

# Filosofisk tidskrift

Nr 2 Årgång 45 April 2024

- 3 Om filosofibegreppet i den platoniska dialogen *Rivalerna*  
*Lorenzo Casini*
- 14 Rättvisa som ömsesidig nytta  
*Lina Eriksson*
- 24 Från hedoniskt värde till moraliskt moras  
*Ingmar Persson*
- Recensioner**
- 42 Karl Bergman om *Postmodernismen* av Frida Beckman
- 48 Lars Bergström om *Vad är verkligt? Den olösta frågan om kvantfysikens mening* av Adam Becker och *Helgoland: Den relationella tolkningen av kvantfysiken* av Carlo Rovelli
- 53 Johan Lindberg om antologin *Förnuft och religion: Filosofiska undersökningar*
- 62 **Notiser**

# Filosofisk tidskrift

---

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg

Redaktionsassistent: Sofia Bokros

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

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnummer: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, c/o Filosofiska institutionen,

Stockholms universitet, 106 91 Stockholm

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

Copyright © Respektive författare 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

# Om filosofibegreppet i den platonska dialogen *Rivalerna*

*Lorenzo Casini*

På senare år har man kunnat skönja ett växande intresse för filosofibegreppets uppkomst. Det handlar alltså om hur själva termen *philosophia* växt fram och börjat användas under antiken. Enligt antika källor ska Pythagoras ha varit den förste att kalla sig själv för filosof, men om dessa uppgifter verkligen stämmer är numera omstritt. Det var snarare först under senare hälften av 400-talet f.Kr. som termen *philosophia* etablerades. Den användes då för att beskriva olika typer av intellektuell verksamhet och hade en ganska flytande innebörd. Enligt flera moderna forskare var det Platon som slutligen gav termen en mer teknisk innebörd och använde den för att karakterisera en ny och väldefinierad disciplin.<sup>1</sup>

I den samling platonska skrifter som sammanfördes redan under antiken finns en kort dialog, vars äkthet varit ifrågasatt sedan början av 1800-talet, som diskuterar vad det innebär att filosofera.<sup>2</sup> Dialogen går under flera namn. I en del manuskript heter den *Erastai*, som betyder älskarna eller beundrarna, men det finns även manuskript där den benämns som *Anterastai*, det vill säga rivaliserande *erastai*.<sup>3</sup> Under antiken betraktades den som äkta och Thrasyllus placerade den i den fjärde tetralogin tillsammans med *Alkibiades I*, *Alkibiades II* och *Hipparchos*. Det var inte förrän i inledningen av 1800-talet som man började att betvivla dess äkthet. Flera uttolkare har därefter argumenterat för att dialogen tillkommit inom Akademien några generationer efter Platons död och utgör en polemik mot den aristoteliska skolans bildningsideal.<sup>4</sup> Skälen till att avfärda den som oäkta har emellertid varit rätt svaga. En analys av språk och stil gör gällande att det är osäkert ifall Platon skrev

1. Se t. ex. Nightingale 1995 och Hadot 2015.

2. Platons skrifter kommer att citeras efter Jan Stolpes översättning i Platon, *Skrifter*, vol. 1–6.

3. Termen *anterastés* förekommer på ett par ställen i dialogen (132c och 133b). I Diogenes Laertios genomgång av Thrasyllus tetralogier kallas dialogen *Anterastai* eller *Om filosofin* (III.59).

4. Se Isnardi 1954, Carlini 1962 och Centrone 2005.

den, men att den inte heller utan vidare kan bedömas som oäkta.<sup>5</sup> Den huvudsakliga invändningen när man avfärdat den som oäkta har i stället varit att dialogen saknar teoretiskt värde och är alldeles för simpel för att kunna vara skriven av Platon.<sup>6</sup>

Under de senaste decennierna har det emellertid funnits åtskilliga uttolkare som argumenterat för att dialogen är filosofiskt intressant och en del av dem har också påpekat att det är fullt möjligt att Platon är dess upphovsman.<sup>7</sup> Dialogen skulle följaktligen kunna vara betydligt äldre än vad somliga tidigare trott. Enligt Holger Thesleff skrevs den under Platons livstid, närmare bestämt under 360-talet f.Kr., och användes inom Akademien som ett övningsstycke i dialektisk metod.<sup>8</sup> I så fall kan den aristoteliska skolans bildningsideal omöjligt vara måltavlan.

Syftet med föreliggande text är att undersöka huruvida *Rivalerna*, som dialogen heter i svensk översättning, snarare kan vara en kritisk granskning av den syn på filosofi som var utbredd i början av 300-talet f.Kr. Det var då som de första skolorna för högre utbildning grundades i Aten. Vid denna tid var skillnaden mellan filosof och sofist eller filosofi och retorik ännu inte etablerad. Dessa skolor erbjöd utbildning i bland annat talekonst och olika typer av argumentationskonst. De konkurrerade om studenter och anseende, vilket gav upphov till en hård rivalitet. Varje skola behövde profilera sig gentemot konkurrenterna. Det skedde inte bara genom att lyfta fram det egna utbildningsprogrammet som det i särklass bästa, utan också genom att försöka diskreditera konkurrenterna på olika sätt. Två pamfletter från denna period finns bevarade: Alkidamas *Om sofisterna* och Isokrates *Mot sofisterna*. Båda anses ha tillkommit omkring 390 f.Kr. Det är ungefär vid den tid då Platon antas ha grundat Akademien.

Om *Rivalerna* är knuten till dessa diskussioner bör den ha tillkommit under Platons livstid, snarare än efter hans död. Den skulle då kunna vara en av hans tidiga dialoger. Jag kommer emellertid inte att uttryckligen argumentera för att det är Platon som har skrivit den.

## Dialogens inramning och huvudpersoner

Dialogen utspelar sig i Dionysios skola och inramningen påminner om

5. Se t. ex. Ledger 1989, s. 144f.

6. Se t. ex. Schleiermacher 1809, s. 273–76 och Souilhé 1962, s. 105–12. För en kritisk genomgång av Schleiermachers argument, se Pageau St-Hilaire 2014, s. 3–6.

7. Se Annas 1985, Davis 1985 och Bruell 1987.

8. Se Thesleff 1982, s. 219.

den i dialogerna *Lysis* och *Charmides*.<sup>9</sup> Sokrates berättar att han gick in och fick syn på några pojkar av fin börd som såg utomordentligt bra ut. De var där tillsammans med sina beundrare (*erastai*).<sup>10</sup> Två av pojkarna hade en hetsig diskussion om något, men Sokrates kunde inte riktigt höra vad de tvistade om. Det såg ut som att deras meningsutbyte gällde Anaxagoras eller Oinopides eftersom de tycktes rita cirklar och visa olika lutningar med hjälp av händerna (132a–b).

En av dessa tvistande pojkar hade två rivaliserande beundrare på plats och Sokrates frågade en av dem vad det var för något ”stort och fint” som pojkarna ägnade sig åt med så mycket engagemang. Beundraren svarade att de ”babblar om himlafenomen och pratar filosofiskt strunt”. Sokrates blev förvånad över denna hårda respons och frågade den unge beundraren ifall han tyckte att det är skamligt att filosofera. Hans rival (*anterastês*), som satt bredvid honom och hade hört konversationen, genmälde att någon som ägnat ”hela sitt liv åt att brottas, frossa och sova” inte kan tycka något annat än att filosofi är något skamligt. Den förre hade nämligen ägnat sig åt fysiska övningar (*gymnastikê*) och den senare åt de musiska konsterna (*mousikê*).<sup>11</sup> Därför bestämde sig Sokrates för att fråga den som gjorde anspråk på att vara beläst, snarare än den som inte hade någon erfarenhet av argumentation, huruvida ”det är fint eller inte att filosofera”. När de två ynglingarna hörde detta avbröt de sin egen diskussion och började i stället att lyssna på den som var på väg att börja, vilket gjorde att Sokrates blev alldeles hänförd (132b–133a).<sup>12</sup>

## Filosofi och lärdom

På Sokrates fråga svarade den beläste rivalen på ett ärelystet sätt att han inte ens skulle betrakta som människa den som ansåg det skamligt att filosofera. Enligt honom var det fint att filosofera. Sokrates påpekade

9. Enligt Diogenes Laertios var det i Dionysios skola som Platon fick sin undervisning (III.4).

10. Pojkarna är tonåringar och deras beundrare är i det här fallet unga män som bara är några år äldre än dem. En liknande relation hittar man i dialogen *Lysis* där den unge Hippothales är förälskad i den yngre Lysis.

11. De musiska konsterna, som omfattade bland annat musik, poesi och dans, och gymnastik, som omfattade fysisk träning och utövandet av olika idrotter, var grundutbildningens två huvudområden och skulle fostra själen respektive kroppen. De diskuteras i *Staten* inom ramarna för väktarnas uppfostran (376c–412b). Enligt Diogenes Laertius hade Platon i sin ungdom ägnat sig åt såväl brottning som diktning (III.4–5).

12. En liknande beskrivning av den effekt som unga vackra män har på Sokrates hittar man i *Charmides* (155c–d).

att man måste veta i grund och botten vad något är för att kunna avgöra huruvida det är fint eller skamligt. Rivalen menade att han visste: att filosofera, ansåg han, är att ”lära sig så mycket som möjligt i livet” (133b–c).

Sokrates tyckte först att det låg något i detta, men efter att ha tänkt på det en stund frågade han rivalen om filosofi är att lära sig många saker (*polymathia*). Rivalen svarade att det är det. Sokrates undrade då ifall filosofi bara är något fint eller om det också är något gott. Rivalen svarade att filosofi är ”något mycket gott”. Sokrates ville då veta ifall han ansåg att detta är något säreget för filosofin eller om det även gäller för andra företeelser, som till exempel kärleken till fysiska övningar (*philogymnastia*). Rivalen vidhöll att han aldrig skulle gått med på det om han diskuterat saken med den andre beundraren, men inför Sokrates så höll han med om det. Då kunde Sokrates få rivalen att även gå med på att kärlek till fysisk träning är att utföra många övningar precis som filosofi är att lära sig många saker, samt att de som älskar fysiska övningar inte vill någonting annat än att sätta sina kroppar i gott skick och att det är många övningar som leder till att kroppen kommer i gott skick (133c–134a).

När diskussionen kommit till denna punkt ansåg Sokrates att det var lämpligt att involvera den andre beundraren eftersom denne hade erfarenhet av fysiska övningar. Han frågade honom om det är med många eller med måttliga övningar som kroppen blir i gott skick. Denne svarade att han trodde att ”till och med en gris – som man brukar säga – visste att det är med måttliga övningar som man försätter kroppen i gott skick, så varför skulle inte det gälla en man som varken sover eller äter, saknar varje spår av brottarnacke och är mager som en sticka av allt grubbel?”. Det fick ynglingarna att skratta och rivalen att rodna. Sokrates vände sig därefter till rivalen och frågade om han gick med på att det varken är få eller många övningar som försätter kroppen i gott skick, utan måttliga. Rivalen svarade att ifall han diskuterat saken med den andre beundraren så skulle han ha stått fast vid sin tes, men inför Sokrates så gick han med på det. Då kunde Sokrates få honom att gå med på att allt som är nyttigast för kroppen är det i måttlig mängd, samt att det förhåller sig på samma sätt med sådant som gagnar själen. Eftersom kunskaper (*mathēmata*) är något som gagnar själen, är det måttliga kunskaper och inte många som gagnar själen. Alla tre var överens om att det är läkaren och gymnastikläraren som man bör tillfråga om man vill veta vilken den måttliga mängden övningar och mat är som är den rätta för kroppen. Men vem ska avgöra vad som är den rätta mängden kunskaper som man

bör plantera och så i själen? Här fylldes de alla av villrådighet (*aporia*) och rivalerna tappade all entusiasm för diskussionen (134a–135a).

### Filosofi och femkamp

Sokrates valde då att driva undersökningen vidare på ett annat sätt och undrade vilka kunskaper filosofen bör lära sig i första hand eftersom han varken bör lära sig allt eller många saker. Rivalen svarade att det är de finaste och mest passande kunskaperna som ger störst anseende, vilket man får om man framstår som erfaren i alla yrkeskonster (*technai*), och om inte i alla så åtminstone i så många som möjligt, och särskilt de som är mest framstående. Då undrade Sokrates om det är möjligt för en och samma människa att lära sig två eller flera yrkeskonster. Rivalen förtydligade då att han inte menade att filosofen ska behärska yrkeskonsterna lika väl som yrkesmannen, utan ”han ska bara kunna vad som är rimligt för en friboren och väluppfostrad man, så att han kan följa med mycket bättre än de andra när yrkesmannen talar, och han själv kan utveckla sin synpunkt så att han framstår som den skickligaste och mest bildade av de närvarande var gång någon yrkeskonst diskuteras eller demonstreras i praktiken” (135a–d).

Sokrates hängde inte riktigt med och undrade om rivalen menade att filosoferna är som femkamperna.<sup>13</sup> Femkamperna är underlägsna specialisterna i respektive gren och kommer i de olika tävlingarna på andra plats, men i förhållande till andra idrottsmän kommer de på första plats och besegrar dem. Förhåller det sig på samma sätt med filosoferna, att de kommer på andra plats när det gäller förståelsen av yrkeskonsterna, och på så sätt hamnar nära toppen och därmed överträffar alla andra? Rivalen tyckte att det var en bra liknelse. Filosofen är den som inte har utarbetat yttersta precision i något, men har ”ett visst grepp om alla ämnen” (135e–136b).

Sokrates undrade då om goda människor är nyttiga eller onyttiga. Rivalen svarade att de är nyttiga. Nästa fråga blev huruvida filosoferna är nyttiga eller inte. Enligt rivalen var filosoferna de allra nyttigaste. Sokrates invände då med att påpeka att när vi är sjuka vänder vi oss i första hand till den som är bäst, nämligen läkaren, och inte till den som är näst bäst. Det är likadant med allt annat. Det innebär att så länge det finns fackmän är filosofer onyttiga. Den slutsats som Sokrates drog av

13. Femkamp (*pentathlon*) under antiken inbegrep diskus, längdhopp, spjutkastning, löpning och brottning.

detta är att filosofi inte kan gå ut på att vinnlägga sig om yrkeskonsterna eller ägna sig åt mångveteri. De som ägnar sig åt yrkeskonsterna brukar kallas arbetare eller hantverkare (*banausoi*), men filosofi måste vara något annat (136b–137b).<sup>14</sup>

### Filosofi som politisk konst

Det finns yrkeskonster som gör hästar och hundar bäst och tämjer dem på rätt sätt. Sokrates undrade därför om samma sak inte gäller även för människorna. Rivalen gick med på att det finns en yrkeskonst som gör människor bäst, tämjer dem på rätt sätt och kan skilja mellan bra och dåliga människor. Han gick därefter också med på att domarkunskap, som även kallas rättrådighet (*dikaioсынê*), är den kunskap som på rätt sätt tämjer de tygellösa och lagbrytande i staterna. Dessutom kom man överens om att en människa som inte kan urskilja mellan bra och dåliga människor inte heller kan avgöra om hon själv är bra eller dålig. För detta krävs besinning (*sôphrosynê*), vilket likställdes med att ”känna sig själv”.<sup>15</sup> Rättrådighet och besinning likställdes sedan med varandra och kallades för politisk konst (*politikê*), vilket sades vara den yrkeskonst som tillkommer kungar, tyranner, statsmän, herrar och husbönder. Slutsatsen blev att på dessa områden bör filosofen inte komma på andra plats, liksom femkamperna, utan själv kunna tämja och döma på rätt sätt. Att filosofera är därför långtifrån detsamma som att kunna en massa olika saker och syssla med yrkeskonster. Denna slutsats fick den beläste rivalen att skämmas och han sade ingenting. Den okunnige beundraren höll däremot med och de övriga berömde det som Sokrates sagt (137b–139a).

### Efterhärming eller upptakt?

Dialogens avslutande stycke har varit en av anledningarna till att många moderna kommentatorer avfärdat dialogen som oäkta. Man har kritiserat slutstycket för att vara en begreppslig röra inspirerad av dialogen

14. *Banausia* var ett skymford som användes av aristokrater på ett nedsättande sätt om kroppsarbetare. I de platoniska dialogerna fyller termen dock en annan funktion: Platon använder den för att definiera filosofi gentemot andra typer av intellektuell aktivitet. Se Nightingale 1995, s. 55–59.

15. Att besinning är att känna sig själv tas upp även i *Charmides* (164d–165b) och *Alcibiades I* (131b och 133c).

*Charmides*.<sup>16</sup> Man kan dock invända att den begreppsliga kopplingen mellan rättrådighet, besinning och kunskap om sig själv är fullt begriplig, samt att dialogen *Charmides* lika gärna kan vara en vidareutveckling av dessa tankar snarare än förlagan till dem.<sup>17</sup> Om man utgår från att dialogen tillkommit efter Platons död är det inte särskilt överraskande att den kan framstå som ett banalt hopplock av teman som utvecklas på ett betydligt djupare och mer intressant sätt i flera av de kanoniska dialogerna. Om den däremot skulle vara ett av Platons tidigare alster framträder den i ett helt annat ljus. Mycket av innehållet skulle kunna betraktas som en första ansats till teman som sedan utvecklas i dialoger som till exempel *Charmides*, där man försöker definiera vad besinning är för något, eller *Staten*, där undersökningen syftar till att klarlägga rättrådighetens natur. *Rivalerna* skulle med andra ord kunna vara en av Platons tidiga dialoger.<sup>18</sup>

### **Rivalerna och synen på filosofi i början av 300-talet f. Kr.**

Som vi har sett genomsyras *Rivalerna* i stor utsträckning av olika typer av kammätningar eller former av rivalitet. Redan i inledningen tvisar två unga pojkar om något som tycks ha med astronomi att göra. En av dem har två rivaliserande beundrare på plats. Konkurrensen mellan rivalerna har dessutom ytterligare en dimension eftersom en av dem ägnat sig huvudsakligen åt fysiska övningar och den andre åt de musiska konsterna. Den erotiska inramningen till trots kretsar flera av dessa motsättningar kring frågor som har med utbildning eller lärdom att göra. Det är mot denna bakgrund man bör betrakta de två frågeställningarna om filosofi som kommer upp i dialogen. Det handlar, å ena sidan, om huruvida filosofi är något fint och nyttigt, som rivalen menar, eller om det bara är värdelöst strunt, som den andre beundraren är inne på. Denna frågeställning återspeglar en konflikt mellan de som ägnar sig åt filosofi och de som inte gör det. Men det handlar, å andra sidan, också om vad filosofi är för något och hur det bör bedrivas, vilket är uttryck för en annan typ av diskussion.

Rivalens uppfattning om filosofi präglas av kamp och ärelystnad. Den bygger i mångt och mycket på ett behov av att imponera på andra.

16. Se t. ex. Souilhé 1962, s. 105–12.

17. För den första invändningen, se Annas 1985, s. 125. För den andra invändningen, se Guthrie 1978, s. 390–92.

18. Jfr Annas 1985, s. 112. Se även Ledger 1989, s. 169.

I det här fallet handlar det synnerligen om pojken som han uppvaktar (133b). Huvudsaken enligt honom är inte att man besitter någon faktisk expertis, utan att man har störst anseende och framstår som skicklig och bildad i olika offentliga sammanhang (135d). När rivalen går med på att det är måttliga övningar som försätter kroppen i gott skick understryker han att han gör det därför att han inte har något behov av att strida för en seger mot Sokrates. Om han däremot hade diskuterat saken med den andre beundraren hade han gärna tagit striden och försvarat sin tes (134c).

