

Filosofisk tidskrift

Nr 2 Årgång 46 April 2025

- 3 En konservativ etik?
Olle Torpman
- 21 Hereditet
Anna-Sofia Maurin
- 28 Performativa motsägelser – vad är det för konstigheter?
Ingvar Johansson
- 34 En kompromiss mellan kompatibilism och inkompatibilism
Ingmar Persson
- Recensioner**
- 42 David Brax om *Den mjuka staten: Feminiseringen av samhället och dess konsekvenser* av Erik J. Olsson och Catharina Grönqvist Olsson
- 46 Lars Bergström om *Kan AI tänka? Om människor, djur och robotar* av Peter Gärdenfors
- 49 Marco Tiozzo om *Skepticism* av Henrik Lagerlund
- 54 Rut Vinterkvist om *Dödens lustgård* av Karolina Schützer
- 57 Simon Rosenqvist om *Filosofera tillsammans* av Kalle Grill, Erica Jonvallen och Sofia Wrangsjö
- 60 Torbjörn Tännsjö om *Grubbel i skymningen* av Lars Bergström
- 63 **Notiser**

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg

Redaktionsassistent: Sofia Bokros

redaktion@filosofisktidskrift.se www.filosofisktidskrift.se

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnummer: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, c/o Filosofiska institutionen,

Stockholms universitet, 106 91 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2025

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Blond och Joanna Sans Nova

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2025

ISSN 0348-7482

En konservativ etik?

Olle Torpman

1. Introduktion

Alla politiska ideologier involverar idéer om vad som är värdefullt och om hur samhället bör utformas. De förutsätter därmed ett etiskt innehåll, som ofta skiljer sig mellan olika ideologier.

Det råder tämligen etablerade uppfattningar om socialismens respektive liberalismens etiska innehåll. Enligt socialismens etik bör politiken primärt främja en jämlik samhällelig välmåga, medan liberalismens etik i stället förordar ett värnande av individens frihet (se t. ex. Freeden 2003, s. 51).

Konservatismens etik är inte lika tydlig. Detta kan bero på att konservativa ibland avvisar abstrakta principer, eller att konservatismens etik är mer komplex jämfört med socialismens respektive liberalismens (Ball och Dagger 2004, s. 87). Som ett resultat av detta finns det idag inget enhetligt svar på frågan om hur konservatismens etik bör förstås i detalj. Syftet med denna artikel är att bidra till en sådan förståelse.

Baserat på den befintliga litteraturen om konservativ ideologi ämnar jag identifiera de värderingar och principer som konservatismen innefattar. Jag börjar med att i avsnitt 2 lägga fram en allmän beskrivning av konservatismen. I avsnitt 3 redogör jag sen för de huvudsakliga beståndsdelarna i en moralteori, betraktade som svar på några grundläggande moraliska frågor. Sedan kommer jag, i avsnitt 4–6, att fylla i de svar som konservatismen ger på var och en av dessa frågor. Baserat på dessa svar kommer jag slutligen, i avsnitt 7, att föreslå en sammanhängande konservativ etik.

Ur ett teoretiskt perspektiv är resultatet av artikeln intressant för att det hjälper oss att jämföra konservatismens etik med etiken hos rivaliserande ideologier. Ur ett praktiskt perspektiv är resultatet intressant på så vis att det hjälper oss att bättre kunna förstå och ta ställning till konservatismens praktiska implikationer.

2. En bakgrundsförståelse av konservatismen

Även om det finns olika former av konservatism är det några gemensamma drag som förenar dem alla. Ett sådant drag är betoningen på social

stabilitet och dess aversion mot radikala förändringar, samt dess förkärlek för försiktighetsprincipen och för status quo (Honderich 2005). Konservativa betraktar en hög grad av ordning som nödvändig för ett fungerande samhälle, vilket i sin tur ger en grund för individuellt och kollektivt välbefinnande (Quinton och Norton 2007). Av den anledningen förordar konservatismen en respekt för etablerade sociala hierarkier, liksom ett förvaltande av vad vi ärvt från våra förfäder (Hamilton 2020).

Konservatismen värderar också tradition och kultur, såväl i sig som för dess bidrag till stabilitet och kontinuitet (Scruton 2007, s. 207–8). Konservativa argumenterar inte sällan för att etablerade sedvänjor har utvecklats över tid och därför bör bevaras (se t. ex. Tännsjö 2022). De tenderar också att förlita sig på starka gemenskaper och ser familjen som en grundbult i ett stabilt samhälle (Scruton 2014). Av liknande skäl betonar konservatism ofta en stark känsla av nationalism och värderar en gemensam nationell identitet och lojalitet (Quinton och Norton 2007).

Konservatismen föreslår också att individer ska ta ansvar för sina egna handlingar och sitt eget välbefinnande. Ibland betonar konservativa vikten av dygder i denna kontext (se t. ex. Scruton 2007, kap 3). Individer och privata institutioner anses vidare ha en primär roll i samhällsbygget. Konservativa förespråkar därför ofta en begränsad statlig inblandning i individens privatliv. De tenderar också att stödja principer om fri marknadsekonomi och argumenterar för att marknadskrafter är effektiva mekanismer för att fördela resurser och främja ekonomisk tillväxt (jfr O’Sullivan 2013, s. 303–4). De betonar dessutom vikten av äganderätt, säkerhet och självförsvår, och argumenterar för att dessa är grundläggande både för individuell frihet och för ekonomiskt välstånd.

Dessa korta beskrivningar ger oss ett hum om konservatismens värderingar, och hur de skiljer sig från socialismens respektive liberalismens. Dock är det fortfarande oklart vilka som är konservatismens *grundläggande* värdeomdömen och principer – och hur dessa är strukturerade i sin helhet.

Några ytterligare förtydliganden är på sin plats. För det första kan ideologier betraktas antingen fundamentalt eller härlett. En fundamental form av konservatism är en som betraktar sina principer och värderingar som grundläggande, och därmed icke-härledda från någon annan ideologisk värden eller principer. En härledd form av konservatism, å andra sidan, är en som betraktar sina principer och värderingar som icke-fundamentala och därmed härledda från någon annan ideologisk värden eller principer. Enligt den förstnämnda formen av konservatism

är de konservativa värdena – t. ex. kring traditioner och gemenskap – mer eller mindre finala. Enligt den senare formen av konservatism är dessa värden i stället instrumentella (om än potentiellt nödvändiga) för individuell frihet, jämlikhet, samhälleligt välbefinnande – eller vadhelst den antagna grundläggande ideologin nu värdesätter. Jag ska fokusera på den grundläggande, icke-härledda formen av konservatism.

För det andra bör det noteras att jag här kommer att fokusera på den grundläggande konservatismens *etik*. Detta innebär att jag inte kommer att undersöka några icke-etiska ståndpunkter – t. ex. om ekonomisk teori, människans natur, eller samhällets historia eller utveckling – som återfinns i den konservativa ideologin. Jag kommer som mest att överväga sådana ståndpunkter *indirekt*, i den mån de kan avslöja något om konservatismens etik.

3. Moralteoriens beståndsdelar

Det finns olika sätt att analysera en etik, eller moralteori som det också kallas. Aningen förenklat kan man säga att en moralteori består av synpunkter gällande (i) moraliska värden och (ii) normativa principer (Timmons 2012, s. 10). De involverar närmare bestämt någon förklaring till vad som gör ett gott samhälle gott, och vad som gör individuella eller politiska handlingar riktiga eller tillåtna. Dessa är sammankopplade på så sätt att de ger svar på frågor om (i) vad som är värdefullt och (ii) hur dessa värden bör värnas (jfr Pettit 1991). Utöver detta omfattar alla moralteorier en syn, explicit eller implicit, på (iii) moralisk status. De ger nämligen ett svar på frågan om för vem de omfamnade värdena bör värnas.

Även om olika moralteorier ibland ordnar dessa beståndsdelar på olika sätt, kommer jag här att anta att de är nödvändiga och tillsammans tillräckliga för en moralteori – i den mening att vi kan identifiera en moralteori för en ideologi genom att fylla i de svar den ger på dessa frågor. Jag ska här säga något kortfattat om dessa frågor i allmänhet.

Moraliska värden

Varje moralteori innefattar en idé om vad som är önskvärt, om vad som är värt att värna, eller – med andra ord – om vad som är lämpligt att hysa en positiv attityd gentemot. I denna mening involverar moralteorier en idé om vad som är av finalt värde – det vill säga, vad som är önskvärt i sig självt. Finala värden skiljer sig från instrumentella värden, som är värdefulla för sin förmåga att leda till finala värden.

Exempel på möjliga finala värden, som är relevanta inte minst i en ideologisk kontext, är individuell frihet, den gemensamma välfärden, jämlikhet, liv och traditioner. Notera att de flesta ideologier menar att flera av dessa är värdefulla. Vad som skiljer värderingarna i olika ideologier åt är deras respektive syn på vilka värden som är finala, eller hur olika värden ska rangordnas. Är det bättre att rädda livet på ett foster än att respektera friheten hos en gravid kvinna? Är det bättre att skydda individers och företags frihet än att begränsa deras frihet för att främja en jämlik välfärd? En annan sak som kan skilja olika ideologier åt är deras respektive syn på vilka instrumentella värden som bäst främjar de finala värdena.

Det är möjligt att jämföra värdeomdömen hos olika ideologier utan att gå in på exakt *hur* de ser på den roll som värden spelar i den övergripande ideologin (jfr Pettit 1991). Det är också möjligt att kringgå frågan om det kan finnas några skillnader mellan moraliska värden och politiska mål. Hur som helst är det tydligt att socialistisk etik värderar jämlikhet och den gemensamma välfärden, och att detta fungerar som ett motiv för socialister att rekommendera omfördelning av resurser från rika till fattiga samt strikt reglerade marknader. Liberal etik, å andra sidan, värderar individens frihet framför jämlikhet, vilket kan motivera liberaler att motsätta sig omfördelning av resurser och att rekommendera fria marknader.

Även om det är oklart huruvida liberalism och socialism bäst beskrivs som värdemonistiska (i betydelsen att de anser att *ett* värde är finalt) eller värdepluralistiska (i den mening att de anser att *fler än ett* värde är finalt), tycks det klart att konservatismen är *mer* pluralistisk i den meningen att den antar *fler* egenvärden än socialismen och liberalismen.

Normativa principer

Förutom en idé om vad som är av grundläggande eller finalt värde levererar etiska teorier en idé om hur dessa värden bör värnas eller hanteras. Inom etiken kallas dessa idéer vanligtvis normativa principer. En normativ princip talar om vad vi får göra, eller är skyldiga att göra, för att värna det som är av värde. Jag använder här "värna" i en neutral mening, för att inte på förhand utesluta något normativt ramverk. Till exempel kan det betyda "maximera", "respektera" eller "skydda" värden (se t. ex. Pettit 1991).

En viktig distinktion i frågan om normativa principer är den mellan konsekventialism och icke-konsekventialism. Enligt konsekventialistiska principer beror riktigheten hos en handling eller policy uteslutande

på huruvida dess konsekvenser främjar – t. ex. genom att maximera eller tillfredsställa – det som är av värde. Icke-konsekventialistiska principer förnekar detta. I stället beror riktigheten hos en handling enligt icke-konsekventialismen på huruvida handlingen går i linje med vissa plikter (såsom respekt för rättigheter, universaliserbarhet eller kontrakt), eller om handlingen utförs på basis av dygdiga motiv, eller liknande.

Även om konservativa vanligtvis är kritiska mot universella eller absoluta principer tror jag att konservatismen går att karaktärisera som icke-konsekventialistisk. Då icke-konsekventialismen vanligtvis delas in i huvudsakligen två läger – deontologi och dydetik (se Hursthouse och Pettigrove 2023) – lämnar detta oss med i huvudsak två möjliga tolkningar av konservatismens normativa princip(er), som vi nedan ska titta närmare på: (i) en deontologisk och (ii) en dyd-etisk.

Moralisk status

Som ovan nämndes anammar alla moralteorier någon idé om för vem de antagna värdena bör värnas. Om vi värderar liv, frihet, jämlikhet eller välbefinnande, är det än så länge en öppen fråga om vi endast värderar mänskligt liv, frihet, jämlikhet och välbefinnande, och om det gäller alla människor eller endast en delmängd av människor, eller om vi också värderar icke-mänskligt liv, frihet, jämlikhet eller välbefinnande. Inom moralfilosofi handlar denna fråga om så kallad moralisk status (Jaworska och Tannenbaum 2023). Den handlar, med andra ord, om vilka varelser som är värda en direkt moralisk omsorg.

Vid en första anblick verkar de flesta ideologier tillskriva moralisk status till en mångfald av entiteter – inklusive människor, djur, natur och ibland även artefakter. Vid närmare bekantskap framgår att ideologierna inte sällan är oense om *varför* och *hur* olika typer av entiteter bör prioriteras. När saker ställs på sin spets uppenbaras också att de anser att inte alla ska visas *direkt* hänsynstagande – och att de har olika syn på *vilka* typer av entiteter som ska det. Bör vi värna ekosystemens eller arternas överlevnad endast i den mån det är nödvändigt för att säkerställa mänsklig överlevnad och välbefinnande, eller bör vi göra det för ekosystemens och arternas egen skull?

Den till synes mest utbredda synen på moralisk status kallas antropocentrism, enligt vilken endast människor har direkt moralisk status. Enligt icke-antropocentrism, däremot, kan även icke-mänskliga entiteter (t.ex. icke-mänskliga djur, levande organismer, biologisk mångfald eller ekosystem) ha sådan status. Frågan om moralisk status är en

fråga inte bara om vilka typer av varelser som är värda direkt moralisk omsorg, utan också om *geografisk* inkludering – det vill säga hur långt, rumsligt sett, vårt moraliska ansvar sträcker sig.

När vi väl har fyllt i de konservativa svaren på dessa tre etiska grundfrågor – om (i) moraliska värden, (ii) normativa principer och (iii) moralisk status – menar jag att vi har allt som behövs för en fullständig konservativ etik. Detta sätt att förstå en moralteoris beståndsdelar indikerar dessutom att man kan vara konservativ i en, två eller möjligtvis alla tre av dessa frågor, vilket innebär att man kan vara konservativ på olika sätt och i olika utsträckning (jfr Ball och Dagger 2004, s. 87).

4. Konservatismens värderingar

Det argumenteras ibland för att konservatism inte antar några finala värden – eller ens politiska mål (se t. ex. Tännsjö 2022, s. 1–2). Jag tror dock att denna skeptiska syn är felaktig. Även om konservatismens värdeomdömen inte är lika tydliga som de hos andra ideologier, betyder det inte att det inte finns några karakteristiskt konservativa värden (jfr Honderich 2005, s. 4).

Visst kan det tyckas som att olika saker betraktas som värdefulla i olika kulturer och samhällen. Vad som anses vara gott beteende i ett samhälle kan anses vara dåligt enligt ett annat samhälle. Men vi bör vara försiktiga med att dra några förhastade slutsatser från detta. Den utesluter nämligen inte att det finns vissa gemensamma och mer fundamentala värden som ligger till grund för dessa olika värderingar kring beteenden. Det går att enas bakom en och samma uppsättning finala värden utan att enas om alla instrumentella värden. Ett och samma moraliska värde kan också ta sig uttryck på olika sätt i olika samhällen. Och det kan finnas fler än ett finalt värde.

Som nämnts verkar konservatism vid första anblick vara en värdepluralistisk ideologi, eftersom den verkar omfatta flera olika finala värden (Simpson 1987, s. 30). Det är dock inte uteslutet att denna mångfald av värden skulle kunna reduceras till ett grundläggande värde. Jag kommer här att undersöka både en värdepluralistisk och en värdepluralistisk form av konservatism.

Värdepluralistisk konservatism

I kontrast till den ovan nämnda skeptiska synen, enligt vilken konservatism inte antar några finala värden eller politiska mål, argumenterar

Quinton och Norton för att

konservativa skulle hålla med om att det finns politiska mål men de skulle hävda, först och främst, att det finns ett betydande antal av dem. Förutom den frihet och jämlikhet som framhålls av de två andra huvudtyperna av ideologier – liberalismen och socialismen – stödjer de säkerhet, både internt, i form av upprätthållande av allmän ordning, och externt, i form av försvar av samhället från fiender utifrån, samt också välstånd, det allmänna ekonomiska välbefinnandet för samhället och dess medlemmar. (2007, s. 296, min övers.)

Enligt denna uppfattning betraktas alltså frihet, jämlikhet, säkerhet och allmänt ekonomiskt välbefinnande som värdefullt inom konservatismen. Självklart kan sådana värderingar också finnas inom socialism och liberalism. Men det finns viktiga skillnader. I kontrast till liberalism påpekar författarna ovan att konservatism "inte bryr sig om frihet i allmänhet eller frihet i abstrakt form. Men den upprätthåller traditionella, sedvanliga, etablerade friheter" (2007, s. 301, min övers.). Konservatismens värderande av jämlikhet skiljer sig också från socialismens. Socialismen bryr sig om jämlikhet som sådan, medan konservativa tenderar att "se ojämlikhet som en form av naturlig ordning" (Scruton 1980, s. 141, min övers.).

Den ovan givna bakgrundsbeskrivningen av konservatismen antyder vidare att konservatismen värderar gemenskap, relationer, stabilitet, liv, privat egendom, tradition, kultur, historia, skönhet och naturlighet. Till exempel omfamnar konservatism synen att det naturliga är bättre än det onaturliga. Det är inte helt klart vad naturlighet betyder i sammanhanget, men det rimmar väl med konservatismens vurmande för det som redan finns och är väletablerat. Detta stämmer också överens med konservatismens aversion mot snabba eller omfattande förändringar.

Frågan är i vilken utsträckning de konservativa värdena kan reduceras i antal. Bara för att konservatismen värderar många olika saker betyder det förstås inte att den värderar allt finalt. Åtminstone några av värdena verkar kunna motiveras med hänvisning till andra värden. Till exempel kan värdet av privat egendom förklaras med hänvisning till värdet av säkerhet. Och kanske kan värdet av säkerhet i sin tur förklaras med hänvisning till att den är ett medel för överlevnad och välbefinnande. På samma sätt kan värdet av institutioner förklaras med hänvisning till deras kapacitet att säkra ordning och stabilitet (Wilson 1942, s. 42-43).

Det verkar dock osannolikt att alla värden som är inbäddade i konservatismen skulle kunna reduceras till *ett enda* grundläggande värde. Quinton och Norton argumenterar till exempel för att det i konservatismens etik "finns en icke-reducerbar mångfald av politiska värden", och att "ingetdera bör eftersträvas på bekostnad av de andra" (2007, s. 296, min övers.). Men även om konservatism omfattar en mångfald av finala värden, är det en öppen fråga om de alla är *lika* värdefulla. Quinton och Norton argumenterar för att "[f]ör konservativa är inget av dessa [värden] överordnat, i den meningen att det helt övertrumfar alla de andra" (2007, s. 296, min övers.).

