

Filosofisk tidskrift

Nr 1 Årgång 45 Februari 2024

- 3 Filosofin som livsmedel
Ingmar Persson
- 25 Hegels ”testamente”
Anders Bartonek
- 33 Kollapsprincipen och välsmakande färger
Andrés G. Garcia och Jakob Werkmäster
- Recensioner**
- 42 Sharon Rider om *Filosofiska klarlägganden – i en grumlig tid*
av Åsa Wikforss
- 45 Lars Bergström om *Från bakterier till Bach och tillbaka:
Medvetandets evolution* av Daniel C. Dennett
- 49 Nils Sylan om *Det öppna sinnelaget – och dess fiender*
av Gina Gustavsson
- 59 Olle Blomberg om *Nonideal Social Ontology: The Power View*
av Åsa Burman

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 2024

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Blond och Joanna Sans Nova

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2024

ISSN 0348-7482

Filosofin som livsmedel

Ingmar Persson

Liv i dubbel betydelse

Man kan, som James Rachels (1986, s. 5–6 och 24–27), distingera mellan liv i *biologisk* och *biografisk* bemärkelse. Distinktionen kan markeras grammatikaliskt: vi är *vid* liv i biologisk bemärkelse, medan vi *har* eller *lever ett* biografiskt liv, *vårt* liv. En organisms biologiska liv utgörs av sådana processer som andning, matsmältning och hjärtats pumpande som håller blodomloppet i gång. Dess biografiska liv består av händelser som äger rum medan dess biologiska liv pågår och som på något sätt påverkar hur organismen agerar eller reagerar. Medvetandeinnehav är ett nödvändigt villkor för att kunna leva eller föra ett biografiskt liv, för som regel sker denna påverkan genom att vi är medvetna om händelserna och agerar och reagerar i ljuset av detta medvetande. Medan vi är biologiskt levande försiggår på andra håll och kanter i universum en oändlig mängd händelser som inte har del i våra liv. Det är huvudsakligen händelser som vi inte är medvetna om. Kriget i Ukraina kan exempelvis ingå i våra biografiska liv så till vida som vi mottar nyhetsrapporter om det och reagerar på dessa, men enskilda soldaters död i Bachmut gör det inte om vi inte är medvetna om deras död.

Av det sistnämnda följer att vad man kan kalla en *rumslig* konception av biografiskt liv är felaktig, det vill säga, ett biografiskt liv är inte ett fenomen som tar ett visst territorium i anspråk. Det är alltså ett misstag att jämföra vårt biografiska liv med t. ex. en improviserad teaterföreställning (med osäker finansiering) som vi spelar med andra skådespelares mer eller mindre godvilliga medverkan. En sådan föreställning är lokaliserad till en viss scen. Om våra liv också var lokaliserade till platser, skulle detta resultera i ett överväldigande virrvarr av överlappande territoriella anspråk från varelser med liv som umgås med varandra.

Nej, vi bör i stället acceptera en *faktuell* förståelse av våra biografiska liv enligt vilken de består av en ofantligt omfattande uppsättning av *fakta*. Det faktum att ett krig pågår i Ukraina innehåller inte det faktum att vissa soldater dör i Bachmut. Därför kan det förra ingå i vårt liv utan att det senare gör det; vi kan ju vara medvetna om det förra utan att vara

medvetna om det senare. En dylik selektiv delaktighet i våra liv vore omöjlig om den rumsliga konceptionen var riktig och kriget i Ukraina i hela sin konkretion var en komponent av vårt liv. I kontrast härtill är den rumsliga uppfattningen giltig för biologiskt liv: en organisms biologiska liv äger rum i dess kropp.

Händelser (eller mer pedantiskt uttryckt: det faktum att något händer) kan emellertid påverka oss väsentligt utan att vi är medvetna om dem (eller att de händer). Våra vänner kan t. ex. bedra oss så skickligt att vi aldrig upptäcker deras bedrägeri eller vi kan hux flux avlida av en aneurysm i hjärnan utan att vi hinner bli medvetna om det. Ändå skulle vi vara böjda att inkludera sådana skeenden i våra biografiska liv; vi förväntar oss att de relateras i biografier, ty de påverkar om inte vår psykofysiska person, så åtminstone vårt rykte eller öde. Det kan alltså ingå i vårt biografiska liv och i vår biografi att vi har en *falsk* övertygelse att en partner bedrar oss, trots att vi givetvis inte är medvetna om vår övertygelses falskhet. Följaktligen inskränker sig vårt biografiska liv inte till innehållet i våra medvetanden och/eller fakta att våra medvetanden har detta innehåll. Det är emellertid säkrast att tillfoga brasklappen att gränsen mellan vad som innefattas och inte innefattas i våra biografiska liv förmodligen är obotligt diffus och bara kan bestämmas med exaktitet genom stipulation.

Det framgår av det sagda att det biologiska livet sätter ramarna för det biografiska livet; med andra ord, vårt biografiska liv påbörjas först efter begynnelsen av våra kroppars eller organismers liv, och det pågår inte längre än dessa organismers liv. Så förhåller det sig inte enligt många religioner, exempelvis de som postulerar någon form av själavandring eller någon sorts biografiskt liv efter kroppens död. Sådana trosföreställningar implicerar att det finns en *själ*, ett slags mental entitet, som kan existera oberoende av kroppen. Jag förutsätter här att alla dylika föreställningar far vill; annorstädes har jag argumenterat för en uppfattning i överensstämmelse med vilken det inte ens är *logiskt* möjligt att medvetandet – som jag hellre talar om än ”själen” – förekommer i avsaknad av något fysiskt korrelerat eller underlag (se t. ex. Persson 2023).

En levande kropp är således ett oundgängligt fordon för den biografiska upptäcktsfärden i världen. Inte nog med denna kroppsliga avhängighet, en övervägande portion av det biografiska livets tidsrymd måste också avsättas för kroppens service och underhåll. Enbart sömn och viloperioder upptar cirka en tredjedel av denna tidsrymd. Ett drygt mått av den går åt till att sörja för kroppens behov av mat, dryck och tak över

huvudet. Ja, man kan till och med hävda att för de människor som har det allra sämst ställt tillbringas praktiskt taget *hela* deras livstid med att förse kroppen med drivkraft och hålla den funktionsduglig; mer eller mindre det enda nöje de kan unna sig är sexuell aktivitet som alstrar nya individer som trälrar under samma kroppsliga beroende. Men även för mer lyckligt lottade, kan det vara knepigt att reservera tillräckligt mycket tid åt mindre kroppsanknutna och mer övergripande målsättningar som kan ge genomtänkt riktning åt livet som helhet.

Det är dessutom så att vi i barndomen är alltför omogna för att uppställa sådana mål och utröna lämpliga medel att uppnå dem, och i ålderdomen alltför försvagade för att effektivt fortsätta att bedriva denna verksamhet. Det är alltså företrädesvis tidsramen mellan ungdom och ålderdom som vi har att spela med i företaget att utveckla och implementera vad man rätteligen kan benämna livsplaner eller livsprojekt. Men det biografiska livets grundläggande avhängighet av det biologiska livet får inte dölja att beroendet också går åt omvänt håll: ett drastiskt exempel på detta är självmord som är inslag i det biografiska livet men som har den mest påtagliga effekt på det biologiska livet.

När det här diskuteras vad vi måste företa oss för att leva liv som är goda och meningsfulla, är det biografiskt liv som avses. Det är det biografiska livet vi kan försöka förläna struktur och mening genom ett eller annat livsprojekt. Om vårt biologiska liv vore frambringat av en varelse med intelligens och vilja snarare än en blind utvecklingsprocess, kunde det därigenom erhålla en mening eller ett syfte som också skulle kunna bli meningen eller syftet med vårt biografiska liv. En dylik mening skulle kunna handla om att jordelivet utgör ett testområde för ett annat liv, av överordnad betydelse. Vårt biografiska liv kan emellertid ha en mening som inte härrör från det biologiska livets eventuella mening, och det är en sådan mening som här är föremål för begrundan.

Beteckningen "biografiskt liv" kommer naturligtvis av att det är detta liv som levererar stoffet för biografier eller levnadsteckningar. En del filosofer, psykologer, författare etcetera verkar emellertid vilja gå betydligt längre än så då de uttrycker sig som om vi kunde *skapa* oss själva eller våra liv genom berättelser om oss själva eller våra liv. Den berömde neurologen Oliver Sacks skriver t. ex. att "var och en av oss konstruerar och lever ett 'narrativ' och detta narrativ *är* vi, våra identiteter" (1985, s. 105, min övers.). Det är svårt att tro annat än att detta är menat som något slags metafor, för en människa är uppenbarligen inte *identisk* med någon typ av berättelse utan obestriddligen en varelse som kan *producera*

berättelser, sanna eller falska. Hon kan fantasifullt fabulera eller sanningsenligt rapportera om sig själv, men i ingetdera fall *skapar* hon sig själv eller sitt livslopp genom sina beskrivningar.

Likväl är den ontologiska differensen mellan vår biografi och vårt biografiska liv, enligt den faktueella konceptionen, inte så stor som man kan förledas att tro av den rumsliga konceptionen av biografiskt liv. En biografi över någon individ – fattad som meningsinnehållet i en bok och inte själva boken – är en samling propositioner eller meningsfulla satser och som sådan något abstrakt som inte upptar plats i rummet. Vederbörandes biografiska liv är fakta som kan göra dessa propositioner sanna. Fastän det inte är korrekt att säga att fakta har plats eller dimensioner i rummet, kan de onekligen inkludera komponenter – bland annat oss själva – som har dessa egenskaper, varför de inte är abstrakta objekt som propositioner.

En biografi totas ihop i efterhand, efter det att livet som skildras har gått av stapeln. Den är nödvändigtvis starkt selektiv, ty ett människoliv omfattar tallösa händelser som var och en besitter en outtömlig detaljrikedom. Dessutom domineras ett människoliv, som antytts, av ständigt upprepade vardagsrutiner som sömn, personlig hygien, måltider, städning, tvätt och inköp. Denna repetitiva karaktär saboterar den portion av struktur som en berättelse i gängse mening måste besitta; monotona processer kan bilda material för – långtråkiga – *beskrivningar* men inte för *berättelser*. Repetitioner måste därför ovillkorligen skalas bort av biografer värda namnet.

När vi läser biografier, förväntar vi oss att de ska frilägga ett ledmotiv eller en röd tråd i de liv de förtäljer, så att dessa liv inte framstår som en oöverskådlig mängd av disparata eller likformiga skeenden. På ett analogt vis vill vi gärna påtrycka våra egna liv en struktur eller ett sammanhang som de egentligen saknar i sin helhet, fast de kanske uppvisar det i begränsade avsnitt, t. ex. när vi ägnar oss åt vissa aktiviteter, vare sig dessa är solitära eller kollektiva. Det är dock en form av självbedrägeri att tillskriva sitt liv ett mönster som det i verkligheten saknar. Med hjälp av detta självbedrägeri kan vi frigöra oss från den mer uppfordrande uppgiften att verkställa livsprojekt som kan skänka våra liv form och stil så långt detta är möjligt.

En berättelse skapas för andra, åhörare eller läsare; det vore löjligt att föreslå att den som lever ett liv därigenom berättar för sig själv om sina eskapader. Att ens liv framstår som en välkomponerad berättelse för andra kan te sig respektingivande i det att det ger sken av att man har

presterat ett leverne i samklang med en uttänkt livsplan. Konceptionen av livet som en berättelse är kanhända karakteristisk för en tid i vilken vad man synes vara för andra är viktigare än vad man i själva verket är.

Viktigare än att relatera vårt liv i efterhand är dock att reglera det på förhand enligt en livsåskådning eller livsplan. Outsinliga upprepningar av vardagligheter och den oöverskådliga mångfalden av allehanda enskildheter ställer sig dock i vägen för förverkligandet av livsåskådningars planritningar inte enbart genom att stjäla tid från oss utan också genom att stjäla kraft och koncentration, så att vi inte orkar fylla den tid de lämnar med annat än själlöst tidsfördriv. Till hindren kommer att oförutsedda och oförutsägbara händelser som sjukdomar och olyckshändelser kan omkullkasta den mest omsorgsfulla livsplanläggning. Att lyckas leva ett välstrukturerat liv som ens i sina största huvuddrag iscensätter en livsåskådning kräver därför att lyckan står en bi.

Ytterligare ett problem är att det tar anseelig tid att utarbeta en livsåskådning och införskaffa den självkänedom den måste vara baserad på för att vara genomförbar. Därför återstår det sannolikt inte mycket livstid att omsätta den i praktiken. Förresten blir en livsåskådning aldrig helt innehållsmässigt färdig utan kan vidareutvecklas och förfinas utan ände. Ett avslut i detta avseende kräver att man anlitar sin viljekraft för att ta ett avslutsbeslut, i bästa fall att man med "hela sin subjektivitets lidelsefulla avgjordhet" tar ett livsföringsfixerande språng, som Søren Kierkegaard emfatiskt formulerar det apropå Martin Luthers framträdande inför riksdagen i Worms (1999, II, s. 48). I denna kontext av livsåskådningar – av vilka kristendomen för Kierkegaard konstituerar det främsta exemplet – mer än annorledes har hans kända *dictum*, att subjektiviteten är sanningen, poäng: det vill säga att "*den objektiva ovissheten, fasthållen i den mest lidelsefulla innerlighets tillägnande, är sanningen, den högsta sanning som finns för en existerande*" (1999, I, s. 195). Denna "högsta sanning" får emellertid inte antas vara liktydig med någon vetenskap om att något överensstämmer med fakta utan bara att den är det bästa substitut den "existerande" som står inför uppgiften att pussla ihop ett hållbart liv har att tillgå i avsaknad av sådan vetenskap.

En exemplifikation: Søren Kierkegaards kristliga livsberättelse

Som jag nu ska ge mig i kast med att visa – förlitande mig huvudsakligen på Joakim Garffs (2002) uttömmande biografi över honom – är Kierkegaard högst relevant i samband med uppfattningen av biografiskt liv

som en berättelse (alla hänvisningar till Garff i uppsatsen avser Garff 2002). Han är kanhända den mest självbiografiske av de filosofer som plägar föräras en plats i den västerländska filosofihistorien i konkurrens med Augustinus och Jean-Jacques Rousseau, men han nedtecknar inga rättframma bekännelser som de senare gör: Kierkegaard kungör tvärtom att efter hans död ”skall ingen i mina papper [...] finna en enda upplysning om vad som egentligen fyllt mitt liv” (Garff, s. 90). Helt riktigt skriver Garff att ”mystifikation, maskering och fiktion är konstitutiva drag i hans självpresentation” (s. 91).

Jag vill mer specifikt göra gällande att i Kierkegaards fall möter vi en grafomans storstilade ambition att transkribera sitt liv till ett narrativ i kristen anda. Denna kristliga livsberättelse inkorporerar ett kristet ideal, men detta är inget ideal han försöker förverkliga, fastän han ådagalägger en masochistisk dragning till den offermystik som är en huvudingrediens i detta ideal: Kierkegaard offrade verkligen sin spröda lekamen men inte på kristenhetens utan på *grafomanins* altare. Garffs slutsats är liknande: ”Idén, för vilken han kommer att leva och dö, är nämligen en storslagen författarverksamhet” (s. 53).

Kierkegaards kristliga interpretation av sitt liv bärs upp av tre stöttepelare. För det första, ett styrkemässigt ”missförhållande mellan min själ och min kropp” (citerad av Garff, s. 380). Hans kropp var skröplig och sjuklig. Han var spinkig, kut- eller puckelryggig och hans axlar var skeva. Sjukligheten bestod dels i att han tycks ha haft epileptiska anfall i vilka han föll omkull i kramper (Garff, s. 402–3), dels i att han hostade och spottade blod som en tuberkulös (Garff, s. 375); enligt en hypotes var orsaken till hans död tbc i ryggraden, Potts sjukdom, vilket skulle kunna förklara hans snedställda rygg. Dessutom plågades han av mer triviala åkommor som förstoppning och urineringssvårigheter (Garff, s. 375). Dessa fysiska tillkortakommanden ansåg han, i egna ord, vara ”det dyra köp för vilket Gud i himlen har sålt mig en andekraft, som bland medlevande söker sin like” (Garff, s. 381). Detta pris som han inbillade sig ha nödgats betala för sin själsliga ”spännkraft” var emellertid inte bara påfrestande i sig utan bidrog också till att placera honom i utanförskap. Hans aparta fysik gjorde honom bland annat till tacksam måltavla för satiriska angrepp i tidningspressen.

Den andra stöttepelaren var den stränga uppfostran av en tungsint religiös far han utsattes för: ”redan under den tidigaste barndomen hade jag förlyft mig på intryck som den tungsinte gubbe, som hade lagt dem på mig, själv dignade under – ett barn, vanvettigt klädd att vara

en tungsint gubbe. Fruktansvärt!” (citerad av Garff, s. 14). Som student gjorde Kierkegaard visserligen kortvarigt uppror mot kristendomen och anmärkte bland annat på ”en underligt kväljande luft, som kommer oss till mötes i kristendomen” (citerad av Garff, s. 28). Men faderns bortgång lämnade likafullt ett tomrum som måste fyllas och detta ombesörjdes av ett efterskalv från uppväxten: ”Min far dog – så fick jag en annan fader i hans ställe: Gud i Himlen” (citerad av Garff, s. 492).

I sin sista anteckning innan han togs in på sjukhus för att läggas på sin dödsbädd släpper Kierkegaard fram en masochistisk underkastelse under en sadistisk Gud som liknar ett eko av en dominant fars förtryck: ”Detta livs bestämmelse är: att bringas till den högsta grad av livsleda” (Garff, s. 674–75). Var gång Gud med sitt absoluta gehör för detta slag av vokala prestationer ”hör lovprisning från en människa, som han bringar till den yttersta punkten av livsleda, säger Gud till sig själv: här är tonen” (citerad av Garff, s. 675). Den korresponderande masochistiska attityden till den biologiske fadern vädras ibland så ohöjlt att det nästan låter ironiskt: ”min fader har jag att tacka för mänskligt talat allt. Han har gjort mig på varje sätt så olycklig som möjlig [sic], gjort min ungdom till en pina utan like” (Garff, s. 491).

Som Garff påpekar, ”föreställningar om skuld och straff [...] nästan tvångsmässigt infinnar sig när han skall skriva om sig själv” (s. 488), men vilken var den skuld för vilken Kierkegaard förtjänade att bestraffas? Hans eget svar: ”Genom en förbrytelse har jag blivit till” (citerad av Garff, s. 675). Han delade faderns övertygelse att den senare hade begått någon förbrytelse av sexuell natur för vilken han skulle bestraffas genom att alla hans barn dog före honom eller åtminstone i likhet med Jesus inte passerade sin 34:e födelsedag (Garff, s. 122–23 och 443). Sonen Søren fann det ”alldeles obegripligt” att han lyckades fylla 34, oaktat att hans äldre bror Peter Christian hade lyckats med konststycket åratal tidigare. Men, som han inser, att tro att vi på basis av upplevelser av att ”sjukliga drömerier inte gick i uppfyllelse [...] i framtiden skulle uppgiva dem” är att överskatta oss (citerad av Garff, s. 123).

Vilken faderns förbrytelse är tänkt att vara förblir dock en hemlighet. Den enda sexuellt relevanta omständighet som det finns faktiskt belägg för förefaller löjligt oskyldig: att fadern gjorde modern till de två bröderna och deras fem syskon – vilka uppfyllde profetian om tidig bortgång – gravid innan han gifte om sig med henne ”pinsamt” kort tid efter hans första hustrus död (Garff, s. 5 och 122). (Spekulationer som att fadern skulle vara syfilissmittad saknar däremot faktiska belägg (Garff, s. 307–8).)

En annan tilldragelse figurerar emellertid otvivelaktigt i faderns och hans två "överåriga" söners fantasi: när fadern som liten pojke vaktade får på den jylländska heden och led ont, förbannade han en gång Gud. Hur osannolikt det än låter, verkar denna skäligen harmlösa händelse ha "fungerat som en universalförklaring till barnens tidiga död" (Garff, s. 122). Men förmodligen är den bara den "ena komponenten" i förklaringen, vars andra komponent har en tydligare sexuell anknytning som den här tentativt föreslagna. Förklaringen förblir dock med detta komplement en mer än lovligt tunn grund att bygga en livstragedi på.