Denna syn på filosofi för tankarna till hur filosofin uppfattades i början av 300-talet f.Kr. snarare än till något aristoteliskt bildningsideal. I sin korta skrift *Om sofisterna* argumenterar Alkidamas för att skrivkonsten är underlägsen konsten att kunna tala oförberett. Han menar att "somliga av dem som kallas sofister tar lätt på efterforskningar (*historia*) och utbildning (*paideia*)" och ligger därför "långt efter i både retoriken och filosofin". Det är alltså med hjälp av dessa två som man kan "tala väl – oförberedd – om vad det än gäller". Alkidamas tycks mena att det är genom efterforskningar och utbildning som man tillägnar sig retorik och filosofi. Filosofi enligt honom är alltså resultatet av efterforskningar och utbildning, och en nödvändig förutsättning för att kunna vara en skicklig talare som kan övertrumfa andra, krossa deras argument och vinna åhörarnas sympati (Alkidamas (ca 390 f.Kr.) 2017, s. 169–75).<sup>19</sup>

Alkidamas var långt ifrån ensam om att föra fram den här typen av resonemang. I Isokrates korta skrift *Mot sofisterna* hittar man liknande tankegångar.<sup>20</sup> I denna skrift kritiserar Isokrates många av dem som ägnar sig åt utbildning för att försumma konstens goda sidor och i stället komma med lättsinniga löften, sysselsätta sig med hårklyverier, strunta i sanningen, och sko sig på eleverna så mycket de bara kan. Det är därför de har så dåligt rykte bland vanligt folk. Även Isokrates förknippar filosofin med talekonsten. Enligt honom krävs det "mycket arbete och en djärv och skarpsinnig själ" för att "i varje enskilt ämne veta vilka av dess former som ska väljas ut och sättas ihop, och hur de ska ordnas, och dessutom ha känsla för vad som är rätt i stunden och kunna pryda hela talet med passande tankegångar och en rytmisk och melodiös diktion". Läraren måste dessutom "själv föregå med gott exempel" och gå

19. För en mer omfattande genomgång, se Liebersohn 1999.

20. Isokrates viktigaste inlägg i diskussionen om filosofin är *Antidosis*. Den skrevs emellertid betydligt senare (omkring 354 f.Kr.) och eftersom den representerar en senare fas av debatten där han polemiserar mot Platon faller den utanför ramarna för denna undersökning. Se Nightingale 1995, s. 13–59.

igenom det som kan läras ut så noggrant att inte något förbises. Det är bara när alla dessa förutsättningar sammanfaller som ”de som ägnar sig åt filosofistudiet kommer att skörda framgångar” (Isokrates (ca 390 f.Kr.) 2017, s. 187–91).<sup>21</sup>

Såväl Alkidamas *Om sofisterna* som Isokrates *Mot sofisterna* anses ha tillkommit omkring 390 f.Kr. Dessa skrifter är uttryck för den rådande rivaliteten mellan företrädarna för olika skolor samt deras behov att profilera sina egna utbildningsprogram gentemot konkurrenternas.<sup>22</sup> Men även om de var oense om vad som är god talekonst och därmed om hur filosofi ska användas på bästa sätt, så tycks de ha varit överens om att filosofi är något bra och ha haft en liknande uppfattning om vad filosofi är för något. Hos dem båda kan man skönja en syn på filosofi som liknar den som tas upp i *Rivalerna*, nämligen som en kompetens som bygger på bildning eller lärdom och som ska ligga till grund för förmågan att uttala sig på ett välformulerat sätt om alla slags ämnen. Om *Rivalerna* tillkommit i kölvattnet av dessa skrifter är det dock inte som ett inlägg i debatten om talekonsten eller som en kritik av Alkidamas eller Isokrates, utan snarare som en kritisk diskussion av en syn på filosofi som tycks ha varit rätt utbredd vid denna tid.

### En ny syn på filosofi

Mot synen på filosofi som en kompetens grundad på bildning eller lärdom skisserar Sokrates i slutet av *Rivalerna* ett alternativ som kretsar kring rättrådighet (*dikaïosynê*) och besinning (*sôphrosynê*), och som enligt honom utgör en form av politisk konst (*politikê*). Det är en syn på filosofi som är helt i linje med den som läggs fram i de platonska dialogerna.<sup>23</sup> I *Gorgias* säger Sokrates: ”Jag tror att jag är en av få athenare, för att inte säga den ende, som ägnar mig åt den sant politiska konsten och att jag är den ende i samtiden som bedriver politik” (521d). Att detta inte är politik i den gängse meningen gör Sokrates klart såväl i *Gorgias*, där han säger att han ”inte [tillhör] dem som sysslar med statens angelägenheter” (473e), som i *Försvarstalet*, där han påpekar: ”om jag hade ägnat mig åt politiken hade jag varit en död man för längesen och hade aldrig varit till någon nytta vare sig för er eller för mig själv. [...] Nej, om någon

21. För en mer ingående analys, se Too 1995, s. 151–99.

22. För en mer utförlig diskussion av rivaliteten mellan Isokrates och Alkidamas, se O’Sullivan 1992, s. 32–62.

23. Jfr Sprague 1976, s. 119–21.

verkligen ska strida för det som är rätt och bevara livet åtminstone en kort tid, då måste han verka enskilt, inte som offentlig person” (31d–32a). Det som avses med ”den sant politiska konsten” har alltså snarare att göra med en strävan efter att själv bli bättre och att även hjälpa andra att utvecklas i samma riktning.

Det vi får veta om denna konst i *Rivalerna* är synnerligen skissartat. Det vi bjuds på är däremot en uppvisning i denna konst. Verbet *kolazein*, som Stolpe översätter med ”tämja”, kan även betyda tukta, disciplinera eller fostra. Det är precis vad Sokrates gör med rivalen.<sup>24</sup> Genom att tillrättavisa honom så tycks Sokrates även lyckas få den som ägnat sig åt fysiska aktiviteter, och som betraktar filosofi som strunt, att inse att filosofi kan vara något fint och nyttigt. Han har därtill även fått pojkarna att skifta sitt intresse från himlafenomenen till den politiska konst som han visat prov på i sin diskussion med rivalen.<sup>25</sup> Sokrates har därmed sått ett frö av filosofisk kunskap i deras själar och på så sätt hjälpt samtliga på vägen mot en bättre kunskap om sig själva.<sup>26</sup>

## Litteratur

- Alkidamas. (ca 390 f.Kr.) 2017. ”Om Sofisterna”. I *Sofisterna*, red. och övers. Dimitrios Iordanoglou, s. 169–75. Stockholm: Ruin.
- Annas, Julia. 1985. ”Self-Knowledge in Early Plato”. I *Platonic Investigations*, red. Dominic O’Meara, s. 111–38. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Bruell, Christopher. 1987. ”On the Original Meaning of Political Philosophy: An Interpretation of Plato’s *Lovers*”. I *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*, red. Thomas L. Pangle, s. 91–110. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Carlini, Antonio. 1962. ”Alcuni dialoghi pseudoplatonici e l’accademia di Arcesilao”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 31, s. 33–63.
- Centrone, Bruno. 2005. ”Die *Anterastai* und Platons erotische Dialoge”. I *Pseudoplatonica: Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 in Bamberg*, red. K. Döring, M. Erler och S. Schorn, s. 37–49. Stuttgart: Steiner.
- Davis, Michael. 1985. ”Philosophy and the Perfect Tense: On the Beginning of Plato’s *Lovers*”. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 10, s. 75–97.

24. För en mer ingående analys av denna aspekt av dialogen, se Katz och Polansky 2018.

25. I *Faidon* beskriver Sokrates hur han i sin ungdom själv genomgick en liknande vändning (96a–98b).

26. En tidigare version av föreliggande text presenterades vid Högre seminariet i filosofins historia vid Uppsala universitet. Jag är tacksam mot alla som deltog i diskussionen för intressanta frågor och kommentarer. Jag vill även tacka Mats Persson för värdefulla synpunkter.

- Diogenes Laertios. 2016. *Berömda filosofers liv och läror*. Övers. Johan Flemberg. Stockholm: Atlantis.
- Guthrie, W. K. C. 1978. *A History of Greek Philosophy: Volume 5, The Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, Pierre. 2015. *Vad är antikens filosofi?* Övers. Jim Jakobsson. Göteborg: Daidalos.
- Isnardi, Margherita. 1954. "Note al dialogo pseudoplatonico *Anterastai*". *La parola del Passato* 9, s. 137–43.
- Isokrates. (ca 390 f.Kr.) 2017. "Mot Sofisterna". I *Sofisterna*, red. och övers. Dimitrios Iordanoglou, s. 187–191. Stockholm: Ruin.
- Katz, Emily och Ronald Polansky. 2018. "The Performance of Philosophizing in the Platonic *Lovers*". *American Journal of Philology* 139, s. 397–421.
- Ledger, Gerard R. 1989. *Re-Counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford: Clarendon Press.
- Liebersohn, Yosef Z. 1999. "Alcidamas' *On the Sophists*: A Reappraisal". *Eranos* 97, s. 108–24.
- Nightingale, Andrea Wilson. 1995. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Sullivan, Neil. 1992. *Alcidamas, Aristophanes and the Beginnings of Greek Stylistic Theory*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Pageau St-Hilaire, Antoine. 2014. "La double signification de la philosophie politique socratique dans *Les Amoureux Rivaux*". *Ithaque* 14, s. 1–24.
- Platon. 2000–2009. *Skrifter* 1–6, övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis.
- Schleiermacher, Friedrich. 1809. *Platons Werke II* 3. Berlin: Realschulbuchhandlung.
- Souilhé, Joseph. 1962. *Platon: Œuvres Complètes*, vol. 13, del 2. Paris: Les Belles Lettres.
- Sprague, Rosamond Kent. 1976. *Plato's Philosopher-King: A Study of the Theoretical Background*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Thesleff, Holger. 1982. *Studies in Platonic Chronology*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Too, Yun Lee. 1995. *The Rhetoric of Identity in Isocrates*. Cambridge: Cambridge University Press.

# Rättvisa som ömsesidig nytta

*Lina Eriksson*

Vissa människor är i underläge i samhället därför att de inte kan arbeta. Skälen till att de inte kan, kan vara allvarlig sjukdom, skador eller annan svår funktionsnedsättning. Dessa individer är beroende av samhället för att få de resurser de behöver för att leva ett värdigt liv. Är det orättvist om de inte får de resurserna?

Det finns skyldigheter vi har mot varandra som är grundade i rättvisa, och det finns skyldigheter som är grundade i t. ex. välvilja, generositet eller solidaritet. Anspråk på just rättvisa avkräver andra på reaktion på ett särskilt sätt. Att en fördelning av resurser eller en uppsättning regler är *orättvisa* sticker i ögonen mer än om fördelningen eller reglerna brister i generositet eller välvilja, och att inrätta ett samhälle på ett explicit orättvist sätt underminerar dess legitimitet på ett sätt som brist på generositet eller välvilja inte gör. Detta gör att diskussionen om vad som motiverar en viss handling – att den är rättvis, eller att den uttrycker välvilja – spelar roll.

Men vad kan grunda en teori om rättvisa, till skillnad från en teori om välvilja, mot andra människor? Det är här som teorin om *rättvisa som ömsesidig nytta* kommer in. Grundintuitionen är följande: Antag att fem personer som alla uppskattar tomater bestämmer sig för att starta en tomatodling tillsammans. Ingen av dem kan åstadkomma en särskilt stor tomatskörd ensam – någon är dålig på ogrärensning, någon har svårt att vattna, någon gillar att gräva men ogillar pysslandet med att binda upp plantorna osv. Men de kompletterar varandra, och inser därför att de tillsammans kan åstadkomma en mycket större tomatskörd än vad de kan var och en för sig. Deras gemensamma tomatodling blir en framgång, och gruppen står sedan med en stor mängd tomater att fördela mellan sig. Rättvisan handlar om hur detta samarbete ska gå till, och hur resultatet ska fördelas. Om sedan en utomstående person, som inte på något sätt har deltagit i tomatodlingen, också vill ha tomater, kan denna inte ställa rättvisekrav på att få ta del av skörden. Personen kan inte rimligen säga: "Det är orättvist att jag inte får tomater!" Däremot skulle personen kunna säga: "Jag skulle väldigt gärna vilja ha

några tomater. Kan jag få några?” Om tomatodlarna som svar ger bort tomater är det generöst och välvilligt av dem. Men rättvisan kräver inte att de ska skänka bort en del av skörden.

Den intuition som uttrycks genom mitt exempel om tomatodlingen ligger till grund för den inriktning inom rättvisafilosofin som kallas rättvisa som ömsesidig nytta. Tanken är att rationella människor sluter sig samman på grund av de fördelar de kan uppnå på detta sätt, och att de därför behöver bestämma principer för hur samarbetet ska se ut och hur samarbetsresultatet ska fördelas mellan dem. De principer som alla gruppmedlemmar kan enas kring, är de principer som *är* rättvisans principer för gruppen. Sådana idéer om rättvisa omnämns redan av Platon och syns i Hobbes och Humes teorier (se t. ex. Vanderschraaf 2019, kapitel 1). De har på senare år utvecklats i mer detalj genom t. ex. Gauthiers teori om moral som de principer som rationella egenintresserade aktörer är villiga att acceptera för ömsesidig begränsning av egenintresserat handlande (Gauthier 1987), samt av Binmore (1994, 1998), Sugden (2004), Skyrms (2014) och Vanderschraaf (2019).

Samhället är ju förstas inte en tomatodling mellan vänner eller affärspartners. I ett samhälle specialiserar vi oss på olika arbetsuppgifter och bidrar därför till skapandet av varor och tjänster på väldigt många olika sätt. Så var ju även till viss del fallet för tomatodlarna, där vissa vattnade, andra rensade ogräs osv. Det är därför en skillnad i grad, men inte i art, mellan den arbetsspecialisering som sker i ett modernt samhälle och den som sker bland personer som ska odla tomater tillsammans.

I ett samhälle finns det även människor som inte bidrar, eller i alla fall inte bidrar särskilt mycket, till det samarbete som genererar ekonomisk tillväxt och produktion av varor och tjänster i samhället. De är samhällets mest sårbara: de som av olika skäl inte kan arbeta, utan är beroende av samhällets stöd för att överleva och få ett värdigt liv. Enligt det tankesätt som ligger till grund för idén om rättvisa som ömsesidig nytta, är sådant stöd för överlevnad och livskvalitet inte en fråga om rättvisa, utan endast en fråga om välvilja, empati eller generositet. De människor som inte kan arbeta kan inte kräva en del av samhällets resurser i rättvisans namn.

Samtidigt har många en mycket stark intuition om att det är i relation till dessa människor som rättvisan är särskilt aktuell. De menar att det är djupt orättvist att vissa människor i samhället ska lämnas att dö, till att leva i misär eller vara beroende av andras skiftande välvilja, endast

på grund av att de lider av svåra sjukdomar eller skador, eller av andra skäl har en stark funktionsnedsättning. Denna kritik mot idén om rättvisa som ömsesidig nytta kallas för sårbarhetskritiken (*the vulnerability objection*) (se t. ex. Nussbaum 2006), och har ofta setts som den allvarligaste kritiken mot idén om rättvisa som ömsesidig nytta (Vanderschraaf 2019).

Sårbarhetskritiken kan bemötas på olika sätt. Jag menar dock att inget av dessa löser problemet. I det som följer går jag igenom ett antal olika sätt att bemöta sårbarhetskritiken, och argumenterar för att de inte är övertygande.

### Ett klagörande

Vilka är då dessa sårbara människor? Ja, de kan ju inte egentligen vara alla de som är beroende av andra för sin överlevnad. I dagens samhälle är vi alla beroende av andra, på grund av vår långtgående arbetsdelning och specialisering. De allra flesta av oss är beroende av att andra människor producerar mat, varor och tjänster, transporterar varorna till butiker, ser till att det finns elproduktion och elnät, rent vatten, fungerande avlopp, infrastruktur så att vi kan ta oss till våra arbeten, fungerande polis- och domstolsväsende, fungerande nationellt försvar osv. Att definiera en icke-sårbar person som någon som kan överleva på egen hand i något slags naturtillstånd vore därför inte särskilt användbart.

Inte heller kan vi definiera en sårbar person som en person som inte kan producera en viss typ av resurs. Olika människor bidrar med olika saker: vissa arbetar med matproduktion, vissa med transporter, vissa med elproduktion, elnät, vattentillgång, avlopp, infrastruktur, att undervisa barn, tillhandahålla hälsovård, upprätthålla lagar osv.

De som framför allt kommer i fråga för att beskrivas som "sårbara" är de som har en allvarlig funktionsnedsättning. Men eftersom olika människor bidrar med olika saker, behöver en allvarlig funktionsnedsättning ändå inte utesluta att man ger ett viktigt bidrag till samhället. Någon som har mycket svårt att röra sig kanske kan bidra genom att vara väldigt bra på något annat: det är ju t. ex. uppenbart att man kan ha svår fysisk funktionsnedsättning och ändå vara en briljant fysiker. Att någon har en funktionsnedsättning i ett avseende innebär inte att personen inte bidrar till samarbetsprojektet, och inte heller att personen bidrar mindre än någon annan (se t. ex. Smith 2001). Det innebär endast att personens funktionsnedsättning begränsar på vilka sätt personen

har möjlighet att bidra. Men ingen kan bidra på alla sätt, och vi har alla någon begränsning. Detta var ju även fallet med tomatodlingen: anledningen till att odlarna slöt sig samman var att olika personer var bra på olika saker, och genom samarbetet kunde de tillsammans odla fler tomater än summan av vad de kunde odla var och en för sig.

Det är också viktigt att ha i åtanke att alla människor har faser i livet då de inte kan bidra särskilt mycket. Alla har vi t.ex. varit barn, och många av oss har turen att få bli gamla. Däremellan har många av oss även perioder då vi är sjuka eller skadade och därmed inte kan arbeta. Detta är en välkänd feministisk kritik av många rättviseteorier: de senare utgår från en idealiserad bild av en människa som en vuxen (men inte gammal) frisk person utan funktionsnedsättning och utan ansvar för att vårda eller ta hand om någon annan. Den bilden är missvisande för stora delar av befolkningen.

Om kategorin ”sårbara personer” inte ska inkludera oss alla, måste den därför bestå endast av dem som under ovanligt lång tid har mycket svår funktionsnedsättning och som inte kan bidra med mycket i termer av produktion av vare sig varor eller tjänster. Det är uppenbart att sådana människor finns i varje samhälle: medfödda funktionsnedsättningar av fysisk eller kognitiv art, svåra kroniska sjukdomar eller skador kan göra att människor inte kan bidra med mycket. Att ingå i kategorin ”sårbar” innebär inte att man inte kan bidra alls, men det innebär att det man kan bidra med inte är lika mycket värt för andra som värdet av de varor och tjänster man själv gör anspråk på att få del av. De sårbara blir en ”nettokostnad” för samhället.

