detta innebär inte att deras "värde blott är instrumentellt" (2017, s. 180).

Det är riktigt att vad som är extrinsikalt värdefullt inte behöver vara instrumentellt värdefullt, men det förra kan ändå stå i motsatsställning till intrinsikalt värde. Instrumentellt värde är, som jag ser det, en form av extrinsikalt värde, men det finns andra former, och det betyder att det finns andra former av värde som kan kontrasteras mot intrinsikalt värde. Ett sådant värde är *kontributivt* värde, värde som del av en större helhet. Instrumentellt och kontributivt värde kan vara sammanvävda i ett och samma medvetande-tillstånd. Antag att jag känner mig tillfredsställd med mig själv därför att jag har gynnat André, oaktat att jag visste att detta företag skulle åsamka mig lidande. Denna upplevda tillfredsställelse är en positiv upplevelse som min handling att gynna André har fungerat som medel att frambringa. Som en förutsedd sido-effekt har detta medel också tillfogat mig lidande. Att jag varit beredd att underkasta mig detta lidande för att befrämja Andrés intresse kan mycket väl tänkas ha ökat min självtilfredsställelse. Mitt lidande har då ett positivt kontributivt värde för mitt tillstånd av självtilfredsställelse med mitt handlande som det ingår som ingrediens i; det spår ju på denna tillfredsställelse. Men det har också fungerat som del av medlet att framkalla tillfredsställelsen. Lidandet måste emellertid vara i sig dåligt för mig för att kunna fylla dessa två funktioner; det duger inte att lidandet som Huddleston skriver "intrinsikalt... är varken bra eller dåligt" (2017, s. 176, n. 6).

Christopher Janaway hävdar att Nietzsche intar en ståndpunkt som är oförenlig med Parfits av skäl som erinrar om Huddlestons. Janaway skriver:

Om ett händelseförlopp... i sin helhet exemplifierar vad vi kan kalla *växt-genom-lidande*, kan detta bidra till en erkänd form av välbefinnande. Ett sådant händelseförlopp kan både vara gott i sin helhet och ha lidande som en *oumbärlig komponent*. (2022, s. 246)

Nödvändigheten av växt genom lidande för välbefinnande gör det osant, enligt Nietzsches åsikt, att lidande är dåligt i sig för den lidande. Hans oenighet med Parfit är därför inte bara skenbar. (2022, s. 254)

I mitt exempel i föregående stycke är lidande ”en oumbärlig komponent” av mitt tillstånd av tillfredsställelse: utan denna komponent skulle min tillfredsställelse inte vara densamma, vare sig med avseende på sitt objekt eller sin känslomässiga styrka. Det aktuella tillståndet exemplifierar visserligen inte växt-genom-lidande, men man kan föreställa sig att någon genom en serie handlingar av denna typ växer eller förbättras moraliskt.

Ovanstående citat ger vid handen att Janaway antar att ett händelseförlopp inte kan vara gott i sin helhet ifall det har lidande som oumbärlig komponent, och lidande är dåligt i sig. Han tillskriver Nietzsche uppfattningen att ”lidande i sig inte är oföränderligt bra eller dåligt” (2022, s. 250) oberoende av den helhet i vilket det ingår. Om lidandets ”närvaro är icke-instrumentellt nödvändigt för existensen av några goda helheter, och det är också del av några dåliga helheter”, så kan lidandets intrinsikala värde inte vara oföränderligt, för detta oföränderliga värde ”lämnar ingen förklaring till hur det bidrar olika till värdet av dessa helheter” (2022, s. 249). Men det är inte svårt att förstå att lidandets negativa värde i sig kan ha som konsekvens att min självtillfredsställelse stiger: att jag är redo att utsätta mig själv för något dåligt för att hjälpa någon annan indikerar att min moraliska motivation är tämligen stark, vilket kan vara något att yvas över. Detta är lika lätt att förstå som att lidandets negativa värde i sig bidrar till att göra exempelvis en onödig olyckshändelse till något som är dåligt för mig när lidandet är en effekt av olyckan. För att begripa dessa olika värdeimplikationer av lidande, behöver vi således inte postulera att dess intrinsikala värde varierar eller, som Huddleston föreställer sig, att det varken är bra eller dåligt. Lidandets intrinsikala värde kan mycket väl vara konstant negativt.

Detta är en lärdom som kan hämtas från granskningen av Huddlestons och Janaways diskussioner av Nietzsches syn på lidandets värde. En annan lärdom är att det är viktigt att inte stirra sig blind på instrumentellt värde som den enda kontrasten till intrinsikalt värde, den enda

formen av extrinsikalt värde. Kontributivt värde har också nämnts, liksom att detta värde kan vara sammanflätat med instrumentellt värde. Värdet för en stafettlöpare av att hon har fört sitt lag till ledning kan bli extra stort om detta bidrar till att hennes lag vinner. Hennes löpning har också varit medlet att nå denna ledning.

En tredje typ av extrinsikalt värde är det *konstitutiva*. När den sista sträckans löpare bryter målnöret före sina konkurrenter, konstituerar denna tilldragelse lagets seger och kan därigenom erhålla extra värde för löparen. Slutligen vill jag rikta uppmärksamheten på en omfattningsrik grupp av vad man kan benämna *associativt* värde. Här ingår olika slags *symboliskt* värde, t.ex. värdet för en här av att hissa sin flagga på en nyligen intagen borg därför att det symboliserar deras seger. Men också *affektionsvärde*, t.ex. det värde som föremål kan förlänas genom att ha tillhört en berömd eller beundrad person, exempelvis en rakkniv som tillhört Schopenhauer, en man som aldrig tordes överlåta sin rakning till någon annan. Alltnog, det finns en mångfald sorter av extrinsikalt värde att hålla reda på när en saks intrinsikala värde ska fastställas, fastän alla dessa förmodligen inte är lika viktiga när denna sak är smärta eller lidande.

2. Är det en subjektiv eller objektiv sanning att smärta och lidande är dåliga i sig?

Låt oss nu titta på den intrinsikala dåligheten av smärta och lidande och i synnerhet Parfits uppfattning av den. Han hävdar, som sagt, att det är i sig dåligt för den lidande att lida. Det är förstås också dåligt i sig för vederbörande att förnimma den smärta som kan framkalla lidande. Han tillfogar: "Det är vårt hedoniska gillande och ogillande... som gör dessa medvetande-tillstånd [av välbehag och smärta] bra/goda [*good*] eller dåliga" (2011, s. 1, 3 och 55). Vidare påstår han att "de viktigaste användningarna av 'bra/god' och 'dålig' är... skäls-implicerande" (2011, s. 1 och 39). Det är denna användning som är aktuell här, för "vi har alltid skäl att vilja undvika stark smärta" (2011, s. 1 och 31). Att denna användning av "dålig" är skäls-implicerande innebär att när smärta sägs vara något intrinsikalt dåligt, sägs smärtan ha någon ospecificerad egenskap som ger oss skäl att vilja undvika smärta för dess egen skull. Eftersom det är "vårt hedoniska gillande och ogillande... som gör dessa medvetande-tillstånd bra/goda eller dåliga", måste det rimligen vara dessa attityder som tillika förser oss med skäl.

Detta är emellertid problematiskt för Parfit, ty han invänder mot teorier vilka uppfattar skäl som vilje-beroende (*desire-dependent*) att, enligt dessa, måste viljeattityder i slutändan "få sin normativa kraft från någon viljeattityd eller målsättning som vi inte har något skäl att ha, och sådana viljeattityder eller målsättningar kan inte försvarligt påstås ge oss några skäl" (2011, s. 1 och 91). Men hedoniska attityder kan, enligt honom (2011, s. 1 och 53), heller inte vara skälsbaserade.

Nu vill han inte kalla hedoniska gillanden och ogillanden viljeattityder (*desires*), för det första på grund av att de inte "kan bli tillfredsställda eller otillfredsställda" (2011, s. 1 och 54). Men det är odiskutabelt att dessa gillanden och ogillanden manifesterar sig i beteenden som är ägnade att förlänga välbehagsförmimmelser och förkorta smärtförmimmelser, och då är det naturligt att säga att de blir tillfredsställda eller otillfredsställda om dessa strävanden lyckas respektive misslyckas. Att gillanden och ogillanden manifesterar sig i nämnda beteendemönster är uppenbarligen förklaringen till att evolutionen har utrustat oss med dem.

Parfit vill för det andra göra gällande att i motsats till (andra) viljeattityder "kan inte hedoniska gillanden och ogillanden riktas mot framtiden eller vad som är blott möjligt" (2011, s. 1 och 54). Men som strävanden att förlänga eller förkorta förmimmelser är de just precis inriktade på framtiden eller något som är blott möjligt. En annan sak är att dessa strävanden, som framkommit, är *framkallade* av förmimmelser i deras pågående fas.

Detta resonemang utmynnar i frågan: Om hedoniska gillanden och ogillanden kan göra välbehag och smärta till något gott respektive dåligt i sig och tillhandahålla skäl för att förlänga välbehag respektive förkorta smärta, fastän dessa gillanden och ogillanden inte kan understödjas av skäl, varför kan då inte andra sorters viljeattityder göra det samma fastän de inte är skälsbaserade? Det kan ju inte vara så att det är andra intrinsikala viljeattityders avsaknad av skälsunderstöd som berövar dem "normativ kraft" om hedoniska viljeattityder har sådan kraft förutan skälsunderstöd. Summa summarum, det lämnas oförklarligt hur hedoniska gillanden och ogillanden, som inte är skälsunderstödda, kan bilda basen för skäl om andra intrinsikala viljeattityder som saknar skälsunderstöd av denna grund är oförmögna till detta.

En annan fråga är denna: Är det så att smärtans intrinsikala dålighet helt enkelt *består i* att den ogillas för sin egen skull? Nej, inte enligt Parfit, ty även om han förfäktar att i "varje möjlig värld skulle smärta

vara dåligt i sig” (2011, s. 2 och 489), och han avser smärtor som ogillas för sin egen skull, insisterar han på att smärtans dålighet ”inte följer av meningen av orden ’dålig’ och ’smärta’” (2011, s. 2 och 490). Hans avståndstagande från metaetisk naturalism implicerar att ”inga sådana normativa sanningar kan vara analytiska” (2011, s. 2 och 490). Inte desto mindre hävdar han att vi kan ha kunskap om dessa nödvändiga sanningar a priori, dvs. ”enbart genom tänkande” (2011, s. 2 och 490) och oberoende av sinneserfarenhet och introspektion.

Med ”analytiska” sanningar kan avses konceptuella sanningar som är *självklara*, vars sanning är så uppenbar att man blir övertygad om den så snart man begriper sanningarnas innebörd, tautologier i stil med att en helårsprenumeration är en prenumeration. Men trots att Parfit hänvisar till vad som följer av ords mening, kan han inte rimligen bruka ”analytisk” i denna snäva mening, för då blir hans uttalande trivialt: det är ju otvivelaktigt filosofiskt *kontroversiellt* – och följaktligen ingenting som kan vara självklart – om en naturalistisk tolkning av smärtors intrinsikala dålighet i termer av att de är ogillade för sin egen skull är korrekt även om så skulle vara fallet.

Han bör alltså bestå ”analytisk” med en vidare betydelse som innefattar konceptuella sanningar som är så svårfångade att de kan inses vara dylika först efter ingående analys. Om han emellertid brukar ”analytisk” på detta vidare sätt, förefaller det mig mysteriöst hur vi kan veta a priori att det är sant i varje möjlig värld att en smärta som ogillas för dess egen skull är dålig i sig, fast det inte är analytiskt eller över huvud taget konceptuellt sant att vad som ogillas så är intrinsikalt dåligt. Lyckas vi begripa att detta är sant genom rent tänkande, måste det väl vara konceptuellt sant eftersom tänkande sker med rent konceptuella medel. Om däremot det är konceptuellt sant att smärta är dåligt för oss, är det begripligt att detta kan vara nödvändigt sant och a priori bekant för oss, men det sker till priset av att Parfit trots allt hamnar i värdenaturalismens famn.

Det är svårt att hitta en värdeutsaga vars sanning vi kan vara säkrare på än den att det är i sig dåligt för oss att känna starkare smärta. Ifall vi accepterar en naturalistisk analys av denna utsaga enligt vilken förhållandet att en sådan smärta är dålig för oss att förnimma inte betyder annat än att vi ogillar att förnimma en sådan smärta för dess egen skull, har vi en förklaring av denna epistemiska säkerhet, för vi har visshet om vad vi (o)gillar för dess egen skull. Om å andra sidan Parfit har rätt i att det relevanta värdeförhållandet implicerar existensen av ett objek-

tivt, vilje-oavhängigt skäl, kan vi inte vara rättmätigt säkra på att det är dåligt i sig för oss att känna starkare smärta, för vi kan inte vara så säkra på att det finns ett sådant objektivt skäl. Detta är i högsta grad metaetiskt kontroversiellt. Parfit hävdar att existensen av ett sådant skäl ger vår vilja att undvika starkare smärta ett rättfärdigande som det annars ovillkorligen saknar. Må så vara, men frågan är hur mycket detta förhållande är värt om vi inte kan säkerställa förekomsten av sådana skäl. (Dessa kritiska synpunkter ingår i min granskning av Parfits teori om praktiska skäl i *From Morality to the End of Reason* (2013), avsnitt 12.1 och 12.2.)

Tanken att intrinsikalt värde kan vara vilje-avhängigt kan te sig motsägelsefull. Så är verkligen fallet ifall vi utgår från G. E. Moores definition. Han skriver nämligen att att säga att något "är intrinsikalt dåligt betyder att det skulle vara något dåligt eller ont om det skulle existera även om det existerade alldeles ensamt" (1966, s. 32). Om en smärtförminnelse existerar alldeles ensam, kan emellertid inget ogillande av den föreliggande ty, som vi har sett, är denna attityd inte en beståndsdel av smärtförminnelsen.

Min uppfattning av intrinsikalt värde skiljer sig emellertid från Moores: att x:s värde är intrinsikalt betyder för mig att det är oberoende av *värdet* av allt annat än delar av x. X:s värde är med andra ord intrinsikalt om och endast om det inte härrör från värdet av något annat än sådant som ingår i x. Om x är en smärta som varar en minut, kan dess (negativa) värde vara avhängigt av värdet av smärtan under de första trettio sekunderna av denna minut och av smärtan under de senare trettio sekunderna, men det kan inte vara avhängigt av värdet av något till vilket x står i en *extern* relation som t.ex. upplevelserna efter ifrågavarande minut.

Distinktionen mellan intrinsikalt värde och olika slag av extrinsikalt värde tillhör axiologin, läran om vilka typer av värden det finns och vad som har dessa värden, alltså frågor som behandlades i sektion 1. I denna disciplin dryftas inte hur värdebegreppet ska analyseras, om en subjektivistisk eller objektivistisk analys av det är riktig. Den frågeställningen är hemmahörande i metaetiken. En subjektivistisk analys av intrinsikalt värde för någon är därför möjlig. Anledningen till detta är att denna analys inte går ut på att någonting i en viljeattityd, t. ex. dess objekt, besitter ett *redan förefintligt* värde som kan överföras till det som tillfredsställer viljeattityden. I så fall vore analysen axiologisk, en analys som inte petar i vad det *innebär* att vara ett värde. Den subjektivistiska

analysen går däremot ut på att ett värde för det subjekt som har viljeattityden *till sin natur* är sådant att det *uppstår* när något tillfredsställer viljeattityden. (För en mer detaljerad diskussion av detta, se Persson 2005, s. 144–48.)

Parfit talar om lidandets ”dubbla dålighet”: dels är lidandet dåligt för de varelser som upplever det, dels är det (moraliskt) dåligt att varelser upplever lidande som är dåligt för dem (2011, s. 2 och 565). Jag har bara undersökt den förra föreställningen – eller närmre bestämt föreställningen att det i sig är dåligt att känna smärta för den som känner den. Lidande är något som en sådan smärta kan uppväcka hos den som känner den. Lidande är dåligt i sig för vederbörande därför att det omfattar något som är dåligt i sig för denne, men också för att lidande är en känsla som vederbörande är benägen att ogilla för dess egen skull. Jag har försvarat både tesen att (ogillad) smärta alltid är något dåligt i sig för den som förnimmer den, och min åsikt att det är mer plausibelt att tolka den i subjektivistisk än objektivistisk anda. Härav följer dock inte att detsamma måste gälla för moralisk dålighet.

Litteratur

- Huddleston, Andrew. 2017. ”Nietzsche and the Hope of Normative Convergence”. I Peter Singer (red.), *Does Anything Really Matter?*, s. 169–94. Oxford: Oxford University Press.
- Janaway, Christopher. 2022. ”Attitudes to Suffering: Parfit and Nietzsche”, *Essays on Schopenhauer and Nietzsche*, kap. 12. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, G. E. 1966. *Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters*, 1–2. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar. 2005. *The Retreat of Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Persson, Ingmar. 2013. *From Morality to the End of Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Teism och apriorisk tillförlitlighet

Victor Moberger

1. Inledning

Teister tror att Gud existerar. Den grundläggande idén är att det finns en i alla avseenden fullkomlig varelse – en varelse ”än vilken inget större kan tänkas”, som Anselm uttryckte det. Denna grundläggande idé brukar inom analytisk religionsfilosofi stavas ut i termer av att det finns en immateriell, evig, nödvändig, allsmäktig, allvetande, moraliskt fullkomlig och unik person, som har skapat, och dessutom upprätthåller, alla kontingenta ting. Tanken är att dessa attribut också fångar Gudsbegreppet inom den judeo-kristna traditionen.¹

Till stöd för tesen att det finns en sådan varelse åberopar teister en rad olika argument (ibland kallade ”gudsbevis”). Några av de viktigaste är:

- *Designargument.* Guds existens åberopas som förklaring till till synes designade fenomen, exempelvis naturkonstanternas finjustering för liv.
- *Kosmologiska argument.* Guds existens åberopas som förklaring till den fysiska världens uppkomst eller existens.
- *Ontologiska argument.* Guds existens härleds ur Gudsbegreppet.
- *Metaetiska argument.* Guds existens åberopas som förklaring till moraliska fakta, moralisk kunskap eller moralisk motivation.
- *Empiriska argument.* Guds existens åberopas som förklaring till religiös erfarenhet eller till till synes mirakulösa observerade fenomen.

Några av de viktigaste argumenten mot teismen är:

- *Ondskans problem.* Guds icke-existens åberopas som förklaring till att det finns så mycket till synes meningslöst lidande och andra fasor.
- *Guds gömdhet.* Guds icke-existens åberopas som förklaring till att Gud inte är uppenbar för oss.

1. Se van Inwagen 2006, kap. 2.

- *Religiös oenighet*. Guds icke-existens åberopas som förklaring till att det finns så många olika och sinsemellan motstridiga religioner.
- *Ockhams rakkniv*. Guds icke-existens härleds från att Guds existens vore ett ontologiskt extravagant och dessutom helt överflödigt antagande från explanatorisk synpunkt.