Den tredje stöttepelaren i Kierkegaards kristliga mytologisering av sitt liv är den uppslagna förlovningen med Regine Olsen, hans "djupaste olycka" (citerad av Garff, s. 443). Att Kierkegaard var tvungen att försaka henne var en del av bestraffningen för att ha blivit till: han inbillade sig vara nödsakad att bryta förlovningen med henne för att han "redan som barn" var "för-lovad" eller "vigd åt Gud" (citerad av Garff, s. 165–66). Att leva ogift och i celibat är ju ett bekant kristet ideal som munkar, nunnor och katolska präster har som riktmärke.

Trots att Kierkegaard jämt och ständigt återkom till brottet med Regine är det dock tvivelaktigt att han någonsin angav någon reell orsak till det. När han åratal senare efter att hon ingått i det äkta standet med en annan man kontemplerade att återta kontakten med henne – under makens översyn – gjorde han sig en så orealistisk bild av vad detta skulle kunna medföra (Garff, s. 523–24) att man måste betvivla att hans bild av relationen under förlovningstiden var fastare verklighetsförankrad. Men fastän han ansåg sig vara förhindrad att gifta sig med henne, kvarstod hon jämte fadern som de två viktigaste personerna i hans liv och till dem, deklarerar han, "skall böckerna samtliga tillägnas" (Garff, s. 166).

Det mest sannolika skälet till den avbrutna förlovningen är nog att Kierkegaard fruktade att han som äkta man inte skulle ha möjlighet att till fullo aktualisera sin författarpotential. Ett annat skäl som har anförts är att i dåtiden var epilepsi liksom syfilis ett äktenskapshinder (Garff, s. 403) och, som har framkommit, kan Kierkegaard mycket väl ha varit epileptiker. Men invändningen mot denna hypotes kommer som ett brev på posten: om han visste att han var epileptiker och att detta var ett äktenskapshinder, varför förlovade han sig då?

Mer plausibelt är att misstänka att någon typ av fysiologisk sexuell oförmåga eller hyposexualitet, dvs. nedsatt libido, utgjorde ett tilläggs-skäl. I Kierkegaards voluminösa efterlämnade papper finns inga belägg för att han någonsin hade någon sexuell förbindelse med någon, vare

sig kvinna eller man. Men kanske är detta vad man kan förvänta sig för den händelse att han, som Garff skriver, "till sina sexuella böjelser hade [...] ett tillknäppt förhållande" (s. 95). Det finns emellertid heller inga vittnesmål från andra personer eller skvaller om att han skulle ha ingått sådana förbindelser; tvärtom hävdade hans sekreterare Israel Levin att Kierkegaard saknade "förutsättningar" för "utsävningar" (citerad av Garff, s. 489). Kierkegaards bristande erfarenhet på det erotiska området blev också föremål för satir i skandaltidningar. Det är således tänkbart att han var rädd att han inte skulle kunna uppfylla de så kallade äkten-skapliga plikterna.

Även om Kierkegaard skrev under på det kristna idealet om sexuell avhållsamhet, så fördömde han inte sexualiteten lika häftigt och otve tydigt som den ungefärligt jämnåriga Arthur Schopenhauer. På Kierkegaards konto kan t. ex. detta godkännande bokföras: "Det sexuella som sådant är inte synd" (Garff, s. 99). Kierkegaards mildare ideologiska attityd behövde förvisso heller inte ta spänntag med en så kraftfull libido som den som Schopenhauers mer extrema attityd var engagerad i tve-kamp med.

Att brytningen med Regine skulle hänga samman med att Kierkegaard skulle sikta på att leva upp till sitt kristna ideal förefaller däremot uteslutet. Hur han uppfattar detta ideal framgår tydligast i sista fasen av hans författarverksamhet som består i en våldsamt polemisk mot den danska statskyrkan med dess "vrövelkompani" av präster (citerad av Garff, s. 669). Han gisslar "hela det muntra, barnavlande, karriärgörande prästskräet" (citerad av Garff, s. 659) för "det sirapsöta snack" (citerad av Garff, s. 655) som de saluför under beteckningen "kristendom"; "ingen av dem har karaktär av Nya testamentets kristendom, lika lite som karaktär av att sträva mot Nya testamentets kristendom" (citerad av Garff, s. 644). Så, utbrister han: "Ta bort den officiella kristendomen, låt förföljelse komma: i samma ögonblick finns kristendomen åter till" (Garff, s. 661); "varje sann kristen är en martyr" (citerad av Garff, s. 544).

Inskjutas bör att han inte håller sig själv för att vara en sann kristen: "jag är ett geni – inte en apostel, inte en martyr" (citerad av Garff, s. 546; jämför s. 552). "Det enda sanna uttrycket för att det finns något absolut till är att bli dess martyr eller martyr för det" (citerad av Garff, s. 554). (Till detta uttalande skulle jag vilja foga att ett annat uttryck för att något upphöjs till absolut är att man *frivilligt* väljer att dö för det, vilket kanske passar in på Kierkegaards död men knappast begreppsligt sett gör någon till martyr.) Det faktum att han utnämner sig själv till geni bestyrker

att det vore fel att anta att det förhållandet att "föreställningar om skuld och straff [...] nästan tvångsmässigt infinner sig när han skall skriva om sig själv" betyder att Kierkegaard led av mindervärdeskomplex. Hans självförståelse var fastmer den att han i kraft av sin speciella begåvning var utvald att i skrift staka eller stava ut den sanna kristendomens väg som en lidandets väg.

Kierkegaards författarskap genomgick en utveckling från en inledning i vilket det bara med god vilja kan kallas kristet till en avslutning där det bildar språkrör för den mest radikala kristendom, nämligen den kristendom han ovan predikar. Emellertid är det implausibelt att framställa egenskapen att vara förföljd och bli martyr som det essentiella i en kristen livsinställning, ty förföljelse förutsätter ju att det finns folk som inte är övertygade kristna för vilka de kristna är en nagel i ögat – kristna förföljer ju inte sig själva. Kärnan i en kristen livsföring måste rimligen formas av något som kan bestå även om *alla* praktiserar denna livsföring; den kan följaktligen inte bestå i en relation till någon annan folkgrupp, vilket förföljelse och utsatthet just precis är.

Klart är dock att för att finna kristendomens väsen måste vi, enligt Kierkegaard, vända tillbaka till ursprungskristendomen. Många av de tidigaste kristna, inklusive grundaren, Jesus, blev ju förföljda och led i många fall martyrdöden för sin övertygelse. Men andra tidiga disciplar blev asketiska eremiter som drog ut i öknerna eller styliter som slog sig ned uppe på pelare för att leva liv i ensamhet, armod och tystnad. Inte undra på att Kierkegaard kan hävda att det skulle vara "den tyngsta sorgen för en familj, om en av dess medlemmar blev kristen" (citerad av Garff, s. 661), ty ett liv som utmärks av denna triad av egenskaper innebär ju att uppoffra allt vad folk i gemen betraktar som livets goda, inklusive livet självt i fallet med dem som fick utstå martyrdöden.

Det är uppenbart att Kierkegaard själv lika lite som det danska prästerskapet försökte omdana sig efter denna krävande mall vilket han, som sagt, medger. Ett av de sant kristnas karakteristika förpackat i andra ord lyder: "Andemänniskor skiljer sig från oss människor genom att kunna uthärda isolering" (citerad av Garff, s. 660). Kierkegaard bodde visserligen ensam under de sista femton åren av sitt leverne men var ingalunda en enstöring: han tillstod att han var i behov av sitt dagliga "människobad" (citerad av Garff, s. 276), dvs. sina dagliga promenader på Köpenhamns gator där han kunde slå sig i slang med "ca 50 människor i alla åldrar" (citerad av Garff, s. 274).

Ett liv i armod passade honom minst lika illa som ett liv i isolering.

Garff konstaterar att han unnade sig "en enorm privatkonsumtion" (s. 453) och specificerar hans "oerhört extravaganta vanor" med avseende på böcker, kläder, vin, cigarrer, promenadkäppar, kafébesök och så vidare (s. 92). Kierkegaards livsstil erinrade således mer om sybaritens eller lebemannens än om asketens. Denna vällevnad finansierades till övervägande del av ett anseeligt fadersarv (s. 453); intäkterna av författarskapet var förhållandevis blygsamma (dock *förlorade* han inte pengar på författarskapet som "hans återkommande anmärkningar" låter påskina (Garff, s. 450)).

Inte heller levde han i tystnad, trots att det innerliga tillägnande av kristna dogmer så att de får praktiskt genomslag i ens liv är en inre process som torde fordra just precis tystnad och stillhet som i kloster och eremitagen. Hans flitiga samtalande under "människobaden" har redan omnämnts. Vidare, skriftställerier – i synnerhet av polemisk art – står i diametral motsats till innerligheten som varande en utåtriktad, kommunikativ aktivitet.

Så vad skulle Kierkegaard göra med sitt liv när nu att leva i "Kristi efterföljd" var honom övermäktigt? Svar: ge maximalt utlopp åt sin *grafomani* eller *hypergrafi*. Enligt en neurologisk hypotes är grafomani tillsammans med hyposexualitet och en fascination för filosofiska och religiösa spörsmål ett symptom på temporallobsepilepsi (Garff, s. 401 och Lagerkvist 2014). Kierkegaard passar förstås denna diagnos som hand i handske, men jag förbinder mig inte till riktigheten av denna neurologiska hypotes utan noterar enbart att hans beteende stämmer överens med denna symtombeskrivning.

Hårddata i skepnad av de 28 digra volymer som hans penna har fyllt utgör bestickande evidens för diagnosen grafomani. Det gör också flera av hans uttalanden. Han vidgår exempelvis att när han "får pennan i handen på rent papper, så riskerar jag att kunna fortsätta hur länge som helst [...] jag är egentligen förälskad i umgänget med min penna" (citerad av Garff, s. 399–400 och 482); "likt prinsessan i Tusen och en natt räddade jag livet genom att berätta d. v. s. producera. Att producera var mitt liv" (citerad av Garff, s. 377); "jag har varit förälskad i att producera" (citerad av Garff, s. 650–51).

Av speciellt intresse i sammanhanget är yttrandet: "min slösaktighet har ständigt endast varit inställd på att hålla mig i produktivitet efter den kolossala måttstocken" (citerad av Garff, s. 455). Här rättfärdigar Kierkegaard sin slösaktighet som ett medel att befrämja grafomanin, oaktat att slösaktighet går stick med kristet prisande av armod.

Det följer att det väger tyngre för honom att rikedom möjliggör den grafomana tillfredsställelsen än att den riskerar omöjliggöra inträde i himmelriket, vilket en av Jesus mera välkända liknelser varnar för, nämligen den att det är svårare för en rik man att få tillträde till himmelriket än för en kamel att tränga sig igenom ett nålsöga. Vidare framgår att hans slösaktighet var viktigare för hans produktivitet än Regine – så snällt av Gud att han fordrade att Kierkegaard skulle ge avkall på henne snarare än på slösaktigheten!

Stort intresse har också utsagan att han lever "väsentligen dag ut och dag in i den saligaste förtrollning" på grund av sin oavbrutna skriftliga produktivitet "om än i enstaka ögonblick inte utan anfall av tungsinne och vemod" (citerad av Garff, s. 378). Det är viktigt att hålla sådana ut-sagor i minne, påpekar Garff, med tanke på att Kierkegaard "skrev sida upp och sida ner om sina outsägliga lidanden" (s. 383) och gör sig skyldig till ett så långtgående påstående som: "Jag är en i djupaste mening olycklig individualitet, som från min tidigaste tid har varit fastnaglad i ett eller annat till vansinne gränsande lidande" (s. 380). Garff konstaterar torrt att "mera deprimerad var han sällan än han iddes skriva om det" (s. 383). Ofta *koketterar* Kierkegaard närmast med sitt tungsinne: "jag har älskat mitt tungsinne" och "söt är tungsinnets sorg" (citerad av Garff, s. 383).

Kanske är upptagenhet vid tungsinnet mest ytterligare ett bevis på hans fadersbundenhet: "Om jag hade blivit uppfostrad på vanligt sätt – ja, det förstås, då hade jag väl knappast blivit så tungsint" (citerad av Garff, s. 383) – eller kanske snarare, blivit så benägen att *beskriva* sig som tungsint? Personer som kände Kierkegaard väl hade hur som helst inget intryck av att han var påtagligt tungsint: "Tungsint vågar jag säga att han aldrig varit under all den långa tid jag har känt honom", säger en av dem (citerad av Garff, s. 384). Som skribent var han till yttermera visso anmärkningsvärt kvick och humoristisk – i synnerhet i jämförelse med andra filosofer! Hans bror Peter Christian betraktades som mer av en dysterkvist.

Det är sålunda frestande att tro att Kierkegaard överdriver sitt tungsinne. Det ska dock inte förnekas att hans lidande troligtvis var omfattande – hans klena fysik borgar för det – men å andra sidan var han också privilegierad: han ärvde en betydande förmögenhet som gav honom möjlighet att helhjärtat ägna sig åt sin stora passion att skriva. Att han varken gifte sig eller innehade någon anställning berodde nog mest på att han inte ville obstruera denna passions fria flöde. Det kan nog

ses som symtomatiskt att han funderar på äktenskap innan flödet hade börjat på allvar och på anställning som präst när det tycktes sina. Att förbli ogift har för övrigt varit regel snarare än undantag bland stora filosofer genom historien (fast några som Schopenhauer och Nietzsche friade och fick nobben och andra som Hume och Kant övervägde äktenskap). Ingen av dem har dock dramatiserat civilståndet med samma frekvens och eftertryck och framställt det som så livsfilosofiskt pregnant som Kierkegaard.

Grafomanin kräver ett *ämne*; skriften måste *handla om någonting*. Grafomanins speedade metabolism kräver ständig näringstillförsel. I en wittgensteiniansk jargong kunde man säga att grafomanin i första hand *visar sig* i skrift – i dess överväldigande kvantitet – medan den *säger* lite eller ingenting om sig själv. Det verkar tämligen säkert att grafomanin själv, driften att skriva av sig, är betingad av genetiska eller biologiska faktorer, även om den kanhända inte är ett symptom på temporallobsepilepsi. Dess ämne bestäms däremot i hög grad av miljömässiga omständigheter, i Kierkegaards fall företrädesvis av faderns inflytande som förorsakade att grafomanin fick en kristen inriktning (vilken stegrades med tidens gång). Hans uppfostran resulterade i att Kierkegaard blev en kannibalistisk grafoman som förtärde sitt eget liv tillagat efter ett (alltmer raffinerat) kristet recept.

Kierkegaard är speciellt relevant i det här sammanhanget därför att hans livsmedel bestod i en grafomani som manifesterade sig i en presentation av hans liv som en kristen berättelse. Hans livs- eller drivmedel var denna transkription av liv till kristlig skrift. Denna livsberättelse inkluderade kristna ideal, men dessa bildade inte något livsmedel för honom – därtill var de alltför hårdsmälta. Han var utsedd att hålla till godo med att ”tillfredsställa det religiösa genom att bli religiös författare” (citerad av Garff, s. 481). Helt riktigt beskriver han detta beteende, ur kristen synvinkel, som en ”synd, den synden att dikta i stället för att vara, att förhålla sig till det goda och sanna genom fantasin i stället för att vara det, d. v. s. existentiellt sträva efter att vara det” (citerad av Garff, s. 469).

Min spekulation är att offertanken i kristendomen attraherade hans masochistiska läggning, och den tillvaratogs omsorgsfullt i hans grafomani. På sin dödsbädd vidhöll han uppfattningen att hans ”död är nödvändig för den sak, han har använt hela sin andekraft på att lösa” (Garff, s. 676). Hans uppdrag föreskrev fortsatt kamp mot danska statskyrkan tills han stupade (Garff, s. 684). Man kan med andra ord hålla med om

att han skrev sig själv till döds, men däremot inte utan reservation instämma i att hans liv var "ett stort lidande" (citerad av Garff, s. 681). Det innehöll också ett gott mått av skrivande som för honom var en aktivitet "rik på njutning" (citerad av Garff, s. 483), vilket inte sällan avspeglades i skrift med en sprudlande och humoristisk ton.

Kierkegaard var emellertid oförmögen att överge den lugubra livslögnen att han dignade under en skuldbörda som bara kunde sonas genom ett offer av all livslycka, trots att dess grund falsifierades när han och hans bror Peter Christian fyllde 34, och denna grund aldrig hade varit annat än väldigt långsökt. Jag gissar att han var oförmögen att släppa idén att ont hemsökte honom med "den införstådda Styrelsens samtycke" (Garff, s. 358), med andra ord, enligt Guds försyn eller plan, inte bara på grund av sin religiösa uppfostran utan tillika på grund av att han besatt en förstklassig skönlitterär talang. Tack vare den var han väl medveten om det estetiska faktumet att livstragik bestående i försakelse till följd av att vara utpekad av Guds finger att fullgöra en grandios mission kan skapa en mycket mer upphöjd, storslagen och gripande historia än försakelse motiverad av mer profana skäl.

En person i hans närmsta umgängeskrets avger denna bedömning: "Kierkegaard hade inte, i förhållande till ett givet fenomen, något verklighetssinne [...] Han kunde liksom reflektera en bagatell upp till att bli av världshistorisk betydelse" (citerad av Garff, s. 363). Det "fenomen" bekantingen hade i åtanke var när Kierkegaard utsattes för spott och spe genom karikatyrteckningar som avbildade honom som en puckelrygg med magra ben och byxben av olika längd. Utan tvivel en förödmjukande behandling, men i Kierkegaards ögon som såg på hans liv genom ett kristet raster närmast jämförbar med de tidiga kristnas dödliga martyrskap: "Åtlöjets martyrium är det jag egentligen har lidit" (citerad av Garff, s. 363). Han beklagar sig också över att hans författarskap i kontrast till hans utseende förtigs, men som Garff konstaterar: "Den stora tystnad som enligt Kierkegaard skulle ha sänkt sig över hans författarverksamhet motsägs [...] högljutt av historiska fakta" (s. 368). Hans skrifter recenserades och diskuterades regelbundet.

Ett redan redovisat exempel på hur Kierkegaard dramatiserar sitt liv genom att omdikta det i kristen anda är så centralt att det förtjänar att upprepas. En yngling som till följd av att Styrelsen "stod i vägen" (citerad av Garff, s. 678) för hans förening med en älskad flicka ger en mer fängslande historia – en historia som man ideligen kan återvända till och begråta – än historien att han av egen fri vilja väljer att inte äkta henne

av fruktan för att det skulle omintetgöra eller försvåra hans storvulna författarambitioner. Ifall det verkligen var fråga om ett fritt val som Kierkegaard företog sig av denna anledning, skulle det ge en fingervisning om att det var en djupare olycka för honom att han inte erhöll ett, enligt eget förmenande, vederbörligt erkännande för sitt geniala författarskap än att han tvingades avstå från Regines behag. Han hade ju genom sina skönlitterära prestationer till övermått fullgjort den uppgift för vilken Styrelsen hade predestinerat honom till priset av ett kännbart offer. Skulle rädsla för att inte kunna fullgöra de äktenskapliga plikterna dessutom tillkomma som sidomotiv till åhågan av den ovanskliga litterära äran, blir historien snarare genant än skickelsediger. I en sagoberättelse kunde Kierkegaard ha gift sig med Regine och levt lycklig i alla sina dagar, men det var som bekant H. C. Andersen som berättade sagan.

Filosofi som livsvävisare med förhinder

I hela mitt vuxna liv har jag prioriterat sysslandet med filosofiska spörsmål framför vardagens praktiska göromål. Jag har brustit såväl i förmåga som intresse av att inreda en presentabel eller ens acceptabel livsmiljö åt mig själv. Allt jag har orkat uträtta av praktisk art har varit de nödvändigaste punktinsatser vilket, sammanfattningsvis, har resulterat i att jag levt hela livet som jag gjorde som student.