### **Kan vi omdefiniera vad som räknas som ett bidrag till samarbetet?**

En möjlig lösning på problemet är att omdefiniera vad som räknas som ett bidrag. Ett förslag är t.ex. att människor kan bidra med annat än att producera varor och tjänster. Är t.ex. inte medmänsklig värme och empati också viktigt? Att få människor att känna sig sedda och älskade? Svaret på sådana retoriska frågor är naturligtvis att ja, sådant är synnerligen viktigt. Men det är inte tillräckligt för att motivera varför rationella människor som kan producera resurser i form av varor och tjänster borde tycka att det är i deras eget intresse att dela med sig av dessa resurser till människor som inte själva kan producera varor och tjänster.

Ett förslag är att sårbara personer kan få vara med i kraft av att de är viktiga för en ”produktiv” person. En ”produktiv” person som är älskad

av en sårbar person – t. ex. av ett syskon eller ett barn med mycket svår funktionsnedsättning – kan visserligen fördela om sina egna resurser till den sårbara personen, men kommer sannolikt att få det svårt att övertala andra ”produktiva” personer att det också är i deras intresse att dela med sig av sina resurser. När allt kommer omkring, tar de ju inte del av den värme och kärlek som personen ger.

Ett annat stort problem är att människor med svår funktionsnedsättning är människor som alla andra, och alla människor sprider inte kärlek och värme omkring sig. En familjemedlem med svår funktionsnedsättning kan vara en särskilt varm och kärleksfull människa – eller också inte. Det finns människor med svår funktionsnedsättning som inte är särskilt varma eller kärleksfulla, eller som inte kan uttrycka detta på ett sådant sätt att deras mer ”produktiva” familjemedlemmar känner att de får valuta för pengarna.<sup>1</sup> Det kan ju dessutom vara så att den svårt funktionsnedsatta personen har stor kapacitet och vilja att älska, men omges av människor som är svåra att älska därför att de betar sig själviskt och elakt.

Om en svårt funktionsnedsatt persons möjlighet att göra rättviseanspråk på resurser baseras på om denna person kan få en mer ”produktiv” person att känna sig tillräckligt älskad, skapas också en djupt obehaglig dynamik i relationen. Den dag den mer ”produktiva” personen inte längre känner sig tillräckligt älskad, eller inte längre sätter värde på den kärleken, försvinner den funktionsnedsatta personens möjlighet att göra rättviseanspråk på de resurser som krävs för att hen ska överleva. Om person A i en relation med person B är fri att söka kärlek, självförverkligande och pengar var den så önskar, och person B svälter ihjäl om den inte kan få A att känna sig tillräckligt älskad för att det ska grunda rättviseanspråk, är det svårt för B att tillåta sig att vara på dåligt humör, säga att den behöver vara ifred en stund, eller helt enkelt sluta att älska. Den sortens extrema ekonomiska beroende är inte sunt i relationer.<sup>2</sup>

1. Detsamma gäller för argumentet att sårbara personer kan bidra till samhället genom att känna förtroende och lita på andra (för ett sådant argument, se t. ex. Silvers och Francis 2005). Eftersom sårbara personer är människor som alla andra, kommer vissa av dem att utstråla tillit, och andra inte. Dessutom är det tveksamt om icke-sårbara personer, som ju också kan lita på folk, skulle tycka att det är värt att betala för de sårbaras eventuella tillsidsbidrag.

2. De ovan anförda argumenten visar dock naturligtvis inte att omvårdnad, av vilket åtminstone en viss mängd uttryckt mänsklig värme är en omisslig del, inte är en del i att vara ”produktiv”. Yrken inom sjukvård, rehabilitering, förskola etc. är alla ”produktiva” eftersom tjänsten de tillhandahåller värdesätts av andra som är villiga att betala för den.

Ett annat förslag är att ett laglydigt leverne och politiskt engagemang ska ses som ett bidrag till samhället (Sangiovanni 2007). En sårbar person kommer på grund av sin funktionsnedsättning förmodligen inte att kunna ägna sig helhjärtat åt politiskt arbete. Men en sårbar person kan i alla fall lyda lagarna, och möjliggör därför för andra att ägna sig åt att skapa ekonomisk tillväxt, arbeten och skattepengar, så att systemet genererar resurser som kan omfördelas.

En av de saker som behövs för att någon ska kunna starta och driva ett framgångsrikt, vinstproducerande företag är ju att brottsligheten är relativt låg. Här kan då även en sårbar människa bidra, genom att leva laglydigt. Men notera att det inte är tillräckligt att leva laglydigt: mer "produktiva" människor måste tycka att ens laglydighet är värd att betala för. Är man en nettokostnad för gruppen, finns det ingen särskild anledning för gruppen att inkludera en i sitt samarbetsprojekt. Frågan blir därför om de sårbaras laglydighet bidrar tillräckligt mycket för att de ska inkluderas, dvs. om deras eventuella brottslighet skulle vara ett tillräckligt stort problem för att de "produktiva" ska vara beredda att betala med resurser för de sårbaras laglydighet. Problemet är att det som gör de sårbara just sårbara ofta är samma egenskaper som i mångt och mycket begränsar deras förmåga att ställa till problem. Svåra fysiska funktionshinder gör det svårt att begå våldsbrott (men ger eventuellt fortfarande möjlighet till ekonomisk brottslighet). Svåra kognitiva funktionshinder gör det svårt att begå avancerad ekonomisk brottslighet men möjliggör eventuellt fortfarande våldsbrottslighet – men en person med svåra kognitiva funktionshinder skulle knappast avstå från våldsbrottslighet i utbyte mot rättviseanspråk på resurser (eftersom en sådan persons eventuella våldsamhet sällan är genomtänkt), och då finns det heller ingen anledning att inkludera personen i samarbetsprojektet. En person med svår kronisk sjukdom, eller med både fysiska och kognitiva funktionsnedsättningar, skulle kanske inte kunna hota med vare sig våldsbrottslighet eller avancerad ekonomisk brottslighet – men varför skulle då gruppen behöva betala för deras laglydighet? Att resonera om en individs laglydighet är värd en andel i samarbetsprojektets resurser leder till den här typen av tämligen oaptitliga slutsatser, där ens eventuella medlemskap i gruppen (och andel i resurserna) beror på ens möjlighet att idka utpressning.

---

Att dessa yrken involverar uttryck för medmänsklig värme innebär inte heller att människorna som ägnar sig åt dem är sårbara. Även icke-sårbara människor kan ju uttrycka värme och kärlek.

Rationella, egenintresserade människor skulle dock kunna gå med på att man får olika nyttor från de andra beroende på vad man bidrar med. Om man bidrar genom produktion av varor och tjänster, kan man i rättvisans namn göra anspråk på en del varor och tjänster som produceras i samhället. Om man endast bidrar genom att inte begå brott, kan man i rättvisans namn kräva att andra inte heller begår brott mot en själv. På detta sätt skulle man kunna argumentera för att de som på grund av svår funktionsnedsättning bara har sin laglydighet att erbjuda, därigenom åtminstone har rätt att inte utsättas för brott. Men det är ju inte tillräckligt för att överleva, om man saknar möjlighet att betala för varor och tjänster.

Man skulle kunna tänka sig att det skulle finnas ett slags utgångsprincip om att alla som vill vara med ska få vara med, så länge de bidrar med något alls. Systemet skulle kunna vara ett slags *opt out*-system: du inkluderas i samarbetet så länge du inte väljer att hoppa av genom att vägra att alls bidra (Vanderschraaf (2019) förespråkar en sådan lösning). Men ett sådant system skulle strida mot intuitionen bakom att rationella människor sluter sig samman för att tillsammans generera mer resurser än de kan enskilt, och sedan fördelar dessa mellan sig. En person vars medverkan är en nettokostnad skulle då inte erbjudas medlemskap av de andra.

En potentiell lösning vore att en aktör inte får rätt att neka en annan medlemskap. Frågan blir då i stället om de "produktiva" själva skulle tacka nej till att vara med i samarbetet, eftersom gruppen skulle inkludera sårbara personer som skulle utgöra en nettokostnad. Huruvida de skulle tacka ja eller nej till medlemskap beror då rimligen på deras övriga alternativ: hur väl de klarar sig på egen hand, eller på hur lätt de kan skapa en annan grupp där bara produktiva personer ingår. Tomatodlare kan ju välja att odla någon annanstans, men i en stat är situationen anorlunda: där inkluderas alla som är medborgare. Diskussionen kring huruvida man bör begränsa möjligheten till invandring för dem som inte enkelt kan få arbete och försörja sig själva kan kanske förstås som ett uttryck för en önskan att utesluta dem som kommer att vara en nettokostnad för systemet. Dock kan ju inte sårbara människor som redan är medborgare uteslutas på detta sätt. Då blir alternativet i stället att reglera fördelningen av resurser, så att de resurser man har rätt till står i proportion till de resurser man har bidragit med. Sårbara personer har då rätt till mycket litet.

## Sanktioner mot dem som inte delar med sig

Den som senast gjort ett allvarligt försök att formulera en välgrundad teori om rättvisa som ömsesidig nytta är Vanderschraaf (2019). Vanderschraaf är intresserad av huruvida rättvisepprinciper om att dela lika kan växa fram i ett samhälle som resultat av människors behov av att både samarbeta och att lösa konflikter. De interaktionsregler – rättvisepprinciper – som växer fram och är stabila är de som alla tjänar på. Vanderschraaf antar att människor är olika med avseende på hur ofta och hur länge de är sårbara. Alla människor är ibland antingen för unga, för gamla eller för sjuka för att just då kunna vara ”produktiva”. Frågan som Vanderschraaf vill besvara är om aktörerna i en sådan modell skulle anse det vara i sitt intresse att de som för tillfället är produktiva delar med sig av resurserna till dem som för tillfället inte är det. Han visar att om alla är ”icke-produktiva” ibland, kommer alla att tjäna på att de som för tillfället är produktiva delar med sig. Men för att det ska fungera, menar han, krävs ett sanktionssystem mot de som tar chansen att inte dela med sig. Vanderschraaf visar att givet ett sådant sanktionssystem finns det en uppsättning principer om fördelning av resurser där alla får något eftersom alla tjänar på det. På detta sätt visar Vanderschraaf att rationella egoister visst kan komma överens om och upprätthålla ett system där även de sårbara får del av samhällets resurser, och menar därför att sårbarhetskritiken inte gäller hans teori. Om hans argument håller, behövs inte något bidrag för att man ska ha rätt till en andel av resurserna.

Har Vanderschraaf rätt i att rationella egoister i hans teori skulle dela med sig till de sårbara, har han lyckats visa något anmärkningsvärt. Problemet är dock att rationella egoister inte har någon anledning att instifta eller upprätthålla ett sådant sanktionssystem som Vanderschraaf beskriver. Om en person P alltid eller nästan alltid är ”icke-produktiv”, kommer P att dränera systemet på mer resurser än samarbetet med P skapar. P är därmed en nettokostnad i systemet. Det finns, såvitt jag kan se, endast två anledningar till att rationella egoister skulle fortsätta låta personer som P få del av de resurser som de ”produktiva” skapar. Det första är att det kanske inte går att identifiera P: om det inte går att fastställa på ett någorlunda enkelt sätt vem som är ”icke-produktiv” går det ju inte att utesluta den personen ur samarbetet. Men många av de skäl till att någon verklig person inte bidrar till den ekonomiska tillväxten etc. är skäl knutna till egenskaper som kan observeras, så som svår sjukdom eller svår funktionsnedsättning av uppenbart slag. Det andra möjliga skälet till varför personer som P inte skulle uteslutas ur

samarbetet är att det är för dyrt. Att se till att inga bidrag, subventioner eller dylikt delas ut till fel person, och att hålla ordning på vem som ”är med i samarbetet” vid sjukhus, utbildningsinstitutioner eller andra samhällseliga funktioner är kostsamt, och om antalet personer som inte bidrar (eller inte bidrar tillräckligt mycket) är litet, är det kanske mer lönsamt att behandla dem som alla andra. Men även detta argument brister. Många policys för omfördelning i samhället är specifikt riktade till dem som är sårbara, och handlar om att fördela resurser till dem som ska hjälpa dem just på grund av den sårbarhet de lider av. Det är tämligen administrativt enkelt att ta bort sådana policys.

### **Att bita i det sura äpplet**

Ett ytterligare alternativ är att acceptera implikationen att de sårbara inte kan ställa några krav på andra i rättvisans namn. Det skulle fortfarande kunna vara så att de produktiva i samhället bör hjälpa de icke-produktiva på grund av välvilja, generositet eller empati, men detta är då inte en fråga om rättvisa, och om de avstår från att hjälpa betar de sig inte orättvist (se t. ex. Sugden 2021). Att ett system för fördelning inte är generöst eller välvilligt är dock en mycket mindre allvarlig anklagelse än att det är orättvist. Kravet på rättvisa är nära kopplat till idéer om medborgarnas lika status och statens opartiskhet, och man är i en mycket svagare position om man behöver vädja till andras välvilja eller generositet än om man kan göra anspråk på en del av resurserna i rättvisans namn. Välvilja och välgörenhet är sällan tillräckligt för att säkerställa att alla sårbara människor kan leva värdiga liv.

### **Vad säger oss detta?**

Jag tror att många delar intuitionen om att tomatodlarna inte behöver dela med sig av tomaterna till dem som inte deltagit i tomatodlingen. De som inte deltagit i tomatodlingen kan ju dock innefatta många olika typer av personer: de som inte gillar tomat, de som inte gillar att odla och de som gärna skulle vilja odla men inte kan. Intuitionen om att endast de som bidragit till tomatodlingen har rätt att få en del av skörden ter sig starkast när man tänker sig att de andra själva har valt att inte bidra. Men den ter sig svagare om man antar att de andra gärna hade velat bidra men inte kunde. Särskilt svag ter den sig om dessa andra inte har några andra möjligheter att få resurser för sin överlevnad.

Teorin om rättvisa som ömsesidig nytta har funnits med oss under lång tid, och tagit många olika skepnader under tidens gång. Men gemensamt för dessa har varit att de aktualiserar frågan ifall de som vill men inte kan bidra till samhällets resurser ändå har rätt att få del av dessa. Även om man påpekar att alla kan bidra med något (om så bara med sin laglydighet), kvarstår frågan så länge som någon bidrar med mindre än de tänks få ut av samhället. Påståendet att de sårbara i ett rättvist samhälle inte har rätt till några resurser utan får förlita sig på andras välgörenhet upplevs av många som djupt problematiskt. Jag har diskuterat ett antal olika förslag till lösning som förespråkare av rättvisa som ömsesidig nytta har fört fram, och funnit att inget av dessa förslag till fullo kan lösa problemet.

## Litteratur

- Binmore, Ken. 1994. *Game Theory and the Social Contract*, Volume I. Cambridge, MA: MIT Press.
- Binmore, Ken. 1998. *Game Theory and the Social Contract*, Volume II. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gauthier, David. 1986. *Morals by Agreement*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sangiovanni, Andrea. 2007. "Global Justice, Reciprocity, and the State". *Philosophy & Public Affairs* 35, nr 1, s. 3–39.
- Silvers, Anita and Leslie Pickering Francis. 2005. "Justice Through Trust: Disability and the 'Outlier Problem' in Social Contract Theory". *Ethics* 116, nr 1, s. 40–77.
- Smith, Steven R. 2001. "The Social Construction of Talent: A Defence of Justice as Reciprocity". *Journal of Political Philosophy* 9, nr 1, s. 19–37.
- Sugden, Robert. 2021. "Hume's Theory of Justice and Vanderschraaf's Vulnerability Objection". *Philosophical Studies* 178, s. 1719–29.
- Sugden, Robert. 1986. *The Economics of Rights, Co-operation and Welfare*. 2:a upplagan. Houndmills, UK: Palgrave Macmillan.
- Skyrms, Brian. 2014. *Evolution of the Social Contract*. 2:a upplagan. Cambridge: Cambridge University Press
- Vanderschraaf, Peter. 2019. *Strategic Justice: Convention and Problems of Balancing Divergent Interests*. New York: Oxford University Press.

# Från hedoniskt värde till moraliskt moras

*Ingmar Persson*

## 1. Introduktion

I ett tidigare nummer av *Filosofisk tidskrift* (nr 3, 2023) skisserade jag min syn på förhållandet att det är dåligt i sig att känna smärta och gott i sig att känna välbehag för den individ som känner dessa förnimmelser med utgångspunkt i en kritisk diskussion av Derek Parfits syn på samma förhållande i *On What Matters* (2011). Den smärta och det välbehag vi bägge har i åtanke antas ogillas respektive gillas av subjektet (vilket jag för övrigt inte betraktar som en begreppslig sanning). Jag instämmer i Parfits påstående: ”Det är vårt hedoniska gillande och ogillande [...] som gör dessa medvetande-tillstånd [av välbehag och smärta] bra/goda eller dåliga” (2011, vol. 1, s. 3 och s. 55; alla översättningar är artikelförfattarens egna). Men jag avviker från honom genom att ge en *subjektivistisk* analys av de hedoniska attitydernas ”värdegörande” av sensationerna. Jag vill också betona att det rör sig om värde *för dem* som erfar sensationerna, ett *individ-relaterat värde*.

Därför skrider jag här vidare till att generalisera denna analys av hedoniskt individ-relaterat värde till en analys av *intrinsikalt* individ-relaterat värde i allmänhet. En komplikation dyker upp när denna typ av analys ska utvidgas till att gälla även individ-relaterat värde *på det hela taget* eller *totalt*, vilket tillika innefattar vad som är av *extrinsikalt* värde beträffande ett objekt i kraft av dess relationer till andra objekt som exempelvis är konsekvenser av objektet. Men denna komplikation utesluter inte att principiellt samma slags subjektivistiska analys är giltig för individ-relaterat värde såväl totalt som intrinsikalt. Det är en fördel ur ett systematiskt eller teoretiskt perspektiv om en enhetlig analys av alla former av individ-relaterat värde är möjlig.

Ett annat krux på vår färd är steget från individ-relativt värde till *absolut* värde, varav moraliskt värde är ett exempel, om tilltro fästs till en förhärskande intuition. Mitt förslag är att absolut värde kan alstras ur värde *för alla*. I så fall rör det sig inte heller här om artskilda typer av värde, som ett subjektivistiskt och ett objektivistiskt värde eller ett naturalistiskt och ett icke-naturalistiskt värde. Men i den subjektivistiska

tolkning som förespråkas här, finns inga absoluta värden och således inga absoluta värden av moraliskt slag ity inget har värde för alla. Därmed glider vi ned i något som jag liknar vid ett *moraliskt moras*, men detta är ett öde som vi inte skulle undgå fast det existerade absoluta moraliska värden i objektivistisk mening, emedan det uppenbarligen skulle vara diskutabelt vilka dessa värden är.

## 2. Individ-relativt värde

Parfit påstår att "de viktigaste användningarna av 'god' and 'dålig' är [...] skälsimplicerande" (2011, vol. 1, s. 39), och det är denna användning som är aktuell här, för "vi har alltid skäl att vilja undvika intensiv smärta (*agony*)" (s. 31). Att denna användning av "dålig" är skälsimplicerande innebär att när smärta sägs vara något intrinsiskt dåligt, sägs smärtan vara en egenskap som ger oss skäl att vilja undvika den för dess egen skull. Eftersom det är "vårt hedoniska gillande och ogillande [...] som gör dessa medvetande-tillstånd goda eller dåliga", måste det vara så att dessa tillstånd förser oss med skäl genom att vara föremål för vårt gillande eller ogillande. Dessa hedoniska attityder är däremot inte själva baserade på skäl (s. 53).