Alla dessa argument finns också i flera olika versioner.²

I denna artikel ska jag bidra till den första listan genom att presentera ett nytt argument för teismen. Argumentet kan klassificeras som ett designargument.³ Det går i korthet ut på att vi har en förmåga att forma *tillförlitliga uppfattningar a priori*, och att denna omständighet ger stöd åt teismen. Idén är att teismen kan förklara hur vi kan ha en sådan förmåga, medan ateismen gör den till ett mysterium. Argumentet kan inte på egen hand visa att teismen är korrekt, utan får snarare ses som en del i ett kumulativt stöd, som även involverar andra argument för teismen samt bemötanden av argumenten mot.⁴

Artikeln är uppbyggd som följer. I avsnitt 2 klargör jag och motiverar idén att vi har en förmåga till apriorisk tillförlitlighet. I avsnitt 3 förklarar jag hur teismen kan avmystifiera denna förmåga. I avsnitt 4 diskuterar jag en rad möjliga invändningar och i avsnitt 5 sammanfattar jag mina slutsatser.

2. Apriorisk tillförlitlighet

Att vi har en förmåga till apriorisk tillförlitlighet ska jag förstå som tesen att vi har en förmåga att forma tillförlitliga uppfattningar om (1) *oberoende* omständigheter från vilka vi är (2) *kausalt avskärmade*.

Att omständigheterna är oberoende innebär att de inte på något sätt

2. Till exempel tolkas argumentet som åberopar Ockhams rakkniv ibland så att det bara går ut på att placera bevisbördan hos teisten, inte att visa att teismen är falsk.

3. För diskussion av designargument för teismen, se Huemer 2021, § 9.4 och Lembke 2023.

4. Argumentet är besläktat med Alvin Plantingas (1993) argument för att evolutionsteorin kombinerad med en naturalistisk världsbild medför att våra kognitiva förmågor inte är tillförlitliga. Plantingas argument är dock mer ambitiöst, då han tänker sig att kombinationen i fråga underminerar tillförlitligheten hos våra kognitiva förmågor i största allmänhet, medan mitt argument endast berör våra aprioriska förmågor. Argumentet är även besläktat med Descartes idé att Guds moraliska perfektion står som garant för våra kognitiva förmågors generella tillförlitlighet (se Hatfield 2018, § 3). Descartes fokus är dock liksom Plantingas mer allmänt. Descartes åberopar inte heller idén om Gud som epistemisk garant i syfte att stärka stödet för teismen. Snarare anser han sig redan ha fastställt (genom ett ontologiskt gudsbevis) Guds existens och moraliska perfektion, som sedan åberopas för rent epistemologiska syften. Se även Plantinga 2007, § II och Leon 2019.

konstitueras av våra uppfattningar om dem. För att illustrera vad detta innebär kan vi dra en parallell till John Searles (1995) tes att vissa sociala fenomen – såsom monetärt värde, civilstånd och medborgarskap – helt enkelt *består i* att vi har vissa uppfattningar. Något liknande kunde eventuellt gälla vissa kandidater till aprioriskt tillgängliga omständigheter, vars tillgänglighet i så fall inte skulle utgöra något mysterium (se avsnitt 4.1 nedan).

För att få grepp om vad kausal avskärmning innebär så kan vi kontrastera mot fall där vi inte är kausalt avskärmade. När vi formar uppfattningar om (grovt uttryckt) den *fysiska* verkligheten så finns det, i framgångsrika fall, en begriplig historia om hur de fenomen vi formar uppfattningar om inverkar på våra nervsystem. I de enklaste fallen observerar vi fenomenen direkt genom att helt enkelt använda våra sinnen, vårt minne eller introspektion – till exempel att det regnar, att vi var i Uppsala igår eller att vi har huvudvärk. I mer komplicerade fall har vi behövt utveckla metoder eller verktyg som exponerar oss för fenomenens inverkan. Till exempel var förhistoriska människor avskärmade från omständigheten att det finns många miljarder galaxer, men genom en lång process har vi lyckats exponera oss för dess inverkan.

Vi tycks dock även ha förmågan att forma tillförlitliga uppfattningar om oberoende förhållanden som inte rimligen kan ha någon kausal inverkan på våra sinnen. Här är några möjliga exempel:

- *Matematik och logik.* Enligt ett vanligt synsätt är uppfattningar inom matematik och logik a priori. Vi behöver inte konsultera vår sinneserfarenhet för att inse exempelvis att 7 är ett primtal eller att modus ponens är ett giltigt argumentschema.
- *Begreppsliga samband.* Vi behöver inte heller konsultera vår sinneserfarenhet för att inse exempelvis att allt som är rött har en färg.
- *Modalitet.* Vi inser även oberoende av sinneserfarenhet att det är nödvändigt att 7 är ett primtal, att modus ponens är ett giltigt argumentschema och att allt som är rött har en färg.
- *Empirisk underdeterminering.* Enligt många filosofer är våra vetenskapliga teorier "underdeterminerade" av vår sinneserfarenhet, på så sätt att oförenliga teorier kan vara empiriskt ekvivalenta (Quine 1960). Valet mellan dessa teorier är därmed avskärmat från vår sinneserfarenhet.
- *Filosofi.* Filosofiska teser överlag verkar vara a priori. Empiriskt vetenskapliga metoder kan inte tala om för oss exempelvis huru-

vida vi har fri vilja, huruvida det finns abstrakta objekt, huruvida vi har psykologiska fortvarovillkor eller huruvida det finns objektiva moraliska sanningar. I den mån vi kan spåra de fakta som föreligger i dessa frågor så måste det i första hand ske från länstolen.

Alla dessa exempel är kontroversiella, och jag ska diskutera dem mer utförligt i avsnitt 4.1. Men om de är rättvisande så har vi alltså förmågan att forma tillförlitliga uppfattningar om oberoende omständigheter från vilka vi är kausalt avskärmade.⁵

Låt mig precisera vad jag menar med "tillförlitlig" här. Det finns en intrikat diskussion inom epistemologin om hur tillförlitlighet ska förstås, särskilt i relation till centrala epistemologiska begrepp som kunskap och berättigande.⁶ För mina syften kan denna diskussion dock kringgås. Istället kan vi förstå den relevanta formen av tillförlitlighet (liksom "spårning" och "träffsäkerhet") på ett enklare och epistemologiskt mer neutralt sätt, i termer av en *korrelation* mellan våra uppfattningar och hur saker och ting ligger till.⁷

Här är en illustration. Vi har en rad uppfattningar i matematiska frågor, till exempel att $2 + 2 = 4$, att 7 är ett primtal, att vinkelsumman hos en triangel är 180° etc. Och det är också sant att $2 + 2 = 4$, att 7 är ett primtal, att vinkelsumman hos en triangel är 180° etc. Om vi kunde göra en komplett lista över våra matematiska uppfattningar, så skulle det visa sig att de allra flesta av dem är korrekta. Vi är med andra ord tillförlitliga på så sätt att vi för det mesta träffar rätt, vilket är förenligt med att vi ibland misstar oss, räknar fel etc.

När det gäller matematik och logik är vi väldigt träffsäkra, åtminstone relativt till vår utbildningsnivå på dessa områden, och givet att vi koncentrerar oss. Även våra uppfattningar om begreppsliga samband och modalitet verkar ha hög tillförlitlighet. När det gäller valet mellan oförenliga, empiriskt ekvivalenta teorier så utgår jag ifrån att vi också har en viss träffsäkerhet. Allt annat lika föredrar vi till exempel teorier som är enkla i estetiska och ontologiska avseenden, och det verkar rimligt att tro att denna preferens åtminstone i någon grad är sanningsspårande.

Våra filosofiska uppfattningar är ett knepigare fall. Den omfattande

5. Andra möjliga exempel, som jag dock inte kommer att diskutera här, är *negativa* fakta och fakta *om framtiden*. Till exempel verkar vi ha tillförlitliga uppfattningar om att det inte finns några spöken och att solen kommer att gå upp i morgon, men det är oklart hur dessa fakta skulle kunna inverka på våra nervsystem.

6. Se till exempel Risberg och Tersman 2019, §§ 4–5.

7. Jfr Enoch 2011, § 7.2.

oenighet som råder inom filosofin garanterar ju att de allra flesta filosofiska uppfattningar som har någon grad av precision är felaktiga. Men det verkar ändå långsökt att tro att det alltid skulle röra sig om rena gissningar, inte minst just därför att även denna bedömning i så fall skulle vara en ren gissning. Jag utgår ifrån att filosofisk intuition och argumentation, åtminstone hos vissa personer och under vissa omständigheter, är träffsäkra. (Frågan om vilka dessa personer och omständigheter är blir förstås lika kontroversiell som de filosofiska frågorna själva.)

3. Teismen som förklaring

Men hur kan vi ha en förmåga att spåra kausalt verksamma fakta, givet att dessa fakta inte på något sätt konstitueras av våra uppfattningar? Våra kognitiva förmågor är ju intimt knutna till våra hjärnors funktionalitet, på så sätt att våra kognitiva processer, liksom andra mentala fenomen, är helt beroende av neurofysiologiska processer i hjärnan. När vi formar en uppfattning om hur något ligger till så är denna mentala förändring alltid ett resultat av en neurofysiologisk förändring i vår hjärna. Om detta stämmer – vilket jag antar – så kommer varje uppfattning vi formar alltså att ha en kausal historia som går via hjärnans neurofysiologiska processer.

Givet denna bild är det begripligt hur vi kan ha tillförlitliga uppfattningar om kausalt verksamma fenomen.⁸ Vi spårar fakta om sådana fenomen ytterst genom att våra hjärnors neurofysiologiska processer, via våra sinnen (ihop med eventuella mätinstrument), är kausalt ”uppkopplade” mot en extern fysisk verklighet. Men hur kan vi uppnå tillförlitlighet när en sådan uppkoppling saknas helt? Hur kan det finnas en korrelation mellan våra uppfattningar och en oberoende verklighet som inte över huvud taget inverkar på våra nervsystem? Detta framstår som lika mystiskt som om vi exempelvis hade förmågan att ge tillförlitliga beskrivningar av fysiska föremål bortom det observerbara universum.

Givet att den relevanta korrelationen föreligger så verkar den alltså kräva en förklaring. Samtidigt kan korrelationen *ex hypothesi* inte förklaras i termer av vare sig en kausal eller en konstitutiv relation mellan

8. Med frasen ”kausalt verksamma fenomen” inkluderar jag även fenomen som kanske strängt taget inte själva är kausalt verksamma, men som är metafysiskt reducerbara till fenomen som är det. Jag inkluderar med andra ord fenomen som kontinentaldrift, fotosyntes och prokrastinering, även om det skulle visa sig att det strängt taget bara är elementarpartiklar som kan ha (fysikalisk) kausal inverkan.

de korrelerade fenomenen. Det enda som tycks återstå är därmed en förklaring av typen "företablerad harmoni". Och det är precis en sådan förklaring som teismen kan tillhandahålla. Idén är att vi är *designade* så att våra kognitiva förmågor, åtminstone under vissa omständigheter, leder oss till korrekta uppfattningar om kausalt överksamma, oberoende fakta. Det är alltså inte fråga om att Gud ingriper i enskilda fall och styr oss rätt.⁹ Istället är vi från början utrustade med dispositioner som under gynnsamma omständigheter leder oss rätt, det vill säga till uppfattningar som korrelerar med oberoende och kausalt otillgängliga sanningar.¹⁰ Teismen kan därmed förklara ett fenomen som annars tycks bli ett obegripligt mysterium.¹¹

Detta resonemang förutsätter att Gud själv har kunskap om (eller åtminstone spårar) kausalt överksamma, oberoende fakta, och att Gud dessutom har förmågan att skapa oss med de relevanta kognitiva dispositionerna. Teismen är dock redan förbunden till idén att Gud är både allvetande och allsmäktig, det vill säga att Gud vet allt och kan göra vad som helst, så länge dessa saker är i princip möjliga att veta eller göra (Gud kan till exempel inte gärna veta något som är falskt eller rita en rund kvadrat).¹² Teismen är även förbunden till idén att Gud har skapat och designat den fysiska värld vi lever i, inklusive oss själva. Dessa antaganden kan förstås vara problematiska, men i så fall rör det sig om ett *generellt* problem för teismen och inte något som mitt argument drar med sig. Som jag nämnde i avsnitt 1 kan argumentet inte på egen hand visa att Gud finns, utan poängen är bara att det kan bidra till en befintlig, kumulativ argumentation till stöd för teismen. Och i det sammanhanget utgör antagandena ovan ingen extra kostnad.¹³

9. Jfr Malebranches *ockasionalism*, enligt vilken Gud är den enda kausalt verksamma entiteten. Se Schmaltz 2019, § 4.

10. Låt mig understryka att argumentet är fullt förenligt med evolutionsteorin, då denna från teismens synpunkt beskriver (en aspekt av) hur Gud har gått tillväga.

11. Descartes skulle inte acceptera mitt antagande att varje uppfattning vi formar har en kausal historia som går via hjärnans neurofysiologiska processer. Men det spelar ingen roll för mitt argument, då det verkar om något än mer mystiskt hur en cartesiensk själ skulle kunna spåra kausalt överksamma och oberoende fakta utan att vara designad för ändamålet (jfr van Inwagen 2015, s. 236–37). Mitt antagande är dessutom oskyldigt från dialektisk synpunkt. Dualismen är föga populär bland teismens motståndare, och jag har svårt att se att någon ateist skulle vilja åberopa den i syfte att bemöta mitt argument.

12. För vissa komplikationer vad gäller allsmäktighet och allvetande, se van Inwagen 2006, s. 22–26.

13. En fördel med denna förklaringsmodell från teistisk synpunkt är att den också gör det begripligt hur vi kan ha tillförlitliga uppfattningar om Guds existens: vi är designade så att vi under rätt omständigheter formar uppfattningen att Gud finns, utan att Gud behöver trixa med våra neurofysiologiska processer. Jfr Plantinga 2000, s. 188–90.

4. Invändningar

Det argument jag har skisserat ser alltså ut som följer:

- (i) Vi har en förmåga att forma tillförlitliga uppfattningar om oberoende fakta a priori.
- (ii) Den bästa förklaringen till (i) är att teismen är sann.

(iii) Alltså: Teismen är sann.

Nedan diskuterar jag invändningar mot de två premisserna i tur och ordning.

4.1. *Invändningar mot premiss (i)*

Ett möjligt sätt att bemöta argumentet vore att helt enkelt förneka att vi har den relevanta förmågan till apriorisk tillförlitlighet. Om det stämmer så finns det ju inget mysterium att förklara, och i så fall har teismen ingen fördel på denna punkt.

Denna invändning kan utformas på två olika sätt. En möjlighet är att hävda att det inte finns några kausalt överksamma och oberoende fakta. En annan möjlighet är att hävda att vi är epistemiskt avskärmade från sådana fakta, oavsett om de finns. I båda fallen skulle vi sakna den relevanta förmågan. Dessa två invändningar är förenliga, och många naturalistiskt/empiristiskt sinnade ateister skulle förmodligen vilja kombinera dem.

4.1.1. *Inga kausalt överksamma och oberoende fakta*

Jag är inte övertygad om att samtliga exempel jag gav i avsnitt 2 verkligen är exempel på kausalt överksamma och oberoende fakta. Åtminstone vissa matematiska, logiska och begreppsliga samband tycks ha implikationer för hur den fysiska världen är konfigurerad, och därmed indirekt implikationer för våra uppfattningar om den. Som Richard Joyce (2006, s. 182) påpekar kommer exempelvis de som tror att $3 - 2 = 0$ inte att överleva när de jagas av tre lejon och ser två av dem avvika. Faktumet att $3 - 2 = 1$ sätter upp ramar för den fysiska världen, och det är på så sätt begripligt hur faktumet att $3 - 2 = 1$ genom en evolutionär process kan forma vår uppfattning att $3 - 2 = 1$. På samma sätt kommer de som inte resonerar i enlighet med modus ponens, modus tollens etc., eller som inte skiljer mellan exempelvis tro och sanning, inte att överleva särskilt länge.¹⁴

14. Wikforss 2017, s. 110 noterar att barn lär sig skilja mellan tro och sanning vid ungefär fyra års ålder. Detta förutsätter förstås inte att de kan artikulera distinktionen, lika lite som vi behöver kunna artikulera modus ponens eller modus tollens för att kunna resonera i enlighet med dem.

Vi inser dock inte bara att sådana matematiska, logiska och begreppsliga samband råder, utan även att de råder med *nödvändighet*. $3 - 2$ kunde inte ha varit lika med 0, modus ponens kunde inte ha varit ett ogiltigt argumentschema, och tro kunde inte ha varit samma sak som sanning. Vi inser också att dessa saker är omöjliga rätt och slätt, det vill säga att de är *metafysiskt* omöjliga snarare än omöjliga endast i någon svagare, kvalificerad mening (givet de rådande naturlagarna, till exempel). Och det är mer oklart hur sådana modala fakta skulle kunna inverka på våra nervsystem. De kausala eller empiriska implikationerna av att $3 - 2 = 1$ borde väl vara precis desamma alldeles oavsett om detta samband är nödvändigt eller kontingent. Vår sinnesapparat är uppkopplad endast mot den aktuella världen, och det är därmed svårt att se hur vi skulle kunna detektera sambandets modala status.

Här kunde man möjligen svara att det inte finns några *oberoende* modala fakta, utan att de konstitueras av våra språkliga konventioner. Till exempel skulle vi inte använda termen "7" om ett tal som vi inte också skulle klassificera som ett "primittal", och man kunde kanske hävda att det är denna konvention som utgör faktumet att det är nödvändigt att 7 är ett primittal. Men det kan ju inte stämma, eftersom 7 måste vara ett primittal alldeles oberoende av hur vi väljer att använda våra termer. På samma sätt har det över huvud taget ingenting med oss att göra att en cirkels omkrets måste vara längre än dess diameter, att inget objekt kan vara rött utan att ha en färg, att numerisk identitet nödvändiggör kvalitativ identitet etc. Modala fakta tycks alltså vara både kausalt överensamma och oberoende.

Även vad gäller empirisk underdeterminering kunde man kanske invända att det inte finns något oberoende faktum om vilken av två oförenliga men empiriskt ekvivalenta teorier som är korrekt (givet att någon av dem är korrekt), utan att detta faktum konstitueras av något slags pragmatiskt motiverad överenskommelse. Men givet att teorierna handlar om något som är oberoende av oss – exempelvis huruvida den fysiska världen ytterst byggs upp av "strängar" – så kan ju knappast våra överenskommelser ha något med saken att göra.¹⁵

15. Vissa empiristiskt sinnade filosofer skulle kanske vilja säga att empiriskt ekvivalenta teorier i själva verket är *samma* teori, uttryckt i olika termer; om det inte ens i princip finns något sätt att skilja dem åt med avseende på empiriska implikationer så uttrycker de i själva verket samma proposition. Men i så fall finns det inget sådant fenomen som empirisk underdeterminering, i alla fall inte i den meningen att oförenliga teorier kan vara empiriskt ekvivalenta. Jag utgår ifrån att få empiristiskt sinnade filosofer skulle vara beredda att godta denna implikation.