Jag har skyfflat mängder av outrättade praktiska åtgärder framför mig. Med tidens gång har de ackumulerats till en anhopning som jag med nöd och näppe mäktar fortsätta att skyffla framför mig. Samtidigt har den filosofiska nyfikenhet som varit min huvudsakliga drivfjäder avtagit i styrka. Resultatet har blivit att jag nu nästan står still i mitt liv. Detta innebär dock inte att jag ångrar mitt val att prioritera filosofiska åtaganden på bekostnad av det praktiska livets. Jag har konstant haft en förlamande känsla av att vardagstillvaron är en förbiflimrande film som jag aldrig har kunnat stiga in i och anamma dess scenanvisningar. I stället har jag varit hänvisad till att leva i egen regi efter filosofiska riktlinjer.

I ärlighetens namn mot bättre vetande, föreställde jag mig att filosofin så småningom skulle kunna förse mig med drivmedel att leva i form av anvisningar om hur man bör leva i dess ljus och generera en livsstämning som kunde bära mig genom tröstlösa dagar och nätter. Under antiken i Grekland betraktades en filosofi som inte gav någon instruktion rörande hur man bör leva som inte värd ett vittne. Det är ett ideal jag alltid krampaktigt tytt mig till, om än med en ryslig misstanke att ett dylikt ideal inte

låter sig realiseras i praktiken. Dessvärre har detta kommit att bli en otidsenlig syn på filosofin, så man kan instämma med Kierkegaards anmärkning om *sin* samtid att ”om någon nuförtiden skulle vilja leva som en grekisk filosof, det vill säga existerande vilja fördjupa sig i det han måste kalla sin livsåskådning – då skulle han betraktas som galen” (1999, II, s. 59). Kierkegaard sparade förvisso heller ingen kraft när han hudflängde samtida danskar – i synnerhet prästerna – för att underlåta att försöka leva i harmoni med den sanna kristendomen.

Jag har visserligen långt om länge lyckats utveckla en filosofisk vision som inkorporerar instruktioner för hur ens liv bör gestalta sig. De gamla grekerna tog emellertid för givet att om sant filosofiska förhållningsorder efterlevdes, skulle ens liv bli gott och glatt. De levnadsråd min filosofi proklamerar är tvärtemot oförenliga med den mänskliga naturen och omöjliga att leva upp till. De driver en käpprätt mot psykiskt sammanbrott (se Persson (2021) för en sammanfattning av mina filosofiska slutsatser). Därav stoppet i mitt livslopp. På grund av att jag misslyckats med att ta höjd filosofiskt, kvävs jag under summan av mina praktiska försummelser.

Filosofin har därför tjänat mig som livsmedel blott i den bemärkelsen att åtagandet att finna en filosofi i överensstämmelse med vars reglemente jag kan marschera har upptagit merparten av min livstid, inte i den bemärkelsen att jag har funnit en livsvägledande filosofi. Som sagt, min filosofi leder tvärtom in i en återvändsgränd, fram till en oöverstiglig klagomur.

Det kan tänkas att evolutionen utrustat oss med en vilja att söka sanningar och efterleva dem på grund av att detta gynnar våra möjligheter att överleva och reproducera oss, men av att detta är skälet eller förklaringen till varför vi uppvisar något som kan betecknas sanningslidelse följer inte att *vårt* skäl för att söka och följa sanningar är att det befrämjar dessa evolutionära mål. Det kan finnas en evolutionär förklaring till att vi är så funtade att vi söker och följer vissa sanningar *för deras egen skull*.

Vi är emellertid inte intresserade av att upptäcka vilka sanningar som helst utan vissa specifika sanningar, som t. ex. sanningen om viljans frihet, om vem som begick ett visst brott eller om något annat ämne inom vetenskapens eller vardagslivets domäner som råkar ha fångat oss. I det här sammanhanget är det viljan att finna filosofiska sanningar vilka har praktiska konsekvenser för hur man bör leva som är centrala. Man kan vilja finna sådana sanningar därför att man tror att de kan hjälpa en att leva ett lyckligt liv, men också vilja sätta dem i verket för deras egen skull, just precis för att de är sanningar om tillvaron.

Den senare viljan kan vara så stark att vi handlar på basis av den även i de situationer i vilka vi inser att detta går stick i stäv mot vad som långsiktigt är till gagn för oss. Å andra sidan kan viljan att implementera vad som är till gagn för oss vara så stark att den driver oss att undertrycka vad vi har goda förnuftsskäl att tro är sant, så kallat önsketänkande. Schopenhauer överdrev förvisso när han hävdade att "till sitt väsen är [...] kunskapen helt och hållet i viljans tjänst" (1992, s. 264); han hade kommit närmare sanningen om han i stället hade hävdade att vår tankeverksamhet *delvis* står i viljans tjänst. Förnuftsskäl *kan* övertyga oss om oönskade sanningar, fastän våra önskningar ofta förleder oss till försanthållanden mot bättre vetande.

Filosofin uppfattad som en livsvägvisare är besläktad med religionen, men filosofin har inte nödvändigtvis – eller numera ens vanligtvis – de övernaturliga inslag som är kännetecknande för religion. Detta är en avgörande skillnad, ty det övernaturliga elementet i religionen innebär nästan undantagslöst att religioners levnadsregler går ut på hur man bör leva för att uppnå ett eller annat övernaturligt mål. Sådana mål underlättar upprättandet av levnadsregler som går i en optimistisk tonart eftersom de övernaturliga entiteterna kan utformas efter ens önskemål utan att riskera falsifiering av sinnenas vittnesbörd. Det bör dock påpekas att det redan i antikens Grekland förekom filosofier utan övernaturliga inslag som utlovade lycka, t. ex. Epikuros filosofi. Filosofiska levnadsguider som uppställer lyckomål har alltså inte nödvändigtvis övernaturliga element.

När det hävdas att filosofin uppstod senare än religionen i samhällsutvecklingen, t. ex. på 500-talet före Kristus i Grekland och ungefär samtidigt i Indien och Kina, förutsätts att det som med rätta kan betecknas som "filosofi" måste vara mer intellektuellt sofistikerat än det som betecknas som "religion". Det måste dock erkännas att gränsdragningen mellan filosofi och religion i detta hänseende inte kan bli annat än diffus.

Den övernaturliga dimensionen medför tillika att religionen har kunnat fylla en ordningsskapande funktion i mänskliga samhällen: övernaturliga väsen har kunnat iklädas rollen som bestraffare av överträdelser av lagar och förordningar. Detta var antagligen av största vikt för framväxten av befolkningsrika samhällsbildningar innan den sociala utvecklingen förmådde kläcka rätts- och polisväsen som förfogade över det våldsmonopol som fordras för effektiv lagskipning i samfunnen. Säkerligen är detta en del av förklaringen till varför någon form av religion finns i alla mänskliga samhällen. Också i dagens sekularise-

rade samhällen lockas många av föreställningen att moraliska normer har en auktoritet som måste vara fotad i något utöver deras egna känslor och viljeattityder.

Människor i allmänhet har behov av att identifiera sig med något kollektiv. Få om ens någon föreställning kan starkare binda samman människor i ett sådant kollektiv än en gemensam religion. I sådana kollektivskapande föreställningar ingår naturligen tron på ett "revir" som tillhör kollektivet i kraft av någon övernaturlig sanktion. Ett välbekant exempel på detta är judars övertygelse att de är ett "utvalt folk" som tilldelats ett landområde av Jahve. Men behovet av ett kollektivt "hem" lever givetvis kvar i sekulariserade samhällen, vilket tydligt exemplifieras av nationalister, lokalpatrioter och lagidrottssupportrar. I sekulära kollektiv föreligger emellertid ingenting som kan anbefalla lojalitet och lydnad med samma auktoritet som en gudom.

Religionens universella utbredning är ett tecken på att den har sin källa i fundamentala drag i den mänskliga naturen. Min hypotes – lanserad redan av Edward Tylor i *Primitive Culture* för 150 år sedan – är att religionen med sina övernaturliga komponenter har sin upprinnelse i människans benägenhet att projicera på naturfenomen mänskliga och djurlika egenskaper som de kan styra i positiv eller negativ riktning. Dessa egenskaper är såväl fysiska egenskaper som rör morfologiskt utseende som psykologiska egenskaper som avsikter och trosföreställningar. Tilldragelser i naturen blir därigenom besjälade eller betydelsebärande, så kallad *animism*. Religiöst tänkande har, likmätigt Tylors hypotes, sin källa i överanvändning av en förklaringsmodell vilken är av omistligt värde rörande varelser som faktiskt är utrustade med medvetande.

De övernaturliga väsen religioner postulerar framkallar en illusion av att människan kan influera skeenden i naturen genom att beveka dessa väsen med allehanda offer eller böner. Denna funktion som instrument att kontrollera naturen har vetenskapen alltmer övertagit. Det finns därigenom ett motsatsförhållande eller en spänning mellan religion och vetenskap som inte föreligger mellan vetenskap och filosofi. Postulat om företeelser bortom vetenskapens räckvidd är ju ingenting som kännetecknar filosofin, vilken annars har det gemensamt med religionen att den kan tjänstgöra som guide till hur vi bör leva.

Med sin anstrykning av animism, förmänskligar religionen tillvaron medan vetenskapen snarast avhumaniserar den. Avklädd religiös stoppning framstår tillvaron som otillgänglig och ogästvänlig, rentav skräm-

mande. Jorden befinner sig inte i universums centrum utan är en obefintlig och perifer himlakropp i ett svindlande omfångsrikt universum. Tillvaron ligger huvudsakligen utanför vår kontroll: vi kan bli lemlästade eller dö när som helst, och vi kommer obönhörligen att dö. Då kommer vi att upphöra att existera för alltid. Efter vår efemära existens finns en omätlig tid under vilken vi inte existerar precis som det före den fanns en omätlig tid under vilken vi inte existerade. Det var dessutom enormt osannolikt att vi skulle beredas existentiell entré. Ifall någon annan av de miljoner spermier som simmar omkring i ett ejakulat i stället hade befruktat vår mors ägg, hade en annan individ börjat existera i vårt ställe och vi skulle för alltid ha förblivit icke-existerande. Till på köpet var det fabulöst osannolikt att våra föräldrar över huvud taget skulle träffas och bilda par som hade samlag just vid den tidpunkt då vi avlades.

Den fysikaliska verkligheten – inklusive vår egen och andra varelsers kroppar – är inte som den ter sig för våra sinnen utan snarare, i den mån den är känd för oss, som fysiken beskriver den. Bortom vad vi varseblir med våra sinnen finns elementarpartiklar som elektroner, fotoner och kvarkar eller ”strängar” som oupphörligt vibrerar i ett mångdimensionellt rum – eller andra fenomen som vi inte kan bilda oss någon åskådlig föreställning om. Denna subatomära soppa frambringar på något mysteriöst vis isolerade ”bubblor” av medvetande som dras med vanföreställningen att de bebor kroppar som kan beröra varandra och som från och till förmår nå någon sorts intersubjektiv samstämmighet. Den fysikaliska verkligheten är så fjärran våra sinnliga erfarenheter och gängse tankebanor att den är emotionellt ohanterlig för oss.

Överanvändningen av den psykologiserande förklaringsmodellen är inte den enda överanvändningen av en evolutionärt fördelaktig förklaringsmodell. Vårt flitiga bruk av induktiva extrapolationer är en annan: oreflekterat tar vi för givet att marken kommer att fortsätta bära oss, att solen kommer att fortsätta lysa, att vatten fortsätter att vara drickbart och så vidare därför att detta alltid har varit så i det förflutna. I händelse av att vi ombeds att rättfärdiga dessa slutledningar blir vi ställda, som framför allt David Hume gjort sig ett namn genom att framhålla. Induktion är av allt att döma en tankedisposition som är framgallrad av evolutionen därför att den har varit nyttig för vår överlevnad och reproduktion.

Men oblygt utsträcker vi denna induktiva benägenhet till att omfatta de mest hårresande slutsatser. Induktivt baserade associationer tränger sig på oss, även om de är sådana att vi vid eftertanke tillmäter dem noll

trovärdighet: fjolliga hugskott i stil med "Om jag hinner fram till korsningen innan trafikljuset slår om till rött, är lotten jag nyss har köpt en vinstlott" poppar allt som oftast upp i våra sinnen, trots att vi omgående avvisar dem som nonsens. De övermannar oss därför att de angår saker som är viktiga för oss, som vi fruktar eller hoppas på. Dessa händelser vill vi kunna förutsäga och få kontroll över. Så om dylika händelser vid något tillfälle föregås av några slags iögonfallande företeelser, leds vi naturligen till att betrakta exemplifikationer av det senare slaget vid framtida tillfällen som tecken på att det som ligger oss om hjärtat också kommer att inställa sig.

Som sagt, tänkandet står under viljans inflytande. Inte sällan tillskrivs sådana viljestyrda tankegångar tillräcklig plausibilitet för att bestämma vårt handlande, inte minst i idrottsliga sammanhang där väldigt mycket ofta står på spel. För att ta ett berömt exempel: när Björn Borg vann herrsingeltiteln i Wimbledon första gången 1976, hade han inte rakat sig under de två veckor turneringen varade. Det fick honom att uraktlåta att raka sig under turneringens gång de följande åren och ta hem fem turneringssegrar i rad innan han – skägghetens magiska kraft till trots – förlorade finalen 1981 mot John McEnroe.

När dylika förhastade induktiva associationer biter sig fast och får allmän spridning, förtjänar de att benämnas skrock eller vidskepelse, som övertygelsen att det betyder olycka eller otur ifall en svart katt korsar ens väg. Hos psykiskt sjuka eller obalanserade individer kan dylika associationer bli allt överskuggande med menliga följder för deras livskvalitet. Detsamma kan i mindre grad gälla folk i kulturellt och vetenskapligt utvecklade samhällen i vilka religionen har en dominerande ställning.

I likhet med icke-mänskliga djur kan vi också bevara reaktionsmönster som ursprungligen var användbara men som är vilseledande eller meningslösa i nuvarande livsbetingelser. För att exemplifiera med en disposition som likt induktion rör framtiden: vi tenderar vi att bry oss mycket mer om vad som kan hända oss i den mer näraliggande framtiden än i den mer avlägsna. Ofta är detta en rationell reaktion därför att det som ligger närmare i framtiden är mer sannolikt, men vi prioriterar det närmre förestående även när det inte är korrelerat med en sådan skillnad i sannolikhet, och detta är av allt att döma irrationellt. Ett exempel på en mer harmlös eller oskyldig evolutionärt betingad respons kan vara denna: världen över gör barn det till en sport att undvika att trampa på fogarna mellan stenplattor på trottoarer – är orsaken må-

hända att evolutionen tilldelat dem en motvilja mot att trampa på farliga sprickor i marken? Denna tendens försvinner när de blir äldre.

Detta är inte rätt tid eller plats för en mer uttömmande inventering av reaktionsmönster som evolutionen kan ha utrustat oss med. Men att låta några illustrationer passera revy är relevant eftersom dessa mönster är faktorer som försvårar rationellt tänkande och handlande. De förleder oss både till att omge oss med inbillade faror, som övernaturliga potentaters bestraffningar, och till att ignorera reella faror, exempelvis antropogena klimatförändringar och överförbrukning av naturresurser eftersom de hotar oss i en avlägsen framtid och är förbundna med våra handlingar enbart genom de mest komplicerade och utdragna kausalkedjor.

Min filosofi som livsmedel

Filosofin blev ett livsprojekt för mig, fastän den föga överraskande skulle visa sig bli en jakt på ett ständigt gäckande byte, det vill säga, aldrig utmynna i några uppnåeliga livsideal. Den blev ett livsprojekt i betydelsen att det har tagit mig nästintill en livstid i anspråk att undersöka om filosofin kan bilda underlag för levnadsföreskrifter. Strävan att filosofera blev självt det filosofiska livsmedlet eller bränslet utan någon draghjälj av levnadsföreskrifter som detta företag blottlade. Mina filosofiska slutsatser producerar blott och bart livsmedel för en svältkonstnär som den i en Kafka-novell, i kontrast till religioner vilka vid sidan om entiteter som erkänns av vetenskap och beprövad erfarenhet hänvisar till över sinnliga väsen som leverantörer av färdkost på livets vandringsstig.

Stoikernas rekommendation för att etablera samklang mellan liv och lära var att komprimera sin läras grundsatser i kärnfulla sentenser som kunde inskräpas genom daglig och stundlig repetition. Från mitt filosofiska perspektiv skulle motsvarande rekommendation innebära oavslutlig kontemplation av fakta som min obefintlighet i universum, tillvarons okontrollerbarhet, osannolikheten av min existens begynnelse och den fysikaliska världens oåtkomlighet – i sanning en filosofisk svältkost som resulterar i mental undernäring. Alternativet till denna anorexi är att fortsätta det filosofiska sökandet, men detta förefaller i min karriärs slutfas lika uppenbart fåfängt som kapplöpninghundars jakt på den artificiella "haren" eller lika monotont som när en skivarm hakat upp sig och spelar samma melodisnutt gång på gång.

Sträng självdisciplin är utan tvivel psykologiskt möjligt om översinn-

liga vinster ställs i utsikt, som religioners löften om evigt liv i ett himmelrike eller befrielse från ett kretslopp av smärtsamma liv som kompensation för timliga umbäranden. Det är inte lika uppenbart att det är psykologiskt möjligt att underkasta sig lika hårdföra försakelseförordningar när inga övernaturliga belöningar hägrar. Diogenes från Sinope kan emellertid tyckas vara ett levande bevis på denna möjlighet (se framför allt Luis Navas 1998). Med okuvlig energi och entusiasm omhuldade han genom ett långt liv en asketisk livsföring som innebar en reduktion av ägodelar till ett minimum och hårdning i att tåla värme och kyla. Allt synbarligen endast och allenast för att förvärva ett så bastant oberoende av varierande levnadsomständigheter som möjligt, i övertygelsen att detta oberoende var den säkraste vägen till lycka i en otillförlitlig omvärld. Vad som skulle hända med hans kropp när han var död, brydde han sig tydligen inte om, och ingenting tyder på att han föreställde sig att något annat av honom då fanns kvar. Diogenes kan därför till synes tas till intäkt för att filosofin kan fungera som livsmedel även när dess innehållsliga nödtorft är som störst.

Litteratur

- Garff, Joakim. 2002. *Søren Aabye Kierkegaard: En biografi*. Övers. Hans Dalén. Nora: Nya Doxa.
- Kierkegaard, Søren. (1846) 1999. *Avslutande ovetenskaplig efterskrift*, I och II. Övers. Stefan Borg. Berlin: Nimrod.
- Lagerkvist, Bengt. 2014. "Sjukdomen tvingade honom att skriva oavbrutet". *Läkartidningen* 2014.111.C37M.
- Navas, Luis. 1998. *Diogenes of Sinope*. Westport: Greenwood Press.
- Persson, Ingmar. 2021. *Out of the World*. Stockholm: Thales.
- Persson, Ingmar. 2023. *The Primacy of Perception Revisited*. Stockholm: Thales.
- Rachels, James. 1986. *The End of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Sacks, Oliver. 1985. *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*. New York: Summit Books.
- Schopenhauer, Arthur. (1818) 1992. *Världen som vilja och föreställning*. Övers. E. Sköld. Nora: Nya Doxa.
- Tylor, Edward. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. London: J. Murray.

Hegels ”testamente”

Anders Bartonek

Ich will.

Rammstein

Jag ser fyrrar blinka här från min balkong.

Tänk på mig när enstaka gång.

Kjell Höglund

Hur ska döda människors önsknings kunna leva vidare efter deras bortgång? I vilken mån ska och bör deras viljor ges kraft att bli hörsammade? Kan det sägas vara upp till de efterlevande att fullfölja de dödas livsprojekt?

Till att börja med: det finns olika typer av döda och därmed olika möjliga eller behövda förhållningssätt gentemot dem. Hos Walter Benjamin förvandlades det filosofiska tänkandet till en historieciterande aktivitet genom vilken de dödas och i historien förtrycktas oförverkligade mål sattes i fokus i och för samtiden, nämligen både för att förlösa dessa mål, men också för att ge energi åt samtidens politiska kamper. Hos Benjamin handlar det därmed om att ge de svaga och röstlösa en röst. Men många döda har ju samtidigt haft stor betydelse efter sin tid på jorden, vissa i extrem utsträckning. Tänk bara på vilken direkt och rå påverkan Adam Smiths tänkande har haft och fortfarande har på jordklotet och dess invånare. Det finns alltså starka och svaga döda. Och egentligen vet ju alla vilka av dessa som blir hörsammade. Strängt taget är Smith och hans spöklika (men kanske inte fullt så) osynliga hand långt ifrån död.