Denna tankegång skapar emellertid krångel för Parfit, ty han invänder mot teorier vilka uppfattar skäl som vilje-beroende (*desire-dependent*) att, likmätigt dessa teorier, måste viljeattityder i slutändan "få sin normativa kraft från någon viljeattityd eller målsättning som vi inte har något skäl att ha, och sådana viljeattityder eller målsättningar kan inte försvarligt påstås ge oss några skäl" (2011, vol. 1, s. 91). Men hedoniskt gillande och ogillande kan vi ju enligt hans egen utsago inte ha skäl för, vilket dock inte hindrar att han betraktar dem som skälsskänkande.

Nu vill han visserligen inte kalla hedoniska gillanden och ogillanden viljeattityder (*desires*), men jag argumenterar i min tidigare uppsats (FT nr 3, 2023) för att detta är ett misstag: de är ju trots allt attityder som driver oss att förlänga förnimmelser av välbehag och förkorta förnimmelser av smärta och som blir tillfredsställda om vi lyckas härmed och otillfredsställda om vi misslyckas. I så fall inställer sig följande problem: om hedoniska gillanden och ogillanden kan göra välbehag och smärta till något för oss gott respektive dåligt i sig samt tillhandahålla skäl för att förlänga välbehag respektive förkorta smärta, fastän dessa gillanden och ogillanden inte kan understödjas av skäl, varför kan då inte andra sorters viljeattityder göra detsamma även om de inte kan vara skälsba-

serade? Slutsatsen måste bli att det inte kan vara det förhållandet att en viljeattityd omöjligen är skälsunderstödd som gör den oförmögen att bli skälsgrundande, som berövar den "normativ kraft". Jag ska strax försöka förklara vad som i stället för skälsunderstöd kan göra en viljeattityd skälsgrundande.

Eftersom Parfit anser att förhållandet att smärta är något intrinsikalt dåligt betyder att smärtan förser oss med *skäl* att hysa aversion mot den genom att uppväcka ogillande, så förnekar han att smärtans intrinsikala dålighet helt enkelt *består i* att ogillas (för sin egen skull). Trots detta förfäktar han att i "varje möjlig värld skulle smärta vara dåligt i sig" (2011, vol. 2, s. 489), givet att smärtan ogillas i den. Han insisterar på att smärtans dålighet "inte följer av meningen av orden 'dålig' och 'smärta'" (s. 490). Hans avståndstagande från metaetisk naturalism implicerar att "inga sådana normativa sanningar kan vara analytiska" (s. 490). Inte desto mindre hävdar han att vi kan ha kunskap om dessa nödvändiga sanningar *a priori*, dvs. "enbart genom tänkande" (s. 490) och oberoende av sinneserfarenhet och introspektion.

Med "analytiska" sanningar i trängre bemärkelse kan avses konceptuella sanningar som är *självklara*, vars sanning är så uppenbar att man blir övertygad om den så snart man begriper sanningarnas innebörd, tautologier som att en helårsprenumeration är en prenumeration, men i sin förnekelse av metaetisk naturalism måste Parfit förläna "analytisk" en vidare betydelse som innefattar konceptuella sanningar vilka är så svårfångade att de kan inses vara dylika först efter ingående analys. Om han emellertid brukar "analytisk" på detta vidare sätt, förefaller det mig mysteriöst hur vi kan veta *a priori* att det är sant i varje möjlig värld att en smärta som ogillas för dess egen skull är dålig i sig, fast det inte är analytiskt eller i vidare mening konceptuellt sant att vad som ogillas är intrinsikalt dåligt. Lyckas vi begripa att detta är sant genom rent tänkande, måste det väl vara konceptuellt sant eftersom tänkande sker med rent konceptuella medel. Är det däremot konceptuellt sant att (ogillad) smärta är dålig för oss, blir det begripligt att detta kan vara nödvändigt sant och *a priori* bekant för oss, men det sker till priset av att Parfit trots allt hamnar i värdenaturalismens garn.

Han gör, som påpekats, gällande att den viktigaste användningen av värdetermer är "skälsimplicerande", definierbar i termer av skäl. Antag att man i stället accepterar en icke-naturalistisk teori som går ut på att "god" och "dålig" betecknar *odefinierbara* icke-naturliga egenskaper; skulle detta vara ett botemedel för trubblet Parfit trasslar in sig i? Den

mest kända talesmannen för denna typ av teori är G. E. Moore som förfäktade att termen "god" betecknar något enkelt och odefinierbart, så att försöka definiera den med hänvisning till naturliga egenskaper är att göra sig skyldig till ett "naturalistiskt misstag" (1903, s. 9–10).

Denna teori råder dock inte bot på nämnda problem, för relationen mellan denna oreducerbara värdeegenskap och naturliga egenskaper kan inte vara en kontingent relation som vi upptäcker *a posteriori* eller erfarenhetsmässigt, ty i så fall äventyras återigen värdeegenskapens icke-naturliga status. Den måste vara en nödvändighetsrelation som är känd *a priori*, men som inte är konceptuell, ty detta skulle innebära återfall i naturalism – just precis den knipa som Parfit sitter i. (Senare ska jag dessutom påpeka att vi inte upplever tings värde som en inneboende egenskap hos dem.)

Det är brydsamt att hitta en värdeutsaga vars sanning vi kan vara säkrare på än den att det är i sig dåligt för oss att känna pina. Ifall vi accepterar en naturalistisk analys av denna utsaga enligt vilken förhållandet att pina eller stark smärta är i sig dåligt för oss att förnimma inte betyder annat än att vi ogillar att förnimma sådan smärta för dess egen skull, har vi en förklaring till denna epistemiska säkerhet, för vi har lättillgänglig kunskap om vad vi ogillar (och gillar) för dess egen skull. Om å andra sidan Parfit har rätt i att det relevanta värdeförhållandet implicerar existensen av ett icke-naturligt, objektivt eller vilje-oavhängigt skäl, kan vi inte vara rättmätigt säkra på att det är dåligt i sig för oss att bli pinade, för vi kan inte vara så säkra på att det finns något sådant icke-naturligt, objektivt skäl. Detta är i högsta grad metaetiskt kontroversiellt. (Dessa kritiska synpunkter ingår i min granskning av Parfits teori om praktiska skäl i Persson 2013, kap. 12.1 och 12.2.) Dock skulle det vara högst förmätet att ge sken av att denna argumentation konklusivt vederlägger metaetisk objektivism, men den uppmuntrar oss inte desto mindre att styra kosan annorstädes.

Jag har framkastat hypotesen att intrinsikala viljeattityder kan vara skälsgrundande, fastän de enligt vilje-baserade teorier inte kan vara skälsbaserade eftersom hedoniska gillanden och ogillanden, som också är en sorts viljeattityder, kan vara skälsgrundande, trots att de inte är skälsbaserade. Mitt förslag är att intrinsikala viljeattityder kan vara skälsgrundande därför att de kan vara *stabilt sanningsbaserade* precis som hedoniska attityder är. Ogillande av smärta är en viljeattityd som är baserad på eller utlöst av hur en smärtförnimmelse faktiskt upplevs och som är inriktad på att få förnimmelsen att upphöra, medan gillande

av välbehag är baserat på eller utlöst av hur en välbehagsförnimmelse faktiskt upplevs och är inriktat på att förlänga den. Det finns ingen ytterligare information att införskaffa om dessa förnimmelers natur som kan underminera dessa viljeattityder.

En vilja att undvika en *hotande* smärta för dess egen skull kan naturligtvis inte vara baserad på hur smärtan *känns för närvarande*, men den kan vara baserad på en åskådlig trosföreställning om hur den *kan komma* att kännas. En sådan trosföreställning, förvärvad genom tidigare upplevelser av smärta, kan ge praktiskt taget lika pålitlig information om den hotande smärtans karaktär som en aktuell förnimmelse av den. En intrinsikal aversion mot hotande eller annalkande smärta, som skulle ogillas när den anländer, kan därför också vara en stabilt sanningsbaserad viljeattityd som ingen ytterligare information kan rubba.

Detta är fullt förenligt med att information om denna smärtas *externa relationer*, som dess konsekvenser, kan tillkomma, information som gör det rationellt att, *allt taget i beaktande*, välkomna eller vilja erhålla smärtförnimmelserna, men detta undergräver inte motviljan mot smärtan *för dess egen skull*. Min ståndpunkt är således att intrinsikala viljeattityder kan vara skälsgrundande därför att de kan vara stabilt sanningsbaserade och att man kan definiera intrinsikal godhet och dålighet för oss i termer av vad som satisfierar eller frustrerar sådana viljeattityder (eller andra "pro-attityder" som önskan, glädje etc.) hos oss.

Mina exempel på intrinsikal godhet och dålighet har varit de hedoniska förnimmelserna av välbehag och smärta. Enligt *hedonismen* är sådana positiva känslotillstånd av välbehag, njutning, lycka, tillfredsställelse etc. och negativa känslotillstånd av smärta, lidande, olycka, otillfredsställelse etc. *det enda* som är intrinsikalt gott respektive intrinsikalt dåligt för oss. Jag förutsätter inte att denna doktrin är korrekt, men dessa känslotillstånd är de minst kontroversiella exemplen på vad som är intrinsikalt gott och dåligt för oss, och de är därför lämpade att tjänstgöra som illustrationer av individ-relaterade intrinsikala värden.

Som kontrast till situationen för intrinsikala viljeattityder är stabil sanningsbaserad en mer problematisk företeelse angående viljeattityder som tar i beaktande inte bara hur ett objekt är i sig utan också dess externa relationer, för då kan man sällan vara säker på att ytterligare information inte kommer att flyta in och förändra viljeattityden. Om man upptäcker att ett objekt O som man hyser en aversion mot för dess egen skull, har en konsekvens som man vill ha för dess egen skull, kan detta medföra att man sammantaget vill ha O. Därefter kan man bli varse att

O har en annan konsekvens som man har en motvilja mot för dess egen skull eller att den första konsekvensen i sin tur har en konsekvens gentemot vilken man har en motvilja för dess egen skull. Då kan en motvilja mot O allt taget i beaktande uppstå. Det finns ingen ände på hur vitt eller långt man på dessa sätt kan spåra ett objekts externa relationer. Detta är ett problem som i praktiken blir mer akut i den samtida världen där människan har i sin hand en välutvecklad teknologi som möjliggör global påverkan vilken till på köpet sträcker sig långt in i framtiden.

I fråga om ett förhållandes värde på det hela taget – dess *totala* värde – får man följaktligen som regel hålla till godo med att hävda att det *temporärt framstår* som ägande ett visst sådant totalt värde och att denna bedömning kan vara i behov av revision i ljuset av ny information. I denna bemärkelse blir värdeomdömen gällande vad som totalt är gott eller dåligt för någon i praktiken individ-relativa inte bara med avseende på individers vilje-attityder utan också med avseende på deras epistemiska situation: givet att alla fakta som är relevanta för subjektets viljeattityd rörande O är som de nu framstår för subjektet, är O nu gott/dåligt totalt sett för subjektet.

Att vi här får ge oss till tåls med denna dubbelsidiga individ-relativitet förebådar den kommande kapitulationen inför omöjligheten att etablera att något har värde för alla och därigenom absolut värde vilket, enligt en allmänt rådande uppfattning, moraliska värden besitter. Det sistnämnda innebär att vi hamnar i ett moraliskt moras som, vi ska se, inte kan undvikas även om det skulle existera absoluta moraliska värden i objektivistisk betydelse emedan det inte skulle vara okontroversiellt vilka dessa värden är.

Det kan invändas att sakförhållandet att vi ogillar en smärta för dess egen skull inte utesluter att smärtsensationen också är utrustad med någon egenskap som vi gillar för dess egen skull. Därför garanterar förhållandet att vi ogillar en smärta för dess egen skull bara att den *såttillvida* är intrinsikalt dålig för oss, inte att den är intrinsikalt dålig för oss på det hela taget. Det är helt riktigt att denna omständighet är logiskt möjlig, men det är ingen realistisk möjlighet. Smärtsensationer har en del andra kvaliteter än sin smärtsamhet: de kan vara brännande, stickande, skärande etc. och de har en viss kroppslig placering och varaktighet. Detta är emellertid inga kvaliteter för vilka vi gillar dem för deras egen skull. Så, även om det strängt taget måste tillfogas att en för sin egen skull ogillad smärta inte har någon annan egenskap för vilken den är gillad för sin egen skull för att det ska följa att smärtan är intrin-

sikalt dålig för oss allt taget i beaktande, kan detta tillägg betraktas som underförstått. Följaktligen är omdömen om intrinsikalt värde inte epistemiskt problematiska så som omdömen om extrinsikalt värde och totalvärde är.

Slutligen bör det understrykas att ett objekts totalvärde för någon härrör från det intrinsikala värdet för vederbörande av objekt som står i relationer som understödjer det förstnämnda objektets totalvärde, såväl interna relationer som att vara en del av objektet som externa relationer som att vara en effekt av objektet. Därav följer att den subjektivistiska analys som har givits av värde av det intrinsikala slaget också måste äga giltighet för totalt och extrinsikalt värde. Detta framgår tydligast när ett objekts värde totalt är *identiskt* med dess intrinsikala värde eller egenvärde eftersom objektet inte står i någon relation till något externt objekt som förser objektet med extrinsikalt värde och på så vis spår på dess totala värde.

### 3. Skäl för trosföreställningar och för viljeattityder

Det är lärorikt att jämföra hedoniska gillanden och ogillanden med omdömen som är direkt baserade på sinneserfarenhet, som t. ex. omdömet att något ser rätt ut för mig som är baserat på mitt synintryck av en tomat. Detta omdöme rättfärdigas av synintrycket, men ett sådant rättfärdigande består inte i *skälsgivande*: att något ser rätt ut för mig ger mig inte ett skäl att tro att något ser rätt ut för mig. Ett skäl för ett omdöme är något man kan anföra till stöd för omdömets sanning, men jag kan inte anföra att något ser rätt ut för mig till stöd för att omdömet att något ser rätt ut för mig är sant. Ett sinnesintryck är inget man kan *anföra*; man kan inte *resonera* från ett sinnesintryck till ett omdöme. Det är förvisso korrekt att säga att skälet till att jag tror att något ser rätt ut för mig är att något ser rätt ut för mig, men "skälet" betyder här förklaringen. Det är inte fråga om den *rättfärdigande* användningen av termen enligt vilken skäl är stöd av varierande styrka som kan vägas mot motstridiga skäl i en beslutsprocess.

Rättfärdigande skäl kan vara stöd för att tro något eller för att vilja och handla. Vi saknar rättfärdigande skäl för hedoniska gillanden och ogillanden precis som vi gör för sinnesbaserade omdömen, men precis som det finns skäl eller förklaringar till att vi fäller sinnesbaserade omdömen, finns det skäl eller förklaringar till att vi hyser hedoniska attityder. Den intressanta skillnaden är att medan det finns något som i

avsaknad av rättfärdigande skäl kan rättfärdiga sinnesbaserade omdömen – nämligen den sinneserfarenhet som gör dem sanna – finns det ingenting som kan *rättfärdiga* hedoniska gillanden och ogillanden. Det finns ingenting som *rättfärdigar* att vi reagerar med ogillande snarare än gillande på smärta, ingenting som gör det *rätt* att reagera med ogillande och *fel* att reagera med gillande. Man kan visserligen hänvisa till att det skulle ha *dåliga konsekvenser* för oss ifall vi reagerade med gillande på smärta – eftersom smärta signalerar att något inte står rätt till i vår kropp – men detta implicerar inte att det är fel att gilla smärta *för dess egen skull*.

Denna differens mellan trosföreställningar och viljeattityder har sin källa i att de har olika "anpassningsriktning" (*directions of fit*): trosföreställningars funktion är att anpassa sig till en utomstående verklighets fakta och därigenom bli sanna – det är den evolutionära förklaringen till att vi har dem; viljeattityder har motsatt funktion, att aktivera oss till handlingar som får fakta att anpassa sig till attitydernas objekt, så utfallet blir som vi vill. Då inställer sig andra pro-attityder som tillfredsställelse eller glädje om kännedom om utfallet föreligger. Enligt meta-etisk objektivism är dock denna kontrast mellan trosföreställningar och viljeattityder inte så tydlig, för den antar att det finns något som viljeattityder har att anpassa sig efter: objektiva värden eller normer. Hur denna anpassning ska förstås undandrar sig min fattningsförmåga: hur kan det vara en a priori vis, nödvändig sanning att det är passande att vilja något om detta inte är något som begreppsligt kräver att vara velat?

Jag vill alltså göra gällande att intrinsikala viljeattityder kan vara skälsgrundande och definiera vad som är i sig gott och dåligt för oss under förutsättning att de är stabilt sanningsbaserade, fastän detta inte rättfärdigar dem – vilket inte innebär att de är "orättfärdiga", dvs. att mot dem kontrasterande attityder *kan* rättfärdigas. Det följer att en skälskonstruktion som vilar på intrinsikala viljeattityder vilar på en vacklande grund. Denna vacklan förstärks av det tidigare nämnda faktumet att vi sällan kan vara säkra på vad vi bör vilja på det hela taget; sådana bedömningar bär ofrånkomligen det preliminäras prägel. Då har vi det bättre förspänt ifråga om trosföreställningar i så måtto som sinnesbaserade trosföreställningar kan rättfärdigas på basis av sinnesintryck.

Men denna sinnesverifiering lämnar oss med en väldigt inskränkt kunskapsfär, ty den överväldigande delen av våra trosföreställningar är "sinnesöverskridande", dvs. de sträcker sig bortom vad vi varseblir för

tillfället. Våra trosföreställningar om det förflutna är till syvende och sist grundade på minnet, våra trosföreställningar om framtiden på induktiva extrapolationer från vad vi tidigare har varseblivit och våra trosföreställningar om en fysisk verklighet oavhängig av vår perception på inget annat än just vår perception. Det är kunskapsteoretiskt knivigt att begripa hur skälen för dessa sinnesöverskridande trosföreställningar i sista hand kan undgå att sakna rättfärdigande, antingen på grund av att skälen för dem slutligen blir hängande i luften eller på grund av att de rör sig i cirkel. Detta ger ammunition åt skepticism med avseende på minnet, induktionen och den fysikaliska verkligheten i helhet.

Det är ur epistemologisk synvinkel beklagligt om våra skäl för dessa trosföreställningar i slutändan är grundlösa, ty om de stod på fast grund, skulle de kunna bibringa oss en försäkran om att vi har påträffat sanningen. Denna försäkran är emellertid ingenting som nämnvärt skulle kunna förstärka vår redan stenhårda övertygelse om de sinnesöverskridande trosföreställningarnas sanning (se Persson 2013, kap. 11, för vidare diskussion av detta problem). Detta är en stenhård övertygelse som vi säkerligen delar med högre stående djur som över huvud taget inte förmår ställa sig spørsmålet om dessa övertygelsers rättfärdigande.