Till sist skulle vissa filosofer kanske vilja förneka att det finns några oberoende och kausalt överksamma "filosofiska fakta", det vill säga fakta om fri vilja, abstrakta objekt, moralisk objektivitet, personlig identitet över tid etc. Denna idé tycks mig dock självupphävande. Om det inte finns några oberoende och kausalt överksamma filosofiska fakta, så är det ju ett faktum att det inte finns några oberoende och kausalt överksamma filosofiska fakta. Men detta faktum skulle i sig självt vara just ett exempel på ett oberoende och kausalt överksamt filosofiskt faktum. En mer lovande strategi vore en "mixad": att förneka existensen av vissa filosofiska fakta,¹⁶ och hävda att andra filosofiska fakta är antingen kausalt verksamma, konstituerade av våra uppfattningar, eller sådana att vi inte kan spåra dem. Detta leder oss över till nästa invändning mot premiss (i).

4.1.2. *Ingen signifikant korrelation*

Även om man går med på att det finns åtminstone vissa oberoende och kausalt överksamma fakta, så återstår möjligheten att förkasta premiss (i) med hänvisning till att vi inte har förmågan att spåra dessa fakta. Till exempel kunde man hävda att våra ställningstaganden i många klas-siska filosofiska frågor faktiskt bara är rena gissningar, vilket också förklarar den omfattande oenighet som alltid har präglat filosofin – vi är helt enkelt inte uppkopplade mot verkligheten när det gäller exempelvis metafysikens grundläggande frågor om vilka slags entiteter som finns och hur de är relaterade. Kanske kan motsvarande sägas även om det gränsland mellan filosofi och empirisk vetenskap som aktualiseras av fenomenet empirisk underdeterminering.

Ett problem med denna manöver är dock att den själv tycks bestå av just filosofiska ställningstaganden, och det är åtminstone oklart hur dessa i så fall kan undvika att själva bli rena gissningar. Dessutom verkar det helt enkelt inte korrekt att filosofiska ställningstaganden inom metafysik med mera bara är rena gissningar. Låt mig ge några exempel på (vad som tycks mig vara) tillförlitliga metafysiska ställningstaganden:

Det finns inga objektiva föreskrifter. (Mackie 1977)

Fri vilja och determinism är oförenliga. (van Inwagen 1983)

Mänskliga personer har biologiska fortvarovillkor. (Olson 1997)

Det finns objektiva sanningar. (Moberger 2022)

16. Tersman 2006, kap. 6 flörtar med idén att åtminstone många filosofiska ställningstaganden ska förstås som något slags icke-kognitiva mentala tillstånd, snarare än som trosföreställningar. Om det stämmer så lämnar det utrymme för att förneka att det finns några filosofiska fakta i de frågorna.

Dessa exempel är förstås kontroversiella, men jag utgår ifrån att de som inte gillar min lista har sin egen motsvarande lista.

Än mer långsökt vore det att hävda att våra modala ställningstaganden är rena gissningar. Vi inser ju att ingenting kan vara rött utan att ha en färg, att 7 måste vara ett primtal, att π nödvändigtvis har en viss decimalutveckling etc.

Sammantaget är det alltså svårt att förneka att vi har förmågan att spåra åtminstone vissa kausalt överksamma och oberoende fakta, närmare bestämt vissa modala och vissa filosofiska fakta. Premiss (i) verkar därmed rimlig.

4.2. *Invändningar mot premiss (ii)*

Enligt premiss (ii) ger teismen den bästa förklaringen till premiss (i). Denna idé kan kritiseras genom att formulera en alternativ förklaring som inte förutsätter teismen och som är åtminstone lika bra. Kritikern behöver inte hävda att denna alternativa förklaring är *korrekt*, utan det räcker med att den är möjlig och åtminstone inte sämre än teismens.

Alternativa förklaringar kan se ut på två huvudsakliga sätt. En möjlighet är att formulera en konkurrerande och minst lika bra förklaring av samma typ, det vill säga en förklaring i termer av *design*, som dock inte involverar Gud. En annan möjlighet är att ge en förklaring som inte åberopar design över huvud taget, och som inte är sämre än en förklaring i termer av design.

4.2.1. *Alternativ design*

I *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) formulerar David Hume en kraftfull invändning mot den typ av argument jag har skisserat. Hume påpekar att även om vi går med på att vår fysiska värld är designad av något slags gudomlig varelse, så återstår det att visa att det rör sig om just Gud. Som jag nämnde i avsnitt 1 har man inom den judeo-kristna traditionen, och i synnerhet inom dess teologiska och filosofiska yttningar, traditionellt tillskrivit Gud vissa specifika, essentiella egenskaper. Bland annat har Gud antagits vara allsmäktig, allvetande och moraliskt fullkomlig. Men som Hume påpekar kan vår värld lika gärna antas vara "någon bebisguds första klumpiga försök" eller "ett resultat av någon överårig guds höga ålder och gaggighet" (Hume (1779) 1993, s. 71, min övers.).

Hume överdriver här, men poängen kvarstår att det finns en rad aspekter av teismen som inte tycks bidra med något alls till explanans.

Att skapa ett kosmos kräver rimligen extrem mäktighet och intelligens, men det är oklart varför det skulle kräva allsmäktighet eller allvetande. Moralisk perfektion verkar också överflödig. Och varför ens anta att det rör sig om en designer snarare än flera? Mer allmänt kan sägas att ju mer vi bygger in i teismen, desto fler blir kandidaterna till minst lika rimliga alternativa designförklaringar, inte bara vad gäller våra aprioriska föråmågor utan även andra potentiella explananda (till exempel naturkonstanternas finjustering för liv).

Humes invändning visar därmed att designargument av det slag jag har framfört inte på egen hand kan visa att teismen är korrekt. Men detta hindrar inte att de kan ingå i och bidra till ett mer övergripande kumulativt resonemang till stöd för teismen, som involverar en rad olika argument för teismen och dessutom bemötanden av argumenten mot teismen. Huruvida ett sådant övergripande stöd kan göra teismen sammantaget troligare än ateismen låter jag vara osagt. Min ambition här är bara att bidra till en sådan potentiell "kritisk massa" av överväganden.

4.2.2. *Ingen design*

Humes kritik godtog, åtminstone för argumentationens skull, att vår värld är designad. Ett annat sätt att invända mot premiss (ii) vore att hävda att ingen förklaring i termer av design ger en bättre förklaring av vår förmåga till apriorisk tillförlitlighet än en förklaring som inte åberopar design.

En designer av vår fysiska värld skulle behöva vara *immateriell*, men det verkar synnerligen mystiskt hur en sådan varelse skulle kunna vara en *agent*. Den enda formen av agentskap vi känner till, eller ens kan föreställa oss, är *förkroppsligat*, och involverar grovt uttryckt rörliga delar inbäddade i ett ramverk av fysiska lagar. Något sådant kan ju inte vara aktuellt i fråga om en immateriell varelse, vilket gör idén om en immateriell agent svårbegriplig. Dessutom kan man undra vilket *material* designern använde. Tog den ett stycke immateriellt stoff (från sig själv?) och omvandlade det till materiellt stoff? Eller skapade den vår värld *ex nihilo*?

En förklaring i termer av design involverar alltså en del mysterier. Och även om förklaringar som inte åberopar design är otillfredsställande, så är vissa av dem mindre otillfredsställande än andra. En möjlighet är att vårt universum bara är ett fragment av ett gigantiskt *multiversum*, som uppvisar lokala variationer i fråga om fysiska lagar. Givet att dessa lokala variationer är tillräckligt många så verkar det inte så

märkligt att det *någonstans* uppstår till synes designade fenomen. Och mot den bakgrunden är det ju ingen överraskning att vi befinner oss just på en sådan plats.¹⁷ Den enda eventuellt besvärande slump som tycks återstå är omständigheten att ett sådant multiversum över huvud taget existerar.

Man kan dock tycka att detta är besvärande nog, inte minst eftersom ett så pass finkornigt multiversum närmast ser ut som en välordnad oas i spektrumet av metafysiska möjligheter. Och vad gäller mysteriet med immateriellt agentskap med mera så är det väl bara en illustration av att verklighetens fundamentala natur helt enkelt inte kommer att vara fullt ut begriplig för oss, oavsett vem som har rätt. Det är därmed oklart om denna andra invändning mot premiss (ii) har någon kraft.

Jag behöver dock inte insistera på den poängen i det här sammanhanget. Så länge våra aprioriska förmågor förstärker intrycket av design, så bidrar argumentet till det övergripande stödet för teismen.

5. Slutsats

I denna artikel har jag presenterat ett nytt argument för teismen:

- (i) Vi har en förmåga att forma tillförlitliga uppfattningar om oberoende fakta a priori.
 - (ii) Den bästa förklaringen av (i) är att teismen är sann.
-
- (iii) Alltså: Teismen är sann.

Jag har även försvarat de båda premisserna mot en rad invändningar. Premiss (i) är svår att förneka, då vi tycks ha förmågan att spåra åtminstone vissa oberoende och kausalt överksamma modala och filosofiska fakta. Premiss (ii) är lättare att kritisera, då dess rimlighet inte kan bedömas i isolering från de övriga argumenten för och emot teismen. Utan stöd från andra överväganden så skulle till exempel Humes invändning mot (ii) vara fatal. Jag har dock inte försökt visa att (ii) är sammantaget rimlig, utan bara att existensen av våra aprioriska förmågor förstärker intrycket av att vår värld är designad, och dessutom utan att föra med sig några kostsamma antaganden som teismen inte redan var förbunden till. På så sätt stärker argumentet det övergripande stödet för teismen.¹⁸

17. Se dock Huemer (2021, s. 153–55).

18. Tack till Lotta Knutsson Bråkenhielm, Jens Johansson, Marcel Quarfood och Olle Risberg.

Litteratur

- Enoch, David. 2011. *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hatfield, Gary. 2018. "René Descartes". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), red. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/descartes/>.
- Huemer, Michael. 2021. *Knowledge, Reality, and Value: A Mostly Common Sense Guide to Philosophy*. Självpublicerad.
- Hume, David. (1779) 1993. *Dialogues Concerning Natural Religion*. I J. C. A. Gaskin (red.), *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Joyce, Richard. 2006. *The Evolution of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lembke, Martin. 2023. "Hur står det egentligen till med det teleologiska gudsbeviset?" *Filosofisk tidskrift* 44, nr 2, s. 28–40.
- Leon, Felipe. 2019. "A Priori (Atheism)". I *Theism and Atheism: Opposing Viewpoints in Philosophy*, red. Joseph W. Koterski och Graham Oppy. Farmington Hills: MacMillan Reference.
- Mackie, J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Moberger, Victor. 2022. "Objektiva sanningar". *Filosofisk tidskrift* 43, nr 1, s. 24–41.
- Olson, Eric T. 1997. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 1993. *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 2007. "Two Dozen (or so) Theistic Arguments". I *Alvin Plantinga*, red. Deane-Peter Baker. New York: Cambridge University Press.
- Quine, W. V. O. 1960. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Risberg, Olle och Folke Tersman. 2019. "A New Route from Moral Disagreement to Moral Skepticism". *Journal of the American Philosophical Association* 5, nr 2, s. 189–207.
- Schmaltz, Tad. 2019. "Nicolas Malebranche". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), red. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/malebranche/>.
- Searle, John R. 1995. *The Construction of Social Reality*. London: Penguin Books.
- Tersman, Folke. 2006. *Moral Disagreement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van Inwagen, Peter. 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.
- van Inwagen, Peter. 2006. *The Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press.
- van Inwagen, Peter. 2015. *Metaphysics*. Fjärde uppl. Boulder, CO: Westview Press.
- Wikforss, Åsa. 2017. *Alternativa fakta: Om kunskapen och dess fiender*. Stockholm: Fri tanke förlag.

Psykologipistolen: Psykologi, ansvar och straff

Fabian Lorentzon

Introduktion

I denna uppsats ska jag argumentera för att oavsett vilken roll psykologiska dispositioner spelar i frågor om personlig identitet över tid, så bör man erkänna att psykologiska dispositioner spelar en viktig roll i frågor om moraliskt ansvar. Mer specifikt ska jag argumentera för att om en och samma varelses psykologiska dispositioner förändras tillräckligt mycket, så bör den varelsen betraktas *som om* hon är någon annan, och därmed inte längre betraktas som ansvarig för handlingar hon utförde innan den psykologiska förändringen ägde rum.

Jag ska sedan argumentera för att antagandet ovan, kombinerat med antagandet att ansvar är ett nödvändigt villkor för att rättfärdiga straff, implicerar att det inte är rättfärdigat att straffa vissa varelser som det tycks intuitivt rätt att straffa. Jag ska sedan överväga möjliga lösningar på detta problem.

Slutligen ska jag också argumentera för att det är oklart vad den etiska betydelsen av att förändra en varelses psykologiska dispositioner är, och överväga möjliga lösningar på detta problem.

Tre antaganden

I detta avsnitt ska jag presentera tre centrala antaganden för denna uppsats. Det första antagandet är att moraliskt ansvar är ett nödvändigt villkor för att rättfärdiga straff:

- (1) Att straffa x för y :s handlingar är rättfärdigat endast om x är ansvarig för y :s handlingar.

Det bör noteras att debatten kring hur man kan rättfärdiga straff är för omfattande för att diskuteras utförligt här. För en mer utförlig diskussion om detta hänvisas läsaren till Hugo Adam Bedau och Erin Kelly (2019). För mina syften kommer det till stor del vara tillräckligt att anta den plausibla idén att ansvar är ett nödvändigt villkor för att rättfärdiga straff.

Förutom antagandet att ansvar är ett nödvändigt villkor för att rättfärdiga straff ska jag också anta två nödvändiga villkor för ansvar. Det första nödvändiga villkoret för ansvar för en handling jag ska anta är *numerisk identitet*:

- (2) x är ansvarig för y 's handlingar endast om x är numeriskt identisk med y .

Ett potentiellt motexempel till detta antagande är att man vanligtvis anser att föräldrar är ansvariga för sina barns olämpliga beteende. Därmed verkar det falskt att en varelse inte kan vara ansvarig för handlingar utförda av någon annan varelse. Lyckligtvis finns det ett effektivt svar på detta. Istället för att hävda att föräldrar är ansvariga för sina barns olämpliga beteende kan man hävda att föräldrar är ansvariga för att inte ordentligt disciplinera sina barn när de agerar olämpligt (Shoemaker 2019). Jag finner detta svar övertygande, och kommer därför anta att numerisk identitet är ett nödvändigt villkor för ansvar.

Det andra nödvändiga villkoret för ansvar för en handling jag ska anta är att en varelse har *liknande psykologiska dispositioner* som hon hade då hon utförde handlingen. "Psykologiska dispositioner" ska förstås i vid mening, och inkluderar: personlighetsdrag, begär, intentioner, trosföreställningar, minnen och så vidare. Detta nödvändiga villkor kan kombineras med det första nödvändiga villkoret ovan:

- (3) x är ansvarig för y 's handlingar endast om x är numeriskt identisk med y , och x har *liknande psykologiska dispositioner* som y .

Att både numerisk identitet och liknande psykologiska dispositioner är nödvändiga villkor för ansvar är en idé som även antytts av Eric Olson i hans bok *The Human Animal: Personal Identity without Psychology* (1997, kap. 3). Olson menar att psykologiska dispositioner inte spelar någon roll över huvud taget i frågor om personlig identitet över tid. Däremot anser han fortfarande att det finns många omständigheter då *en och samma* varelse, på grund av sina psykologiska dispositioner, inte är ansvarig för vad hon gör. Exempel på sådana omständigheter är då en varelse blir hypnotiserad, ofrivilligt kontrollerad, eller manifesterar en helt annan personlighet på grund av en mental sjukdom. Under sådana omständigheter anser Olson att det är rimligt att betrakta den varelsen *som om* hon är någon annan. Denna idé blir förhoppningsvis tydligare om vi överväger följande fall:

Mental Sjukdom: A är en varelse med en moraliskt god karaktär som aldrig skulle göra något ont mot någon annan. Utan vetskap lider A av multipel personlighetsstörning, vilket är en sjukdom A aldrig tidigare haft problem med. En dag aktiveras personlighetsstörningen, vilket leder till att alla A:s tidigare minnen, tillsammans med resten av hennes psykologiska dispositioner, förändras totalt. Dessutom förändras A så att hon får en moraliskt *ond* karaktär; kalla varelsen med dessa förändringar i sina psykologiska dispositioner A-. På grund av A-'s onda moraliska karaktär bestämmer sig A- för att begå ett mord för nöjes skull. Kort därefter aktiveras personlighetsstörningen igen, och A- förändras tillbaka till A. A har inget minne alls av A-'s handlingar och ställs nu inför domstol. Bör domaren straffa A?

I *Mental Sjukdom* finner jag det intuitivt att A inte är ansvarig för A-'s handlingar, och att detta beror på den radikala förändringen i A:s psykologiska dispositioner. Om A inte är ansvarig för A-'s handlingar, och ansvar är ett nödvändigt villkor för att rättfärdiga straff, så bör inte domaren straffa A. Men varför skulle faktumet att A har radikalt annorlunda psykologiska dispositioner än A- betyda att A inte är ansvarig för A-'s handlingar?

Olson (1997) förklarar detta genom att säga att trots att A är numeriskt identisk med A-, och de därmed bör betraktas som en och samma varelse, bör ändå A, på grund av den stora skillnaden i deras psykologiska dispositioner, betraktas *som om* hon är någon annan än A-, och därför inte betraktas som ansvarig för A-'s handlingar. Därmed kan man förklara att A inte är ansvarig för A-'s handlingar genom att säga att de nödvändiga villkoren för ansvar inte bara innefattar att A måste vara numeriskt identisk med A-, utan också att A måste ha liknande psykologiska dispositioner som A-.

Notera också att antagandet att liknande psykologiska dispositioner är ett nödvändigt villkor för ansvar inte utesluter att även numerisk identitet är ett rimligt nödvändigt villkor för ansvar. För illustration kan vi anta att en nutida varelse har fallit offer för en maskin som givit henne Kleopatras psykologiska dispositioner. Det vore ytterst konstigt att påstå att denna nutida varelse är ansvarig för Kleopatras handlingar endast för att denna nutida varelse har identiska psykologiska dispositioner med Kleopatra. Den till synes rimligaste förklaringen till detta är att trots att denna nutida varelse har identiska psykologiska disposi-

tioner med Kleopatra är inte denna nutida varelse numeriskt identisk med Kleopatra.