Men här ska det varken handla om Benjamin eller Smith, utan om olika aspekter av G. W. F. Hegels rätts- och historiefilosofiska tänkande som berör frågan om de dödas inflytande och betydelse efter sin bortgång. Jag börjar med Hegels teori om arv och testamente. I den undersöks ett konkret rättslig-sedligt problem i vilket Hegels egen förståelse av vilken betydelse de dödas vilja ska erhålla efter sin bortgång synliggörs. Därefter kommer jag att diskutera Hegels teori om historien som

individernas slaktbänk liksom frågan om de världshistoriska individernas betydelse för världsandens gång. Hur ska de döda leva vidare enligt Hegel? I en tredje del kommer jag till sist att beröra frågan om Hegels egna filosofiska arv: Vad lever vidare? Men varför är frågan om arv och testamentering relevant och för vem? I detta samlade ljus över olika aspekter av Hegels tänkande tycks det framgå att frågorna om arv och testamente liksom om döda människors möjlighet till ett eftermäle generellt utgör en plattform på vilken en kedja av egendom och makt mellan generationer och patriarker kan länkas samman med syftet att motverka "klassresor" och andra brott av maktstrukturer.

Sedlighet och testamente

Hegels syn på arv och testamentering kan man finna i *Rättsfilosofins* §§ 178–80 (Hegel 1991). Här behandlas frågan om hur den dödes sista önskan ska gälla, det vill säga: Vilken rättslig giltighet bör de döda familjeöverhuvudenas eller patriarkernas sista vilja erhålla? Det är avgörande för Hegel att han kan formulera en lösning till detta problem som inte förfaller till godtycke, utan som är hållbar inom ramen för hans systematiska filosofi om sedligheten: det framväxta och mognande systemet av seder, traditioner och institutioner liksom den samhälleligt förmedlade och förfinade livspraxis som utgör en nations inre liv och framträdande förnuft.

Den tematik som leder fram till att frågan om testamenteringen utreds av Hegel är skedet av den naturliga upplösningen av familjen, alltså när föräldrarna eller särskilt familjefadern dör, något som hör till familjelivets kretslopp. Den fråga som uppstår i denna övergångssituation är vilken rättslig status familjens egendom ska ha, liksom till vem och hur den ska övergå utifrån sedliga kriterier. I modern tid har arvets problematik enligt Hegel blivit viktigare och svårare att ta itu med på grund av att släktingar i det borgerliga samhällets differentieringsprincip kan befinna sig väldigt utspridda. Hegel kritiserar här föreställningen om att egendomen i detta läge skulle bli ett herrelöst gods och att det skulle kunna fördelas utifrån godtyckliga anledningar och intressen. Enligt detta "infall" tillfaller egendomen den som snabbast tar den i besittning, vilket oftast är de närmaste släktingarna. Men denna föreställning förhåller sig enligt Hegel inte till familjeförhållandets rätta natur.

I denna situation av familjens sönderfall ges det alltså enligt Hegel på ett problematiskt sätt för mycket utrymme och frihet åt individernas

godtycke. Dels får den enskilde möjligheten att använda egendomen mer för egoistiska ändamål, men också att testamentera egendomen till en utvald krets istället för till den närmaste familjen. För Hegel blir härigenom den sedliga dimensionen något väldigt oklart och sårbart, godtycke och tillfälligheter riskerar att ta över. Dessutom ger det utrymme åt konflikter och fientliga handlingar mellan de besläktade individerna. Hegel argumenterar för att den dödes direkta godtycke inte kan göras till en rättslig princip och viktigast är att en testamentering inte skadar familjens substantiella rätt. Det är idén om familjen och därmed också sedligheten i stort som tjänar på att motverka godtyckets destruktiva kraft. Till synes motvilligt öppnar Hegel upp för testamentering endast i fallet att familjeförhållandet präglas av avstånd mellan släktingarna och att detta därmed har blivit mindre verksamt.

Tillägg om Gans

I tillägget till § 180 beskrivs denna möjlighet till testamentering med lite mer emfas. Testamentet behövs om det har uppstått en stor splittring och distansering inom familjen. En "vänskapens familj" kan bara få ta del av arvet om den nära familjen i form av äktenskap och barn saknas. Denna emfas är kanske inte märklig då det antas att Hegels liberalare kollega och trotjänare Eduard Gans, som tog sig an arvsfrågan på ett mer omfattande sätt än Hegel, var inblandad i redaktionen av tilläggsformuleringarna i *Rättsfilosofin*. Om Hegel själv helst inte ville tillåta testamentering alls, så formulerar Gans tydligare behovet av en balans mellan rätten till testamente och intestat-arv, alltså ett arv som inte grundar sig i ett testamente. Han menar i sina föreläsningar om *Naturrecht und Universalgeschichte* att arvsrätten måste vara både sedlig och privat. Enligt princip ska den enligt Gans främst innehålla intestat-arv, men det privata elementet måste också vara berättigat, vilket tar form i testamentet. Alla bör ha rättigheten att förfoga över en del av sin förmögenhet, vilket förstärks ju mer avståndet till de närmaste släktingarna växer (Gans 1981, s. 80–81). Gans ger därmed testamentet och den individuella friheten en större betydelse än vad Hegel gör.

Enligt Hegel måste testamenteringen generellt hållas i schack. Den dödes vilja är därmed underordnad i Hegels system, den är i princip bara till för att gå under i traditionens vidmakthållande, även om den kan ha ett visst inflytande på egendomens fortsatta liv. Helst ska testamentet enligt Hegel inte behövas. Men representerar inte Hegels "sedlighet" i

själva verket bara ett försök att hålla egendomen hos de samhällsskikt som redan har den? Handlar det inte om en transferering av makt som inte är intresserad av specifika individuella mäktiga, utan syftar till ett sedlig-systematiskt konserverande av makt? Och oavsett om den sedliga strukturen bidrar till en ordnad arvsföljd eller om ett testamente blir behövligt så gäller ju denna fråga per definition bara dem som har pengar, egendomslösa däremot har inte användning av vare sig testamente eller sedlighet. Ett testamente utan egendom är nonsens.

För att synliggöra detta behov att vidmakthålla maktstrukturer i oundvikliga men kritiska övergångar är det fruktbart att kort backa till Thomas Hobbes behandling av successionsordningens problem i *Leviathan*. För att förhindra att den styrda massan åter försätts i ett krigs- och naturtillstånd, utan i stället fortsatt skyddas av den absolut suveräna makten, är det avgörande för Hobbes att en tydlig successionsrätt ingår i suveränitetens princip. Särskilt inom ramen för en monarki krävs detta (en hel suverän församling dör inte på en gång), ty om "inte innehavaren av suveräniteten har rätt att förordna om successionen, så tillfaller denna rätt åter den oorganiserade massan" och detta "innebär en återgång till oredan och tillståndet av allas krig mot alla, tvärtemot det syfte för vilket monarkin först infördes" (Hobbes 2004, s. 175). Det gäller för Hobbes att täppa till dessa kritiska och farliga övergångar, enligt hans påståenden för massans skull, men i första hand kan man se det som att det är den suveräna maktens kontinuitet som behöver upprätthållas. Strukturellt är det som Hegel försöker uppnå med det sedliga arvet besläktat med Hobbes markering. Inte heller Hobbes är intresserad av särskilda enskilda härskare, utan är mån om att makt-sfären i sig är varaktigt befäst.

Slaktade, världshistoriska och upphävda döda

Frågan om hur människor lever kvar efter sin död behandlas också på ett annat sätt i Hegels tänkande. I sina historiefilosofiska föreläsningar behandlar Hegel (åtminstone) två typer av individer och deras respektive betydelse för historiens och andens framsteg. Till att börja med handlar det om de vanliga individer som drivs av sina intressen, lidelser och sin egenkärlek och som gemensamt i det borgerliga samhällets komplexa behovssystem utgör och driver på samhällets bildning, produktion och förfinande progress. Men dessa "egoister" är egentligen bara till för helhetens framsteg och instrumentaliseras och förbrukas

utifrån dess teleologi. Dessa individer offras enligt Hegel på andens och historiens slaktbänk, de glöms bort som de oundgängliga men anonyma arbetsmyror de var (Hegel 2007, s. 19 och 21). Dessa massor av döda hörs inte efter sin död, deras syfte blev att gå under i och för det som skulle överleva dem och som de inte skulle få möjlighet att åtnjuta. För Hegel är detta rätt, andens helhet har absolut företräde.

Men Hegel diskuterar också en annan typ av individ, som har en mer fördelaktig roll, nämligen de han kallar de världshistoriska individerna. Exempelvis Caesar var en sådan heroisk individ som, även om han trodde att han agerade av egoistiska skäl, eller just eftersom han trodde det, hjälpte världsandens rörelse på traven precis när det var "på tiden" (Hegel 2007, s. 29–30). Dessa döda lever vidare på grund av sin ovärderliga betydelse för historien. Deras namn minns vi och även deras dåd, men det betyder inte att de lever vidare på ett sätt som motsvarar deras egna önskningar. De ingår i den kedja av VIP-personer som håller makt och egendom där dessa "hör hemma". Liksom i samband med arvsfrågan är Hegel inte egentligen intresserad av Caesars eftermäle för Caesars skull, utan bara för världshistoriens skull.

Skillnaden i betydelse mellan arbetsmyran och Caesar har viss likhet med skillnaden mellan Smith och de individer som Benjamin försökte ge möjlighet till artikulation. Utan att försöka förminska denna maktskillnad kan man säga att både myran och Caesar upphävs, däri är de lika. Båda är underordnade det allmänna, oavsett om vi minns dem eller inte. Det är så människan lever vidare hos Hegel. I upphävandet ligger som bekant en trefaldig betydelse: människorna lever vidare i meningen att deras verk blir ett nödvändigt stadium och en del i andens utveckling (de bevaras), och att de därmed deltar i att denna utveckling går framåt (de upphöjs), men trots allt går under (och förstörs) därigenom. Hegel kan därmed säga att alla röster hörs och framträder i den mån de någon gång har bidragit till historien. Huruvida detta överensstämmer med deras egna önskningar är för Hegel oviktigt, dessa har bara betydelse om de motsvarar Hegels begrepp om historia, politik och sedlighet, precis som med den döende familjefadern. Allt som inte är värt att upphävas bör lämnas åt glömskan.

Hegel vore väl själv att betrakta som en världshistorisk individ, och han har försökt att lämna ett ordentligt testamente efter sig genom att överföra sin förnuftiga rikedom i sedlighetens tjänst. Men detta kvarstår: de döda "hörs" hos Hegel bara genom sin historisk-systematiska inverkan, på annat sätt behöver de inte beaktas. Vi minns Caesar och He-

gel mer än vid namn, men knappast någon fabriksarbetare från Hegels tid. Individerna i det borgerliga samhället blir till ett maktmedel och reduceras till den produkt och nytta som anden testamenterar till sig själv enligt förnuftets väg. De blir egendomen de inte själva har, såsom blotta objekt, vilka med sin falska subjektivism driver anden framåt. Kvinnor blir i relation till det inte ens hörda (som manliga individer blir): de är inte en del av det borgerliga samhället, utan hålls kvar i familjens sfär. Sammantaget blir det avgörande för Hegel att föra vidare de mäktigas röst och arv till de kommande mäktiga i en sorts maktens testamentering och budkavle. Men ville Hegel själv som individ testamentera egoistiskt trots sin sedlighetsteori?

Hegels filosofiska "testamente"

Theodor W. Adorno är, något överraskande, väldigt mån om Hegels arv. I sina "tre studier" ägnade åt Hegel öppnar han med att problematisera hur man under Adornos samtid förhåller sig till Hegels arv, nämligen som något som man hade rätt att helt på eget bevåg använda eller förkasta utifrån egna samtida intressen, alltså som om dessa vore en obestriddbar nollpunkt. Adorno vänder på detta perspektiv: vilken gestalt utgör vår tid egentligen utifrån Hegels tid? Kan det tvärtom vara så att samtiden i själva verket har halkat långt under standarden för Hegels reflektionsnivå (Adorno 2012, s. 47)? Det stämmer att Adorno under textens gång mer och mer utvecklar sitt argument om varför Hegels filosofi både är problematisk och misslyckas. Han skriver:

Anden har inte åstadkommit det. Man vet att systemets begrepp i sin eftertryckliga hegelska version, som ju inte motsvarar de positiva vetenskapernas deduktiva systembegrepp, vill bli förstått organiskt, såsom sammanväxandet och sammanvuxenheten av alla delmoment i kraft av en helhet, vilken redan är inneboende i vartenda ett. Detta systembegrepp implicerar den till allomfattning och till absoluthet utvecklade identiteten av subjekt och objekt, och systemets sanning störtar med denna identitet. Men den fullständiga försoningen genom anden mitt i den reellt antagonistiska världen är ett blott påstående. Den filosofiska antecipationen av försoningen begår en oförrätt mot den reella; vad som motsäger filosofin tillskriver den den lata existensen, såsom ovärdigt filosofin. Men ett lucklöst system och en åstadkommen försoning är inte samma sak, utan motsägelsen själv: systemets enhet härrör från oförsonligt våld. (2012, s. 67)

Men Hegels misslyckande talar ändå inte till fördel för Adornos tid. Trots alla problem som det går att se i Hegels systemförsök behöver vi återigen (åtminstone till att börja med) nå upp till Hegels nivå. Om Hegel hade anat var hans stafettpinne skulle hamna hade hans raseri antagligen kunnat immunisera honom mot kolera. I själva verket trodde han väl inte att det kunde finnas någon fortsättning efter hans absoluta kortslutning av anden och verkligheten, och vårt historiska facit av positivistisk tankeutarmning hade säkerligen försatt honom i fasa och åsamkat honom avgrundslika våndor. Inte ens världspatriarken Hegel fick påverka och styra sitt arv och minne, trots att han försökte. Hegels egen teori om det sedliga arvet fick rätt över honom själv. Liksom familjeöverhuvudena i *Rättsfilosofin* berövas även Hegel på sitt testamente. Och Adornos roll var ambivalent, han både hjälpte och försvårade vägen för Hegels filosofiska testamente.

Ett nyare argument för hur och varför Hegels arv inte förmådde föras vidare enligt den dödes önskan tar sin utgångspunkt i en inre omöjlighet i Hegels politisk-filosofiska system självt. Frank Ruda pekar övertygande (och med strukturella likheter till Adornos argument) på hur "Hegel's rabble" ("Hegels pöbel"), som Hegel själv diskuterar som en riskfaktor för staten, utgör just den frågan och det samhälleliga motstånd på vilket Hegel nödvändigt fallerar. Hegel insåg själv i *Rättsfilosofin* att om samhället och staten inte förmår garantera medborgarnas åtminstone basala välstånd så kommer det att bildas en "pöbel" som inte längre är intresserad av att delta i samhällets sätt att fungera. Men enligt Ruda är denna risk resultatet av en inre motsats i det borgerliga samhället. Det producerar med nödvändighet fattigdom och därmed är det "civila samhället [...] internt präglad av en brist som det inte kan åtgärda" (Ruda 2011, s. 33, redaktionens översättning). Det borgerliga samhället kan inte självt lösa detta problem med sin egen princip, och staten som hos Hegel i grunden accepterar det borgerliga samhället förmår inte heller detta. Där Hegels arv avsåg att innehålla statens slutliga fullbordande visar Ruda att det som snarare är kvar är insikten om dess misslyckande. Det Hegel meddelade sin eftertid är systemets omöjlighet. Då räckte inte ens monarkens övertygade "jag vill".

Även när det gäller det filosofiska arvet handlar det om hur de världshistoriska individerna, av vilka Hegel trodde sig vara den sista, för vidare sitt arv till kommande mäktiga, men utan att individen kan bestämma förloppet. Hegel, såsom den siste "Caesar", trodde nog att han byggde ett tillhåll för alla kommande patriarker. Hegel försökte sätta sig på sin

teoris tron som kronan på verket på den kedja av mäktig filosofi han såg bakom sig. Men i ljuset av Adorno och Ruda går det att konstatera att Hegel inte kunde styra sitt arv med ett tydligt testamente, och att motsatsen till innehållet i hans filosofi blev det han i verkligheten förmedlade. Men hierarkierna kvarstår. Och medan Hobbes och Hegel la all sin kraft på att upprätthålla denna kedja så kämpade Benjamin och Adorno och många andra emot den. Oavsett om maktöverföringen sker via sedlighet eller testamentering måste den brytas, och redan frågans betydelse för Hobbes och Hegel pekar på den ömma punkt som gör brottet i kedjan möjligt. Det visste de båda.

Litteratur

- Adorno, Theodor W. (1963) 2012. "Aspekter". I *Att läsa Hegel*, red. Anders Burman och Anders Bartonek. Hägersten: Tankekraft.
- Gans, Eduard. (1832/33) 1981. *Naturrecht und Universalgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hegel, Georg W. F. (1820) 1991. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg W. F. (1830/31) 2007. *The Philosophy of History*. New York: Cosimo.
- Hobbes, Thomas. (1651) 2004. *Leviathan*. Övers. Eva Backelin. Göteborg: Daidalos.
- Ruda, Frank. 2011. *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. London och New York: Continuum.

Kollapsprincipen och välsmakande färger

Andrés G. Garcia och Jakob Werkmäster

1. Introduktion¹

Det verkar finnas svåra fall av värdejämförelser där vi inte kan säga om två ting att det ena är bättre än, sämre än eller lika bra som det andra. Ett vanligt exempel som används för att illustrera detta är fallet med Mozart och Michelangelo. När vi jämför dem verkar det rimligt att säga att även om båda är bra som kreativa konstnärer så är ingen av dem bättre än, sämre än eller lika bra som den andra i denna bemärkelse. Det är i stället lockande att säga att Mozart och Michelangelo inte kan jämföras som kreativa konstnärer. John Broome (2004) har invänt mot förslaget genom att säga att sådana svåra fall av värdejämförelser har en inneboende instabilitet. Mer specifikt menar han att givet att det finns rum för vaghet i rankningen av olika alternativ så kommer skenbara fall av icke-jämförbarhet att kollapsa till en sorts jämförbarhet.² Broome argumenterar för denna syn genom att hänvisa till en version av *kollapsprincipen* (KP):

KP: För alla ting x och y så är det fallet att om det är falskt att y är bättre än x som F och inte falskt att x är bättre än y som F , så är det sant att x är bättre än y som F .

Vi fokuserar här därefter på parvisa jämförelser mellan ting och använder F som en symbol som specificerar den typ av värde som intresserar oss. Exempelvis kanske vi vill jämföra x och y i termer av vilken av dem

1. Vi vill tacka Henrik Andersson som var en del av de konversationer som så småningom ledde fram till denna uppsats. Han har bidragit till vår förståelse av de frågor som den lyfter. Vi vill också tacka Wlodek Rabinowicz som lämnat kommentarer.

2. Notera att man i denna diskussion förnekar att det är fallet för alla påståenden att de antingen är sanna eller falska. Det kan nämligen också vara så att vissa påståenden är *varken sanna eller falska*. Broome (2004) tror exempelvis att för alla parvisa jämförelser så är det sant att ett objekt är bättre än, sämre än eller lika bra som det andra, såvida det inte är *obestämt* på grund av vaghet. Den möjliga vagheten kan förklaras på olika sätt, men här antar vi att den är semantisk eller begreppslig till sin natur. Det finns exempelvis ingen skarp definition av vad det innebär för någon att vara bättre som kreativ konstnär och därför kommer det finnas personer för vilka det är obestämt hur de förhåller sig till varandra i detta hänseende.

som är mest välsmakande (det vill säga vilken av x och y som är bättre i termer av smak). Här är ytterligare ett exempel: kollapsprincipen implicerar att om det är falskt att Mozart är bättre än Michelangelo som kreativ konstnär och det inte är falskt att Michelangelo är bättre än Mozart i detta hänseende, så är det sant att Michelangelo är bättre än Mozart *som kreativ konstnär*. Tanken är nämligen att det då måste finnas en asymmetri mellan Michelangelo och Mozart i termer av kreativt konstnärskap som ger upphov till en fördel till den förra i förhållande till den senare.

