

Filosofisk tidskrift

Nr 4 Årgång 44 November 2023

- 3 Vad är sinnelagsetik?
Jesper Jerkert
- 21 Bör vi skapa lyckliga människor?
Per Algander
- 32 Är "slang" ett ord för filosofer?
Alice Damirjian
- 43 C. J. Boströms bevis för idealismen
Inge-Bert Täljedal
- Recensioner**
- 48 Lars Bergström om *Dold verklighet* av Donald Hoffman
- 52 Ingvar Johansson om *Att förstå kvantmekaniken*
av Lars-Göran Johansson
- 56 Nicolas Olsson Yaouzis om *I förnuftets skugga: Essäer*
om *Nietzsches filosofi* av Hans Ruin
- 61 **Notiser**

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg

Redaktionsassistent: Sofia Bokros

redaktion@filosofisktidskrift.se www.filosofisktidskrift.se

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

Vad är sinnelagsetik?

Jesper Jerkert

Inledning

Vid undervisning för blivande ingenjörer har jag märkt att studenterna ibland anför ”sinnelagsetik” som exempel på en normativ etisk teori, utan att vi ens har nämnt termen. Jag har så småningom förstått att studenterna har fått lära sig om sinnelagsetik inom religionsundervisningen i gymnasiet. Sinnelagsetiken är dock tämligen okänd inom traditionell filosofisk etik, och förekommer knappast i undervisningen i praktisk filosofi vid våra universitet. Därför kan det vara fler än jag som undrar: Vad är sinnelagsetik? Är det en normativ etisk teori i paritet med pliktetiken eller konsekvensetiken, och hur avgränsas den i så fall från andra etablerade teorier? Varför undervisar man om sinnelagsetik i gymnasiets religionsämne? Hur ser undervisningen om sinnelagsetik ut, och är den rimlig? Jag ska försöka kasta ljus över dessa frågor, delvis genom att följa ordet ”sinnelagsetik” bakåt i historien. Min slutsats kommer att bli att undervisningen om sinnelagsetik, såsom den nu tycks se ut i gymnasieskolans religionsämne, är högst diskutabel.¹

Anders Nygrens sinnelagsetik

På svenskspråkiga Wikipedia påstås att begreppet sinnelagsetik ”kan ifrågasättas då det inte finns motsvarighet i länder utanför [N]orden” (Wikipedia 2021). Som jag ska visa förekommer termen sinnelagsetik visst utanför Norden, men det är svårt att frigöra sig från intrycket att sinnelagsetiken verkar ha varit särskilt populär i Sverige. Detta torde till stor del vara Anders Nygrens förtjänst. Nygren var professor i systematisk teologi vid Lunds universitet från 1924, och även biskop i Lunds stift 1948–1958. Ett av Nygrens huvudintressen rör förhållandet mellan filosofisk och teologisk etik. Hans mest utförliga arbete i ämnet är boken *Filosofisk och kristen etik* (1923). Ett grundtema hos Nygren är att han vill tilldela filosofisk och teologisk (kristen) etik olika grunduppgifter, så att

1. Jag har inte undersökt i vilken utsträckning sinnelagsetik förekommer i gymnasiets filosofiämne.

de inte står i motsatsställning till varandra utan snarare är jämbördiga och ömsesidigt kompletterande. (Mot denna ståndpunkt opponerade Hedenius på sin tid.)

I boken från 1923 är Nygren särskilt intresserad av att utreda vad som är kristendomens centrala etik. Han svarar att det är sinnelagsetik. Argumenten för detta hämtas från religionen: Nygren lyfter särskilt fram Jesus-ord i Nya testamentet samt skrifter av Luther. Nygren går sedan vidare och söker klarlägga vari kristendomens *ethos* närmare bestämt består. Han svarar, efter långa utläggningar, att det består i kristendomens kärlekssinnelag, som i slutändan tycks kräva en transcendent upplevelse, en religiös övertygelse av det rätta slaget:

Det spontana kärlekssinnelaget är det för kristendomen specifika etiska idealet. Fordran på ett sådant sinnelag framväxer med nödvändighet ur den kristna tros- och gudsupplevelsen, men däremot ej med samma innebörd på grundvalen av någon annan åskådning. (Nygren 1923, s. 268, genomgående kursiverat i original)

Vi ska inte fördjupa oss i detaljer kring detta. Men vad menar Nygren allmänt sett med sinnelag och med sinnelagsetik? Han introducerar sinnelagsetiken för första gången på följande sätt:

Det fullt utbildade mänskliga förhållande, som är föremål för etiskt bedömande, uppvisar trenne olika moment. 1. Utgångspunkten är en beskaffenhet hos subjektet, vilken beskaffenhet benämns sinnelag. 2. Detta sinnelag tager sig vidare uttryck i ett bestämt förhållande, i ett visst uppförande eller handlande. 3. I likhet med allt handlande går också det etiska handlandet ut på att förverkliga ett ändamål, och därmed är slutpunkten nådd för det etiska förhållandet. *Allt efter som tyngdpunkten vid det etiska bedömandet lägges på det första, andra eller tredje av dessa moment uppstå tre olika slag av etik: sinnelagsetik, legalistisk etik och ändamålsetik.* (Nygren 1923, s. 162–63)

Nygren använder de numera ålderdomliga benämningarna "legalistisk etik" och "ändamålsetik", där vi idag snarare skulle säga regeletik (pliktetik) respektive konsekvensetik.²

2. Kanske menar inte Nygren med "ändamålsetik" exakt vad vi idag menar med konsekvensetik. Ändamål syftar på avsedda resultat, snarare än de faktiska resultat som man brukar bedöma inom konsekvensetik. Men enligt Nystedt (1951, s. 77) syftar nog Nygren på resultat i allmänhet; annars skulle "en konsekvent genomförd ändamålsetik bli ett slags sinnelagsetik, eftersom det är sinnelaget som sätter upp ändamålen", vilket inte verkar vara en rimlig tolkning. En sak som likväl kan skilja Nygrens ändamålsetik från

Sinnelaget beskrivs alltså helt abstrakt som en "beskaffenhet hos subjektet". Någon närmare förklaring av vad som menas med ett sinnelag ges inte i boken, vilket har påtalats av några kommentatorer (Holte m.fl. 1983, s. 58; Bexell 1990, s. 83). Men det blir ändå någorlunda tydligt, med tanke på det stora utrymme som Nygren sedan ägnar åt att diskutera vad som bör menas med kristendomens kärlekssinnelag, att han med sinnelag menar något tämligen sammansatt och komplext i en människas inre.³ Kort sagt, han verkar använda sinnelag ungefär i ordets gängse betydelse – enligt SAOB (Svenska Akademiens Ordbok) "någons allmänna, konstitutionella läggning eller natur med avseende på hans själsförmögenheter eller det sätt varpå dessa fungera eller reagera, själsläggning, psyke, (inre) karaktär, skaplynne" (tryckår 1968, förkortningar utskrivna).

En sinnelagsetik, i sin tur, är enligt Nygren en etik som vid den etiska bedömningen lägger exklusiv eller huvudsaklig vikt vid subjektets sinnelag, till skillnad från vid handlingens natur eller vid dess konsekvenser.

[E]nligt sinnelagsetiken är det sinnelaget, som äger ursprunglig etisk kvalitet, handlingen och handlingsresultatet åter äga blott en härledd sådan och kunna ställas under etiskt bedömande endast emedan och försåvitt de stå i samband med sinnelaget. (Nygren 1923, s. 163)

Nygren menar att sinnelagsetiken är den mest tillfredsställande etiken. Hans argument för detta är i korthet följande: det enda som kan vara etiskt gott måste vara gott i och för sig självt, och det enda som kan vara gott i och för sig självt av de tre momenten sinnelag, handling och ändamål är sinnelaget. Någon särskilt övertygande argumentation är nu inte detta. Man måste t. ex. inte gå med på att det som är gott också med nödvändighet är gott i och för sig självt.

Nygrens argument ger också intryck av att vara konstruerat för att han ska kunna dra den slutsats han av trosskäl önskar nå. Enligt somliga kan denna typ av kritik återkommande riktas mot Nygrens filosofi (Hillerdal 1958, s. 151–52; Bexell 1990, s. 85). Icke desto mindre säger Nygren ganska uppseendeväckande saker om sinnelagets etiska status:

gängse konsekvensetik är att Nygren bara kräver att man förlägger den etiska bedömningens "tyngdpunkt" till handlingens ändamål, medan vi med konsekvensetik brukar mena en etik där man *uteslutande* lägger vikt vid handlingens konsekvenser.

3. Någon läsare kanske undrar om inte "sinnelag" är ett i Bibeln frekvent ord, så att Nygrens avsedda innebörd ska sökas där? Detta är tveksamt. Ordet sinnelag förekommer fyra gånger i 1917 års översättning, i samtliga fall i Nya testamentet, men motsvaras då inte av ett och samma grekiska grundord (Linton 1963).

Om blott själva utgångspunkten är etisk, så antager hela förloppet etisk karaktär. När det etiska sinnelaget yttrar sig, så framkomma med nödvändighet etiska handlingar, vilka likaledes med nödvändighet föra till ett etiskt slutmål. (Nygren 1923, s. 183)

Detta är inte trovärdigt. I själva verket är det lätt att föreställa sig att dåliga handlingar kan härröra ur ett gott sinnelag. En person med i och för sig gott sinnelag skulle t. ex. kunna ha felaktiga föreställningar om fakta och därför genomföra eller rekommendera skadliga handlingar.

Nygren hade stor betydelse för svensk teologi under lång tid, och är särskilt känd som förespråkare av sinnelagsetik. Det är svårt att tänka sig att svenska gymnasister ännu på 2020-talet skulle bekanta sig med termen om det inte vore för Nygren. På 1950-talet beskrevs han (av en kritiker) som "Sveriges för närvarande mest läste teologiske etiker. ... [D]et inflytande han utövat på andra författare är så betydande att man kan tala om en skolbildning" (Nystedt 1951, s. 7). Men det ska också sägas att hans argumentation har mött visst motstånd bland teologer och filosofer, både med avseende på tolkningen att kristendomens sanna etik skulle vara en sinnelagsetik (t. ex. Gerhardsson 1971) och med avseende på påståendet att sinnelagsetiken är den mest tillfredsställande normativa teorin (t. ex. Rodhe 1947).

"Gesinnungsethik" och kopplingen till Kant

För en nutida läsare ligger det nog nära till hands att associera termen sinnelagsetik med dygdetiken. Jag ska återkomma till en sådan koppling, men en undersökning av ordet sinnelagsetiks historia pekar främst i en annan riktning, som vi därför först ska utforska.

I SAOB:s artikel "sinnelagsetik" ges inget äldre belägg för ordet än Nygren (1923), men jag har hittat ett något äldre: i en uppsats om Giovanni Marchesinis (1868–1931) etik använder Lundafilosofen Alf Nyman ordet två år tidigare (Nyman 1921, s. 42). Det förefaller dock inte troligt att vare sig Nygren eller Nyman fritt har uppfunnit termen. Snarare har de översatt den från tyskans *Gesinnungsethik*. Detta ord är nämligen belagt några decennier tidigare. En möjlig förmedlingsväg till Nygren går via teologen Ernst Troeltsch. Nygren hänvisar till Troeltsch upprepade gånger (t. ex. Nygren 1923, s. 210), och Troeltsch har använt termen redan 1902, det äldsta belegget som nämns i en tysk uppslagsboksartikel om ordet (Reiner 1974). Sammanhanget är att Troeltsch säger sig vilja

utreda huruvida det är riktigt att identifiera ”det kristna sedliga idealet med idealet i den formella kantianska sinnelagsetiken” (Troeltsch 1902, s. 142). Jag har funnit omnämningen som är ytterligare några år äldre, de äldsta på två ställen i en bok från 1896 (Kreibitz 1896, s. 52 och 157). Ytterligare två belägg finns från 1899, det ena i tidskriften *Kant-Studien* (vol. 3, s. 462), det andra i månadstidskriften *Preußische Jahrbücher* (vol. 95, s. 221).⁴

I flera sammanhang där det tyska ordet har använts omnämns Kant eller kantianism. Detta gäller även på svenska; ett exempel är följande: ”Sinnelagsetiken’ har genom Kant och senare nykantianismen fått stor betydelse” (Rodhe 1947, s. 285). Termen har alltså kommit att användas som etikett på vissa tänkares kantianskt inspirerade etik. Ett tyskt exempel är Kant-lärjungen Jakob Friedrich Fries (1773–1843), som talar om ”det rena sinnelagsidealet” som förutsättning för pliktuppfyllelse. Även om jag inte har belägg för att Fries själv använde ordet *Gesinnungsethik*, har han av en senare bedömare ansetts ingå i en tysk tradition av just sinnelagsetik under 1800-talet (Hubmann 1997, citat s. 95).

Det kantianska inflytandet var stort på den teologisk-protestantiska etiken under 1800- och 1900-talen, särskilt genom Schleiermacher (Hillerdal 1958, s. 105–107). Det är därför inte så förvånande att *Gesinnungsethik* kan nämnas i tyska översikter över teologisk etik (t. ex. Honecker 1990, passim), men begreppet är ändå inte viktigare än att det kan saknas i andra översikter (t. ex. Roth och Held 2018). En liknande bild får man i de två senaste svenska läroböckerna i etik med teologisk inriktning som jag känner till. Holte m. fl. (1983, s. 57–59) nämner sinnelagsetik med hänvisning till Anders Nygren, som utan tvekan stod under kantianskt inflytande (om detta, se Nygren 1924). I den nyare läroboken av Bexell och Grenholm (1997) finns däremot inte termen sinnelagsetik, även om ordet sinnelag förekommer sporadiskt i avsnitt om Bibelns etik, exempelvis: ”Biblisk etik är ofta subjektorienterad i den meningen att den innehåller krav som gäller hela personen i dess totalitet, även motiv och sinnelag” (s. 207).

Inom politisk filosofi och sociologi är Max Webers (1864–1920) användning av ordet känd. Han nämner sinnelagsetik i en artikel från 1917, och framställer den som en världsfrånvärd etik, i den meningen att sinnelagsetikern inte alls bryr sig om några konsekvenser (Weber (1917) 1922, s. 476) och därför inte heller tar ansvar för några sådana. Weber fram-

4. Ordet *Gesinnungsethik* är tyvärr inte upptaget i den stora ordboken över tyskt historiskt språkbruk, *Deutsches Wörterbuch*.

ställer sinnelagsetiken i första hand såsom framsprungen ur religiös eller politisk övertygelse, men säger också att såväl sinnelagsetiken som en etik som utgår från ansvarstagande har en strängt formell karaktär "som liknar de bekanta axiomen i 'Kritik av det praktiska förnuftet'" (Weber (1917) 1922, s. 467). Två år senare, i föredraget "Politik als Beruf" (1919), återkommer Weber till att sinnelagsetik och *Verantwortungsethik* ("ansvarsetik") är "oförsonligt motsatta maximer". Bland annat kritiserar Weber sinnelagsetiken för att inte tillfredsställande kunna hantera oundvikliga situationer där man vill kunna hävda att ändamålet helgar medlen (Weber (1919) 1971, s. 76–77).⁵

Således finns en rad historiska exempel, bl.a. från teologin, på hur termen sinnelagsetik använts om kantianskt inspirerad etik. Och hur är det med Kant själv, var han sinnelagsetiker? Han använde aldrig ordet sinnelagsetik, men sinnelag (*Gesinnung*) nämns desto oftare: totalt 308 gånger i Kants publicerade skrifter (Roser och Mohrs 1993, s. 648). (Därutöver tillkommer sammansättningar som slutar på *-gesinnung*, t. ex. *Herzensgesinnung*.) Ett enda exempel kan vara följande passage i *Grundläggning av sedernas metafysik*, Kants första viktiga etiska verk:

Slutligen finns ett imperativ som omedelbart påbjuder ett visst beteende utan att ligga till grund för det som en betingelse för ett annat syfte som kan uppnås genom det. Detta imperativ är *kategoriskt*. Det hänför sig inte till handlingens innehåll eller åsyftade resultat utan till den form och den princip av vilken den själv följer, och det väsentliga och goda med den består i sinnelaget, medan utfallet må bli vilket som helst. Detta imperativ kan kallas *sedlighetens* imperativ. (Kant (1785) 1997, s. 41)

Termen sinnelag förekommer i många av Kants skrifter, bl.a. i de tre *Kritikerna*. Högst är densiteten i *Religionen inom det blotta förnuftets gränser* (1793), med 169 omnämmanden på ca 200 sidor (Palmquist 2015, s. 252).

Vad menade Kant med sinnelag? Palmquist, som särskilt intresserar sig för termen i Kants religionsfilosofi, säger att sinnelaget för Kant är ett slags principiell övertygelse som hänvisar till något som går utöver naturlig orsak-verkan, vilket sker närhelst man är engagerad i moraliska eller religiösa resonemang (2015, s. 252). Caswell karakteriserar sinnelaget enligt Kant som en persons "varaktiga moraliska karaktär, som på något sätt utgör grunden för, men ändå inte kan reduceras till, specifika maximer som vi kan ta i bruk" (2006, s. 191). Munzel har skrivit

5. Ett begreppspar som hos teologen Troeltsch verkar fungera på ett liknande sätt är "personetik" (*Personethik*) kontra "ämbetsetik" (*Amtsethik*) (Nygren 1923, s. 210).

en utförlig studie om Kants föreställning om moralisk karaktär, och vill urskilja tre huvudsätt på vilka Kant använder termen sinnelag (1999, s. 67–70). Dessa skillnader är dock subtila i förhållande till mitt syfte i denna artikel. Jag nöjer mig med att konstatera att Kant verkar använda ordet sinnelag i betydelser som ligger nära den gängse enligt ordböckerna (t. ex. SAOB).

Kant är naturligtvis mest känd som pliktetiker, men hans moralfilosofi inbegriper de kända uppfattningarna att en god vilja är det enda som i sig självt är oinskränkt gott, att en handling är god endast om den utförs *av* plikt (det räcker inte att den utförs *enligt* plikt), att man ska handla så att man också kan önska att den *maxim* man följer kan bli allmän lag, med mera. Dessa saker, som har att göra med agentens vilja, motiv, önskingar och liknande, spelar enligt Kant stor roll för bedömningen av en handlings moraliska halt. Man ska alltså inte endast bedöma handlingen självt, än mindre dess konsekvenser. På denna grundval kan man därför hävda att en sinnelagsetisk komponent är viktig i Kants totala moralfilosofi. Denna komponent har mest utförligt lyfts fram av Harald Köhl i boken "Kants sinnelagsetik" (1990). En dylik användning av termen som etikett på Kants filosofi är inte heller ny. Filosofen och sociologen Max Scheler (1874–1928), till exempel, använde ordet sinnelagsetik för att karakterisera Kant, som han sedan argumenterade emot (Honecker 1990, s. 16).