Olsons (1997) idé att vi bör betrakta en varelse *som om* hon är någon annan ifall hon genomgått en tillräckligt stor förändring i sina psykologiska dispositioner förefaller mig rimlig, och det är denna syn som kommer att diskuteras under kommande avsnitt. Det bör dock noteras att det finns en annan gren av förklaringar till varför A inte är ansvarig för A-:s handlingar i *Mental Sjukdom*. Dessa förklaringar härstammar från vissa psykologiska teorier om identitet över tid som till exempel John Lockes. Enligt dessa teorier är förklaringen till varför A inte är ansvarig för A-:s handlingar att A helt enkelt inte är numeriskt identisk med A-. Anledningen till detta är att enligt dessa psykologiska teorier om identitet över tid innebär en tillräckligt stor förändring i en varelses psykologiska dispositioner döden för den varelsen (Shoemaker 2019). Därför är det enligt sådana teorier inte bara *som om* A är någon annan än A-, utan A är *bokstavligt talat* någon annan än A-. Detta förklarar också varför A inte är ansvarig för A-:s handlingar, då att betrakta A som ansvarig för A-:s handlingar skulle bryta mot det första nödvändiga villkoret för ansvar, nämligen numerisk identitet.

Oavsett om man är en följare av Olsons teori eller Lockes teori kan exemplen som ska presenteras i kommande avsnitt appliceras på båda (med olika resultat). Detta då båda hållningarna innefattar att psykologiska dispositioner spelar en viktig roll i frågor om moraliskt ansvar. Eftersom jag anser att Olsons förklaring är den mest lovande och intressanta kommer hans förklaring antas som sann i de kommande avsnitten. Med det sagt ska jag nu övergå till att argumentera för att om man accepterar dessa idéer som sanna, nämligen att inte bara numerisk identitet, utan även *liknande psykologiska dispositioner* är ett nödvändigt villkor för ansvar, och att ansvar är ett nödvändigt villkor för att rättfärdiga straff, så leder detta till problem.

Psykologi, ansvar och straff

I det tidigare nämnda fallet *Mental Sjukdom* finner jag det intuitivt att A inte är ansvarig för A-:s handlingar. Denna intuition förklarades genom att säga att inte bara numerisk identitet, utan även liknande psykologiska dispositioner, är ett nödvändigt villkor för ansvar. Men det är oklart om denna förklaring ger rätt resultat i andra fall:

Psykologipistol: En varelse B med en moraliskt ond karaktär har lyckats uppfinna en *psykologipistol*, som kan förändra de psykologiska dispositionerna hos den som blir skjuten på det sätt skytten vill. B har hört nyheten att A aldrig blev betraktad som ansvarig för mordet, och får nu en idé. B begår ett mord och skjuter sedan sig själv med psykologipistolen. Detta resulterar i att B förlorar alla sina tidigare minnen, inklusive minnet av att ha begått mordet, och resten av hennes psykologiska dispositioner förändras totalt. Dessutom förändras B så att hon får en moraliskt *god* karaktär; kalla varelsen med dessa förändringar i sina psykologiska dispositioner B+. Med andra ord har B förändrats så att hon aldrig vill mörda någon igen. B gör detta i hopp om att undkomma sitt ansvar och därmed sitt straff. B+ ställs nu inför domstol. Bör domaren straffa B+?

I *Psykologipistol* har B frivilligt satt sig i en identisk situation som A genom att skjuta sig själv med psykologipistolen. B gör detta med intentionen att undkomma ansvar för mordet, och därmed sitt straff. I detta fall tycks det kanske rimligt för somliga att domaren bör straffa B+, eftersom B:s beslut att totalt förändra sina psykologiska dispositioner för att undkomma sitt ansvar och straff tycks moraliskt fel. Dock följer det från våra antaganden att B:s beslut att skjuta sig själv med psykologipistolen inte bär vikt för huruvida B+ är ansvarig eller inte. Faktumet att B+ har radikalt annorlunda psykologiska dispositioner än B, kombinerat med antagandet att liknande psykologiska dispositioner är ett nödvändigt villkor för ansvar, implicerar att B+ inte är ansvarig för B:s handlingar. Givet att ansvar är ett nödvändigt villkor för att rättfärdiga straff följer det att domaren inte bör straffa B+.

Det är smärtsamt att en varelses frivilliga förändring av sina psykologiska dispositioner skulle kunna innebära att den varelsen undkom ansvar och straff för hemska handlingar. Dock finner jag det inte alltför problematiskt att acceptera att domaren inte bör straffa B+. B+ har ju trots allt, precis som A, en moraliskt god karaktär. Därför tycks det lite väl grymt av domaren att straffa B+. Men låt oss göra detta ännu mer förbryllande:

*Psykologipistol**: En varelse C med en moraliskt ond karaktär begår ett mord och använder sedan psykologipistolen för att radera alla sina tidigare minnen, inklusive minnet av att ha begått mordet, och totalt förändra resten av sina psykologiska dispositioner.

Men nu förändrar sig C så att hon får en *mer ond* moralisk karaktär än förut. Vi kan anta att C har förändrats så att hon inte vill mörda någon igen, men istället har en helt ny passion att tortera andra i en extrem utsträckning; kalla varelsen med dessa förändringar i sina psykologiska dispositioner C-. C gör detta i hopp om att undkomma sitt ansvar och därmed sitt straff. C- ställs nu inför domstol. Bör domaren straffa C-?

Personligen har jag intuitionen att domaren bör straffa C-. Men de som delar denna intuition står nu inför ett problem. Om vi i de föregående fallen ansåg att varelserna A och B+ inte var ansvariga för de brottsliga handlingarna just *därför att* de hade radikalt annorlunda psykologiska dispositioner än då de begick brotten, så är det inkonsekvent om vi betraktar C- som ansvarig för C:s handlingar. Detta då C- också har radikalt annorlunda psykologiska dispositioner än C. Givet att ansvar är ett nödvändigt villkor för att rättfärdiga straff följer det att domaren inte bör straffa C-.

En möjlig lösning på detta problem är att förneka att liknande psykologiska dispositioner är ett nödvändigt villkor för ansvar, och därmed finna rum för att betrakta C- som ansvarig för C:s mord i *Psykologipistol**. Om vi kan betrakta C- som ansvarig för C:s mord i *Psykologipistol**, så verkar det inte längre problematiskt att straffa C-. Problemet med detta svar är att jag då inte ser någon icke-arbiträr anledning till att vi inte bör betrakta även A som ansvarig för A-:s mord i *Mental Sjukdom*. Detta är inte särskilt attraktivt, då att acceptera att en person med multipel personlighetsstörning är ansvarig för vad hon gör i sitt förändrade psykologiska tillstånd verkar bryta mot grundläggande intuitioner om ansvar. Om detta inte är uppenbart kan vi ställa samma fråga gällande varelser som blir hypnotiserade, eller ofrivilligt kontrollerade. Om vi betraktar A som ansvarig för A-:s handlingar i *Mental Sjukdom*, så är det inte uppenbart varför vi inte bör betrakta även den hypnotiserade och den ofrivilligt kontrollerade som ansvariga för sina handlingar i deras förändrade psykologiska tillstånd. Men detta är som sagt orimligt.

Ännu ett alternativ är att förneka att ansvar är ett nödvändigt villkor för att rättfärdiga straff, och istället hänvisa till en konsekventalistisk teori enligt vilken ett straff är rättfärdigt om det skulle ha bra konsekvenser, men inte är rättfärdigt om det skulle ha dåliga konsekvenser. Att straffa C- medan vi inte straffar A är därmed rättfärdigt om vi antar

att det skulle ha bra konsekvenser att straffa C-, medan det skulle ha dåliga konsekvenser att straffa A. Personligen är jag djupt skeptisk till konsekventialistiska idéer. Om vi straffar C- medan vi inte straffar A endast baserat på de goda konsekvenserna det skulle ha, så verkar det som att vi inte kan undvika implikationer såsom att vi bör straffa goda oskyldiga varelser för brott de inte begått, förutsatt att det skulle ha bra konsekvenser. Sådana implikationer slår mig som absurda.

Detta lämnar oss med alternativet att bita kulan och acceptera att domaren inte bör straffa C-. Inte heller detta verkar särskilt attraktivt, då C- trots allt är numeriskt identisk med varelsen som begick mordet, och förmodligen kommer utföra ännu värre handlingar än C i framtiden. Ifall jag själv var domaren skulle jag inte kunna släppa C- fri med ett gott samvete i behåll. Med hänvisning till diskussionen finner jag det därför oklart hur man kan lösa detta problem på ett tillfredsställande sätt.

Diskussionen ovan ger upphov till ett ytterligare problem. Jag ska diskutera detta i nästa avsnitt.

Betydelsen av att förändra en varelses psykologiska dispositioner

På annat håll har det diskuterats under vilka omständigheter det är i en varelses egenintresse att få sina psykologiska dispositioner förändrade. Viktiga bidrag till denna debatt har gjorts av bland annat Jeff McMahan (2002, kap. 1), och Ben Bradley (2009, kap. 4). Däremot verkar mindre ha sagts om den etiska betydelsen av att förändra en varelses psykologiska dispositioner. Överväg följande:

Psykologipistol[^]: Överväg alla tidigare nämnda fall, men anta nu att domaren har en egen psykologipistol. Därmed har domaren möjlighet att avfyra sin egen psykologipistol för att förändra tillbaka de psykologiska dispositionerna hos samtliga varelser till de psykologiska dispositioner de hade då de begick brotten. Först efteråt kommer domaren att straffa dem. Bör domaren skjuta?

Vi kan först fråga om domaren bör skjuta i *Psykologipistol*^{*}. Min första reaktion är att domaren bör skjuta, men det är oklart om denna intuition kan förklaras på ett tillfredsställande sätt. Om domaren bör skjuta i *Psykologipistol*^{*} är det inte uppenbart varför domaren inte bör skjuta i *Psykologipistol* också, och finner man det inte problematiskt att domaren skjuter i *Psykologipistol* måste man åtminstone finna det problematiskt att domaren skjuter i *Mental Sjukdom*.

Ett försök att förklara intuitionen att domaren bör skjuta i *Psykologipistol**, men inte i *Psykologipistol* och *Mental Sjukdom*, är att hänvisa till en konsekventialistisk teori där domaren bör skjuta om det skulle ha bra konsekvenser, och inte bör skjuta om det skulle ha dåliga konsekvenser. Detta skulle innebära att domaren bör skjuta i *Psykologipistol** om vi antar att det skulle ha bra konsekvenser, men inte bör skjuta i *Psykologipistol* och *Mental Sjukdom* om vi antar att det skulle ha dåliga konsekvenser. Återigen är jag djupt skeptisk till konsekventialistiska idéer. Om vi kan rättfärdiga att genomföra en påtvingad förändring av en varelses psykologiska dispositioner baserat på de goda konsekvenserna det skulle ha, så är det högst oklart om vi kan undvika implikationen att vi bör förändra alla varelser med en dålig moralisk karaktär till goda moraliska karaktärer. Detta då det antagligen också skulle ha bra konsekvenser. Sådana implikationer slår mig som ytterst problematiska.

Ett annat försök är att säga att domaren bör skjuta om det inte skulle försämra den relevanta varelsens moraliska karaktär, och inte bör skjuta om det skulle försämra den relevanta varelsens moraliska karaktär. Detta skulle innebära att domaren bör skjuta i *Psykologipistol**, då det inte skulle försämra varelsens moraliska karaktär, men inte bör skjuta i *Psykologipistol* och *Mental Sjukdom*, då det skulle försämra varelsernas moraliska karaktärer. Därmed får vi intuitivt korrekta resultat i fallen som diskuterats hittills (givet att man delar min intuition). Dock är detta lite förhastat, då det inte verkar rimligt som en generell princip. Anta exempelvis att någon använde psykologipistolen för att förändra sin elaka släkting till att bli lite snällare, och rättfärdigade detta genom att säga att det trots allt inte försämrade släktingens moraliska karaktär. Att resonera på ett sådant sätt vore ytterst konstigt.

Dessutom verkar det inte ens ge intuitivt korrekt resultat i vissa strukturellt liknande fall:

*Mental Sjukdom**: D är en varelse med en moderat moraliskt ond karaktär. Utan vetskap lider D av multipel personlighetsstörning, vilket är en sjukdom D aldrig tidigare haft problem med. En dag aktiveras personlighetsstörningen, vilket leder till att alla D:s tidigare minnen, tillsammans med resten av hennes psykologiska dispositioner, förändras totalt. Dessutom förändras D så att hon får en *marginellt bättre*, men fortfarande moraliskt *ond* karaktär; kalla varelsen med dessa förändringar i sina psykologiska dispo-

sitioner D+. D+ bestämmer sig för att begå skattefusks, vilket är något D aldrig skulle fått för sig att göra. Kort därefter aktiveras personlighetsstörningen igen, och D+ förändras tillbaka till D. D har inget minne alls av D+:'s handlingar och ställs nu inför domstol. Bör domaren straffa D?

Om vi inkluderar *Mental Sjukdom** i *Psykologipistol*[^] finner jag det intuitivt att domaren inte bör avfira psykologipistolen för att förändra tillbaka D till D+. Åtminstone inte om vi antar att D har levt ett långt normalt liv innan hon först kände av effekterna av sin multipel-personlighetsstörning. Dock implicerar förslaget ovan att domaren bör avfira psykologipistolen i *Mental Sjukdom**, då det inte skulle försämra varelsens moraliska karaktär om domaren sköt.

Ett sista försök är att säga att domaren bör skjuta om det skulle förändra tillbaka den relevanta varelsens psykologiska dispositioner till dem hon haft under *längst tid*, och inte bör skjuta om det inte skulle förändra tillbaka den relevanta varelsens psykologiska dispositioner till dem hon haft under *längst tid*. Detta skulle innebära att domaren bör skjuta i *Psykologipistol**, om vi antar att det skulle förändra tillbaka varelsens psykologiska dispositioner till dem hon haft under *längst tid*, men inte bör skjuta i *Mental Sjukdom*, om vi antar att det inte skulle förändra tillbaka varelsens psykologiska dispositioner till dem hon haft under *längst tid*. Därmed ger detta intuitivt rätt utslag i åtminstone dessa fall. Detta förslag har också fördelen att kunna förklara varför domaren inte bör skjuta i *Mental Sjukdom**, om vi även där antar att det inte skulle förändra tillbaka varelsens psykologiska dispositioner till dem hon haft under *längst tid*.

Dock implicerar detta förslag att domaren bör skjuta i *Psykologipistol*, om vi antar att det skulle förändra tillbaka varelsens psykologiska dispositioner till dem hon haft under *längst tid*. Givet att man kan tänka sig att acceptera denna slutsats kanske detta förslag ter sig lovande. Personligen anser jag att det vore lite väl grymt av domaren att skjuta i *Psykologipistol*. För att se varför kan vi föreställa oss hur det skulle kännas om vi själva var B+. Föreställ dig att du står framför domaren, med kunskap om att du har en moraliskt god karaktär. Domaren berättar nu att han kommer skjuta dig med psykologipistolen för att förändra dig till en moraliskt ond karaktär med helt andra psykologiska dispositioner. Dessutom får du höra att du sedan kommer bli straffad för ett mord som du inte, för tillfället, har något minne av.

Tanken av att befinna sig i ett sådant scenario ger mig kalla kårar, och jag kan därför inte låta bli att tycka att domaren inte bör avfyra psykologipistolen i *Psykologipistol*.

Med hänvisning till diskussionen ovan finner jag det återigen oklart hur man kan lösa detta problem på ett tillfredsställande sätt.

Slutsats

I denna uppsats har jag argumenterat för att oavsett om psykologiska dispositioner inte spelar en viktig roll i frågor om personlig identitet över tid, så verkar psykologiska dispositioner spela en viktig roll i frågor om moraliskt ansvar. Om en varelse genomgår en tillräckligt stor förändring i sina psykologiska dispositioner, så bör vi betrakta den varelsen som om hon är någon annan, och därmed inte betrakta varelsen som ansvarig för handlingar hon utförde innan den psykologiska förändringen ägde rum.

Jag argumenterade sedan för att antagandet ovan, kombinerat med antagandet att ansvar är ett nödvändigt villkor för att rättfärdiga straff, leder till ett problem. Problemet är att varelser som frivilligt väljer att totalt förändra sina psykologiska dispositioner kan undkomma ansvar, och därmed straff, för hemska handlingar. Detta är i synnerhet problematiskt när den relevanta varelsen förändrar sig till att ha en mer ond moralisk karaktär än förut. Jag övervägde sedan tre försök att bemöta detta problem: (1) förneka att liknande psykologiska dispositioner är ett nödvändigt villkor för ansvar, (2) förneka att ansvar är ett nödvändigt villkor för att rättfärdiga straff och (3) acceptera slutsatsen. Inget av dessa alternativ är särskilt attraktivt.

Vidare argumenterade jag för att det är oklart vad den etiska betydelsen av att förändra en varelses psykologiska dispositioner är. När jag överväger *Psykologipistol*^ tycks det intuitivt rimligt för mig att domaren bör avfyra psykologipistolen i *Psykologipistol**, men ointuitivt att domaren bör avfyra psykologipistolen i *Psykologipistol* och *Mental Sjukdom*. Jag övervägde tre försök att förklara denna intuition på ett tillfredsställande sätt: (1) hänvisa till en konsekventialistisk teori, (2) hänvisa till den eventuella försämringen (eller förbättringen) av den relevanta varelsens moraliska karaktär och (3) hänvisa till de psykologiska dispositioner den relevanta varelsen haft under längst tid. Återigen är inget av dessa alternativ särskilt attraktivt.

Till sist vill jag notera att många fler fall kan genereras. Hur bedömer

vi fall där någon använder psykologipistolen för att *behålla* sina tidigare minnen, inklusive dem av att ha begått brottet, men ändrar resten av sina psykologiska dispositioner och förändrar sig så att hon får en moraliskt *god* karaktär? Hur bedömer vi fall där någon använder psykologipistolen för att *behålla* sina tidigare minnen, inklusive de av att ha begått brottet, ändrar resten av sina psykologiska dispositioner och förändrar sig så att hon får en moraliskt *neutral* karaktär? Dessa typer av fall är extremt förbryllande, och jag kan inte ens hoppas att göra dem rättvisa här. Jag kan bara hoppas att jag börjat skissa på hur detta nät av möjligheter ser ut.

Litteratur

- Bedau, Hugo A. och Erin Kelly. 2019. "Punishment". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), red. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/punishment/>.
- Bradley, Ben. 2009. *Well-Being and Death*. New York: Oxford University Press.
- McMahan, Jeff. 2002. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. New York: Oxford University Press.
- Olson, Eric T. 1997. *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Shoemaker, David. 2019. "Personal Identity and Ethics". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), red. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/identity-ethics/>.

Etik, autenticitet och det språkliga tecknet

Anna C. Rédei

Följande text syftar till att belysa frågan om etik och dess relation till autenticitet (respektive inautenticitet) med tilläggsfrågan om språkets betydelse för förståelsen av den ordlösa erfarenheten i det autentiska mötet mellan ett "jag" och ett "du" utifrån framför allt den fransk-litauiske filosofen Emmanuel Levinas (1906–1995) ansikte-mot-ansikte-etik. Frågan om jagets förhållande till den andre inom filosofin har kanske fått sin främste moderne företrädare i Levinas på fenomenologin utarbetade etik: Hur får vi tillgång till den Andre? Hur kan vi möta den Andre på ett etiskt sätt? Och hur gör vi med språket? Texten tar sin början i en presentation av huvuddragen i Levinas etik om den Andre och fortsätter med att beakta andra perspektiv på denna etik.¹ Mer specifikt sätts Levinas etik om den Andre i ett existentiellt perspektiv där begrepp som till exempel autenticitet och inautenticitet, universalism och partikularism är centrala. Levinas etik har gjort sig gällande även inom andra discipliner än filosofin, exempel på det är det intresse som forskare och andra inom teologin och psykoterapin visat den.²

Det existentiella filosofiska perspektivet är tydligt, eftersom Levinas ansikte-mot-ansikte etik implicerar ett autentiskt möte mellan två fria individer å ena sidan, och mellan människan och mänskligheten å den andra sidan. Det förra har inspirerat många psykoterapeuter, som intresserat sig för att tillämpa Levinas etik inom ramen för ett psykoterapeutiskt möte, där lidande människors behov av nära, stödjande och framför allt autentiska relationer är en nödvändighet (Nilsson 2009). En svårighet, som vi ska se, är frågan om hur kompatibel Levinas etik är med psykoterapins förutsättningar där språket har en avgörande roll. Här kan den fenomenologiska traditionen komma till hjälp vad gäller den djupare förståelsen för det språkliga tecknet, eftersom Husserl (1859–1938), fenomenologins grundare, intresserade sig för ordets materiella och mentala sammansättning. Vad gäller frågan om språkets roll

1. Utgångspunkterna är Emmanuel Levinas *Etik och oändlighet* och *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*.

2. Se Holte 2010, Nilsson 2009 och Aho 2020.

för den etiska kommunikationen med den Andre, bjuder litteraturen på många exempel som berör och inbjuder till djupare reflektioner kring språk och mellanmänsklig kommunikation. Augustinus (354–430) *Bekännelser* är just en tidig illustration av hur författaren gör upp med språket och dess användning när han brottas med att försöka skapa sig ett meningsfullt liv och språk, bortom retoriken – ett ämne han var lärare i. Översättningar från engelska och franska är gjorda av författaren till denna text.

1. Levinas om den andra i ansikte-mot-ansikte-erfarenheten

Levinas vidareutvecklade Heideggers (1889–1976) och Husserls filosofi på lite olika sätt, men med det gemensamt att han tillförde en etisk *partikulär* dimension till den universella som präglade både Heidegger och Husserl. Levinas införde existentiella dimensioner i den objektiva ”strukturella” syn på medvetandet och medvetandeaktiviteten som Husserl hade. Levinas betonade att det var innehållet (”det mentala”) som styrde intentionaliteten (”det materiella”) och inte ”tvärtom” (Kemp 1992, s. 15). Den Andre, som vi möter i den etiska ”ansikte-mot-ansikte”-situationen, är den som vi låter överraska oss, det vill säga, vi tar emot det oväntade som är den Andre. ”Således kunde inte Husserls filosofi inrymma kunskapen om det som är verkligt annorlunda, om det Andra och den Andre” (Kemp 1992, s. 15). Mötet med den Andre blir således till ett autentiskt möte, där den Andre passivt tas emot i sin annanhet och som varandes essentiellt fri (Holte 2010, Nilsson 2009, Aho 2020). Den Andre ges en kroppslig, materiell dimension hos såväl Levinas som hos Merleau-Ponty (1908–1961), det är någon som talar genom något: ”Under alla förhållanden har det skett, att jag tillställts ett ord, som kräver ett svar. Detta sätt att varsebli kunde kallas att ’bli delaktig’” (Buber 1993, s. 34, kurs. i originalet). Vi blir delaktiga i mötet ansikte mot ansikte, och därmed får vi ansvaret för den Andre. För att travestera Sartre: för Levinas föregår etiken ontologin (Kemp 1992, s. 41). Världen och mänskligheten blir närvarande för mig i mötet med den Andre, den Andre blir verklig för mig. I relation till Heidegger inför Levinas den Andre som, tydligare än *Dasein* (”tillvaron”), är unik i sin andrahet och icke-reducerbar till ”detsamma” eller till ett ”jag”.³

3. ”Tillvaron är ett varande som jag själv alltid är, varat är alltid mitt. Denna bestämning *indikerar* en *ontologisk* författning, men inte mer än så. Den innehåller samtidigt den *ontiska* – om än grova – upplysningen att det alltid är ett jag och inte andra som är detta varande” (Heidegger (1927) 2019, s. 136).

I mötet med den Andres blick, i mötet ansikte-mot-ansikte, uppstår uppmaningen, den etiska grunden "Du ska inte döda" (Levinas 2020, s. 217). Även "den andres död" ligger på vårt ansvar menar Levinas (1993, s. 137). I mötet med den Andres ansikte uppstår "befallningen att inte lämna den *andre ensam*, vore det så öga mot öga med det obönhörliga" (s. 137). Det essentiella ansvaret för den Andre ligger i fruktan för den andra människans död, fortsätter Levinas (s. 137). "Om motståndet mot mordet inte vore etiskt utan verkligt, skulle vår *varseblivning* som inkluderar allt som finns i perceptionen återvända till det subjektiva [...]. Ansiktets uppenbarelse är etiskt" (Levinas 2020, s. 217–18).

Jag tolkar Levinas som så att den Andres ansiktets etiska uppenbarelse, oändligt till sin natur, inte kan föreligga i varseblivningen. Ansiktet är inte ett fenomen som kan bli föremål för intentionaliteten, vårt medvetandes riktadhet mot något som vi kan erhålla nytt vetande om: "förhållandet till den andre kan eftersträvas som irreducibel intentionalitet, även om man däri måste se brytningen med intentionaliteten" (Levinas (1993, s. 42). Levinas menar istället att relationen till den Andre är av ontologisk natur (van Reeth 2019). Den Andres ansikte föregår förståelsen, det vill säga varseblivandet.

Mötet med den unike Andre innebär ett möte där den Andre tas emot i sin annanhet, ett passivt mottagande där intentionaliteten sätts åt sidan och jagets riktadhet ger vika för mottagandet av den Andre. Det unikt individuella sätts i förgrunden, det universella i bakgrunden, det som Levinas kallade för det totaliserande (Levinas 2020, Nilsson 2009). Levinas etik kan alltså därför i grunden sägas beröra skillnaden mellan den unikt Andre och det totaliserande och opersonliga "*ilya*" ("det är/det finns") (Levinas 2020). Det senare är en kritik av Heideggers Dasein, som definieras som något som människan kastas ut i, och där Dasein självt är det som kallar och inte någon i världen med mig eller inom medvetandet (Ricoeur 1992, s. 348; van Deurzen-Smith 2000, s. 35). I kontrasten mot Dasein blir det tydligt att Levinas etik om mötet med den Andre bygger på autenticitet, eller om vi vänder på det: utan autenticitet framstår ansikte-mot-ansikte-erfarenheten som en omöjlighet.

2. Autenticitet och existentialismen

Levinas introducerade Heidegger i Frankrike, som senare skulle göra stort intryck på existentialismens föregångsgestalt Sartre (Nilsson 2009). Heidegger gjorde skillnad på en missriktad omsorg, den icke-au-

tentiska som strävar efter att kontrollera den Andre, och den autentiska som tjänar den Andre, det vill säga "frigör" den Andre: den hjälper den Andre att leva sitt eget liv, att se sig själv som "varandes möjlig" och ta ansvar för sitt eget liv (Aho 2020, s. 116). de Beauvoir inspirerades av Heideggers begrepp och använde det i sin egen definition av äkta kärlek: "ett ömsesidigt erkännande av två friheter" och att autentisk kärlek är att på ett "genuint" sätt älska den Andre i dess annanhet (Aho 2020, s. 117). Detta genljuder av Levinas etik.

Vi är autentiska när vi hävdar vår frihet och accepterar det faktum att våra handlingar har konsekvenser och alltid involverar andra. I sann tro, bekräftar vi det att vi *inte är något*; och vi gör detta därför att vi befinner oss alltid i en process av att göra val, att skapa och omskapa oss själva när vi tar ställning till vår situation. (Aho 2020, s. 118–19)

I fokus för vår fråga är alltså vikten av att vi är sanna mot oss själva. Men jaget är inte något som uppstår *ex nihilo*, med hänvisning till Heideggers Dasein – vi befinner oss alltid i relation till andra (Aho 2020, s. 120). Men som vi såg kritiserar Levinas Heideggers begrepp och menar att det är "totaliserande". Om Heidegger betonade vikten av den sociokulturella historiska kontexten för Dasein, hur ska vi då förhålla oss till de som står utanför denna (Aho 2020)? Det vill säga den Andre i Levinas mening. Men även Merleau-Pontys infallsvinkel skiljer sig från Heideggers historicism och närmar sig Levinas i det att han tar upp en "för-personlig" dimension som föregår "språk, kultur och tanke" (Aho 2020, s. 122). Mötet med den Andre är med andra ord "omedierat", såsom Kevin Aho understryker i diskussionen om Bubers tankar om jag-du-relationen (till skillnad från jag-det-relationen som präglas av en instrumentell attityd till den Andre) (Aho 2020). Det finns alltså hos Levinas och Merleau-Ponty något mer grundläggande för människan i relation till andra än den historiska kontexten, något som föregår språket som ju ytterst är en sociokulturell konstruktion. På ett annat sätt förenas Levinas och Merleau-Ponty i synen på det kroppsliga i mötet mellan människor, även om ansiktet för Levinas har en metaforisk dimension och står för ett etiskt möte som kan utspela sig även i språket – *språket kan alltså illustrera det etiska mötet*. Alltså, ansikte-mot-ansikte-situationen präglas av "en kunskap som endast kan kännas; den kan inte rationellt förklaras eller upptäckas" (Aho 2020, s. 127). De flesta av oss har nog upplevt detta någon gång, men hur ska vi *förstå* detta ordlösa, själva erfarenheten av mötet med

den Andre? Här behöver vi språket, men språket föregår inte mötet med den Andre.

Levinas pekar på att den essentiella aspekten av våra intersubjektiva relationer kan vi inte få tillträde till genom tanken. Den är snarare uppfattad i den prereflekterade omedelbarheten i ansikte-mot-ansikte-mötet, där jag känner den andre personen adressera mig och jag är kallad att svara den specifika personen. (Aho 2020, s. 128–29)

Att Levinas etik om den Andre intresserar många psykoterapeuter (undertecknad inkluderad) ter sig naturligt. Frågan som famlar efter svar är just denna: Hur kan psykoterapeuten bidra till terapin efter det att den Andre tagits emot i sin andrahets, efter att närvaron av andraheten givit sig till känna? Det tentativa svaret är: för att mötas i terapin behöver vi språket, och Levinas tillhandahåller oss insikter i det etiska språket, språket som tjänar den Andre, "le dire", det sägande (Lévinas 2020, Holte 2010). Men även om Levinas ger oss redskapen, verkar Levinas språkliga etik ofta falla bort i den psykoterapeutiska litteraturen som snarare lyfter fram vikten av det ordlösa. Att terapin kan få börja i det ordlösa känns viktigt, men behöver vi inte också förstå det som inte sägs? Jag tror att vi behöver språket, inte det totaliserande men det tjänande.

Det etiska framträder i förändringen mellan sägandet och det sagda, eftersom jaget fluktuerar mellan att vara ett "subjekt i världen eller i ett samhälle" (Holte 2010, s. 152). Sägandet behöver det sagda, men får inte "frysa fast i det Sagdas identitet", utan måste alltid låta sig "utmanas": "På detta sätt kan inte det etiska subjektet ses som *endast* splittrat eller *endast* helat, utan bör ses i en typ av svängning mellan de två" (Holte 2010, s. 152). För vissa psykoterapeuter som låtit sig inspireras av Levinas, blir dennes etik om den absolut Andre inte till något problem, medan det för andra upplevs som problematiskt.

3. Psykoterapi med den absolut Andre: Vad gör vi med språket?

Psykoterapeuten Gunnar Nilsson som intresserat sig för Levinas menar att det är omöjligt att vaska fram en metodologi för den psykoterapeutiska situationen utifrån Levinas etik, eftersom hans etik *per se* inte går att ringa in, inte går att "operationalisera" (Nilsson 2009, s. 278). Däremot kan Levinas etik bidra med nya perspektiv i och med att etik och ansvarighet måste formuleras på ett nytt sätt, genom att "vi får tillgång till ett nytt sätt att tala om relationen mellan deltagarna i psykoterapi,

vilket även det är ett värdefullt bidrag” (Nilsson 2009, s. 278). På något sätt blir talet, det vill säga språket, omöjligt att hålla borta från den psykoterapeutiska situationen. Men med det etiska språket, sägandet, kan vi formulera en ansats till ”*en psykoterapi för den Andre*” (Nilsson 2009, s. 280). Det handlar alltså om en psykoterapi där den Andres begär blir till terapeutens behov. Nilsson lyfter fram att det är omöjligt att formulera en levinasiansk psykoterapeutisk metod och kritiker menar att detta problem inte tydliggörs tillräckligt i den psykoterapeutiska litteraturen som tar upp Levinas (Nilsson 2009). Denna kritik är viktig att belysa, för att kunna fördjupa förståelsen av hur Levinas kan bidra på ett tydligare sätt i mötet med den Andre i det terapeutiska mötet.

Filosofen Bob Plant menar i sin metaanalys av den psykoterapeutiska litteraturen att flera av de centrala aspekterna av Levinas ansikte-mot-ansikte-etik slätas över (Plant 2018). En av dessa aspekter är den Andres status som absolut annanhet, som blir problematisk i det psykoterapeutiska mötet om den Andres annanhet inte kan adresseras utan att psykoterapeuten hemfaller åt ”totalisering” och objektifiering av den Andre. En annan aspekt är definitionen av den Andre som alltid ”överraskar”, men frågan Plant lyfter här är om terapeuten alltid överraskas av den Andre. En tredje viktig aspekt är om ett möte kan äga rum om den Andre är absolut avskild från ett jag, vilket implicerar frågan om terapeuten ens kan definiera det terapeutiska mötet som ett möte. Som svar på den senare menar Plant att om en psykoterapi ska kunna etableras ”kan inte klienten vara *radikalt ’annan’*” (s. 286).

I litteraturen, fortsätter Plant, har en lösning på detta förts fram: gruppterapi (s. 287). Denna tanke har uppstått ur Levinas definition av den tredje parten (*le tiers*) som alltid finns närvarande i den Andres ansikte och som är en metafor för alla andra, den yttre världen och alla mellanmänniska relationer. Men skulle gruppterapi vara mer etiskt än individualterapi? Plant svarar nekande på den frågan: ”Klart då är att ett etiskt dåligt samvete inte är begränsat till det omedelbara ansikte-mot-ansikte-mötet med en specifik individ, därför att i den Andres ansikte finns spår av *alla andra* andra som exkluderats från vår (till synes) privata relation” (s. 288).

Finns det då aspekter av Levinas etik som kan vara till hjälp i psykoterapi? Plant menar att det gör det. Levinas definition av jaget som underställt den Andre möjliggör för terapeuter att undslippa det fokus vi har på jaget i vår samtidskultur, vi är upptagna av vår ”själv tillräcklighet och autonomi” (s. 290). Etiken om den Andre kan underlätta för terapeu-

ten att få syn på sin roll och identitet ”med en böjelse för att göra gott” jämsides med terapeutens upptagenhet av självet (s. 291).

En aspekt som dock inte tas upp, eller nämns, är språkets roll för Levinas och de kommunikativa perspektiven som finns inbyggda såväl i ansikte-mot-ansikte-mötet som i det terapeutiska mötet. Levinas skriver: ”Språket utgör en förbindelse mellan separata termer. [...] Att tala, istället för att ’låta vara’, påkallar den Andre. Ordet bryter av uppenbarelsen” (Levinas 2020, s. 212).

Språkfilosofen och semiotikern Augusto Ponzio formulerar Levinas etik som följer: ”Att förstå alteritet betyder på ett sätt att överskrida den” (Ponzio 2006, s. 29). Och att överskrida den ordlösa erfarenheten kräver en språklig mediering, att göra det icke-talbara talbart på ett nytt sätt, med hjälp av sägandet. Det är med språket som vi i mötet med den Andres ansikte även möter hela mänskligheten (*le tiers*, den tredje parten), och i det mötet möter oss språket:

Duet placerar sig framför ett vi. [...] Ansiktets närvaro – den Andres oändlighet – är nöd, närvaro av den tredje (det vill säga, hela mänskligheten som tittar på oss) och uppmaningen som kräver att få uppmana. (Levinas 2020, s. 234)

4. Språket som form och innehåll

Under antiken formulerade Aristoteles en distinktion mellan materia och form. Formen är tingens innebörd, hos människan är formen hennes själ och kroppen hennes materia (Ambjörnsson 2002). Levinas etik formulerad i det etiska språket som oscillerandet mellan det sagda och sägande får mig att associera även till en vidare diskussion om det autentiska och inautentiska i språket. Denna association grundar sig i en läsning av Augustinus *Bekännelser* (cirka 397) som beskriver en intensiv inre resa genom livet, från barndomen via ungdomen till den mogna åldern och frälsningen. Men denna inre resa till frälsningen (skriven i retrospektiv) skulle kunna omformuleras som en resa från ett inautentiskt leverne till ett autentiskt – texten är existentiell inte endast ur ett religiöst perspektiv utan ur ett djupt mänskligt sådant. Verkets olika böcker är en svindlande läsning av en mans tankar, känslor och dialog med Gud i sökandet efter ett meningsfullt liv. *Bekännelser* är såväl en inre rannsakan av självet som en rannsakan av ett samhälle och ett utbildningssystem, med betoning på vad samhällets värderingar gör med individen. Augustinus ger språket en tidig plats i barnets utveckling till

en samhällsindivid när han beskriver sin barndom, och hur han allt eftersom lärde sig genom skolan och vuxna hur ord skulle användas, och hur han själv började använda dem:

Så hade jag då tecken gemensamma med min omgivning, tecken som uttryckte mina önskningsar, och var på väg längre in i människolivets stormiga gemenskap, ledd av mina föräldrars föredöme och de vuxnas anvisningar. (Augustinus, 2003, s. 50)

Augustinus beskrivning ger ett fint uttryck för hur Dasein tar sina begynnande former, som har definierats som en "kloning av standardpersonen", den process då vi börjar "kopiera" andra människor och som mynnar ut i ett "anonymt själv" (van Deurzen och Arnold-Baker 2018, s. 54). Längre fram i boken blir Augustinus intensiva och kärleksfulla inre dialoger mer framträdande, och hans gudsbild får liknelser med den bild Levinas förmedlar av mötet med den Andre och de krav på styrka som förutsätts för att vi ska kunna ta ansvar och tjäna den Andre:

Jag såg dina osynliga egenskaper, de som uppfattas i ditt verk, men jag förmådde inte hålla kvar min blick; i min svaghet stöttes jag tillbaka och hamnade åter i vardagen. Med mig fick jag endast ett längtansfullt minne, som liksom vädrade efter doften av något jag ännu inte fick smaka. (Augustinus, 2003, s. 176)

Augustinus självföreläsa tydliggör just det som krävs av oss för att kunna ta emot den Andre, den som förblir densamme, den som är evig. Augustinus berättelse som sin kamp för att kunna ta emot Gud och tjäna honom är djupt berörande, särskilt som jag kan uppfatta Levinas uppmaning att ta emot den Andre och tjäna hen. Men till det behöver vi även språket. Och just denna insikt uppehåller Augustinus, eftersom antikens utbildning lade stor vikt vid retoriken, vältaligheten, som Augustinus senare kom att bli lärare i. Augustinus fördömde den utbildning som gavs, där det betydde mer hur något sades än vad som sades. När han insåg detta, började hans i långa stycken smärtsamma process av självföreläsa på vägen till omvändelsen: "I sådant sällskap följde jag då, i min veka ungdom, undervisningen i den vältalighet jag ville glänsa i. Mitt mål var intigt och förkastligt, en frukt av de fröjder som människans fåfänga skänker oss" (Augustinus, 2003, s. 80).

Vid 32 års ålder kommer Augustinus till ytterligare en insikt som fick honom att ta det sista steget ut ur en plågsam tillvaro i inautenticitet till en i autenticitet. För att steget ska kunna tas och processen fullbordas

måste viljorna vara samspelade, den vilja som uppmanar till att vilja, och den vilja som följer vanan (och inte nödvändigtvis sanningen). En dag säger dock Augustins till sig själv: ”Nu skall det ske, nu skall det ske!” och med de orden gick jag strax till beslutet” (Augustinus, 2003, s. 200).

Jag upplever att Augustinus *Bekännelser* på ett unikt sätt illustrerar en människas kamp för ett liv i autenticitet, och ett språk i autenticitet där tecknets materialitet får ge vika för dess form, det vill säga, dess innehåll. Augustinus berör för att han visar hur svår och smärtsam denna resa är, och hur förlösande det är när steget till ett äkta liv väl tagits. Med hjälp av de insikter en läsning av Augustinus ger, vill jag tro att Levinas, om än implicit, vill visa på att det etiska mötet med den Andre förutsätter att vi människor är beredda till denna kamp med oss själva för att kunna ge oss hän i kärlek till den Andre, som varandes något större än oss själva. Vägen till mening innehåller alltså element av självtranscendens, som i Augustinus fall är Gud och i Levinas fall den Andre, som i den beskrivning och särställning som denne får blir gudalik och får drag av Augustinus Gud. I grunden handlar det om kärlek, att ge sig hän denna (Frankl 1990, 2004). Hur kan vi då förstå vår fråga som kretsar kring Levinas definition av den Andres ansikte i vilket vi i den etiska relationen ser *igenom* ögonen, den Andres ansikte som något bortom tecken i sin absoluta andrahet? Här kan Husserls teckendefinition, såsom han kom att utveckla sin teckenteori i sina senare skrifter från 1913/1914, ge oss några nya infallsvinklar (Byrne 2018).

I grunden finns antagandet om att ett ord (i detta fall, Husserl skriver även om bildtecknet och signalen, som ligger nära de mer kända definitionerna ikon respektive index inom semiotiken) har en uttrycks-sida och en innehållssida, det vill säga en materiell och en immateriell sida. I den senare utvecklingen av teckenteorin inför Husserl en distinktion mellan icke-kategoriska signaler och kategoriska språkliga tecken. Det som skiljer dessa båda teckentyper åt är att signalen endast kan uppfattas som ett tecken i en specifik kontext, Husserl ger här exemplet om stormsirenen som signalerar för fiskaren att en cyklon är på väg in. Sirensignalen är inte strukturellt grammatisk utan den signalerar cyklonens inkommande och fiskaren agerar direkt utan kategorisk intentionaltitet (Byrne 2018). Vad gäller det språkliga tecknet så tar den plats i kommunikationen, Husserl kallade dem för autentiska tecken eftersom vi uppfattar dem som tecken som någon annan skapat för att kommunicera med oss, till skillnad från signalen: ”Under alla omständigheter, autentiska tecken uppfattas så att deras mening [Meinung] ska

förstås som kommunikation [Mitteilung] (det vill säga, som en kommunikatörs mening)” (Byrne 2018, s. 13). Men autentiska tecken, summerar Husserl, bär med sig två ting som är sammanflätade: ”uppfordran” (*die Zumutung*) och ”skallet” (*das Sollen*) (Byrne 2018, s. 13). Husserl skriver: ”Alla autentiska tecken har sitt ursprung [uppfordran], som kommer från ett ’uppfordrande subjekt” (Byrne 2018, s. 14). Kort sagt: Kan vi inte uppfatta Levinas här, i sin definition av den Andre som uppmanar oss, den Andre som per definition är den som uppmanar, och vi de som per definition är de som svarar? Jag tror att vi kan svara jakande på den frågan – något i Husserls grunddefinition av det autentiska tecknet påminner oss om ansikte-mot-ansikte-situationen. Indirekt, kan vi inte även förnimma Augustinus längtan efter ett autentiskt språk som ser till innehållet, snarare än till uttrycket eller ytan?

Forskaren i filosofi och religion Thomas Byrne, i sin tolkning av Husserls utveckling av teckenteorin, menar att denna vändning gör att vi inte endast ser den som talar som någon som kommunicerar med oss, men även som någon som uppmanar oss (Byrne 2018). ”Jag uppfattar inte det språkliga tecknet och senare situationen” (s. 18). Hur ordets uttryck och innehåll kollapsar till en enhet illustreras av att när vi läser så passerar vi igenom eller bortom de språkliga tecknen direkt till innehållet, till det innehåll som de menat att uttrycka. Husserl beskriver det i termer av en isomorfi som uppstår mellan ord-formerna (de grammatiskt organiserade orden) och den kategoriskt strukturerade meningen (meningsformerna), när vi ser ordformerna (tecknets materiella sida, uttryckssidan) blir vi genast medvetna om meningsformen (tecknets mentala sida), det finns ingen tidsskillnad däremellan. Husserl menade att förståelsen av det språkliga tecknet var så speciellt att han gav det ett specifikt namn: ”menings-medvetandet” (Byrne 2018).

Sammanfattningsvis så tycks det som om Levinas beskrivning av den Andres ansikte som det som vi ser igenom, och som i vilket den Andres uppmaning uppenbarar sig, på en övergripande och allegorisk nivå även kan förstås genom Husserls teckenteori. Den Andres ansikte kommunicerar med oss, och vi svarar på uppmaningen direkt som när ett teckens intentionalitet visar oss direkt till dess menade meningsinnehåll. Frågan är om det inte är just här som Levinas ontologi blir som tydligast: för att uppfatta tecknet, behöver vi först uppfatta relationen det står i till sitt ”objekt” (i Levinas fall till det etiska) – i alla fall om vi utgår från Charles Sanders Peirces fenomenologi och teckendefinitioner (Peirce och Welby 1977, s. 32–36, Sonesson 2019)?

6. Slutord

I läsningen av Levinas etik om annanheten, såsom den skrivs fram i ansikte-mot-ansikte-situationen, så uppstår i mötet inte endast den Andres ansikte utan även hela humaniteten (*le tiers*), den tredje parten (Levinas (1961) 2020). I mötet med det tredje, uppstår där en tredjehet som är språket, det vi tillsammans skapat genom historien – det organiserade språkliga tecknet? Kan vi tänka oss att mötet går från, låt oss kalla det, förstahetens absoluta kvalitet av originalitet och omedelbarhet, uppmaningen som uppfattas (av *in-itself* ("i sig självt")), ansiktet som läses och höres bortom och genom språkets materiella sida i Husserls mening), till en andrahetens närvaro av ett autentiskt möte i tid och rum mellan två människor och två friheter (ansikte-mot-ansikte-situationen) till tredjehetens tilltal i språket och den språkliga etikens "*après vous*" ("efter dig") som Levinas formulerade det (van Reeth 2019)? Om vi skulle kunna acceptera detta tankeexperiment kan vi då även tänka oss det psykoterapeutiska mötet som en *autentisk dialog*? Där uppfordringen (från den som talar) och skallet (för den som tilltalas) finns inskrivna i det autentiska kategoriska tecknet från början? Där vi kan vara kreativa och se till klienternas autonomi, och i enlighet med Levinas etik, vara *an-svarande* snarare än svarande? Låta oss bli överraskade och tillåta oss att inte endast vara underställda den absolut Andre i mötet, utan också förstå denne med hjälp av ett överskridande, av ett tredje, nämligen det språkliga tecknet, utan att förlora den Andres autenticitet ur sikte och inte heller vår egen? Utan autenticitet är det etiska mötet inte möjligt, det visade oss Augustinus i sina bekännelser, Husserl i sin teori om det autentiska och Levinas i sin etik om den Andre.

Litteratur

- Aho, Kevin. 2020. *Existentialism: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Ambjörnsson, Ronny. 2002. *Tankens pilgrimer*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Augustinus. (ca. 397) 2003. *Bekännelser*. Övers. Bengt Ellenberger. Skellefteå: Artos.
- Buber, Martin. 1993. *Dialogens väsen*. Övers. P. Sällström. Ludvika: Dualis förlag.
- Byrne, Thomas. 2018. "The Evolution of Husserl's Semiotics: The Logical Investigations and Its Revisions (1901–1914)", *Bulletin d'analyse phénoménologique* XIV 5, s. 1–23. Hämtad 2021-02-15 från <https://popups.uliege.be/1782-2041/>.
- Deurzen-Smith, Emmy van. 2000. *Everyday Mysteries: Existential Dimensions of Psychotherapy*. London och New York: Routledge.

- Deurzen, Emmy van och Claire Arnold-Baker. 2018. *Existential Therapy: Distinctive Features*. London och New York: Routledge.
- Frankl, Viktor E. 1990. *Psykiatern och själen: Logoterapins och existensanalysens grunder*. Övers. P. Frisch. Stockholm: Natur & Kultur.
- Frankl, Viktor E. 2004. *Man's Search for Meaning*. Övers. I. Lasch. London: Rider.
- Heidegger, Martin. (1927) 2019. *Vara och tid*. Övers. Jim Jakobsson. Göteborg: Daidalos.
- Holte, Stine. 2010. *Meaning and Crisis Emmanuel Levinas and the Difficult Meaning of the Ethical*. Oslo: University of Oslo.
- Kemp, Peter. 1992. *Emmanuel Lévinas: En introduktion*. Övers. R. Hedenblad. Göteborg: Daidalos.
- Levinas, Emmanuel. (1982) 1993 *Etik och oändlighet*. Övers. Maria Gunnarsson Contassot. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Symposium.
- Levinas, Emmanuel. (1961) 2020. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Paris: Biblio essais, Le Livre de Poche.
- Nilsson, Gunnar. 2009. "Glömskan av den andre". I *Ompröva livet! Existentiell vägledning och terapi i ny tillämpning*, red. Dan Stiwne, s. 293–314. Lund: Studentlitteratur.
- Peirce, Charles S. och Victoria Lady Welby. 1977. *Semiotic and Significs: The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, red. C. S. Hardwick och J. Cook. Bloomington och London: Indiana University Press.
- Plant, Bob. 2018. "Levinas in Therapy". *Theory and Psychology* 28, nr 3, s. 279–97.
- Ponzio, Augusto. 2006. *The Dialogic Nature of the Sign*. Övers. S. Petrilli. New York, Ottawa och Toronto: Legas Publishing.
- Reeth, Adèle van. 2019. "Épisode 1. Portrait d'un philosophe captif", *Comment faire face, Lévinas? Les chemins de la philosophie*. France culture. 2019-02-04. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/portrait-d-un-philosophe-captif-5143397>
- Ricœur, Paul. 1992. *Oneself as Another*. Övers. Kathleen Blamey. Chicago och London: The University of Chicago Press.
- Sonesson, Göran. 2019. "Elements of Peircean Phenomenology: From Categories to Signs by Way of Grounds". *Semiotica*, nr 228, s. 259–85.

Recensioner

Den fria viljan och evolutionen

Ingvar Johansson

Daidalos 2022. 140 s. ISBN 978-91-7173-647-5

Den här boken är ett försvar för den fria viljan – dvs. för tesen att vi ”har ett visst, om än litet mått av handlingsfrihet och fri vilja” – och även ett försvar av det författaren kallar ”önskefriheten” (s. 12).

”Fri vilja” brukar ofta förstås som att man har *kontroll* över (eller bestämmer) vad man vill. ”Önskefrihet” ska väl betyda att man har kontroll över, eller bestämmer, vad man önskar. Det man har ”kontroll” över kunde kanske vara det man kan orsaka och som inte är orsakat av något annat, som man inte kan orsaka. Förslagsvis. Men det är tveksamt om Johansson anser att vi har kontroll över något alls i denna mening.

Själv förklarar han fri vilja på följande sätt. ”I en fri vilja [...] kan per definition inte *hela* innehållet i viljan uppstå av nödvändighet, av slump, eller av en kombination av dessa. Någon liten bit måste vara fritt skapad” (s. 19). Här kan man förstås fråga sig vad ”fritt skapad” betyder – om nu detta inte ska förklaras i termer av ”kontroll”, enligt ovan.

Hur som helst, fria viljor uppstår, enligt Johansson, ”någonstans under evolutionens gång” (s. 12). Men om en fri vilja verkligen kan uppstå under evolutionen, så skulle man vilja ha en förklaring av *varför* detta händer. Är fria viljor en tillgång i kampen för tillvaron? Får varelser med fri vilja fler, eller mer livskraftiga, barn än varelser utan fri vilja? Såvitt jag kan se besvarar Johansson inte denna centrala fråga, något som borde ha högsta prioritet i en bok av detta slag.

Johansson säger på ett ställe att viljefriheten har ”uppkommit under evolutionens gåta” (s. 107). Det är antagligen ett tryckfel, det ska nog stå ”gång”, inte ”gäta”. Men kanske tycker han samtidigt, på något sätt, att det är en gåta hur – eller åtminstone varför – viljefriheten har uppkommit. Han hävdar att evolutionsbiologerna anser att viljan inte är fri (s. 108, 113) – och även om han tror att de har fel, så är hans hjärna kanske inte helt opåverkad av vad de säger.

Att vi har en viss handlingsfrihet och fri vilja är enligt Johansson en åsikt som inte står högt i kurs hos ”filosofer och vetenskapsmän”

(s. 7). Vad vetenskapsmän i allmänhet tror om fri vilja vet jag inte, men de flesta filosofer tycks, liksom Johansson, tro att vi har någon form av handlingsfrihet och/eller fri vilja. Enligt *PhilPapers Survey* från år 2020, där 7685 professionella filosofer har tillfrågats, tror endast lite över 11 procent att vi saknar fri vilja (Bourget och Chalmers, under utgivning i *Philosophers' Imprint*).

Varför tror då Johansson att vi har fri vilja? Jo, han anser att det är *absurt* att förneka det. Närmare bestämt menar han att man gör sig skyldig till en diskursberoende performativ motsägelse, om man argumenterar för att det inte finns någon fri vilja (s. 42). Ty om man argumenterar för något, så *förutsätter* man därmed att den man vill övertyga har en fri vilja.

Han menar alltså att åsikten att vi saknar fri vilja inte är något man kan argumentera för, eller ha förnuftiga skäl att godta – eftersom all argumentation, liksom möjligheten att godta något på grund av förnuftiga skäl, förutsätter att man har fri vilja.

Men Johansson argumenterar ju själv för att vi *har* fri vilja. Genom att göra det förutsätter han alltså, enligt sin egen idé om argumentation, att vi har fri vilja. Han förutsätter med andra ord det som skulle bevisas, något som brukar ses med rätt oblida ögon.

(Anta att det inte finns någon fri vilja. Man kan väl fortfarande argumentera för allt möjligt, även om Johansson skulle ha rätt, ty man kan ju *tro* att viljan är fri. Eller ska man säga att det som i så fall uppfattas som argumentation, egentligen inte *är* någon argumentation? Det tycks i så fall mest vara en fråga om ord.)

Johanssons argument har, som han själv noterar, flera föregångare i filosofins historia. Epikuros, Kant och Karl Popper till exempel. I Sverige har den framstående logikern Per Lindström använt det i polemik mot mig. Det har också flera gånger kritiserats, bland annat av Alfred Ayer, Patricia Churchland och J. J. C. Smart (se min uppsats ”Förnuft ochausalitet” i *Filosofisk tidskrift* 36, nr 2, 2015).

Kanske skulle Johansson invända att han inte har något argument för att vi har fri vilja, utan att han bara påstår eller förutsätter det? Nej, det är knappast en rimlig tolkning av vad han säger. Speciellt som han hänvisar till sina föregångare, för vilka det ju var ett argument. Och han säger gång på gång att han ”försvarar” den fria viljan.

Låt oss alltså anta att han tycker sig ha förnuftiga skäl att tro att vi har fri vilja. Då ställs han, liksom Descartes före honom, inför problemet om hur den fria viljan kan påverka det kroppsliga (s. 55). Hans lösning

är, såvitt jag förstår, att det sker genom en annan sorts påverkan än orsakspåverkan.

(Apropå Descartes. Johansson menar att Descartes inte riktigt har fattat det här med performativa motsägelser (s. 44f). I stället för Descartes slutledning "Jag tänker, alltså existerar jag", som Johansson förkastar, så anser han att påståendet "Nu tänker jag, alltså existerar nu ett medvetandefenomen" är en "ovedersäglig sanning" varje gång någon uttalar eller tänker det (s. 70).

Det är inte särskilt övertygande. Man kan nog tro att man tänker, utan att verkligen göra det – något som Descartes kanske borde ha tänkt på. Och det är inte självklart att tänkande är ett medvetandefenomen. Hur är det t.ex. med datorprogram som klarar Turingtestet?

Descartes slutledning tycks mig betydligt rimligare än Johanssons. Det kan knappast vara sant att jag tänker, om det inte också är sant att jag existerar. Den som inte existerar kan inte göra något alls.)

Hur menar då Johansson att den fria viljan påverkar det kroppsliga? Han anknyter här till aristoteliska idéer om form och materia, och om ändamålsorsaker. Den fria viljan kan inte i vanlig mening *orsaka* händelser i hjärnan (s. 101), men den kan bidra till, eller samverka med, det som händer i hjärnan. Medvetandetillstånd sammansmälter nämligen, enligt Johansson, med materiella substrat till "aristoteliska form-materia-enheter som har medvetandefenomenet som form" (s. 100).

Kvalitativt nya (icke-reducerbara) fenomen uppstår i evolutionen. Det finns också *spontanitet* i naturen (t.ex. radioaktivt sönderfall), och Johansson tror att även icke-stokastisk spontanitet förekommer (s. 68). Fri vilja är enligt honom ett spontant, diakront, starkt emergent och icke-stokastiskt fenomen, en "målsökande orsak" i Aristoteles mening, som korrelerar med viss hjärnaktivitet (s. 98). "Tyvärr går det inte att i grunden komma åt problemet med den fria viljan utan att bli lite skolastisk", säger han (s. 101).

Men även om sådan icke-stokastisk spontanitet faktiskt skulle finnas, så visar väl inte det att personer kan ha någon *kontroll* över denna spontanitet. Det innebär på sin höjd att viljeimpulser kan uppstå "spontant", utan orsaker, dvs. av sig själva eller så att säga "ur intet".

Såvitt jag förstår är Johanssons enda stöd för denna hypotes, dvs. att viljeimpulser kan uppstå utan orsaker, att det skulle vara absurt att förneka detta. Men hans argument är som sagt självupphävande, och alltså kraftlöst.

Man kan förstås ändå fråga sig om det vi uppfattar som förnuftiga

bedömningar – av exempelvis ett argument eller av en slutledning – måste vara fritt valda. Johansson tycks tro det. Men det kan inte gärna stämma. En förnuftig bedömning är inte ”fri”. Man kan inte välja bedömning hur som helst, hipp som happ. Man har egentligen inget val alls. Bedömningen ska ju vara korrekt eller med andra ord förnuftig.

Att en bedömning, eller någon annan mental akt, är *orsakad* av något – t.ex. av händelser i hjärnan eller av andra uppfattningar som personen i fråga har – är för övrigt fullt förenligt med att dess *innehåll* hänger ihop med innehållet i personens övriga uppfattningar på ett förnuftigt sätt, och att det därmed uppfyller rimliga krav på att vara trovärdigt.

Lars Bergström

Frågvisare: Människans viktigaste verktyg

Nicklas Berild Lundblad och Fredrik Stjernberg

Volante 2021. 368 s. ISBN 978-91-7965-148-0

Är frågor försummade inom filosofi och forskning? Författarna till *Frågvisare* menar att så är fallet. Men de hävdar förstås inte att vetenskap och filosofi försummat att ta sig an frågor och försöka besvara dem. Det är ju uppenbarligen vad dessa verksamheter rent allmänt ägnar sig åt. Vad författarna efterlyser är ett större intresse för frågandet självt och för frågan som fenomen.

Boken är populärvetenskaplig, även om den också driver vissa teser, som den just nämnda. Men den går inte att placera i något särskilt ämne eller fack. Tvärtom spänner den över ett mycket stort antal ämnen sammanknutna genom frågandets roll i dem – evolutionsbiologi, psykologi, skönlitteratur, medicinhistoria, journalistik, juridik, politik, vetenskapsteori, filosofi, organisationsteori och ledarskap, samt internet och sökmotorer, för att nämna några av de mest framträdande av vilka de flesta också ägnas separata kapitel. Man kunde säga att intet mänskligt är boken främmande. Som författarna framhåller är frågandet något som ”genomsyrar allt vi gör” (s. 50).

Eftersom bokens organiserande princip är att fokusera på frågors roll i olika domäner, kunde den därmed likaväl ha varit betydligt längre, eller kanske något kortare, än den är. Den är välskriven, ofta underhållande, och presenterar många intressanta rön, skeenden och fenomen; men frågandets allestädesnärvaro i mänskligt liv ger den kanske en något godtyck-

lig prägel. Jag skall i det följande främst uppehålla mig vid den filosofiskt intressanta frågan om vad frågor är, samt om vilka som kan ställa dem.

En annan tes i boken är att frågandet inte bara är något som går igen i allt människor gör, utan att det också är *specifikt* mänskligt, både som biologiskt grundad egenskap och som förutsättning för och produkt av mänsklig kultur. Bara människor frågar. Detta kanske kan förefalla självklart, eftersom frågor tycks förutsätta språk och språkförmåga som (till skillnad från signalering och icke-kompositionell teckenanvändning) tycks vara specifikt mänskliga.

Författarna avvisar emellertid tidigt tanken att frågande förutsätter språk (s. 32): man kan ställa frågan om det är fritt att gå över gatan genom att snabbt titta åt höger och vänster innan man korsar den. Lika svårt är det att ringa in sådana frågor som *är* språkligt formulerade genom till exempel en speciell syntaktisk form. Föga förvånande finner Stjernberg och Lundblad att det är svårt att ge en tillfredsställande deskriptiv definition av vad en fråga är; detsamma gäller ju de flesta av våra begrepp. De avvisar också försök att analysera frågor i termer av antingen deskriptiva påståenden eller befallningar (s. 26). I stället föreslår de att frågor utmärks av en viss funktion: de fungerar som "en sorts bön om ytterligare information från något håll" (s. 32) – antingen från frågaren själv, från andra människor, eller från världen i övrigt.

Kan inte andra varelser också rikta en sådan bön, åtminstone till världen i stort? Möjligen läser jag in för mycket här, men författarna verkar tänka sig att frågandets funktion är att stilla en specifikt *mänsklig* nyfikenhet: "Det som intresserar oss här är just frågandet som ett genuint uttryck för mänsklig nyfikenhet ..." (s. 30). Kanske finns det en risk att denna avgränsning, trots frågandets oberoende av språklig dräkt, i praktiken gör det till en stipulation att fenomenet är specifikt mänskligt. Utan avgränsningen till mänsklig nyfikenhet är det inte helt klart varför icke-språkligt men icke-mänskligt beteende ämnat att inhämta information skulle falla utanför den ganska vida klass av aktiviteter som författarna är beredda att räkna som frågeställande.

Vetenskapen – "det systematiska frågandet" (s. 183) – ägnas ett helt kapitel. Här framhålls, pedagogiskt och rimligt, att hypotesprövning fruktbart kan ses som ett ställande av frågor, ofta till naturen. Men även varseblivning sägs, på s. 19 och också helt rimligt, förutsätta frågor: "Naken varseblivning, utan bakomliggande frågor, är mest en laboratoriefantasi." Här är det kanske värt att framhålla att perception enligt teorier som s.k. *predictive processing* ("prediktiv kodning") helt enkelt är

en sorts ständigt pågående hypotesprövning, där en färdig modell eller hypotes om omgivningen hela tiden testas och uppdateras. Men om varseblivning i allmänhet fordrar frågor kan frågandet knappast vara ett mänskligt prerogativ.

En viktigare tes i boken är dock att just mänsklig nyfikenhet faktiskt är av ett särskilt slag. Människor föds tidigt i utvecklingen och kräver som bebisar lång omvårdnad och flera vårdnadshavare; det stora beroendet av andra gör vår socialitet speciell genom att kräva en hög grad av berättigad tillit; detta möjliggör i sin tur reliabel informationsinhämtning via frågor. Som *stage-setting* och *raison d'être* för en bok om frågor fann jag dessa avsnitt, i kapitel 2, både intressanta och i stort sett övertygande.

Mindre övertygad blev jag av en annan, aningen kuriös tes i slutet av samma kapitel: att "den sista frågan ställs av den sista människan" (s. 61). Om förmågan att ställa frågor verkligen, som boken tidigare argumenterat för, är ett slags evolutionär superkraft, förefaller detta mindre sannolikt (såvida inte däggdjuren och kanske AI utplånas genom en snabb katastrof, förstås, men det är inte vad författarna har i åtanke här). Kommer inte våra efterföljare också att använda denna kraft, även om de kanske inte är våra artfränder?

Jag bör framhålla att denna idé spelar en mer undanskymd roll. Författarna framför den så att säga i andra hand, från en intervju med den georgiske musiketnologen Joseph Jordania, vars arbete inspirerat boken, och som en reell möjlighet snarare än som förutsägelse. Men den är i linje med den tidigare tesen om frågandet som unikt mänskligt. Som stöd för tanken anförs att det som "utvecklats genom evolution också kan tillbakabildas – och det som utvecklas i kulturen kan tillbakabildas överraskande snabbt" (s. 61). Och som stöd för risken för en sådan kulturell tillbakabildning: "En kultur som långsamt förlorar intresse för frågorna och fastnar i alternativa fakta, låsta positioner och polarisering kommer kanske till slut att förlora sin förmåga att fråga sig ur den återvändsgränden. Och vad blir vi då?" (s. 61). Inte längre människor, måste väl det retoriskt underförstådda svaret lyda.

Om superkraften förtas av en kulturell miljö präglad av de styggelser citatet nämner måste den emellertid bestå i något mer avgränsat och förfinat än det mycket breda frågebegrepp boken tidigare opererat med. Med det för boken dominerande bredare begreppet om frågor måste man väl medge att även nättroll ställer frågor (ibland gör de bara det!). Också Trump-supportrar tar hand om spädbarn. Här tycks alltså författarna växla begrepp.

Av utrymmesskäl måste jag avstå från att diskutera de många intressanta – men ibland, som antytts, kanske litet godtyckliga – nedslag boken gör i olika områden där frågor är viktiga. Bland dem fann jag kapitlet om makt och frågor särskilt intressant: frågeställande är både en ojämnt fördelad form av maktutövning och ett viktigt korrektiv till maktfullkomlighet och maktmissbruk. Att stå inför en fråga är en form av utsatthet – inte minst för en politiker som utfrågas av en skicklig och påläst journalist – och att inför en relevant fråga stå svarslös kan få svåra konsekvenser (boken nämner Bosse Ringholms famösa svar på frågan om varför Inga-Britt Ahlenius slutat som generaldirektör; ett annat exempel på politisk svarslöhet sedan boken utkom är den spridda intervjun med kommunstyrelsen i Norrtäljes vice ordförande i oktober i fjol). Här finns också en intressant översikt över kapprustningen mellan journalistik och medieträning. Att de tillfällen där den senare faktiskt förlorar mot den förra är så slående – och få – är väl både talande och nedslående.

Mot slutet av boken tecknas en bild av hur det författarna kallar frågerummet – begreppet definieras inte men syftar, tror jag, ungefär på mängden av frågor som är möjliga att ställa – har expanderat enormt från frågandets barndom i en krets omgivande människor, via bibliotekets sökreger fram till internet och sökmaskinerna (Lundblad har tidigare verkat som hög chef på Google).

Även här framförs filosofiskt intressanta teser, främst att den gigantiska informationsmängd som möjliggör ett gigantiskt frågerum samtidigt hotar att göra det obrukbart, eftersom de sanna svaren blir svåra att urskilja. Detta jämförs med Borges välkända novell om Babels bibliotek, där varje möjlig sekvens av 22 bokstäver, två skiljetecken och mellanslag återfinns som inbundna böcker av en given längd. Biblioteket är alltså väldigt (men inte oändligt, som Stjernberg och Lundblad råkar säga på s. 256), och innehåller alla sanningar (som kan uttryckas med dessa tecken), en astronomisk mängd nonsens och – avgörande för analogin med internet – en mängd i varierande grad falska versioner av allt som kan beskrivas:

Frågan förutsätter att det finns ett svar, och att detta svar har ett värde. I Babels bibliotek förlorar frågorna helt sitt värde, eftersom det inte går att skilja de sanna svaren från de falska. I ett oändligt frågerum går det inte att ställa frågor alls! (s. 257)

Att en fråga förutsätter att det finns ett svar, som dessutom är värdefullt, är förstås sant rent pragmatiskt. Men för att hänga ihop med resten av

citaten tror jag tesen måste förstås som mer ambitiös: för att det alls skall gå att ställa en fråga måste den ha ett värdefullt svar (som dessutom går att finna i bruset). Annars finns frågan inte ens. Det är en intressant tes, men den är inte uppenbart sann, och tyvärr erbjuder författarna såvitt jag kunnat se inte några argument för den. Dessutom kastar ju slutklämmen tvivel över min ovan föreslagna tolkning av vad uttrycket ”frågerum” egentligen betyder (med min tolkning borde det ju tvärtom gå att ställa varje möjlig fråga i ett oändligt frågerum). Men om uttrycket inte handlar om vilka slags frågor som går att ställa så måste jag erkänna att begreppet förblir oklart för mig.

Mer intressant här är förstås den underliggande tanken att vi står alltmer hjälplösa inför en växande mängd skit (för att anknyta till Harry Frankfurts *bullshit*-begrepp, som också diskuteras i boken), rena lögner och – ett tema som boken snuddar vid men som sedan den utkom blivit akut – texter, bilder och videor utan mänskligt ursprung alls. Här hade en återknytning till bokens tidigare diskussioner om tillitens betydelse för frågandets funktionalitet – liksom till relationen mellan makt, politik och frågor – varit välkommen.

Sammantaget är detta en ofta underhållande och tänkvärd bok riktad till en bildad allmänpublik. Den innehåller också filosofiska frågor som inte alltid behandlas helt fullödigt – vilket inte heller varit dess ambition. Och som en artikel i *Metaphilosophy* i fjol antyder kan det kanske vara värdefullt, i vissa fall, att helt enkelt ställa en fråga.

Sören Häggqvist

Vårt enda liv: Sekulär tro och andlig frihet

Martin Hägglund. Översättning Andreas Vesterlund

Volante 2020. 489 s. ISBN 978-91-7965-001-8

Martin Hägglund, litteraturvetare vid Yaleuniversitet, ansluter sig i *Vårt enda liv: Sekulär tro och andlig frihet*, till de tänkare som John Martin Fischer har kallat för ”Immortality Curmudgeons” (ung. ”odödlighets-surpupper”), alltså tänkare som menar att det inte vore bra att leva ett oändligt liv. Boken försvarar uppfattningen att vår existens ändlighet är en essentiell del av vad som gör den värdefull. En oändlig existens, såsom föreställt i världsreligionernas läror om ett tillstånd av evig salighet, är inte eftersträfvansvärd. Argumenten för denna tes presenteras i bokens första del, i dialog med filosofer och författare som Kierkegaard,

C. S. Lewis, Knausgård och Nina Björk, hos vilka Hägglund menar att insikten om det värdefulla i vår existens ändlighet implicit eller explicit tematiseras. Bokens andra del diskuterar de politiska konsekvenserna, av socialistisk natur, som Hägglund menar följer från bokens första del. Jag kommer inte diskutera bokens andra del här.

Hägglunds grundtanke är att allt som vi värdesätter i våra liv, som kärlek och vänskap, är sådant som det vore omöjligt att vara i besittning av "i himlen". Här är ett citat där Hägglund uttrycker vad han menar är C. S. Lewis implicita insikt i den senares bok om sorgen efter sin hustrus bortgång:

Risken för en tragisk förlust – risken att förlora ditt eget liv eller den du älskar – är inte en möjlighet som kan elimineras utan en väsentlig del av varför det har betydelse vad du gör med ditt liv. Om du och din älskade inte trodde att era liv var ändliga skulle ingen av er kunna känna att era liv står på spel. Ni skulle inte kunna bry er om er själva, varandra, eller den relation ni delar, eftersom ni inte skulle ha någon känsla av sårbarhet. (s. 61)

Argument med denna eller liknande struktur upprepas boken igenom. Något som vi anser värdefullt, som kärlek, omsorg och artistiskt uttryck visar sig vid påseende förutsätta "osäkerhet", möjligheten till förlust av det eftersträvade eller att detta aldrig uppnås. Denna osäkerhet är utmärkande för ändliga existenser. Våra oändliga existenser i efterlivet skulle inte kunna innehålla strävanden eller möjligheten till fullkomlig förlust av till exempel en närstående och skulle därför, enligt resonemanget, inte inbegripa sådant som gör livet värt att leva.

En möjlig reaktion på den här tankegången är att även om man medgav att vänskap, kärlek och andra "projekt" som förutsätter strävanden och möjligheten till förlust inte kunde finnas i efterlivet så skulle detta vägas upp av en annan typ av sällhet. Som Hägglund diskuterar så föreställs livet efter döden ofta som ett statiskt, tidlöst och njutningsfullt varande i Guds närhet. Men Hägglund menar att det inte går att föreställa sig ett sådant tillstånd som värdefullt. Med en något hädisk sammanfattning av Hägglunds resonemang så menar han att dylika tillstånd är oskiljbara från vad som skulle kunna kallas en "evig lobotomi". Gud skulle kanske kunna få mig att finna frid och njutning i att sitta titta på en roterande tvättmaskinstrumma i all evighet, men ett sådant tillstånd tycks nog få av oss lockande.

Som läsupplevelse ger Hägglunds bok ett dubbelt intryck. Å ena sidan är det lätt att uppskatta intensiteten i bokens tilltal, och den litteratur-

och filosofihistoriska inramning han ger argumenten gör att de känns spännande och viktiga. Å andra sidan gör Hägglunds patos, han är väldigt angelägen om att övertyga läsaren, att boken får en förkunnande ton som i längden blir påfrestande. Jag läste den med entusiasm under ungefär de första hundrafemtio sidorna, men började sedan tröttna och kände mig till slut ganska lättad när jag var klar med den. Med detta sagt, låt mig gå över till att diskutera det filosofiska innehållet.

Medan Hägglunds bok är rik på litteratur- och filosofihistoriska referenser så lyser samtida filosofi om döden och det eventuella värdet hos en evig existens med sin frånvaro (ett undantag är Martha Nussbaum som diskuteras flera gånger). Inom den analytiska filosofin har teser inte olika Hägglunds försvarats av bland annat Bernard Williams och Samuel Scheffler. Jag hade velat veta hur Hägglund ställer sig till dessa. Mest iögonfallande är att Todd Mays bok *Death* från 2009, som försvarar tesen att odödlighet är oförenligt med ett meningsfullt liv, inte diskuteras alls. Såvitt jag kan se är Mays resonemang mycket likt Hägglunds. Likheten är inte en slump, May öser ur samma existentialistiska källor som Hägglund. Bägge identifierar Heidegger som en viktig föregångare.

Denna brist gör att vissa befintliga argument mot den tes Hägglund försvarar inte tas upp. Till exempel har John Martin Fischer föreslagit att filosofer som förnekar att det vore bra att leva för evigt underskattar hur mycket av livets goda som består i s.k. upprepningsbara njutningar som att äta, dricka och sova. Även om det stämmer att till exempel kärlek och olika typer av strävanden skulle vara meningslösa om man besatt evigt liv så kanske tillräckligt många aspekter av vad som utgör ett gott liv ändå skulle finnas där. Att många filosofer har trott motsatsen föreslår Fischer beror på en sorts strebermentalitet. För en intellektuell vore det otillfredsställande om det bästa i livet vore den typen av enkla njutningar som vi delar med andra djur.

Jag tror också att Hägglund överspelar sin hand rörande de slutsatser han drar. Hägglund tycker sig visa att en infinit existens inte vore värdefull och att det är bättre att vara dödlig (t.ex. s.200). Men så vitt jag kan se kan bokens argument som bäst visa att det är bra att *tro* att man är dödlig. Titta igen på citatet från Hägglunds diskussion av C. S. Lewis ovan. Om det som står där stämmer så kan en person som *tror sig* vara i besittning av odödlighet inte bry sig om något och inte älska någon eller något. Huruvida personen faktiskt är dödlig eller odödlig verkar inte spela någon roll i sammanhanget.

För att åskådliggöra problemet kan man föreställa sig en person som faktiskt är odödlig men förblir ovetandes om detta. Hon kanske drabbas av regelbundna minnesförluster och därför inte känner till att hon levt mycket länge. En sådan existens skulle kunna innehålla det som setts som åtråvärt med en oändlig existens, till exempel möjligheten av oändlig njutning, utan att drabbas av Hägglunds invändningar. Ingenting i dennes resonemang ger vid handen att en sådan person inte skulle kunna älska eller bry sig om sina närstående.

Hägglund skulle möjligen kunna invända att måltavlan för hans argument är odödlighet och salighet som dessa förstås inom världsreligionerna. Ingen av dem omfamnar den typ av oändlighet som jag just beskrev, där de som lever oändliga liv inte själva är medvetna om detta. Scenariot är således irrelevant.

Men ett sådant svar vore inte övertygande. Åtminstone de monoteistiska religionerna räknar väl med att Gud har inrättat vår oändliga existens på bästa möjliga sätt. Om detta skulle visa sig vara i form av att vi som lever oändliga liv inte själva känner till detta, så är det väl helt enkelt på det sättet.

Ett bättre svar tycks mig i stället vara att insistera på att en oändlig existens, ens om den kombinerades med tron på att man är dödlig, inte vore bra. En sådan diskussion skulle gå utöver vad som sägs i boken men jag misstänker att Hägglund skulle finna den typ av "intransparent oändlighet" jag just beskrev diabolisk. Och visst verkar scenariot skrämmande. Om jag presenterades för erbjudandet att återfödas gång på gång för evigt, levandes ett liv ungefär som detta, för alltid omedveten om att min existens aldrig kommer att upphöra, så är jag inte säker på att jag skulle tacka ja. Evigheten är ett kusligt perspektiv. Vissa filosofer har inte hållit med. Nietzsche använde tanken på en evig återkomst, att man skulle leva om exakt samma liv gång på gång för evigt, som ett lackmustest. Endast någon som affirmerar tanken på en evig återkomst, som ser den som något gott, har rätt inställning till livet.

Min tredje anmärkning rör koherensen i att önska sig något som tycks i någon mening obegripligt eller motsägelsefullt. I en passage diskuterar Hägglund buddhismforskaren Steven Collins, som i sin forskning om Nirvanabegreppet verkar ha hamnat i en slutsats inte olik Hägglunds. Liksom Hägglund menar Collins att det är svårt att föreställa sig Nirvana som något annat än att vara död, eftersom strävanden, kärlek, vänskap etc., inte ryms inom detta tillstånd. Till skillnad från Hägglund menar Collins emellertid att det inte nödvändigtvis gör idén problematisk. Man

kan fortfarande hoppas på Nirvana, och hoppas att det är ett bra tillstånd, även om man inte kan greppa hur det skulle kunna vara fallet:

Det är utan tvekan rimligt att hoppas att en befrielse från lidandet och fullbordan av mänsklig strävan är möjlig, utan att veta om *vad* den är eller kan vara (Collins, 2010, s. 18, citerad i Häggglund, s. 241)

Häggglund håller inte med eftersom han menar att

... drömmen om ett evigt liv bär på en inneboende motsägelse och underminerar sig själv. Ett evigt liv eller ett tidlöst medvetande är varken möjligt eller önskvärt att uppnå och kan inte uppväga någon form av lidande, eftersom det skulle eliminera vår förmåga att leva ett liv överhuvudtaget. (s. 242)

Här känner jag viss sympati med Collins. Även om man medger att det är svårt att greppa hur Nirvana skulle kunna vara något bra, och även om Häggglund och Collins har rätt i att idén om en evig salighet tycks rymma motsägelser, kan man ändå inte hoppas att ett sådant tillstånd är uppnåbart och att det är något bra? Jag får intryck av att Häggglund menar att den ”inneboende motsägelsen” i sig gör det irrationellt eller inkoherent att hoppas på eller önska sig Nirvana (och att det är eftersträvansvärt). Men varför skulle det vara så? Igår önskade jag att jag både kunde gå på bio och stanna hemma. Trots att jag visste att detta inte var möjligt så är det väl inte problematisk att önska att det vore det? En elev som på ett prov har svarat att kvadratroten ur 144 är 11 och sedan, efter provet, räknat efter att svaret är 12 kan ju fortfarande *hoppas* att hennes svar är rätt, även om det inte går att se hur det skulle kunna vara så. På samma sätt så tycks det mig (och uppenbarligen Collins) helt rimligt att hoppas på eller önska sig ett tillstånd av evig stillhet och att detta är något bra och åtråvärt, även om det inte är begripligt hur detta skulle kunna vara så.

Jag har lyft invändningar mot Häggglunds argument och jag har också påtalat att den filosofiska mark han beträder i vissa avseenden är mindre jungfrulig än vad han ger vid handen. Låt mig avsluta med en generösare anmärkning. Avsaknaden av vissa referenser till den akademiska diskussionen om värdet av ändlighet är kanske inte enbart ett tillkortakommande, utan också symptomatiskt på det bästa med Häggglunds bok. Jag misstänker att Häggglunds framgång hos publiken – bokens försäljningssiffror är sexsiffriga – till stor del är grundad i hans avundsvärda förmåga att placera en abstrakt filosofisk fråga i en bredare kulturell kontext som inbegriper både litteratur, politik och teologi. Om

detta innebär köpslagning med referenser till akademisk filosofi så är det kanske inte ett orimligt pris att betala. För den som är intresserad av dödens filosofi, och som hellre läser ett verk som går i dialog med Knausgård och C. S. Lewis än med Bernard Williams och John Martin Fischer, har Hägglund skrivit en läsvärd bok.

Nils Franzén

Litteratur

- Collins, Steven. 2010. *Nirvana: Concept, Imagery, Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer, John M. 2012. "Immortality". I Ben Bradley, Fred Feldman och Jens Johansson (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheffler, Samuel. 2013. *Death and the Afterlife*. New York: Oxford University Press USA.
- Williams, Bernard. 1973. "The Makropulos case: Reflections on the tedium of immortality". I *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*, s. 82–100. Cambridge University Press.

Filosoferna: Vetenskaplig revolution och upplysning 1650–1776

Svante Nordin

Fri tanke, 2022. 484 s. ISBN 978-91-89139-09-1

Hur skriver man filosofins historia? Det finns inte ett svar på den frågan utan det kan göras på många olika sätt. På svenska har det under en längre tid funnits flertalet filosofihistoriska översikter av skilda slag. Vi har till och med haft offentliga debatter om olika sätt att skriva filosofins historia. I slutet på del 1 av den andra upplagan av sin *Filosofins historia* (1968, Stockholm: Bonniers) i tre delar inkluderar Anders Wedberg en efterskrift. Den utgör hans föredrag i en debatt som Filosofiska föreningen i Stockholm ordnade 1961 mellan honom själv, Sten Lindroth, professor i idéhistoria i Uppsala, och Ingemar Düring, professor i grekiska i Göteborg.

I sitt anförande skiljer Wedberg två typer av filosofihistoriker från varandra som han benämner "filosofen" och "historikern". "Filosofen" är, enligt Wedberg, främst intresserad av de filosofiska problemen. Hens syfte är inte filosofins historia primärt utan hen söker sig till den för att stimulera sin egen "filosofiska fantasi" och hen läser filosoferna i historien på samma sätt som hen "läser sina samtida filosofiska kollegor", skriver han. "Historikern" har främst ett intresse för det som ligger i det förflutna. Hen vill följa tankarna genom historien och vill inte "pene-

trera de enskilda tankestrukturerna” eller vara domare över dessa, som ”filosofen” ibland vill. Wedberg medger att hans beskrivning av dessa är vad han kallar ”romanfigurer” och att existerande filosofihistoriker liknar den ena eller den andra mer eller mindre.

Jag växte som filosof upp med Wedbergs syn på filosofins historia och höll länge med om att ”filosofens” synsätt var viktigt för filosofin, men nu när jag läser den här efterskriften tycks den mig naiv och det är tveksamt om vi kan kalla det ett filosofihistoriskt perspektiv över huvud taget. Wedberg skriver bland annat att man inte kan skriva ”givande” om Aristoteles logik om man inte är bevandrad i modern logik eller att man måste kunna den galileiska-newtonska mekaniken om man skall behandla Aristoteles naturfilosofi. Det ställer allt för höga krav på filosofihistorikern och är rent felaktigt skulle jag säga, men det visar också på hans generella inställning till historien där vi dagens filosofer sitter inne med ”sanningen” och fäller avgöranden om de historiska tankegångarnas riktighet eller åtminstone om hur nära ”sanningen” de kom.

Något nyanserad blir hans bild av historien mot slutet av föredraget då han skriver att filosofihistoriens mål är ”att formulera ur en eller annan synpunkt intressanta sanningar om filosofins förflutna.” Begreppet ”sanning” är det viktiga här och han skiljer mellan å ena sidan ”historiska sanningar” av slaget ”Locke gav ut *Essays* år 1689” från vad han å den andra sidan kallar ”sanningar om det förflutna”. Hans eget exempel är ”Euklides parallellaxiom är logiskt oavhängigt av hans övriga grundantaganden”. Att hans exempel är matematiska eller logiska säger en del om begränsningen av hans synsätt.

Frågan han ställer sig är om ”sanningar om det förflutna” också kan vara ”historiska sanningar”. En historiker ställer inte självklart frågor av det slaget som kan ha svar i stil med det han kallar ”sanningar om det förflutna”. En sådan fråga skulle kunna vara: ”Är Descartes bevis för Guds existens i tredje meditationen cirkulärt?” Om vi formulerar om det till ett påstående: ”Descartes bevis för Guds existens i tredje meditationen är cirkulärt”, blir den något som skulle kunna vara en ”sanning om det förflutna” i Wedbergs stil. Men är den det? Det är inte så klart och det har argumenterats fram och tillbaka om detta både i Descartes samtid och av filosofihistoriker.

Själv anser jag att det är självklart att ställa den typen av frågor om en historiskt given text och att de kan leda till ”sanningar om det förflutna”. I stort sett alla filosofihistoriker gör det i mer eller mindre utsträckning, och kanske är det då ingen viktig skillnad mellan ”historiska sanningar”

och "sanningar om det förflutna". Mitt problem med Wedbergs syn på filosofihistorikerns mål är istället hans betoning på begreppet "sanning". Det är inte uppenbart att utsagor om filosofins historia är avgörbara på det sätt att någon klar sanning kan bestämmas. I vissa fall är de naturligtvis det, som när vi efterfrågar året då Locke gav ut första utgåvan av *Essays* eller när Descartes dog, men i fallet med Descartes bevis som nämndes ovan har vi argument på båda sidor och mer eller mindre trovärdiga utsagor utan att svaret avgörs åt det ena eller andra hållet. Det är kanske lättare att avgöra frågor i matematikens eller logikens historia men inte när vi rör oss bort från dessa områden. Kanske är Wedbergs slutsats att vi då likt skeptikern bör avhålla oss från att fälla omdömen och enbart uttrycka oss om det som klart och tydligt kan avgöras – "det sanna", men det blir en ganska ointressant filosofihistoria, och det gör ju definitivt inte Wedberg själv.

Jag vill istället ta fasta på "berättelsen" som är filosofins historia. Det jag ägnar mig åt som filosofihistoriker är att skriva en berättelse utifrån vissa data. Dessa är konkreta individer eller enskilda händelser. Locke är en konkret individ medan Descartes död är en händelse. Idéer, teorier, tankar, etc. är inte grundläggande för detta synsätt utan de är istället uttryck för skrivet eller uttalat tal som också är händelser. Filosofihistorikern studerar enskilda händelser och språkligt talhändelser. De sistnämnda finns främst tillgängliga för historikern som manuskript eller böcker, som innehåller filosofens idéer och tankar. En filosofihistoriker använder sig av personer och platser enbart om de är relaterade till något typ av talhändelse och kan utgöra förklaringar för talhändelsen. Filosofins historia är sålunda en domän av språkliga händelser givna i tid och rum. Detta är en ordnad domän med avbrott och händelser som inte är sammankopplade. Den ges ordning av historikern och på så sätt sätter historikern ihop en berättelse.¹

De här berättelserna kan se mycket olika ut och sättas ihop på många sätt utifrån givna data. En mästare på att berätta filosofins historia på svenska är Svante Nordin. Få historiker har gjort så mycket för filosofins historia i Sverige som han – både för den svenska och den internationella filosofin. Hans senaste försök är böckerna *Filosoferna* som nu finns i tre volymer. De gavs ursprungligen ut på olika förlag men har nu samlats på

1. Undertecknads uppsats "What Renaissance? Humanism did not replace Scholasticism, nor is it clear that ideas like the Renaissance help us understand history at all" (*Aeon Magazine*, 2021, <<https://aeon.co/essays/there-was-no-such-thing-as-renaissance-philosophy>>) innehåller en mer omfattande beskrivning av den här uppfattningen av filosofins historia.

Fri tanke. Dessa är *Filosoferna – Det västerländska tänkandets historia sedan år 1900*, *Filosoferna – Den moderna världens födelse och det västerländska tänkandet 1776–1900* och slutligen den volym som kom förra året, *Filosoferna – Vetenskaplig revolution och upplysningen 1650–1776*. Den senaste volymen berättar alltså historien från Descartes till Kants förkritiska filosofi.

Det är på många sätt en fantastisk bok som Nordin skrivit där vi får stifta bekantskap med både kända och okända filosofer. Han tecknar inte bara den traditionella kanon utan rör sig fritt bland filosofer i alla Europas länder under dessa dryga 120 år. Till och med Nordamerika med Samuel Johnson, Jonathan Edwards och Benjamin Franklin får vara med. De får dock enbart två sidor, vilket är lite för kort. Kapitlet efter är ännu kortare och handlar om den spanske upplysningsfilosofen Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro (1676–1764). Han får bara en sida. Ingen av dessa kapitel ger läsaren mycket mer än vad man redan kan läsa till sig på *Wikipedia* och ger ingen tillfredsställande inblick i deras tänkande. Det är faran med att inkludera så många filosofer som Nordin gör. Det blir nästan bara smuttar och glimtar – lärorikt men också ytligt.

Många av de som Nordin tar upp skulle inte kvalificera som filosofer i Wedbergs bemärkelse, vilket jag normalt skulle se som något positivt men vid vissa tillfällen hajar till och med jag till, som när han inkluderar författarna Daniel Defoe och Jonathan Swift. De flesta av oss känner de som barnboksförfattarna bakom respektive *Robinson Crusoe* (1719) och *Gullivers resor* (1726). Nordin lyfter fram Defoes upplysningsideal och Swifts pessimism gentemot filosofi och matematik/vetenskap som skymtar i Gullivers resor. Nordin citerar till exempel Crusoe när han säger: ”förnuftet är grundvalen för all vetenskap, så kan varje människa med tiden bli herre över varje slags mekaniskt arbete genom att uttänka och anpassa allting förnuftet.” Det är intressant som ett exempel på den nya filosofins spridda inflytande men varken Defoe eller Swift är särskilt originella. Voltaire i Frankrike var betydligt mer originell i sin filosofiskt inriktade skönlitteratur.

Den nordiska kontexten nämns också av Nordin. Drottning Christina får vara med och sedan nämns wolffianismens inflytande på Sverige och Danmark. Han tar också upp det smärtsamma uppbrottet från Christian Wolffs filosofi i dessa länder genom Jens Scheldrup Sneedorff (1732–1763) i Danmark och Peter Forsskål (1732–1763) i Sverige. Forsskåls avhandling var en explicit kritik av Wolffs metafysik. I Sverige är han dock mer känd för sin inflytelserika skrift för tryckfriheten, *Tankar om den borgerliga friheten* (1759).

Alla filosofer presenteras dock inte i korta brottstycken, utan vissa får mycket mer plats. En filosof som sticker ut på detta sättet är Spinoza som får nästan tjugo sidor. Nordin ger sig här på en djupare läsning av Spinoza som omfattar både *Etiken* och *Tractatus theologico-politicus*. Det är fortfarande ingen analys i Wedbergs anda men betydligt mer givande och lärorikt än de fyra sidor Wedberg ger Spinoza i del 2 av *Filosofins historia*. Enligt Nordins analys tar Spinozas ontologi sin början i det ontologiska gudsbeviset men eftersom gud innefattar allt sträcker det sig till allt existerande. Det är en spännande utgångspunkt och eftersom Spinoza inte skiljer på kausal och logisk nödvändighet följer allt med logisk nödvändighet ur Guds existens. Det blir en gedigen genomgång från denna abstrakta inledning till passionerna och deras roll i *Etikens* fjärde del. Det är dock med viss besvikelse jag konstaterar att Nordin inte tar upp Jonathan Israels kontroversiella tes att Spinozas tänkande utgör upplysningens början.

Jag måste dock säga att jag dras med i Nordins charmiga, välskrivna och spränglärda bok. Den ger en rikare bild av 1600- och 1700-talen än något som finns att läsa just nu och det tilltalar mig. Han ger dock varken nya tolkningar eller kontroversiella teser. Den är okonventionell på grund av sin bredd men konventionell i sitt innehåll på samma gång. På så sätt är den en ovärderlig och pålitlig ingång till den oerhört rika idétradition som utgör de dryga 120 åren boken omfattar. Den ger den historiskt intresserade nya filosofer att fördjupa sig i, men för att återvända dit jag började lämnas filosofen emellanåt otillfredsställd.

Henrik Lagerlund

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Nils Franzén* är universitetslektor i filosofi vid Umeå universitet, *Sören Häggqvist* är universitetslektor i teoretisk filosofi vid Stockholms universitet, *Henrik Lagerlund* är professor i filosofins historia vid Stockholms universitet, *Fabian Lorentzon* är doktorand i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Victor Moberger* är vikarierande universitetslektor vid Umeå universitet, *Ingmar Persson* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Anna C. Rédei* är docent i kognitiv semiotik och forskare vid Lunds universitet samt legitimerad psykoterapeut och auktoriserad existentiell psykoterapeut.

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
- 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