Invändningar har ofta fokuserat på gränsfall där det är oklart aningen huruvida en egenskap är relevant för en viss jämförelse eller om tingen som jämförs *har* egenskapen i fråga (se exempelvis Carlson 2004, Elson 2014, Gustafsson 2018 och Andersson och Herlitz 2018). I följande uppsats så utvecklar vi en annan invändning mot kollapsprincipen som i stället tittar på mer märkliga fall av värdejämförelser, där ting jämförs med avseende på värden som de omöjligen kan ha: Är färgen grön mindre välsmakande än pannkakor? Är färgen grön mer välsmakande än spya? Sådana fall tycks inte präglas av den sortens instabilitet som Broome har i åtanke och vi menar att de åtminstone bidrar till att ge förfäktare av kollapsprincipen en förklaringsbörd. Mer specifikt behöver dessa förfäktare säga mer för att försvara den och klargöra vilken sorts asymmetrier som kan ge upphov till genuina komparativa fördelar.

2. Standardinvändningen mot kollapsprincipen

Ett av de första motexemplen som kollapsprincipen möttes av formulerades av Erik Carlson (2004). Han argumenterade för att det finns egenskaper för vilka det är obestämt (det vill säga det är i princip omöjligt att avgöra) huruvida de gör ting bättre, även om det kanske är bestämbart att de inte gör ting *sämre*. Han föreställer sig Alf och Beth som delar nästan alla egenskaper som bidrar till deras värde *som filosofer*. Den enda intressanta skillnaden mellan dem är att Alf är en bättre retoriker än Beth. Frågan huruvida detta gör Alf till en bättre filosof än Beth kanske inte har något bestämbart svar eftersom det är vagt vilka egenskaper som bidrar till att göra någon till en bra filosof till att börja med. Kanske kan vi dock fastställa att retorisk förmåga åtminstone inte bidrar till att göra Alf till en *sämre* filosof än vad Beth är. Detta tycks inbjuda till slutsatsen att medan det varken är sant eller falskt att Alf är en bättre filosof än Beth, så är det falskt att Beth är en bättre filosof än Alf.

Johan E. Gustafsson (2011) har utvecklat ett annat motexempel som är väldigt likt det ovan genom att argumentera för att det finns egenskaper för vilka det är bestämbar att de gör ting sämre och ändå obestämt (det vill säga det går inte ens i princip att avgöra) huruvida ting har egenskapen till att börja med. Han jämför två möjliga uppvaktare, A och B , som båda delar alla relevanta egenskaper som uppvaktare, bortsett från det att medan det är obestämt huruvida B är skellig så är det bestämbar att A inte är det. Om vi för argumentets skull antar att skellighet bidrar negativt till någons värde som uppvaktare (den ene av oss vill bestämt hävda att det måste vara irrelevant) så verkar det åtminstone rimligt att säga att B inte är en bättre uppvaktare än A . Eftersom det är obestämt huruvida B ens är skellig så verkar det samtidigt rimligt att säga att det förblir obestämt huruvida B är en sämre uppvaktare än A . Detta inbjuder till slutsatsen att medan det är varken sant eller falskt att B är en sämre uppvaktare än A , så är det falskt att B är en bättre uppvaktare än A . Denna slutsats tycks också gå stick i stäv med kollapsprincipen.

De exempel som presenteras av Carlson och Gustafsson ter sig ganska övertygande, men de är känsliga för kritik som följd av att de båda förlitar sig på idéer om obestämdhet.³ Broome (2009) har svarat på Carlsons kritik genom att ifrågasätta huruvida det verkligen finns egenskaper vars relevans för värde är obestämd på det här sättet. Carlson (2013, s. 456) själv har reagerat på Gustafssons argument genom att säga att det finns svagare versioner av kollapsprincipen som inte faller offer för motexemplet med de två friarna, samtidigt som han medger att dessa svagare versioner kanske möter andra sorters motexempel.⁴ Båda invändningarna har gett upphov till en mycket intressant och givande diskussion, men motexemplet vi kommer titta på har fördelen att det inte alls förlitar sig på idéer om obestämdhet. Därför sätter motexemplet ytterligare press på kollapsprincipen från ett håll som inte kan blockeras genom att ifrågasätta idéer om obestämdhet.

3. Vi rekommenderar också Luke Elsons (2014) artikel där han presenterar ett motexempel som är tänkt att visa att kollapsprincipen leder till motsägelser. För kritik, se även Andersson och Herlitz (2018) och Gustafsson (2018).

4. Den svagare varianten säger att för alla objekt x och y så är det fallet att om det är falskt att y är *F-are* än x och inte falskt att x är *F-are* än y , så är det sant att x är *minst lika bra som y i termer av F-het* (Carlson 2013, s. 456). För en diskussion, se återigen Andersson och Herlitz (2018).

3. Fallet med de välsmakande färgerna

Den version av kollapsprincipen som fångas av KP involverar jämförelser i försatsen formulerade i termer av att något ting är bättre än ett annat. Hädanefter kommer vi att utgå ifrån en version av kollapsprincipen som inte involverar jämförelser i försatsen på detta vis. Denna version, kallad *den monadiska kollapsprincipen* (MKP), formulerades först av Carlson (2013, s. 464) och ser ut som följer:

MKP: För alla ting x och y så är det fallet att om det är falskt att y är bra som F och inte falskt att x är bra som F , så är det sant att x är bättre än y som F .

KP rör sig från jämförande premisser till en jämförande slutsats medan MKP rör sig från icke-jämförande premisser till en jämförande slutsats. Notera dock att exakt samma intuition som KP förlitar sig på ger stöd även åt MKP. Broome ger uttryck för intuitionen på detta vis:

Om det är falskt att y är *F-are* än x , och inte falskt att x är *F-are* än y , så har x en tydlig fördel framför y i termer av sin *F-het*. Så den måste vara *F-are* än y . Den minsta asymmetri är allt som krävs för att en sak ska bli *F-are* än en annan. Ett ting är tyngre än ett annat om det bara tappar vågskålen litegrann åt sitt håll. Här finns det en tydlig asymmetri mellan x och y i termer av deras *F-het*. Detta räcker för att vi ska kunna bestämma att x är *F-are* än y . (1999, s. 130, vår övers.)

Henrik Andersson och Anders Herlitz (2018, s. 331) har också försvarat kollapsprincipen och ger uttryck för dess bakomliggande intuitioner sålunda:

- (1) Om det är falskt att y är bättre än x och inte falskt att x är bättre än y , så finns det en asymmetri mellan x och y .
- (2) Denna asymmetri ger x en fördel i förhållande till y .
- (3) Om x har en fördel i förhållande till y , så är det rationellt påbudet att välja x framför y .
- (4) Om det är rationellt påbudet att välja x framför y , så är x bättre än y .⁵

Medan försatsen i premiss (1) inte följer det mönster som MKP etablerar

5. Våra översättningar skiljer sig något från originalen av Anderson och Herlitz som nöjer sig med formuleringar i termer av vad som är rationellt punkt slut. För att undvika ambiguitet klargör vi vad vi tror är implicit i deras ursprungstext, nämligen att det rör sig om vad som är *rationellt påbudet*.

så verkar det tillräckligt för våra syften att premisserna i MKP implicerar eftersatsen. Det vill säga, om det är falskt att x är bra som F och inte falskt att y är bra som F , så finns det trots allt också den sortens asymmetri mellan x och y som Broome verkar ha betonat. Resten av påståendena uttryckta i (2)–(4) kommer därför att följa i vanlig ordning. Detta betyder att om man kan visa att MKP är felaktig och att intuitionerna bakom den inte är att lita på, så borde detta också påverka trovärdigheten av KP eftersom den får stöd från samma intuitioner.⁶ Med allt detta i åtanke, låt oss nu överväga följande argument:

- (i) Det är falskt att färgen grön är välsmakande.
- (ii) Det är inte falskt att pannkakor är välsmakande.
- (iii) Därför är det sant att pannkakor är mer välsmakande än färgen grön (från premisserna (i)–(ii) och MKP).

Slutsatsen i detta argument involverar en jämförelse mellan pannkakor och färgen grön som verkar förvirrad eftersom färgen grön inte faller inom domänen för saker med smak. Om detta stämmer så verkar det rimligt att säga att pannkakor inte kan vara bättre än, sämre än eller lika bra som färgen grön i termer av smak. Argumentet utgör ett *reductio ad absurdum*. Vill vi förhindra att de ganska oskyldiga premisserna leder till den absurda slutsatsen så måste vi ge upp MKP. Det mest rimliga försvaret av kollapsprincipen försöker därför att antingen förneka någon av premisserna, insistera på att slutsatsen stämmer eller modifiera MKP så att den gör ett undantag för den sortens fall som precis har nämnts. Vi vill nu beskriva alla dessa strategier och deras respektive kostnader.

Den första strategin: Att förneka premisserna

Att förneka premiss (ii) verkar inte rimligt eftersom alla vet att pannkakor är väldigt välsmakande, speciellt med grädde och drotningsylt. Även om så inte var fallet så skulle vi kunna ändra motexemplet så att det involverar vad än skeptikern råkar tycka är välsmakande (eller fokusera på någon annan typ av värde, som exempelvis kreativt konstnärskap). Den rimligare strategin är därför att förneka premiss (i), möjligen genom att säga att det inte är begripligt att färgen grön är välsmakande och att det därför *varken är sant eller falskt* att färgen grön är välsmakande. Denna observation verkar rimlig just eftersom färgen grön inte

6. Vi återkommer till relationen mellan MKP och KP mot slutet av uppsatsen.

faller inom domänen av saker som kan ha en smak till att börja med. Problemet är att det finns en version av ursprungsargumentet som tycks kompatibel med denna observation:

- (iv) Det är inte falskt att färgen grön är välsmakande.
- (v) Det är falskt att spya är välsmakande.
- (vi) Därför är färgen grön mer välsmakande än spya (från premisserna (iv)–(v) och MKP)

Denna slutsats verkar precis lika absurd som den i det föregående argumentet och dess härledning från premisserna (iv)–(v) och MKP blockeras inte av den förutnämnda observationen. Faktum är att den svaghet som premiss (i) tydligt uppvisar tycks innebära att (iv) måste vara rimlig. Om det varken är sant eller falskt att färgen grön är välsmakande, så följer det trots allt att det inte är falskt att färgen grön är välsmakande. Vi menar därför att försök att invända mot premisserna i de två argument vi har skissat leder till problem för kollapsprincipen. Ett sätt att undkomma problemen är att helt enkelt bita i kulan och i stället insistera på att vi borde acceptera slutsatserna i båda argumenten.

Den andra strategin: Att acceptera slutsatsen

Det är svårt att se hur man skulle kunna bita i kulan när det kommer till dessa slutsatser. Den enda lockelsen vi kan se i denna strategi tycks förlita sig på idéer om rationella beslut. Låt oss föreställa oss en människa som har fått som uppgift att välja någonting välsmakande till middag och sedan tvingas välja mellan pannkakor, spya eller ingenting. Det kan då verka rimligt att säga att det vore rationellt påbjudet att välja pannkakor över ingenting, precis som det vore rationellt påbjudet att välja ingenting över spya. Detta kanske skulle kunna betraktas som ett belägg för idén att pannkakor faktiskt är mer välsmakande än ingenting och att spya är mindre välsmakande än ingenting. Vi vill därför betona något som vi tror är väldigt viktigt, nämligen att resonemanget ovan inte betyder att färgen grön bokstavligt talat är mer välsmakande än spya. Det är snarare så att sakförhållandet att inte ha någon smakupplevelse är bättre än sakförhållandet att ha en riktigt dålig smakupplevelse. Detta är någonting helt annat och inte relevant för de argument vi har presenterat. Det vill säga om en person väljer pannkakor över ingenting till middag, så försäkras hon sig om att hon får äta pannkakor, vilket så klart är väldigt bra. Det här betyder dock inte att pannkakor bokstavligt

talat är bättre än ingenting i termer av smak, utan att sakförhållandet att ha goda smakupplevelser är bättre i denna situation än sakförhållandet att inte ha några alls.⁷ Det relevanta bakgrundsövervägandet här är alltså inte vad som är mest välsmakande, utan, ungefär, vilka situationer som är trevligast att befinna sig i. Vi tror därför att den bästa strategin för att ta itu med våra argument är en annan, nämligen att justera kollapsprincipen i ljuset av faktumet att de fall vi tittar på är så märkliga.

Den tredje strategin: Att justera principen

Motexemplet vi har presenterat implicerar att intuitionen som ges till uttryck i (2) borde förkastas, för även om det verkar finnas en asymmetri mellan pannkakor, spya och färgen grön, så är inte denna asymmetri av rätt sort för att utgöra en legitim komparativ fördel. Ett argument till förmån för en slutsats som säger att färgen grön är mindre välsmakande än pannkakor men mer välsmakande än spya är absurd och kan därför inte avslöja en sådan fördel. Den föregående sektionen hjälpte oss att betona denna poäng, för om färgen grön inte kan ha en smak över huvud taget, då verkar det rimligt att säga att den inte kan ha värde i termer av sin smak heller. Förfaktare av kollapsprincipen kommer så klart att hålla med om detta allmänna resonemang, men hävda att detta bara betonar hur udda vårt motexempel egentligen är. Motexemplet involverar en märklig jämförelse mellan ting i termer av ett övervägande som bara ett gäng filosofer skulle få för sig att försöka tillämpa på tingen till att börja med.

Med anledning av detta är det givetvis lockande att modifiera kollapsprincipen så att den inkluderar en restriktion som förhindrar vår typ av fall från att tas i beaktande. Tanken är helt enkelt att kollapsprincipen inte är tänkt att tillämpas på sådana exempel.⁸ Det som bekymrar oss med denna strategi är att det trots allt finns en asymmetri mellan exem-

7. Vi blir påmind om den diskussion som Benatar (2006) för i sitt försvar av *anti-natalismen*. Benatar anser att det är bättre för människor att aldrig ha funnits till. Många menar dock att icke-existerande människor faller utanför domänen för välfärdsbegrepp av den här sorten då ingenting kan vara bra *för* den som ej existerar. Benatar tycks medge detta, men föreslår att vi kan formulera nya sådana begrepp, definierade i termer av jämförelser mellan sakförhållanden: Är det sant *att* Johan inte lider eftersom han inte existerar och är det sant *att* han hade lidit om han existerade? Benatar föreslår att vi kan uttrycka detta genom att säga att det är bättre för Johan att inte existera.

8. I en privat konversation har Wlodek Rabinowicz föreslagit följande formulering: För alla ting, x och y , om det är falskt att y är F och inte falskt att x är F , så följer det att om y faller under domänen av F (alltså att det finns något z sådant att z är *bättre* än y eller y är bättre än z i termer av F), så är det sant att x är *bättre* än y i termer av F .

pelvis färgen grön och pannkakor i termer av smak. Det duger inte riktigt att bara hävda att denna asymmetri inte är av rätt sort för att ge upphov till genuina komparativa fördelar, för vi behöver i sådana fall också veta mer om vilken sorts asymmetrier som *kan* ge upphov till sådana fördelar. Med andra ord, för att undvika skenet av att anta vad som ska bevisas så behöver förfäktare av kollapsprincipen en självständig historia som visar att de asymmetrier som exkluderas verkligen är så annorlunda från de som är tänkta att vara relevanta för kollapsprincipen. Även om vi faktiskt sympatiserar med strategin att utesluta den sorts fall vi tagit upp så menar vi alltså att den ändå kräver att mer sägs i kollapsprincipens försvar.

Kanske kan vår utmaning också formuleras på följande vis: Broome hävdar att observationerna att det är falskt att y är bättre än x som F och inte falskt att x är bättre än y som F är tillräckliga för att grunda en genuin komparativ fördel till x i förhållande till y i termer av F . Det kan dock verka lite konstigt att denna fördel skulle gå upp i rök om den förstnämnda av dessa observationer byttes ut mot en som sade att *det varken är sant eller falskt* att x är bättre än y som F , vilket egentligen är allt som sker när vi säger att x inte faller inom den relevanta domänen för F till att börja med. (Det är speciellt förvånande givet att faktumet att det varken är sant eller falskt att x är bättre än y i termer av F implicerar att det inte är falskt att x är bättre än y på detta vis.) Det verkar åtminstone som en rimlig utgångspunkt att *om* observationen att det är varken sant eller falskt att x är bättre än y i termer av F inte kan etablera en genuin komparativ fördel till x i förhållande till y , så borde kanske detsamma gälla för faktumet att det inte är falskt att x är bättre än y i termer av F .

Innan vi avslutar vill vi också överväga invändningen att vårt motexempel egentligen bara sätter press på MKP i sin nuvarande formulering, medan den lämnar KP relativt oskadd. Om detta stämmer, så har vi eventuellt varit lite orättvisa när vi först sagt att vi vill kritisera kollapsprincipen och sen fokuserat på en väldigt specifik version av den. Vi vill därför åter betona att formuleringen som erbjuds av KP tycks sakna starkt stöd utöver de intuitioner som Broome har betonat och att dessa intuitioner också ger sitt stöd åt MKP. Det verkar rimligt att säga att om intuitionerna bakom KP är allt som ger stöd åt MKP och den senare får absurda resultat, så kastar detta också tvivel över intuitionerna som sådana och vilken annan princip som helst som får sitt mesta stöd från dem. De förfäktare av kollapsprincipen som insisterar på att KP är mycket rimligare än MKP måste förklara varför och leta efter ytterligare stöd för sin syn bortom de mest grovhuggna intuitionerna om asymme-

trier och deras roll för grundandet av komparativa fördelar. Det verkar inte troligt att denna utmaning kan mötas utan att man ger en tydligare bild av exakt vilken sorts asymmetrier som kan ge upphov till sådana fördelar och varför. Detta är egentligen allt vi önskar.

4. Slutsats

Broome (2004) introducerade kollapsprincipen i ett försök att visa att det finns asymmetrier mellan ting som vid första anblick inte tycks kunna jämföras i bemärkelsen att något av dem kan avgöras vara bättre än, sämre än eller lika bra som något annat. Vi har just tittat närmare på kollapsprincipen utifrån fall där ting jämförs med hänvisning till överväganden som inte är tillämpbara på tingen. Vårt uttryckliga mål var att visa att sådana fall inte tycks instabila på det sätt som Broome föreställer sig, men det främsta syftet med detta påpekande var egentligen något annat. Asymmetrier av olika slag mellan ting tycks lätta att finna. Inte alla asymmetrier tycks ge upphov till genuina komparativa fördelar mellan ting. Detta är ett problem när vi utvecklar principer inom etiken som helt förlitar sig på förekomsten av asymmetrier. Vi borde åtminstone ifrågasätta hur starkt intuitivt grepp vi egentligen har med avseende på frågan om vilka asymmetrier som är relevanta och vilka som inte är det. Vi borde också ha en tydligare bild av denna skiljelinje om vi ska kunna acceptera principer som förlitar sig på ett sådant intuitivt grepp.

Litteratur

- Andersson, Henrik och Anders Herlitz. 2018. "A More Plausible Collapsing Principle". *Theoria* 84, nr 4, s. 325–36.
- Benatar, David. 2006. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*. Oxford University Press.
- Broome, John. 1999. *Ethics Out of Economics*. Cambridge University Press.
- Broome, John. 2004. *Weighing Lives*. Oxford University Press.
- Broome, John. 2009. "Reply to Rabinowicz". *Philosophical Issues* 19, nr 1, s. 412–17.
- Carlson, Erik. 2013. "Vagueness, Incomparability, and the Collapsing Principle". *Ethical Theory & Moral Practice* 16, nr 3, s. 449–63.
- Elson, Luke. 2014. "Borderline Cases and the Collapsing Principle". *Utilitas* 26, nr 1, s. 51–60.
- Gustafsson, Johan E. 2013. "Indeterminacy and the Small-Improvement Argument". *Utilitas* 25, nr 4, s. 433–45.
- Gustafsson, Johan E. 2018. "Does the Collapsing Principle Rule Out Borderline Cases?". *Utilitas* 30, nr 4, s. 483–92.