Därmed kan det vara rimligt att betrakta säkerhet, stabilitet, ordning, gemenskap, institutioner, det väletablerade, naturlighet, liv och traditioner som finalt värdefulla i en värdepluralistisk form av konservatism.

Värdemonistisk konservatism

Kanske är det möjligt att reducera de konservativa värdena till ett enda grundläggande värde, och därmed tolka konservativ etik i värdemonistiska termer. Vissa har föreslagit en tolkning i linje med denna tanke, där det väletablerade skulle vara det grundläggande värdet (se t. ex. Feinberg 1990, s. 40; Ball och Dagger 2004, s. 87; Tännsjö 2022, s. 2). Naturlighet, traditioner, liv, stabilitet och så vidare skulle alla vara värdefulla endast instrumentellt, eftersom de upprätthåller vad som är väletablerat.

Man kan dock ifrågasätta rimligheten hos denna värdemonistiska tolkning. Vad exakt är det väletablerade? Och vad skulle vara motive-ringen för att tilldela finalt värde till det som är väletablerat *per se*, och *endast* det?

Tännsjö diskuterar möjligheten att det väletablerade i ett samhälle är gott för att det "främjar ett gott liv bland dess medborgare" (2022, s. 8, min övers.). Detta förkastar dock själva idén om att det väletablerade skulle vara finalt värdefullt, eftersom det antyder att det goda livet är av *än mer* grundläggande värde. Det skulle i så fall föreslå att det goda livet var det finalt värdefulla.

Frågan är då bara vad det goda livet, enligt konservatismen, skulle bestå i. Med tanke på konservatismens mångfacetterade värdeomdömen borde det rimligen utgöras av ett flertal beståndsdelar (Simpson 1987, s. 33). Kanske antyder detta att konservatismen, åtminstone om vi utgår ifrån en värdemonistisk tolkning, kan förstås som *perfektionistisk*. Enligt perfektionismen har det goda livet en mångfald av beståndsdelar såsom vänskap, kärlek, autonomi, ärlighet, skönhet, kunskap etc. Perfektionis-

men gör vidare gällande att beståndsdelarna i det goda livet är objektiva. På detta sätt skulle de konservativa värdena skiljas från de liberala värdena, som är känsliga för vad individer själva önskar (Simpson 1987, s. 38).

Jag tror dock att en värdeemonistisk tolkning av konservativ etik sammantaget är mindre rimlig än en värdepluralistisk tolkning. Först och främst ter det sig ytterst svårt att reducera *alla* konservativa värden till enbart ett – som beståndsdelar av det goda livet i en perfektionistisk mening. För det andra, och kanske viktigare, ger en värdepluralistisk tolkning utrymme för en perfektionistisk syn på det goda livet betraktat som ett av flera finala värden inom konservativ etik.

5. Konservatismens normativa principer

Jag har sagt ovan att konservativ ideologi ibland ses som kritisk mot universellt tillämpbara principer. Om denna bild vore korrekt, skulle det vara omöjligt att identifiera en universellt tillämpbar konservativ normativ princip. Givet att en sådan normativ princip utgör en nödvändig beståndsdel i en moralteori, skulle det därmed vara omöjligt att identifiera någon konservativ etik.

Som vi ovan konstaterat kan dock konservatism sägas förordna en bevarandenorm. Etymologiskt stammar konservatismen från det latinska ordet *conservare* som betyder just bevara. Av denna anledning tror jag att det är möjligt att identifiera en normativ princip för konservatismen (se också Freedon 2003, s. 32). Huvudfrågan är hur denna princip bör förstås i detalj – om den bäst förstås som ett komplex av principer eller som en enda princip, om den är relativ eller absolut till sin natur, om den är universell eller medger undantag, och så vidare.

Eftersom konservatism åtminstone *inte* fokuserar på att maximera eller främja vissa ännu ouppnådda konsekvenser eller resultat, utan snarare på att upprätthålla eller bevara vad som redan är, kan det tyckas rimligt att förstå den som icke-konsekventialistisk (Simpson 1987; Honderich 2005). Visserligen är det inte omöjligt att tänka sig att en konservativ bevarandenorm skulle kräva att vi maximerar bevarandet av det väletablerade, men denna idé går enligt min uppfattning inte i linje med de övriga intuitioner som återfinns inom konservativt tänkande, varför jag heller inte ska titta närmare på den här. Givet antagandet att icke-konsekventialism kan delas in i deontologi och dygdetik, lämnar detta oss med två möjligheter: att konservativ moral är antingen dygdetisk eller deontologisk.

Dygdetisk konservatism

Simpson argumenterar för att konservativ etik ”motsätter sig abstrakt beräknande moral i både dess konsekventalistiska och deontologiska former” (1987, s. 30, min övers.). Om detta är korrekt, innebär den ovan nämnda kategoriseringen att konservativ etik bör beskrivas som dygdetisk (se t. ex. Hursthouse och Pettigrove 2023). Dygdetik är visserligen inte det enda icke-konsekventalistiska alternativet till deontologi – Simpson menar till exempel att ”moralisk konservatism innebär en starkt partikularistisk syn” (1987, s. 32, min övers.) – men det finns flera skäl att undersöka en dygdetisk tolkning av konservativ etik. Ett sådant skäl är att konservativa ofta talar om dygder, och att konservatism tenderar att betrakta dygder som konstituerande för såväl mänsklig som samhällelig blomstring (t. ex. Scruton 2007, kap. 3). Ett annat skäl är att dygdetiken, likt partikularismen, bygger på en kritik mot abstrakt etiskt teoretiserande. Det hävdas ibland att dygdetiken förnekar existensen av normativa principer för rätt handlande, och i stället fokuserar på egenskaper hos de moraliska agenterna.

Det sistnämnda är dock aningen missvisande, eftersom fokuset på moraliska agenter inte utesluter principer. Till exempel argumenterar Rosalind Hursthouse för att dygdetiken erbjuder en princip enligt vilken ”[e]n handling är rätt om och endast om det är vad en dygdig agent karaktäristiskt (dvs. som agerar i enlighet med sin karaktär) skulle göra i omständigheterna” (Hursthouse 2013, s. 646, min övers.). Enligt en välvillig tolkning skulle detta betyda att riktigheten hos en handling beror på de dygdiga karaktärsdrag på basis av vilka den utförs. Följaktligen innebär detta att även en dygdetisk tolkning av konservatism kan erbjuda en normativ princip.

Generellt sett är en dygd ett önskvärt karaktärsdrag. Ett karaktärsdrag medför en benägenhet att tänka, känna och agera på vissa sätt (Timmons 2012, s. 270). Vad som gör karaktärsdraget önskvärt är antingen att det (à la Hume) är användbart eller behagligt för dess innehavare eller för andra, eller att det (à la Aristoteles) konstituerar mänsklig blomstring (se Hursthouse 2013, s. 647). Jag väljer här att inte undersöka djupare hur en dygdetisk tolkning av konservatism tar ställning i dessa frågor.

Den intressanta frågan är snarare vilka de relevanta dygderna skulle vara inom ett konservativt ramverk. Givet konservatismens fokus på förvalterskap skulle det kanske vara rimligt att förstå den dygdetiska tolkningen av konservatism i termer av en grundläggande kardinaldygd, som vi kan kalla *förvalterskapsdygden*, från vilken andra relevanta dyg-

der (klokhet, försiktighet, omsorg och så vidare) skulle kunna härledas. Vi skulle i så fall kunna formulera den dygdetiska tolkningen av konservatismens normativa princip så här:

En handling är tillåten om och endast om den inte strider mot de rekommendationer som ges av förvaltarskapsdygden.

Det är inte lätt att redogöra för ytterligare detaljer i den konservativa principen betraktad ur ett dygdetiskt perspektiv. Hur som helst antyder en dygdetisk tolkning av konservatism – precis som dygdetiken mer generellt – att moral inte i grunden handlar om att maximera, tillfredsställa eller respektera några specifika värden, utan snarare om att balansera de i situationen relevanta angelägenheterna. Det kan ibland ge en anledning att utföra en viss handling och andra gånger en anledning att inte utföra den, beroende på de specifika detaljerna, relationerna och nyanserna i varje enskilt fall.

Den dygdetiska tolkningen tycks passa bra ihop med konservatismens betoning på social sammanhållning, relationer och en omsorg om familjen och etablerade institutioner. Den rimmar också väl med de relativistiska och pluralistiska intuitioner som konservativa tenderar att hysa. Dock är det svårt att avgöra vilka mer specifika praktiska rekommendationer den skulle ge i konkreta fall.

Deontologisk konservatism

Deontologiska former av icke-konsekventialism antyder att det finns vissa moraliska plikter eller regler – antingen en eller flera – vars uppfyllelse är nödvändig och tillräcklig för rätt handlande. Det finns många olika sätt på vilka sådana plikter eller regler kan formuleras – t. ex. i termer av universaliserbarhet, rättigheter eller kontrakt – vilket innebär att det finns många versioner av deontologisk etik.

Den första uppgiften är att avgöra om konservatism bör förstås monistiskt, eller pluralistiskt som ett komplex av separata principer. Givet den mångfald av normer som finns i den konservativa litteraturen – såsom mot förändring, till förmån för status quo, för försiktighet, för respekt för äganderättigheter, för nationell autonomi och självförsvar – tycks en deontologisk pluralistisk tolkning ligga nära till hands. Även om vissa av de anammade principerna kan vara reducerbara till andra mer grundläggande principer, så måste det i så fall finnas fler än en som inte är det.

Vid en närmare titt verkar det dock lika möjligt att förstå konservatism i termer av en enda grundläggande normativ princip, låt oss kalla den *be-*

varandepripcipen. Det som ska bevaras är det som är värdefullt enligt den ovannämnda konservativa värdeteorin. Enligt denna tankegång skulle andra principer som vanligtvis betecknas som konservativa – såsom mot förändring, till förmån för försiktighet och status quo, respekt för rättigheter och för nationell autonomi och självförsvar – härledas från den mer grundläggande bevarandepripcipen. Det är alltså på basis av bevarandepripcipen som vi skulle rekommenderas att följa dem.

Baserat på detta resonemang skulle bevarandepripcipen, involverad i en deontologisk monistisk version av konservatism, kunna formuleras så här:

En handling är rätt om och endast om den bevarar det som är värdefullt.

Några förtydliganden är på sin plats. För det första fångar denna bevarandepripcip inte allt vad konservatism handlar om. Som Scruton (2007, s. 38) uttrycker det: ”konservativa är inte ute efter att bevara vilken lag, institution eller sedvänja som helst”. Snarare förordar konservatismen ett bevarande av de just konservativa värdena, som diskuterades i föregående avsnitt (se även Honderich 2005, s. 8). Av den anledningen är det missvisande att säga att vem som helst kan kallas ”konservativ” bara de stöder bevarandet eller upprätthållandet av vissa etablerade institutioner (jfr Tännsjö 1990). Konservatismens etik är onekligen mer än bara en normativ bevarandepripcip.

För det andra följer det inte från en monistisk tolkning av konservatismens normativa pripcip att vi kan klara oss utan de andra principerna – såsom försiktighetspripcipen, självförsvarspripcipen och status quo-pripcipen. Sådana (härledda) principer, ibland kallade *mellannivåpripciper*, skulle nämligen vara viktiga på så vis att de kan erbjuda handlingsregler för specifika tillämpningsområden, som exempelvis utrikesfrågor eller miljöpolitik.

För det tredje kan bevarandepripcipen läsas negativt eller positivt. En positiv tolkning rekommenderar att vi aktivt gör vad som krävs för att bevara det som är värdefullt. En negativ tolkning rekommenderar att vi inte gör något som hotar bevarandet av det som är värdefullt. Den positiva tolkningen är alltså mer krävande än den negativa, eftersom den kräver en insats av oss i de fall något värdefullt hotas (vilket den negativa tolkningen inte gör). Jag anser att den mest rimliga tolkningen av konservativ etik är tvehövdad i den meningen att den anammar en kombination av båda dessa tolkningar. Rimligen har den negativa ”si-

dan” av principen företräde i konfliktfall. Vi får alltså inte förstöra något värdefullt som en åtgärd för att aktivt bevara något värdefullt.

Även om det står klart vad den negativa sidan av bevarandeprincipen innebär i praktiken, är det svårare att förstå de praktiska implikationerna av den positiva sidan. Vilka typer av förändringar skulle den tillåta? Troligtvis skulle den tillåta förändringar som görs med försiktighet, som är stegvisa och kan återkallas (Quinton och Norton 2007, s. 294–95). Mer omfattande förändringar kan tillåtas endast om de behövs som ett medel för att bekämpa mer allvarliga förändringar, eller för att åtgärda (enligt konservatismen orättfärdigade) förändringar som redan har ägt rum. Quinton och Norton noterar att ”konservativa medger att stora politiska förändringar kan behövas för att hantera stora sociala eller naturliga förändringar” (2007, s. 302, min övers.).

Men kräver detta att vi aktivt ingriper i naturen eller samhället för att avvärja stora förändringar i allmänhet? Jag tror inte det. Det verkar nämligen viktigt att skilja på vilka förändringar som kan betraktas som naturliga och inte (Freeden 2003, s. 88; Honderich 2005, s. 8). Vissa förändringar bör alltså *inte* motsättas av konservatismen.

Vilken av den dygdetiska och den deontologiska tolkningen av konservatismen är då rimligast? Här bör det noteras att den deontologiska tolkningen av konservativ etik inte utesluter att dygder kan ha betydelse. Även om dygder inte skulle fylla en normativt principiell funktion, skulle de kunna fungera som medel för att tillmötesgå bevarandeprincipen. De skulle också kunna betraktas som konstitutiva för mänskligt välbefinnande – betraktat som ett av de värden som omfattas av konservatismens värdepluralism. Detta innebär rimligen att den förklaringskraft som finns i den dygdetiska tolkningen av konservatismen också kan erhållas av den deontologiska tolkningen. Givet att den deontologiska tolkningen därutöver erbjuder ytterligare förklaringskapacitet, ger detta oss ett argument till förmån för just den deontologiska tolkningen.

6. Konservatismens syn på moralisk status

Förutom värdeomdömen och normativa principer har alla politiska ideologier en mer eller mindre explicit syn på politisk inkludering. Denna syn innebär ett svar på frågan om för vem de relevanta värdena ska värnas, samt hur långt en nations eller medborgares ansvar sträcker sig. Som ovan nämndes betraktas denna fråga, i moral- och politisk-filosofiska sammanhang, som en fråga om moralisk status.

Som också nämnts är antropocentrismen den vanligaste synen på moralisk status bland politiska ideologier. Enligt antropocentrism är det bara människor som har direkt moralisk status. Följaktligen kan individer eller kollektiv bära ansvar endast med direkt hänsyn till människor. Alternativet till antropocentrism är icke-antropocentrism, enligt vilken inte bara människor har moralisk status, utan även icke-mänskliga djur, levande organismer, biologisk mångfald, ekosystem, eller till och med icke-levande ting såsom institutioner och byggnader. Omfattningen av icke-antropocentrism kan variera beroende på vilka typer av icke-mänskliga entiteter som ges direkt hänsyn.

Intressant är att båda dessa former kan vara mer eller mindre geografiskt inkluderande. Enligt den position som kallas *nationalism* har en medborgare (eller stat) skyldigheter endast gentemot invånare (i bred mening) inom sin egen nation – vare sig de är människor eller icke-mänskliga entiteter. Enligt vad som kan kallas *internationalism*, å andra sidan, kan en agent ha skyldigheter globalt.

Det finns sålunda två dimensioner vad gäller frågan om moralisk status, som båda är relevanta för konservatismen: en som rör den *geografiska* omfattningen (hur långt en individs eller stats ansvar sträcker sig i rumsliga termer), och en annan som rör den ibland kallade *ekologiska* omfattningen (vilka typer av varelser eller entiteter man skulle vara ansvarig för inom det geografiska området ifråga).

Antropocentrisk eller icke-antropocentrisk konservatism?

Antropocentrism är den huvudsakliga synen på moralisk status som återfinns bland alla traditionella ideologier – inklusive konservatismen (se Waytz et al. 2019, s.7). De huvudsakliga argumenten för antropocentrismen är, för att citera Scruton, att människor men inte djur är "självmédvetna", att vi har "moralisk, estetisk och religiös erfarenhet" och att vi är "medlemmar av moraliska samhällen" (2007, s. 48–49, min övers.). Utifrån antropocentrisk konservatism är det alltså bara människors liv, mänskliga kulturer och det som är karakteristiskt för mänsklig naturlighet som betraktas som finalt värdefullt. Enligt antropocentrisk konservatism är därför icke-mänskliga djur och natur bara instrumentellt värdefulla i den mån de bidrar till upprätthållandet av mänskliga värden.

Konservatism är dock inte nödvändigtvis antropocentrisk. Det är möjligt att vara icke-antropocentrisk konservativ. Faktum är att konservativa ibland verkar anta en sådan syn. Det är dock inte uteslutet att de ibland gör det av huvudsakligen antropocentriska skäl – eftersom

”bevara naturen” är fördelaktigt även för ett värnande av mänskliga värden. Här är jag intresserad av möjligheten till *principiellt* icke-antropocentrisk konservatism snarare än *pragmatisk* icke-antropocentrism. Enligt denna syn bör naturligheten, livet och blomstringen hos naturliga entiteter bevaras – och det oavsett om det är värdefullt för människor eller inte.

Givet konservatismens allmänna fokus på gemenskaper skulle det kanske gå att tolka konservatism i linje med Aldo Leopolds så kallade landetik (*land ethic*), som utvidgar den moraliska omsorgen till att omfatta hela den ekologiska gemenskapen (Leopold 2013). Leopold betonar begreppet ”biotisk gemenskap” där alla levande organismer är sammanlänkade och beroende av varandra. Det ska dock nämnas att även om denna syn är förenlig med konservatismens övriga etiska beståndsdelar, så är den tämligen ovanlig.

Även om vi skulle gå med på att konservativ etik i grunden är antropocentrisk, erbjuder den en potentiellt gedigen miljöhänsyn just i kraft av dess vida värderingar. Saken är nämligen den att det naturliga, det väletablerade, det som är en del av vår historia och annat som konservatismen värderar, utgörs av ett flertal icke-mänskliga entiteter. Detta innebär att ett bevarande av biologisk mångfald, vissa arter eller naturområden mycket väl kan vara nödvändiga att bevara för att värna de mänskliga värdena – även om det då alltså inte görs för naturens egen skull.

Nationalistisk eller internationalistisk konservatism?

Konservatismen framställs ofta som geografiskt sett mindre inkluderande än liberalismen och socialismen. Mer specifikt anammar konservatismen ofta ett nationalistiskt avgränsat fokus. Quinton och Norton säger till exempel att:

För konservativa är det primära objektet för politisk lojalitet nationen och inte, som för liberaler, mänskligheten i abstrakt form eller för socialister en viss klass (teoretiskt sett i varje land). Båda de andra två ideologierna är internationalistiska, åtminstone i princip. Så långt är konservatismen nationalistisk. (2007, s. 300, min övers.)