Vi bör hålla denna vidare skälsvy som inkluderar epistemologi för ögonen när vi sätter oss till doms över praktiska skälskranglighet. Det är otvivelaktigt av metaetiskt intresse ifall det existerar objektiva viljeoberoende praktiska skäl, men utifall sådana lyser med sin frånvaro, är det mindre skakande än att skälen för sinnesöverskridande trosföreställningar ytterst hänger i luften, ty på det praktiska fältet finns ingen sanning att fånga. Objektiva praktiska skäl skulle kunna vara betydelsefulla i praktiken ifall de både skiner som i neon, dvs. tydligt låter sig avläsas, och är så vittomfattande specifika att de ger vägledning i en majoritet av livssituationer. De exempel på objektiva skäl som vanligen presenteras tillmötesgår dock långt ifrån dessa krav – exempel i stil med att vi har skäl att dra oss undan smärta för dess egen skull och att låta bli att tortera spädbarn för vårt höga nöjes skull.

Det finns både naturalistiska och icke-naturalistiska teorier om objektiva värden och skäl, alltså både teorier som behandlar värden och skäl som reducerbara och som icke-reducerbara till naturliga eller empiriska egenskaper av de slag som vetenskap och beprövad erfarenhet umgås med. Jag har försökt visa att såväl Parfits som Moores icke-naturalistiska teorier misslyckas med att klargöra objektiva värden eller skäls natur, och jag är inte bekant med någon naturalistisk teori

som bättre lyckas med detta konststycke än icke-naturalistiska teorier. Ingen objektivistisk teori presenterar värden eller skäl av ett slag som kan utöka vår praktiska vägledning och leda oss till en mer omfattande viljemässig enighet. Uppfattningen att något är ett objektivt värde eller skäl är mer av ett "släp" som följer på observationen att det redan föreligger vidsträckt viljemässig samstämmighet än en "dragkrok" som drar oss samman i sådan endräkt. Parfits paradexempel att det finns skäl att vilja undvika smärta för dess egen skull illustrerar detta fenomen till perfektion.

Han levererar bland annat ett "pino-argument" (*agony argument*) mot subjektivistiska eller vilje-baserade teorier om praktiska skäl: vi har skäl att vilja och försöka undvika all framtida pina, men dessa teorier förnekar att vi har sådana skäl; alltså är dessa teorier falska (2011, vol. 1, s. 76). Det stämmer att enligt dessa teorier kan vår orubbliga intrinsikala aversion mot den pina som hemsöker oss inte vara skälsbaserad, men vilken roll spelar detta? Skälsbaserad skulle näppeligen kunna öka styrkan av vår aversion som redan är orubbligt stark. Inte heller är det klart hur den skulle kunna bidra till att denna aversion erhåller ett bättre eller mer auktoritativt rättfärdigande.

Svagheten i Parfits teori framträder i sitt klaraste ljus om vi tittar på pina som vi redan utsätts för. Denna pina väcker ett hedoniskt ogillande av pinan som vi har konstaterat är ett slags motvilja mot pinan för dess egen skull. Enligt Parfit ger detta ogillande oss ett skäl att hysa en "meta-hedonisk" (2011, vol. 1, s. 54) viljeattityd gentemot pinan. I klartext betyder detta att vi har skäl att *dubblera* vår nuvarande motvilja mot pinan. Detta förefaller, för det första, motivationellt oekonomiskt och överflödigt. Det är rimligare att tänka sig att den meta-hedoniska viljeattityden endast uppväcks i de av Parfit fokuserade situationerna i vilka den hedoniska förnimmelsen och ogillandet av den inte är lokaliserade till nuet. Den uppväcks då av den anledningen att den åskådliga föreställningen om smärta, härstammande från tidigare förnimmelser av smärta, framkallar en motvilja i likhet med den som själva förnimmelsen kan utlösa.

För det andra kan denna vilje-dubbling inte skänka oss ett rättfärdigande av motviljan mot pinan som vi i förstone saknade av ett förhållande som Parfit själv pekar på: skälet för den meta-hedoniska motviljan mot pinan antas härröra från den hedoniska motviljan mot pinan, men det skulle vara mysteriöst om den förra därigenom erhåller ett rättfärdigande som den senare själv saknar, det skulle vara som att

lyfta sig själv i håret. Det skulle också vara egendomligt om det uppkom ett annat slags dålighet, en ”skälsimplicerande”, objektiv dålighet ur den subjektiva, hedoniska dåligheten. Enligt mitt synsätt rör det sig här bara om ett slags dålighet, av subjektiv art.

#### 4. Absolut och moraliskt värde

Parfit talar om smärtans och lidandets ”dubbla dålighet”: dels är de i sig dåliga för de varelser som upplever dem till följd av att de ogillar hur de känns, dels är det moraliskt dåligt att de varelser som känner smärta och lidande upplever något som är i sig dåligt för dem (2011, vol. 2, s. 565). Jag har i föregående sektioner undersökt den förra föreställningen, att det är i sig dåligt att känna smärta för dem som känner den. Lidande är något som en sådan smärta kan framkalla hos de som känner den, exempelvis kan vi lida av den smärta vi förnimmer när vi bränner oss. Sådant lidande är i sig dåligt för oss både på grund av att smärtan som är lidandets objekt är ogillad och på grund av att lidandet är en känsla av otillfredsställelse som också den är ogillad.

Den fråga jag nu vill ställa är ifall den subjektivistiska analys av den individ-relativa dåligheten och godheten av något som utvecklats på grundval av en analys av den hedoniska dåligheten och godheten av smärta och välbehag för dem som känner dem kan generaliseras till en analys av dålighet och godhet som inte är individ-relativ utan absolut, som exempelvis moralisk dålighet och godhet vanligen anses vara. Ett nära tillhands liggande förslag är att absolut värde kan genereras via individ-relativt värde *för alla* som i sin tur garanterar absolut värde. Resonemanget kan då uppdelas i två moment: (1) en analys av vad som har (positivt eller negativt) värde för alla i termer av vad som är föremål för allas (positiva eller negativa) viljeattityder, och (2) en tes att det som har värde för alla har absolut värde.

Till stöd för (2) kan man påpeka att om något har värde för alla, kan ingen utan att vända sig mot sig själv opponera sig mot att det tillskrivs värde. Värdeobjektivister måste däremot insistera på att ett objekt O inte behöver vara gott, trots att O är gott för alla, inklusive dem själva – ett för mitt sinne kontraintuitivt påstående. Däremot är det inte lika övertygande att påstå om det som *inte* har värde för alla att det inte kan ha absolut värde: är det verkligen ogörligt att utpeka någon undergrupp sådan att om något har värde för alla dess gruppmedlemmar, så har det absolut värde, oaktat att det inte har värde

för icke-medlemmar av gruppen? Dyliga grepp verkar dock dömda att brista i normativ neutralitet, precis som andra strategier att garantera vilje-konvergens som senare ska beröras. Enligt mitt förmenande kan man däremot tryggt skriva under på (3) att det som inte har värde för någon inte har absolut värde.

(1) kan förtydligas medelst följande hypotes: (A) om det finns en typ av situation i vilken alla, givet att de har stabilt sanningsbaserade viljeattityder rörande naturliga förhållanden om O, vill ha O, så är O gott för dem alla i denna situation. Enligt (A) är alltså förhållandet att O är föremål för en viss subjektiv attityd hos alla en tillräcklig betingelse för att O är något gott för dem alla och därigenom, på basis av (2), något absolut gott. Tillsammans med (2) utesluter (A) att absolut godhet är något objektivt, något som är oberoende av subjektiva attityder.

Som följeslagare till (3) kan man också hävda att förhållandet att O är föremål för en sanningsbaserad viljeattityd hos en individ som är bekant med O är en nödvändig betingelse för O ska kunna vara gott för vederbörande: (B) om det finns någon typ av situation i vilken ingen som har stabilt sanningsbaserade viljeattityder rörande naturliga förhållanden om O, vill ha O, så är O inte gott för någon i denna situation och därigenom, enligt (3), inte något absolut gott. I motsats till (B) måste värdeobjektivisterna hävda att O ändå skulle kunna vara gott för någon, fastän ingen med stabilt sanningsbaserade viljeattityder vill ha O – återigen något som tycks mig kontraintuitivt.

Problemet med (A) är att det är högst tvivelaktigt om det finns något objekt som alla, i händelse av att de innehar stabilt sanningsbaserade viljeattityder om objektet, vill ha. ((B) dras däremot inte med motsvarande problem: det finns förmodligen saker och ting som ingen vill ha i relevanta omständigheter.) Det är väsentligt att problemet med (A) inte gäller om sanningen av dess försats beträffande viljeattityder garanterar att dess eftersats är sann – att sanningen av (A) dras i tvivelsmål – utan att problemet är att sanningen av dess försats är i högsta grad dubiös. För vad som då är underkastat tvivel är om det existerar något av värde för alla och därigenom, givet (2), något av absolut värde. Tvivlet angår inte om existensen av något med detta värde följer av att det finns något som har värde för alla definierat i termer av deras konvergerande viljeattityder, vilket implicerar att absolut värde inte är en speciell ontologisk kategori artskild från subjektivistiskt individ-relativt värde. Om folks stabila sanningsbaserade viljeattityder faktiskt kan bli unisona eller ej, är ingenting som utgör någon *ontologisk* skillnad, en skillnad

som den mellan vad som är subjektivt eller objektivt eller den mellan vad som är naturligt eller icke-naturligt.

Det är emellertid tänkbart att det vore en ontologisk skillnad som utgjorde förklaringen till att individ-relativt värde inte kan definieras i termer av individers viljeattityder eller att det inte följer att något har absolut värde av att det har värde för alla. Det konstaterades i slutet av sektion 2 att svårigheten att definitivt etablera att något har totalt värde för någon kan bero på svårigheten för vederbörande att definitivt eller slutgiltigt vilja något totalt sett till följd av epistemiska tillkortakommanden. Nu ser vi att svårigheten att etablera att något är av absolut värde kan bero på svårigheten att finna något som har värde för alla.

Antag att ett fysiskt objekt O är källa till ogillad smärta för alla. Antag vidare att inget annat faktum angående O är av positivt eller negativt värde för någon. O är då, allt taget i beaktande, extrinsikalt dåligt för alla. Denna dålighet härstammar från den intrinsikala dåligheten av den smärta som O är upphov till hos envar. Enligt ett resonemang som fördes i slutet av sektion 2 följer av detta att den subjektivistiska analys som värdet av den intrinsikala sorten där bestods med kan utsträckas till O:s dålighet extrinsikalt och totalt för alla och, enligt (2), därigenom till absolut värde. Begrunda också klassen av alla de smärtförmimmelser hos olika individer som O är upphov till. Denna klass är dålig i sig för alla dessa individer i kraft av att den innehåller något som är dåligt i sig för var och en av dem. Därigenom är klassen absolut dålig – i en mening som är förenlig med subjektivism – och enighet kan råda om att det finns moraliskt skäl att eliminera O. Det är emellertid högst otroligt att det förekommer något som i likhet med O vållar alla smärta.

Det är instruktivt att jämföra relationen mellan att något har värde och att det framkallar en viss viljeattityd med relationen mellan att något har en färg och att det ser ut som om det hade denna färg. Föreställningen att fysiska objekt har färg oberoende av vår perception av dem inställer sig mer enträget hos folk i gemen än föreställningen att de har värde oberoende av våra känslö- och viljeattityder. Anledningen till detta är, gissar jag, att vi visuellt varseblir färger som *inneboende* egenskaper hos ting, egenskaper som de besitter oberoende av andra ting, som oss och vår perception, i motsats till exempelvis egenskapen att vara belyst när vi riktar en ljuskälla mot dem. Som kontrast upplever vi inte värde som en inneboende egenskap hos ting; vi upplever inte t. ex. en förmimmelses dålighet så som vi upplever dess smärtsamhet, som en inneboende egenskap hos förmimmelsen. Vad vi upplever är i stället

att tinget framkallar en känslö- eller viljeattityd hos oss. Denna relation till oss är självfallet ingen inneboende egenskap hos tinget som vi kan frestas tro att det äger oberoende av oss.

Förhållandet att det intuitivt föreligger en intim relation mellan att något är av värde och att det finns skäl att vilja ha det – ett förhållande som vi har konstaterat att Parfit utnyttjar – bestyrker också att värde har att göra med en viljeattityd till ett objekt snarare än med en inneboende egenskap hos det. Alltså, ett objekts värde är inte intuitivt en inneboende egenskap hos objektet eftersom det har en intim relation till skäl att vilja eller välja objektet, vilket uppenbarligen inte är en inneboende egenskap hos objektet. (Detta leder till att den objektivistiska tesen snarare får bli något i stil med att det är ”passande” att hysa en viljeattityd gentemot vissa objekt – en tes som redan har befunnits vara problematisk.)

Låt oss nu titta på förhållanden som bidrar till att göra det osannolikt att det finns något objekt som alla med stabilt sanningsbaserade viljeattityder har samma viljeattityd gentemot och som är relevant för frågan om moraliskt värde kan vara absolut. Eftersom människor i allmänhet är uttalat *partiska* till förmån för sig själva och närstående individer som familj och vänner, divergerar deras viljeattityder allt som oftast. För att stävja denna egoism och framtinga konsensus, har moralfilosofer föreslagit diverse opartiskhetskrav som en viljeattityd måste tillfredsställa för att kvalificera sig som moralisk, bland annat har John Rawls föreslagit att viljeattityden måste anläggas bakom en ”okunnighetens slöja” som döljer vilken position man själv intar i valda utfall, och Richard Hare har förespråkat införandet av ett universaliserbarhetskrav som, grovt uttryckt, går ut på att moraliska agenter måste kunna acceptera de viljeattityder de intar om de lever sig in i de omständigheter som alla de varelser som påverkas av viljeattitydernas realiserande befinner sig i.

Om vi för resonemangets skull antar att hedonismen är riktig och alltså att vad som är intrinsikalt gott för varelser är att de känner välbehag och vad som är intrinsikalt dåligt för dem är att de känner obehag, så skulle en moral kunna proklamera att ett utfall är bättre i så måtto som varelser erfar mer välbehag i det och moraliskt sämre i så måtto som de erfar mer obehag i det. I förstone kunde man inbilla sig att det skulle vara möjligt att nå konsensus om något opartiskhetskrav konformitet med vilket skulle medföra att alla skulle vilja iscensätta utfall med så stor övervikt av välbehag över obehag som möjligt, med andra ord vad en viss form av utilitarism anbefaller. Om ett krav omöjliggör

favorisering av speciella individer som det egna jaget och nära och kära, kan det ge sken av att stödja en opartiskhet som leder till sådana utfall. Exempelvis skulle en sådan opartiskhet medföra att alla som vill att deras eget obehag upphör förbinder sig till att vilja att obehag upphör hos envar som känner sådant obehag. Detta är en viljeattityd som alla som är förmögna att förstå dess objekt skulle kunna tänkas hysa.

Hare insåg emellertid tidigt att hans universaliserbarhet inte nödvändiggör utilitarism. Bland annat diskuterade han i *Freedom and Reason* (1963, s. 162) möjligheten av fanatiska nazister vilka skulle vara villiga att acceptera att de själva fick utså obehag i stället för välbehag i händelse av att de visade sig vara av judisk börd. Det är förvisso logiskt möjligt för någon att favorisera eller missgynna varelser som är utrustade med vissa *universella* egenskaper, oavsett om deras egen identitet är sådan att de exemplifierar dessa egenskaper eller ej. Detta ledde till att han gav sig in på olika försök att förstärka sitt universaliserbarhetskrav, så att det önskade utilitaristiska utfallet skulle bli oundvikligt. Inget av dessa försök är dock lyckat (som jag bemödar mig att visa i Persson 2005, kap. 26 och 27).

Ett principiellt dilemma lurar här. Antingen är ett föreslaget opartiskhetskrav på viljeattityder för att de ska kvalificera sig som moraliska alltför svagt för att nödvändiggöra viljeattityders konvergens eller, om det är tillräckligt starkt för att säkra en dylik konvergens, i t. ex. utilitaristisk skepnad, kan kravet misstänkas för att brista i normativ moralisk neutralitet, för att vara infört i syfte att kratta manegen för en viss moral snarare än som ett krav som alla moraliskt kompetenta oberoende normativ hållning måste erkänna, kanske för att det är inbäddat i begreppet moral. Kravet kan då naturligtvis inte *rättfärdiga* en viss normativ moralisk hållning.

Slutsatsen blir att vi går ner oss i ett moraliskt moras: intuitivt kan vi tänka oss att vad som är moraliskt gott eller rätt och riktigt är bindande för alla som är i stånd att begripa vad det vill säga att handla moraliskt, men hur en sådan absolut moral ska kunna grundas gäcker oss. Vi är ur stånd att rädda oss undan en moralisk relativism som går ut på att vad som är moraliskt rätt och riktigt måste förstås som vad som är moraliskt rätt och riktigt *för någon* och variabelt från person till person, beroende på att personernas sanningsbaserade viljeattityder spretar åt olika håll och att enighet inte kan nås om något opartiskhetskrav kraftfullt nog att tygla dem till konvergens.

Denna viljemässiga divergens är dock inte så omfattande som den

divergens som *faktiskt* föreligger, ty den faktiska divergensen är till stor del betingad av att folks viljeattityder inte är sanningsbaserade utan avhängiga av kunskapsluckor och av falska religiösa eller politiska ideologier eller andra grasserande fördomar som ofta frodas i dessa luckor. Dessa källor till divergens är oberoende av om subjektivistiska eller objektivistiska värdeteorier är korrekta. Det vore övermodigt att tro att metaetisk objektivism konklusivt kan vederläggas, men även objektiva moralföreskrifter som är bindande för alla skulle existera, är det, som anmärkts, odiskutabelt att de inte står klart skrivna för oss som i neoljus.

I *praktiken* spelar det därför ringa roll om subjektivism eller objektivism bildar sanningen i värdeteorin; oavsett vilket får vi finna oss i att traska i ett moraliskt moras av djup oenighet där våra moraluppfattningar ytterst avgörs av uppväxtmiljö och personlighetsfaktorer snarare än av kunskap och förnuft. Det ligger en hel del sanning i författaren Jonathan Swifts anmärkning att argument aldrig förmår en människa att rucka på en felaktig åsikt som hon inte har förvärvat på grundval av argument – och vår moral grundläggs i barndomen.

Man kan spekulera i om framväxten av den gängse uppfattningen av moralen som något absolut som alla med moralisk kompetens kan komma överens om har betingats av småskaligheten i de samhällen som människan har levt i under större delen av sin historia. Medborgarna i sådana miniatyr-samhällen tenderar att vara personligen bekanta med varandra och så pass mentalt homogena både viljemässigt och epistemiskt att det kan te sig överkomligt för dem att leva upp till de vagare opartiskhetskrav som en outvecklad moralfilosofi mäktar med att leverera, exempelvis krav i stil med att man ska behandla andra som man själv vill bli behandlad vilka förekommer i flera gamla världsreligioner. Det potentiella moraliska moraset är knappt märkbart under slika ytskikt av likformighet.

I dagens globaliserade värld med mer heterogena samhällen hårbärgerande miljontals medborgare tränger det moraliska moraset däremot fram med obändig kraft och tydlighet. Att den avancerade teknologin i dessa samhällen möjliggör påverkan över hela jorden för den överskådliga framtiden förstärker ytterligare utmaningen att nå moralisk samklang. Ty den avancerade teknologin medför att det i sektion 2 uppmärksammade förhållandet att spårningen av handlingars externa relationer i princip saknar gräns får betydande praktisk signifikans eftersom konsekvenser för massor av individer under långvariga tids-

perioder är nära nog omöjliga att pålitligt förutsäga. Till detta kommer att en alltmer sofistikerad moralfilosofi oförtrutet radar upp ett flertal plausibla opartiskhetskrav som det är marigt att välja bland och ännu marigare att efterleva enär de ovillkorligen måste tillämpas på enorma mängder av okända individer med vilka samarbete är påkallat och/eller för vilka relevanta handlingsalternativ har kännbara följder.