Recensioner

Filosofiska klarlägganden – i en grumlig tid

Åsa Wikforss

Fri Tanke 2023. 217 s. ISBN 978-91-89733-91-6

Det är ingen enkel sak att som akademisk filosof skriva för en bredare publik. Å ena sidan tänker man sig att begreppslig analys och djupdykningar i spörsmål kring kunskapens villkor, den språkliga kommunikationens förutsättningar och begränsningar m.m. har ett värde för andra utanför seminarierummet. Å andra sidan kan man inte utgå från att alla läsare har just de kunskaper som man själv besitter, eller att man själv har samma insikter som ens tilltänkta läsare i de olika frågorna som man tar upp. Att samla essäer som skapas under förhållanden av detta slag och med ett sådant syfte gör inte saken lättare, då sådana antologier nästan oundvikligen präglas av antingen en förvirrande spretighet eller en hel del upprepningar och omtagningar. Wikforss bok undviker det förra nästan helt, däremot kan man säga att en del av det som ger boken dess koherens är en stor dos av det senare. Detta ska inte förstås som kritik, utan som en iakttagelse om vilka vägval som har gjorts i urvalet och sammanställandet av boken.

Merparten av uppsatserna bygger på Wikforss artiklar i dagspressen, i synnerhet i DN. Det är sympatiskt att en så meriterad professor i teoretisk (!) filosofi engagerar sig i den omfattning hon gör i samhällsdebatten, inte minst med tanke på de ovannämnda svårigheterna och utmaningarna. Motivationen grundas uppenbarligen på en genuin oro över den politiska utvecklingen i Sverige och i världen, där det öppna, resonerande, frimodiga, uppriktiga och produktiva samtalet i allt snabbare takt har bytts till sin motsats – en nedbrytande, missunnsam, miss-tänksam och stundtals även något misantropisk kamp om att skaffa sig och behålla dominans inom det som har kallats för "uppmärksamhets-ekonomi" – inte minst i sociala medier. Och det är just denna omvandling – dess orsaker och konsekvenser – som utgör den röda tråd som binder ihop de olika texterna. Att belysa denna problematik är onekligen en angelägen uppgift.

Ett hinder för att lyckas med ett sådant ärende är att den som vill

sprida ljus på en och samma gång är aktör och föremål för sin egen analys, dvs. att man själv alltid är en del av sin samtid och sitt sammanhang. Förvisso kan man försöka så gott det går att identifiera sina egna utgångspunkter och betrakta dem "utifrån" som antaganden som av olika skäl inte alltid uppfattas som självklara av andra. Men att lyfta sig själv i sitt eget hår är inte möjligt. I läsningen av boken kan man ibland få intrycket att Wikforss inte inser vidden av svårigheten. Denna begränsning har föranlett vissa skribenter att anklaga henne för att själv ägna sig åt något man kan kalla för den högutbildade medelklassens egna "populism". Med detta menas en benägenhet att välja exempel på ett skevt och tendentiöst sätt som stärker ens egen uppfattning och samtidigt ignorera exempel som kan tala emot den. Att använda en (förment neutral) retorik som gör att man kan förminska sin meningsmotståndare utan att egentligen bemöta dennes argument (och därigenom skapa ett "vi mot dem"). Att på så vis bygga upp en "berättelse" om en stundande katastrof som gör mottagaren så illa till mods att hon känner att något måste göras genast, i stället för att ställa sig frågan om eller i vilken utsträckning det verkligen förhåller sig så (se t. ex. Helena Granström i *Expressen* 5 november 2023).

En bra illustration av problemet är kanske bokens upprepade tanke att den auktoritära populisterna gärna talar om en "elit" vars agenda står emot "folkets". Förvisso är denna återkommande tankefigur mycket vanlig i snart sagt alla rörelser som vi kallar för "populistiska". Men Wikforss skriver stundtals som om den *bara* är en bild, som om fenomenet *enbart* är ett fantasifoster. Saken är den att det finns hela forskningsområden som studerar just "eliter" av olika slag på olika platser vid olika tidpunkter, hur dessa skapas och upprätthålls m.m., och även hur de interagerar och på vilka sätt deras intressen överlappar (så kallade *interlocking elites*, eller för att låna Håkan Juholts slagfärdiga term, "klägget"). Även om Wikforss är mån om att inte låta nedlåtande är hennes ovilja att pröva tanken att det möjligen är så att populistens retorik går hem hos folk just eftersom det ligger *något* i det frapperande. Bättre än att antyda att det är nonsens att tala om eliter över huvud taget, är kanske att erkänna att, visst, eliter finns liksom de alltid har funnits, men samtidigt påpeka att det inte är någon enkel företeelse. För det första kan man både tillhöra och inte tillhöra eliten beroende på sammanhanget, dvs. någon kan i vissa avseenden vara privilegierad och i andra missgynnad och även utsatt. För det andra, att vissa individer eller grupperingar i kvalificerad mening kan kategoriseras som tillhörande en viss intressegemenskap innebär inte att denna sam-

hörighet som grupp äger ett slags enhetligt, ondsint agentskap såsom konspirationsteoretiker på både höger- och vänsterkanten ibland implicit eller explicit gör gällande.

Wikforss nämner ett antal gånger att det inte finns några experter i värdefrågor, att sakkunnig expertis är en resurs för debatt och beslutsfattande men att den inte får ersätta politiken. Detta kan framstå som en självklarhet, men jag tror att hon gör rätt i att understryka det givet det höga tonläget i det offentliga samtalet. Det är viktigt och värdefullt att någon med Wikforss position påpekar och står fast vid distinktionen mellan värderingar och de sakförhållanden som värderas. Möjligen skulle hon kunna ägna mer utrymme åt att diskutera problemet att det ibland (dock knappast alltid) inte är så lätt att avgöra var gränserna ska dras. Här räcker det inte att konstatera att det behövs mer forskning, eftersom det ju är där skon klämmer. När det gäller mänskliga förehavanden är skiljelinjen något flytande, just på grund av att humanistisk och samhällsvetenskaplig forskning är en del av den sociala värld den ska undersöka och förklara.¹

När hon är som bäst gör hon obekväma iakttagelser i stället för att hemfalla till ”det som alla vettiga människor bör inse”. Ett exempel är hennes raka svar till dem som reflexmässigt avvisar all kritik som riktas mot vissa tillämpningar av teoribildningar som härrör ur Foucaults eller Derridas arbeten med hänvisningar till de förenklingar sådana kritiska synpunkter ofta bygger på. Problemet är, noterar Wikforss, att sådana förenklingar förekommer regelmässigt *inom* vissa vetenskapsgrenar, och det är dessa som är det egentliga föremålet för kritiken, inte den komplicerade tankegången hos ett par för allmänheten rätt okända franska filosofer. En annan dygd i boken är dess skickliga användning av statistik för att konkretisera problem såsom bristen på kunskap om demokratins villkor och rättsstatens uppbyggnad, utan att tråka ut läsaren. Tvärtom, ett flertal exempel är direkt intresseväckande (i vissa fall rakt av hårresande, såsom omnämmandet av de närmare 70 procent av svenska gymnasister som tror att den svenska regeringen kan ändra på en dom, eller be riksdagen att ändra på den, om den ogillar utfallet).

En bok såsom Wikforss ska, som jag ser det, bedömas utifrån vad den är ämnad att åstadkomma hos den tilltänkta publiken. Mitt intryck är att hon vill ge likasinnade verktyg för att hantera ett komplext och även

1. Jag skriver om just denna fråga i Rider (2020), ”Saklighet, konsekvens, autonomi. Tankar om sambandet mellan journalistikens och kulturvetenskapernas legitimitets-kris”, i Johannes Heuman, Jenni Sandström och Sten Widmalm (red.), *Ombärliga samtal: Humaniora och samhällsvetenskap i svensk offentlig debatt*, Göteborg: Daidalos.

oöverblickbart politiskt landskap, och därmed konstruktivt bidra till en sansad diskussion. Gott så. En ännu större utmaning vore att skriva på ett sådant sätt att man öppnar för att andra kanske har något av värde och vikt att tillföra diskussionen även om de av olika skäl inte fullt ut litar på farmaceutisk forskning, ogillar EU eller till och med, och här blir det ju svårt på riktigt, tänker rösta på Donald Trump.

Sharon Rider

Från bakterier till Bach och tillbaka: Medvetandets evolution

Daniel C. Dennett. Översättning: Jim Jakobsson

Fri Tanke 2017. 547 s. ISBN 978-91-87935-90-9

Den här boken, som presenterar Dennetts materialistiska teori om medvetandet, bygger på många års studier och kan ses som en vidareutveckling av hans bok *Consciousness Explained* från 1991. Dennett skriver engagerat och underhållande, om än lite väl självbelåtet ibland, men det är inte helt lätt att få tag i vad han exakt anser om just "medvetandets evolution". Boken handlar för övrigt om mycket mer än detta. Den är mycket lärorik. Dennett presenterar en lång rad fakta och uppfattningar inom biologi, zoologi, kognitionsforskning, evolutionära processer, språkets ursprung och utveckling, kulturteori, lingvistik, programmering, maskininläring, informationsteori, semantik, experiment i musikalisk intelligens, ... och så vidare, och så vidare. Jag ska här inte gå in på allt detta. Jag ska begränsa mig till bokens mer filosofiska inslag. Vilket också bör passa ihop med Dennetts målsättning, som han formulerar så här:

Min övergripande tes i den här boken är att det evolutionära perspektivet i allmänhet, och det memetiska perspektivet på kulturen i synnerhet, förvandlar många av livets till synes eviga gåtor på ett sätt som inte är tillgängligt för dem som aldrig ser bortom den manifesta bild de växte upp med och de ämnen de är utbildade i. (s.306)

En av dessa eviga gåtor är förstås det som i medvetandefilosofin brukar kallas "det svåra problemet" (*the hard problem*), dvs. om hur och varför medvetande har uppstått på vissa ställen i den fysikaliska verkligheten. Eftersom Dennetts bok handlar om "medvetandets evolution" borde den förstås säga något om just detta. Men Dennett har å andra sidan gjort sig känd – med rätt eller orätt – för att förneka att det svåra problemet alls existerar. Något som tycks implicera att vi alla är zombier. Den här boken innehåller kanske därför ett försvar för denna märkliga

ståndpunkt. På ett ställe säger han också att "så snart du medger den teoretiska möjligheten att det *kunde* finnas zombier måste du ge upp din ofelbara auktoritet i frågan om din egen status som icke-zombie" (s. 454). Men han medger att han ännu inte kan bevisa att detta verkligen följer.

En vanlig föreställning är att en organism kan ha en viss *förmåga* att bete sig på ett visst sätt, utan att *förstå* vad den gör och varför. Alltså "förmåga utan förståelse". Antagligen tänker man sig då att förståelse är en sorts upplevelse, som innebär att man är medveten om något. Dennett godtar inte denna distinktion. Han menar att "förståelse *består* av förmågor" och att "förståelse är en fråga om grader" (s. 129f). Samt att förståelse inte kräver något medvetande, eftersom omedvetna processer är "fullt kapabla att utföra alla kognitiva operationer som handlar om perception och kontroll" (s. 137). Inte något särskilt övertygande argument!

Vissa avancerade förmågor kan förstås finnas utan förståelse (och medvetande), t. ex. hos schackspelande maskiner eller hos virus som orsakar sjukdomar. Och att förstå något kan ofta, eller till och med alltid, innebära att man också kan *göra* något, dvs. att man har någon förmåga. Men kan verkligen medvetande – det som en zombie saknar – sägas *enbart* bestå av ett knippe förmågor? Ofta tänker man sig ju att medvetande innefattar *upplevelser*. För den varelse som har ett medvetande *känns* det på ett visst sätt att vara den varelsen. (Ungefär så beskrevs medvetandet av Thomas Nagel i en berömd essä.)

Men Dennett tycks hålla fast vid tanken att förståelse enbart är en fråga om förmåga. Han citerar, till synes med beundran och instämmande: "Vad Darwin och Turing gjorde var att föreställa sig att [...] *all* briljans och förståelse i världen ytterst uppkommer ur oförstående förmågor som över tid har fogats samman till alltmer kapabla – och *därmed* förstående – system" (s. 84).

Dennett anser att medvetande och fri vilja existerar, men att de inte är vad folk tror att de är (s. 282f). En arts manifesta bild av världen (dess ontologi) är "en användarillusion briljant designad av evolutionen för att passa användarnas behov". Den är ett "sätt att dela upp verkligheten", dvs. en version av "det som faktiskt existerar" (s. 281).

Idén om en "manifest bild" kommer förstås från Wilfred Sellars distinktion mellan en manifest och en vetenskaplig bild (*image*) av verkligheten. Dennett tycks anse att den manifesta bilden i sin helhet är en illusion. (Själv har jag alltid undrat om det finns någon gräns mellan det manifesta och det vetenskapliga, och i så fall var den går och om den är skarp, vilket Dennett tycks anse att den är.)

Vårt medvetande är enligt Dennett ett komplicerat neuralt maskineri "som snurrar på i våra hjärnor", men detta uppfattar vi inte, utan "vi måste nöja oss med en tolkad, sammanfattad version, en användarillusion", som vi upplever som verklighet. "Det är så det känns att vara oss" (s. 431f). Men det finns ingen "cartesiansk teater" där denna användarillusion utspelar sig. Vad som finns är "nervkretsarnas aktiviteter" i hjärnan (s. 434). Så kallade *qualia* är "fantasiartefakter" (s. 442). Och medvetandet är något materiellt, nämligen hjärnan (s. 454f).

Men medvetandet är ju även en illusion! Hur går det ihop? Hjärnan är väl ingen illusion? Jo, det är den kanske eftersom hela den manifesta bilden, där väl hjärnan ingår, är en illusion. Men menar verkligen Dennett att hjärnan inte finns? Det har jag svårt att tro. Hjärnan verkar snarare vara Dennetts favoritobjekt.

Ett annat exempel på en "användarillusion" är enligt Dennett de orsakssamband vi ibland tycker oss uppfatta när vi ser en händelse följas av en annan – något David Hume antog vara en inlärd vana, men som (enligt Dennett) modern forskning anser vara genetiskt förvärvat (s. 443f). Det låter alltså på Dennett som att orsakssamband inte finns i verkligheten, utan är en illusion, men samtidigt tycks han anse att denna illusion är orsakad av "nervkretsarnas aktiviteter". Man kan undra hur det går ihop. Hur kan en illusion ha vissa orsaker, om det inte finns några orsaker?

Eller vill Dennett förneka att illusionen orsakas av nervkretsarnas aktiviteter? Det är inte helt lätt att begripa hans uppfattning om medvetandet.

En illusion är ju något som innehåller eller består av upplevelser. Och "det svåra problemet" är just hur och varför upplevelser uppstår. Menar Dennett att vi inte har några upplevelser, att det är en illusion att vi har upplevelser? Eller menar han att vi har upplevelser, men att de upplevelser vi har är illusioner, alltså att det vi upplever inte är verkligt?

Enligt det första alternativet uppstår aldrig det svåra problemet. Enligt det andra alternativet finns det däremot kvar. Även om våra upplevelser är illusoriska, dvs. feltolkningar av verkligheten, så finns de. Och de är fortfarande upplevelser. De är illusioner – och det är fortfarande svårt att förstå hur illusioner kan uppstå eller alls finnas bland en massa atomer och molekyler.

En tredje möjlighet, egentligen en variant av det första alternativet, är att upplevelser visserligen finns, men att de inte är de subjektiva fenomen vi tycker att de är, utan enbart neurologiska händelser och tillstånd i hjärnan. Alltså något objektivt, fysikaliskt.

Jag har inte lyckats bli helt klar över vilket av dessa alternativ Dennett

förordar, eller om han eventuellt har något fjärde alternativ i bakfickan. (Hans bakficka finns väl för övrigt i hjärnan.) Men kanske är ändå det tredje alternativet det han avser – även om det enligt min mening verkar helt vrickat.

Dennett säger vidare att *Homo sapiens* hittills är den enda arten på jorden med egentligt medvetande (s. 222 och 485). Ett "egentligt" medvetande har då, såvitt jag förstår, inget att göra med hur något känns. Det är snarare en hjärna av ett visst slag, en som har vissa speciella förmågor. Det som krävs för att sådana hjärnor ska uppstå, utöver genetiskt utvecklade förmågor, är *memer*, och framför allt ord (som är en sorts *memer*).

Vissa beteenden, eller beteendedispositioner, överförs av gener, andra överförs genom imitation av föräldrars och andra människors beteenden (s. 228). *Memer* är (föreskrifter för) kulturella beteendesätt som överförs perceptuellt och inte genetiskt (s. 262, 268 och 369). Men de är samtidigt händelser i hjärnan (s. 236f). De liknar gener såtillvida att de kan vara mer eller mindre framgångsrika i kampen för överlevnad. Ett ord är, liksom en gen, en självisk agent (s. 242), som vill överleva. Det replikerar sig självt och producerar därmed ättlingar. Ord och andra *memer* installeras i hjärnan (s. 270) och denna invasion av *memer* "har förvandlat våra hjärnor till medvetanden" (s. 394f).

Även "vi själva", dvs. jaget, är enligt Dennett en illusion (s. 445 och 457). Tanken att jaget inte finns är ju inte ny, bland annat förekommer den inom buddhismen och den skymtar även hos Hume och Wittgenstein. Hos poeten Gunnar Ekelöf heter det: "I verkligheten är du ingen". Man kan då undra varför vi tror att vi har ett jag. Dennett tycks mena att vi måste uppfatta oss själva när vi kommunicerar med andra (s. 433). Varför måste vi det? Gör bin det? Gör buddhister det? Eller andra djur?

Dennett kan förstås ha rätt i att jaget är en illusion. Vi filosofer har heller aldrig riktigt kunnat förklara vad jaget är för något. Det är kanske inte någon större förlust om jaget försvinner ur vår ontologi. Detsamma gäller nog också den fria viljan.

För övrigt skrev Dennett själv en gång en mycket rolig historia under rubriken "Where Am I?" i boken *Brainstorms* (1978). Han undrade var han var. Nu har han tydligen hittat svaret. Ingenstans alls.

Men för Dennett är också kärlek en illusion (s. 460). Det är mer oroande. Och framför allt tycks även lidande vara illusoriskt enligt hans uppfattning. Det säger han visserligen aldrig, såvitt jag vet, men det tycks följa av vad han säger. Och då tycks han till sist ändå hamna i ett sällskap som han inte vill tillhöra, nämligen Descartes. Enligt Descar-

tes kan djur inte lida, och detsamma tycks enligt Dennett även gälla människor. Han menar förstås att lidande finns i form av ”nervkretsarnas aktiviteter” i hjärnan, men något subjektivt *upplevt* lidande finns egentligen inte. Det kan man inte tro på.

Lars Bergström

Det öppna sinnelaget – och dess fiender

Gina Gustavsson

Fri Tanke/Liberal Debatt 2023. 202 s. ISBN 978-91-89139-06-0

Det öppna sinnelaget – och dess fiender är skriven av statsvetaren Gina Gustavsson och utgör den sjätte fristående delen i bokserien *Liberal Idédebatt* från tidskriften *Liberal Debatt*, den första utgiven i samverkan med förlaget Fri Tanke. Seriens upplägg är att en utvald författare ges ekonomiska förutsättningar att efter eget huvud skriva en bok på temat liberalism. Tidigare delar har (i omvänd kronologisk ordning) författats av Håkan Holmberg, Lena Andersson, Andreas Bergh, Susanna Birgersson samt Per Svensson, vars bok *Därför hatar alla liberaler: Och därför har alla fel* från 2014 utgjorde seriens startskott när den kom för tio år sedan.