Eftersom vi bara har rört oss på de svenska och tyska språkområdena, kan det vara värt att säga något om den engelskspråkiga terminologin. Hur ordet *Gesinnung* hos Kant ska översättas till engelska har blivit föremål för diskussion. Palmquist (2015, s. 254–58) argumenterar t. ex. för att "conviction" är en bättre översättning än "disposition" eller "attitude", medan Munzel (1999, s. 67) pläderar för översättningen "comportment of mind". Verstraeten (1995, s. 186) diskuterar vad sinnelagsetik hos Weber och andra bör heta på engelska och konstaterar att frågan är svår och att svaret bl.a. beror på om termen anses syfta på "en etik som definieras av radikala, religiösa grundprinciper" eller på "en persons trohet till sådana principer från ett intentionsperspektiv". Verstraeten föreslår att "absolute ethics", "ethics of conviction" eller "ethics of good inclination" kan användas, beroende på sammanhang. I en engelskspråkig diskussion av Nygrens sinnelagsetik har Hall (1970, s. 285) använt översättningen "attitudinal ethics". Kort sagt, det verkar inte finnas någon etablerad motsvarighet till sinnelagsetik på engelska.

Sinnelagsetiken i gymnasiet

Som jag konstaterade inledningsvis verkar många gymnasister ha lärt sig om sinnelagsetik inom religionsämnet. Föga förvånande presenteras sinnelagsetik i åtskilliga läroböcker avsedda för sådan undervisning.⁶ Här följer fem exempel:

Att ha rätt sinnelag, att handla med goda avsikter är den etik som brukar kallas för *sinnelagsetik*. Sinnelagsetiken säger att det är avsikten, tanken med handlingen, som avgör om den är rätt eller fel. (Ring 2015, s. 244)

Sinnelagsetik är en etisk modell som säger att en handling ska bedömas utifrån den avsikt som man hade med den, eller med andra ord vad man hade i sinnet när man gjorde det. (Göth m.fl. 2018, s. 76)

Det lite gammalmodiga ordet sinnelag står för den inre moraliska övertygelsen hos den handlande personen. Lite mer precist uttryckt säger sinnelagsetiken att *en handling är rätt om den utförs med gott uppsåt, det vill säga med goda avsikter*. (Alm 2009, s. 132)

Sinnelagsetik är ett etiskt tänkande där man fokuserar mer på avsikten bakom handlingen än på handlingen i sig eller konsekvenserna av den. (Tuveson 2022, s. 46)

Avsiktsetik, *sinnelagsetik* – innebär att man lägger fokus på avsikten bakom en handling. Man utgår från om den som utför handlingen menar väl eller inte. (Binkemo och Brodin 2016, s. 36)

Som synes är dessa läroböcker överens om att likställa sinnelagsetik med uppfattningen att den handlandes avsikt är det viktigaste – eller eventuellt det enda viktiga – för att bedöma handlingens riktighet. Jag ska strax återkomma till detta. Men jag vill också nämna att det förekommer att läroböcker presenterar ungefär samma tanke men under ett annat namn. En lärobok presenterar t. ex. ”viljeetik” sålunda:

En handling kan leda till oönskade följder. Ändå kan vi i efterhand anse att den var rätt. Personen som gjorde det hade en riktig inre drivkraft, en vilja som pekade mot det goda. Även om målet inte nåddes och många regler bröts var det en god vilja som drev fram handlingen som en propeller på en båt. (Tidman och Wallin 2012, s. 190)

6. Det är inte självklart att man överallt använder läroböcker på gymnasiet. För en diskussion om läroböcksanvändningen i etikundervisningen inom religionsämnet, se Widholm (2020, s. 149–50).

En annan beteckning är helt enkelt "avsiktsetik", som förekommer i flera läroböcker:

Den tredje typen av etiska modeller, avsiktsetiken, fokuserar på det som kommer *före* snarare än *efter* handlingen, nämligen på avsikten (intentionen) bakom den. Hur tänkte vi när vi utförde handlingen? Vilket syfte hade vi? Menade vi väl? (Franck 2014, s. 47)

Enligt avsiktsetiken är det själva avsikten med handlingen som är det viktiga. Om vår avsikt är att göra gott är handlingen rätt. (Thulin och Elm 2012, s. 144)

I en lärobok har jag också sett etiketten pliktetik:

Inom pliktetiken menar man att *avsikten* bakom handlingen avgör om handlingen är etiskt riktig. Här är det alltså tanken *före* handlingen som avgör. (Appelros, Hornborg och Röcklinsberg 2006, s. 23)

Denna sistnämnda karakteristik måste sägas vara kontroversiell: många skulle nog säga att plikter kan diskuteras utan att man nödvändigtvis tar de handlandes avsikter i beaktande. Men med den kantianska uppfattningen om den goda viljan som det enda oinskränkt goda kan man nog koppla samman plikter och avsikter.⁷ Jag ska inte fördjupa mig i detta här, utan vill koncentrera mig på uppfattningen att sinnelagsetik är liktydigt med avsiktsetik, som dominerar stort i gymnasieläroböckerna. Denna identifikation är ju i förstone litet överraskande, eftersom ordet sinnelag enligt ordböckerna inte endast syftar på avsikter utan på något rikare och mer komplext i en människas inre. Och som jag har hävdad ovan verkar Nygren, Kant och kantianska efterföljare alla syfta på något mer än bara avsiktens inriktning när de talar om människans sinnelag, och om en etik byggd på detta.

I källor som är äldre än några decennier gamla har jag inte heller stött på uppfattningen att sinnelagsetik är detsamma som en etik i enlighet med goda avsikter, och detta inkluderar vanliga uppslagsböcker såsom Marc-Wogau (1963, s. 264), Filosofilexikonet (1988, s. 143) och Nationalencyklopedin (1995, bd 16, s. 464). Däremot sägs det i sådana källor ibland att sinnelagsetiken är en etik utgående från goda motiv (t. ex. Rodhe 1947, s. 289; Holte m.fl. 1983, s. 57). Avsikt och motiv behöver dock

7. Kant själv verkar ta avstånd från avsiktsetik: "En handling av plikt har sitt moraliska värde inte i den avsikt som skall uppnås genom den, utan i den maxim enligt vilken man beslutar sig för den" (Kant (1785) 1997, s. 23). Man kan dock fråga sig om Kant använder ordet avsikt i samma betydelse som läroböckerna i religionskunskap.

inte vara samma sak, vilket jag återkommer till senare. I vilket fall som helst tycks ordet sinnelagsetik ha genomgått en betydelseförskjutning till att just beteckna avsiktsetik. Hur denna förskjutning har uppstått vet jag inte. I gällande ämnesplan för gymnasieskolan (LGY11) anges som ett av målen med undervisningen i religionskunskap att eleverna ska utveckla "[f]örmåga att använda etiska begrepp, teorier och modeller", och ett centralt innehåll i kursen Religionskunskap 1 är därför "[t]olkning och analys av olika teorier och modeller inom normativ etik samt hur dessa kan tillämpas" (Skolverket 2011, s. 137–38). Exakt vilka etiska teorier eller modeller som bör behandlas står det inget om i ämnesplanen. Det finns emellertid ett tillhörande kommentarmaterial till samma ämnesplan (Skolverket 2012).⁸ Där nämns följande: pliktetik, konsekvensetik, "sinnelags- eller avsiktsetik" samt situationsetik.⁹ Även dygdetik tas upp, men presenteras som skild från de andra då den sägs ge "en annan grund för att reflektera över moraliska frågor". Notabelt är att sinnelagsetik och avsiktsetik presenteras som synonymer i kommentarmaterialet. Jag vet inte om dokumentet bara återspeglar en redan etablerad konsensus bland läroboksförfattare och andra berörda om att sinnelags- och avsiktsetik är samma sak, eller om kommentarmaterialet kanske har påskyndat att en konsensus har uppstått. (I kommentarer till tidigare ämnes- eller läroplaner, från 1970, 1994 respektive 2000, finns inga etiska teorier nämnda alls.) Jag vet inte heller när sinnelagsetik och avsiktsetik började likställas, men ett exempel från 1980-talet är följande: "Enligt sinnelagsetiken är en handling rätt, endast om en handling är utförd med goda avsikter" (Olivestam och Thorsén 1989, s. 109).

8. Kommentarmaterialet saknar angivna författare och är odaterat, men det härrör från 2012 och reviderades 2017 (personligt meddelande från Mikael Bergkrantz, Skolverket, 2023-04-11). Revisionen påverkade inte texten om sinnelagsetik. Kommentarmaterialet är inte bindande, till skillnad från ämnesplanen. Undervisningen behöver därför inte ta upp allt som nämns i kommentarmaterialet. Man kan ändå förmoda att många lärare och läroboksförfattare har konsulterat materialet.

9. En granskning av vad man i detta sammanhang menar med "situationsetik" kunde också vara motiverad. Termen har sitt ursprung i teologisk etik (Rosenthal 2019) och är inte vanlig i filosofisk etik. I Skolverkets kommentarmaterial (2012) sägs situationsetiken innebära "att varje situation är unik, och att det alltså inte finns några allmänna regler eller några generellt giltiga bedömningar av vare sig konsekvenser eller avsikter som kan moraliskt motivera olika handlingar". Detta verkar vara besläktat eller identiskt med vad filosofiska etiker kallar moralisk partikularism. Exakt hur situationsetik presenteras i läroböcker har jag dock inte undersökt.

Avsikter, motiv – eller kanske dygder?

Nu kan förstås termer ändra betydelse med tiden, så vi ska inte avfärda identifikationen av sinnelagsetik med avsiktsetik (detta kan vi fortsättningsvis kalla "sinnelags-/avsiktsetik") alltför lättvindigt, utan snarare fråga: Vad kan sägas om sinnelags-/avsiktsetiken som etisk teori?

I de flesta gymnasieböcker är det tydligt att teorierna som tas upp (med eventuellt undantag för dygdetiken) är teorier om huruvida en *handling* är moraliskt riktig eller ej. Som teori om handlingars riktighet är sinnelags-/avsiktsetiken dock knappast etablerad. Jag känner således inte till några standardverk om teorin i denna bemärkelse och vet inte vart jag i första hand skulle hänvisa någon som vill lära sig mer om grunderna inom sinnelags-/avsiktsetiken.

Däremot är en spridd tanke att avsikten med en handling kan påverka hur *ansvaret* för handlingens följder bedöms, eller hur mycket den handlande i efterhand ska klandras eller prisas. Redan små barn lär sig att säga: "Förlåt, det var inte meningen!" Genom att säga att man inte hade för avsikt att åstadkomma vissa konsekvenser, eller att man inte rimligen kunde förutse dem, hoppas man bli mildare bedömd med avseende på ansvar. I vissa läroböcker står att sinnelags-/avsiktsetik finns i rättssystemet. Till exempel: "Om jag dödar en annan människa kommer avsikten bakom handlingen att ha stor betydelse för vilket straff jag får" (Binkemo och Brolin 2016, s. 37). Detta är rätt i sak (med reservationen att det juridiskt centrala ordet är uppsåt, som inte verkar vara en exakt synonym till avsikt), men det kunde ibland tydligare ha framgått att just ansvaret är i fokus i straffrättsliga sammanhang. Frågan om huruvida en handling är riktig eller ej är inte densamma som frågan om i vilken grad den handlande ska ställas till svars för den. Man kan ju tänka sig att en handling är moraliskt felaktig men utan att någon ska ställas till svars. Jag har dock viss förståelse för att distinktionen kanske inte kan beredas plats i en gymnasielärobok.

Om man ändå ska betrakta sinnelags-/avsiktsetiken som en teori som kan ge besked om handlingars etiska status, så är den som sagt tämligen oprövad och underutvecklad i den filosofiska litteraturen. Några övergripande kommentarer kan dock ges.

En grundläggande fråga rör terminologin. Läroböckerna talar ofta om "avsikter", men man kan undra om läroböckernas "avsikter" är synonyma med ordböckernas. Vissa andra termer förekommer också i läroböckerna: motiv, uppsåt, (god) vilja, tanke (med handlingen), att mena väl. Och det finns ytterligare termer som ligger mer eller mindre

nära de redan nämnda: intention, disposition, bevekelsegrund, syfte, skäl, ändamål, drivfjäder, med flera. De centrala termerna måste fastställas och deras relationer klarläggas för att en teori ska kunna mejslas ut tydligt. Skillnader i innebörd mellan använda termer kan mycket väl ha moralisk relevans, vilket teorin i så fall bör kunna göra reda för. Exempelvis använder vi ofta ordet *motiv* för något som är mer långsiktigt och mer komplext än en *avsikt*. En våldshandling skulle således kunna utföras med avsikten att skada någon, men med motivet att vinna personlig frihet. Detta kan leda till olika moraliska bedömningar beroende på om man fäster sig vid avsikten eller vid motivet (Fairweather och McDonald 1984, s. 70). Tanken att *motiv* spelar moralisk roll är förstås gammal. Kyrkofadern Augustinus (354–430) framhöll att handlingar är goda endast i den mån de utförs med ett lämpligt *motiv*. Enligt honom skulle en och samma handling kunna vara god om den utförs av kärlek men dålig om den utförs av önskan att bli omtyckt (Haldane 1993, s. 138).

Om vi tills vidare använder ”*avsikt*” som en övergripande term så är det uppenbart att teorin måste utsäga att endast *goda* avsikter (och inte vilka avsikter som helst) kan sanktionera handlingar moraliskt. Följaktligen måste man reda ut vad som är gott i avsikter, eller hur man känner igen detta goda. Om man försöker att göra detta – och givet att man tar ”gott” för något objektivt – stöter man dock på problemet att det kan vara svårt att isolera vad som är gott med en handlings avsikt från vad som är gott med handlingen själv eller från vad som är gott med handlingens konsekvenser. Om vi t. ex. förklarar det goda i en avsikt som ”tankens inriktning på att åstadkomma gott i världen” eller dylikt, så verkar vi förlägga det goda till handlingens följder, och hela teorin förefaller bli besläktad med konsekventialismen. Om vi i stället anser att det goda i en avsikt består i ”tankens inriktning på att utföra de rätta handlingarna” eller dylikt, så riskerar vi på ett liknande sätt att hamna nära regel- eller pliktetikern. Kanske är problemet inte oöverstigligt, men åtminstone verkar det kräva en del arbete (Fairweather och McDonald 1984, s. 73).

Ett sätt att försöka isolera det goda som finns i avsikten från det goda hos handlingarna eller deras konsekvenser vore att betrakta det goda i avsikten som mer abstrakt och djupare liggande i den handlande personen. Djupare liggande mänsklig godhet kanske dock inte bör kallas *god avsikt*, eftersom man ofta använder termen *avsikt* för tankar knutna till mer eller mindre konkreta, planerade handlingar. Djupare och mer beständiga moraliskt goda egenskaper hos en person kan vi snarare beteckna som god karaktär eller god personlighet – eller gott sinnelag. Om

man leder sinnelagsetiken i denna riktning – närmare ordet sinnelags vanliga ordboks betydelse – avlägsnar man sig från gymnasieläroböckernas ”sinnelags-/avsiktsetik”, men man kommer närmare vad termen sinnelagsetik har betytt förr, t. ex. hos Anders Nygren eller hos dem som har karakteriserat Kants lära som sinnelagsetisk.

Om man för sinnelagsetiken i denna riktning verkar emellertid ett annat problem tillstå: hur ska vi skilja sinnelagsetik från dygdetik? Dygdetiken, som uppkom redan under antiken men som också har genomgått modern vidareutveckling med förgreningar, är centrerad just kring människors (goda) karaktärsegenskaper, vilka man tänker sig förvärfvas och kan odlas (Möller 2014). Man kan undra om det finns plats för en sinnelagsetik som tar den inre karaktären (sinnelaget) som moraliskt primär, men som ändå är tydligt skild från dygdetiken.

Kanske finns sådan plats, även om jag inte ska försöka utreda saken närmare här. Arvid Runestam (1933) har i alla fall påpekat att sinnelagsbegreppet är så flexibelt att det uppenbarligen kan anknytas till dygder, till religiös tro eller till plikter. Historiskt har det nog funnits olika skäl för förespråkare av sinnelagsetik att undvika en alltför stark anknytning till dygdetiken, även när det för en utomstående betraktare ser ut att finnas många likheter. Hos Kant till exempel – om vi betraktar honom som förespråkare för ett slags sinnelagsetik – nämns ordet dygd (*Tugend*) ofta, inte sällan i närheten av ordet sinnelag. Så här kan det heta:

Morallagen är helig (oeftergivlig) och kräver att sederna ska vara heliga, fastän den enda moraliska fullkomlighet som människan kan nå alltid blott är dygd, dvs. lagenligt sinnelag av *aktning för* lagen. (Kant (1788) 2004, s. 128–29)

Men Kant distanserade sig från den antika dygdetiken på följande sätt:

Måttlighet i affekter och lidelser, självbehärskning och nykter eftertanke är inte bara goda i många hänseenden utan synes rent av utgöra en del av personens *inre* värde, men de kan inte på långt när förklaras vara utan inskränkning goda (hur obetingat de gamle än prisade dem). (Kant (1785) 1997, s. 17)

När sinnelagsetik har diskuterats i protestantiska kretsar under 1800- och 1900-talen, inklusive hos Anders Nygren, finns förmodligen ett särskilt skäl till att anknytningen till dygdetiken har tonats ned. Den antika dygdetiken har haft ett välkänt stort inflytande på kristen etik

under medeltiden och framåt (Porter 2001). Bland annat har man till de fyra antika kardinaldygderna (klokhet, rättvisa, mod, måttfullhet) lagt tre teologala (gudomliga) dygder: tro, hopp och kärlek. En skillnad är därvidlag att de gamla kardinaldygderna kunde förvärvas och tränas upp, medan de teologala dygderna anses uppfylla människan genom Guds försorg. Men hela denna utvidgade dygdlära är numera starkt förknippad med den katolska kyrkan. Detta kan ha avskräckt protestantiska teologer från att peka på ett samband mellan sinnelagsetiken och dygdetiken. Anders Nygren, till exempel, åberopade gärna Luther och markerade avstånd från katolsk etik (Nygren 1923, s. 214).

Även utanför teologin kan termen dygd med tiden ha kommit att associeras med en rad andra egenskaper än de antika idéerna om dygder som medelvägar mellan extremer, vilket kan påverka viljan att känna samhörighet med dygdetiken. Så kom t.ex. underordningen av egenintresset till förmån för det gemensamma bästa att betraktas som en "borgerlig dygd" under flera hundra år, åtminstone fram till 1700-talets slut (Münkler 1991).