En liknande syn uttrycks av Scruton som säger att ”[m]edan socialism och liberalism är globala i sina mål, är konservatismen lokal” (2007, s. ix, min övers.). Denna nationalistiska syn på moralisk status hos konservativa har också konstaterats i empiriska studier (Waytz et al. 2019, s. 7).

Frågan är då vad som grundar en nationalistisk avgränsning. Kanske

är det rimligaste svaret på denna fråga att nationalismen stämmer väl överens med övriga drag hos konservatismen. Ett sådant är dess syn på individen som mer eller mindre sammanlänkad med samhället, där människor antas ha en naturlig känsla av omsorg till sitt hem, sin familj och gemenskap. Nationen blir meningsfull att prata om i detta sammanhang också eftersom den sätter till synes naturliga gränser mellan olika gemenskaper, historier, språk och traditioner.

Jag instämmer med såväl Scruton som Quinton och Norton att konservatism *kan* vara – och ofta *är* – nationalistisk. Men jag skulle avvisa uppfattningen att konservatism *per definition* är nationalistisk. Som antytts ovan är den konservativa ideologin kompatibel med geografiskt sett mer inkluderande perspektiv på moralisk status – där omfattningen alltså kan sträcka sig bortom nationsgränser. Graden av denna utsträckning kan vara allt från regional till global – och kan alltså omfatta endast *de närmaste* länderna, alla länder med liknande kulturer och värderingar, eller till och med *alla* länder. Slutsatsen är därför att konservatismen är kompatibel med såväl en nationalistisk som en internationalistisk syn på moralisk status.

I och med detta har vi nu besvarat de tre grundfrågor vars svar tillsammans utgör konservatismens etik. Det gör oss också redo för en sammanfattning.

7. En sammanhängande konservativ etik

Baserat på resonemangen i de föregående avsnitten vill jag hävda att en rimlig tolkning av konservatismens etik kan sammanfattas med följande ståndpunkter:

- (i) *Moraliska värden*: Konservativ etik omfattar en värdepluralism enligt vilken det väletablerade, naturlighet, traditioner, det goda livet, stabilitet, gemenskap, kontinuitet och ordning parallellt betraktas som ytterst värdefullt.
- (ii) *Normativa principer*: Konservativ etik är i grunden deontologisk med utgångspunkt i en bevarandepincip som förordar ett bevarande av det som har värde.
- (iii) *Moralisk status*: Konservativ etik är antropocentrisk, och kan förstås antingen nationalistiskt, enligt vilken en individs/nations ansvar är begränsat till den egna nationen, eller internationalis-

tiskt, enligt vilken en individs/nations ansvar sträcker sig till (en mer eller mindre omfattande del av de) nationer där liknande värden återfinns.

Dessa konservativt etiska uppfattningar kan sammanfattas i en och samma moralteori, vilken kan formuleras så här:

En handling är tillåten om och endast om den bevarar de traditioner, liv och ordningar, samt den stabilitet och natur som råder i den egna nationen eller i andra nationer där liknande värden återfinns.

Några saker är värda att notera. För det första utesluter inte den värdepluralistiska tolkningen att det inom konservativ etik också finns utrymme för en värdeperfektionistisk syn på det goda livet (betraktat som ett av flera finala värden inom denna värdepluralism). För det andra utesluter inte den monistiskt tolkade bevarandepincipen att andra, dvs. härledda, principer kan spela en stor roll i konservativ etik. Inte heller utesluter den relevansen av en förvaltarskapsdygd (eller andra dygder härledda från denna), om denna (dessa) kan guida människor i en enligt bevarandepincipen rätt riktning. För det tredje erbjuder den antropocentriska tolkningen en potentiellt gedigen miljöhänsyn i kraft av konservatismens värdering av det naturliga, det väletablerade, och det som är en del av vår historia – vilka i stort utgörs av icke-mänskliga entiteter. Ett bevarande av biologisk mångfald, vissa arter eller naturområden kan till och med vara nödvändigt för att värna de antropocentriska värdena.

Med en bättre förståelse av konservativ etik, som undersökningen i denna artikel bidragit till att ge, kan vi bättre utvärdera och jämföra den med etiken hos rivaliserande ideologier. Vi står härmed också bättre rustade att avgöra, förstå och ta ställning till dess praktiska implikationer i våra politiska frågor.

Litteratur

- Ball, Terence och Richard Dagger. 2004. *Political Ideologies and the Democratic Ideal*. New York: Pearson Longman.
- Feinberg, Joel. 1990. "Moral Conservatism: Preserving a Way of Life". I *The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. 4, *Harmless Wrongdoing*, red. Joel Feinberg. Oxford: Oxford University Press.
- Freedon, Michael. 2003. *Ideology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

- Hamilton, Andy. 2020. "Conservatism". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), red. Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/conservatism/>.
- Honderich, Ted. 2005. "Front Matter". I *Conservatism: Burke, Nozick, Bush, Blair?*, s. i–vi. London: Pluto Press.
- Hursthouse, Rosalind. 2012. "Normative Virtue Ethics". I *Ethical Theory: An Anthology*, andra uppl., red. Russ Schafer-Landau. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Hursthouse, Rosalind och Glen Pettigrove. 2023. "Virtue Ethics". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), red. Edward N Zalta och Uri Nodelman. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/ethics-virtue/>.
- Jaworska, Agnieszka och Julie Tannenbaum. 2023. "The Grounds of Moral Status". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), red. Edward N. Zalta och Uri Nodelman. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/grounds-moral-status/>.
- Leopold, Aldo. 2013. *Aldo Leopold: A Sand County Almanac & Other Writings on Conservation and Ecology*. New York: Library of America.
- O'Sullivan, Noël. 2013. "Conservatism". I *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, red. Michael Freeden och Marc Stears. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip. 1991. "Consequentialism". I *A Companion to Ethics*, red. Peter Singer, s. 230–40. Oxford: Blackwell.
- Quinton, Anthony och Anne Norton. 2007. "Conservatism". I *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, red. Robert E. Goodin, Philip Pettit och Thomas W. Pogge, s. 285–11. Oxford: Blackwell.
- Scruton, Roger. 1980. *The Meaning of Conservatism*. London: Macmillan.
- Scruton, Roger. 2007. *A Political Philosophy: Arguments for Conservatism*. London: Bloomsbury Continuum.
- Scruton, Roger. 2014. *How to Be a Conservative*. London: Bloomsbury Continuum.
- Simpson, Evan. 1987. "Moral Conservatism". *The Review of Politics* 49, nr 1, s. 29–58.
- Timmons, Mark. 2012. *Moral Theory: An Introduction*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Tännsjö, Torbjörn. 1990. *Conservatism for Our Time*. London: Routledge.
- Tännsjö, Torbjörn. 2022. "Conservatism". I *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. DOI: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.2038>.
- Waytz, Adam, Ravi Iyer, Liane Young, Jonathan Haidt och Jesse Graham. 2019. "Ideological Differences in the Expanse of the Moral Circle". *Nature Communications* 10, nr 4389. DOI: [doi:10.1038/s41467-019-12227-0](https://doi.org/10.1038/s41467-019-12227-0).
- Wilson, Francis G. 1942. "The Ethics of Political Conservatism". *Ethics* 53, nr 1, s. 35–45.

Hereditet

Anna-Sofia Maurin

Nedan följer en liten meditation över ett än så länge i litteraturen lite diskuterat fenomen: vad jag här kommer att kalla *hereditet* (på engelska: *inheritance*). Målet är modest. Att ringa in vilket – eller, som det ska visa sig, vilka – fenomen som rimligtvis kan avses med denna term, samt att identifiera åtminstone ett par intressanta (eventuellt problematiska) egenskaper som hereditet – i sina olika inkarnationer – kan sägas äga. Att fullt ut förstå hereditet liksom den roll (om någon) herediteten spelar i vad jag tentativt kommer att kalla hereditets-argument, liksom att besvara eventuella frågor/lösa eventuella problem som en undersökning av detta slag kan (med all sannolikhet kommer att!) ge upphov till är *inte* målet med denna text. Att studera hereditet är något jag tillsammans med Naomi Thompson (Bristol University) kommer att ägna åtminstone en del av vår tid åt under de närmaste åren.¹ Kanske kommer vår undersökning att resultera i en efterföljare till den här texten. Förhoppningsvis kommer den texten i sådana fall att erbjuda en djupare förståelse liksom flera svar och lösningar.

Den som lever får se.

Filosof, men inte bara filosof, resonerar emellanåt som följer: Varför är bordet blått? (Bland annat) därför att dess bordsskiva och ben är blåa. Varför existerar bordet? (Bland annat) därför att dess bordsskiva och ben existerar. Som är väl känt tenderar filosofer sällan bry sig särskilt mycket om enskilda bord, vare sig med avseende på deras natur eller på deras vara. Ovanstående bordsrelaterade resonemang ska därför här snarare ses som uttryck för ett mer generellt sätt att resonera:

Natur: Varför har helheten de egenskaper den har? (Bland annat) därför att delarna har de egenskaperna.

Existens: Varför existerar helheten? (Bland annat) därför att delarna existerar.

1. Närmare bestämt inom ramen för det VR-finansierade projektet *Hereditet* (dnr 2023-01289).

Varianter på detta sätt att resonera förekommer även då ämnet är ett annat än det rörande förhållandet mellan en helhet och dess delar. Så har till exempel vissa epistemologer besvarat frågan *Varför är min trosföreställning att p rättfärdigad?* med *Därför att min trosföreställning att q är rättfärdigad*. Vissa metafysiker har besvarat frågan *Varför tycks oss verkligheten vara på ett visst sätt?* med *(Bland annat) därför att verkligheten är på det sättet*. Och vissa grundandeteoretiker har besvarat frågan *Varför har grundanderelationen de egenskaper den har?* med *(Bland annat) därför att förklaringsrelationen har de egenskaperna*. Och så vidare.

Även om de såklart sinsemellan är mycket olika varandra, tycks ovanstående exempel illustrera en gemensam idé:² den att något kan i någon mening "ärva" sina egenskaper från något annat och att detta faktum kan ligga till grund för vilka slutsatser vi kan eller bör dra.³ Låt oss kalla resonemang av denna typ för *hereditetsargument*. Och låt oss också för enkelhetens skull koncentrera oss i vad följer på den sorts hereditetsargument där det som "ärvs" är någon egenskap F, snarare än existens (vilket ju enligt ganska många *inte* bör räknas som en egenskap).

Som ett första steg, baserat på ovanstående exempel, kan vi då konstatera att hereditetsargument har något liknande följande form (där F_a läses ut som a är F och F_b som b är F):

F_a

Så: F_b

Är varje instans av ovanstående schema ett hereditetsargument? Med all sannolikhet inte.⁴ Anta därför (ej orimligtvis) att i ett hereditetsargument – men inte i andra sorters argument med samma eller liknande form – "ärver" det vi refererar till i slutsatsen sin F-het från det vi refererar till i premissen. I ett hereditetsargument spelar alltså – ej överraskande – *herediteten* en viktig roll: ett argument måste därför, för att räknas som ett hereditetsargument, innehålla något liknande följande

2. Huruvida alla ovanstående exempel verkligen *är* exempel på argument av sorten hereditetsargument kan såklart diskuteras. För det (illustrativa) syfte jag använder dem här räcker det dock om de *skulle kunna* vara det (något man i och för sig också kan ifrågasätta).

3. Måste det som därmed ärvs vara *samma* egenskap som den som karakteriserar vad det ärvs ifrån? Det tycks mig som ett rimligt antagande. Kanske kommer jag så småningom också kunna i positiv mening *försvara* detta antagande. Det får i sådana fall ske i en framtida text. Tack till tidskriftens redaktörer för att de pressat mig på denna punkt (det har gett mig ytterligare lite att fundera över framöver).

4. Ett (mot)exempel (tack till tidskriftens redaktörer för förslaget): Givet att a och b är enäggstvillingar ger det att a har gen G oss goda skäl att dra slutsatsen att b har gen G, men b "ärver" knappast gen G från a i relevant mening.

”dolda” premiss:

HEREDITET: b ”ärver” sin F-het från a

Vad innebär det att säga att b ”ärver” sin F-het från a ? Här är det viktigt att påpeka att hereditet kan förstås på åtminstone två olika sätt (vilket, i sin tur, öppnar upp för möjligheten att det är en premiss som kan *missförstås*). För det första kan vi förstå hereditet som en sorts ”härledningsbiljett”. I denna mening är den en premiss så att säga på epistemisk nivå. Det den påstår är någonting sådant här:

EPITEMISK HEREDITET: att a är F ger oss goda skäl att tro att b är F (alternativt: Fb ”ärver” sin sannolikhet/trolighet från Fa).

Sålunda förstådd kan inte HEREDITET vara vad som gör hereditetsargument speciella: *varje* argument innehåller trots allt hereditet i denna mening (åtminstone om det är ”giltigt” i den mening argumentstypen kräver). Notera dock att oavsett argumentstyp kan vi fråga oss *varför* slutsatsen i epistemisk mening ”ärver” sin sannolikhet/trolighet från premissen. Svaret på den frågan kommer att se annorlunda ut beroende på vilken typ av argument som är på fråga. Varför ”ärver” slutsatsen sin sannolikhet från premissen i ett hereditetsargument? Ett svar som jag vill utforska här är att den gör detta därför att b *metafysiskt* ärver sin F-het från a .⁵ I fallet hereditetsargument är det med andra ord så att EPITEMISK HEREDITET grundar sig i vad vi kan kalla METAFYSISK HEREDITET:

METAFYSISK HEREDITET: b är F på grund av att a är F

Om METAFYSISK HEREDITET kan vi nu ställa en rad frågor. En fråga handlar om ”riktning”. Anta att Fb EPITEMISKT ärver sin sannolikhet/trolighet från Fa . Anta också, enligt vad jag precis föreslagit, att detta är på grund av att a och b står i någon form av METAFYSISK hereditetsrela-

5. Om allt som krävs för att slutsatsen i ett hereditetsargument ska ärva sin trolighet från premissen är METAFYSISK HEREDITET är en öppen fråga. Man skulle kunna tänka sig att det för EPITEMISK HEREDITET även krävs att vissa (epistemiska) villkor uppfylls. Jag har ingen bestämd uppfattning om detta (jag lutar åt att så *inte* är fallet, främst därför att det som här är på fråga är en form av argument, inte en form av förklaring (där förklaringar ju – på grund av deras koppling till (ökad) förståelse – i en mer uppenbar mening behöver vara epistemiskt villkorade)). I det följande kommer jag hur som helst skriva som om det inte krävs någonting ytterligare. Den som inte håller med om detta – såsom möjligtvis den här tidskriftens redaktörer – kan läsa varje påstående av typen *om metafysisk hereditet så epistemisk hereditet som om metafysisk hereditet (+ epistemiska villkor uppfyllda) så epistemisk hereditet*.

tion till varandra. *Måste* den relevanta metafysiska hereditetsrelationen i sådana fall gå så att säga i samma riktning som den epistemiska? *Måste* den (också) gå från *a* till *b*? Min formulering av METAFYSISK HEREDITET ovan till trots: Nej, det måste den inte. I ett hereditetsargument kan *Fb* EPISTEMISKT ärva sin sannolikhet/trolighet från *Fa* antingen på grund av att *b* METAFYSISKT ärver sin F-het från *a*, eller på grund av att *a* METAFYSISKT ärver sin F-het från *b*. Ta som exempel Jago. Jago är intelligent, låt oss säga, och denna intelligens är något han ärvt från sina föräldrar. Givet denna omständighet gäller att om du tror att Jagos föräldrar är intelligent, så har du goda skäl att tro att Jago är intelligent. Men det är också så att, om du tror att Jago är intelligent, så har du goda skäl att tro att hans föräldrar är intelligent. En bättre formulering av den metafysiska hereditetspremissen är därför denna:

METAFYSISK HEREDITET*: Antingen *b* är F på grund av att *a* är F eller *a* är F på grund av att *b* är F.

En konsekvens av det faktum att METAFYSISK HEREDITET grundar EPISTEMISK HEREDITET så att säga i båda riktningarna är att man *inte*, på basis av omständigheten att *Fb* epistemiskt "ärver" sin sannolikhet/trolighet från *Fa*, direkt kan sluta sig till att detta beror på att *b* metafysiskt "ärver" F från *a*. På vilka grunder kan vi då sluta oss till i vilken riktning den metafysiska herediteten går? Svaret på den frågan kommer att variera med ämnet för vårt resonemang.

Ett exempel: Många menar att hur verkligheten tycks oss (dess sken) ger oss goda skäl att dra åtminstone vissa slutsatser om hur verkligheten är. Givet att EPISTEMISK HEREDITET kräver en bakomliggande METAFYSISK HEREDITET måste den senare antingen vara sådan att verkligheten har den natur den har på grund av att skenet har den naturen, eller så måste skenet ha den natur det har på grund av att verkligheten har den naturen. Vilket är det? Svaret på den frågan kommer att ha att göra med mer allmänna idéer vi har om hur och varför verkligheten är strukturerad som den är. Om du omfattar någon form av realism, och menar att verklighetens natur i stora delar är oberoende av hur vi uppfattar den kan det inte vara så att den underliggande metafysiska relationen går från skenet till verkligheten. Snarare måste det vara så att orsaken till att vi kan dra slutsatser om verklighetens natur från information om "skenets" natur är att skenet har den naturen på grund av att verkligheten har den. Om du omfattar någon form av anti-realism/projektivism, å andra sidan, är det rimliga att den underliggande metafysiska relationen går

i motsatt riktning: verkligheten har den natur den har *på grund av* att skenet har den naturen. Det här är bara ett sätt på vilket hereditetsargument visar sig vara argument vars sundhet och rimlighet kommer att vila på höggradigt substantiella metafysiska antaganden.

Ett annat sätt varpå detta framgår rör *naturen* snarare än riktningen hos den METAFYSISKA HEREDITETEN. Vad krävs egentligen för att det ska vara sant att *b* är F *på grund av* att *a* är F? Detta är en stor och svår fråga. Vi har redan konstaterat att metafysisk hereditet är en *metafysisk* (inte en epistemologisk) premiss. Vad detta innebär är att vårt svar på frågan ovan måste vara metafysiskt: det måste vara ett svar som hänvisar till någonting *i världen* – en mekanism, en relation, en princip – som *gör* så att givet att *a* är F så är *b* det också. Vilken mekanism, relation eller princip är det?

Här kommer jag inte att slutgiltigt besvara den frågan (jag kan dock säga redan nu att jag lutar åt att svaret kommer att vara pluralistiskt: mer än en sorts mekanism, relation eller princip kan grunda ett giltigt hereditetsargument). Klart är hur som helst att svaret på frågan är något om vilket de lärde tvistat. Ett illustrativt exempel på den här sortens oenighet finner vi i fallet rörande relationen mellan en helhet och dess delars egenskaper. Enligt Ted Sider (2007) är vi rättfärdigade att tro att helheten har de egenskaper den har utifrån information om delarnas egenskaper därför att helheten är *identisk med* delarna. Enligt Ross Cameron (2014), å andra sidan, krävs det inte att helheten är identisk med sina delar för att vi ska ha goda skäl att tro att den har de egenskaper den har. I stället, menar han, är det som ligger till grund för vårt rättfärdigande att delarna *metafysiskt grundar* helheten (där grundande till skillnad från identitet ska förstås som en asymmetrisk och irreflexiv relation, en relation som råder mellan *distinkta* relata). Andra möjliga kandidater för rollen som underliggande metafysisk mekanism (om än inte nödvändigtvis i fallet förhållandet helhet–delar) är *kausalitet*, *konstitution*, *komposition* och (lite mer radikalt) en bokstavig *överföring av en del* (jämför ”arv” i meningen övertagande av död släktings tillgångar).