Detta årtionde kan inte gärna ses som ett av liberalismens ljusaste – åtminstone inte om man tänker på liberalismen som politiskt projekt snarare än teoribildning. Runt om i världen är den liberala demokratin på reträtt. Enligt den senaste demokratirapporten från Varieties of Democracy (V-Dem), som delar in världens länder i fyra kategorier – slutna autokratier, elektorala autokratier, elektorala demokratier och liberala demokratier – levde för drygt tio år sedan (2012) mer än hälften av jordens befolkning (54 %) i någon form av demokrati medan resten (46 %) levde i en autokrati av något slag. Sedan dess har autokratien vunnit mark: under det senaste jämförelseåret (2022) levde nästan tre fjärdedelar av befolkningen (72 %) i en autokratisk regim medan bara en fjärdedel (28 %) levde i en demokrati. Av denna fjärdedel levde inte ens hälften i en demokratisk stat som V-Dem kategoriserar som liberal. Liberala demokratier huserade i förfölj blott 13 % av världens befolkning, att jämföra med ett årtionde tidigare då de inhyste 16 % av befolkningen och utgjorde 42 av världens länder mot förrförra årets 32. År 2022 bestod världen till och med av fler slutna autokratier (33 stycken) än liberala demokratier – för första gången på nästan 30 år.

Enligt V-Dem är trenden tydlig: allt fler länder autokratiseras (går från liberal till elektoral demokrati, från elektoral demokrati till elek-

toral autokrati eller från elektoral till sluten autokrati) medan allt färre demokratiseras (går i motsatt riktning). Denna samhällsomvandling benämns ofta som demokratins kris, men det är lätt att inse hur krisen även är liberalismens, ty autokratiseringen av världen utgörs i mångt och mycket av att sådant inskränks som liberaler räknar till sina kärnvärden: yttrandefriheten, pressfriheten, organisationsfriheten, den akademiska friheten.

Att liberalismen som politiskt projekt är i nöd står alltså klart. Detsamma gäller inte den akademiska litteraturen och det intellektuella samtalet om liberalismen. Den liberala idédebatten lever i allra högsta grad och har om något stimulerats av den kris i vilken det politiska projektet befinner sig. *Det öppna sinnelaget* är Gustavssons (senaste) inlägg i denna debatt.

Vad vill då Gustavsson tillföra diskussionen? Det övergripande syftet med boken, skriver hon i inledningskapitlet (s. 12), är på ett sätt att *definiera liberalismens väsen*. Liberalismen, anar man, har nämligen inte bara problem på det politiska planet utan lider även av en identitetskris. Vari ligger liberalismens själ? Vad innebär det egentligen att vara liberal? De förhärskande svaren i debatten tillfredsställer inte Gustavsson, som i stället ger ett eget bud på vad som utmärker liberalismen och kännetecknar en liberal. Detta bud är inte enbart av akademiskt intresse; enligt Gustavsson har det även stor betydelse för hur liberalismen som politiskt projekt ska klara sig ur den nödsituation i vilken den befinner sig. För det finns en väg ut ur autokratiseringsknipan: liberalismens försvarare måste bli *liberaler* (så som Gustavsson betecknar en liberal, det vill säga). Så lyder bokens huvudbudskap.

Enligt Gustavsson (se t. ex. s. 46; se även kap. 1) består liberalismen (liksom de övriga politiska ideologierna förmodar man) av två delar: dels en uppsättning *ideal* eller *principer*, dels ett *etos*. Den första beståndsdel – liberalismens ideal eller principer – är de *grundsatser* man behöver tro på för att vara liberal. Gustavsson skriver aldrig ut vilka hon anser höra till liberalismens grundsatser, men att friheten väger tungt i dessa får man ändå förmoda. I boken är det dock inte liberalismens ideal eller principer som är i fokus utan dess andra beståndsdel: dess *etos*.

Liberalismens *etos* är det *sinnelag* man behöver ha för att vara liberal (s. 18 och 22; se även s. 21 och 24–25), och ett annat syfte med boken är att föra in just frågan om liberalismens *etos* i den liberala idédebatten – särskilt den svenska, där frågan enligt Gustavsson knappt diskuteras offentligt.

Vad är då ett *etos* eller *sinnelag* (Gustavsson verkar använda termerna

synonymt)? Trots (eller kanske på grund av) att Gustavsson genom hela boken använder en mängd olika fraser – och aldrig samma fras två gånger – för att beskriva dess natur blir det aldrig helt uppenbart vad hon har i åtanke. Exempelvis får vi inom loppet av bara åtta sidor i bokens början reda på att ett sinnelag utgörs av en persons ”känslor, tankar, vanor och förhållningssätt” (s. 18), av personens ”attityder, världsbilder, självförståelser och känslor” (s. 19), av dennes ”känslor, vanor, handlingsmönster och tolkningar av omvärlden” (s. 21), av hur en person ”tolkar och reagerar på omvärlden” (s. 21), av ”hur man gör saker [...] [a]lltså till exempel med vilken ton, känsla och nerv en människa reagerar, talar, tänker och agerar” (s. 22), samt att ett sinnelag tycks vara nära besläktat med en persons ”kynne, temperament och karaktär” (s. 23), ”psyke[...]” (s. 23) och ”anda eller livsstil” (s. 24) (se även bl. a. s. 41, 46, 97, 146 och 170 för ytterligare och annorlunda beskrivningar). Inte nog med att ett sinnelag verkar vara ett konglomerat av så många olikartade delar – känslor, vanor, tankar, tolkningar av omvärlden, självförståelser, och så vidare – att det blir svårt att se framför sig någon tydlig helhet, åtskilliga av dess beståndsdelar är så abstrakt beskrivna att man inte sällan undrar vad beskrivningen egentligen pekar ut (vad är exempelvis en reaktionston?). Och hur är det nu, en person har ju inte bara en (typ av) känsla (tanke, vana, och så vidare) utan flera. Men är alla av betydelse för personens sinnelag? Eller bara vissa? Vilka då, i så fall? Sinnelagets konturer förblir oskarpa.

Denna oskarpa är egentligen inte av någon avgörande betydelse eftersom Gustavssons huvudintresse i boken inte är sinnelag i allmänhet utan *en särskild typ* av sinnelag, nämligen liberalismens (s. 32). Och när det gäller det liberala sinnelaget, vilket är vad hon kallar *det öppna sinnelaget* (från vilket boken fått sin titel), så erbjuder hon faktiskt en definition. Enligt Gustavsson består det öppna sinnelaget av tre delar (se s. 130–35, samtliga kursiveringar tillagda):

För det första består det [...] av en *frimodig självtillit*. Man måste nämligen vara öppen för att alla kan ha fel och det innebär att man alltid ska ta sig rätten att tänka själv. (s. 130)

För det andra involverar det [...] en *nyfiken öppenhet inför andra individer*. Det fordrar en genuin vilja att se och förstå andra människor med alla deras egenheter. (s. 131)

För det tredje består det [...] av en *öppenhet för det asymmetriska, oordnade och mångtydiga* i tillvaron, vilket gör att vi inte undviker konflikter mellan

olika värden och individer. Det handlar om att istället möta det som stör och sticker ut utan att rygga tillbaka eller försöka pressa in det i en mall som riskerar att göra våld på verkligheten och individerna i den. (s. 134)

En frimodigt självtillitsfull person som är nyfiken på andra och öppen för motsättningar i tillvaron är alltså enligt denna definition en person med ett öppet eller liberalt sinnelag, eller vad vi skulle kunna kalla en liberalt sinnad person.

Påpekas bör att det enligt denna definition varken är ett nödvändigt eller tillräckligt villkor att hysa liberala åsikter – att tro på de liberala grundsatserna – för att vara liberal till sinnet. Ett sinnelag utgörs enligt Gustavsson helt enkelt inte (ens delvis) av en persons ideologiska övertygelser (se s. 21–22). En övertygad liberal kan med andra ord vara icke-liberal till sitt sinnelag, något Gustavsson återkommande poängterar (se s. 109, 154, 175 och 189), precis som en övertygad icke-liberal kan vara liberal till sinnet. Nämnas bör också att en persons sinnelag enligt Gustavsson är föränderligt. En liberalt sinnad person är ingenting man är (från födseln) utan någonting man blir, men inte nödvändigtvis förblir (resten av livet) (s. 23). Dessutom är sinnelag enligt Gustavsson något man kan ha flera av samtidigt, i olika grader (s. 152–53 och 173). En liberalt sinnad person kan vi därför förstå som någon vars öppna sinnelag *dominerar* över personens andra sinnelag.

Enligt Gustavsson (s. 168; se även s. 58, 71 och 160–68) går det att odla ett öppet sinnelag (även om resultatet delvis kommer vara situationsberoende). Men inte bara det: enligt henne är det ett sinnelag som liberaler *bör* odla (s. 19, 130 och 170). Här kan det tyckas märkligt att Gustavsson uppmanar liberaler att odla ett öppet sinnelag när hon själv (se t. ex. s. 18 och 23) anser att det i att vara liberal *ingår* att ha ett öppet sinnelag. En person som redan har ett öppet sinnelag behöver ju knappast odla ett, än mindre uppmanas att göra det. När Gustavsson uppmanar liberaler att odla ett öppet sinnelag måste därför ordet "liberal" betyda någonting annat, någonting i stil med "liberal blott till övertygelsen". Då blir uppmaningen begriplig: alla som är liberala blott till övertygelsen bör bli liberala även till sinnet.

Varför bör liberalt övertygade personer odla ett öppet sinnelag? I Gustavssons framställning går det att urskilja åtminstone tre skäl. För det första är det väl helt enkelt så att man enligt henne måste ha ett öppet sinnelag för att vara "sant" liberal. Att ha ett öppet sinnelag är med andra ord något som liberalismen själv kräver av en liberal per-

son, vilket väl många med liberala övertygelser anser sig vara. Saknar man då ett öppet sinnelag är det onekligen hög tid att börja odla ett. För det andra framställs det öppna sinnelagets tre beståndsdelar som i sig goda karaktärsdrag, som dygder. Gustavsson har intet ont ord att säga om dem (annat än att de ibland kan vara krävande) utan beskriver dem genomgående i positiva ordalag. Klart att personer med liberala övertygelser bör eftersträva ett sådant felfritt sinnelag. Det tredje skälet framstår dock som huvudskälet och tarvar en utförligare utläggning.

Motsatsen till det öppna sinnelaget kallar Gustavsson för *det auktoritära* (eller *slutna*) *sinnelaget* (kap. 8; se särskilt s. 147–52). Även detta sinnelag består av tre delar – *undergivenhet uppåt*, *aggression nedåt* samt *konventionalism* – där varje del motsvaras av en motpol hos det öppna sinnelaget:

Undergivenheten i det auktoritära sinnelaget utgör motsatsen till [det öppna sinnelagets] frimodiga självtillit. Den riktar sig uppåt eftersom den består i att man i hög grad följer dem som man uppfattar som de legitima auktoriteterna i samhället och tenderar att svälja deras uttalanden utan granskning eller ifrågasättande. (s. 148)

Aggressionen i det auktoritära sinnelaget står i vägen för nyfikenheten på andra människor och inlevelsen i dem, det vill säga det öppna sinnelagets andra beståndsdel. Aggressionen riktar sig nedåt eftersom den drabbar de kategorier av människor som den auktoritära uppfattar som underordnade och som auktoriteterna han lyder under sanktionerar att man angriper på olika vis. (s. 150)

Konventionalismen i det auktoritära sinnelaget strider mot det öppna sinnelagets tredje punkt: öppenheten för motsättningar mellan olika värden och individer. Den består i att man ställer sig bakom de rådande sociala normerna i samhället och vänder sig starkt mot var och en som försöker ifrågasätta eller bryta mot [dem]. (s. 151)

Enligt Gustavsson tenderar personer med ett auktoritärt sinnelag att ty sig till starka ledare (s. 154) och hysa politiska åsikter – så som att ens politiska motståndare ska förnekas sina grundläggande rättigheter (s. 159) – som vi förknippar med auktoritära (totalitära, autokratiska) regimer. Och hon tycks instämma i påståendet att det politiska stödet för starka ledare egentligen bottenar i något psykologiskt, nämligen det auktoritära sinnelaget (s. 146). Eftersom ett auktoritärt (totalitärt, autokratiskt) samhälle på många sätt är raka motsatsen till ett liberalt så ligger det

i den övertygade liberalens intresse att försöka få den auktoritärt sinnade att bli av med sitt auktoritära sinnelag. Och i den strävan, menar Gustavsson (s. 49–53 och 182–86), är det mycket bättre för den liberalt övertygade att ha ett öppet sinnelag än något av de *andra* sinnelag som enligt henne brukar förknippas med liberalismen, nämligen *salongsliberalens*, *boulevardliberalens* och *alléliberalens* (s. 39–49).

Även om dessa tre sinnelag särskiljer sig på vissa sätt så har de också mycket gemensamt. Enligt Gustavsson förenas de i ”förnuftsivern och det torra och lite distanserade förhållningssättet till omvärlden, den benhårda individualismen, och ointresset för gemenskapens hjärtlighet” (s. 48). Hon fortsätter: ”Såväl salongs- som boulevard- och alléliberalen är också envetna rationalister. De ställer sig oförstående till längtan, sorg och andra känslor som är svåra att översätta till ett praktiskt reformpaket” (s. 48). En övertygad liberal med dessa karaktärsdrag framstår som en torr och dryg typ (s. 39) – och här drar sig inte Gustavsson för att nämna namn; Herbert Tingsten, Per Svensson och Lena Andersson pekas till exempel ut som typiska salongs-, boulevard- respektive alléliberaler – och har enligt Gustavsson inte mycket att erbjuda en auktoritärt sinnad person. Att så är fallet är scenen med Poppy och Hodge tänkt att illustrera.

I nordöstra London år 2010 har den lokala parlamentsledamoten från Labour, Margaret Hodge, bjudit in väljare för te och samtal. Poppy Moore är en av dem. Hon beklagar sig över de senaste årens inflyttning av invandrare till området och menar att lukten från vissa hus gör henne illamående och att det ”finns för många konstiga butiker som säljer konstigt kött och underliga grönsaker”. När Hodge svarar att ”tiderna har förändrats och vi måste förändras med dem” och uppmanar Poppy att sluta tjura så tystnar Poppy ett tag för att sedan byta spår: ”Saker och ting tas ifrån oss hela tiden. Jag kan inte ens få min syn testad.” ”Jodå, det kan du visst”, invänder Hodge. ”Nej, det kan jag inte”, svarar Poppy. ”Jodå, det kan du”, insisterar Hodge. ”*Don't feel so cross.*” (ung. ”känn dig inte så arg”) (s. 37–38).

Gustavsson konstaterar att Poppys problemformuleringar osar av oro och bitterhet, och att Hodge, i stället för att besvara Poppys upplevelse av vilshenhet och förfördelning, bemöter den med glättiga uppmaningar: ”Tänk förnuftigt istället, rikta blicken framåt, inte bakåt! Släpp taget, [...] var tacksam, positiv och optimistisk! Det gäller att hänga med när tiderna förändras!” (s. 38). ”Parlamentsledamotens ordval och ton”, konstaterar Gustavsson, ”andas framstegstro, individperspektiv och förnuftighet. Hennes etos är optimistiskt, på gränsen till klämkäckt. Sakligt, med en förkärlek för konkreta reformer [...]. Här tycks det finnas

föga tålmod med känslor, åtminstone om de är negativa och [...] som för Poppy röjer en längtan efter gemenskap och sammanhang man kan känna sig hemma i” (s. 38–39). Även om Hodge tillhör Labour så ger hon i scenen ovan prov på precis det sinnelag (eller snarare det som förenar de tre sinnelag) som enligt Gustavsson traditionellt sett förknippas med liberalismen. Och det är lätt att inse varför någon med det sinnelaget har föga att erbjuda en väljare som Poppy. Poppy tycks hysa ett slags undergångskänsla, och, konstaterar Gustavsson, ”[d]en som tror sig stå inför en förestående undergång kommer inte att vara särskilt mottaglig för klämkläcka uppmaningar om att blicka framåt och sluta tjura” (s. 51–52).

En mer välfungerande strategi hade enligt Gustavsson varit för Hodge att bemöta Poppy med ett *öppet* sinnelag. Det hade inneburit att ”lyssna in” Poppy, som bär på ”känslor som ilska, sorg, nostalgi, saknad och räds-la”, och sedan ”försöka hitta de strömmar och vindar som kan föra henne till öppnare landskap” (s. 184), dels genom att försöka få Poppy att se sig som en individ med ett eget ansvar, dels genom att försöka väcka hennes nyfikenhet på andra människor och dels genom att försöka peka på de gemensamma nämnare som finns människor emellan (s. 184–85). Konkret hade Hodge ”kunnat fråga Poppy hur hon själv agerade i sitt hemkvarter och om hon haft någon personlig kontakt med sina nya grannar”, påminna henne om hur hennes egna ”förfäder en gång flyttat till London från andra landsändar och då också uppfattats som annorlunda av de som bott där innan”, påtala ”statistik som visar hur snabbt invandrare från andra kulturer tenderar att ta till sig en hel del värden, attityder och vanor i det nya hemlandet” och klargöra ”vilken enorm andel av alla de som talar andra hemspråk och har andra matvanor än Poppy också är vanliga, laglydiga medborgare” (s. 185). Det tredje skälet varför liberalt övertygade personer bör odla ett öppet sinnelag – det som framstår som huvudskälet – är alltså att de enligt Gustavsson kommer att vara mer behjälpta av ett sådant än av ett salongs-, boulevard- eller alléliberalt sinnelag när det gäller att få auktoritärt sinnade personer som Poppy att bli av med sitt auktoritära sinnelag, och rentav konvertera det till ett öppet (även om Poppy i ärlighetens namn inte framstår som ett klockrent exempel på någon med ett auktoritärt sinnelag, vilket ju enligt Gustavssons definition är en person som bland annat visar undergivenhet uppåt, något som det från Gustavssons beskrivning av henne inte går att urskilja att hon gör).

Här kan man naturligtvis fråga sig både hur verkningsfull Gustavssons föreslagna strategi egentligen är och hur annorlunda den faktiskt är i förhållande till Hodge-strategin. Kommer till exempel en faktaföreläsning

om statistik verkligen att tala till en orolig och bitter väljare som Poppy? (Gustavsson påpekar själv vid ett tillfälle att "fakta står sig ofta slätt gentemot de krafter som ryms i en känsla" (s. 52; se även s. 146).) Och nog är det väl till Poppys förnuft man riktar sig när man påtalar statistiska fakta för henne – det är väl en uppmaning till henne att tänka förnuftigt?

Man kan också ställa sig frågor om Gustavssons syn på tolerans. Att hennes idealliberal inte tolererar vad som helst står klart; tvärtom ska en öppensinnad liberal vara "intolerant mot en del som strider mot det anständiga och humana" (s. 134) och försöka omvända olikesinnade som Poppy ("föra henne till öppnare landskap") snarare än att lämna dem ifred. Öppensinnade liberaler är långt ifrån "agnostiska till hur människor bör leva" utan "tar sig självklart rätten att uppmana till ett öppet sinne i den offentliga debatten" (s. 171). Men samtidigt som en öppensinnad liberal alltså har starka uppfattningar om hur människor bör vara, och dessutom försöker få dem att vara på det sättet, så finner man många formuleringar hos Gustavsson som verkar varna för just detta beteende. På ett ställe refererar hon exempelvis till Isaiah Berlin – som hon ägnat mycket av sin forskning åt och överlag tycks enig med – som i sin diskussion om de två frihetsbegreppen varnade för den positiva frihetens försvarare, vilka i sin strävan att "befria människans 'autonoma' eller 'autentiska' jag från hennes lägre impulser eller falska medvetande" riskerar att "hindra individen från att agera i linje med sina egna önsknings", något som Berlin enligt Gustavsson såg "som en 'monstruös' respektlöshet för människor så som de faktiskt är, till förmån för hur de egentligen borde vara" (s. 118). På ett annat ställe refererar hon uppskattande till Martha Nussbaum som har sagt att det gäller för liberaler att uppskatta kvinnor och män så som de är – annars kan det sluta "med att vi hatar dem för att de inte lever upp till våra föreställningar om perfektionen" (s. 133). Och på ett tredje ställe varnar hon för att falla för frestelsen att "försöka stöpa om [våra medmänniskor] i vår egen form, eller i vad vi anser vara den ideala formen (två saker som ofta sammanfaller med varandra)" (s. 132). Det verkar alltså som att öppensinnade liberaler borde acceptera individer så som de är, samtidigt som de inte borde göra det. Hur ska Gustavsson ha det?

Motsatsen till det öppna sinnelaget kallar Gustavsson som sagt för det auktoritära sinnelaget. Hon rubricerar även detta sinne som ett *hot* mot det öppna sinnelaget (s. 142; se även s. 19) och utnämner det till det öppna sinnelagets *fiende* (s. 144 och 159). (Ibland kallar hon, eller någon inspirationskälla hon refererar till, det auktoritära sinnelaget rent-

av för *frihetens* fiende (se s. 71, 84, 116 och 172–73; se även s. 85, 98, 108–9, 116–17 och 144.) Den fiende som åsyftas i bokens titel (*Det öppna sinnelaget – och dess fiender*) är alltså det auktoritära sinnelaget, eller kanske snarare – eftersom titeln talar om fiender i plural – alla förekomster i världen av denna typ av sinnelag. Detta intryck har man åtminstone fram till att Gustavsson mot slutet av boken offentliggör att det tydligen finns ”två olika slags fiender till det öppna sinnelaget. Å ena sidan en auktoritär dragning till underdånighet gentemot auktoriteter, likriktning och konventionalism. Å andra sidan en cynisk böjelse för social dominans, med dess förakt för svaghet och förhållande av rå styrka och makt” (s. 159). Det senare sinnelaget kallar hon för *SDO* (social-dominans-orientering) (s. 158). Men nu infinner sig ett antal frågor, ty för Gustavsson är Berlin en stor inspiratör och i boken använder hon sig flitigt av hans klassiska djurpar igelkotten och räven som analytiska verktyg och kallar ofta det öppna sinnelaget för *rävens* sinnelag och det auktoritära sinnelaget för *igelkottens* sinnelag. Bokens framsida pryds till och med av ett gäng rävar och ett par igelkottar. *SDO*, däremot, kopplas inte till någon djurart i boken och finns inte representerad i zoologisk (eller annan) form på omslaget. Detta signalerar att även om *SDO* är en fiende till det öppna sinnelaget så är huvudfienden det auktoritära sinnelaget. Men i boken framgår det inte *varför* *SDO* skulle vara mindre av ett hot mot det öppna sinnelaget än det auktoritära. Antingen är *SDO* ett mindre hot, men då undrar man varför. Eller så är det ett lika stort hot som det auktoritära sinnelaget, men då kan man verkligen undra varför räv-igelkott-dikotomin tar så stor plats i (och på) boken. Och när offentliggörandet väl är gjort – att det finns fler slags fiender till det öppna sinnelaget än det auktoritära – så undrar man hur många fiender det egentligen finns. Hur är det till exempel med de salongs-, boulevard- och alléliberala sinnelagen som Gustavsson är så avogt inställd till; är även dessa fiender till det öppna sinnelaget? Varför (inte)? Och hur är det med socialismen och konservatismen? Även dessa politiska ideologier borde väl delvis bestå av varsitt etos, varsitt sinnelag. Är också dessa fiender till det öppna sinnelaget? Varför (inte)? Återigen lämnas läsaren med ett antal frågetecken som aldrig rätas ut.

Utöver att förklara vad det öppna sinnelaget är, varför det är eftersträvarsvärt (åtminstone för liberalt övertygade personer) och hur (några av) hoten mot sinnelaget ser ut så tecknar Gustavsson i boken även dess idéhistoria. Hon spårar den tillbaka, inte till upplysningen utan till roman-tiken och de så kallade första liberalerna kring slutet av 1700- och början

av 1800-talet: paret Germaine de Staël och Benjamin Constant (kap. 3). Historien fortsätter sedan via John Stuart Mill (och Harriet Taylor) (kap. 4) fram till efterkrigstidens så kallade kalla kriget-liberaler med Berlin i spetsen (kap. 5; även kap. 6 och 7). Gemensamt för dessa tänkare är enligt Gustavsson att de alla uppmanade liberaler att odla ett visst etos: det öppna sinnelaget (s. 130 och 171). Men inte bara det: enligt Gustavsson levde de också som de lärde. Det vill säga, de inte bara uppmanade andra att odla ett öppet sinnelag: med sina egna liv visade de också sin omgivning vad det innebär att vara öppensinnad i praktiken. Detta, menar Gustavsson, gjorde dem – och gör dem fortfarande – till liberala föredömen.

Mot slutet av boken kommer Gustavsson in på vad alltihop har för relevans för dagens Sverige (s. 174–90). Trots att åtskilliga svenskar är för det öppna samhället skönjer Gustavsson ändå oroväckande auktoritära tendenser i mångas sinnelag. För den som värnar friheten är dessa tendenser illavarslande, ty personer med ett auktoritärt sinnelag tenderar ju enligt Gustavsson att hysa (eller kanske komma att hysa) politiska åsikter som vi förknippar med frihetsfientliga regimer. Så vad bör dagens liberalt övertygade svenskar göra för att skydda sin älskade frihet? Gustavssons budskap: ta efter de liberala föredömena och odla ett öppet sinnelag. Det återstår att se om uppmaningen hörsammas.

Som nästan alla böcker har *Det öppna sinnelaget* både styrkor och svagheter. Till bokens förtjänster hör framför allt den engagerade idé-historiska genomgången, men det är också intressant att få ta del av själva idén att liberalismen delvis (och väsentligen) består av ett etos, och att detta etos utgörs av det öppna sinnelaget. Även språket är en behållning: alltid levande, ofta med både udd och humor. Oavsett om dagens övertygade liberaler hörsammar Gustavssons uppmaning att odla ett öppet sinnelag så lär åtminstone frågan om liberalismens etos kunna få en del utrymme i den liberala idédebatten framöver.

Dessvärre kommer man inte ifrån att boken även lider av en del brister, eller snarare en återkommande brist: den på klargöranden och fördjupningar, vilket exemplifierats flertalet gånger ovan. Det kan finnas många skäl att hålla nere antalet sidor i en bok. Den här boken hade dock tjänat på att vara avsevärt längre än de cirka 200 sidor den är idag. För som det är nu lämnar den läsaren med ett inte obetydligt intryck av ofullständighet.

Nils Sylvan

Nonideal Social Ontology: The Power View

Åsa Burman

Oxford University Press, 2023. viii+253 s. ISBN 978-0-19-750957-9

Socialontologi är ett forskningsfält där frågor om den sociala och institutionella verklighetens beskaffenhet behandlas. I *Nonideal Social Ontology: The Power View* ger Åsa Burman en översikt av detta fält såsom det ter sig inom samtida analytisk filosofi. Hon argumenterar för att ett paradigmskifte från "ideal" till "icke-ideal" teori har påbörjats inom fältet, samt att skiftet bör fullbordas. Särskiljningen av dessa paradigmer är inspirerad av Charles Mills distinktion mellan ideal och icke-ideal politisk teori, men ideal socialontologisk teori är huvudsakligen teoribildning som förbiser eller skymmer socialt förtryck, medan icke-ideal teoribildning istället uppmärksammar och belyser det (s. 14 och 155). Burman utvecklar också en egen icke-ideal teori om social makt (*social power*).

Ideal socialontologi representeras av Margaret Gilberts, John Searles och Raimo Tuomelas teorier. Enligt dessa konstitueras den sociala verkligheten av deltagares gemensamma trosföreställningar, intentioner och aktiviteter – deras *kollektiva intentionalitet* – angående just denna verklighet. Till exempel så är svenska mynt pengar i kraft av att vi tror att de är giltiga betalningsmedel och att vi behandlar dem som sådana. Detta tycks medföra att inga sociala fenomen kan vara sådana att samhällets medlemmar är okunniga eller omedvetna om dem. Synsättet gör det också svårt att förklara hur oenighet kan råda kring omtvistade sociala fenomen, såsom i vilken utsträckning implicita sexistiska eller rasistiska normer styr i samhället. Mycket riktigt så fokuserar också Gilbert, Searle och Tuomela på sociala fenomen eller fakta som det råder stor enighet kring (såsom att mynten i min ficka är pengar). De fokuserar inte heller på hur sådana sociala fenomen kan vara betingade av sociala konflikter eller ojämlika maktförhållanden.

Icke-ideal socialontologi representeras i boken av Ástas, Johan Brännmarks, Sally Haslangers och Katharine Jenkins teorier, samt av Burmans egen teori om social makt. Dessa avser alla att synliggöra och analysera sociala orättvisor eller förtryck eller på annat sätt vara behjälpliga för att förbättra människors livsvillkor. Inom det icke-ideala paradigmet skiljer Burman på teorier som är rent deskriptiva (Ástas, Brännmarks, och sin egen) och emancipatoriska teorier vars primära funktion är att få till stånd politisk eller samhällelig förändring (Haslangers, Jenkins). Inom icke-ideal socialontologi har de paradigma-

tiska exemplen på sociala fenomenen varit kön, genus och etnicitet, samt lagar eller normer knutna till dessa fenomen. Brännmarks teori låter oss till exempel karakterisera sexism och rasism som informella sociala institutioner. Han menar att sexism och rasism begränsar och möjliggör individers beteenden på samma sätt som formella institutioner. Individer kan påverkas av dessa informella institutioner även om de är omedvetna eller oeniga om utsträckningen av deras påverkan.

Burmans kritiska diskussioner av de ideala och icke-ideala teorier hon tar upp är överlag nyanserade och upplysande. I motsats till ideala socialontologiska teorier så argumenterar hon bland annat för att sociala institutioner som pengar eller äktenskap inte nödvändigtvis involverar kollektiv intentionalitet (vilket förstås är förenligt med att de faktiskt gör det) (s. 85–100). Hennes huvudsakliga kritik mot såväl ideala som icke-ideala teorier är dock att de alla förbisetat ekonomisk klass som ett viktigt socialt fenomen. Vilken ekonomisk klass en individ tillhör bestäms av dennes relation till produktionsmedlen, snarare än av hur hen kategoriseras av andra eller sig själv. Gilbert, Searle och Tuomela gör dock anspråk på att presentera generella teorier om den sociala verkligheten samt att lägga filosofiska grundvalar för samhällsvetenskapen – två anspråk Burman själv delar. Med tanke på att ekonomisk klass är en viktig kategori inom viss samhällsvetenskaplig forskning så menar Burman att deras teorier därför borde ha något att säga om ekonomisk klass som socialt fenomen. Icke-ideal socialontologi, å andra sidan, har hittills förbisetat ekonomisk klass trots att det ligger till grund för stora sociala orättvisor och förtryck, det vill säga just det icke-ideal socialontologi vill uppmärksamma (s. 2, 161 och 167).

Ett svar på denna kritik är att ekonomisk klass endast är ett socialt fenomen i indirekt bemärkelse (s. 103, 107, 167 och 170–71). Äganderätt upprätthålls i kraft av reflexiva gemensamma attityder och aktiviteter angående äganderätt. Utan äganderätt finns inga kapitalister eller arbetare och därmed inte heller det (indirekta) sociala fenomenet ekonomisk klass. Burman håller med, men påpekar att även om ekonomisk klass är ett indirekt socialt fenomen så innebär detta inte att det är mindre signifikant eller paradigmiskt.

Överlag går Burmans kritik mot både ideala och icke-ideala teorier ut på att de inte gett viktiga sociala fenomen eller aspekter av den sociala verkligheten den uppmärksamhet de förtjänar. Förutom ekonomisk klass så har till exempel viktiga former av social normativitet och social makt förbisetats. Social normativitet har nästan uteslutande beskrivits i

deontiska termer (det faktum att mynten i min ficka är pengar ger mig vissa rättigheter, att jag är man snarare än kvinna ger mig informella befogenheter i vissa situationer, och så vidare). Burman påpekar dock att det också finns en teleologisk social normativitet som har sin grund i värderingar av hur bra eller dåligt vi passar ideal eller måttstockar knutna till sociala kategorier. Hur vi värderas i relation till dessa ger upphov till positiv eller negativ makt inom olika domäner. Denna typ av makt kan även vara grundad i bedömningar av hur väl en person passar in på en social stereotyp. En man kan till exempel ha bättre chans än en kvinna (positiv telisk makt, i Burmans terminologi) att få forskningsbidrag på grund av att den stereotypa bilden av en forskare är en man (s. 195).¹ Samme man kan ha sämre chans än en kvinna (negativ telisk makt) att få hjälp av socialtjänsten om han utsätts för våld i en nära relation, eftersom han i egenskap av man inte passar stereotypen av ett sådant offer.

När könstillhörighet eller annan gruppstillhörighet på ett systematiskt sätt påverkar individers förmågor och möjligheter så har dessa individer vad Burman kallar positiv eller negativ strukturell makt. Strukturell makt bygger inte nödvändigtvis på vitt spridda ideal eller stereotyper, utan kan också bygga på till exempel ekonomisk klass. Att teorin på detta sätt kan ta ekonomisk klasstillhörighet i beaktande är enligt Burman en viktig fördel med hennes teori. Tyvärr säger hon nästan ingenting om vad ekonomisk klass är, förutom att det är det marxistiska klassbegreppet hon har i åtanke, enligt vilken klasstillhörigheten bestäms av individers relationer till produktionsmedlen (s. 147–48 och 163). Det är dock oklart hur människors relation till produktionsmedlen i sig påverkar deras strukturella makt (förutom att ägande ger människor vissa deontiska sociala rättigheter och friheter förstås, men detta tycks traditionella ideala teorier vara kapabla att förklara). Burmans enda exempel på strukturell makt kopplad till ekonomisk klass är tyvärr inte till mycket hjälp (s. 224–25). Hon föreslår att de stora skillnader i förekomsten av COVID-19 som rådde mellan olika stadsdelar i Stockholm under pandemin kan förklaras av ekonomisk klass, genom att sådan klass påverkar invånarnas trångboddhet, möjligheter att jobba hemifrån eller tillgång till egna fortskaffningsmedel. Men förklaras inte skillnaderna bättre av faktorer såsom utbildnings- och inkomstnivå och yrkestillhörighet? Huruvida stadsdelsinvånarna tenderar att leva av att äga pro-

1. Vid ett tillfälle skriver Burman att makt som utgår från ideal eller stereotypa föreställningar nödvändigtvis är något individer är medvetna om (s. 214), men detta verkar inte stämma med hennes förslag att mäns bättre chans till forskningsanslag exemplifierar sådan makt.

duktionsmedlen eller av att sälja sin arbetskraft till de som äger dem verkar inte vara avgörande. En annan förståelse av ekonomisk klass än den marxistiska skulle nog bättre passa Burmans syften.

Strukturell makt och telisk makt är olika typer av social makt. Burmans definition av social makt är följande: "En agent A har social makt om och endast om A har en förmåga att åstadkomma vissa utfall, där denna förmågas existens är essentiellt beroende av intentionaliteten hos två eller fler agenter" (s. 225 not 13, min övers.). Makt sprungen ur tvång genom hot om fysiskt våld är alltså en form av social makt, men makten att avsiktligt smitta någon med ett farligt virus är det inte. Det förra är essentiellt beroende av deltagarnas intentionalitet, medan den senare tillfälligt kan vara knuten till två eller fler individers intentionalitet (i det fall smittan vidareförs via en ömsesidig kyss till exempel). I fallet med hot om fysiskt våld så är det essentiella beroendet direkt, men beroendet kan också vara indirekt, som när ekonomisk klass ger upphov till strukturell makt.

Social makt är ett mycket generellt fenomen, allestädes närvarande i sociala situationer. Samhällsvetenskaplig forskning intresserar sig också för social makt. Givet anspråket att socialontologin ska klargöra samhällsvetenskapens grundvalar utgör fenomenets generalitet och roll inom samhällsvetenskapen skäl för Burman att sätta social makt i centrum för sin socialontologiska teori. Möjligen menar hon också att fokuset på social makt lyfter fram sådant som är relevant för synliggörandet av socialt förtryck (enligt Burmans definition verkar dock agenter kunna ha social makt även då maktförhållandena i vardaglig mening är jämlika).

Burman visar hur hennes taxonomi och definitioner av olika typer av social makt är användbara för att ringa in och uppmärksamma olika sociala fenomen. Däremot är det för mig oklart hur taxonomin och definitionerna ska kunna ge någon djupare förståelse eller förklaring av dessa fenomen. Men kanske är det enligt Burman de empiriska samhällsvetenskaperna snarare än socialontologin som ska förse oss med detta.

Vad gäller Burmans övergripande normativa tes, att forskningsfältet bör fortsätta i riktning mot ett fullbordat paradigmskifte, så är det oklart hur denna tes ska förstås. Å ena sidan föreslår hon att olika fundamentala oenigheter inom fältet bör hanteras så att det kan träda in i en fas av något som liknar Kuhnsk normalvetenskap inom ett icke-idealt paradigm (s. 7). Detta antyder att den typ av ideala teorier som i generella termer försöker förklara hur gemensam eller kollektiv intentionalitet

direkt eller indirekt ger upphov till institutionella eller sociala fenomen ej längre bör utvecklas eller diskuteras. Å andra sidan så menar Burman att paradigmskiftet inte behöver påverka hur vi ska förstå specifika delområden som kan räknas till socialontologin i bred bemärkelse, såsom just kollektiv intentionalitet eller kollektivt ansvar (s. 5). Hur som helst så tycks det mig inte önskvärt att ett filosofiskt forskningsfält lägger fundamentala oenigheter bakom sig eller sluter upp bakom ett gemensamt moraliskt eller politiskt relevanskriterium.

Ett argument som enligt Burman talar för en framtida fullbordan av paradigmskiftet bottenar i idén att socialontologin bör analysera samhällsvetenskapernas grundvalar. Eftersom samhällsvetenskaperna intresserar sig för fenomen som makt och förtryck så bör socialontologin därmed utveckla teorier som lägger de teoretiska grundvalarna för forskning om just dessa fenomen och deras konsekvenser (s. 108 och 111). Burman har förstås rätt i att viss samhällsvetenskaplig forskning sätter sådana fenomen i centrum. Mitt intryck är dock att Burman har en alltför ensidig bild av samhällsvetenskaplig forskning. Det finns gott om sådan som inte ser just maktförhållanden, förtryck eller sociala orättvisor som de paradigmatiska sociala fenomenen. Centrala frågor kan istället vara hur gemensam förståelse möjliggör och förklarar samhälleliga fenomen eller hur människor i samarbete koordinerar vardagliga aktiviteter.²

Kanske är det slutmål Burman vill se för paradigmskiftet mot icke-ideal socialontologi helt enkelt att socialontologin ska avspegla samhällsvetenskapernas bredd och mångfald. I så fall har jag inga invändningar. Det är onekligen positivt att socialontologisk forskning inom samtida analytisk filosofi idag rymmer fler frågeställningar och angreppssätt än tidigare. Burmans *Nonideal Social Ontology* är en läsvärd och välskriven översyn av tongivande inriktningar och teorier som idag rymms inom fältet.³

Olle Blomberg

2. För två exempel bland många andra, se Michael Suk-Young Chwe, *Rational Ritual: Culture, Coordination and Common Knowledge* (Princeton University Press, 2013) och Lincoln Ryave och James Schenkein, "Notes on the Art of Walking", i *Ethnomethodology: Selected Readings*, red. Roy Turner, s. 265–74 (Harmondsworth: Penguin, 1974). Den senare artikeln behandlar utifrån empiriskt videomaterial hur människor går tillsammans snarare än var för sig samt hur de demonstrerar detta för sin omgivning – ett fokus som sammanfaller med Margaret Gilberts återkommande exempel på ett paradigmatiskt socialt fenomen: två personer som går tillsammans.

3. För kommentarer och diskussion, tack till Frans Svensson, Björn Petersson, Johan Brännmark och Åsa Burman.

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

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Anders Bartonek* är lektor i filosofi vid Södertörns högskola, *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Olle Blomberg* är forskare i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Andrés G. Garcia* är forskare i praktisk filosofi vid Lunds universitet, *Ingmar Persson* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Sharon Rider* är professor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, *Nils Sylvan* är fil.dr i praktisk filosofi och forensisk analytiker vid Polismyndigheten, *Jakob Werkmäster* är forskare i praktisk filosofi vid Lunds universitet.