Slutord

Jag har i denna text inte haft ambitionen att driva någon bestämd linje om vad sinnelagsetik bör betyda. Ambitionen var snarare att försöka förstå varifrån termen kommer historiskt samt att kartlägga hur den nu används i gymnasieundervisningen. Det som framkommit ger mig dock anledning att ställa mig något skeptisk till den nu dominerande undervisningen. Detta ska jag avslutningsvis sammanfatta.

Sinnelagsetiken identifieras i läroböckerna ofta med en etik där den handlandes avsikt är etiskt primär. Detta är knappast en väletablerad teori om handlingars etiska riktighet i paritet med konsekvens- eller pliktetiken, men presenteras ändå så ibland. Just eftersom teorin inte är väletablerad, är det ganska oklart hur omfattande en "avsikt" egentligen är, och hur termen förhåller sig till motiv, god vilja och andra näraliggande uttryck. Det är förbryllande att termen sinnelagsetik så tydligt kommit att förklaras som "avsiktsetik" i många svenska gymnasieläroböcker, när denna betydelse inte verkar överensstämma med historiskt belagt språkbruk. Hur och varför betydelsen har förskjutits har jag inte lyckats klarlägga. En spekulation kan vara att förskjutningen har uppstått genom kombinationen av följande tre förmodade önskemål hos läroboksförfattarna:

1. Man har velat undvika att ge en ensidigt religiöst färgad framställning av sinnelagsetiken (där det rätta sinnelaget uppkommer genom den rätta tron), då etikundervisningen enligt ämnesplanen ska vara allmängiltig snarare än religiös.
2. Man har velat undvika att kantianskt identifiera sinnelaget med strävan efter pliktuppfyllelse eller dylikt, då en sådan identifiering skulle göra gränsen gentemot pliktetiken otydlig.
3. Man har velat göra tydlig åtskillnad mellan sinnelagsetiken och dygdetiken, då den senare ofta också behandlas i läroböckerna.

Om man vill uppfylla dessa tre önskemål men ändå tala om sinnelagsetiken som en egen etisk teori verkar den enklaste utvägen vara att identifiera sinnelagsetiken med avsiktsetiken.

Sammanfattningsvis är sinnelagsetiken svårfångad och har haft något skiftande betydelser. Den är också oetablerad som etisk teori om handlingar. Som vi har konstaterat är ordet sinnelagsetik mycket vanligare i teologisk etik än inom vanlig filosofisk etik, men även inom grundböcker på universitetsnivå i teologisk etik är ordet tämligen ovanligt och i varje fall inte ett obligatoriskt inslag. I ljuset av detta är termens framskjutna roll i gymnasieundervisningen märklig. Det märkliga är inte minst att termen är så frekvent i nybörjarundervisning medan den är ovanlig eller helt frånvarande inom utbildningar i etik på universitetsnivå. Enligt min mening vore det rimligt att låta sinnelagsetiken utgå från gymnasieundervisningen. Det frigjorda utrymmet kunde ägnas åt frågan om avsikter och ansvar (men utan att kalla detta sinnelagsetik) eller åt någon mer väletablerad etisk teori.¹⁰

Litteratur

- Alm, Lars-Göran. 2009. *Religionskunskap för gymnasiet. Kurs 1*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Appellos, Erica, Anne-Christine Hornborg och Helena Röcklinsberg. 2006. *Din tro eller min? Religionskunskap för gymnasiet. Kurs 1*. Stockholm: Natur & Kultur.
- Bexell, Göran. 1981. *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet*. U.o.: Skeab förlag.
- Bexell, Göran. 1990. "Anders Nygren som etiker". I *Anders Nygren som teolog och filosof. Rapport från symposiet vid 100-årsdagen av hans födelse* (ingen redaktör angiven), s. 77–99. Lund: Teologiska institutionen vid Lunds universitet.

10. Tack till deltagarna i ett seminarium vid Avdelningen för filosofi, KTH för synpunkter på en tidigare version.

- Bexell, Göran och Carl-Henric Grenholm. 1997. *Teologisk etik: En introduktion*. Stockholm: Verbum.
- Binkemo, Lars och Krister Brolin. 2016. *Jobba med religion*. Stockholm: Sanoma utbildning.
- Caswell, Matthew. 2006. "Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil". *Kant-Studien* 97, s. 184–209.
- Fairweather, Ian och James McDonald. 1984. *The Quest for Christian Ethics*. Edinburgh: Handsel Press.
- Filosoflexikonet*. 1988. Red. Poul Lübcke. Stockholm: Forum.
- Franck, Olof. 2014. *Religionskunskap 1. Om mening, värde och tro*. Lund: Studentlitteratur.
- Gerhardsson, Birger. 1971. "Bibelns ethos". I *Etik och kristen tro*, red. Gustaf Wingren, s. 15–92. Lund: Gleerups.
- Göth, Lennart, Katarina Lycken Rüter och Veronica Wirström. 2018. *Religion 1 för gymnasiet*, andra upplagan. Stockholm: Natur & Kultur.
- Haldane, John. 1993. "Medieval and Renaissance Ethics". I *A Companion to Ethics*, red. Peter Singer, s. 133–46. Malden, MA: Blackwell.
- Hall, Thor. 1970. "Nygren's Ethics". I *The Philosophy and Theology of Anders Nygren*, red. Charles W. Kegley, s. 263–81. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Hillerdal, Gunnar. 1958. *Teologisk och filosofisk etik: Brytningar och synteser i etikens historia från antiken till nutiden*. Stockholm: Svenska bokförlaget.
- Holte, Ragnar, Hans Hof, Jarl Hemberg och Anders Heffner. 1983. *Etiska problem*, 3:e upplagan. U.o.: Verbum.
- Honecker, Manfred. 1990. *Einführung in die Theologische Ethik: Grundlagen und Grundbegriffe*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hubmann, Gerald. 1997. *Ethische Überzeugung und politisches Handeln: Jakob Friedrich Fries und die deutsche Tradition der Gesinnungsethik*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Kant, Immanuel. (1785) 1997. *Grundläggning av sedernas metafysik*. Övers. Joachim Retzlaff. Göteborg: Daidalos.
- Kant, Immanuel. (1788) 2004. *Kritik av det praktiska förnuftet*. Övers. Fredrik Linde. Stockholm: Thales.
- Kreibitz, Josef Clemens. 1896. *Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus*. Wien: Alfred Hölder.
- Köhl, Harald. 1990. *Kants Gesinnungsethik*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Linton, Olof. 1963. "Sinnelag". I *Svenskt bibliskt uppslagsverk*, red. Ivan Engnell, andra bandet, andra upplagan, sp. 949–50. Stockholm: Nordiska uppslagsböcker.
- Marc-Wogau, Konrad. 1963. *Filosofisk uppslagsbok*. Stockholm: Liber.
- Münkler, Herfried. 1991. "Die Idee der Tugend: Ein politischer Leitbegriff im vorrevolutionären Europa". *Archiv für Kulturgeschichte* 73, nr 2, s. 379–404.
- Munzel, G. Felicitas. 1999. *Kant's Conception of Moral Character: The 'Critical' Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Möller, Göran. 2014. *Moralens nycklar: En bok om dygder*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.

- Nygren, Anders. 1923. *Filosofisk och kristen etik*. Lunds Universitets årsskrift N. F. Avd. 1, Bd 18, Nr 8. Lund: C.W.K. Gleerup.
- Nygren, Anders. 1924. "Kant och den kristna etiken". *Kristendomen och vår tid*, s. 159–79.
- Nyman, Alf. 1921. "Modärn etik". *Vetenskaps-societeten i Lund. Årsbok 1921*, Lund: C.W.K. Gleerup, s. 19–44.
- Nystedt, Hans. 1951. *Plikt och kärlek: Studier i Anders Nygrens etik*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse.
- Olivestam, Carl E. och Håkan Thorsén. 1989. *Etik och livsfrågor*. Stockholm: Esselte Studium.
- Palmquist, Stephen R. 2015. "What is Kantian *Gesinnung*? On the Priority of Volition over Metaphysics and Psychology in *Religion within the Bounds of Bare Reason*". *Kantian Review* 20, nr 2, s. 235–64.
- Porter, Jean. 2001. "Virtue ethics". I *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, red. Robin Gill, s. 96–111. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reiner, Hans. 1974. "Gesinnungsethik". I *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 3: G–H, red. Joachim Ritter, sp. 539–40. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co.
- Ring, Börge. 2015. *Religion och andra livsåskådningar*. Stockholm: Liber.
- Rodhe, Sven Edvard. 1947. "Finns det moraliskt rätta handlingar?" *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 23, nr 4, s. 277–96.
- Rosenthal, Sandra B. 2019. "Situation ethics". *Encyclopedia Britannica*, 8 januari 2019, <https://www.britannica.com/topic/situation-ethics>.
- Roser, Andreas och Thomas Mohrs. 1993. *Kant-Konkordanz zu den Werken Immanuel Kants (Bände I–IX der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften). Band III Erfindung – gräßlich*. Hildesheim: Olms-Weidmann.
- Roth, Michael och Marcus Held, red. 2018. *Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen*. Boston: De Gruyter.
- Runestam, Arvid. 1933. "Sinnelagsetik – pliktsinnet, dygdsinnet, trossinnet". *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 9, nr 4, s. 307–19.
- Skolverket. 2011. *Läroplan, examensmål och gymnasiegemensamma ämnen för gymnasieskolan 2011*. Stockholm: Skolverket.
- Skolverket. 2012. "Kommentarmaterial till ämnesplanen i religionskunskap i gymnasieskolan". Tillgänglig via www.skolverket.se.
- Svenska Akademiens Ordbok (SAOB). 1893–. *Sinnelag* (tryckår 1968). https://www.saob.se/artikel/?unik=S_02545-0070.312g&pz=5.
- Thulin, Birgitta och Sten Elm. 2012. *Religion 1*, tredje upplagan. Limhamn: Interskol.
- Tidman, Nils-Åke och Kerstin Wallin. 2012. *Relief Livsvägar. Religionskunskap för kurs 1, 2:a upplagan*. Malmö: Gleerups.
- Troeltsch, Ernst. 1902. "Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 12, s. 44–94, 125–78.
- Tuveson, Robert. 2022. *En människa, tusen världar. Religionskunskap 1, 2:a upplagan*. Malmö: Gleerups.
- Verstraeten, Johan. 1995. "The Tension Between 'Gesinnungsethik' and 'Verantwortungsethik': A Critical Interpretation of the Position of Max Weber in 'Politik als Beruf'". *Ethical Perspectives* 2, nr 3, s. 180–87.

- Weber, Max. (1917) 1922. "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften". I Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, s. 451–502. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max. (1919) 1971. "Etik och politik", övers. Lars Nordwall. Översättning av en del av föredraget "Politik als Beruf". I *Etik, politik, revolution*. vol. 1, red. Giuliano Pontara, s. 73–85. Staffanstorps: Bo Cavefors bokförlag.
- Widholm, Tomas. 2020. *Läromedel i praktiken: Läromedelsbruk i religionskunskap på gymnasieskolan*. Diss. Linköping: Institutionen för kultur och lärande, Linköpings universitet.
- Wikipedia. 2021. "Sinnelagsetik". Senast redigerad 18 april 2021. <https://sv.wikipedia.org/w/index.php?title=Sinnelagsetik&oldid=49131717>.

Bör vi skapa lyckliga människor?

Per Algander

1. Introduktion

Bör vi skapa lyckliga människor? Å ena sidan tycks svaret uppenbart vara "ja": det vore helt klart moraliskt problematiskt att skapa en person på en *lägre* välfärdsnivå än på en *högre*, allt annat lika.¹ Å andra sidan tycks det rimligt att det inte är moraliskt problematiskt att *avstå* från att skapa en lycklig människa. Personer som väljer att förbli barnlösa begår inget moraliskt övertramp, allt annat lika.

De här två intuitionerna – att vi bör se till att de människor vi skapar har det så bra som möjligt (allt annat lika) och att det är tillåtet att avstå från att skapa lyckliga människor (allt annat lika) – är *prima facie* mycket rimliga. De ger uttryck för ett förhållningssätt till reproduktiva beslut som dels verkar respektera agentens frihet (det är upp till dig om du ska skaffa barn eller inte) men som även tar fasta på att det finns vissa krav när en bestämmer sig för att skapa en ny person. I slogan-form skulle det kunna uttryckas som "det är upp till dig huruvida du skapar en person eller inte, men om du gör det så måste du se till att personen får det så bra som möjligt!"²

I den här uppsatsen kommer jag att argumentera för att de här uppfattningarna är tillsammans oförenliga med en *prima facie* rimlig uppfattning om hur den moraliska statusen av ett alternativ kan ändras beroende på vilka de övriga alternativen är. Denna uppfattning, som jag kallar "deontisk stabilitet", gör gällande att om det finns en moralisk skillnad mellan två alternativ, x och y , när z är ett alternativ så finns det även en moralisk skillnad mellan x och y när z inte är ett alternativ.

1. "Person" och "människa" kommer att användas som synonymer i den här texten. Jag kommer även att använda "lycklig person" som synonymt med "person på en positiv välfärdsnivå".

2. Narvesons (1973) slogan "vi är för att göra människor lyckliga, men neutrala med avseende på att göra lyckliga människor" (s.80) är mer slagkraftig men har bristen att det verkar falskt att vi är neutrala med avseende på att skapa lyckliga människor. Det är helt klart bättre att skapa en lyckligare människa än en mindre lycklig sådan.

Neutralitet och dominans

Intuitionerna som beskrevs i inledningen är tämligen vagt formulerade. Ett sätt att göra dem mer exakta är att uttrycka dem axiologiskt. En axiologisk beskrivning av intuitionen att vi bör se till att en person har det så bra som möjligt är:

Dominans: Det är sämre att lägga till en person vid en lägre välfärdsnivå snarare än en högre välfärdsnivå till en population, allt annat lika.

Denna princip tycks mycket rimlig. Mer välfärd är bättre, åtminstone om vi sätter andra potentiellt relevanta överväganden åt sidan ("allt annat lika").

Intuitionen att det är tillåtet att inte skapa en lycklig person kan beskrivas axiologiskt på följande sätt:

Neutralitet: Att lägga till en person vid en positiv välfärdsnivå till en population är axiologiskt neutralt, allt annat lika.

Denna princip är mer kontroversiell. Broome (2004) argumenterar för att *Neutralitet* och *Dominans* är oförenliga och drar slutsatsen att det är *Neutralitet* som bör överges.³ Argumentet kan beskrivas med följande exempel. Anta att vi har följande alternativ:

- a*: inte skapa någon alls
- b*: skapa en person på välfärdsnivå 5
- c*: skapa en person på välfärdsnivå 10.

Det följer från *Neutralitet* att *a* är lika bra som *c*, och det följer av *Dominans* att *c* är bättre än *b*. Om *a* är lika bra som *c* och *c* är bättre än *b* så följer det att *a* är bättre än *b*. Det följer dock av *Neutralitet* att *a* är lika bra som *b*. Alltså har vi en motsägelse och minst en av *Dominans* och *Neutralitet* måste vara falsk. Eftersom *Dominans* tycks nästan självklar så är det *Neutralitet* som bör överges.

En axiologisk tolkning av dessa intuitioner verkar därför inte lovande för någon som vill acceptera dem båda. Det är dock värt att notera att den axiologiska ansatsen är blott ett sätt att precisera de intuitioner som nämndes i introduktionen samt att den axiologiska ansatsen, om den ska förklara dessa intuitioner, tycks förutsätta en någorlunda nära koppling mellan axiologiska och deontiska begrepp. Men, för att preci-

3. Det finns olika sätt att tolka "axiologiskt neutralt" på. Broome 2004 tolkar detta i termer av lika värde: en populations värde förändras inte av att en person läggs till på en positiv välfärdsnivå. Se dock Rabinowicz 2009 för ett alternativt sätt att tolka neutralitet på.

sera de intuitioner som nämndes i inledningen verkar det inte nödvändigt att blanda in axiologi. Det som är så intuitivt tilltalande med dessa intuitioner är att vi *bör* se till att framtida personer har det så bra som möjligt (allt annat lika) samt att det är *tillåtet* att avstå från att orsaka att en person existerar (allt annat lika). Att en axiologisk tolkning av dessa intuitioner inte är särskilt lovande visar, på sin höjd, att ett sätt att underbygga dessa intuitioner inte är lovande men visar inte att det är något problem med intuitionerna som sådana.

Det är därför värt att utforska alternativa sätt att formulera intuitionerna på. Ett mer lovande sätt att beskriva intuitionerna på är:

D: Det är inte tillåtet att orsaka att en person existerar vid en lägre välfärdsnivå när en kunde ha orsakat att personen existerade vid en högre välfärdsnivå, allt annat lika.

N: Det är tillåtet, och inte plikt, att avstå från att orsaka att en person existerar vid en positiv välfärdsnivå, allt annat lika.

Det här sättet att beskriva intuitionerna verkar immunt mot Broomes invändning. En kan dock tycka att det även med denna formulering finns någon sorts spänning mellan *D* och *N*. Om vi bör befrämja framtida personers välfärd, hur kan det då vara tillåtet att avstå från att orsaka att en person existerar om en kunde ha sett till att personen existerade vid en positiv välfärdsnivå?

I nästa avsnitt kommer jag att argumentera för att *D* och *N* är oförenliga med en intuitivt tilltalande princip om hur den deontiska statusen av ett alternativ kan förändras när alternativ "tas bort". Om *D* och *N* är sanna så är situationer som den ovan *instabila*: en skillnad med avseende på moralisk tillåtenhet mellan två alternativ kan elimineras genom att ett tredje alternativ tas bort från mängden av alternativ.

3. Deontisk stabilitet

Betrakta följande exempel:

Du har beslutat dig för att donera en viss summa pengar till ett välgörande ändamål. Det finns tre organisationer att välja på: *a*, *b* och *c*. Efter att noggrant och korrekt ha undersökt dessa organisationer har du kommit fram till att det vore tillåtet att skänka pengar till *a* eller *c* men inte till *b* (*b* är väldigt ineffektiv, eller använder sig av moraliskt tveksamma metoder). Du väljer att donera till *c*. När du

ska genomföra din donation märker du att du inte *kan* donera till *c* (de kan inte ta emot din donation, av någon anledning).

Under dessa omständigheter tycks det som att du kan, utan omsvep, sluta dig till att det är tillåtet att ge pengarna till *a* och att det inte är tillåtet att ge dem till *b*. Din ursprungliga bedömning av alternativen tycks fortfarande vara giltig när ett av alternativen (*c*) tas bort.