Skulle den relevanta metafysiska mekanismen kunna bestå i endast den omständighet att *a* (exakt) liknar *b* – kan det att *a* är F ge oss (epistemiskt) goda skäl att sluta oss till att *b* är F (enbart) *på grund av* att *a* och *b* liknar varandra? Detta tycks betydligt mer otroligt. Att *a* liknar *b* (båda är F, säg) är ju kompatibelt med att *a* är F och *b* är F helt oberoende av varandra (mina kinder är röda därför att jag är generad, min kökspall är (samma) röd därför att den målats med röd färg). I ett hereditetsargu-

ment gäller att endast om likheten mellan a och b i sin tur grundar sig i någon metafysisk mekanism, relation eller princip som råder mellan a och b kan denna likhet i sin tur grunda epistemisk hereditet. Likhet fungerar därmed på sin höjd som ett symptom på metafysisk hereditet och kan inte identifieras med densamma.

Vilka relationer, mekanismer eller principer kan då likhet vara ett symptom på? Vi har redan nämnt *identitet*, en relation som är så stark att den hotar att förvandla varje hereditetsargument den underbygger till någonting trivialt (även om det såklart kan vara långt ifrån trivialt att relevanta relata är identiska). Alternativet är någon relation som råder mellan *distinkta* relata: exempel på sådana relationer inkluderar som tidigare nämnts konstitution (med ett sätt att förstå vad konstitution är), komposition (med ett sätt att förstå vad komposition är) och grundande.

Att EPISTEMISK HEREDITET kräver METAFYSISK HEREDITET som i sin tur kräver att relata står i en metafysisk relation som är starkare/mer intim än (exakt) likhet innebär att hereditetsargument är metafysiskt kostsamma argument: Fb därför att Fa endast om Fb och Fa står i någon relation starkare än likhet. Denna omständighet innebär bland annat att ett test på kvaliteten hos ett hereditetsargument är vilken underliggande metafysik den kan, eller till och med tvingar oss, att acceptera.

Ett exempel är den sorts hereditetsargument som tar oss från naturen hos (metafysiska) förklaringar till naturen hos grundanderelationen. Enligt en hel del filosofer (Raven 2013 är ett särskilt tydligt exempel) ger faktumet att metafysiska förklaringar är F oss goda skäl att tro att grundanderelationen också är F . Till de som för fram detta argument kan vi nu ställa frågan: Vilken eller vilka metafysiska relation(er), mekanism(er) eller princip(er) kan, eller för den delen måste, råda mellan a och b sålunda att om Fa så har vi goda skäl att tro att Fb ? Hur denna fråga besvaras kommer att avgöra dels om argumentet alls är sunt (om det *inte* finns någon möjlig metafysisk relation vi kan peka på som relata rimligtvis kan sägas stå i, är argumentet osunt), dels om argumentet är rimligt.

Angående rimligheten: Den relation i vilken grundande och metafysiska förklaringar står är antingen identitet eller någonting annat. Om det är identitet så gäller att om grundande är en medvetandeoberoende relation måste detsamma gälla metafysiska förklaringar. För de av oss som menar att något är en förklaring delvis på grund av medvetandeberoende egenskaper såsom den att öka vår förståelse är detta orimligt. Men i så fall måste relationen i vilken (medvetandeoberoende) grundan-

de och metafysiska förklaringar står vara någonting svagare än identitet. Vad då? En utmaning för den som vill försvara ett hereditetsargument som tar oss från förklarings natur till grundanderelationens natur är att just detta faktum – att den ena har en medvetandeberoende och den andra en medvetandeoberoende natur – tycks stå i vägen för möjligheten att finna fram till någon metafysisk relation dem emellan som är stark nog att ge oss den sorts skäl vi kan förvänta oss (i detta kan man hävda att situationen liknar den i fallet med mina röda kinder och min röda pall – kinderna och pallen liknar varandra, men de har de egenskaper de har av helt olika orsaker). (Se Thompson 2016 och Maurin 2019 för mer om just detta specifika problem.)

Jag påstår inte att problemet ovan (om vi ens ska betrakta det som ett problem) är olösligt (se t. ex. Skiles och Trogdon 2021 för ett försök till lösning). Jag påstår bara att hereditetsargument är långt ifrån oskyldiga varelser: att de snarare är höggradigt substantiella argument vars för-svar kräver att vi kavlar upp ärmarna och gör svår metafysik.

Litteratur

- Cameron, Ross P. 2014. "Parts Generate the Whole, but They Are Not Identical to It". I *Composition as Identity*, red. Aaron J. Cotnoir och Donald L. M. Baxter. Oxford: Oxford University Press.
- Maurin, Anna-Sofia. 2019. "Grounding and Metaphysical Explanation: It's Complicated". *Philosophical Studies* 176, nr 6, s. 1573–94.
- McDaniel, Kris. 2008. "Against Composition as Identity". *Analysis* 68, nr 2, s. 128–33.
- Raven, Michael J. 2013. "Is Ground a Strict Partial Order?". *American Philosophical Quarterly* 50, nr 2, s. 191–99.
- Sider, Theodore. 2007. "Parthood". *Philosophical Review* 116, s. 51–91.
- Skiles, Alexander och Kelly Trogdon. 2021. "Should Explanation Be a Guide to Ground?". *Philosophical Studies* 178, nr 12, s. 4083–98.
- Thompson, Naomi. 2016. "Grounding and Metaphysical Explanation". *Proceedings of the Aristotelian Society* 116, nr 3, s. 395–402.

Performativa motsägelser – vad är det för konstigheter?

Ingvar Johansson

Såvitt jag vet lär man inte på någon svensk filosofinstitution ut något om begreppet ”performativ motsägelse”. Inte heller på svenska Wikipedia kan man finna en förklaring av begreppet; engelska Wikipedia har dock en mycket kortfattad sådan (dvs. av *performative contradiction*). Jag vill därför i den här uppsatsen säga några ord om begreppet och dess korta historia, och börjar med det senare.¹

1. Begreppets historia

Begreppet ”performativ motsägelse” blev på 1980- och 1990-talen ett ganska känt begrepp i vissa delar av västerländsk filosofi och samhällsvetenskap. Mest tack vare den mycket berömde tyske filosofen Jürgen Habermas, som trots sin betoning av vikten av kommunikativt konsensusetablerande inte är någon kunskapsrelativist. Han gick bland annat med hjälp av begreppet om performativa motsägelser till generalangrepp på den tidens postmodernistiska och poststrukturalistiska kunskapsnihilister. Han menade att de gjorde sig skyldiga till performativa motsägelser i det att de använde enskilda förnuftiga argumentationsslingor för att visa att allt tal om något förnuftigt är illusoriskt. Eller med andra ord: Med förnuftiga argument ansåg de sig kunna visa att förnuftet inte existerar. Beskrivningen ”Förnuftet säger att förnuftet inte existerar” har samma struktur som beskrivningen av den paradigmatiske performativa motsägelsen ”Hen säger att hen saknar språkförmåga” (se avsnitt 2).

Ungefär samma sak hävdade vid denna tid också en annan tysk filosof (och nära vän till Habermas), Karl-Otto Apel (d. 2017). Mellan dem finns dock en skillnad som är värd att ha i minnet. Apel är så att säga fundamentalist (i egen terminologi: transcendentalpragmatist) och anser att den som begår en performativ motsägelse bevisligen har påstått något felaktigt, medan Habermas ser förekomsten av en performativ

1. Jag har tidigare skrivit om performativa motsägelser i avsnitt 3 i uppsatsen ”Performatives and Antiperformatives” (2003) och i kap. 3 i boken *Den fria viljan och evolutionen* (2022).

motsägelse hos en tänkare som skäl för att undersöka om något är fel någonstans i tänkarens övergripande filosofi, dvs. ser performativa motsägelser som ett heuristiskt hjälpmedel. Diskussionen kring Habermas åsikter har fortsatt till dags dato, om än sedan länge med kraftigt förminskad styrka.

Habermas säger sig ha hämtat begreppet performativ motsägelse från Apel, och denne säger sig ha hämtat det från den finländske filosofen Jaakko Hintikka (d. 2015) som jag återkommer till i avsnitt 4.

2. Paradigmatiska performativa motsägelser

När man talar om logiska motsägelser, så är upphovspersonen till det motsägelsefulla påståendet alltid bortabstraherad. Den utpekade logiska motsägelsen ska finnas i påståendets interna semantisk-syntaktiska struktur. Ska man förstå vad en performativ motsägelse är, får man där-
emot absolut inte slentrianmässigt abstrahera bort den till påståendet externa upphovspersonen. Hela den semantisk-pragmatiska strukturen måste tas med.

Tydligast visar sig performativa motsägelser i vissa fall där två personer talar med varandra ansikte mot ansikte. Antag att den ene säger ”Jag saknar talförmåga”. Den andre får då höra ett påstående vars förmenta sanning motsägs av existensen av själva det yttrande i vilket påståendet har framförts. Det är en paradigmatisk performativ motsägelse.

Performativa motsägelser ska inte förväxlas med kommunikation som rymmer s.k. dubbla budskap. I dessa påstås en sak i ett yttrande (t.ex. ”Vad trevligt att se dig!”) medan motsatsen visas i kroppsspråket (t.ex. ett mycket avståndstagande kroppsligt beteende). Kroppsspråket och påståendet är här klart åtskilda på ett sätt som yttrandet och påståendet i en performativ motsägelse inte är. I en paradigmatisk performativ motsägelse får påståendet sin rumstidsliga exemplifiering av just yttrandet.

Men det är inte bara yttranden som kan innehålla performativa motsägelser. Antag att två barn roar sig med att kommunicera via skrivna lappar som de räcker till varandra över bordet de sitter vid. Skriver då den ena ”Jag har förlorat skrivförmågan”, så uppstår en performativ motsägelse. Det som påstås på lappen motsägs av den handlingssekvens som mottagaren av lappen såg avsändaren utföra.

Samma sak kan också uppstå mellan två personer som inte direkt hör eller ser varandra. Det räcker med att de i tysthet tar för givet saker

om den andre. Antag att två rumsligt åtskilda personer sitter och chattar med varandra via sina datorer. Om den ena då plötsligt skriver "Jag har förlorat skrivförmågan", så uppstår för den andra en performativ motsägelse. Försåvitt förstås hen inte misstänker att det är fråga om ett skämt.

Här är två andra exempel på performativt motsägelsefulla yttranden: "Jag är död" och "*I have forgotten all, really all, my English*" ("Jag har glömt all, verkligen all, min engelska"). Exemplet jag använt mig av är utsagor gjorda i första person, och det är ingen tillfällighet. Görs de om till utsagor om en annan person än den talande, så försvinner motsägelsefullheten. Följande påståenden är påståenden vars sanningshalt kan avgöras empiriskt med talaren bortabstraherad: "Hen saknar talförmåga", "Hen har förlorat skrivförmågan", "Hen är död" och "*She has forgotten all, really all, her English*" ("Hon har glömt all, verkligen all, sin engelska").

Det absurda i performativa motsägelser blir ofta tydligt om man ur ett betraktarperspektiv beskriver den situation i vilken den performativa motsägelsen visar upp sig. Här är några exempel: "Hen säger att hen saknar talförmåga", "Hen säger att hen är död" och "Hen säger på engelska att hen har glömt bort precis all sin engelska".

Exemplen ovan är utan djupare filosofiskt intresse, även om de är av visst semantiskt-pragmatiskt intresse. Men också filosofiska positioner framförs ibland utan att de som framför dem anser sig behöva diskutera huruvida deras skrifter och/eller muntliga framföranden innehåller eller leder till performativa motsägelser. Men då rör det sig vanligtvis inte, som i de paradigmatiska fallen, om att den performativa motsägelsen visar upp sig i *ett enskilt yttrande*, utan att den visar upp sig genom karaktären hos en serie yttranden eller genom mer än enbart tal- eller skrivhandlingar. Jag kallar denna typ av performativa motsägelser för yttrandeöverskridande.

3. Yttrandeöverskridande performativa motsägelser

Jag ska ge tre exempel på yttrandeöverskridande performativa motsägelser. Jag har i modern filosofi stött på alla tre: (a) ett totalförnekande av all vanlig personlig identitet, (b) ett totalförnekande av all kunskap om den externa verkligheten och (c) ett totalförnekande av all viljefrihet. För pedagogikens skull riktar jag mig nu direkt till dig läsare.

(a) Antag att du diskuterar med en filosof som intensivt hävdar att några "jag" förutom en mycket kort tid existerande "jag" inte existerar. Allt som finns är tillfälligt existerande distinkta på varandra följande

mentala tillstånd. Under den korta tid ni diskuterar frambringar då filosofen i diskussionen inga performativa motsägelser. Men anta vidare att du får reda på att hen alltid är angelägen om att få sitt namn på allt hen skriver och att inkassera royaltys för sina publicerade böcker. Liksom att hen är mycket intresserad av hur brottslingar bör bestraffas, dvs. av vilka framtida konsekvenser en persons brottsliga handlingar bör få. Då finns för dig två tolkningsmöjligheter. Antingen säger du dig att filosofen inte noterar att hen i sitt vardagsliv gör handlingar som för sin meningsfullhet förutsätter en viss bestående personlig identitet hos författare och brottslingar, alltså att hen inte noterar sina yttrandeöverskridande performativa motsägelser. Eller så säger du dig att filosofen trots sitt intensiva diskussionsengagemang aldrig avsett att påverka några traditionella vardagshandlingar. Självt har jag i sådana situationer oftast hållit det förstnämnda alternativet för troligast.

(b) Antag att du diskuterar med en filosof som intensivt hävdar att empirisk kunskap över huvud taget inte existerar. Allt som finns är människors tillfälligt existerande trosuppfattningar. Under den korta tid ni diskuterar frambringar då hen i diskussionen inga performativa motsägelser. Men anta vidare att du får reda på att hen alltid före medicinska undersökningar försöker få reda på saker om läkarens utbildning och förmodade kompetens. Då finns för dig två tolkningsmöjligheter. Antingen säger du dig att filosofen inte noterar att hen i sitt vardagsliv gör handlingar som tycks förutsätta att hen tror att medicinsk kunskap finns, alltså inte noterar sin yttrandeöverskridande performativa motsägelser. Eller så säger du dig att filosofen trots sitt intensiva diskussionsengagemang aldrig avsett att påverka någons vardagshandlingar. Självt har jag i sådana situationer oftast hållit det förstnämnda alternativet för troligast.

(c) Antag att du diskuterar med en filosof som mot dig intensivt argumenterar för att viljan inte är fri. Hen hävdar att allt som sker och händer, såväl det vi kallar händelser som det vi kallar handlingar, sker i överensstämmelse med deterministiska eller indeterministiska (sanolikhetsmässiga) lagbundenheter av något slag. Men anta vidare att du får reda på att filosofen du diskuterar med verkligen vill att du frivilligt genom hens argumentation ska överge din uppfattning att vi ibland har en liten bit fri vilja. Att t. ex. försöka muta dig eller att genom hypnos få dig att byta åsikt vore för filosofen horribelt och något fullständigt främmande. Då finns för dig då två tolkningsmöjligheter. Antingen säger du dig att filosofen inte noterar att hen vill få dig att – oberoende av de lagbundenheter som hen anser styr världen – vilja byta åsikt, och alltså

utan att märka det visar upp en yttrandeöverskridande performativ motsägelse. Man kan ur ett betraktarperspektiv säga att hen argumenterar för att argumentation i vanlig mening är en chimär. Eller så säger du dig att filosofen trots sitt intensiva diskussionsengagemang aldrig på allvar avsett att försöka få dig att frivilligt byta åsikt. Själv har jag i sådana situationer oftast hållit det förstnämnda alternativet för troligast.

4. Ensamtänkares performativa motsägelser

Performativa motsägelser kan bara uppstå i kommunikativa situationer där ett påstående görs i första person. Vanligtvis involverar sådana situationer flera personer, men som bekant kan en person också prata och diskutera med sig själv (även om det är ovanligt att man då säger att hen kommunicerar med sig själv). Och också för sådana ensamtänkare kan performativa motsägelser uppstå, eftersom tänkaren då ofta rör sig fram och tillbaka mellan ett förstapersonsperspektiv och ett betraktarperspektiv på sitt eget förstapersonsperspektiv. Jag tar dig, läsare, som exempel.

Antag att du börjat fundera över vad du kan tvivla på. Du tänker på det ena påhittade påståendet efter det andra och frågar dig själv om du kan tvivla på påståendet i fråga, dvs. frågar dig om du åtminstone tillfälligtvis kan betrakta påståendet som falskt trots att du kanske egentligen anser att det är sant. Enkla empiriska påståenden och naturlagar ger dig inga större problem, och logiska och matematiska sanningar klarar du av att tvivla på med hjälp av (om än långsökta) antaganden om hur möjligtvis din hjärna kan ha lurat dig. Men så, i ett av ögonblicken du försöker tvivla på allt, kommer du att tänka på påståendet "Just nu existerar åtminstone en del av mig, mitt tvivel-tänkande". Klarar du av att tvivla på detta? Påståendet är visserligen ingen logisk sanning. Den logiska formen är densamma som i "Just nu existerar åtminstone en del av X, X:s tvivel-tänkande", vilket inte är en logisk sanning. Men om jag vore i din situation, så skulle jag ändå inte kunna tvivla på påståendet. Håller du med mig, så kan du som jag fråga dig om det är möjligt att karakterisera denna tvivel-omöjlighet.

Mitt svar är att det är möjligt. Du har i ditt (och jag i mitt) ensamma tänkande stött på en performativ motsägelse. Innehållet i påståendet du begrundar motsägs av själva den tankeakt (det tysta yttrande) genom vilket påståendet kommit in i din föreställningsvärld. Ur mitt betraktarperspektiv kan jag beskriva dig så här: "Du försöker för tillfället tvivla på att du för tillfället tvivlar". Och det tycks mig vara en absurd ansträng-

ning. Och du kan för övrigt själv i efterhand, när du betraktar vad du tidigare i tysthet yttrat, komma till samma slutsats.

De läsare som är väl bekanta med Descartes' berömda sentens "Jag tänker, alltså existerar jag" ("*Cogito, ergo sum*") har förmodligen redan fått associationer till denna. Och det är ingen tillfällighet. Jag anser att Descartes' sentens (en aning modifierad), trots användandet av ordet "alltså", inte bäst förstås som en slutledning från premissen "jag tänker" till slutsatsen "jag existerar", utan som en insikt om att *betvivlandet* av påståendet "Just nu existerar åtminstone en del av mig, mitt tvivel-tänkande" utgör en performativ motsägelse. Och att därför påståendet "Nu tänker/tvivlar jag, alltså existerar nu en viss del av mig" måste i tanke-ögonblicket betraktas som otvivelaktigt sant.

Det jag sagt här i avsnitt 4 är inte enbart min egen skapelse. Den går i allt väsentligt – men dit hör inte terminologin – tillbaka till Hintikkas uppsats "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?" (1962).

5. Slutord

Precis som en del filosofiska frågor kan resas i relation till begreppet om logiska motsägelser, så kan naturligtvis en del filosofiska frågor resas i relation till begreppet om performativa motsägelser. Men där sådana utgör en vit fläck på den filosofiska kartan är det logiskt omöjligt att ens börja diskutera dem.²

Litteratur

- Apel, Karl-Otto. 1975. "The Problem of Philosophical Fundamental-Grounding in Light of a Transcendental Pragmatic of Language". *Man and World* 8, nr 3, s. 239–75.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Hintikka, Jaakko. 1962. "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?" *The Philosophical Review* 71, nr 1, s. 3–32.
- Johansson, Ingvar. 2003. "Performatives and Antiperformatives". *Linguistics and Philosophy* 26, nr 6, s. 661–702.
- Johansson, Ingvar. 2022. *Den fria viljan och evolutionen*. Göteborg: Daidalos.
- Wikipedia. 2025. "Performative contradiction". Senast redigerad 10 december 2024. https://en.wikipedia.org/wiki/Performative_contradiction

2. Jag vill tacka Christer Svennerlind och FT:s redaktörer för hjälp vid finputsningen av uppsatsen.

En kompromiss mellan kompatibilism och inkompatibilism

Ingmar Persson

Min utgångspunkt

Om två filosofiska positioner står mot varandra i en långvarig och segsliten debatt, är det en rimlig hypotes att de båda sitter på en del av sanningen. Av detta slag är min hypotes beträffande dispyten mellan kompatibilism och inkompatibilism med avseende på viljefrihet och ansvar (en hypotes som jag presenterar utförligast i Persson 2005, del V). Kompatibilism är tesen att viljefrihet och ansvar är förenliga med determinism och inkompatibilism tesen att de inte är det. Min hypotes skiljer mellan *ursprungligt* eller *yttersta* ansvar (*ultimate responsibility*) och *direkt* ansvar. Vi har direkt ansvar för avsiktliga handlingar som resulterar från avsikter som formats på basis av en begrundan av skäl som är fri i den bemärkelsen att den inte har störts av inre eller yttre tvång. Exempel på inre tvång är manier och fobier: personer som lider av kleptomani är inte fria att välja eller besluta sig för att låta bli att stjäla, och de som lider av agorafobi är inte fria att välja eller besluta sig för att korsa ett torg. Yttre tvång kan utgöras av pistolhot som medför att man väljer eller beslutar sig för att överlämna sina pengar till en vilt främmande individ, vilket man inte annars skulle ha gjort.

Genom avsikter som man bildar på detta fria eller otvungna sätt har man direkt kontroll över de avsiktliga handlingar som de manifesteras i. För att man ska vara ursprungligt eller ytterst ansvarig för en handling krävs inte bara denna direkta kontroll genom en avsikt utan direkt kontroll över alla de faktorer som bestämmer avsikten. Det krävs att det yttersta ursprunget till avsikten – och därmed den avsiktliga handlingen i vilken den implementeras – finns i agenten själv. Det krävs vad man skulle kunna kalla "egenmäktig" kontroll, en kontroll som kan grunda ansvar som är obetingat, inte betingat av några omständigheter som agenten inte råder över.

I en deterministisk värld är varelser som inte har existerat för evigt oförmögna att besitta egenmäktig kontroll. Kausalkedjor som utmynnar i avsikter som agenter med ett begränsat temporalt förflutet skaffar

sig måste i denna typ av värld ofrånkomligen löpa igenom dem till händelser som ägde rum före deras tillblivelse och som följaktligen är bortom deras kontroll. Om universum är indeterministiskt, behöver detta inte vara fallet: avsikter kan slumpmässigt ta form inom agenter. Problemet blir nu i stället att agenter inte kan ha direkt kontroll över dylika slumpmässiga händelser. Så oavsett om universum är deterministiskt eller indeterministiskt, kan agenter med våra temporala begränsningar inte vara utrustade med ursprungligt ansvar. Som kontrast finns ingen anledning att frånkänna oss direkt ansvar. De mekanismer som underminerar vårt ursprungliga ansvar verkar huvudsakligen i det fördolda, genom skeenden som vi till vardags inte är medvetna om. Frånvaron eller närvaron av de typer av tvång som kan beröva oss direkt ansvar är däremot vanligtvis observerbara i vardagen, och vi varseblir ofta deras frånvaro och känner oss därmed fria. Direkt ansvar är uppenbarligen förenligt med determinism; det är ju bara påverkan av en viss sorts orsaksfaktorer som utesluter sådant ansvar.

Ursprungligt ansvar för handlingar är emellertid det underlag som fordras för att vi ska kunna vara *förtjänta* av god eller dålig behandling på basis av handlingarna. Begreppet *förtjänst* involverar *rättvisa*: den belöning eller bestraffning som agenter förtjänar till följd av sina handlingar är en belöning eller bestraffning som det är *rättvist* att de erhåller till följd av dessa handlingar. Denna rättvisa består i en proportionalitet eller balans mellan värdet av deras handlingar och värdet för dem av belöningen eller bestraffningen. Men denna proportionalitet eller balans kan göra anspråk på att vara rättvis endast om handlingarna med sitt värde har sitt ursprung helt och hållet i agenterna. Likhet mellan värdet för agenterna av vissa belöningar eller bestraffningar och värdet av deras handlingar utgör rättvisa endast om handlingarna till fullo har sitt ursprung i agenterna. Om handlingarna i sista hand har sin källa i företeelser bortom agenterna, härrör deras värde ytterst därifrån och det blir orättvist att agenterna får erhålla belöningar eller bestraffningar som matchar deras handlingars värde.

Oavsett om världen är deterministisk eller indeterministisk, måste vi alltså revidera vårt ansvarsbegrepp så att det inte längre inbegriper förtjänst. Så långt är inkompatibilismen bärkraftig. Denna revision är emellertid förenlig med att vi bibehåller ett trimmat eller avskalat ansvarsbegrepp som är grundat på direkt kontroll, ett kompatibilistiskt ansvarsbegrepp som är förenligt med ett deterministiskt – men inte ett indeterministiskt – styre av vårt handlingsliv. Revisionen nödvändiggör

en utrensning av en hel del i vårt batteri av känslor som vrede, tacksamhet, stolthet, skam, beundran, förakt, skuldkänsla och ånger. Alla dessa känslor involverar nämligen förtjänsttänkande. De som känner vrede mot någon tänker sig att vederbörande förtjänar någon form av vedergällning som en smäll på käften, medan de som känner tacksamhet mot någon tänker sig att vederbörande gjort sig förtjänt av någon lämplig belöning, och de som känner sig stolta eller skamsna tänker sig att de själva har gjort sig förtjänta av någon form av beröm respektive klander. Och så vidare.

Om man rensar bort så mycket av vår tanke- och känslors arsenal, kan man fråga sig om kvarstoden är tillräcklig för att vara värd namnet "ansvar"? Svaret är ja, för evolutionen har designat oss att tillskriva varandra förtjänst och att reagera med dessa förtjänstinfekterade känslor därför att det befrämjar vår överlevnad och reproduktion. Att vi reagerar med vrede och tillhörande aggressivt beteende gentemot dem som behandlar oss illa tenderar att avskräcka dem och vittnen till vårt argsinna gensvar från att behandla oss illa i framtiden, medan tacksamhet och ackompanjerande belöningsrespons gentemot dem som gynnat oss uppmuntrar till fortsatt välvilligt beteende gentemot oss. Så vår evolutionärt grundade praxis av ansvarshållande involverar dels ett tillbakablickande element som är förtjänstrelaterat – förtjänst är tillbakablickande därför att det är baserat på vad som har skett – dels ett framåtblickande element som består i de goda konsekvenserna för vårt vidkommande av att begagna det förtjänstrelaterade elementet. Förutom dessa goda konsekvenser hade våra förtjänststättityder aldrig fortlevt, ifall de någonsin hade uppkommit. Så den föreslagna revisionen av ansvarsbegreppet slår vakt om en essentiell ingrediens i det; därför är det inte missvisande att fortsatt beteckna det med termen "ansvar".

Mitt avskalade ansvarsbegrepp ogiltigförklarar det tillbakablickande elementet i begreppet men bibehåller alltså det framåtblickande. Detta är ett möjligt förfarande eftersom vi nu har utvecklats intellektuellt till den grad att vi själva kan avgöra vilka ansvarsreaktioner som har bäst konsekvenser för oss, så vi är inte längre nödgade att förlita oss på de reaktioner som evolutionen har utrustat oss med. Vi har förmågan att inse att de evolutionärt betingade responserna kan vara alltför grovt tillyxade, exempelvis att vår ilska möjligtvis är alltför kraftig och det medföljande hämndbegäret alltför långtgående. Att vi inser att förtjänsttänkande och följaktligen de emotioner som inkorporerar det är irrationella innebär dock inte per automatik att de försvinner, för

de är så djupt evolutionärt inplanterade i oss att det är praktiskt taget omöjligt att utrota dem.

Som sagt, förtjänst är relaterat till rättvisa: det anses rättvist att vi får tillgodo vad vi förtjänar. Om förtjänstbegreppet är ohållbart, måste förstås gångbar rättvisa bestå i något annat. Jag har annorstädes argumenterat för att det består i *jämlikhet* (se Persson 2017, del II). Men oavsett hur rättvisa tolkas, kan det inte vara det *enda* moraliska värdet. Varelsers välbefinnande är ett annat moraliskt värde, vilket är förklaringen till varför ett rättvist tillstånd där varelsers välbefinnande är högt kan vara moraliskt bättre än ett likaledes rättvist tillstånd där det är lägre. De två moraliska värdena av rättvisa och grad av välbefinnande kan dock råka i konflikt med varandra, så att det ena måste vägas mot det andra, t. ex. mindre grad av rättvisa mot mer av välbefinnande. Som vi senare ska se, är det möjligt att dessa konflikter skärps om rättvisa omtolkas i termer av jämlikhet i stället för förtjänst.

Sapolskys position

Jag ämnar nu jämföra min position med den position Robert Sapolsky utvecklar i sin imponerande bok *Determined* (2023) eftersom det finns både viktiga likheter och skillnader mellan oss. Han skriver att en målsättning med hans bok är att ”visa hur ... determinism fungerar, att utforska hur biologin över vilken du inte hade någon kontroll interagerande med omgivningen över vilken du inte hade någon kontroll skapade dig” (s. 3, alla ospecificerade sidhänvisningar nedan är till nämnda bok och är översatta av mig). Denna programförklaring kan ge intryck av att han är omedveten om kvant-indeterminismen, men i realiteten betvivlar han bara att den ”bubblar upp tillräckligt för att förändra beteende”; om den mot förmodan förändrade vårt beteende, ”skulle allt den producerade vara slumpmässighet” (s. 238) som vi inte kontrollerar. I likhet med mig hävdar Sapolsky att både determinism och indeterminism utesluter moraliskt ansvar i en mening som inkluderar förtjänst (se t. ex. s. 11). Han anser att detta ställer honom inför ett ”moraliskt imperativ” att bli kvitt de (i föregående sektion exemplifierade) känsloreaktioner som förutsätter förtjänsttänkande – ett imperativ så svårt att åtlyda att han tillstår att han endast stundtals lyckas med det (s. 9).

Så långt gemensamma nämnare mellan Sapolsky och mig; nu till den väsentliga skillnaden: han erkänner inte något avskalat kompatibilistiskt ansvarsbegrepp vid sidan av det inkompatibilistiska. Han för-

nekar blankt att det finns viljefrihet – och därigenom implikationsvis den viljefrihet som jag menar kan manifesta sig i direkt ansvar – och deklarerar att det ”därför är fel att hålla folk moraliskt ansvariga för deras handlingar” (s. 11).

Att ett kategoriskt förnekande av moraliskt ansvar är ohållbart framgår emellertid tydligt av detta uttalande av honom: ”Om viljefrihet är en myt ... är våra handlingar bara det *amoraliska* utfallet av biologisk tur för vilket vi inte är ansvariga” (s. 246, min kursivering). Just det, om moraliskt ansvar inte finns, finns inte heller moraliska normer eller föreskrifter enligt vilka våra gärningar är moraliskt riktiga eller felaktiga – och alltså heller inte något ”moraliskt imperativ” att uttradera förtjänstfiltrerade emotioner. Liksom t. ex. knäreflexen (s. 314) eller epileptiska konvulsioner är alla våra handlingar varken det ena eller det andra. Sapolsky skriver mycket riktigt också att skiftet till den moderna synen på epileptiska anfall som fenomen för vilka vi inte är ansvariga ”förser oss med en fin modell för den mer globala uppgift som är central för boken” (s. 312), nämligen uppgiften att framställa våra avsiktliga handlingar som handlingar för vilka vi saknar allt ansvar.

Men, som han noterar, bara den som har ”viljefrihet, kunde ha valt att handla annorlunda” (s. 382). Enligt en välkänd slogan implicerar ”bör” ”kan”, varav det följer att om vi moraliskt bör utföra en handling, kan vi utföra den. Nu kan det uppenbarligen vara sant att vi bör utföra en handling, ehuru vi faktiskt handlar annorlunda. I så fall kan vi enligt Sapolsky inte (välja att) utföra handlingen, och följaktligen kan det inte vara sant att vi bör utföra den. Slutsats: Om vi saknar viljefrihet och ansvar, blir det meningslöst att tala om vad vi bör göra, ty detta kan inte vara något annat än vad vi faktiskt gör.

Detta gäller inte bara vad vi *moraliskt* bör göra. Sapolsky påstår: ”när folk tror mindre på viljefrihet, lägger de mindre avsiktlighet och ansträngning i sina handlingar, övervakar sina misstag mindre noggrant och satsar mindre på utfallet av en uppgift” (s. 248). Inte undra på, om de då betvivlar att de *kan* lägga mer avsiktlighet och ansträngning i sina handlingar (etc.). Detta äger tillämpning också på handlingar utanför den moraliska sfären, såväl kroppsliga handlingar som att sänka en golfputt som mentala aktiviteter i stil med att exekvera en matematisk uträkning. Skulle vi inte tro att vi kan göra bättre ifrån oss än vad vi faktiskt gör, blir det meningslöst att försöka förbättra sig.

Mot denna bakgrund, låt oss granska Sapolskys jämförelse av de konsekvenserna för moraliskt beteende av förnekelse av viljefrihet med dessa

konsekvenser av förnekelse av guds existens. Den senare förnekelsen kan ha moraliska konsekvenser av två olika skäl. Tanken kan för det första vara att om det inte finns någon gud som straffar överträdelser av moraliska bud, minskar människors benägenhet att hörsamma dessa bud. Det är synbarligen detta Sapolsky har i åtanke när han frågar: Kommer folk att bete sig mer omoraliskt när de konkluderar att "det inte finns Någon Allsmäktig som delar ut konsekvenserna" av sådant beteende? (s. 251–52). Hans slutsats är att i både med avseende på viljefrihet och guds existens har skepsis ringa effekt på moralisk livsföring (se t. ex. s. 264).

Vår tidigare konklusion att förnekelse av viljefrihet och ansvar omintetgör själva moralens existens visar emellertid att vad hans jämförelseobjekt borde vara är att förnekelse av guds existens kan ha moraliska konsekvenser av ett annat slag. Enligt en metaetisk teori är moraliska normer guds befallningar. Om detta äger riktighet, implicerar guds icke-existens att det inte existerar några moraliska normer och följaktligen att det blir omöjligt att handla såväl moraliskt riktigt som moraliskt felaktigt – alltså precis den konsekvens som jag har argumenterat inställer sig ifall man, som Sapolsky, förkastar viljefrihet av varje art som är nödvändig för moraliskt ansvar. Det säger sig självt att om det inte existerar moralnormer, finns det inget "behov av att uppfinna all-seende ögon i himmeln" (s. 252) med uppgift att övervaka åttlydnaden av dem.

Vi blir varse ytterligare problem med Sapolskys syn när vi tittar på hur han föreslår att brottslingar ska behandlas efter det att han har fränkät dem ansvar för sina gärningar. Hans förslag drar en parallell med att sätta folk med farliga och smittsamma sjukdomar i karantän, så att de inte kan smitta andra (s. 349–51). Eftersom smittobärarna inte är ansvariga för sin farlighet för andra, bör begränsningen av deras rörelsefrihet vara så skonsam som möjligt, endast minimalt tillräcklig för att neutralisera deras farlighet. Detsamma gäller brottslingar: deras internering i fängelser bör påverka deras livskvalitet bara i så måtto att detta är resultatet av en inskränkning av deras rörelsefrihet som är nödvändig för att eliminera deras farlighet för andra. Därutöver får de inte bestraffas eller lida för sina ogärningar.

Sapolsky uppmärksammar en invändning mot denna modell (s. 353–54). Livskvaliteten försämras med stor sannolikhet för folk som place-ras i medicinsk karantän. Eftersom det som regel inte är deras egen skuld att de smittats, bör de i rättvisans namn kompenseras för den försämring reducerad rörelsefrihet innebär genom att erbjudas nya förlustsemöjligheter som ersättning för otillåtet socialt umgänge. När

storleken av denna kompensation kalibreras, bör man också beakta att redan det förhållandet att de blivit sjuka med största sannolikhet för med sig sänkt livskvalitet av ett slag som de genom sin isolering bidrar till att bespara sina medmänniskor ifrån. Denna sänkning berättigar ytterligare en höjning av deras kompensation.

Något liknande måste gälla för brottslingar som interneras, enligt Sapolsky. Eftersom de inte bär skuld för de brott de begått, bör de kompenseras för den inskränkning av deras handlingsfrihet som är oundgänglig för att skydda andra för deras farlighet, vilket är den enda form av sänkning av fångars välmående som är tillåten. Vidare, de faktorer som har förorsakat deras kriminalitet – t. ex. misshandel och sexuella övergrepp i barndomen – som de heller inte är ansvariga för, har med största sannolikhet gjort att välfärdsnivån i deras tidigare liv varit lägre än normalt. Detta motiverar en ökning av deras välfärd i fängelset.

Sapolsky kan ha rätt i att "världen skulle bli ett ännu mer rättvist ställe" (s. 316) om dessa reformer genomfördes, men problemet är att fängelsevistelsen då kan bli så behaglig att fångarna inte vill överge den. Frigivning eller hotet om frigivning skulle tendera att generera nya brott med syftet att uppnå ytterligare bekväm internering. Personer med låg levnadsstandard skulle bli frestade att slå in på brottets bana. (Motvarande problem skulle uppkomma om medicinsk karantän blev så tilltalande att folk lockades att frivilligt dra på sig smitta.)

Slutsatsen blir att syftet med fängelseförvaring inte kan vara blott och bart att skydda andra genom att avskilja internerna från dem. Förvaringen måste också innebära så pass låg livskvalitet att folk avskräcks från att begå brott. Jag håller med Sapolsky att detta kan innebära att man orättvist försämrar livslotten för kriminella individer som redan har haft sämre liv än flertalet. Detta kan man inte förneka om man förkastar det ursprungliga ansvar som bildar underlag för förtjänst och relaterad rättvisa. Denna orättvisa uppvägs emellertid av det positiva bidrag en sådan fängelseinstitution lämnar till tryggheten och välbefinnandet i samhället eller världen över lag. För att ta ett extremt exempel, antag att någon hade lyckats mörda Adolf Hitler redan i andra världskrigets begynnelse och därmed väsentligt hade förkortat det. Om vi ponerar att Hitlers tidigare liv hade varit huvudsakligen dåligt, skulle denna förlust av framtida levnadsår kunna innebära en ur jämlikhetsperspektiv orättvis försämring för honom, men denna orättvisa skulle mer än väl ha uppvägs av den avsevärda förbättring över lag som ett betydligt kortare världskrig hade utgjort.

För den stora vilseledda majoritet för vilken rättvisa består i att få vad man förtjänar, skulle mordet på Hitler kunna vara rättvist, ty han skulle ha förtjänat det i kraft av sin roll som andra världskrigets *primus motor*. Både Sapolskys och min position gör våld på förhärskande intuitioner genom att fördöma denna rättviseuppfattning och den tillfredsställelse som folk känner när de inbillar sig att brottslingar får vad de förtjänar som irrationella. Men, som jag här har försökt visa, far min kompromisslösning med sin acceptans av kompatibilistiskt ansvar grundat på direkt kontroll mer skonsamt fram med det ”sunda förnuftets” intuitioner än hans kategoriska avfärdande av *allt* ansvar.

Litteratur

- Persson, Ingmar. 2005. *The Retreat of Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Persson, Ingmar. 2017. *Inclusive Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Sapolsky, Robert M. 2023. *Determined: A Science of Life Without Free Will*. London: Vintage.

Recensioner

Den mjuka staten: Feminiseringen av samhället och dess konsekvenser
Erik J. Olsson och Catharina Grönqvist Olsson. Karneval förlag 2024.
263 s. ISBN 978-91-89494-64-0

I *Den mjuka staten: Feminiseringen av samhället och dess konsekvenser* beskriver Erik J. Olsson och Catharina Grönqvist Olsson Sveriges utveckling de senaste 50 åren mot vad de uppfattar som ett "mjukare" samhälle. De utvecklar sedan vad de kallar "den könsdemografiska hypotesen" som förklaring: en mer feminin kultur har fått en starkare ställning i samhället, inom offentlig sektor i synnerhet, på grund av att kvinnor fått en mycket starkare position där. Alternativet till den könsdemografiska hypotesen är den "moraliska kompasshypotesen" som menar att utvecklingen mot mjukare värden beror på moraliska framsteg. Denna förkastas tidigt i boken. Författarna menar vidare att den mjukare inställningen inom exempelvis polisväsendet och skolan är ansvarig för en rad problem som uppstått under samma period, så som växande gängbrottslighet och sjunkande resultat och bristande ordning i skolan. Kvinnor har, menar de, åtminstone delvis av evolutionära skäl mjukare värderingar och fokuserar mer på människor och relationer, medan män tenderar att vara mer orienterade mot saker (föremål) och teknik. Kvinnor är intresserade av att vårda relationer och samförstånd, medan män är intresserade av sakfrågor och föredrar arbetsplatser som präglas av konkurrens och hierarkier. När kvinnor får ett större inflytande i en verksamhet blir denna mjukare. Författarna säger inte att den "feminina" uppsättningen är bättre eller sämre än den tidigare dominerande "maskulina" (dvs. patriarkatet), men menar att de är mer eller mindre ändamålsenliga i förhållande till olika områden och problem. Konkurrens och hierarkier är till exempel bra för att driva fram högkvalitativ forskning, medan det feminina angreppssättet kan vara mer lämpat inom exempelvis omvårdnad (dock inte när det gäller saker som prioriteringar eller målkonflikter, då en sakligare inställning tycks mer lämpad). En forskningspolitik som är mer mån om att inkludera minoriteter än att vaska fram de mest lämpade forskarna kommer att leda till sämre forskning. Ungefär så ser argumentationen ut.

Boken är inte helt lättplacerad. Först och främst läses den som en debattbok, och som sådan dras den med genrens alla problem. Typiskt för samtida debattböcker, oavsett politisk eller teoretisk vinkel, är att de beskriver exempel på ett ensidigt och tendentiöst sätt. Denna teknik kan fungera i en faktisk debatt, där motparten kan förväntas ge en motbild ur ett alternativt perspektiv och så driva diskussionen vidare. Men sådana debattinlägg för sig själva har ett högst begränsat värde och begränsad potential att övertyga meningsmotståndare.

Boken gör samtidigt visst anspråk på att vara populärvetenskaplig och presenterar stöd för sin argumentation med redogörelser för forskning inom bland annat evolutionspsykologi och sociolingvistik. En viktig förutsättning för framgångsrik populärvetenskap är att vinna läsarens förtroende. En läsare som inte finner beskrivningar av samhällsproblem träffande eller analyser övertygande har inte heller anledning att lita på författarens omdöme när det gäller att förmedla vetenskap. Och om ambitionen är få läsaren att ändra ståndpunkt är det centralt att demonstrera att man tagit alternativa tolkningar på allvar och har en kritisk distans till den forskning som tycks stödja bokens slutsatser.

Huvudtesen i *Den mjuka staten* är alltså att det finns en rad problem i samhället, att dessa kan spåras till ett skifte i samhälleliga värderingar och att denna utveckling beror på kvinnors stärkta position i samhället. Det finns således ett par angreppspunkter för en kritisk läsning: Beskriver de samhällsproblem på ett rättvisande sätt? Är deras förklaring av uppkomsten av dessa problem övertygande? Överväger de alternativa tolkningar och förklaringar på ett bra sätt?

Låt oss börja med problembeskrivningen. Det exempel som författarna ägnar mest uppmärksamhet är skolan. Denna inleds med en påfallande nostalgisk tillbakablick på sakernas tillstånd före 1968, med slutexamination för studenter där de som misslyckades fick slinka ut bakvägen. Detta inträffade sällan, men det fanns en reell risk som motivation för att prestera väl. Det fanns också betyg i ordning och uppförande, och lärare betraktades med respekt som auktoriteter i kraft av sitt ämneskunnande. Utvecklingen har sedan dess gått i motsatt riktning, där lärare enligt moderna läroplaner vägleder, men där eleverna har ett betydligt större inflytande. Ord som "auktoritet" och "disciplin" återfinns inte längre i dessa dokument, däremot skrivningar om "mångfald", "normkritik", "jämsällhetsperspektiv" och andra saker som uttrycker omsorg om eleverna, vilket författarna tar som intäkt för att skolan blivit mjukare. Skolan har, menar de, blivit "snäll" i den mening som motsvarar engelskans "nice"

snarare än "kind", dvs. på ett sätt som är mån om god stämning men inte hjälper eleverna till bättre resultat.

Har skolans utveckling verkligen gått mot ett "mjukare" tillstånd? Är det lättare för elever idag än det var för trettio, fyrtio, femtio år sedan? Att elever sägs ha större inflytande gör inte skolan nödvändigtvis enklare eller "mjukare", på många sätt gör det skolan mer komplicerad. Elever idag har en helt annan verklighet att navigera, precis som vi som gick i skolan i internets barndom ofta på egen hand fick lära oss saker som tidigare generationer inte behövt ta hänsyn till eller kunde instruera oss i. Detta gör att jämförelser mellan generationer alltid kommer att halta. Det är också egendomligt att läsa att exempelvis jämställdhetsstråvan skulle göra skolan "mjukare" på bekostnad av kunskapsfokus när det rimligen gör den mer rättvis, vilket borde vara utgångspunkten för all form av kvalitetsfrämjande konkurrens. Normkritik innebär att man inte ska ge fördelar till de som faller inom normen som inte har något att göra med kapacitet eller arbetsinsats.

Författarna tillämpar senare sina idéer på ett antal ofta omdiskuterade fall ur samtidsdebatten, som när en lärare på Konstfack i Stockholm angreps av sina kollegor när hon gick i replik på en studentgrupp som begärde att en utställningshall skulle byta namn från det föregivet rasistiskt klingande "Vita havet". Detta, menar författarna, berodde på en feminin kultur som månade om studenterna snarare än en riktig debatt om sakfrågan (som hade gett läraren rätt). Problemet är att denna beskrivning helt och hållet köper den ena partens version utan att ta upp hur den andra parten tolkade situationen, vilket gör det omöjligt för läsaren att bedöma rimligheten i deras bedömning – ett mönster som sedan upprepas i ett antal andra exempel.

Enligt författarna finns feminina och maskulina psykologiska dispositioner och värderingar som är betydligt vanligare hos gruppen kvinnor respektive män: kvinnor är mer människo-orienterade och män mer sakorienterade, kvinnor söker mer samförstånd och män mer konkurrens. När kvinnor hamnar i majoritet eller får inflytande inom ett område har detta en inverkan på hur dessa områden fungerar. Maskulinitet och feminitet, menar författarna, representerar värderingar som utvecklats för att ta hand om olika sfärer, och är olika lämpliga i olika verksamheter. En svängning mot det "feminina" kan därför innebära att man förlorar vissa fördelar med det tidigare dominerande mer maskulina angreppssättet. Som generell princip är det värt att kritiskt granska konsekvenserna av ändrade maktförhållanden i samhället. Och det

finns alltid skäl att framställa en position, även om den är felaktig, i sin bästa form. Men för detta krävs att frågan närmas med nyfikenhet och med medvetenhet om begränsningar och alternativa tolkningar och förklaringar, egenskaper som lyser med sin frånvaro i *Den mjuka staten*.

Som huvudalternativ presenterar författarna den "moraliska kompasshypotesen", enligt vilken samhället har mjuknat på grund av att de "feminina" värderingarna ligger närmre den moraliska sanningen. De menar att denna hypotes är svår att förena med att andra länder är mer maskulina, då det saknas skäl varför just Sverige skulle ha kommit närmare ett moraliskt ideal, vars objektivitet dessutom är svårt att försvara filosofiskt. I den mån värdeomdömen alls får plats i boken är det i form av att det maskulina och det feminina kan vara mer eller mindre ändamålsenliga inom olika områden och tjäna olika gruppers kollektiva intressen olika väl. Nå, oavsett vilken status man vill tillskriva dessa värdepåståenden så tycker man att de borde ha ställt frågan: Har kvinnor det bättre i ett "mjukare" samhälle? Har underordnade grupper det bättre i ett samhälle som i högre utsträckning bejaktar mångfald? Författarnas analys tycks föreslå att detta inte är fallet och antyda att inte heller kvinnor vinner på en utveckling i vilken de arbetar med saker de inte är lämpade för. De överväger inte att den typiskt manliga konkurrens och hierarki som rått tidigare präglats av orättvisa villkor och bristande meritokrati.

I bokens andra del tas några andra alternativa förklaringar till samhällets förflackning upp och urvalet är mycket egendomligt. De överväger bland annat att skolans problem kan vara postmodernismens fel, eller att organisationerna lider av "funktionell dumhet". Kanske är det egenintresset hos illvilliga eliter? Författarna menar att den könsdemografiska hypotesen är en bättre förklaring än alla dessa. Förklaringar som häpnadsväckande nog inte övervägs är resursbrist, friskolereformen och framväxten av marknadsskolan.

Författarna uttrycker viss medvetenhet om att de kategorier de använder är grovt tillyxade och att vad människor framför allt är förprogrammerade till är förmågan att anpassa sig till nya sociala och naturliga omständigheter, men denna medvetenhet sviktar betänkligt under bokens gång, vilket resulterar i mer kategoriska uttalanden än argumenten kan bära.

Det finns ett frö till en intressant och nyfiken undersökning i *Den mjuka staten*. Utvecklingen mot allt större inflytande och makt för kvinnor, vilket man hoppas att författarna betraktar som en bra sak på det

hela taget, kan ha fört med sig mindre bra saker. Författarna har vissa poänger som lånar sig till den typen av analyser. Det finns möteskulturer motiverade av "god stämning" som innebär ett slöseri med arbetstid. Det finns rundgång i policydokument som uppehåller sig kring signalord men lämnar sakfrågorna därhän. Det finns ängslighet som står i vägen för resoluta beslut, överdrivna hänsyn som leder till handlingsförklaring. Men det är märkligt att knyta detta till "feminisering" och att inte försöka bryta upp förklaringen i mer potenta förklarande kategorier. Träffsäkerheten hade vunnit dels på ett snävare och mer noggrant beskrivet material, dels på större ödmjukhet. Som diagnos på ett vagt och tveksamt formulerat problem är det näst intill omöjligt att bedöma förklaringsvärdet.

David Brax

Kan AI tänka? Om människor, djur och robotar

Peter Gärdenfors. Fri Tanke 2024, 283 s. ISBN 978-91-8973-249-0

Det här är en bok som är välskriven och full av information om forskningsläget inom de områden som har att göra med tänkande och andra mentala fenomen. Författaren beskriver inledningsvis mycket utförligt, och med hänvisning till en lång rad experiment, nutida teorier om människors och andra djurs tänkande.

Bokens fråga – "Kan AI tänka?" – har enligt författaren inget bestämt svar. Det beror förstås på vad man menar med "tänka", och Gärdenfors vill också visa att det AI kan göra är något ganska annorlunda, något mycket mer avgränsat och specialiserat, än vad människor och andra djur kan göra när de tänker. Åtminstone än så länge.

Mycket har förstås att göra med hur hjärnan fungerar. Men allt tänkande sitter inte i hjärnan. Gärdenfors anser att hjärnan inte är chefen, utan en betjänt som tjänar kroppens intressen (s. 77). Det är tänkvärt.

Det han skriver om sinnesintryck, känslor, minne, beslutfattande, inlevelseförmåga etcetera är mycket informativt, men mer filosofiskt intressant blir det framåt mitten av boken, när han kommer in på *medvetandet*. Han konstaterar att här finns det stora frågor: "Hur uppstår medvetandet? Vad består det av? Vad är poängen med att ha ett medvetande?" (s. 133).

Vad är medvetande för något? Gärdenfors tycks anse att det är en kombination, en "enhet", av sinnesintryck och känslokomponenter (s. 135), men framför allt betonar han en kombination av "kärnmedve-

tande” och ”självmédvetande”. Han säger att kärnmedvetandet ger oss ”en känsla av att veta – vi får upplevelser av världen och av vad som händer med oss själva” och när detta blandas med minnen ”så får vi en känsla av ett sammanhängande jag med en serie av förflutna upplevelser och med förväntningar på framtiden” (s. 134f.).

Men här låter det då (enkelt uttryckt) som att medvetandet *ger oss* dessa upplevelser, samtidigt som det *är* dessa upplevelser. Det går inte riktigt ihop!

Kanske ska man fatta det så att medvetandet är dessa upplevelser. Men upplevelsena varierar ju från tid till annan; ska man då anse att vi har olika medvetanden – och kanske också olika ”jag” – vid olika tidpunkter? Eller ska vi ta fasta på tanken att jaget är en illusion (s. 66)? Kan kanske även medvetandet vara en ”illusion”, även om upplevelsena är verkliga?

Det filosofiskt mest intressanta är kanske inte medvetandet, utan just upplevelsena. Varför har vi (medvetna) upplevelser och hur uppstår de?

Och vad är det vi upplever? Gärdenfors säger att det är ”viktigt att inse att det vi upplever är inte världen i sig utan världen för oss”, det vill säga ”vår hjärnas konstruktion av världen” (s. 136).

Är det verkligen viktigt att inse detta? I mina öron låter det alltför skumt – även om idén kommer från en mycket berömd tysk filosof. Såvitt jag förstår är det en dålig idé.

Att den värld vi upplever är en konstruktion håller jag med om, men varför ska vi tro att det dessutom finns en ”värld i sig”, vad det nu är för något? Den värld vi lever i och som vetenskapen försöker beskriva är ju, enligt vad vi tror, den värld vi upplever. Har vi fel? Varför ska vi tro – eller ”inse” – att det också finns en annan värld, som vi inte ska blanda ihop med den vi upplever?

Att hjärnan konstruerar världen är inte så konstigt. Gärdenfors har redan tidigare påpekat att även enkla sinnesintryck kan innebära tolkningar. Hans referenser här till fantomsmärtor etcetera verkar helt onödiga. Elektrokemiska impulser i nervbanor ska ju på något sätt ge upphov till upplevelser. Det måste rimligen involvera någon sorts tolkning eller konstruktion.

Men att världen är konstruerad betyder ju inte att den inte finns eller att den är något annat än den värld vi lever i. All evidens vi har om världen är våra upplevelser. Vi anser att upplevelsena – åtminstone vissa upplevelser – kan ge en korrekt bild av det som upplevs. Vetenskapen bygger på observationer.

Hur uppstår då upplevelserna? Eller medvetandet? Det vet vi ännu inte. Kanske aldrig. Gärdenfors diskuterar fem teorier om detta.

För det första "beräkningsteorin", som är vanlig bland forskare som ägnar sig åt AI. Enligt den är medvetandet, eller upplevelser, en viss typ av beräkningar (s. 138). Det låter ju helt vrickat, men det bygger på att beräkningar i en dator bevisligen kan åstadkomma typer av beteende – samtal, schackspel etcetera – som även människor uppvisar. Men beteende är ju inte detsamma som upplevelser.

De övriga fyra teorierna behöver knappast nämnas här. De verkar alla helt otillräckliga, och Gärdenfors konstaterar själv att vi inte har någon aning om hur medvetandet uppstår och att vi därför inte heller vet hur vi ska avgöra om AI har ett medvetande (s. 142).

Men *varför* har vi upplevelser? Det kräver, som Gärdenfors påpekar, en evolutionär förklaring. Hur kan upplevelser öka våra chanser att få livskraftiga barn? En idé, som Gärdenfors tycks godta, är att vissa beteenden hos däggdjur och fåglar tyder på att de eftersträvar lustfyllda upplevelser. Men det förklarar knappast hur detta är evolutionärt fördelaktigt.

Man kan tänka sig, som Gärdenfors tycks göra (s. 146), att det att vi har upplevelser, och upplevelser av dessa upplevelser, är en förutsättning för att vi ska kunna uppleva att andra har upplevelser – och även vad de upplever. Detta kan i sin tur vara nödvändigt för socialt samspel. Vilket är evolutionärt fördelaktigt (s. 151).

Kanske är det så. Men är verkligen upplevelser nödvändiga för socialt samspel? Bin och myror tycks ju klara sig utan upplevelser (såvitt vi vet).

Hur medvetandet kan uppstå ur fysisk materia är en svår fråga. Men Gärdenfors anser att en ännu svårare fråga är hur medvetandet kan påverka materien (s. 149). Men hur vet han att medvetandet alls *kan* påverka materien? Han påpekar själv att många forskare tror att det inte kan det.

Gärdenfors noterar och förklarar att intelligensmätning är något mycket tvivelaktigt och han vill därför undvika begreppet intelligens. I stället vill han "fråga hur man kan jämföra människors och artificiella systems förnuft – om det över huvud taget är möjligt" (s. 160).

Han bemöter också de idéer om "superintelligens" som på svenska framförts av Nick Bostrom, Max Tegmark och Olle Häggström. Han menar att ingen inom området har några klara idéer om hur ett superintelligent AI-program skulle kunna konstrueras eller identifieras (s. 164).

Han tror inte heller så mycket på människors förnuft. "Med det begränsade förnuft vi har går världen inte att förstå, och inte människan

heller. Du kan inte ens förstå dig själv” (s. 169). Det låter dramatiskt, och lite väl överdrivet. Jag tycker inte att han har visat det på något övertygande sätt. Men delvis har han kanske rätt.

Han påpekar vidare, helt riktigt såvitt jag förstår, att till skillnad från människor saknar AI-program och robotar den sorts förnuft eller intelligens som visar sig i hantverksskicklighet och omdömesförmåga (s. 179f.). Tanken att hjärnan arbetar som en dator är också helt föråldrad, ”eftersom hjärnan består av så mycket mer än bara neuroner. Signalsubstanser som dopamin, adrenalin och oxytocin spelar en stor roll för hjärnans processer och [...] antagandet om att hjärnans aktiviteter kan fångas i ett system av ettor och nollor håller inte” (s. 191).

Vi vet inte hur hjärnan fungerar. Gärdenfors lyfter fram ett lustigt citat: ”Om hjärnan vore så enkel att vi kunde förstå den, skulle vi vara så enkla att vi inte kunde” (s. 194).

Senare i boken skriver han intressant och lärorikt om neurala nätverk, stora språkmodeller och robotar – och hur deras kognitiva prestationer skiljer sig från vad människor och djur kan göra. Hans överblick över dessa områden är imponerande. Han ser inga avgörande argument för att AI skulle kunna uppnå människors generella kognitiva kompetens – men inte heller något avgörande argument för motsatsen (s. 148f.).

Vissa tänkare har som bekant varnat för att AI kan komma att uppnå någon sorts ”superintelligens” och därefter hota mänskligheten och ta över världen. Det tror inte Gärdenfors på. ”AI och robotar kommer inte att ta över därför att de blir för intelligenta. Möjligen kommer de att ta över därför att människor är för dumma” (s. 265). Vi låter ju oss mer och mer påverkas av artificiella system. ”Vi bör inte vara rädda för AI, men vi bör vara rädda för hur AI används” (s. 267).

Lars Bergström

Skepticism

Henrik Lagerlund

Fri Tanke 2022. 419 s. ISBN 978-91-89139-70-1

Henrik Lagerlund har skrivit en filosofihistorisk exposé över skepticis-
men. Något förenklat är skepticis-
men uppfattningen att vi sällan eller
aldrig har någon kunskap. Boken är den första av sitt slag och fyller
därmed en lucka i utgivningen av filosofihistoria på svenska. Den in-
gående diskussionen av skepticis-
men under medeltiden ska dessutom

vara unik för denna framställning. Lagerlund redogör under bokens dryga 400 sidor för framträdande skeptiska filosofer och argument från antiken fram tills idag. Boken är indelad i tolv välmatade kapitel som täcker in olika perioder i skepticisomens historia. Lagerlund alternerar mer historiska och biografiska passager med utdrag från filosofiska texter och analyser av argument. Varje kapitel avslutas med en sammanfattning i punktform samt en litteraturlista med förslag på vidare läsning.

Boken tar avstamp i den grekiska antiken och skildrar skepticisomens uppkomst i den västerländska filosofin. Lagerlund skiljer mellan akademiska skeptiker och pyrrhonska skeptiker samt redogör för ett antal antika skeptiker och deras tänkande. Efter det ägnas flera kapitel åt diskussionen av skepticisomens utveckling under medeltiden där Gud intar en central roll. När det är dags för den modernare diskussionen av skepticisomen ägnas med rätta mycket utrymme åt René Descartes och David Hume. Det är dock inte enbart filosofer som på ett eller annat sätt företräder skepticisomen som figurerar i boken. Lagerlund ger även generöst med utrymme åt filosofer som har lanserat anti-skeptiska argument, som Immanuel Kant, Thomas Reid, G. E. Moore och Ludwig Wittgenstein. Sista delen av boken ägnas åt så kallad icke-filosofisk skepticism. Med detta avses bland annat kunskapsresistens och vetenskapsskepticism.

Boken är tämligen välskriven och Lagerlund förflyttar sig ledigt och spänstigt mellan olika filosofer och epoker. Det märks att författaren är väl förtrogen med de skeptiska tänkarna som presenteras och det finns en tydlig röd tråd genom boken. Redan i det första kapitlet presenteras de argument som har blivit tongivande för skepticisomen genom filosofihistorien, bland annat regressargumentet och oenighetsargumentet. Lagerlund ägnar särskild uppmärksamhet åt så kallade skeptiska hypoteser. En skeptisk hypotes gör gällande att alla våra upplevelser är felaktiga. Kända skeptiska hypoteser tar sin utgångspunkt i resonemang om Gud, drömmar eller datorsimuleringar. Dessa argument återkommer sedan och Lagerlund förklarar hur de har framställts och diskuterats i olika versioner genom historien. Boken innehåller som sagt även diskussion av argument som har riktats mot skepticisomen. Framför allt framhålls argumentet att det blir näst intill omöjligt att vara skeptiker i praktiken. Om man inte har några övertygelser att utgå ifrån finns det inte heller någon grund att handla utifrån, vilket kan leda till handlingsförlamning.

Bland de mer fascinerande delarna i boken är redogörelsen av Guds dubbla roll i skepticismens historia. De flesta är säkert medvetna om att filosofer har använt sig av Gud för att motverka skeptiska argument. Inte minst Descartes använde sig av Gud för att visa att vi kan lita på våra sinnen och för att avvisa möjligheten att vi är vilseledda av en ond demon. Vad färre kanske vet är att Gud även har varit flitigt förekommande i skeptiska argument. Framför allt i kapitel 5 visar Lagerlund hur Gud som bedragare har varit ett viktigt inslag i skeptiska argument under medeltiden. Tanken är i stora drag att Gud genom sin allsmäktighet även måste ha förmågan att bedra oss. Gud kan till exempel göra så att vi upplever världen på ett helt annat sätt än den faktiskt är. Varför det skulle ligga i Guds intresse att bedra oss är något dunkelt, men Lagerlund förklarar att det kan ses som en implikation av att acceptera dogmen om Guds allsmäktighet.

En annan sak som kan förvåna en del läsare är att Descartes behandling av skepticismen är allt annat än originell. Som Lagerlund understryker är "inte ett enda av argumenten Descartes har utvecklat unika för honom" (s. 225). I själva verket repeterar Descartes enbart de argument och resonemang som redan florerar i den filosofiska diskussionen. Allt från den onda demonen och *cogito*-satsen till gudsbeviset är mer eller mindre lånat från tidigare filosofer. Redan Cicero hade formulerat ett argument i samma anda som det om den onda demonen. Argumentet kan dessutom betraktas som en variant av Gud som bedragare-argumentet. *Cogito*-satsen ("Jag tänker, alltså existerar jag") är som Lagerlund påpekar bara en omformulering av Augustinus: "Om jag felar, existerar jag (*si fallor sum*)" (s. 91). Descartes gudsbevis är i sin tur bara en variant av Anselms ontologiska gudsbevis. Det har annars inte varit ovanligt att framställa Descartes resonemang som banbrytande, och han betraktas ofta som den moderna filosofins fader. Man ska dock inte ta ifrån Descartes att han har sammanfattat och presenterat den rådande filosofiska diskussionen på ett sätt som har inspirerat många filosofistudenter genom åren.

Om det finns någonting att invända mot denna *tour de force* så skulle det vara framställningen av skepticism i modern filosofi. Det modernaste verket som Lagerlund behandlar är Barry Strouds bok *The Significance of Philosophical Skepticism* från 1984 – vilket är en bok med drygt 40 år på nacken. En hel del har hänt i den filosofiska diskussionen om skepticism sedan dess. Men modernare teorier ägnas inte mycket utrymme i Lagerlunds bok. Den semantiska kontextualismen som svar

på yttervärldsskepticism ges till exempel inte mycket mer än en sida, medan andra viktiga diskussioner utelämnas helt. Jag ska ge två exempel på diskussioner som hade förtjänat utrymme i en redogörelse för skepticismen i modern tid.

Det första exemplet är semantisk externalism som ett svar på yttervärldsskepticism. I Hilary Putnams bok *Reason, Truth and History* (1981) finns ett kapitel med titeln "Brains in a Vat" som har blivit något av en modern klassiker i sammanhanget. Artikelnen diskuterar en skeptisk hypotes som först ska ha formulerats av Gilbert Harman. Den skeptiska hypotesen går ut på att du är en hjärna i näringslösning och att du får dina upplevelser av en dator som är kopplad till din hjärna. Upplevelserna som datorn genererar är *ex hypothesi* identiska med de upplevelser man kan få från yttervärlden. Enligt skeptikern går det därför inte att veta vilken som är den egentliga källan till dina upplevelser: yttervärlden eller datorn. En följd av att vi inte kan utesluta att våra upplevelser är datorgenererade verkar vara att vi inte kan ha någon kunskap om yttervärlden baserat på våra upplevelser.

Denna skeptiska hypotes skiljer sig egentligen inte nämnvärt från tidigare versioner, men Putnam introducerar ett nytt sätt att bemöta den på. Putnams argument tar sin utgångspunkt i en semantisk teori (externalismen) som säger att den omgivande miljön är avgörande för språkliga uttrycks mening. Detta är inte rätt plats att redogöra för alla turer i Putnams argument, men en följd av semantisk externalism är att satsen *Jag är inte en hjärna i näringslösning* är sann oavsett om jag är en hjärna i näringslösning eller inte. Om jag inte är en hjärna i näringslösning är satsen *Jag är inte en hjärna i näringslösning* uppenbart sann. Men även om jag faktiskt är en hjärna i näringslösning är satsen *Jag är inte en hjärna i näringslösning* också sann. Förklaringen är att i så fall refererar uttrycket "hjärna i näringslösning" till vad som är en hjärna i näringslösning i den datorgenererade världen. För att satsen *Jag är inte en hjärna i näringslösning* ska kunna referera till den fysiska världen krävs det ett kausalt samband med denna värld enligt den semantiska externalismen. Ett resultat av detta är alltså att satsen *Jag är inte en hjärna i näringslösning* är sann även om jag befinner mig i detta tillstånd i den fysiska världen. I samma anda argumenterar David Chalmers i den nyligen utkomna boken *Virtuella världar: Filosofiska problem* (2022) för att vi faktiskt kan ha kunskap i en datorsimulering som exempelvis den i filmen *The Matrix* (1999). Anledningen är återigen att satser i simuleringen refererar till objekt

och händelser i den digitala världen och inte till objekt och händelser i den fysiska världen.

Det andra exemplet är den moderna diskussionen av den kunskaps-teoretiska betydelsen av oenighet. I början av 2000-talet introducerades ett oenighetargument som bygger på att de oeniga parterna är så kallade epistemiska likar (*epistemic peers*). Det innebär i stora drag att det är lika sannolikt att endera parten i oenigheten har rätt i den relevanta frågan – de kan t. ex. ha tillgång till samma sorts evidens och vara lika kompetenta att utvärdera denna evidens. Frågan man har ställt sig i diskussionen är i vilken utsträckning man borde revidera sin åsikt i ljuset av en sådan oenighet mellan epistemiska likar. En fallang i debatten förordar, liksom de antika skeptikerna, att man alltid borde avhålla sig från att fälla ett omdöme i sådana situationer. Denna utgångspunkt har även kommit att användas i en ny variant av oenighetsargument som riktar sig mot kunskapsområden där förekomsten av oenighet mellan epistemiska likar är särskilt hög. Ett sådant argument har bland annat använts för att argumentera för lokal skepticism angående moralisk kunskap.¹

Denna nya typ av oenighetsargument är intressant av flera skäl och har lett till en omfattande diskussion inom kunskapsteorin. Till exempel har det startat en debatt gällande så kallad evidens av högre ordning (*higher-order evidence*). Med "evidens av högre ordning" avses evidens angående vår egen tillförlitlighet som bedömare av frågan.² Oenighet mellan epistemiska likar har varit ett standardexempel på denna typ av evidens. Utmärkande för evidens av högre ordning är att den indikerar att någonting har gått fel i processen när man har slutit sig till sin övertygelse. Andra exempel på evidens av högre ordning är situationer då man är drogad, har sömnbrist eller är påverkad av fördomar (bias). På så sätt kan evidens av högre ordning sägas utgöra en bas för en ny typ av skeptiskt argument.

Diskussionen av semantisk externalism liksom debatten om oenighet mellan epistemiska likar hade förtjänat varsitt eget kapitel i min mening. Man kan förstås inte kräva av någon översikt av detta slag att den ska vara heltäckande. Det kan dock tyckas att Lagerlund hade kunnat prioritera annorlunda då Wittgensteins inställning till skepticism har fått opropor-

1. I Tiozzo 2016, "Om moralisk oenighet mellan epistemiska likar" (i *Filosofisk tidskrift* 37, nr 2) finns en diskussion av denna typ av argument för moralisk skepticism.

2. Se Tiozzo 2019, "Om betydelsen av evidens av högre ordning" (i *Filosofisk tidskrift* 40, nr 1) för en översikt på svenska över debatten om evidens av högre ordning.

tionerligt stort utrymme i boken. Stora delar av kapitel 10 och 11 behandlar Wittgenstein. Men boken är som sagt både välskriven och lärorik. I slutändan kan jag därför rekommendera *Skepticism* till alla som intresserar sig för kunskapsteori eller filosofi i största allmänhet.

Marco Tiozzo

Dödens lustgård

Karolina Schützer

Louise Bäckelin Förlag 2024. 385 s. ISBN 9789177997214

Sensommar, disputationsmiddag och en dryg doktorand som kallas för Challe. Det är som upplagt för ett mord, och mord blir det. I Karolina Schützers tredje roman *Dödens lustgård* (2024) får vi följa Liam Lode, en före detta filosofidoktorand med både ett forskningsprojekt och en kärleksrelation som just gått i stöpet, och Greta Sparre, en nypensionerad och rastlös journalist, på deras jakt efter mördaren. Pusseldeckaren är den första i en planerad bokserie där Liam och Gretas filosofiska klubb ska lösa livets mysterier – kriminalitet, kärlek och moraliska dilemman står på dagordningen.

Liam och Greta befinner sig i varsitt vägskaal i livet när deras vägar möts och de beslutar sig för att bilda en klubb som ska ägna sig åt att dricka vin, lyssna på jazz och diskutera filosofi. Klubben är inspirerad av ett mytomspunnet men bortglömt filosofiskt sällskap som snart visar sig vara högst aktuellt igen. Knappt en vecka efter deras första möte bjuder Liam med Greta till sin kollega Carl-Henriks disputationsmiddag i Botaniska trädgårdens orangeri. Middagen kantas av dispyter och det framgår tydligt att kvällens huvudperson, trots sin enastående forskning och lovande framtid, inte är omtyckt av alla. Kvällen avslutas drastiskt när han knuffas mot sin död, och i det läget är det fler än en av de kvarvarande gästerna som besitter goda skäl för att genomföra en sådan handling. Frågan är: Vem gjorde det? Och varför?

Att överlåta sådana frågor till polisen, eller lämna dem obesvarade, kan för gemene man te sig naturligt, men inte för de två vetgiriga medlemmarna i den nystartade Filosofiska klubben. I detta fall är det även tur eftersom Gretas förflutna som grävande journalist och kontakter inom polisen tillsammans med Liams analytiska förmåga och anställning som administratör på filosofiska institutionen blir en utmärkt kombination i jakten på denna filosofiskt motiverade mördare. Sökan-

det är dock inte riskfritt. Under sitt grävande stöter klubben på flera opassande relationer, konspirationer och familjedramer, vars upptäckter leder till att fler diskutabla handlingar begås. Parallellt med detta utvecklas även nya relationer mellan klubbens medlemmar och de eventuellt skyldiga middagsgästerna vilket spår på spänningen ytterligare eftersom det in i det sista är oklart vem eller vilka som faktiskt ligger bakom brotten.

Bokens främsta filosofiska egenskap är dess klarhet och tydlighet. Språket är lättsamt, meningarna korta och okonventionella ord förklaras direkt med hjälp av karaktärernas utläggningar eller tankegångar kring dem. Vidare underlättar det att porträtten av karaktärerna har en hög igenkänningsfaktor. (Såklart har Liam både ett förflutet inom det kriminella, en död pappa och en bror som heter Kevin. Och såklart finns det även en filosof som bryter på tyska, en bohemisk amatörskådespelerska och en ansvarstagande och lite bitter storasyster.) Detta eftersom den stereotypa och bitvis klyschiga framställningen gör att läsaren snabbt kan lära känna karaktärerna, förstå deras agerande samt hålla koll på persongalleriet.

En nackdel med bokens tydlighet är att det, utöver frågan om vem som är mördaren, inte lämnas mycket åt läsaren att fundera på. Varje situation och person förklaras i detalj. Knappt hinner man förstå att Liam har haft en svår barndom innan historien om pappans tragiska död målas upp. En spekulativ om huruvida en karaktär är homosexuell skildras och följs direkt upp av att man som läsare får veta allt om den dolda läggningen, skenäktenskapet och de hemliga resorna till älskarna i Berlin. Denna övertydlighet, som är en dygd i det filosofiska skrivandet, blir i detta sammanhang en last. Det är kort sagt lite trist att som läsare aldrig lämnas undrande eller nyfiken. Åtminstone för min egen del ser jag det som en fördel för romaner i allmänhet, och för spänningsromaner i synnerhet, att karaktärer och ledtrådar får växa fram mellan raderna så att man som läsare både tillåts och uppmanas att engagera sig.

Trots romanens textuella tydlighet förekommer mycket bildspråk. Bitvis blir det stilistiska greppet lite för mycket för min smak. För att exemplifiera: "hennes mun var hela universum" (om en kyss), "stjärnorna tändes på himlen" (om att det blev kväll) och vid ett tillfälle trasslar karaktärerna in sig mellan vita lakan och faller "handlöst tillsammans genom en mörkblå himmel" (om en rymdpromenad). Dessutom är beskrivningar av stämningar och platser frekvent förekommande.

Självfallet finns tillfällen då man som läsare vill (och bör) få kontexten konkretiserad eller förklarad för att sättas in i rätt stämning eller lära känna en karaktär. Dessa beskrivningar hade dock kunnat förekomma mer sällan, vara mer subtila och broderade med något färre adjektiv och adverb. Detta är emellertid en smaksak, och för läsaren som vill se Schützers Uppsala för sin inre blick, få veta namnen på gatorna som karaktärerna cyklar längs med och huruvida karaktärerna lutar sig nonchalant mot en öppen eller stängd altandörr, kommer detta inte att störa utan berika läsoplevelsen.

Boken har ett tydligt filosofiskt tema eftersom karaktärer, platser och motiv är kopplade till filosofi. Utöver besök på själva institutionen och glimtar av forskarvärldens hierarkier, introduceras läsaren även för utilitarismens grundprincip, Immanuel Kants namn och *The Trolley Problem*. Det refereras även till ett flertal välkända tänkare såsom Aristoteles, Rousseau och Voltaire. Dock förblir ofta dessa referenser just referenser, och de filosofiska resonemangen är grunda eller helt dolda bakom meningar som "Stundtals fastnade de i filosofiska dilemman", vilket resulterar i att det inte finns mycket innehåll att hämta. Detta är i sig ingen brist om målgruppen antas vara icke-filosof, ett i sammanhanget rimligt antagande eftersom filosofer utgör en minoritet av det läsande samhället.

Bristen på mer djupgående filosofiskt innehåll blir dock något av ett störningsmoment för min egen del. Exempelvis upplever jag det inte som trovärdigt att karaktärerna, som trots allt är doktorander och professorer i filosofi, inte för mer utvecklade resonemang med varandra. Vid flertalet tillfällen ger Liam intryck av att han, som bör ha åtminstone fem års filosofistudier bakom sig, inte slutfört A-kursen. Med det sagt, eftersom de eventuellt likvärdigt grunda resonemangen om botanik och företagsekonomi som förs i boken inte stör min läsning, anar jag att den som inte läst filosofi på universitetsnivå inte heller kommer att stanna upp vid huruvida det är realistiskt eller inte att akademikerna förvänas över att det enligt utilitarismen faktiskt kan vara rättfärdigat att mörda.

Avslutningsvis vill jag, av ovan nämnda anledningar, inte rekommendera denna bok till den redan filosofiskt insatta, lite pretentiösa eller detaljnoggranna läsaren. Det finns litteratur med liknande tematik som är mer tankeväckande och autentisk i sina beskrivningar av både den akademiska världen och de moraliska dilemman som kan uppstå om man lever i enlighet med vissa filosofiska idéer, exempelvis Donna

Tartts oslagbara klassiker *Den hemliga historien* (1992). Däremot rekommenderar jag *Dödens Lustgård* till den som vill ha en lättsam och lagom spännande läsning och som dessutom är nyfiken på filosofi. Jag tror exempelvis att boken med fördel kan användas inom högstadiet och gymnasieskolan. För trots att filosofin som bedrivs i boken är trivial skapar den spänningsfyllda men lättsamma inramningen ett gynnsamt första möte med komplexa tankar om moraliskt riktiga handlingar. Av dessa skäl har Schützers roman potential att inte bara vara filosofiskt inspirerad underhållning, utan även en inkörsport till ”tyngre grejer”.

Rut Vinterkvist

Filosofera tillsammans

Kalle Grill, Erica Jonvallen och Sofia Wrangsjö

Blue Publishing 2024. 144 s. ISBN 978-91-89205-91-8

Filosofera tillsammans är en introduktionsbok till att samtala om filosofi. Den kan användas för att anordna studiecirkel i ämnet eller som inspiration för lärare på gymnasie- och högskolenivå. Några särskilda förkunskaper i filosofi krävs inte: boken syftar främst till att lära ut en färdighet – hur man genomför ett filosofiskt samtal – och inte att förmedla en uppsättning ämneskunskaper. På detta sätt skiljer sig boken väsentligt från andra introduktionsböcker i filosofi.

Boken är indelad i tre delar. Den första delen lär ut ett ”grundrecept” för filosofiska samtal. I receptet ingår fyra samtalsdygder (lekfullhet, ödmjukhet, nyfikenhet och eftertänksamhet) och sju samtalsverktyg (rundor, tankepauser, frågor, distinktioner, definitioner, argument och överblick). Dessutom beskrivs en särskild form för hur samtalen i boken organiseras.

I bokens andra del ges en mängd förslag på filosofiska samtal. Förslagen presenteras i form av korta gruppuppgifter, med en gemensam struktur och tydliga instruktioner. De innehåller många finurliga frågor, såsom om ett hem kan vara något annat än en plats att bo på (s. 51–52) eller om maten jag äter är en del av min kropp (s. 65–66). Men det ges även plats för mer traditionella filosofiska spörsmål, såsom vad som utgör ett gott liv (s. 37–38), om förändring och personlig identitet över tid (s. 42–43) och när det är okej att ljuga (s. 49–50).

Den tredje och sista delen av boken innehåller fördjupande texter för den som vill veta mer, exempelvis om hur vi kan samarbeta i filosofiska

samtal eller hur vi bör förstå relationen mellan dylika samtal och filosofisk kunskap. Här återfinns också mer utförliga redogörelser för komponenterna i det s.k. grundreceptet, dvs. samtalsdygderna och verktygen.

Mitt intryck av *Filosofera tillsammans* är genomgående positivt. Jag kan inte minnas att jag sett någon annan bok på svenska av detta slag – en som hjälper människor utan tidigare erfarenhet av ämnet att samtala om filosofi. Jag föreställer mig att författarna behövt kämpa hårt för att hålla sig kort och inte låta texten växa till ännu en lärobok i ämnet. Samtidigt är de korta filosofiska resonemang som ingår både genomtänkta och passande.

Trots att boken riktar sig till nybörjare i filosofi är den också relevant för yrkesfilosofer. Här tänker jag främst på författarnas diskussion om filosofiska samtal och samtalsdygder. Hur ska man egentligen bete sig i ett filosofiskt samtal? Detta ämne diskuteras sällan på svenska filosofinstitutioner. Samtidigt är det en minst lika viktig metodfråga som frågor om intuitioners kunskapsmässiga status eller angående argumentationslära.

Särskilt intressant är författarnas eget förslag på vad som utgör dygder och goda karaktärsdrag i ett filosofiskt samtal. De fyra dygderna som introduceras – lekfullhet, ödmjukhet, nyfikenhet och eftertänksamhet – är valda utifrån att de anses skapa ”goda förutsättningar för ett gemensamt utforskande och undersökande” (s. 104). Målet är att ”tydliggöra hur det är fruktbart att förhålla sig under ett filosofiskt samtal” (s. 103). Man är dock öppen för att även andra dygder skulle kunna fylla en liknande funktion (s. 104).

En dygd som jag saknar i listan är vad man kan kalla ”allvarstagande” – förmågan att ta de filosofiska frågorna på ett tillräckligt stort allvar. Nyttillkomna till filosofin tycks nämligen ofta begränsas av en oförmåga att se filosofiska problem som verkliga problem. Man kan fundera på om detta hinder delvis kan vara socialt betingat, att vissa personer har ett behov av att problem först valideras av deras sociala omgivning innan de kan ta dem på allvar. Klimatfrågan framstår därmed som ett ”verkligt” problem eftersom det är allmänt erkänt som sådant, medan paradoxer i befolkningsetik blir svårare att ta på allvar – och detta trots att frågor inom befolkningsetik är högst relevanta för hur vi bör lösa klimatfrågan. Behovet av allvarstagande i filosofin skulle också förklara varför vissa studenter inledningsvis kan framstå som mer snabbtänkta än andra. Kanske har de helt enkelt denna förmåga i överflöd, så att medan deras medstudenter fortfarande försöker ”fatta poängen” har de redan hunnit springa flera varv runt frågan.

Författarna till *Filosofera tillsammans* verkar själva se behovet av att inkludera allvarstagande på något sätt, för i fördjupningen av dygden ”eftertänksamhet” skriver de:

Att vara eftertänksam är att ta ämnet för samtalet på allvar och att söka sanning och perspektiv. Det är också att ta själva tänkandet på allvar, att ha respekt och förståelse för att tänkande kräver tid. (s. 112)

Men ovanstående resonemang tycks mig något malplacerat i en diskussion om eftertänksamhet. För även om eftertänksamhet implicerar allvarstagande (vilket är osannolikt) så kan man vara allvarstagande utan att vara eftertänksam. Det hade varit bättre att låta allvarstagandet bli en egen dygd.

En närliggande fråga rör om eftertänksamhet, när det skiljts från allvarstagande, egentligen är viktigt för filosofiska samtal. Författarna definierar eftertänksamhet som att ”inte ha bråttom, utan ta sig tid” och att ”ge sig själv och andra utrymme att formulera nya tankar” (s. 13). Och detta är säkert viktigt i filosofiskt *tänkande*, dvs. när man på egen hand arbetar med texter eller idéer. Utan någon att prata med har man inget annat val än att ge sig tid att tänka. Men det är mindre uppenbart att eftertänksamhet också är önskvärt i filosofiska *samtal*. Rent anekdotiskt kan jag rapportera att några av mina bästa filosofiska samtal varit sådana att ingen samtalspartner varit särskilt eftertänksam; i stället har tankarna fått flöda fritt utan pauser och uppehåll.

För övrigt finns det ytterligare en anledning att vara skeptisk till eftertänksamhet som samtalsdygd, nämligen att den står i konflikt med den dygd som författarna kallar lekfullhet. Inte i en rent begreppslig mening, utan genom att det är svårare att vara lekfull när man är eftertänksam. Lekfullhet kräver att man inte saktar in för mycket och att det finns en grad av snabbhet och improvisation i samtalet, något som motverkas av eftertänksamhet. Författarna försöker föregripa denna kritik genom att påpeka att eftertänksamhet inte ska likställas med ”att vara kontrollerad eller försiktig” utan tvärtom kan ”skapa rum för lekfullhet och spontanitet” (s. 111). Som skäl anges bland annat att den som ger sig tid att tänka ”kan komma på de mest radikala och frisinnade idéer” (s. 111). Men att eftertänksamhet kan leda till nya och radikala tankar – vilket säkert stämmer – betyder inte att det utan vidare kan förenas med vad författarna kallar en ”lekfull inställning” som gagnar ”lättsamhet, kreativitet och upptäckarlust” (s. 106).

Ovanstående resonemang ska främst ses som en illustration av hur

boken lyckas väcka djupare metodologiska frågor trots att den framför allt riktar sig till nybörjare i ämnet. *Filosofera tillsammans* är en välskriven bok som är väl anpassad till sin målgrupp, och därmed ett välkommet tillskott till den svenska filosofilitteraturen.¹

Simon Rosenqvist

1. Tack till Milena Siegrist, Jens Johansson och Olle Risberg för hjälpsamma kommentarer på tidigare versioner av denna recension.

Grubbel i skymningen

Lars Bergström

Thales 2024. 119 s. ISBN 978-91-7235-145-5

Lars Bergström har skrivit ännu en liten tankebok, avsedd för en bildad allmänhet intresserad av filosofiska problem. Den är fylld av läsvärda reflektioner, barnslig undran och näbbiga invändningar mot högtflygande filosofiska doktriner. Sällan får läsaren ta del av några bestämda ståndpunkter. Det slutar oftast i en fruktbar undran. Vad hände före Big bang? Varför kan jag inte vara på olika ställen samtidigt? Om Descartes demon kan lura i oss att världen är en illusion, kan han inte också lura i oss att vi tänker? De logiska positivisterna hävdade att en sats var meningslös om den inte antingen var en truism eller sådan att den kunde prövas empiriskt, men kan den tesen prövas empiriskt? Den kan väl inte vara en truism?

Boken redovisar en gammal tänkares självupplevda funderingar. Ofta återvänder Bergström till teman från artiklar i *Filosofisk tidskrift* och tidigare populära böcker (särskilt ”den gula”). Ska vi frukta döden? Vad är en giltig slutledning? Kan världen vara en matematisk struktur? Det sker den här gången lite oväntat på ett självutlämnande sätt som är nytt. Man får t. ex. en inblick i författarens sömnvanor. Jag tror att boken kan tala till unga människor som för första gången söker kontakt med filosofin. På köpet får de också lite faktisk information om de logiska positivisterna och om Wittgensteins möjliga relation till Hitler. Med detta sagt vill jag i fortsättningen koncentrera min granskning till två punkter där Bergström tar ställning och där jag är oense med honom.

Bergström undrar vem han är. Jag kan på motsvarande sätt undra vem jag är. Jag känner mig säker på svaret. Jag är den person som författat denna recension. Jens Johansson på tidskriften, som beställde den, skulle hänvisa till mig som ”Torbjörn Tännsjö”.

Lurar här svåra filosofiska problem? Kanske. Ett är väl vad för slags varelse jag, Torbjörn Tännsjö, är. Ett annat är vilka kriterier som ska uppfyllas för att två förekomster, vid olika tidpunkter, på olika platser, av någon som kallar sig Torbjörn Tännsjö, ska vara förekomster av en och samma person: Torbjörn Tännsjö.

Den förra frågan har nog prioritet. Beroende på vad för slags varelser vi är kan det vara lämpligt att använda olika kriterier på "numerisk identitet".

Bergström diskuterar och avvisar olika svar på den förra frågan. Kanske finns jag inte alls (Humes ståndpunkt, som Bergström tolkar honom). Det framstår för mig som absurt. Jag vet att jag finns.

Är jag identisk med min kropp? Bergström har olika invändningar och jag tycker också det låter konstigt. Jag *har* förstås en kropp, men om jag *vore* en kropp skulle jag överleva min död och få närvara vid min begravning. Det tror jag inte kommer att hända.

En immateriell själ, som Descartes förställde sig saken? Det låter mystiskt.

Ett "program"? Är den möjligheten ens värd att överväga?

En "korv" i rumtiden? Här närmar vi oss kanske lösningen!

Jag tror att jag är en *organism* – inte en kropp – utsträckt i rumtiden (om denna fyrdimensionella fysik ska tas för given). Oavsett om vi ska räkna med tre, fyra eller fler dimensioner är jag just en *organism*.

Den organism som är jag tog sin början då ett embryo med ett bestämt genom hade bildats från min pappas sädescell och min mammas äggcell. Mycket har hänt sedan dess, jag har förlorat vissa förmågor men fått andra. Ändå har organismen som är jag bestått.

Kanske drabbas denna syn av Bergströms invändning mot att jag skulle vara en kropp? Min kropp ser olika ut under olika stadier av mitt liv. Kan då olika stadier av min kropp vara identiska med varandra, undrar han. Nej, naturligtvis inte, men de kan alla vara stadier i min organisms utveckling. Det fanns en tid då jag inte kunde tänka, men kunde överleva i en livmoder. Nu kan jag tänka, men jag skulle drunkna i en livmoder. Det är ändå samma organism. Hur vet vi det? Det går att observera denna organism under dess historia!

Eller är det verkligen samma organism vi observerar? Det beror förstås på vilka kriterier vi har på identiteten hos en organism. Bergström tänker sig situationer där en individ laddas upp i olika datorer eller på annat sätt delas upp. Men om jag är en organism, är något sådant knappast möjligt. Jag överlever inte en delning. Och även om innehållet i min

hjärna laddas upp i en dator, så förblir jag den organism jag är. Detta även om någon annan (kanske datorn) skulle tänka liknande tankar som de jag tänker. Också om den skulle hävda att den var jag.

Med denna syn kan jag nog också överleva "hjärndöd". Om min kropp hålls igång med hjälp av intensivvård så lever organismen, som är jag, vidare. Men om man stänger av respiratorn och mitt hjärta slutar att slå, så är min tid ute. Om detta spelar någon roll för mig, eller från evighetens perspektiv, är en annan sak.

Visst kan det finnas kniviga gränfall. Det gör det ju också beträffande fysiska objekt, så som t. ex. Theseus skepp. Man tar bort en planka i taget och bygger sedan av dessa en exakt kopia av skeppet. Eller är "kopian" då i själva verket identisk med skeppet? Det är svårt att säga. Kanske kan det uppkomma försäkringstvister om ett beslut måste fattas. Sak samma då människor eventuellt i en framtid kan delas på två. Normalt borde nog beslutet vara att vi inte överlever delning.

Det finns fler oenigheter mellan mig och Bergström beträffande sådant han hävdar i boken, t. ex. om fri vilja och handlingsfrihet. Denna oenighet har vi emellertid avhandlat i andra sammanhang. Låt mig därför bara till sist invända mot något Bergström dogmatiskt slår fast.

Att en lycklig individ kommer till världen är ingen förbättring, men att en olycklig individ tillkommer är en klar försämring. (s. 81)

Jag antar att detta ska förstås normativt – vad är annars poängen med talet om bättre och sämre? – på följande vis. Om jag kan skapa en värld med miljarder och åter miljarder lyckliga människor, men till priset av att det också tillkommer en på det hela taget lite olycklig individ, och om det enda alternativet är att inte skapa någon värld alls, så bör jag välja det senare alternativet. Eller i befolkningstermer i vår tid. Om jag kan välja mellan att å ena sidan tillåta en fortsättning av mänskligheten med miljarder och åter miljarder lyckliga individer under hundratals miljoner år – om än till priset att en och annan kommer att vara olycklig – och å andra sidan att inte alls rädda mänskligheten, så bör jag välja det senare. Allt annat lika är det i så fall bättre om allt tar slut med oss. Denna slutsats är så pessimistisk att den i sig utgör ett *reductio* av Bergströms tes.

Torbjörn Tännsjö

Notiser

Hur ska självrefererande satser översättas?

Det är välkänt att självrefererande satser, så som ”denna sats är falsk”, ställer till med problem för logiker. Mindre känt är att de också ställer till med problem för översättare.¹ Betrakta till exempel följande sats:

(S) Detta är en sats på svenska.

Det verkar uppenbart och icke-paradoxalt att (S) är sann. Men hur ska (S) översättas till engelska? Eftersom svenska på engelska heter ”Swedish” är en naturlig tanke att (S) ska översättas så här:

(S*) This is a sentence in Swedish.

Men det verkar uppenbart att (S*) är falsk – (S*) är ju en sats på engelska snarare än svenska. Så kanske måste vi överge den välkända principen att sats A kan översättas till sats B endast om A och B har samma sanningsvärde.

1. Detta noteras av Roy A. Sorensen, ”Yablo’s Paradox and Kindred Infinite Liars”, *Mind* 107 (1998), nr 1: 137–55.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *David Brax* är doktor i praktisk filosofi och senior utredare vid Nationella sekretariatet för genusforskning vid Göteborgs universitet, *Ingvar Johansson* är professor emeritus i filosofi vid Umeå universitet, *Anna-Sofia Maurin* är professor i teoretisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Ingmar Persson* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Marco Tiozzo* är adjungerad universitetslektor i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Olle Torpman* är docent i praktisk filosofi och forskare i klimatetik vid Institutet för framtidsstudier, *Torbjörn Tännsjö* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet och *Rut Vinterkvist* är masterstudent i filosofi vid Umeå universitet.

Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till Filosofisk tidskrift:

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