För att sammanfatta de ovannämnda villkoren för moraliskt moras, dvs. svår- eller olöslig moralisk oenighet:

Uppfattningen av moralen som absolut tvingas vika för moralisk relativism, enligt vilken det inte finns någonting som är moraliskt rätt och riktigt för alla personer oavsett deras viljeattityder utan moralen uppvisar viljemässig avhängighet.

Det finns djupa meningsskiljaktigheter i moralfilosofin, både i den normativa etiken – t. ex. mellan konsekventialism och deontologi eller mellan en moral som är strikt opartisk och en som tillåter viss partiskhet mot jaget och nära och kära – och i metaetiken – t. ex. mellan subjektivism och objektivism eller naturalism och icke-naturalism – som inga filosofiska argument verkar kunna avgöra (vilket jag argumenterar för i Persson 2017, kap. 12).

Många människor har djupgående känslomässiga bindningar till falska religiösa eller politiska ideologier eller andra fördomar förhärskande i deras uppväxtmiljö som mer än förnuftsargument formar deras moraliska ståndpunkter, t. ex. kan deras syn på abort och eutanasi bestämmas av deras kristna tro eller deras syn på egendomsrätt av deras egoism.

I en globaliserad värld ställs rika mångmiljon-stater i besittning av sofistikerad teknologi inför moraliska val mellan handlingar vars konsekvenser är så vittförgrenade att det är praktiskt taget omöjligt att avgöra vilka av dem som har bäst konsekvenser; detta gäller t. ex. hur antropogena klimatförändringar ska hanteras, hur biologisk mångfald ska bevaras eller hur stor skyldighet de har att ge bistånd till de fattigaste länderna.

Förutom moralens subjektivitet, som försvarats här, bidrar alltså segslitna moralfilosofiska kontroverser, otillräcklig empirisk kunskap i vissa moraliska frågor och känslostyrning av moraluppfattningar överlag till det moraliska moraset. Rygggraden i min argumentation är emellertid en demonstration av hur man med utgångspunkt i en subjektivistisk analys av det individ-relaterade, intrinsikala värdet av hedoniska sensationer kan konstruera subjektivistiska analyser av både individ-

relaterat extrinsikalt och totalt värde och av absolut värde. Denna hypotes framställer allt värde som härledbart till eller från individ-relaterat egenvärde. Hedoniska förnimmelser är inte det enda som har egenvärde för oss, men de kan mycket väl vara det vars egenvärde är mest fundamentalt, liksom de kan vara den fundamentala motivationskällan.

## Litteratur

- Hare, Richard Mervyn. 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Moore, George Edward. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters*, vol. 1 & 2. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar. 2005. *The Retreat of Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Persson, Ingmar. 2013. *From Morality to the End of Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar. 2017. *Inclusive Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar. 2023. "Smärtans och lidandets intrinsikala dålighet", *Filosofisk tidskrift* 44, nr 3, s. 3–10.

## Recensioner

*Postmodernismen*

Frida Beckman

Fri Tanke 2023. 218 s. ISBN 978-91-89733-81-7

Ordet "postmodernism" har fått en comeback i senare dagars kulturdebatt, ofta som ett polemiskt slagträ, en förklemmande glosa att klistra på sina meningsmotståndare eller ett slags allmän rubrik på allt som är fel i samtiden (feminism, identitetspolitik, Donald Trump, sviktande skolresultat etcetera). Sällan tycks de debattörer som tar ordet i sin mun ha någon djupare förståelse för dess historia eller skiftande användningsområden. I *Postmodernismen* tar sig Frida Beckman an uppgiften att kasta lite ljus över saken, bena ut vad postmodernismen egentligen är för något och vilket fog som eventuellt finns för dess bruk på debattsidorna. Resultatet är en angenäm bok med driven, engagerande prosa och polemisk nerv.

Beckman inleder boken med att tydligt särskilja tre olika innebörder ordet "postmodernism" kan ha. Det kan syfta på en viss *estetisk rörelse* eller periodisering inom konsterna, som inom arkitektur och litteratur, där det främst avser ett slags lekfull stil som respektlöst blandar material och referenser. Det kan också syfta på en *historisk epok*, bättre kallad "postmoderniteten", som tar vid från den "högå" moderniteten någon gång på 60-70-talet.

Slutligen kan ordet syfta på en brokig skara intellektuella strömningar, *postmodern teori*. Hit kan man räkna franska filosofer och teoretiker som Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard och Julia Kristeva, samt deras amerikanska efterföljare som Fredric Jameson och Judith Butler. Detta något brokiga tankegoods delar Beckman vidare upp i *teorier om postmoderniteten* och *postmodernismen* (i ordets två föregående bemärkelser) samt *poststrukturalism*. Det är bara teoretiker av det förra slaget som arbetar aktivt med termen "postmodernism" och dess avledningar. De två grupperna förenas ändå löst av det faktum att de alla var verksamma under den postmoderna epoken och undersökte hur denna epok påverkade förutsättningar för kunskapsökande, personlig identitet och politisk handling.

Efter denna inledande begreppsutredning är boken indelad i tematiska kapitel: historia, kapitalism, sanning, identitet, estetik – samt ett avslutande kapitel där Beckman återvänder till den svenska dags-tidningsdebatt som är bokens *raison d'être* och försöker genomlysa den med hjälp av de vunna lärdomarna. Återkommande vinjetter ur gångna tiders svenska kulturdebatt och den postmoderna estetikens och teorins svenska receptions historia förankrar boken ytterligare i sitt ärende som svensk debattinlägga. Dispositionen faller sig naturlig, och varje kapitel lämnar ledigt över till nästa och bygger vidare på de ansamlade insikterna.

Boken är såklart inte utan brister. Jag börjar med ett rent språkligt klagomål. För en bok riktad (antar jag) till den läsande allmänheten, med syfte att förklara postmodernismen och bena ut den därmed förknippade begreppsförvirringen, har *Postmodernismen* en olycklig tendens att återskapa den akademiska jargong som gjort postmodern teorbildning så svårtillgänglig till att börja med. Om den amerikanske litteraturvetaren Fredric Jameson skriver Beckman till exempel att "det [...] ibland [har] påpekats att hans totaliserande blick är både eurocentrisk och universaliserande" (s.30). Om Michel Foucault skriver hon att denne "betonar relationen mellan språk och makt genom att undersöka hur [...] olydiga uttryck, tillämpningar och beteenden utgör ett slags subjektsblivande". Jag är ledsen att behöva rapportera att orden "totaliserande" och "subjektsblivande" knappast förekommer i idiomatisk svenska utanför seminarierummet. Det här är i min erfarenhet något många försök att popularisera dylikt tänkande lider av, en oförmåga eller ovilja att befria sig från fikonspråket, och det är en skönhetsfläck på en bok som i många andra avseenden präglas av pedagogisk finess och patos.

Låt oss nu skärskåda några av de mer filosofiska resonemang som Beckman för, vilka särskilt återfinns i kapitlen om sanning och om identitet.

Beckman inleder sanningskapitlet med att avfärda den vanliga anklagelsen om att de postmodernerna, och då i synnerhet de poststrukturalistiska, teoretikerna på något vis skulle förneka att det finns objektiva sanningar oberoende av människors skiftande perspektiv, berättelser och kunskapsanspråk. "Poststrukturalismen har absolut inget intresse av att förneka sanningen i dess elementära mening" (s.102). Detta stämmer kanske, men man undrar då varför dessa filosofer så ofta uttrycker sig på ett sätt som antyder motsatsen.

Ta som exempel Jean Baudrillards utsaga att Kuwaitkriget "inte ägde

rum”, som i Beckmans tolkning blir till tesen att Kuwaitkriget i hög grad utkämpades med massmedia som skådeplats och att detta mediala krig inte ägde ”rum” i fysisk mening (s. 105). Låt gå för det, men Baudrillard lär knappast, intelligent karl som han var, ha varit omedveten om att hans formulering inbjöd till en betydligt mer spektakulär tolkning: att Kuwaitkriget över huvud taget aldrig inträffade. Givet detta väcks frågan vad Baudrillards motiv för ordvalet kan ha varit.

I allmänhet kännetecknas de berörda teoretikernas prosa av svår- genomträngliga och tillsynes avsiktligen vilseledande formuleringar, och en mer kritisk blick på dessa språkliga krumbukter hade varit önskvärd. Kan man kanske rentav tänka sig att denna stilistiska pose själv har ursprung i den postmoderna epokens ekonomiska och mediala villkor? Beckman visar ingen större beredvillighet att kritiskt skärskåda den språkliga esoterism som präglar de franska tänkarna och deras epigoner. Men den bör skärskådas. Det finns något djupt odemokratiskt med ett tänkande som avsiktligt döljer sig för lekmannen, som bara de invigda kan tillgodogöra sig – i synnerhet om detta tänkande är offentligt finansierat.

Vare därmed hur som helst. Nästa naturliga fråga blir: Vad gör då de poststrukturalistiska teoretikerna, om de inte ifrågasätter sanningen ”i dess elementära mening”? Svaret är, menar Beckman, att de undersöker villkoren (politiska, ekonomiska, teknologiska, mediala) för sannings- och kunskapssökande i den postmoderna epoken. Detta är förstas ett lovvärt projekt och ett välbehövligt komplement till den ”första ordningens” sanningssökande: den sanningssökare som är omedveten om de fallgropar och villospår samtiden lägger ut längs vägen till sanningen, löper större risk att falla offer för dem.

Beckman skisserar även övertygande hur ett sådant projekt kan komma att misstänkliggöras som ”relativistiskt” eller fientligt till sanningen. De aktörer som har mest investerat i gängse mekanismer för framställningen av kunskapsanspråk har också minst att vinna på en kritisk genomlysning av dessa mekanismer och ett ifrågasättande av deras förmåga att leda oss till sanningen, och det är alltså lockande även för dem att försöka dribbla bort bollen och likställa en kritik av mekanismerna med en kritik av sanningen som sådan.

En faktor som påverkar kunskapssökandets villkor under den postmoderna epoken är den skenande ökningen av mängden rådata som finns att tillgå, vilket gör det allt svårare för någon enskild att ha eller förmedla en helhetsbild. Detta, menar Beckman i ett gillande referat

av Jean-François Lyotards portalverk *Det postmoderna tillståndet*, leder dels till att informationsmassorna blir svårare att använda till gemensamma sociala projekt, dels till att "kunskapen inringas av effektivitet, produktivitet och performativitet" (s.108), dvs. att den ställs i effektivitetens tjänst och att dess värde blir mätt utifrån hur väl den bidrar till att uppfylla praktiska mål. I skymundan hamnar å andra sidan ett "vetande" som inbegriper "till exempel etik, rättvisa och kultur" (s.109).

Men, kan man invända, även etik, rättvisa och kultur är förstas praktiska mål, skilda från en strävan efter sanning för dess egen skull. Det finns inte heller någon uppenbar anledning till att en ökad informationsmängd skulle leda till en ökad "instrumentalisering" av kunskapen. En oreformerad pragmatist som undertecknad är benägen att tänka att kunskapssträvan alltid i första hand har varit och kommer att vara en strävan efter bättre förutsättningar att agera ändamålsenligt i världen.

Beckman knyter tanken om kunskap i effektivitetens tjänst till senare års svenska debatt om "mätbarhetssamhället",<sup>1</sup> det vill säga, fäblessen för att styra verksamheten i en alltmer privatiserad offentlig sektor medelst mätbara kriterier, med den förutsägbara följderna att verksamheten riktar in sig på att uppfylla kriterierna i stället för att utöva kärnuppgifterna. Återigen är slutledningen inte helt genomskinlig, för är det något mätbarhetssamhället *inte* är så är det ju just effektivt – effektivt, det vill säga, när det gäller att uppnå den offentliga sektorns egentliga mål.

Här verkar problemet alltså vara, inte så mycket att kunskapen instrumentaliseras, som att själva ändamålen förändras. Det är i förstone svårt att se varför detta skulle ha med den blotta *mängden* information att göra – det handlar väl, kan man tänka sig, snarare om vilka som förfogar över makten och pengarna att diktera målsättningar för folk. Dessa aktörer kan för den delen också diktera vilket slags kunskap som ska produceras, och lär väl då premiera kunskap som är användbar för just deras mål.

Kanske finns här dock en dynamik som har att göra med kvantiteten information som sådan. Det finns, kan vi tänka oss, en delmängd möjliga mål som är så beskaffade – välavgränsade, väldefinierade, med relativt få parametrar – att det är *genomförbart* att samla in och behandla den data som krävs för att *effektivt* och *pålitligt* uppnå dem. Låt oss kalla dem "fogliga mål". Till deras foglighet hör kanske också att det går att avgöra *ifall* de uppnåtts. Även denna datapunkt låter sig registreras.

1. Jfr Jonna Bornemarks *Det omätbaras renässans* (Stockholm: Volante, 2018).

I takt med att tillgången till data ökar, växer också mängden fogliga mål, men den kommer alltid att vara en liten delmängd av alla mål en människa eller organisation kan ha. I takt med att denna delmängd växer blir den likväl av allt större betydelse, särskilt om de fogliga målen visar sig omfatta sådana som bidrar till ökad makt, ekonomisk profit eller dylikt. Människor och organisationer anammar i allt högre utsträckning mål av den fogliga typen. Därmed blir det också allt viktigare att samla in just det slags data som underlättar uppfyllelsen av de fogliga målen. Mål och data göder alltså varandra, och gör varandra allt mer betydelsefulla. Samtidigt blir mer svåruppfyllda mål och mer svåränvänd kunskap allt mer styvmoderligt behandlade.

Något i stil med detta kan man nog tänka sig har inträffat under den postmoderna epoken. Kanske är det också vad Beckman är ute efter: vissa av hennes formuleringar pekar i den riktningen. Det allmänna talet om kunskapens "instrumentalisering" fördunklar dock bilden något.

Nu till kapitlet om identitet. Detta kretsar kring den intressanta observationen att medan "postmodernismen" ofta får klä skott för den samtida identitetspolitiken – olika politiska projekt organiserade kring sociala identiteter som kön, sexualitet, ras, nationalitet osv. – så framhöll de postmoderna och poststrukturalistiska teoretikerna själva gärna identiteternas instabilitet och flyktighet. Detta ironiska sakförhållande bildar utgångspunkt för ett resonemang som utmynnar i hypotesen att vi kanske nu, i och med identitetspolitikens återkomst från både höger och vänster, lämnat det postmoderna tillståndet bakom oss och trätt in i en ny historisk period, där "identitetsskapanden [...] återkommer i häftig rekyl" (s. 149).

Den poststrukturalistiska teorin, låter Beckman oss veta, har "fokus på förändring snarare än beständighet, på skillnaderna snarare än identiteterna" (s. 126). Dessa teoretiker är intresserade av "att analysera hur och när systemen och strukturerna bryter samman, eller åtminstone uppenbar luckor och sprickor. I stället för identitet är det skillnad som sätts i fokus" (s. 125).

Föremålet för de poststrukturalistiska teoretikernas intresse är alltså bristerna, "luckorna och sprickorna", i de kriterier och mekanismer genom vilka en människa inordnas i den ena eller andra sociala gruppen. Kan alla som faller under grupperingen verkligen sägas ha något gemensamt? Kanske råder det till exempel viss osäkerhet över huruvida jag, som är född och uppvuxen i Luleå men har bott nästan hela mitt

vuxna liv i Uppland, verkligen kan betrakta mig själv eller betraktas av andra som "norrbottning". Helt klart skiljer jag mig såtillvida från många andra norrbottningar med säkrare anspråk på denna titel. De omtalade "skillnaderna" är alltså skillnader inom de grupperingar som vidhåftar de sociala identiteterna, eller möjligen skillnaden mellan de konkreta individer som gruppen består av och den idealiserade, paradigmatiske gruppmedlemmen.

Beckman föreslår att den poststrukturalistiska teorin, genom sitt fokus på detta slags skillnader, faktiskt för oss närmare sanningen. Världen består av singulariteter, men dessa kan endast utsägas i språket med generella begrepp. Till exempel består världen av unika och individuella träd, men att benämna det singulära trädet innebär oundvikligen att generalisera det som just "träd". I denna bemärkelse förfalskar alltså en tillskriven identitet verkligheten eftersom den liksom slätar över skillnaderna (s. 126–27).

Här verkar Beckman, utan närmare kommentar, i en handvändning ansluta sig till en ganska långtgående nominalism där endast "singulariteter" (enskilda ting) kan sägas äga verklighet och där varje bruk av generella termer innebär en förfalskning.

Dessa ståndpunkter låter sig givetvis kritiseras. Att kalla ett träd för ett "träd", kunde man tycka, är inte att "förfalska verkligheten" – det man säger är ju sant! – utan på sin höjd att *utelämna* information som kunde användas för att skilja trädet från andra träd. Om en åhörare drar slutsatsen att trädet i fråga inte skiljer sig från andra träd över huvud taget, så får ansvaret för denna bisarra slutledning anses ligga på åhörarens axlar – inte på talarens och definitivt inte på det oskyldiga ordet "träd".

I allmänhet: när en tillskriven identitet, exempelvis en social kategori, "slätar över skillnaderna" så ligger skulden helt och hållet på de aktörer som *gör bruk av* kategoriseringen. En individs inordnande under en social kategori tjänar inte enbart ett rent beskrivande syfte, utan hakar in i existerande sociala mekanismer för fördelningen av resurser, makt, inflytande, arbetsuppgifter, ansvar och så vidare. Ibland är dessa mekanismer naket diskriminerande, men även när de har ett välmenande eller frigörande syfte har de en tendens att behandla människor på ett enhetligt vis utifrån de givna kategorierna, utan hänsyn tagen till individuella variationer och förutsättningar. Så, för att ta ett av Beckmans exempel, kritiserade svarta kvinnliga aktivister den tidiga amerikanska feministiska rörelsen för att ta otillräcklig hänsyn till de

specifika utmaningar och behov som svarta kvinnor stod inför. Rörelsen klandrades alltså för att utforma kampen för kvinnliga rättigheter utifrån en föreställning om kvinnan som inte gjorde gruppens verkliga spännvidd rättvisa.

Här finns ett verkligt dilemma för sociala och politiska rörelser. Å ena sidan kan man inte driva standardiseringen för långt, eftersom man då riskerar att stöta bort tänkbara allierade. Å andra sidan är ett visst mått av enhetlighet nödvändigt för att något slags gemensam kamp ska kunna föras. Om varje individs särart ska erkännas och ges utrymme, riskerar man att inte se skogen för alla träd.

*Karl Bergman*

*Vad är verkligt? Den olösta frågan om kvantfysikens mening*

Adam Becker. Översättning: Daniel Helsing. Fackgranskning: Jonas Enander. Fri Tanke 2022. 402 s. ISBN 978-91-89139-71-8

*Helgoland: Den relationella tolkningen av kvantfysiken*

Carlo Rovelli. Översättning: Pär Svensson. Fackgranskning: Jonas Enander. Fri Tanke 2022. 235 s. ISBN 978-91-89139-36-7

Adam Beckers bok är mycket välskriven, lärorik och spännande. Den har huvudsakligen idéhistorisk karaktär och är speciellt inriktad mot frågan om hur kvantfysiken ska tolkas, det vill säga hur den matematiska formalismen kan kompletteras med en uppfattning om hur verkligheten är beskaffad.