Vad detta exempel illustrerar är att vissa situationer har följande egenskap:

Stabilitet: Om det finns en skillnad med avseende på moralisk tillåtenhet mellan två alternativ *x* och *y* i alternativmängden $\{x, y, z\}$, så finns det en skillnad med avseende på tillåtenhet mellan *x* och *y* i $\{x, y\}$.

Tanken med *Stabilitet* är att om två alternativ skiljer sig åt med avseende på moralisk tillåtenhet så kommer denna skillnad inte att försvinna om vi tar bort ett tredje alternativ. Ett sätt att uttrycka tanken bakom *Stabilitet* är följande. Om det är tillåtet att göra *x*, men inte tillåtet att göra *y*, så måste det finnas en moraliskt relevant skillnad mellan *x* och *y*. Vad *Stabilitet* tillför är att det inte går att *ta bort en moraliskt relevant skillnad* mellan två alternativ genom att ta bort ett tredje alternativ.⁴

Situationer som uppfyller *Stabilitet* kan vi kalla för *stabila*. Vi kan nu visa att om *N* och *D* är sanna så är Broomes exempel inte en stabil situation. Betrakta igen följande alternativ:

- a*: inte skapa någon alls
- b*: skapa en person på välfärdsnivå 5
- c*: skapa en person på välfärdsnivå 10.

Det följer från *D* att *b* inte är tillåtet och från *N* att *a* är tillåtet givet alternativmängden $\{a, b, c\}$. Om vi tar bort *c* så förändras dock situationen. Givet $\{a, b\}$ så implicerar *N* att *a* är tillåtet och att *b* är tillåtet. Observera att enligt *N* är det tillåtet, men inte *plikt*, att avstå från att skapa en person vid en positiv välfärdsnivå, vilket här innebär att det är tillåtet men inte plikt att välja *a*. Alltså måste *b* vara tillåtet givet alternativmängden $\{a, b\}$.⁵

4. Detta är, strikt talat, starkare än *Stabilitet*. *Stabilitet* implicerar inte att om *x* är tillåtet och *y* inte är tillåtet i *S* så är *x* tillåtet och *y* inte tillåtet i varje delmängd av *s*. Principen är förenlig med att *x* och *y* byter moralisk status. *Stabilitet* implicerar alltså inte Sens "egen-skap alfa" (Sen 2017, s. 63 och s. 320): om *x* är tillåtet givet alternativmängden *S* så är *x* tillåtet givet varje delmängd av *S*.

5. Jag antar att *x* är plikt om *x* är tillåtet och icke-*x* är inte tillåtet.

Detta är alltså en situation där det finns en skillnad mellan a och b med avseende på moralisk tillåtenhet givet $\{a, b, c\}$, men det finns ingen sådan skillnad givet $\{a, b\}$. Detta är oförenligt med att situationen är stabil. Alltså, om N och D är sanna så är situationen inte stabil, och om situationen är stabil så är minst en av N och D falsk.

Hur troligt är det att situationen i exemplet ovan är stabil? Vi har redan sett ett exempel på en situation där vi tycks resonera på ett sätt som förutsätter *Stabilitet*, och fler exempel av den här sorten är lätta att konstruera. Detta ger oss goda skäl att tro att åtminstone *vissa* situationer är stabila. Det tycks även rimligt att förvänta sig en förklaring till varför en situation inte skulle vara stabil. Å andra sidan så liknar *Stabilitet* vissa andra kontroversiella principer, och en misstanke är att principen är sårbar för invändningar som har riktats mot dessa.

En liknande princip har föreslagits av Ben Bradley. Bradley ger ingen exakt definition av denna princip men beskriver den som en "plausibel princip om oberoende av irrelevanta alternativ" (Bradley 2013, s. 41, min översättning). Ett sätt att formulera den princip Bradley tycks ha i åtanke är:

Bradleys princip: Den relativa styrkan av skälen att välja x över y från mängden $\{x, y, z\}$ är densamma som från mängden $\{x, y\}$.⁶

Applicerat på exemplet ovan så implicerar principen att om vi har ett skäl att välja a över b när alternativmängden är $\{a, b, c\}$, så har vi även ett sådant skäl om alternativmängden är $\{a, b\}$. Denna princip har uppenbara likheter med *Stabilitet*. Båda fångar tanken att hur två alternativ förhåller sig till varandra, moraliskt sett, är oberoende av om ett tredje alternativ tas bort.

Bradleys princip är dock mer teoretiskt belastad än *Stabilitet*. Principen belyser ett problem med vissa ansatser till frågan om vi bör skapa lyckliga människor, nämligen ansatser i termer av moraliska skäl. Men, på samma sätt som en försvarare av N och D kan förneka att dessa är sanna i kraft av något axiologiskt övervägande så kan de förneka att de är sanna i kraft av hur moraliska skäl fungerar. Bradleys princip tycks därför inte fånga något eventuellt problem med just D och N , utan är snarare ett sätt att beskriva ett problem med ett visst sätt att försöka försvara dessa intuitioner.

6. Bradley antyder en starkare variant där detta även gäller då ett alternativ läggs till en alternativmängd. Här fokuserar jag på den svagare formuleringen eftersom *Stabilitet* inte gör något liknande anspråk.

Ett allvarligare problem är att det tycks finnas motexempel mot Bradleys princip. Anta att jag har följande alternativ: ge en stor summa till välgörenhet (*a*), ge en mindre summa till välgörenhet (*b*) eller spendera pengarna på mina egna nöjen (*c*). I en sådan situation tycks det inte uppenbart orimligt att ett skäl att välja *a* över *b* är att det vore *mer generöst*. Men, detta skäl tycks endast vara närvarande givet att *c* är ett alternativ. Påtvingad välgörenhet är inte särskilt generöst. Men, då tycks vi ha en situation där det finns ett skäl – skälet att vara generös – som inte har samma relativa styrka när vi tar bort ett alternativ.⁷

Stabilitet har inte detta problem. Det är fullt förenligt med principen att vilka de moraliskt relevanta skälen är i en situation, och deras relativa styrka, kan förändras när ett alternativ tas bort. Vad *Stabilitet* kräver är att det fortfarande finns en skillnad i deontisk status mellan *x* och *y* när *z* tas bort som ett alternativ, inte att skillnaden beror på samma skäl.

Både *Stabilitet* och Bradleys princip har tydliga likheter med en princip för rationella preferenser formulerad av Amartya Sen (2017, s. 63 och s. 320):

Beta: Om *x* och *y* är rationellt tillåtna givet alternativmängden *S'*, och *S'* är en delmängd av *S*, så är *x* rationellt tillåtet givet *S* omm *y* är rationellt tillåtet givet *S*.

Enligt denna princip kan inte en skillnad mellan två rationellt tillåtna alternativ *infogas* av att ett alternativ *läggs till*, vilket är ekvivalent med att om det finns en skillnad med avseende på rationell tillåtenhet mellan två alternativ så kan inte båda vara rationellt tillåtna om ett tredje alternativ tas bort.⁸ Sen beskriver *Beta* som ett av flera tänkbara ”interna konsistenskrav” på rationella beslut och vi kan se *Stabilitet* som en moralisk motsvarighet.

Beta är inte okontroversiell och det finns en rad påstådda motexempel mot principen. Eftersom *Stabilitet* är en moralisk motsvarighet till denna princip så är det sannolikt att dessa motexempel även riktas mot *Stabilitet*. I nästa sektion kommer jag att diskutera två vanliga motexempel och argumentera för att även om dessa kastar tvivel över påståendet

7. Observera att detta tycks vara ett motexempel mot Bradleys princip även om vi antar att det finns starkare skäl att välja *a* över *b* när *c* inte är ett alternativ på grund av att det vore mer välvilligt. Vad exemplet illustrerar är att vissa skäl, som generositet, verkar vara beroende av vilka alternativ en agent har och när vi tar bort ett alternativ så garanterar inte detta att en agent har *samma* skäl att välja *a* över *b*, vilket Bradleys princip implicerar.

8. *Beta* är ekvivalent med ”om det är falskt att [*x* är tillåtet givet *S* omm *y* är tillåtet givet *S*] så är det falskt att [*x* och *y* är tillåtna givet *S'*]”.

att alla situationer är stabila så ger de oss inga skäl att tro att just situationer där vi kan skapa lyckliga människor inte är stabila.

4. Motexempel

Sen (2004, s. 128–30) tar upp en rad motexempel mot *Beta* och liknande principer. Ett sådant exempel är

Restaurangen: Du är på en kinesisk restaurang som har nudelsoppa (*a*), sushi (*b*) och Peking-anka (*c*) på menyn. Du vet att kinesiska restauranger som serverar sushi har en dålig Peking-anka, så du sluter dig till att du inte bör välja ankan. När du ska beställa får du dock veta att restaurangen inte alls serverar sushi; det var ett misstag att det stod som ett alternativ på menyn. Med denna nya information sluter du dig till att det är tillåtet att välja ankan.

I den här situationen tycks det som att en skillnad mellan två alternativ – *a* och *c* – försvinner när *b* inte längre är ett alternativ. Det är inte tillåtet att välja ankan när sushi (*b*) är ett alternativ, men det är tillåtet att välja ankan när sushi inte är ett alternativ.

Ett annat exempel är

Fastan: Du kan välja mellan att fasta (*a*), svälta (*b*) eller äta dig mätt (*c*). Givet dessa alternativ är det tillåtet att fasta och att äta dig mätt, men inte att svälta. Men, om möjligheten att äta dig mätt tas bort så tycks det inte finnas någon relevant skillnad mellan att fasta och svälta.

I det här fallet tycks det återigen som att en skillnad mellan två alternativ (*a* och *b*) kan tas bort genom att ett tredje alternativ (*c*) tas bort.

Hur allvarliga är dessa motexempel?⁹ Standardsvaret här är att de inte är genuina motexempel. I *Restaurangen*, till exempel, är det ett misstag att beskriva det som att en väljer mellan *samma* alternativ när sushi försvinner från menyn. När vi får veta att restaurangen inte serverar sushi så får vi *ny relevant information om våra alternativ*. Vi trodde att alternativen var soppa, sushi och *dålig* anka. När vi får veta att sushi inte är ett alternativ så får vi veta att valet är mellan soppa och *god* anka,

9. En tredje sorts motexempel som diskuteras av Sen är "positionella" preferenser. Detta är preferenser av typen att "inte ta det sista äpplet ur korgen" eller att "ta den näst största biten kaka". Sen argumenterar för att en rationell person kan ha sådana preferenser och visar att de kan ge upphov till brott mot *Beta*. Motexempel av det här slaget tycks dock vara mindre relevanta i det här sammanhanget eftersom det inte är lika uppenbart att en "positionell norm" som "gör det som är näst bäst" är särskilt rimlig.

och alternativet ”dålig anka” är inte detsamma som ”god anka”. Vi kan resonera på ett liknande sätt gällande *Fastan*. När alternativet att äta sig mätt försvinner så förändras alternativet ”fasta” från att frivilligt avstå från att äta sig mätt till att vara tvingad att avstå från att äta sig mätt. För att över huvud taget kunna ha alternativet ”fasta” så tycks det som att en måste ha alternativet ”äta sig mätt”.¹⁰

När det gäller frågan om huruvida situationer där vi kan skapa nya personer är stabila så kan dock denna diskussion, till viss del, sättas åt sidan. Den relevanta frågan är inte om alla situationer är stabila utan om en situation där vi kan skapa en ny person är det. Den här sortens motexempel är därför endast relevanta i den mån som vi har skäl att tro att en situation där vi kan skapa en ny person är i relevanta avseenden lik *Restaurangen* eller *Fastan*.

Ett förslag på en sådan relevant likhet är att när vi skapar en ny person så är det en moraliskt relevant egenskap hos ett alternativ att det skulle vara *sämre för någon*, eller innebära en *förlust* för någon. Detta tycks vara fallet i situationen där vi kan skapa en person på välfärdsnivå 5 (*b*) när vi kunde ha skapat personen på välfärdsnivå 10 (*c*). Enligt detta förslag liknar alltså situationen att skapa en lycklig person *Fastan* på så sätt att en moraliskt relevant egenskap hos *b* är instantierad endast om *c* är ett alternativ. Att skapa en lycklig person liknar även *Restaurangen* på så sätt att när vi får veta att *c* inte längre är ett alternativ så får vi ny relevant information om *b*, nämligen att *b* inte innebär en förlust för någon.¹¹

Den här förklaringen behöver göra två antaganden: (i) att inte orsaka att en person existerar är inte att orsaka en förlust för den personen, och (ii) om en handling inte orsakar en förlust för någon så är handlingen tillåten, allt annat lika. Tillsammans har dessa antaganden en rad orimliga konsekvenser. Till exempel så implicerar (i) och (ii) att det inte vore otillåtet att välja *b* om det var *en annan* person som skulle existera om vi valde *c*. Det vill säga, (i) och (ii) råkar ut för Derek Parfitts (1984) ”icke-identitetsproblem”. Att förklara den eventuella instabiliteten hos situationer där vi kan skapa nya människor genom att hänvisa till den moraliska relevansen hos förluster är därför inte särskilt lovande.¹²

En alternativ förklaring till varför situationer där vi kan skapa en ny person är instabila utgår från tanken att normer rörande framtida per-

10. Se Broome 1991, s. 95–110 för ett utförligt försvar av det här slaget.

11. En rad filosofer har föreslagit förklaringar som liknar denna, till exempel Roberts 2011.

12. Se Algander och Bermdt Rasmussen 2019 för utförligare argument rörande bristerna med den här ansatsen.

soners välfärd är konditionala på att dessa framtida personer faktiskt existerar. I dessa sammanhang är det vanligt att jämföra med löften. Det tycks rimligt att vi bör, allt annat lika, hålla våra löften. Men, det finns ingen allmän skyldighet att *avge* löften till att börja med. På samma sätt finns det ingen allmän skyldighet att skapa lyckliga människor, men givet att vi kommer att skapa en ny person så bör vi se till att denna person har det så bra som möjligt (allt annat lika).¹³

Om det är den konditionala naturen hos vissa normer som ger upphov till instabila situationer så borde vi även kunna förvänta oss att situationer som inte involverar skapandet av nya personer kan vara instabila. Rulli och Worsnip (2016, s. 214) ger ett exempel på en sådan situation. De tänker sig en entreprenör som kan avstå från att öppna en fabrik (*a*), öppna en ineffektiv fabrik (*b*) eller öppna en effektiv fabrik (*c*). Om vi antar att det är tillåtet att inte öppna en fabrik och att *om* entreprenören väljer att öppna en fabrik så bör hon se till att fabriken är så effektiv som möjligt, så tycks detta vara en situation som är helt analog med situationen där vi kan skapa en lycklig person: *b* är inte tillåtet, givet $\{a, b, c\}$, men om *c* tas bort så är *b* tillåtet. Detta menar de förklaras av den konditionala naturen hos normerna i den här situationen: det finns ingen allmän skyldighet att öppna en fabrik, men ska du göra det så bör den vara så effektiv som möjligt (allt annat lika).

Konditionala normer kan dock inte vara förklaringen till att vissa situationer är instabila. Om det är just den konditionala naturen hos vissa normer som genererar instabilitet så borde situationer som rör just löften vara instabila. Normer kring att hålla löften är ett vanligt exempel på en konditional norm och är ett exempel som ofta används när intuitioner som *D* och *N* ska försvaras. Vi kan dock visa att situationer där en agent kan *avge*, och hålla, ett löfte är stabila. En rimlig norm om löfteshållande är att det är tillåtet att *avge* ett löfte om och endast om en kommer att hålla det, allt annat lika.¹⁴ Det är dessutom alltid tillåtet att *avstå* från att *avge* ett löfte, allt annat lika. Betrakta nu följande alternativ:

- a*: inte *avge* något löfte
- b*: *avge* ett löfte, och inte hålla det
- c*: *avge* ett löfte, och hålla det.

13. Se till exempel Frick (2020) för en ansats av det här slaget.

14. Kanske är en rimligare norm att det är tillåtet att *avge* ett löfte om och endast om en *avser* att hålla det. Det gör dock ingen skillnad för mitt argument vilken formulering som är mest rimlig.

I en situation som denna så är a och c tillåtna medan b inte är tillåtet. Men notera att denna värdering av alternativen gäller även om vi tar bort något av alternativen. Om vi till exempel tar bort a så tycks det fortfarande som att det är tillåtet att välja c men inte tillåtet att välja b . Detta är alltså en situation där en paradigmatiske konditional norm – att en bör avge ett löfte om och endast om en kommer att hålla det – är stabil. Denna situation tycks även vara analog med Rulli och Worsnips exempel. Det är en situation där vi kan avstå från att delta i en viss aktivitet (a), eller delta i aktiviteten men på olika sätt (b och c). Givet detta borde vi kunna förvänta oss att denna situation är instabil, om det är den konditionala naturen hos vissa normer som ger upphov till instabilitet.

Från detta kan vi dra två slutsatser. För det första, den konditionala naturen hos vissa normer är inte förklaringen till varför vissa situationer tycks vara instabila. För det andra, likheterna mellan normer kring löfteshållanden och intuitionerna N och D är överdrivna. Att basera ett försvar av N och D på förmenta likheter med löften är inte en lovande strategi.

5. Sammanfattning

Jag har visat att två intuitivt rimliga påståenden om vad vi bör göra med avseende på framtida personers välfärd, N och D , implicerar att situationer där vi kan skapa en ny person inte är stabila. Det vill säga, de implicerar att i sådana situationer är det möjligt att eliminera en skillnad med avseende på moralisk tillåtenhet mellan två alternativ, x och y , genom att ta bort ett tredje alternativ, z . Detta kräver dock en förklaring eftersom stabilitet tycks vara en vanlig egenskap hos valsituationer.

Att hänvisa till den moraliska relevansen hos *förluster* är inte en bra förklaring då den har orimliga konsekvenser i en rad andra fall (icke-identitetsfall, till exempel). Att hänvisa till den konditionala naturen hos vissa moraliska normer är inte heller en tillfredsställande förklaring eftersom det finns exempel på paradigmatiske konditionala normer (löften) som inte ger upphov till instabila situationer.

Att dra slutsatsen att minst en av N och D är falsk vore dock något förhastat. En slutsats som vi däremot kan dra är att *om* det finns en rimlig normativ teori som förklarar både N och D så kommer instabilitet att vara en konsekvens av denna teori.

Litteratur

- Algander, Per och Katharina Berndt Rasmussen. 2019. "Asymmetry and Non-Identity". *Utilitas* 31, nr 3, s. 213–30.
- Bradley, Ben. 2013. "Asymmetries in Benefiting, Harming and Creating". *The Journal of Ethics* 17, nr 1–2, s. 37–49.
- Broome, John. 1991. *Weighing Goods: Equality, Uncertainty, and Time*. Oxford: Blackwell.
- Broome, John. 2004. *Weighing Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Frick, Johann. 2020. "Conditional Reasons and the Procreation Asymmetry". *Philosophical Perspectives* 34, nr 1, s. 53–87.
- Narveson, Jan. 1973. "Moral Problems of Population". *The Monist* 57, nr 1, s. 62–86.
- Rabinowicz, Wlodek. 2009. "Broome and the Intuition of Neutrality". *Philosophical Issues* 19, nr 1, s. 389–411.
- Roberts, Melinda A. 2011. "The Asymmetry: A Solution". *Theoria* 77, nr 4, s. 333–67.
- Rulli, Tina och Alex Worsnip. 2016. "IIA, rationality, and the individuation of options". *Philosophical Studies* 173, s. 205–21.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya. 2017. *Collective Choice and Social Welfare: Expanded Edition*. London: Penguin Books.

Är "slang" ett ord för filosofer?

Alice Damirjian

1. Introduktion

Slang är något vi stöter på dagligen. Slang finns i vårt eget språkbruk, våra vänners, våra grannars, våra barns, våra kollegors och alla andras. Vi stöter på det när någon säger att de ska skynda sig till *tuben*, när någon säger att de måste *gitta* eller när någon ber oss *upvota* deras inlägg på sociala medier. Det saknas dock i dagsläget systematisk filosofisk analys av språkfenomenet. Explicita skäl till varför det förhåller sig så saknas, men det är förhållandevis lätt att spekulera kring varför filosofer har underlåtit att studera slang. Trots att vi till vardags använder begreppet "slang" flitigt för att karaktärisera vissa uttryck och sätt att tala på är fenomenet svårfångat. Slang är både ständigt i förändring men också svårt att avgränsa från relaterade språkfenomen såsom *jar-gong*, *dialekt* och vanligt *talspråk*. Slang har samtidigt en förmåga att passera obemärkt när man är kompetent med den slang som används och att gå en över huvudet när man inte är kompetent med den slang som används. När vi talar om slang verkar vi även syfta på strikt taget olika saker: vi talar ibland om slang som en *kvalitet* vissa uttryck har (eller tillskrivs) när de används i vissa typer av kontexter, men ibland talar vi om slang som en *klass* av uttryck som antingen har uppstått genom en viss typ av process och/eller besitter vissa typer av egenskaper. Sammantaget kan det från dessa faktorer vara lätt att sluta sig till att slang utgör ett allt för illa avgränsat fenomen för att det ska kunna utgöra ett lämpligt studieobjekt för filosofer. Kanske vore det bäst att helt enkelt deklarerat att "slang" inte är ett ord för filosofer och med det mena att det inte finns någon nytta för filosofer att teoretisera kring eller försöka definiera vad slang är.

Syftet med den här texten är att argumentera för att så inte är fallet. Slang utgör både ett lämpligt och intressant studieobjekt för filosofer, och det faktum att fenomenet i dagsläget är illa avgränsat behöver inte betyda att det inte *går* att avgränsa. För att driva den här tesen kommer jag först att kort redogöra för hur diskussionen om slang har sett ut bland lingvister och ordboksförfattare under de senaste 50 åren, för att

sedan vaska fram ett antal frågor som står i behov av filosofisk analys. Dessa frågor, kommer jag också att argumentera för, är både lämpliga för filosofer att sysselsätta sig med och intressanta ur ett språkfilosofiskt perspektiv.

2. Hur "slang" blev ett ord för lingvister

För snart 50 år sedan ställde Bethany Dumas och Jonathan Lighter frågan *Är "slang" ett ord för lingvister?* (Dumas och Lighter 1978). Frågan var varken retoriskt ställd eller menad som lätt att besvara. Lingvister och ordboksförfattare hade visat sig inkapabla att enas om vad slang är, och trots att många försökt beskriva fenomenet verkade få förmå att formulera en faktisk definition av slang. Vad man i stället kunde finna i litteraturen var olika typer av värdeladdade karaktäriseringar av slang. Slang kunde beskrivas som en typ av poesi (Hayakawa 1941, Whitman 1885), men också som meningslöst och fattigt språk (Foerster och Steadman 1941). Slang kunde beskrivas som en sjukdom bland folket (Genung 1893), som en simpel funktion av tiden (Gleason 1961), men också liknas vid levande metaforer som reflekterar människors behov av förnyelse och nya sätt att uttrycka sig på (Rapoport 1975). Dumas och Lighters fråga var alltså uppriktigt ställd; kanske var det dags för lingvister att kasta in handduken och acceptera att slang inte går att definiera, och att "slang" således är en term som enbart kan vara av nytta för icke-specialister. Som tur är, åtminstone för de akademiker som fascineras av slang, valde Dumas och Lighter ändå att argumentera för att "slang" *är* ett ord för lingvister, men endast om vi begränsar vår användning av ordet till att beteckna en viss avgränsad mängd språkliga uttryck. De uttryck som Dumas och Lighter ansåg lämpliga att beteckna som slang är de som uppfyller minst två av dessa fyra kriterier:

- i. Uttryckets förekomst sänker värdigheten av formell text eller tal på ett anmärkningsvärt sätt, åtminstone för en stund.
- ii. Användning av uttrycket implicerar en speciell bekantskap med uttryckets referent, eller med den klass personer som har sådan bekantskap och använder uttrycket, där "speciell bekantskap" oftast innefattar ett förakt för det konventionellt accepterade och högaktrade, eller en stark association med det majoritetssamhället finner opassande eller oacceptabelt.

- iii. Det är tabubelagt att använda uttrycket i konversationer med personer av högre social status. (Detta är menat att i synnerhet omfatta termer för sex, könsorgan och avföring som inte ingår i det medicinska fackordförrådet.)
- iv. Uttrycket används som substitut för en etablerad konventionell synonym, framför allt för att (a) skydda talaren från obehag som uppstår vid användning av den konventionella synonymen, eller (b) skydda talaren från obehag eller irritation som medförs av att behöva formulera sig mer ingående (där detta ibland sker på bekostnad av åhöraren).

För att ta några exempel uppfyller rimligtvis *skit* (i bemärkelsen 'mycket dåligt') kriterierna (i) och (iii):

- (1) Jag är mycket intresserad av möjligheten att arbeta för ert företag eftersom min nuvarande arbetsgivare är *skit*.

Kuk (i bemärkelsen 'penis') uppfyller (i) och (iii) samt möjligtvis (iv.a):

- (2) Ärade domstolsledamöter, min klient menar att den åtalade visade sin *kuk* i damernas omklädningsrum.

Fräs (i bemärkelsen 'kokain') uppfyller åtminstone (i) och (ii) samt möjligtvis (iv.a):

- (3) Under eftermiddagen arresterades två män misstänkta för att ha sålt *fräs* till ungdomar.

Tuben (i bemärkelsen 'tunnelbanan') uppfyller (i) och (ii) samt möjligtvis (iv.b):

- (4) Jag tackar så mycket för ett produktivt möte, men nu måste jag skynda mig till *tuben*.

Uppvota (i bemärkelsen 'att trycka på en ikon, oftast en uppåtriktad pil, för att öka ett inläggs synlighet på en hemsida') samt *gitta* (i bemärkelsen 'avlägsna sig') kan båda sägas uppfylla (i) och (ii):

- (5) Jag skulle verkligen uppskatta om ni ville *uppvota* mitt senaste inlägg.
- (6) Jag hade gärna stannat längre, men nu måste jag *gitta*.

Det som gör slang speciellt, menade Dumas och Lighter, är dess obestridliga avsaknad av värdighet samt utbredda användning inom en el-

ler flera sociala grupper för att trotsa sociala och språkliga konventioner. Med dessa kriterier ska vi också på ett mer systematiskt sätt kunna identifiera vilka uttryck som utgör slang. Kriterierna ska också hjälpa oss att särskilja slang från andra typer av språkliga fenomen, såsom dialekt, jargong och talspråk. Språkliga uttryck som tillhör någon av dessa andra kategorier kommer enligt Dumas och Lighter enbart att uppfylla ett av deras kriterier. För att spekulera något verkar det rimligt att tänka sig att jargong enbart uppfyller (iv.b), medan dialekt uppfyller något liknande (ii) och talspråk enbart (i).

Med sin artikel blåste Dumas och Lighter nytt liv i den lingvistiska debatten om slang, och deras tillvägagångssätt har diskuterats utförligt. Dumas och Lighters antaganden och kriterier har också mött en hel del, i det stora hela konstruktiv, kritik.

Jonathon Green (2016) och Michael Adams (2009) har båda argumenterat för att Dumas och Lighter inte tar tillräcklig hänsyn till det faktum att slang användning har som en av sina primära funktioner att skapa och underhålla relationer inom och mellan grupper. Slang användning utgör inte enbart ett medel för att utmana majoritetssamhället och standardspråket, det utgör också ett medel för själv- och gruppidentifikation. Adams argumenterar på basis av denna observation för att slang inte bara bör beskrivas som ett språkligt fenomen, utan också som en språklig *praktik* rotad i diverse sociala behov och beteenden. Green menar att slang kan liknas vid en uniform: med rätt uniform beviljas vi tillträde till miljöer vi annars inte hade haft tillgång till, och på samma sätt beviljas vi med rätt slang tillträde till sammanhang och grupper vi annars hade varit exkluderade ifrån.

Connie Eble (1996) använder en likande metafor när hon beskriver slang som en språklig motpart till mode. Likt det senaste modet måste slang enligt Eble vara nytt, tilltalande och ha förmågan att snabbt accepteras av en relevant målgrupp. Eble menar också, i likhet med Adams och Green, att slang bör studeras och definieras med utgångspunkt i dess sociala funktioner. Slang har enligt Eble tre primära funktioner:

- v. Slang förändrar diskursnivån till mer informell.
- vi. Slang identifierar medlemmar i en grupp.
- vii. Slang motsätter sig en etablerad auktoritet.

Julie Coleman (2012) instämmer med Eble, men argumenterar också för att *slang-het* inte är något som individuella uttryck besitter. Vad Cole-

man menar med detta är att det inte kommer vara möjligt att på goda grunder klassificera ett visst uttryck som slang utan att veta (a) vem som talade, (b) vem eller vilka som adresserades, (c) när yttrandet gjordes, (d) var yttrandet gjordes och (e) vad talaren menade att kommunicera. Alltså, ett och samma uttryck kan vara slang när en viss person använder det eller ett enkelt vardagsuttryck när det används av någon annan, vilket beror på den specifika yttrandekontexten. Slang är därmed inte att betrakta som en *klass* av uttryck med en viss uppsättning funktioner, utan som en *kvalitet* ett visst uttryck kan besitta då det används med vissa funktioner.

Trots kvarstående oenigheter är det från detta axplock ur den språkvetenskapliga diskussionen möjligt att konstatera att lingvister och ordboks författare nu börjar närma sig någon slags konsensus vad gäller vilka funktioner som är karakteristiska för slang. Detta är tydligt i antologin *Global English Slang* (2014), i vilken de nitton experter som bidragit till antologin enas om följande definition av slang (s. 7, min övers.):

Slang är informellt och icke-tekniskt språk som ofta ter sig nytt för talaren/åhöraren och som utmanar någon social eller språklig norm. Användning av slang implicerar också delaktighet i något eller några värdeomdömen och kan på så vis spela en performativ roll genom att definiera användarens personliga identitet eller grupp tillhörighet.

3. Varför "slang" är ett ord för filosofer

Det är nu rimligt att fråga sig: Är "slang" ett ord för filosofer? För den som söker efter filosofisk litteratur på ämnet *slang* på de etablerade plattformarna väntar besvikelse. Trots att relaterade fenomen har diskuterats mer eller mindre utförligt, till exempel *skymford* (eng. *slurs*) och andra typer av språkliga fenomen som anses ha förmågan att kommunicera grupp tillhörighet, saknas omfattande filosofisk analys av just slang. Med detta i åtanke, samt de omständigheter som nämndes i introduktionen, är det möjligtvis lätt att tänka sig att filosofisk analys av slang inte skulle fylla något intressant syfte. Kanske vore det helt enkelt mer fördelaktigt att fortsätta fokusera på dessa andra, bättre avgränsade, fenomen? Samtidigt är det värt att fråga sig: Om lingvister anser det möjligt att teoretisera kring slang som ett unikt språkligt fenomen med vissa distinkta egenskaper och/eller funktioner, varför skulle det då inte vara möjligt för filosofer att göra detsamma? Vidare, givet att lingvister faktiskt studerar slang, bör inte filosofer också göra det? Utan konkreta

skäl för att acceptera det motsatta bör svaret på den senare frågan vara jakande. I det som återstår av den här texten kommer jag fortsatt att argumentera för att "slang" *är* ett ord för filosofer genom att lista en rad frågor som lämpar sig för filosofisk analys. Nyttan för filosofer med att sysselsätta sig med dessa frågor kommer också att specificeras.

Som visat i det föregående är det i princip obestritt att slang har åtminstone dessa tre karaktärsdrag:

- viii. Slang är informellt språk eller språk som ändrar diskursnivån till mer informell.
- ix. Slang är normbrytande eller utmanar någon social eller språklig norm.
- x. Slang kommunicerar grupptillhörighet eller delaktighet i ett värdeomdöme.

Såsom i *Global English Slang* är det inte heller ovanligt att dessa tre karaktärsdrag antas definiera slang. Det är fortfarande en öppen fråga huruvida slang bör betraktas som en *klass* av uttryck eller som en *kvalitet* vi tillskriver uttryck, men det är samtidigt inte självklart att det ena utesluter det andra. Vilken typ av karakterisering som är lämplig kommer bero på hur dessa karaktärsdrag bäst analyseras. Vi bör ställa oss följande frågor:

- *Vad utgör informellt språk, och på vilket sätt förändrar slang diskursnivån till mer informell?*
- *Vad utgör normbrytande språk, och på vilket sätt utmanar slang sociala och språkliga normer?*
- *Genom vilka språkliga och sociala mekanismer kommunicerar slang grupptillhörighet eller delaktighet i något värdeomdöme?*

Att dessa tre frågor lämpar sig för filosofisk analys bör inte kräva någon vidare motivation. Låt oss ta ett exempel: *gitta* är ett så nära paradigmatiskt exempel på slang man kan hitta; uttrycket är onekligen informellt, det utgör inte en del av standardspråket, och vidare kan användning av uttrycket rimligtvis antas kommunicera någon form av grupptillhörighet i och med dess starka association till unga Stockholmsförortsbornas språkbruk.

När vi sedan frågar oss vad det innebär för ett uttryck såsom *gitta* att vara informellt är detta givetvis en språkfilosofisk fråga. Ett sätt att

besvara frågan vore att hävda att formellt språk följer vissa normer, och att slanganvändning utgör ett brott mot detta regelverk (stämmer detta bör man dock fråga sig huruvida det fortfarande är lämpligt att särskilja (viii) och (ix) ovan). Kanske handlar det i stället om att slang ingår i ett visst informellt *register*, och således bara är lämpligt att använda i informella kontexter? Termen *register* används ofta bland lingvister för att beteckna olika *varianter* inom ett visst språk, både i tal och skrift, där dessa varianter har olika användningsområden. För att ta ett exempel skulle stavningen ”dom” tillhöra ett annat register än ”de” och ”dem”, där varianten ”dom” är mer lämplig i informella kontexter och således tillhör det informella registret. Intressant nog är det inte ovanligt att slang anses utgöra ett eget register, men huruvida detta är lämpligt bör diskuteras. Individuella slanguttryck är lämpliga i olika typer av kontexter, och till skillnad från exempelvis *barnspråk* som är lämpligt i alla kontexter där barn deltar i konversationen, verkar det inte finnas någon typ av kontext sådan att *slang* (i en generell bemärkelse) är lämpligt den kontexten.

När vi vidare frågar oss på vilket sätt användning av uttrycket *gitta* skulle vara normbrytande är det också en filosofisk fråga. Olikt uttrycket *kuk* är användning av *gitta* inte tabubelagt i Dumas och Lighters bemärkelse. Är det då tillräckligt att ett uttryck inte ingår i standardspråket för att användning av det ska anses som normbrytande? Eble (1996) har inflytelserikt argumenterat för att slang, på en rent språklig nivå, inte skiljer sig på något anmärkningsvärt sätt från standardspråket. Hon hävdar också att nytt slang uppstår genom i stort sätt samma processer som nya ord i standardspråket – framför allt genom att redan existerande uttryck tilldelas en ny mening, att delar av redan existerande uttryck sätts ihop på nya sätt eller att talare lånar uttryck från andra språk och dialekter. Användning av helt all dagliga nyord som ännu inte blivit en del av standarden brukar dock inte betraktas som normbrytande, så vad, om något, skulle i så fall skilja slang från nyord?

Ett möjligt svar skulle vara att bildandet av slang drivs på av andra motivationer än bildandet av nyord och att slang till följd av det är normbrytande. Ofta anses den drivande faktorn bakom språkutveckling vara ett behov av att underlätta kommunikation, och slang har onekligen inte som primär funktion att underlätta kommunikation eller utbytet av information (även om slang kan ha den funktionen). Vid tiden då Green (2016) skrev sin introduktion till slang existerade det fler än 2 000 rapporterade slanguttryck för att vara berusad. Anledningen till varför

det uppstått så många olika sätt att uttrycka 'är berusad' kan knappast förklaras med hänvisning till ett behov av att underlätta kommunikation. I den lingvistiska litteraturen diskuteras framför allt tre drivande faktorer: det dubbelsidiga sociala behovet av att både passa in och sticka ut, viljan att utmana etablerade sociala eller språkliga normer samt behovet av hemlighetsmakeri (där denna tredje faktor är tänkt att till stor del förklara den ständiga strömmen av nya slangord för alkohol, droger och droganvändning). Att slang skulle avvika i motivationen bakom dess bildande förklarar dock inte hur användning av ett redan etablerat slanguttryck skulle vara normbrytande enbart i kraft av att det inte ingår i standarden – i alla fall givet att vi inte antar att varje användning av ett uttryck som uppstått genom en sådan process och som inte ingår i standarden utgör ett brott mot någon norm.

Coleman (2014) föreslår att slang utmanar språkliga normer genom att vara exkluderande: slanguttryck bryter mot standardspråket och kommer på så vis att hålla alla de talare som saknar kunskap om slanguttryckets användning utanför. Slang antas vidare ha förmågan att bryta mot sociala normer genom dess förmåga att kommunicera tillhörighet med värdeomdömen eller grupper som i sin tur är normbrytande. Givet Colemans förslag ter sig slutsatsen vara att slanguttryck bara är normbrytande när de används i kontexter där personer som saknar kunskap om slanguttryckets användning deltar i konversationen, eller då uttrycket signalerar tillhörighet med normbrytande grupper eller värdeomdömen. Från det skulle man kunna sluta sig till att Coleman har rätt när hon säger att ett och samma uttryck kan vara slang i vissa kontexter och i andra inte, givet att ett uttryck som *gitta* inte kommer att vara normbrytande i en kontext där alla involverade har kunskap om dess användning. En alternativ slutsats är att ett uttryck kan vara slang även om det inte är normbrytande vid varje tillfälle det används.

Att de ovan listade frågorna också är intressanta för filosofer att analysera visar sig, om inte annat, när vi ser hur de relaterar till det filosofiska studiet av språkfenomen som ligger nära slang. Liksom lingvister anser att slang har förmågan att kommunicera grupptillhörighet eller delaktighet i något värdeomdöme, anses skymford av de flesta filosofer kommunicera, genom någon typ av mekanism, delaktighet i vissa värdeomdömen (ofta rasistiska sådana) och/eller grupptillhörighet. Att utnyttja redan existerande filosofiska redskap som utvecklats inom detta fält för studiet av slang skulle vara värdefullt ur flera syn-

vinklar, inte minst eftersom det finns skäl att anta att även studiet av skymford har något att vinna på att ett sådant projekt genomförs. Slang och skymford är i högsta grad relaterade fenomen, och givet flera av de karaktäriseringar av slang som nämnts ovan är det inte utslutet att skymford utgör en typ av slang. Att jämföra de redskap som används för att analysera skymford i syfte att värdera deras lämplighet som redskap för att analysera slang skulle därmed potentiellt kunna koppla samman dessa fält på ett fördelaktigt sätt och ta vetenskapen framåt både vad gäller slang och skymford. Det ramverk som idén om *register* utgör har också plockats upp av filosofer, och har bland annat använts av Diaz-Legaspe et al. (2020) för att teoretisera kring skymford. Ramverkets användbarhet applicerat på skymford kan således utvärderas genom att studera dess lämplighet applicerat på slang, under antagandet att skymford och slang i mångt och mycket kräver liknande analyser.

Jag vill avsluta med en rad frågor som lingvister sällan lägger större vikt vid, men som språkfilosofer är i synnerhet kompetenta att behandla – frågor som rör slanguttrycks semantik. Det är vanligt bland lingvister att behandla frågan om *vad slang har för mening* som sekundär till frågan om *vad slang har för (sociala) funktioner*. Coleman påstår, till exempel, att slangords mening är mindre viktig än slangords mellanmänskliga funktion (2012, s. 97). Det har också länge varit vanligt bland både ordboksförfattare och lingvister att anta att varje slanguttryck har en etablerad konventionell synonym – man har till och med antagit att ett uttryck enbart kan klassas som slang om det existerar en sådan synonym i standardspråket. En liknande idé finns också i litteraturen om skymford (se Nunberg 2018).

Den generella idén, vad gäller slang, var länge att ett uttryck bara kan vara *icke-standard* (alltså inte ingå i standardspråket) så länge det existerar en synonym till uttrycket i standardspråket. Existerar ingen sådan synonym, tänkte man sig, är uttrycket i fråga i själva verket en del av standarden (se Adams 2009, s. 2). Frågan om vad ett slanguttryck betyder kan därmed enkelt besvaras genom att peka ut dess synonym. I den moderna litteraturen är det dock få som fortfarande håller fast vid det här antagandet. Det är i stället vanligt att tänka sig att ett slanguttrycks mening är i högsta grad beroende av dess funktioner och den kontext i vilken uttrycket används. Coleman skriver i introduktionen till *Global English Slang* att ”meningen hos individuella exempel av slang är helt beroende av kontexten” (2014, s. 2, min övers.). Green (2016) argumenterar

för att ett slanguttrycks mening måste härledas från vad vi kan *göra* med uttrycket (snarare än dess språkliga rötter). Ett slanguttrycks mening, menar Green, är således i grunden oprecis, eftersom dess användning alltid är flytande och anpassningsbar. Vi bör dock uppmärksamma att detta inte nödvändigtvis är fallet. Det finns många slanguttryck vars användning är stabil eller som har en synonym i standardspråket, två exempel är *tuben* och *fräs*. Andra slangord har närliggande synonymer, såsom *gitta*. Meningen hos dessa uttryck bör därmed inte antas vara i grunden oprecis utan vidare motivering.

Med det sagt så finns det onekligen slanguttryck vars mening är svår-fångad, såsom meningen hos *tinsessa*, ett slanguttryck som används i betydelsen 'ung kvinna som har fått sitt ego upplåst av dejting-appen Tinder', 'ung kvinna som tycker sig vara bättre än andra och avvisar unga män lättvindigt' eller 'ung kvinna som till följd av Tinder-användning anser sig själv oemotståndlig och behandlar andra illa'. Eble (1996) uppmanar oss dock att observera att detta inte är unikt för slang. Liksom när det kommer till slang, menar Eble, finns det i standardspråket många uttryck som har en precis och identifierbar mening men också många uttryck vars mening är vag eller kontextberoende. Eble argumenterar vidare för att de processer som genererar oprecist slang är desamma som de som genererar oprecisa uttryck i standardspråket, det vill säga att uttrycken har en utbredd användning och tillämpas på en svåravgränsad mängd referenter. Frågan om huruvida slanguttryck kräver en annan typ av semantisk analys än standardspråkets uttryck är således öppen och i högsta grad intressant.

Slutsats

Slang är fortsatt svårt att både avgränsa och identifiera, men lingvister och ordboksförfattare har under de senaste 50 åren utfört ett gediget arbete för att närma sig fenomenet. Den här texten har tagit de första stegen till att introducera slang som ett objekt för filosofisk analys. Detta genom att presentera den lingvistiska litteraturen för en filosofiskt inriktad publik, genom att identifiera konkreta forskningsfrågor som filosofer är kompetenta att besvara för att lyfta och komplettera den lingvistiska debatten samt genom att relatera slang till språkliga fenomen som redan har väckt filosofers intresse. "Slang", vill jag således avsluta, bör vara ett ord för både lingvister och filosofer.

Litteratur

- Adams, Michael. 2009. *Slang: The People's Poetry*. Oxford och New York: Oxford University Press.
- Coleman, Julie. 2012. *The Life of Slang*. Oxford och New York: Oxford University Press.
- Coleman, Julie, red. 2014. *Global English Slang: Methodologies and Perspectives*. London: Routledge.
- Diaz-Legaspe, Justina, Chang Liu och Robert J. Stainton. 2020. "Slurs and Register: A Case Study in Meaning Pluralism". *Mind & Language* 35, nr 2, s. 156–82.
- Dumas, Bethany K. och Jonathan Lighter. 1978. "Is *Slang* a Word for Linguists?" *American Speech* 53, nr 1, s. 5–17.
- Eble, Connie C. 1996. *Slang & Sociability: In-group Language among College Students*. Chapel Hill och London: The University of North Carolina Press.
- Foerster, Norman och John M. Steadman, Jr. 1941. *Writing and Thinking: A Handbook of Composition and Revision*. Reviderad upplaga. Boston: Houghton Mifflin.
- Genung, John F. 1893. *Outlines of Rhetoric*. Boston: Ginn.
- Gleason, Henry A., Jr. 1961. *An Introduction to Descriptive Linguistics*. York: Holt, Rinehart and Winston.
- Green, Jonathon. 2016. *Slang: A Very Short Introduction*. Oxford och New York: Oxford University Press.
- Hayakawa, Samuel I. 1941. *Language in Action*. New York: Harcourt, Brace.
- Nunberg, Geoffrey. 2018. "The Social Life of Slurs". I *New Work on Speech Acts*, red. Daniel Fogal, Daniel W. Harris och Matt Moss, s. 237–95. Oxford: Oxford University Press.
- Rapoport, Anatol. 1975. *Semantics*. New York: Thomas Y. Crowell.
- Whitman, Walt. 1885. "Slang in America". *The North American Review* 141, nr 348, s. 431–45.

C. J. Boströms språkbevis för idealismen

Inge-Bert Täljedal

Bland de många bevis som Christopher Jacob Boström anför för sin idealistiska metafysik, finns ett om förhållandet mellan språk och värld. Det påminner om ett resonemang hos John Stuart Mill som delar en av Boströms tankar, fast i ett sammanhang mer lutande åt realism. En jämförelse mellan de två visar att varken idealismen eller realismen får stöd av argumentet i fråga.

Nominas referens

Saken gäller nominas referens. Om man tror att det finns ting som är oberoende av medvetandet, kan man samtidigt tro att medvetandet innehåller representationer av tingen – idéer, begrepp, perceptioner. Man kan då också undra om det är till representationerna eller till de motsvarande tingen som nomina refererar. Frågan ställs och besvaras av Mill i *A System of Logic* (1843, s. 27–28, min övers.):

Sägs namn mera korrekt vara namn på ting, eller på våra idéer om ting? [...] Om man bara menar att det blott är idén, och inte saken själv, som framkallas av namnet eller kommuniceras till lyssnaren, så kan det förstås inte bestridas. Inte desto mindre tycks det finnas goda skäl att hålla fast vid det vanliga språkbruket och kalla ordet "sol" för solens namn, och inte namnet på vår idé om solen. För namn är inte bara avsedda att få lyssnaren att föreställa sig det som vi föreställer oss, utan också att informera honom om vad vi tror. När jag använder ett namn för att uttrycka en tro, så gäller det en tro rörande saken själv, inte rörande min idé om den. När jag säger "solen är orsak till dagen" så menar jag inte att min idé om solen orsakar eller framkallar i mig dagens idé, utan att det fysiska objektet, solen själv, är den orsak från vilken det yttre fenomenet, dagen, följer som en verkan.

Boström delar Mills uppfattning att vi i vanligt språkbruk talar om tingen, inte om deras representationer. I de föreläsningar som han höll 1848/49, och som nedtecknats och utgivits av Ribbing, säger Boström (Ribbing 1885, s. 27, min kurs.):

Man kunde måhända invända, att om ock ord endast äro tecken af perceptioner, dessa dock kunna vara afbilder af tingen. Dervid är dock att märka dels, att *det ej är en bild, utan sjelfva objektet, jag säger mig förnimma och om hvilket jag talar; [...]*

Om Boström och Mill sålunda är överens om att nomina refererar till verkliga föremål (åtminstone), är deras skäl helt olika. För Mill tycks det självklart att tala om orsaksrelationer mellan fysiska företeelser; mer så än om idéer som orsaker. Orsaksförklaringar förutsätter därför att nomina betecknar materiella objekt och inte enbart deras mentala representationer.

Boström å sin sida tycks visserligen kunna meningsfullt använda begreppet "afbilder af tingen", men han tänker sig inte att det finns någon extramental verklighet att avbilda. För honom är all verklighet, inklusive materien och de fysiska tingen, modifikation av medvetanden. Det är denna grundläggande metafysiska uppfattning, "rationell idealism", som han anser sig kunna härleda med bland annat sitt argument från språket. Att Boström här över huvud taget tangerar den teoretiska invändningen att perceptionerna skulle kunna vara bilder av tingen, och inte tingen själva, kan förstås som en reminiscens från Kant. Boström avvisar emellertid genast idén om något slags ockult "ting i sig självt". Det närmaste citatet ovan fortsätter:

[...] dels, att då jag aldrig kunde veta afbildernas likhet med det afbildade eller att perceptionerna vore afbilder, jag sålunda lika litet kunde förnimma, som tala om tingen sjelfva.

Tingen i tid och rum är för Boström perceptioner, och det faktum att de är fenomenella aspekter av det absoluta gudomliga idésystemet gör dem inte till bilder. I motsats till Boström antar Mill (1843, s. 78–81) att sensationerna kan ha extramentala orsaker, även om dessa ytterst har karaktär av ovetbara noumena.

Boströms språkbevis

Boström (Ribbing 1885, s. 22–30) presenterar nio olika bevis för idealismens "grundsats",

att allt, som finnes, är sjelfmedvetandet och dess bestämningar, eller att det substantiella i allt är blott sjelfmedvetandet – liksom t. ex. ingen kropp finnes utan materien – och att af detta allt annat är en modus eller form samt utom eller oberoende deraf intet finnes.

Det sjätte beviset handlar om språket, innehåller två premisser och är nästan lika svagt som ett cirkelbevis (Ribbing 1885, s. 27):

- P₁: "Då vi nu kunna tala om allt,
 P₂: men intet ord uttrycker annat, än våra perceptioner;
 S: så äro ock allting mina perceptioner."

"Perceptioner" används synonymt med "förmimmelser" (Ribbing 1885, s. 21): "[M]en ord äro sådana ljud, som äro sinliga tecken för perceptioner eller vid hvilka man alltid kan fråga, hvad vi dermed *mena* = hvilken förmimmelse ordet betecknar."

Varken P₁ eller P₂ är självklart sann. Låt oss först fråga oss vad som kan ha föranlett Boström att anta P₂. En misstanke om *petitio principii* ligger nära till hands. För om man av andra skäl (och han har som sagt flera) är benägen att tänka S, så torde det vara psykologiskt svårt att undvika P₂. Något oberoende, bindande argument för P₂ ges inte. Om man vill försöka krama fram en förklaring ur Ribbings föreläsningssanteckningar, kan man resonera som nedan.

Ord sägs vara "följder och tecken" av – dvs. följa från och vara tecken på – perceptioner (Ribbing 1885, s. 27). "Just derigenom skilja sig ord från oartikulerade läten och kunna derföre blott hos lefvande och medvetande varelser finnas." Enligt Boström utmärker det levande och medvetna varelser att vi har perceptioner, modifikationer av självmedvetandet. Kanske är det sant, som han också tycks tänka sig, att vår verbala aktivitet är beroende av medvetandet på så sätt att produktionen av ord, till skillnad från oartikulerade läten, är en verkan orsakad av perceptionerna. I så fall råder det en mer direkt relation mellan ord och perceptioner än mellan orden och en av medvetandet oberoende verklighet av ting, om en sådan finns. Även vid det hypotetiska antagandet av extramentala ting skulle det mentala kunna vara ett villkor för ordens uppkomst, ett direkt beroende som suggererar till P₂. Men det utesluter förstås inte att redan formade ord kan användas för att beteckna eventuella icke-mentala föremål. Låt oss ändå för resonemangets skull anta att P₂ är sann, dvs. att ord bara refererar till perceptioner.

Antagandet i P₁ att vi kan tala om allt, är *prima facie* tvetydigt. Å ena sidan kan "allt" beteckna helheten av allt som finns, eller helhetens element utan hänsyn till dessas individuerande egenskaper. Å den andra kan "allt" syfta på alla helhetens element betraktade vart och ett i taget och med beaktande av sådant som skiljer dem från varandra. Med den första tolkningen blir P₁ trivialt sann redan genom att formuleras. Så

tolkad leder dock P₁ inte giltigt till S, som rimligen handlar om den totala verklighetens element och deras specificiteter.

Den andra tolkningen av P₁ innebär, tagen efter bokstaven, att det inte finns någon genuint fördold verklighet. Det kan dock inte vara Boströms mening, eftersom det är en basal tes i hans metafysik att mänskliga erfarenheter är begränsade deltaganden i en högre och sannare verklighet; det som utspelar sig i tid och rum antas vara fenomenella aspekter av det Absoluta. "Allt" i P₁ måste därför syfta på den del av den totala verkligheten som är åtkomlig för mänskliga perceptioner. Så uppfattad får P₁ innebörden P₁* = "Vi kan tala om allt som är våra perceptioner". Det är inte heller en självklar sanning, men kanske i stort sett en plausibel tes. Från P₁* och P₂ följer emellertid ingen slutsats om verklighetens natur. Att vi kan tala om alla våra perceptioner och bara om dem, varken utesluter eller bevisar att det finns förhållanden om vilka vi måste tiga. Inte heller att dessa kan vara oberoende av medvetanden. Boströms språkliga bevis för idealismen är misslyckat.

Stöder Mills argument realismen?

Mills naturalistiskt orienterade filosofi har både realistiska och idealistiska drag. Dess metafysiska konsistens har ifrågasatts, bland annat därför att medvetandet bestämmer vår erfarenhet samtidigt som det ses som ett naturligt objekt (Macleod 2020). Givet hans intuitivt grundade metafysiska positionering (Mill 1843, s. 78–81), kan solen och dagsljuset i citatet ovan förstås som, fundamentalt sett, extramentala orsaker till idéerna om dem. Mill menar här troligen att nomina måste referera till extramentala ting för att vissa orsaksförklaringar ska vara möjliga. Nomina refererar även till mentala entiteter – generellt kallade "feelings" av Mill (1843, s. 65f.) och "perceptioner" eller "förnimmelser" av Boström – och det aktuella citatet utesluter inte att även sådana kan vara orsaker. Men citatets poäng är att i mängder av naturliga orsak-verkan-samband utgörs relata av extramentala ting, som måste kunna benämnas för att förklaras.

Det är emellertid uppenbart att tingens realistiska karaktär inte är avgörande för distinktionen mellan ting och idéer om ting. Den distinktionen behövs även inom idealismen och utgörs hos Boström av en skillnad mellan perceptioner av olika innehållsrikedom och mer eller mindre "redigt" framträdande (Ribbing 1885, s. 137 passim). Det är alltid möjligt att tänka sig idealistiska motsvarigheter till realistiska orsaker,

oavsett hur man generellt förstår sambandet mellan orsak och verkan. Att nomina måste kunna referera till verkliga ting är således lika lite ett argument för realismen som Boströms språkbevis är ett argument för idealismen.

Litteratur

- Macleod, Christopher. 2020. "John Stuart Mill". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), red. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/mill/>.
- Mill, John S. 1843. *A System of Logic*, vol. 1. London: John W. Parker.
- Ribbing, Sigurd, red. 1885. *Chr. Jac. Boströms föreläsningar i religionsfilosofi*. Stockholm: P.A. Norstedt & Söners förlag.

Recensioner

Dold verklighet

Donald Hoffman. Översättning: Tom Sköld

Fri Tanke 2021. 342 s. ISBN 978-91-8913-951-0

Hoffman är professor i kognitiv psykologi och neurovetenskap vid University of California, Irvine. Den här översättningen av hans bok rekommenderas starkt i ett förord av den svenska läkaren Anders Hansen.

Det är en tjock bok, som innehåller en stor mängd uppgifter om vetenskapliga upptäckter inom olika områden. En del är man helt beredd att godta, som t. ex. att ögat har 130 fotoreceptorer som varje sekund tar emot miljarder bitar, varav man endast uppmärksammar fyrtio (s. 229–30). Och att vår hjärna har krympt 10 procent på 30 000 år och fortsätter att krympa (s. 110). Vem hade anat det?

Annat är lite mindre övertygande, som t. ex. att elektroner inte har något spinn när de inte observeras. Den som undrar hur man kan veta något sådant lugnas möjligen av den uppseendeväckande upplysningen att elektroner över huvud taget inte existerar när de inte observeras (s. 152). Om de inte finns, så kan de ju inte ha några egenskaper.

Att det som inte observeras inte existerar är en huvudtes i boken. Det påminner ju om idéer som förekommit i filosofins historia, kanske särskilt hos George Berkeley. Hos Immanuel Kant finns också idén att det vi upplever, fenomenvärlden, är något helt annat än den verkliga verkligheten, tinget-i-sig, som vi inte kan veta något om. Men en vanligare uppfattning numera är nog, enkelt uttryckt, att det vi observerar är det som finns. Denna åsikt har t. ex. framförts av Nobelpristagaren Francis Crick, som Hoffman har brevväxlat med i detta ämne.

Han [Crick] ansåg att våra föreställningar-om-tingen ger en sann beskrivning av tingen-i-sig och att samma vokabulär därmed beskriver båda.

Jag såg det här antagandet som orimligt och förkastade det. Men Crick menade att det även gällde objekt, tid och rum (s. 84).

Hoffman förkastar alltså uppfattningen att vi ser verkligheten som den är – och att detta skulle bero på evolutionen (s. 95). Han menar tvärtom att det vi observerar ”inte avspeglar verkligheten”, utan endast gör att vi

snabbt och billigt kan få information som gör att vi "hinner fostra vår avkomma och föra våra gener vidare" (s. 227). Det är inte bara så att vi observerar selektivt, att vår uppmärksamhet fångas mer av vissa saker än av andra – vilket han diskuterar i kapitel 9 – utan tesen är att det vi inte observerar inte finns alls. Hoffman anser bland annat att månen inte finns när den inte observeras (s. 156).

Faktum är att det inte finns något skäl att anta att det finns några fysiska objekt, eller någon rumtid, som existerar när ingen iakttar dem (s. 132).

Någon kunde kanske invända att en sådan teori inte kan testas. Hur skulle vi kunna avgöra om månen finns när den inte observeras? Men Hoffman menar att det kan avgöras, eftersom kvantfysikaliska experiment med sammanflätade (*entangled*) elektroners spinn har visat att vi kan veta vad som händer med en partikel som inte observeras (s. 154–56).

Såvitt jag förstår är emellertid tolkningen av dessa experiment omvistad, och framför allt verkar steget från elektroner till makroskopiska objekt som månen lite äventyrligt. Dessutom kan man undra hur det är möjligt att veta något om en partikel som – enligt Hoffman – inte finns.

Hoffman hänvisar här till ett teorem i kvantfysik som innebär att "inga egenskaper, såsom position eller spinn, har något bestämt värde som är oberoende av hur det mäts" (s. 156). Men att ett mätresultat kan påverkas av *hur* (snarare än *om*) mätningen utförs är ju inte så konstigt. Det visar inte att vi kan veta att det som inte observeras inte existerar.

Den här sortens populärvetenskap kan ofta vara intressant, men en aning frustrerande. Som lekman kan man ju inte riktigt bedöma de experiment och teoretiska resonemang som beskrivs, vilket gör att man inte heller kan bedöma om de är tillförlitliga och övertygande. Om man försöker sätta sig in lite mer, så upptäcker man ofta att det också råder oenighet bland experterna.

Att det vi *inte* observerar inte existerar är illa nog, men Hoffman menar också att det vi *observerar* inte heller existerar i den objektiva verkligheten. Han använder sig av evolutionär spelteori för att bevisa att den objektiva verkligheten med stor sannolikhet skiljer sig från det vi observerar (s. 111, 146, 256, 260). Hansen har i sitt entusiastiska förord missuppfattat detta: han säger att verkligheten "precis lika gärna" kan vara något helt annat (s. 12).

Hoffman anser att våra perceptioner förhåller sig till den objektiva verkligheten som det som syns på datorns bildskärm förhåller sig till datorns innanmäte (s. 126). Det vi observerar är alltså ett gränssnitt; Hoff-

man talar här om ITP-teorin, alltså *Interface Theory of Perception* (s. 126, 141). Gränssnittet ligger mellan oss och den objektiva verkligheten, ungefär som skuggbilderna på grottans vägg i Platons grottlilikelse. Men Platon går enligt Hoffman inte tillräckligt långt (s. 139), ty hos honom finns det ju ändå en viss likhet mellan skuggbilderna och verkligheten. Det gäller inte för ITP-teorin.

[Den]gör djärva och testbara förutsägelser. Den förutsäger att skedar och stjärnor – alla objekt i tid och rum – inte existerar om ingen förnimmer eller observerar dem. Något existerar när jag ser en sked, och detta något, vad det än är, får mitt perceptuella system att skapa en sked och ge den en position, en form, en rörelse och andra fysikaliska egenskaper. Men när jag vänder bort blicken skapar jag inte längre skeden, och den upphör att existera, tillsammans med dess fysiska egenskaper. (s. 152)

Man kunde kanske tro att det här är gammal skåpmat, nämligen att vi inte varseblir – åtminstone inte direkt – de kvarkar och fält, etc. som verkligheten anses bestå av. Men Hoffman menar att även vetenskapliga teorier handlar om något annat än den objektiva verkligheten, nämligen om gränssnittet mellan den och oss (s. 148).

Hoffman anser att vi ser rumtid, kroppar och symmetrier för att på det viset komprimera data (s. 186). Rumtiden är en bildskärm (s. 190) och kausalitet i rumtiden en nyttig fiktion (s. 189).

Men om det egentligen inte finns någon rumtid och inga objekt och ingen kausalitet, och därmed inga organismer med gener, hur kan då evolutionen fungera och varför? Vore det inte mer rimligt att strunta i Hoffmans fantasi om den objektiva verkligheten och i stället finna sig i att vetenskapen endast handlar om det han tror är en skärmbild (gränssnitt) – men som vi andra betraktar som den objektiva verkligheten?

Faktum är att Hoffman själv till sist tycks strunta i det som ligger på andra sidan gränssnittet. Han menar att Ockhams rakkniv tillämpad på problemet om medvetande leder till monism, snarare än dualism (s. 265). Ty monism är enklare. Det enda som finns enligt Hoffman är medvetande, eller närmare bestämt medvetna aktörer (s. 267). Denna ontologi kallar han *medveten realism*. Han menar att medveten realism måste förklara – i en matematisk teori – hur medvetna aktörer kan ge upphov till rumtid, objekt, kvantfysik och relativitetsteori – alltså till vanlig vetenskap (s. 267).

Man kunde kanske undra varför han räknar med flera olika aktörer. Borde inte Ockhams rakkniv förespråka bara en? Det vore ju ännu enk-

lare. Dessutom tycks bokens titel vara missvisande: Hoffman anser ju att den verklighet som finns *inte* är dold, utan tvärtom medveten.

Hoffman anser sig ha framlagt en djärv och klart formulerad teori. Den säger att "varje aspekt av medvetandet kan beskrivas med hjälp av medvetna aktörer" (s. 274), där en "medveten aktör" (såvitt jag förstår) är något som har, eller kan beskrivas med, "en meny av handlingar och en meny av upplevelser som kan följa", och kanske också sannolikheter för dessa handlingar (s. 273). I ett appendix definieras en medveten aktör som en matematisk struktur, som också innehåller en variabel för "världen", som i sin tur identifieras som "ett nätverk av interagerande medvetna aktörer" (s. 293–94). (Den svenska översättningen är lite förbryllande här; bland annat talas det om "Markov-kärnor", vilket antagligen syftar på Markovkedjor.)

Medvetna aktörer kan slås samman eller "komprimeras" till mer innehållsrika aktörer, och en sådan komprimerad aktör är en rumtid (s. 294–96). Medvetna aktörer kan dessutom kombineras till Gud (s. 288)! Och "den medvetna realismen kan överbrygga klyftan mellan vetenskap och andlighet" (s. 287).

Det här är inte lätt att förstå och man kan inte säga att Hoffmans matematiska utsvävningar gör det särskilt mycket lättare. Men tanken är att medvetandet – och då inte bara det mänskliga medvetandet (s. 290) – är fundamentalt och att rumtid och materia kan uppstå "i vissa medvetna aktörers perceptuella gränssnitt" (s. 275).

Detta innebär att Hoffman anser sig ha löst eller bortförklarat den klassiska filosofiska frågan om hur hjärnan och kroppen kan ge upphov till medvetande (s. 260). Han menar att det tvärtom är medvetandet som ger upphov till kroppen och hjärnan. Närmare bestämt: det är inte medvetandet, utan upplevelser och handlingar – inte bara mänskliga – som skapar världen (gränssnittet), och Hoffman anser dessutom att upplevelser kan vara omedvetna (s. 262). Men "fysiska objekt utgör innehållet i våra medvetna upplevelser" (s. 269).

Delvis har detta en viss likhet med nutida, och mer övertygande, idéer om att verkligheten konstrueras av oss, som t. ex. hos framstående filosofer som W. V. Quine och Nelson Goodman. Men där tror man inte att detta löser eller undviker problemet om hur medvetandet kan uppstå ur fysikaliska processer och man påstår inte heller att fysikaliska processer, objekt och rumtid inte existerar – eller att de bara existerar i ett "gränssnitt". Tvärtom.

Lars Bergström

Att förstå kvantmekaniken: En hjälp till fysikstudenter

Lars-Göran Johansson

Thales, 2021. 102 s. ISBN 978-91-7235-125-7

Lars-Göran Johansson (hädanefter LGJ), professor emeritus i Uppsala, ägnade redan sin doktorsavhandling (Stockholms universitet, 1992) åt kvantmekaniken och dess vetenskapsfilosofiska problem, och han har sedan dess då och då i såväl svenska som engelska skrifter återvänt till problematiken. Han har nu på ett utomordentligt sätt summerat sina nuvarande åsikter i boken *Att förstå kvantmekaniken*. Boken har undertiteln *En hjälp till fysikstudenter*, men jag tycker den bör läsas av alla svenska kvantfysiker. Och inte bara det. Jag tycker den bör läsas också av alla studenter och lärare i filosofi som är intresserade av fysikens filosofi, och det även om de inte förstår alla matematisk-fysikaliska formler och resonemang som passerar revy. Självt önskar jag mig anakronistiskt att jag hade fått boken i min hand när jag i mitten av 1960-talet vid sidan av mina filosofistudier tenderade av en termins studier i teoretisk fysik.

Boken är inte en sedvanlig presentation av några olika tolkningar av kvantmekaniken som avslutas med orden "Att förstå kvantmekaniken är att förstå att det finns ett flertal olika tolkningar av dess matematiska formalism". Inte heller menar LGJ att förstå kvantmekaniken är att förstå hur dess formalism fungerar matematiskt. Tvärtom. Jag citerar honom:

Många, däribland undertecknad, är inte nöjda med att räkna rätt, man önskar en djupare förståelse av den värld kvantmekaniken beskriver. ... Mitt förslag är att förståelse av en fysikalisk teori åtminstone till en del innebär att vi kan visualisera [teoribeskrivna] händelser i tid och rum. (s. 3, 7)

Det sagda innebär dock inte att LGJ anser att kvantmekaniken måste kunna visualiseras på ett välkänt sätt. Inte alls. Jag citerar på nytt:

Ett första steg [för att visualisera kvantmekaniken] är att frigöra sig från dessa mer eller mindre omedvetna antaganden om hur tingen måste se ut och vilka egenskaper fysiska föremål har. (s. 3)

I sin bok presenterar LGJ en tolkning av kvantmekaniken som han anser vara visualiseringsbar, och som därför ger en verklig förståelse av kvantmekaniken. Han tar sin utgångspunkt i Schrödingers vågekvation. Schrödinger ville för övrigt själv skapa en åskådningbar version av kvantmekaniken, men LGJ köper inte alla hans åsikter.

LGJ skiljer på *energi* och *energiutbyte* (växelverkan), och anser att endast energiutbytena är och måste vara kvantiserade. Elektromagnetiska fält som inte växelverkar med något består *inte* av partikelliknande fotoner; sådana finns bara i energiutbytena. Alla mätningar innehåller förstås energiutbyten. Han skriver: "de kvantmekaniska objekten fortplantar sig genom rummet som vågor, men växelverkar med mätapparater och andra ting som såsom partiklar" (s. 37). Termen "partikel" är här inte tagen i vardagsmeningen utan i betydelsen av odelbar enhet med bestämd energimängd. Inget kvantmekaniskt objekt uppvisar samtidigt både våg- och partikelliknande egenskaper.

Hans synsätt implicerar "att Schrödingerekvationen inte kan vara generellt giltig" (s. 51). Enskilda energitillstånd, energiförändringar och energitransporter följer inte samma lagbundenheter som energiutbyten, och de två fallen måste därför beskrivas matematiskt på olika sätt och visualiseras på olika sätt. Matematiskt beskrivs energi utan energiutbyte av Schrödingers vågekvation. Vad gäller visualisering av sådan energi tar LGJ upp tre fall: energitransport, subatomära stationära energitillstånd och spinn (kvantmekanisk egenrotation). Han säger ungefär som följer:

- Kvantmekanisk energitransport kan visualiseras på det sätt vi kan visualisera kontinuerlig utbredning av klassiska elektromagnetiska fält (kap. 7).
- Den stationära energin hos elektronerna i Bohrs atommodell kan visualiseras i analogi med visualisering av stående vågor av vibrationsenergi, vilka i sin tur kan visualiseras som moln (kap. 5,3).
- Spinn kan inte visualiseras "som egenrotation hos en kropp, utan som egenrotation hos något som mer liknar ett moln" (kap. 8, s. 63).

Hur ser då LGJ på de kvantiserade energiutbytena? Hur ska dessa visualiseras? Jag fattar honom som att han vill säga att energiutbyten alltid utgörs av odelbara "händelseatomer" (s. 14, 24), även om han endast exemplifierar termen med energiutbyte mellan materiella föremål och elektromagnetiska fält. Frågan blir då hur man kan visualisera hans händelseatomer. Här är han mindre utförlig. Jag presenterar nu min förståelse av hur han tänker sig att man ska visualisera att en energitransport övergår i ett energiutbyte.

Som LGJ påpekar, har vi inga problem med att visualisera förändringar som är absolut momentana, även om relativitetsteorin tycks förbjuda att

sådana förändringar finns i världen. Om vi föreställer oss en absolut stel kropp kan vi om denna säga så här: ”i en stel kropp ändrar varje rumslig del av kroppen sin rörelse exakt samtidigt när den kolliderar med ett annat föremål. Dvs stöten fortplantar sig med oändlig hastighet genom en stel kropp” (s. 68). En energitransport av den energimängd som motsvarar en foton sker i form av en våg som följer Schrödingerekvationen, vilken tillåter kontinuerliga variabler. En sådan våg kan vara utsträckt i rummet på ett sätt som gör att den täcker flera fotondetektorer (se bild s. 49). Men den postulerade kvantiseringen av energiutbyten innebär att den våglänkande fotonen bara kan överföra sin energi till en av detektorerna i fråga. LGJ skriver: ”Kvantisering av växelverkan innebär att vågen i varje ögonblick kan växelverka med endast ett annat föremål” (s. 48). Innan fotonvågen kan överföra sin energimängd till precis en detektor, måste fotonvågens rumsliga utsträckning krympa radikalt, och denna krympning måste vara momentan. Men, som nyss påpekats, kan vi visualisera sådana förändringar. Den momentana krympningen strider inte heller mot relativitetsteorin, eftersom, som LGJ påpekar, “[i]nga signaler skickas mellan objektets [fotonvågens] olika rumsliga delar” (s. 63).

Så långt kan jag hålla med LGJ om att här varken finns ett visualiseringsproblem eller ett relativitetsteoretiskt problem. Men jag tycker resonemanget kräver komplettering. Även om fotonvågen momentan kan bli nästan punktlokaliserad, kan inte den händelseatom som utgör själva energiutbytet vara momentan. Detta därför att utbytet är underlagt osäkerhetsrelationen (eller obestämdhetsrelationen; se nästnasta stycke) för energi och tid. Om ett energiutbyte innehåller energimängden ΔE , så gäller $\Delta E \Delta t \geq h/2\pi$, vilket innebär att Δt måste vara skilt från 0. Om hur uttrycket $\Delta E \Delta t$ ska visualiseras säger LGJ ingenting.

Filosofier påtalar ofta hur lätt människor blir förledda av vardags-språket till att omfatta filosofiskt konstiga åsikter. Högst sällan påtalas att vi också lätt kan bli förledda av vetenskapligt språkbruk. Men LGJ gör det – och tar upp två fall.

Av historiska skäl talar man i kvantmekaniken om *osäkerhetsrelationerna*. Termen ”osäkerhet” ger i sammanhanget associationer till mätningar där man omöjligen kan få exakta värden på de två variablerna i en osäkerhetsrelation (energi och tid respektive rörelsemängd och plats). Men som LGJ påpekar, vore en mera adekvat term ”obestämdhetsrelationerna”. Kvantmekaniken postulerar en obestämdhet hos det som beskrivs vare sig man gör en mätning eller inte. Termen ”osäkerhetsrelation” leder lätt tankarna fel.

Fundamentala i kvantmekanikens matematiska formalism är dess *differentialoperatorer* (kap. 10.8). Det är lätt för både lekmän och fysiker att få uppfattningen att dessa matematiska uttryck direkt måste referera till några slags föremål, egenskaper eller relationer i världen, men som LGJ gör klart förhåller det sig inte så. Uttrycken är förstås meningsfulla, men meningsfulla endast i en kontext där de omges av termer som kan ha referenter. Differentialoperatorerna betar sig analogt med de logiska konstanterna i satslogik (mitt exempel). De logiska konstanterna och differentialoperatorerna refererar i sig själva inte till någonting alls, men tillsammans med satsvariabler respektive fysikaliska funktionsvariabler fyller de en viktig logisk respektive matematisk-fysikalisk funktion.

Jag vill avsluta med några ord om de Broglies i år hundra år gamla hypotes att inte bara elektromagnetiska fält utan även materiella partiklar uppvisar en våg-partikeldualitet. Lite förvånansvärt för mig, presenterar LGJ åsikten som en självklar sanning för all materia. Först skriver han att dualiteten gäller "materiella föremål som elektroner, neutroner och protoner" (s. 33), och jag kände mig inte överraskad. Men redan på nästa sida skriver han utan några kvalifikationer att "[a]lla fysiska ting" (min kursivering) har både våg- och partikelegenskaper, och här blev jag förvånad. Är den generella hypotesen verkligen så oomstridd bland dagens fysiker? Eller kanske LGJ bara ska förstås som att han anser hypotesen vara en naturlig följd av hans syn på kvantmekaniken.

Skulle den generella hypotesen vara felaktig, ställer detta ändå inte till med några problem för min i övrigt positiva syn på LGJ:s bok. Jag anser nämligen att om man ska få en rimlig helhetsbild av vad dagens fysik och kemi säger oss, så måste man ha en övergripande icke-reduktionistisk och emergentistisk syn på vad dessa vetenskaper talar om, och acceptera att det kan finnas olika lagbundenheter på olika ontologiska nivåer. Anser man så, kan man acceptera att det finns en våg-partikeldualitet på subatomär nivå, och kanske till och med på atomär och molekylär nivå, men att den ändå inte återfinns hos vanliga makroskopiska ting.

Hur som helst, LGJ:s förståelse av kvantmekaniken är en alldeles för viktig typ av förståelse för att lämnas utanför den fysikfilosofiska debatten. Jag hoppas att hans korta, välskrivna och välstrukturerade bok kan trigga igång diskussioner om kvantmekaniken hos en ung generation av svenska fysiker och fysikfilosofier!

Ingvar Johansson

I förnuftets skugga: Essäer om Nietzsches filosofi

Hans Ruin

Symposion förlag 2021. 267 s. ISBN 978-91-87483-50-9

Det tycks som att Nietzsche är mer aktuell idag än på länge. Både hans åsikter och stil har hittat ett hem hos nationalkonservativa politiker, ledarskribenter och tyckare. Hans elitistiska anti-egalitarianism återfinns bland de som tycker att feminismen, multikulturalismen och vänstern gått för långt, och hans fragmentariska och polemiska stil passar dagens polariserade debattklimat där förmågan att provocera är lika viktig som innehållet.

Nietzsche avskydde sin samtid. Särskilt avskydde han sin samtids moraliska övertygelser och de hycklande filosofer som förespråkade denna moral. Som en grov generalisering kan man säga att Nietzsche vänder sig mot all egalitär moral (oavsett om den är kristen etik, kantiansk deontologi eller benthamitisk utilitarism) som på olika sätt hävdar den svages rätt mot "övermänniskorna". Problemet med sådana övertygelser är enligt Nietzsche att de, när de internaliseras av övermänniskor, får dem att lägga band på sin kreativa kraft vilket i sin tur gör världen till en tråkigare plats. Som exempel på övermänniskor som hade begränsats av slavmoralen nämner han Goethe, Beethoven, Napoleon.

Avskyn mot moralfilosoferna bygger dels på att slavmoralen de predikar gör världen till en tråkigare plats, dels och framför allt på att de *hycklar*. Eftersom filosoferna saknar naturlig styrka och dådkraft kan de inte mäta sig med övermänniskorna. Så, för att komma upp sig i världen måste de få övermänniskorna att lägga band på sig själva. De lyckas med detta genom att sprida lögnen att styrka och dådkraft är dåligt, och svaghet och ödmjukhet är bra. När denna slavmoral internaliseras tar övermänniskorna självmant ett steg tillbaka vilket leder till att moralfilosoferna ökar sitt relativa inflytande över andra. Hyckleriet består i att moralfilosoferna utger sig för att söka efter och predika moraliska sanningar när de i själva verket drivs av en vilja att utöka sitt eget inflytande över andra.

Även om just orden "slavmoral" och "moralfilosof" inte nämns av nationalkonservativa, så kan man hitta liknande argument i artiklar, inlägg och internettrådar. Man behöver, till exempel, inte söka länge för att hitta påståenden om den "politiska korrekthetens" (läs "slavmoralens") skadliga effekter på nationalkaraktären och om de "godhets-signalerande, vänsterblivna, kulturmarxistiska batikhäxor" (läs "hycklande moralfilosofer") som sprider dessa skadliga övertygelser. Då ökad

kunskap om Nietzsches liv och verk skulle kunna ge oss ökad kunskap om dagens nationalkonservativa idéströmningar, är det roligt att se att Hans Ruin skrivit en bok på svenska där baksidestexten utlovar "ett porträtt av hela Nietzsches verk och dess betydelse idag".

Bokens kapitel utgörs av tidigare publicerade uppsatser och konferensbidrag, och dessa består i sin tur dels av tolkningar och dels av redogörelser för Nietzsches liv. Ruin skriver fint om Nietzsches fysiska och mentala skörhet. Detta blir som vackrast i början av kapitel 4 där han menar att den havererade relationen till Paul Rée och Lou Salomé mynnar ut i *Så talade Zarathustra*.¹ Ruin tecknar med ömhet ett porträtt av en 38-årig "förödmjukad och ensam [...] uträknad sjukpensionär" som en gång i tiden hade ansetts vara "den tyska filologins unga stjärnlöfte". Men även om Ruin skriver bra om dessa och andra episoder i Nietzsches liv så lider framställningen av att de är utspridda över flera kapitel vilket gör att denna ofta upplevs som fragmentarisk. Om Ruin i stället hade samlat ihop biografien till ett eller flera kapitel hade det tillåtit honom att utveckla vissa passager och dra paralleller till samtiden.

Han hade, till exempel, kunnat ägnat mer utrymme åt att beskriva hur växelverkan mellan utanförskap och radikaliserings tog sig uttryck i Nietzsches skrivande. Det finns flera stycken där Ruin tangerar detta ämne. Till exempel när han beskriver hur hans före detta kollegor motar *Så talade Zarathustra*, en bok som är författad efter att han lämnat akademien:

För den borgerliga, akademiska och kristna miljö ur vilken Nietzsche stammade var själva föresatsen att göra en halvt mytisk religionsstiftare till modern talesperson för en ny världsåskådning, byggd på en arkaisk föreställning om en "evig återkomst" och framförd i en deklamatorisk-profetisk stil, något så främmande att man helst förteg det av medlidsam taktfullhet. (Ruin, s. 112)

Både Nietzsches val av innehåll och sätt att presentera detta gör honom omöjlig i de akademiska finrummen. Man kan ana hur de gamla kollegorna ömsom fnissar och ömsom skakar på huvudena bakom hans rygg. Ruin låter oss också få reda på att Nietzsche själv är smärtsamt medveten om sin förlorade akademiska och sociala status. Detta blir tydligt i Ruins beskrivning av relationen till den tidigare vännen och kollegan Erwin Rohde

1. Det finns ett berömt fotografi på de tre där Nietzsche och Rée står spända för en vagn i vilken Salomé sitter hållandes en piska.

som hade gått vidare till en framstående karriär som filolog och bildat familj och som med stigande oro och på växande avstånd betraktade den forne kamratens livsbana. Nietzsche låter Rhode [sic!] förstå att han genom dennes alltmer tillrättalagda och distanserade brev känner hans blick och röst: "Denna säger mig (jag kan höra det tillräckligt tydligt!): 'Min vän Nietzsche, du är nu *helt ensam*'. Så långt har det faktiskt gått." (Ruin, s. 111)

Ruin fokuserar på hur Nietzsches "radikalisering" gör honom ensam och isolerad, men det sägs tyvärr inte mycket om huruvida utanförskapet påverkar hans tänkande och skrivande. Det är lätt att föreställa sig hur den känsla Nietzsche ger uttryck för i sitt brev till Rohde driver hans tänkande allt längre bort från det tyska 1800-talets akademiska "åsiktskorridorer", vilket i sin tur naturligtvis gör honom än mer omöjlig i dessa sammanhang.

Lika fint som Ruin skriver om Nietzsches liv, lika svårbegripligt skriver han tyvärr om hans filosofi. Nietzsche använder sig ju flitigt av liknelser, metaforer och allegorier. För att ge en fördjupad kunskap borde kanske därför en uttolkare erbjuda konkreta tolkningar. Ruin gör inte det. I stället använder sig även han av liknelser och metaforer för att göra reda för Nietzsches tankar. Ta till exempel hans redogörelse av förordet till *Bortom gott och ont*:

Den dogmatiska filosofin framställs här som en impotent förförare, som inte längre lyckas med sitt uppsåt att snärja sanningen i en kvinnas gestalt: "Förutsatt att sanningen är en kvinna –, hurså? Vore då inte miss-tanken befogad att alla filosofer, i den mån de varit dogmatiker, förstått sig dåligt på kvinnor?". (Ruin, s. 156)

I förordet till *Bortom gott och ont* fortsätter Nietzsche:

att det förskräckliga allvar, den tafatta påflugenhet med vilka de hittills brukat närma sig sanningen, är oskickliga och opassande medel att vinna ett fruntimmers gunst? Säkert är att hon inte låter sig tjasas: – och varje dogmatik ligger i dödsryckningar. (*Bortom gott och ont*, s. 11)

Även om det är roligt att Ruin lägger till etiketten "impotent förförare", blir man inte mycket klokare på vad Nietzsche menar. Som bäst fungerar "impotent förförare" som en sammanfattning av Nietzsches metafor för den dogmatiska filosofin. Men på så vis ger den oss ingen djupare kunskap om vad Nietzsche avsåg. Till exempel kvarstår ju frågan: Vilken

är denna dogmatiska filosofi? Som sämst fungerar "impotent förförare" som en liknelse som är tänkt att förmedla något utöver originaltexten. Då uppstår ytterligare frågor såsom, till exempel, vad innebär det egentligen att en filosofi är impotent eller att den är en förförare?

Det finns fler exempel på hur Ruins redogörelser väcker fler frågor än de besvarar. Här är hans redogörelse av Nietzsches kritik av filosofin i *Bortom gott och ont* (§ 204–205):

Filosofin har i samtiden sjunkit ner till en asketiskt utövad vetenskap och positivism. Därmed har den enligt Nietzsche också av sagt sig sin uppgift att "härska" (§ 204). Med detta menar han inte nödvändigtvis en politiskt utövad makt, utan snarare en viss blickhöjd, en förmåga att "se ner på tingen". (§ 205) (Ruin, s. 160)

För det första är det svårt att avgöra ifall det första påståendet är sant eftersom vi inte får reda på vad det innebär att filosofin är en "asketiskt utövad vetenskap och positivism". Men även om detta hade förklarats så är efterföljande meningar svårtydda. Att förklara "härska" i termer av "blickhöjd" eller "en förmåga att 'se ner på tingen'" är knappast informativt för någon som vill lära sig mer om Nietzsches kritik av filosofin. Eftersom inget ytterligare klagörande erbjuds lämnas läsaren med en känsla av att ha missat något uppenbart.

Ett tredje exempel kommer från Ruins sammanfattning av vad han anser vara *Till moralens genealogis* slutsats:

För att möta detta av oss själva framkallade tomrum krävs, att vi inte bara *passivt* flyr undan det genom olika substitut, utan att vi tar in vidden av värdeförlusten och *aktivt* går den till mötes som en förberedelse för dess övervinnande. (Ruin, s. 168)

När ord kursiveras brukar det innebära att de är viktiga. Så vad innebär det att *aktivt* gå tomrummet till mötes som en förberedelse för dess övervinnande? Det kommer ett förtydligande:

med andra ord, att vi som ett svar på nihilismens egen utmaning utövar en *aktiv nihilism*. (s. 168)

Tyvärr ges ingen vidare förklaring av vad det innebär att utöva en *aktiv nihilism* och man lämnas därför ånyo med känslan av att ha missat något uppenbart.

Dessa tre exempel är alla tagna från kapitel 6, där moralisk nihilism diskuteras utifrån *Bortom gott och ont* och *Till moralens genealogi*, men

det finns gott om liknande stycken i de andra kapitlen. Det generella problemet är att användandet av nya metaforer, liknelser och oförklarade tekniska termer försvårar, snarare än underlättar, förståelsen av Nietzsche. Om man gillar metaforer skulle man kanske säga att i stället för att skala Nietzsches lök slår Ruin in den i lager efter lager av gladpack.

Det stora problemet med boken är att den inte infriar sitt löfte då den inte har mycket att säga om Nietzsches betydelse idag. På sin höjd närmar sig Ruin denna fråga då han argumenterar för att dagens fenomenologer borde intressera sig för Nietzsche. Detta gör att man undrar vem boken är skriven för. Den är knappast skriven för den intresserade allmänheten som vill lära sig mer om Nietzsches inflytande över dagens kulturdebatt. Den är nog ej heller skriven för filosofer som är nyfikna på att lära sig mer om Nietzsches filosofi. Nej, troligen är det en bok skriven för de redan frälsta: svenska Nietzschekännare. Det är synd då Ruins porträtt av Nietzsches bräcklighet förtjänar en större publik.

Nicolas Olsson Yaouzis

Notiser

Datorsimulering

Som bekant finns det personer som tror att vi kanske befinner oss i en datorsimulering, ungefär som i filmen *The Matrix*. Tanken är att det någonstans finns någon (eller några) som med hjälp av en dator (eller kanske flera datorer) skapar en virtuell verklighet, som alltså är den verklighet som vi lever i. Det vill säga det universum som innehåller inte bara oss, utan också allt annat på jorden och i Vintergatan och alla de hundratusentals galaxer som omger oss.

Filosofen David Chalmers gissar att ”vi inom ett århundrade kommer att ha virtuella verkligheter som inte går att särskilja från den icke-virtuella världen” (*Virtuella världar*, Fri Tanke 2023, s. 11). Men en skillnad är väl ändå att den dator som används för att skapa en virtuell verklighet, samt den person som använder datorn i detta syfte, inte finns i denna virtuella verklighet. Och om den som skapar vår virtuella värld plötsligt tröttnar och kastar den i papperskorgen, så skulle skillnaden mellan våra världar vara väldigt stor.

Om vi lever i en virtuell värld, så måste dessutom den som skapar världen ha löst problemet med hur medvetande kan uppstå i en för övrigt fysikalisk omgivning. Eller, om man så vill: i en dator. För vi är ju medvetna. (Åtminstone är jag det.) Chalmers tror alltså att det problemet kommer att lösas ”inom ett århundrade”. Denna optimism förefaller helt ogrundad.

Lars Bergström

Vaga tankar

Ord som ”lång”, ”gammal” och ”dyr” brukar kallas för *vaga* ord. Vad som menas med detta är att dessa ords betydelser inte har skarpa gränser – i stället ger de upphov till ”gränsfall” eller ”gråzoner”. Det vore ju till exempel orimligt att föreslå att gränsen för att vara lång går vid exakt 186 cm (på ett sådant sätt att alla personer som är längre än 186 cm är långa medan alla andra personer är icke-långa). Och det orimliga i detta förslag tycks inte i första hand bero på att det vore rimligare att föreslå att gränsen för att vara lång går någon annan-

stans i stället, som vid 187 cm. Snarare verkar det som att en sådan skarp gräns mellan långa och icke-långa personer inte existerar över huvud taget.

En av de mest populära teorierna om vaghet är *supervaluationismen*. Teorins centrala tanke är att vaga ord är förknippade med ett antal "tillåtna preciseringar". Någon som stipulerar att hon med termen "lång" avser personer som är minst 186 cm långa bryter, enligt denna idé, inte mot någon språklig regel som styr hur termen "lång" för användas – hon gör bara sitt språk mer precist på ett sätt som är "inom ramarna" för dessa regler. Detsamma gäller någon som stipulerar att hon med termen "lång" i stället avser personer som är 187 cm långa. Stipulationen att en person måste vara minst 300 cm lång för att räknas som lång skulle däremot i normalfallet vara otillåten, eftersom en person som är t. ex. 225 cm vanligtvis räknas som lång.

Mer precist brukar *supervaluationismen* formuleras så här: en sats som innehåller vaga ord är sann om och endast om den är sann givet alla tillåtna preciseringar av de vaga orden; den är falsk om och endast om den är falsk givet alla tillåtna preciseringar; och om den är sann givet vissa tillåtna preciseringar och falsk givet andra tillåtna preciseringar så är den varken sann eller falsk. Om vi till exempel tänker oss att Janne är exakt 186,5 cm lång och att både 186 cm och 187 cm är tillåtna preciseringar av ordet "lång", så är satsen "Janne är lång" enligt teorin varken sann eller falsk (eftersom den är sann givet en tillåten precisering av ordet "lång" och falsk givet en annan). Enligt teorins förespråkare fångar detta idén att Janne befinner sig i "gråzonen" mellan långa och icke-långa personer.

Denna teori verkar dock inte vara en särskilt bra teori om meningen hos alla satser som innehåller vaga termer. Betrakta till exempel följande satser:

- (1) Lisa undrar om Janne är lång.
- (2) Lisa har läst att Janne är lång.
- (3) Lisa föreställer sig att Janne är lång.

Det verkar finnas möjliga scenarier där dessa satser är sanna trots att alla deras tillåtna preciseringar är falska. Om vi till exempel för enkelhets skull antar att de tillåtna preciseringarna av "lång" går vid 184, 185, 186 respektive 187 cm så kan dessa satsers tillåtna preciseringar sammanfattas så här:

- (1*) Lisa undrar om Janne är minst 184/185/186/187 cm lång.
 (2*) Lisa har läst att Janne är minst 184/185/186/187 cm lång.
 (3*) Lisa föreställer sig att Janne är minst 184/185/186/187 cm lång.

Och det är lätt att inse att det som Lisa undrar om, har läst och föreställer sig inte behöver vara något så exakt som någon av dessa preciseringar ger vid handen. Till exempel kan hon undra om Janne är lång även om det inte finns något tal n sådant att hon undrar om Janne är minst n cm lång.

Supervaluationismen verkar därför, åtminstone i sin enklaste form, inte vara någon särskilt bra teori om vaga tankar – och därmed inte heller om det språk vi använder för att uttrycka och beskriva dessa tankar.

Äldre notiser

Redaktionen vill varmt rekommendera den digra samling av äldre notiser, från FT:s första nummer 1980 och framåt, som finns på tidskriftens hemsida, www.filosofisktidskrift.se. Gå till "Utgivna nummer" och klicka fram notiserna för varje enskilt nummer. En del av notiserna är relativt omfattande repliker på tidigare FT-artiklar.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Per Algander* är universitetslektor i praktisk filosofi vid Umeå universitet, *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Alice Damirjian* är doktorand i teoretisk filosofi vid Stockholms universitet, *Jesper Jerkert* är universitetsadjunkt i filosofi vid Kungliga Tekniska Högskolan, *Ingvar Johansson* är professor emeritus i teoretisk filosofi vid Umeå universitet, *Nicolas Olsson Yaouzis* är forskare i filosofi vid Stockholms universitet, *Inge-Bert Täljedal* är professor emeritus i histologi vid Umeå universitet.

Instruktioner till skribenter

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Tidskriften tar gärna emot såväl artiklar som repliker på tidigare texter i tidskriften, recensioner och notiser. Insända texter bör normalt inte överstiga 4 000 ord.

Manuskript till Filosofisk tidskrift:

- skickas med e-post till redaktion@filosofisktidskrift.se
- 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