Becker är fysiker, närmare bestämt kosmolog, men till skillnad från de flesta fysiker vet han också en del om filosofi. Han påpekar att äldre tiders fysiker som Einstein, Bohr och Schrödinger var filosofiskt bildade, vilket nutida fysiker normalt inte är. Becker anser att det är en allvarlig brist. Det gör bland annat att fysiker i allmänhet inte bryr sig om kvantfysikens tolkningsproblem – och att de till och med hindras och varnas för att ägna sig åt sådant.

Beckers förtrogenhet med hur tolkningsproblemen har hanterats verkar mycket gedigen. Utöver en litteraturlista på tretton sidor är boken baserad på en lång rad intervjuer, både med fysiker som Nobelpristagarna Roger Penrose (2020) och Alain Aspect, John Clauser och Anton Zeilinger (2022), och med framstående fysikinriktade filosofer som David Albert, Bas van Fraassen och Tim Maudlin. Han har också haft till-

gång till andras intervjuer, bland annat Thomas Kuhns intervjuer med Niels Bohr och Paul Dirac och flera intervjuer med David Bohm.

Han noterar att (en eller annan variant av) den så kallade Köpenhamnstolkningen, som särskilt förfäktades av Niels Bohr och Werner Heisenberg, fortfarande godtas av de flesta fysiker – trots att den enligt Beckers mening är hopplöst felaktig. Han påpekar att det numera finns flera alternativ till Köpenhamnstolkningen, inte bara de som förknippas med David Bohm (pilotvågsteorin) och Hugh Everett (flervärldsteorin). Däremot säger han ingenting alls om Carlo Rovellis ”relationella kvantteori” (som jag kommer till nedan), trots att den tycks ha haft viss framgång under de senaste decennierna.

En viktig orsak till att Köpenhamnstolkningen blev så dominerande var kanske att den store matematikern John von Neumann i en bok 1932 tycktes ha ett bevis för att den var det enda sättet att förstå kvantfysiken. Beviset var dock felaktigt, vilket redan 1935 påvisades av Grete Hermann, en tysk matematiker. Men eftersom hon var relativt okänd och dessutom kvinna uppmärksammades inte hennes resultat. Senare visade också John Bell att von Neumann hade fel.

Becker redogör utförligt för de problem som diskuterats allt sedan Einstein 1935 med ett tankeexperiment numera känt som EPR (Einstein-Podolsky-Rosen) ifrågasatte kvantfysikens fullständighet. I ett EPR-experiment kan nämligen en mätning på en av två sammanflätade partiklar omedelbart avslöja tillståndet hos den andra på ett godtyckligt långt avstånd, vilket strider mot principen om ”lokaltitet” och kan tyckas förutsätta någon påverkan av ”dolda variabler”. Einstein ville framför allt inte acceptera den ”spöklika avståndsverkan” som kvantfysiken innebär i sådana situationer.

Becker beskriver också det så kallade mätproblemet – som bland annat illustreras av Schrödingers katt – och går noggrant igenom John Bells teorem och problemet med kvantsammanflätning, som är centralt för 2022 års Nobelpris i fysik. Jag ska inte gå närmare in på detta. Jag tror inte att jag kan åstadkomma en helt begriplig sammanfattning. Det bästa jag kan göra är att hänvisa till Beckers bok, som är både relativt lättläst och, åtminstone för en icke-specialist, rätt övertygande.

John Bell konstruerade en variant av EPR-experimentet, som visade att det finns två alternativ: antingen gäller kvantteorin plus icke-lokaltitet, eller också är kvantteorin felaktig och lokalitet kan gälla (”Bells teorem”). När detta senare testades i praktiken, speciellt av 2022 års Nobelpristagare, stödde resultaten det första alternativet.

Men icke-lokalitet tycks strida mot relativitetsteorin, som ju är allmänt godtagen. Det är oklart hur man ska hantera denna motsättning.

Det sägs ju ofta att relativitetsteorin och kvantfysiken inte riktigt går ihop. Problemet är väl helt enkelt att kvantfysiken är icke-lokal, medan lokalitet gäller i relativitetsteorin. Enligt kvantfysiken innebär den "spöklika avståndsverkan" i att vissa händelser sker samtidigt även på mycket långt avstånd ifrån varandra, som i EPR-situationer – medan "samtidigt" inte har någon objektiv mening i relativitetsteorin.

(Den svenska Vetenskapsakademien tycks ha missförstått detta i sin motivering för Nobelpriset i fysik 2022, något som bland annat filosofen Tim Maudlin påpekat i en intervju på Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=OduDEz77h9U>.)

Beckers bok har titeln "Vad är verkligt?". Det skapar förväntningar om mer allmänt filosofiska eller metafysiska lärdomar. Man skulle bland annat vilja veta vad världen består av och om kvantfysiken verkligen innebär att världen är indeterministisk, något som många tycks tro.

Men bokens fråga ges till sist inte några bestämda svar. Det vore också för mycket begärt. Problemet är ju inte löst. Man får emellertid lära sig en hel del om olika idéer som varit i svang.

De flesta fysiker anser enligt Becker att de objekt kvantfysiken beskriver inte finns i verkligheten (s. 16). Det är en svårsmält tes. Men enligt Louis de Broglie och Bohm finns partiklar även när de inte observeras. Det låter rimligt. Enligt Everett finns det en universell vågfunktion som hela tiden delar upp sig i fler och fler delar som inte interagerar med varandra (s. 147). Världen splittras upp i oändligt många världar. Det är återigen svårsmält. Man vet varken ut eller in. Men historien om allt detta är fascinerande.

\* \* \*

Huvudtiteln på Carlo Rovellis bok, *Helgoland*, syftar på den ö i Nordsjön där Werner Heisenberg befann sig sommaren 1925, när han kom på sin grundläggande idé om kvantmekanikens matematik. Men boken handlar inte om denna ö. Den handlar framför allt om "den relationella tolkningen av kvantfysiken" – som Rovelli själv tycks vara upphov till. Ett slags variant av Köpenhamnstolkningen, såvitt jag förstår. (Han skriver också om den i *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.)

Boken har också många idéhistoriska inslag, även om de är mer kortfattade och mindre sammanhängande än Beckers. Bland annat diskuteras motsättningen mellan Aleksandr Bogdanov och Vladimir Lenin

och dess koppling till Ernst Machs empiriokriticism. Även indisk filosofi berörs. Dessutom framförs kritik mot främst flervärldsteorin och dolda variabler.

Kvantteorin är enligt Rovelli "den bästa beskrivningen av naturen vi har idag" (s. 90). Att den är oerhört framgångsrik vad gäller förutsägelser och teknologiska tillämpningar är oomtvistat, men den är knappast någon "beskrivning av naturen". Det är ju just en sådan som saknas och som de olika "tolkningarna" av kvantteorin försöker bidra med.

Rovelli förespråkar alltså en nytolkning. Han menar – som t. ex. Bohm, men till skillnad från Bohr – att kvantteorin inte bara handlar om atomer och atomsystem, utan om samtliga objekt i universum. Alltså även om de observatörer som mäter egenskaper hos atomsystem och som brukar anses orsaka den kvantmekaniska vågfunktionens "kollaps". Enligt Rovelli räknas *varje* interaktion mellan två fysiska objekt (eller fysiska system) som en "observation" eller "mätning".

Men objektens egenskaper är *relativa* till andra objekt som de växelverkar med (s. 90–93). Den fysiska världen ska enligt Rovelli inte uppfattas som en samling objekt med givna egenskaper, utan som de *relationer* som råder mellan objekt. Därav namnet "den relationella tolkningen av kvantteorin". Ett objekts egenskaper finns bara i relation till andra objekt, och de kan vara olika relativt till olika objekt. "Verkligheten är det nätverk av interaktioner utanför vilket vi inte ens skulle förstå vad vi talade om" (s. 91). "Varje interaktion är en händelse och det är dessa obetydliga och kortlivade händelser som utgör verkligheten" (s. 96).

Att *vissa* egenskaper är relativa verkar klart. Ett föremåls hastighet är t. ex. relativ till någon referensram. Men att *alla* egenskaper är relativa, vilket Rovelli tycks mena, är svårbegripligt. Anta att något X har egenskapen E relativt till Y. Då har väl X den *icke-relativa* egenskapen att ha egenskapen E relativt till Y. Eller måste även den vara relativ, t. ex. till Z? Och så vidare i all oändlighet? Varför ska man tro det? Kanske menar Rovelli något speciellt med ordet "egenskap" som gör det hela begripligt. Men vad då, i så fall?

Detta är inte lätt att förstå. De relationer Rovelli talar om tycks vara en sorts obetydliga och kortlivade interaktioner (händelser) mellan något som inte finns – eller som bara "finns" i någon relativ mening. "Verkligheten, däribland vi själva, är bara en tunn och skör slöja bakom vilken det inte finns någonting" (s. 164).

Föremål sägs endast existera i relation till andra föremål (s. 100). Redan Heisenberg sa att föreställningen om en objektiv värld av objekt

som finns oberoende av våra observationer är omöjlig att upprätthålla. Vi måste ge upp föreställningen om en värld bestående av ting (s. 206).

Men samtidigt påstår Rovelli bland annat att "i varje atomkärna pågår ett helvetiskt kvantmekaniskt kraftspel, där kvarkar och gluoner virvlar omkring" och att "naturen följer alltid samma enkla lagar" (s. 197). Trots att "världen är probabilistisk" (s. 120). Hur går det ihop med att det inte finns några objekt, att egenskaper är relativa, och att det inte går att betrakta världen utifrån (s. 192)?

Den här idén, att det inte går att betrakta världen utifrån, innebär för övrigt enligt Rovelli att Thomas Nagels välkända fråga – "Hur känns det att vara en fladdermus?" – blir omöjlig eller vilseledande. "Misstaget är att anta att fysiken är en beskrivning av tingen i tredje person" (s. 192). Rovelli tycks tro att hans relationella kvantfysik kan bidra till att vi inte fastnar i "en radikal motsättning mellan materiens objektivitet och medvetandet" (s. 175).

Den relationella tolkningen av kvantfysiken bortförklarar också, enligt Rovelli, hur det Einstein kallade en "spöklik avståndsverkan" tycks förekomma mellan två sammanflätade partiklar i EPR-situationer. Enligt Rovelli uppkommer Einsteins fråga över huvud taget inte, eftersom det inte finns något fysiskt objekt relativt till vilket de båda partiklarna har sina egenskaper. Dessa egenskaper är nämligen relativa till olika objekt eller olika "observationer" (s. 109).

Men ett sådant påstående innebär väl att man "betraktar världen utifrån", vilket ju enligt Rovelli är omöjligt. Hans resonemang är underligt. Jag hänger inte med.

\* \* \*

En idé som förekommer på ett väsentligt sätt i båda dessa böcker, men som är väldigt svårbegriplig, är idén om att något "finns". Vad betyder det?

Idén verkar mångtydig. När vi exempelvis säger att solen finns, att atomer finns, att mörk materia finns, att talet 2 finns, att oändligt många primtal finns, att Matteuspassionen finns, att Sherlock Holmes finns, eller att Gud finns – så varierar kanske betydelsen av ordet "finns" beroende på vad vi talar om. Sherlock Holmes tycks exempelvis "finnas" i en mening, men inte i en annan. (Liksom hans adress på Baker Street.)

Inom kvantfysiken talar man om att vågfunktionen finns, att många världar utöver vår egen finns (flervärldsteorin), att dolda variabler finns. Men de flesta fysiker tycks anse att de objekt kvantfysiken beskriver inte finns i verkligheten. Hur ska man ha det, egentligen?

Somliga fysiker menar att fysiken inte alls handlar om vad som finns i *verkligheten*, utan endast om vad som finns i våra *modeller* av verkligheten, vilket är något helt annat. Ska det tolkas som att kvantfysikaliska objekt finns i exempelvis samma mening som primtal eller Sherlock Holmes?

Det hela kompliceras av att våra vetenskapliga modeller enligt somliga finns i våra hjärnor, det vill säga som rent fysikaliska händelser eller processer – som väl i sin tur finns ”i verkligheten”?

Enligt en metafysisk doktrin som kallas ”fysikalism” är allt som finns fysikaliskt. Hur avgör man då vad som är ”fysikaliskt”? Antagligen bestäms det av vad akademiska fysiker faktiskt sysslar med. Eller vad deras modeller försöker avbilda. Men är det då dagens (och eventuellt tidigare) fysik som är avgörande eller ska man också räkna med allt som framtida fysiker kan komma att intressera sig för? I första fallet är fysikalismen rätt säkert falsk, i andra fallet är den väldigt oklar till sin innebörd.

De två böcker jag här har beskrivit ger oss inga svar på dessa frågor, trots att de handlar om vad som finns.

*Lars Bergström*

*Förnuft och religion: Filosofiska undersökningar*

Red. Mikael Stenmark, Karin Johannesson och Ulf Zackariasson

Artos & Norma bokförlag 2021. 549 s. ISBN 978-91-7777-168-5

*Förnuft och religion: Filosofiska undersökningar* är en antologi med texter av olika svenska religionsfilosofer. Syftet med boken är att ge en introduktion till religionsfilosofi och ge läsaren en inblick i den nyaste forskningen inom området. Boken vänder sig till studenter och en intresserad allmänhet. Vad jag förstår är denna publikation tänkt som kurslitteratur vid universitet och högskolor. Även om det är flera forskare som bidragit till boken, är den stora merparten av texterna skrivna av Mikael Stenmark, professor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet.

Av utrymmeskäl kan jag inte behandla samtliga texter i denna omfångsrika antologi utan får nöja mig med att i huvudsak lyfta fram några idéer som kretsar kring frågan hur begreppet *religiös tro* skall förstås.

Vad betyder det att omfatta en religion såsom t.ex. kristendomen, judendomen, islam eller hinduismen? Låt oss för enkelhets skull begränsa oss till följande fråga: Vad betyder det att vara kristen och omfatta den kristna tron? Enligt Ingemar Hedenius, Sveriges kanske mest

inflytelserika kristendomskritiker, måste den kristne *försanthålla* en rad påståenden (t. ex. påståendet att Gud existerar) för att vara kristen i strikt mening (Hedenius 1949). Utan detta försanthållande är personen blott "namnkristen" – dvs. en person som kallar sig kristen utan att vara det. Frågan om vem som är kristen är inte blott av teologiskt eller filosofiskt intresse. Frågan är också, som Sune Söderkvist påpekar i en artikel i *Dagen*, av juridisk betydelse. Migrationsverket har ibland uppgiften att avgöra om konvertiter som sökt asyl i Sverige verkligen är kristna (Söderkvist 2019).

I *Förnuft och religion* betonar Stenmark att den religiösa tron inbegriper mycket mer än ett försanthållande. Ett sådant kompletterande moment kan t. ex. vara tillit. En kristen människa tror inte bara att Gud existerar utan lägger sitt liv i Guds händer. Den kristna tron angår alltså inte bara människans förnuftsliv utan genomsyrar hela hennes tillvaro. Även om den religiösa tron inbegriper mycket mer än ett försanthållande, så tycks Stenmark i likhet med Hedenius mena att försanthållandet ändå utgör ett *nödvändigt* villkor för en religiös tro såsom kristendomen. Detta framgår av Stenmarks behandling av skillnaden mellan teism och agnosticism och hans antagande att kristendomen ur abstrakt synpunkt kan karaktäriseras som en form av teism. Teisten försanthåller att Gud existerar. Detta gör inte agnostikern, som varken försanthåller eller förnekar att Gud existerar, eftersom Guds existens eller icke-existens inte intellektuellt tänks kunna avgöras. En agnostiker kan likväl lockas av religionen och till och med leva som om religionen vore sann. En sådan person kallar Stenmark för "religiös agnostiker". Agnostikern kan dock också känna sig främmande för religionen och inte alls uppleva religion som en positiv faktor i tillvaron. En sådan person kallar Stenmark för "sekulär agnostiker". Även om distinktionen mellan religiös och sekulär agnosticism kan förefalla klagörande, kan man ändå undra om det intellektuella försanthållandet verkligen utgör ett *nödvändigt* villkor för att en person med rätta skall sägas vara *religiöst troende*. Kanske den så kallade religiösa agnostikern ändå under vissa omständigheter kan ses som en teist (av något slag) – trots allt. Här kan man erinra sig den lutheranska idén att viljan till tro räknar Gud som tro. Denna idé kan tolkas som så att en person som vill tro men inte förmår framkalla ett försanthållande redan är en troende person. Man kan också påminna sig om Kants betoning av viljan som en definierande egenskap av religionen (Schilbrack 2022). Även hos Thomas av Aquino, den mest betydelsefulla filosofen för den katolska kyrkan, understryks att viljan är ett avgörande

moment för den kristna tron (Ahlberg 1967). Kanske det då är viljan att tro snarare än själva försanthållandet som skall ses som lackmustestet för den kristna tron.

Om försanthållandet likväl utgör ett nödvändigt villkor för den kristna tron, kan man fråga sig vad ett försanthållande egentligen innebär. Kräver försanthållandet av ett påstående *p*, att man har en fullständig övertygelse att *p*? Detta skulle i så fall innebära att tron att Gud existerar är oförenlig med ett tvivel att Gud existerar, vilket vid första anblick kanske verkar rimligt. Tro och tvivel är väl konträra begrepp? Men detta skulle troligen få till konsekvens att antalet kristna (åtminstone i Sverige nu på 2000-talet) är försvinnande litet. Hur många personer finns det egentligen som försanthåller att Gud existerar med *fullständig övertygelse* (det vill säga utan tillstymmelse till tvivel)? Vad jag förstår är tvivel ett mycket utbrett fenomen bland religiösa människor, ja så utbrett att man nästan kan se tvivlet som en ständig följeslagare till den religiösa tron. Är då tro och tvivel verkligen oförenliga storheter? Stenmark menar i likhet med Hedenius att tron eller övertygelsen att Gud existerar kommer i olika grader. Detta förefaller som en riktig iakttagelse. Detta skulle då kunna innebära – frågan utredes tyvärr inte – att ett visst mått av tvivel på Guds existens är förenligt med en tro på Guds existens så länge trons övertygelsegrad är tillräckligt hög: man skall åtminstone tro mer än man tvivlar. Ett problem här är att det många gånger kan vara introspektivt omöjligt att avgöra i vilken grad man själv tror. Detta problem blir påtagligt i stunder av tvivel. Kanske den egna trons övertygelsegrad inte är tillräckligt hög för att man skall kvalificera sig som kristen. Detta slags avgörbarhetsproblem försvinner (åtminstone delvis) om man i stället för försanthållandet ser viljan till tro som det avgörande kriteriet för den kristna tron. Jag förmodar att det i regel är lättare att introspektivt avgöra om man har en vilja till tro än att avgöra övertygelsegraden hos den egna tron.

Det som kan ge intrycket att religiös tro måste inbegripa ett försanthållande är att själva begreppet tro ur rent semantisk synpunkt tycks inbegripa själva idén om ett försanthållande. Själva talet om en tro utan ett försanthållande kan då uppfattas som obegripligt. Det verkar i så fall rimligt att förvänta sig att en diskussion om religiös tro skall handla om vad religiösa människor *försanthåller* och att en religionsfilosof har som uppgift att kritiskt värdera just de påståenden som försanthålls. Detta verkar vara Stenmarks uppfattning. Likväl tycks Stenmark också vara av den uppfattningen att den religiösa karaktären av en tro inte

uteslutande kan förstås i termer av ett trosinnehåll. Han lyfter fram ett förslag som säger att det som gör en tro till en *religiös* tro är att tron är kopplad till vissa religiösa attityder som tillbedjan, tillit eller kärlek till Gud. Problemet med detta förslag är, enligt min mening, att dessa religiösa attityder är alltför sammankopplade med ett försanthållande av Guds existens. Hur skulle jag t. ex. ha tillit till Gud om jag inte trodde att Gud existerade? Förslaget innebär således att själva försanthållandet ändå utgör förutsättningen för den religiösa tron. Förslaget innebär dock en ansats att skilja mellan *vad* som omfattas och *hur* det omfattas. Denna distinktion förefaller mig högst plausibel. Om vi vidare skiljer mellan att försanthålla och att bejaka något, kan vi se möjligheten av en religiös tro utan ett försanthållande. En person som hoppas att Gud existerar kan sägas bejaka Guds existens genom sitt hopp. En person som försanthåller att Gud existerar bejakar Guds existens genom sitt försanthållande. Att hoppas att Gud existerar kräver inte att man försanthåller att Gud existerar. Hopp och försanthållande är helt enkelt *olika former* av religiöst bejakande. "Religiös tro" kan då sägas referera både till försanthållandet av religiösa påståenden och till olika former av religiöst bejakande. Med andra ord är uttrycket "religiös tro" mångtydigt. Enligt min mening vore mycket vunnit om vi i den religionsfilosofiska analysen av religiös tro uppfattade bejakandet som genus och försanthållandet som species. Detta skulle betyda att man kan vara teist på olika sätt. Enligt Stenmark, om jag förstätt honom rätt, måste teisten försanthålla att Gud existerar för att över huvud taget vara en teist. Enligt min uppfattning är även en person som t. ex. ser ett avgörande moraliskt värde i Guds existens en teist även om personen av olika skäl inte förmår försanthålla att Gud existerar. En sådan person, som så att säga bejakar idén om Gud i sin värdering, kan vi kalla för *axiologisk teist*. Den person som även försanthåller att Gud existerar kan vi kalla för *doxastisk teist*.

För tydlighets skull kan det vara värt att påpeka att även ordet "bejaka" är mångtydigt. Enligt Wiktionary kan "bejaka" betyda (1) "besvara (en fråga) med ja" eller (2) (i överförd betydelse) "välkomna, vara positiv till". Att bejaka något behöver då inte nödvändigtvis betyda att man har en positiv inställning till det man bejakar. Jag kan till exempel svara ja på frågan om förintelsen ägde rum under andra världskriget utan att ha en positiv inställning till förintelsen. Det är också tänkbart att det finns personer som svarar ja på frågan om Gud finns men som likväl har en negativ inställning gentemot Guds existens. Med de två betydelserna av "bejaka" i åtanke skulle man tentativt kunna hävda – i opposition till

Hedenius och Stenmark – att även om det förstås är möjligt att bejaka Guds existens i bägge betydelsena, så fordrar den kristna tron blott att Guds existens bejakas enligt den andra betydelsen. Det är den positiva attityden som är väsentlig, inte försanthållandet. Om detta är en korrekt analys, så följer det att den som försanthåller att Gud existerar men som saknar en positiv attityd till Guds existens inte har en kristen tro i egentlig mening. (Detta är förmodligen en slutsats som Stenmark skulle instämma i, även om han inte skulle acceptera premisserna.) Är då en positiv attityd till Guds existens också ett *tillräckligt* villkor för den kristna tron? Om så är fallet, borde den kristna tron också kunna harmoniera med ett intellektuellt förnekande av Guds existens så länge det finns en positiv attityd till Guds existens. Detta kan dock av många uppfattas som ett konstraintivt resultat, även om det kanske skulle kunna accepteras av vissa fikcionalister inom religionsfilosofin. För den som inte accepterar resultatet, så finns den möjliga utvägen att anta att vissa villkor måste vara uppfyllda för att den positiva attityden till Guds existens skall kunna likställas med kristen tro. Ett sådant villkor skulle just kunna vara att personen som har en positiv attityd till Guds existens inte samtidigt intellektuellt förnekar Guds existens. Detta villkor verkar inte vara helt *ad hoc*. Det kan nämligen tyckas att den som vill tro att Gud existerar men som inte förmår åstadkomma ett intellektuellt försanthållande av Guds existens uppvisar större öppenhet mot Gud än den som intellektuellt förnekar Guds existens. Tanken skulle alltså vara att det måste finnas en viss grad av öppenhet gentemot Gud för att det skall vara meningsfullt att tala om en kristen tro. Det intellektuella förnekandet av Guds existens kommer i konflikt med detta krav. Exakt hur villkoren för en sådan öppenhet skall stavas ut är en fråga som vi här får lämna därhän.

Det är synd att Stenmark inte närmare diskuterar förhållandet mellan teism och agnosticism. Detta kan vara ett angeläget spörsmål även om man accepterar att teismen förutsätter ett försanthållande. En intressant idé som kommer fram i Kierkegaards religionsfilosofi är att den kristna tron, åtminstone det slags kristna tro som Kierkegaard finner vara värdefull, *förutsätter* agnosticismen. För att kunna kasta sig ut över ”70 000 famnars djup” – en metafor för tillblivelsen av den kristna tron – får det inte finnas några garantier för Guds existens. Ju osäkrare Guds existens är, desto bättre är det för den religiösa tron, tycks Kierkegaard mena (Kellenberger 1981). Även om denna religionsfilosofiska position kan upplevas som alltför radikal i mångas ögon, väcker Kierkegaards

idéer ändå en viktig fråga. Skulle verkligen tron att Gud existerar förbli en levande *religiös* tro, om vi på ett entydigt sätt skulle kunna bevisa Guds existens med filosofiska och naturvetenskapliga metoder? Är det inte i själva verket väsentligt för den kristna tron att den inbegriper någon form av risktagande?

Som nyligen nämnts räknar Stenmark med att en person kan vara agnostiker men ändå vara religiös. Detta skulle betyda att innebörden av "religiös" inte inbegriper idén om ett försanthållande. Betyder detta att han också skulle kunna acceptera att en person kan vara kristen och agnostiker? Av skäl som redan har framkommit, tror jag att Stenmark skulle svara nej på denna fråga om vi med "kristen" menar en person som inte blott av slentrian är medlem i ett kristet samfund utan även omfattar kristendomen som en personlig tro. Den som är medlem i ett kristet samfund kan vi kalla "formellt kristen". Den som också omfattar kristendomen kan vi kalla "troende kristen". Det torde vara helt oproblemiskt att en person kan vara formellt kristen och agnostiker. Vad som är knäckfrågan är om man ur konsistenssynpunkt kan vara en troende kristen och samtidigt vara agnostiker. Som jag förstår Stenmark, skulle han troligen hävda att idén om en troende kristen agnostiker innehåller en direkt logisk motsägelse. En troende kristen är en person som försanthåller att Gud existerar. En agnostiker är en person som varken försanthåller eller förnekar att Gud existerar. En troende kristen agnostiker skulle alltså vara en person som både försanthåller och inte försanthåller att Gud existerar, vilket förstås är en logisk absurdhet. Analyserar man idén om en kristen agnostiker i termer av bejakande går det att lösa upp denna motsägelse. En agnostisk person är en person som inte *intellektuellt bejakar* Guds existens. Denna brist på intellektuellt bejakande utesluter dock inte att personen bejakar Guds existens på ett annat sätt, till exempel genom sin vilja att tro att Gud existerar. Om viljan till tro ses som ett tillräckligt villkor för att omfatta kristendomen är det inte någon logisk absurdhet att vara en kristen agnostiker. I själva verket torde "kristen agnostiker" vara en benämning som jag tror rätt väl karaktäriserar förhållandevis många kristna i Sverige idag. Likväl finns det nog också många kristna som skulle dela Hedenius och Stenmarks uppfattning. En person som inte håller det för sant att Gud existerar kan väl inte vara en "äkta" kristen! Agnosticismen kan alltså inte vara en möjlighet för den som verkligen är "äkta" kristen. Bland kristna människor finns det nog också den kontrasterande uppfattningen att i den mån det över huvud taget finns villkor för att vara äkta kristen så

kan dessa villkor endast vara formella. Den som har en sådan formell uppfattning skulle kunna hänvisa till dopet av ett spädbarn och utgå från en viss religiös syn på dopet. Det är i själva dopet som en människa blir kristen. I dopet förändras människans identitet på djupet. Barnet blir kristet helt oavsett vad barnet tycker eller känner. Talet om försant-hållande eller olika former av bejakande skulle då kunna uppfattas som *religiöst irrelevant* för frågan om man är en "äkta" kristen. Att vara döpt är helt enkelt att vara "äkta" kristen, även om det också kan vara ett mål att efter bästa förmåga omfatta kristendomen i tro och handling.

Så vem är egentligen en äkta kristen och inte blott en pseudo-kristen? Denna fråga förefaller vara av normativ karaktär. Ställer vi denna fråga är vi förmodligen ute efter ett eller flera kriterier som kan hjälpa oss att slå fast vad som bör vara fallet om en person med rätta skall ses kristen. Frågan om vem som egentligen är kristen påminner om frågan om vad som är vetenskap. Antar vi ett normativt perspektiv vill vi kanske i likhet med Popper kunna skilja äkta vetenskaper från pseudovetenskaper. Men hur kan en viss normativ uppfattning om religion och vetenskap rättfärdigas? Detta är en fråga som i större utsträckning kunde ha lyfts fram av författarna till *Förnuft och religion*.

Den som är särskilt intresserad av frågorna om hur religiös tro och religiös identitet bör förstås riskerar att bli besviken efter en genomläsning av *Förnuft och religion*. (Ingen av författarna diskuterar dessa frågor i någon större omfattning.) Detta betyder inte att boken inte skulle vara läsvärd. Flera av texterna belyser religionsfilosofiska frågor på ett tankeväckande sätt. Här kan t. ex. nämnas Erica Appelros text "Embodiment, filosofi och religion". I denna uppsats, som knyter an till den generella frågan om vad som utgör religionens grund, diskuteras bland annat vilken betydelse vår kroppslighet och vår kroppsliga delaktighet i riter har för förståelsen av religiösa begrepp. En intressant men kontroversiell idé som tentativt läggs fram är att själva den kroppsliga delaktigheten i riter fördjupar den teoretiska förståelsen av de religiösa begreppen. Man kan tolka denna hypotes som så att den person som inte med sin egen kropp har deltagit i religiösa riter inte fullt ut förstår vad religionen går ut på. Betoningen av kroppslighetens betydelse för religionen är en relativt ny infallsvinkel på studiet av religionen men utgör ändå ett angreppssätt som de senaste decennierna har haft stor inverkan på akademisk forskning. Detta nya religionsfilosofiska perspektiv kommer på många sätt i konflikt med traditionell teism.

Det som framför allt fångar mitt intresse när jag läser *Förnuft och re-*

*ligion* är när Stenmark diskuterar teism och naturalism som två konkurrerande livsåskådningar. Stenmark förordar idén att religionsfilosofin inte endast bara bör handla om religiösa livsåskådningar utan även om sekulära. Även om man ser problem med teismen (t. ex. problemet med ondska) så följer inte automatiskt att man därmed också är hänvisad till att omfatta naturalismen. Också naturalismen kan ju inbegripa olika utmaningar. Stenmark lyfter fram det som kallas *lokaliseringsproblemet*. Finns det verkligen plats för t. ex. *personer* i en naturalism som utgår från en materialistisk ontologi och en scientistisk kunskapssyn? Om Roger Scruton (som Stenmark hänvisar till) har rätt, är detta inte möjligt. Naturvetenskapen saknar helt enkelt de begrepp som behövs för att beskriva människan som ett *subjekt*. Här är inte platsen för att närmare diskutera olika former av lokaliseringsproblem för naturalismen, utan låt oss för enkelhets skull anta att fenomen som medvetande, rationalitet, fri vilja och moral bättre harmonierar med en teistisk världsbild än en naturalistisk. Bör vi då acceptera teismen av denna anledning? Stenmark menar att livsåskådningar är av fundamental betydelse. Vi står alla i en situation där vi är *tvungna att välja* någon livsåskådning. Även om jag själv är intresserad av livsåskådningsfrågor är det svårt att omedelbart instämma i denna uppfattning. Ett första problem är att frågeställningar om verklighetens natur är oerhört svåra att ta ställning till. För att någorlunda väl förstå t. ex. medvetandeproblemet måste man ha ägnat sig åt kvalificerade studier under en längre tid. Men även efter sådana intellektuella ansträngningar kan det vara svårt att dra några bestämda slutsatser. Ett annat problem är att teism och naturalism inte är de enda tänkbara livsåskådningarna. En möjlighet är att man uppfattar både teism och naturalism som ytterst problematiska positioner och att man av denna anledning inte kan välja någon av dem *även om* man faktiskt ser teismen som något mindre problematisk än naturalismen. Trots att man själv inte kan formulera ett tredje alternativ, kan man här välja att tills vidare förhålla sig avvaktande i frågor om livsåskådningar. Det är inte heller klart vilka bestämda praktiska konsekvenser ett val av livsåskådning faktiskt får. Är det inte fullt möjligt att teister och naturalister ibland delar exakt samma politiska övertygelser och samma kulturella intressen?

Det kan tyckas förvånande att redaktörerna har valt titeln "Förnuft och religion: Filosofiska undersökningar" på denna antologi. På marknaden finns ju redan en lärobok i religionsfilosofi med en liknande titel: "Förnuft och religiös tro: En inledning till religionsfilosofin". Är valet

av titel ett tecken på bristande fantasi eller på en genomtänkt strategi? Bortsett från otaliga tryckfel, upprepningar och ibland onödigt långa introduktioner, störs jag av att *Förnuft och religion* saknar både person- och sakregister. Utan sådana register kan det vara svårt för läsaren att orientera sig i boken, i synnerhet när boken saknar en detaljerad och informativ innehållsförteckning. Det är vidare märkligt att man i notapparaten inte kostar på sig att ange originaltiteln på en översatt text eller vem som är översättaren. Jag tror också att läsoplevelsen för den genomsnittliga läsaren hade blivit behagligare om man översatt samtliga engelska citat. Trots dessa reservationer tror jag att *Förnuft och religion* kan fungera väl som kurslitteratur vid högskolor och universitet.

*Johan Lindberg*

### Litteratur

- Ahlberg, Alf. 1967. *Filosofins historia*. Malmö: Natur och Kultur.
- Hedenius, Ingemar. 1949. *Tro och vetande*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.
- Kellenberger, James. 1981. "Three Models of Faith". *International Journal for Philosophy of Religion* 12, nr 4, s. 217–33.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach och David Basinger. 1997. *Förnuft och religiös tro: En inledning till religionsfilosofin*. Översättning av Per Lennart Månsson. Nora: Nya Doxa.
- Schilbrack, Kevin. 2022. "The Concept of Religion". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), red. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/concept-religion/>.
- Söderkvist, Sune. 2019. "Vem är egentligen kristen?". *Dagen*, 7 augusti 2019. <https://www.dagen.se/debatt/2019/08/07/sune-soderkvist-vem-ar-egentligen-kristen/>.
- Wiktionary. 2023. "Bejaka". Senast redigerad 22 mars 2023. <https://sv.wiktionary.org/wiki/bejaka#Verb>.

# Notiser

## Världens skapelse

Många tror att allt startade med en kraftig explosion, kallad Big Bang. Och att resten av verkligheten sedan utvecklades enligt fysikens och evolutionens lagar. Somliga anser att det även före Big Bang hände något fysikaliskt, en sorts "kvantfluktuationer" exempelvis. Religiösa personer frågar då vem som skapade Big Bang – eller dessa kvantfluktuationer. De tror att det måste vara Gud som gjorde det. Ateisterna frågar då vem som skapade Gud. De religiösa svarar att det gjorde han själv. Ateisterna undrar då hur han kunde göra något alls innan han existerade. Han kunde väl inte skapa sig själv innan han fanns? Och inte heller när han redan fanns, ty då var det för sent. Alternativt kan de religiösa svara att Gud aldrig har skapats, utan alltid har funnits. Ateisten frågar då varför man inte lika gärna – eller hellre – kan anta att den fysikaliska världen alltid har funnits. Det verkar enklare.

*Lars Bergström*

## Kant och retributivismen

Enligt Kant får vi inte straffa oskyldiga men vi bör straffa skyldiga. Varför straffa? För att ge förövaren vad hon förtjänar. För hennes egen skull, alltså. Men hur gör man sig förtjänt av straff? Man väljer fritt att handla fel, trots att man kunde ha handlat rätt. Man ådrar sig moralisk skuld. Denna lära om straff brukar vi kalla retributivistisk. Retributivismen erfordrar, för att vi alls ska ha rätt att straffa någon, att vi människor, eller rationella varelser, som Kant skulle uttrycka det, har fri vilja. Tänk om vi saknar fri vilja. Då måste vi lägga ned rättsväsendet och stänga fängelserna. Ja, redan risken för att vi saknar fri vilja borde leda till samma slutsats. Det är väl värre att straffa en oskyldig än att underlåta att straffa en skyldig?

Kan man inte som retributivist lägga sig till med ett nyspråk, fortsätta att döma och låsa in förbrytare, men göra detta, inte som "straff" (för deras egen skull), utan av framåtsyftande utilitaristiska skäl, dvs. för att avskräcka från brottsligt beteende, inkapacitera presumtiva brottslingar osv.?

Nej, det vore att bruka brottslingar uteslutande som medel. Den vägen är inte öppen för en retributivist. I vart fall inte för Kant som förbjuder just bruket av rationella varelser uteslutande som medel.

Så har jag tänkt och skrivit och sagt (i min *Grundbok i normativ etik*) och i SR:s Filosofiska rummet. Nu har jag tänkt ett steg till.

Tänk om rationalitet för Kant inbegriper fri vilja. Så är det nog. Det säger han på flera ställen. Men om människor saknar fri vilja saknar de i så fall rationalitet och därmed moralisk status. Det går alltså bra att bruka dem uteslutande som medel.

Skulle det finnas varelser — avancerade artificiella intelligenser — som verkligen har fri vilja, i en mening som medför att de kan göra sig förtjänta av straff, så är det därmed fritt fram för dem att göra vad de vill med oss. De äger moralisk status. Vi saknar nog sådan.

*Torbjörn Tännsjö*

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Karl Bergman* är postdoktor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Lorenzo Casini* är forskare i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, *Lina Eriksson* är professor i statsvetenskap vid Göteborgs universitet, *Johan Lindberg* är doktorand i teoretisk filosofi vid Stockholms universitet, *Ingmar Persson* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet.

## **Instruktioner till skribenter**

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

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

### **Manuskript till Filosofisk tidskrift:**

- skickas med e-post till [redaktion@filosofisktidskrift.se](mailto:redaktion@filosofisktidskrift.se)
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- införda bidrag honoreras inte
- författaren erhåller gratis 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört