

Filosofisk tidskrift

Nr 3 Årgång 46 September 2025

- 3 Dubbeltrubbel: Den fria viljan och moralens natur
Ragnar Francén och Alva Stråge
- 16 Var E. O. Burman nyboströmian?
Inge-Bert Täljedal
- 28 Om två filosofiska attityder
Karl Bergman
- 33 Moral och demokrati
Lars Bergström
- 35 Svar till Bergström
Torbjörn Tännsjö
- Recensioner**
- 37 Olof Pettersson om *Sokrates: Filosofins skepnader*
av Charlotta Weigelt
- 46 Lars Bergström om *Virtuella världar: Filosofiska problem*
av David J. Chalmers
- 51 Frits Gåvertsson om *Frihetens lågor: Filosofins räddning i en mörk
tid 1933–1943. Simone de Beauvoir, Simone Weil, Hannah Arendt,
Ayn Rand* av Wolfram Eilenberger
- 55 Leif Lewin om *Världens mest protestantiska land: Sverige –
det extrema landet lagom* av Katarina Barrling
- 59 Tomas Ekenberg om *Religionskritik* av Mikael Stenmark
- 62 **Notiser**

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg

Redaktionsassistent: Sofia Bokros

redaktion@filosofisktidskrift.se www.filosofisktidskrift.se

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

Dubbeltrubbel: Den fria viljan och moralens natur

Ragnar Francén och Alva Stråge

1. Inledning

Det är okontroversiellt att vi under vissa förståelser av ”fri” kan sägas ha en fri vilja. Vi kan till exempel vara fria från yttre (eller inre) tvång, och vi kan ha de kognitiva och kunskapsmässiga förmågor som krävs för att kunna utföra en rad olika handlingar (andra än den vi faktiskt utför) i en given situation.

Men om vi frågar oss om vi har den typ av frihet som räcker för att en person ska vara moraliskt ansvarig för sina handlingar så är filosofer oeniga. Moraliskt ansvar används ofta i filosofiska diskussioner mellan kompatibilister och inkompatibilister om fri vilja för att ringa in vilken typ av fri vilja som avses. De förra menar då att den sorts frihet som krävs för moraliskt ansvar är förenlig med determinismen, de senare förnekar detta. Det finns en livlig modern filosofisk diskussion om fri vilja och moraliskt ansvar där det framförs komplexa och nyanserade argument om vad fri vilja är och vad som krävs för att vi ska göra fria val. Debatten sträcker sig över flera filosofiska områden som metafysik, begreppsanalys, epistemologi, medvetandefilosofi och normativ etik.

Eftersom fri vilja diskuteras på en sådan bred front är det förvånande att en viss typ av frågor nästan helt lyser med sin frånvaro: nämligen de som rör relationen mellan metaetik och teorier om fri vilja. Fri viljediskussionen kretsar alltså ofta kring frågan om vilken typ av fri vilja en agent behöver ha för att vara moraliskt ansvarig för sina handlingar. Man diskuterar med andra ord vilken typ av fri vilja (om någon) som är ett villkor för att en viss typ av moraliskt faktum ska föreligga (eller för att en viss typ av moraliskt ställningstagande ska vara på sin plats). En naturlig tanke är att det då måste vara något speciellt med just (den relevanta klassen av) moraliska fakta eller ställningstaganden som gör att det alls framstår som rimligt att det skulle finnas ett fri viljevillkor för just denna typ av fakta eller ställningstagande.

Eftersom metaetiska teorier är just teorier om moralens natur – om vad som är utmärkande för just moraliska fakta och ställningstaganden – så kan man tänka sig att vissa teorier om fri vilja och moraliskt ansvar

förutsätter eller passar bättre med vissa metaetiska teorier än andra. Men detta är något som sällan explicit undersöks i fri vilje-diskussionen.

Detta är en av huvudfrågorna som ska undersökas i vårt forskningsprojekt ”Metaetiska och metodologiska grunder för teorier om fri vilja”.¹ Har metaetiska antaganden om moralens natur konsekvenser för vilken teori om fri vilja som är rimlig eller riktig, eller för vilka argument som är tillgängliga när man ska utvärdera teorier om fri vilja? Vår hypotes är att det finns relevanta konsekvenser av detta slag som ännu inte ägnats tillräckligt stor uppmärksamhet i fri vilje-diskussionen. I den här texten lägger vi fram några preliminära tankar om denna fråga med utgångspunkt i ett argument från filosofen Richard Double.

2. Double: Moralisk anti-realism och anti-realism om fri vilja

Double är en av få filosofer som explicit diskuterat frågan om metaetiska teories relevans för frågan om fri vilja (Double 1996, 2004, 2005). Han förespråkar metaetisk anti-realism (men under namnet ”metaetisk subjektivism”), det vill säga teorin att det inte finns några objektiva moraliska fakta. Det är denna position han menar har implikationer i frågan om fri vilja. Närmare bestämt för den med sig, menar han, att det inte heller finns några objektiva sanningar om fri vilja (”fri vilje-subjektivism”).

Att tänka på frågan om fri vilja som ett moraliskt problem medför en ofta förbisedd implikation. Vi kan underkasta teorier om fri vilja en meta-nivåanalys på samma sätt som vi gör med teorier inom normativ etik. Existensen av objektiva sanna påståenden om vilken typ av val som ligger till grund för moraliskt ansvar förutsätter metaetisk subjektivism, på samma sätt som existensen av objektiva sanna påståenden om konsekvensetik eller deontologi gör. [...] Sålunda, om det inte finns objektiva moraliska fakta, som metaetiska subjektivisterna såsom A. J. Ayer (1952) och J. L. Mackie (1977) hävdar, så finns det logiskt sett inga sådana fakta när det gäller moraliskt ansvar. Jag kallar denna position ”fri vilje-subjektivism”. (Double 2005, s. 507, vår övers.)

Double tänker sig alltså att de relevanta frågorna om fri vilja är moraliska frågor. Detta eftersom han anammar en stark version av det sätt att förstå dessa frågor som nämndes ovan: ”Jag definierar ’fri vilja’ som

1. Projektet är finansierat av VR (dnr 2023-01181) och involverar, förutom författarna till denna text, Gunnar Björnsson (SU) och Manuel Vargas (UCSD).

'den grad av valfrihet som, alla andra faktorer lika, är nödvändig och tillräcklig för moraliskt ansvar'" (Double 2005, s. 507, vår övers.). Att fråga om människor har fri vilja, eller om fri vilja är kompatibelt med determinism, är alltså samma sak som att fråga om människor har den typ av frihet eller kontroll över sina handlingar en person behöver ha för att vara moraliskt ansvarig för sina handlingar, respektive om denna typ av frihet är förenlig med determinism. Enligt Double gör detta frågor om fri vilja till moraliska frågor eftersom frågor om moraliskt ansvar är moraliska frågor. Från detta följer, menar Double, att om det inte finns objektiva sanna svar på moraliska frågor, så finns det inte heller objektiva sanna svar på de relevanta frågorna om fri vilja. Han menar till exempel att det följer att det inte finns något objektiva sant svar på frågan om kompatibilism eller inkompatibilism är den korrekta teorin om fri vilja. Detta eftersom det inte finns något sant svar på om det krävs en frihet som förutsätter indeterminism för att vi ska vara moraliskt ansvariga för våra handlingar. Det vill säga, anti-realism om fri vilja följer från anti-realism om moral. Som vi tolkar Double kan kärnan i hans argument sammanfattas så här:

- Premiss 1 Påståenden om korrektheten hos kompatibilistiska eller inkompatibilistiska teorier om fri vilja är påståenden om vilken typ av frihet som är nödvändig för moraliskt ansvar.
- Premiss 2 Från moralisk anti-realism följer att det inte finns några objektiva sanningar om vilken typ av frihet som är nödvändig för moraliskt ansvar.
- Slutsats Från moralisk anti-realism följer att det inte finns några objektiva sanningar om huruvida kompatibilism eller inkompatibilism om fri vilja är korrekt.

Detta är en ganska radikal slutsats. Men är argumentet sunt? Vi kommer nu utvärdera dess båda premisser.

3. Utvärdering av premiss 1

Först en kommentar om vår formulering av premiss 1. Double definierar i den citerade passagen ovan "fri vilja" som "den grad av valfrihet som, alla andra faktorer lika, är nödvändig och tillräcklig för moraliskt ansvar". Premiss 1 formuleras dock bara i termer av nödvändighet, inte tillräcklighet.

Anledningen är att det är oklart om Double verkligen avser att karakterisera fri vilja som något som i sig är tillräckligt för moraliskt ansvar. Klausulen "alla andra faktorer lika" gör citatet svårtolkat. Den indikerar att han tänker sig att det också finns andra faktorer (än fri vilja) som spelar roll för om någon är moraliskt ansvarig – och om det gör det så är ju fri vilja inte tillräckligt för moraliskt ansvar.² Detta verkar också ganska rimligt. Man kan till exempel tycka att om en viss handling inte har moraliskt värde (det vill säga inte är moraliskt bra/riktig eller dålig/felaktig) så kan agenten inte sägas vara *moraliskt* ansvarig för handlingen (till skillnad från kausalt ansvarig till exempel) trots att hon handlade av fri vilja. Vi tolkar därför i stället Double som att han menar att fri vilja ska förstås som den sort frihet som *givet att alla andra relevanta faktorer är på plats* är tillräckligt och nödvändig för moraliskt ansvar.

Ett sätt att invända mot premiss 1 är att ifrågasätta om påståenden om fri vilja verkligen i sig är påståenden om (den typ av frihet som krävs för) moraliskt ansvar. Vi noterade ovan att det är vanligt att förstå fri vilja i relation till moraliskt ansvar. Men det är inte uppenbart att man därmed ska definiera det förra i termer av det senare, såsom Double gör.³ Vi kan börja med att notera att även om vi går med på att fri vilja är nödvändigt för moraliskt ansvar så betyder inte det att fri vilja behöver *definieras* i termer av moraliskt ansvar. Fri vilja kan vara något som är karaktäriserbart oberoende av moraliskt ansvar, och som vi tänker är ett nödvändigt villkor för att någon ska vara ansvarig. (På samma sätt kan man t. ex. tänka sig att utsträckning i rummet är en förutsättning för att ett objekt ska kunna ha färg, utan att "utsträckning i rummet" måste definieras i termer av färg, eller att påståenden om objekts utsträckning i rummet är påståenden om objektens färg.)

2. Kan man inte på samma grund (dvs. "alla andra faktorer lika"-klausulen) ifrågasätta huruvida Double verkligen menar att fri vilja är nödvändigt för moraliskt ansvar? (Tack till Olle Risberg för frågan.) Detta framstår inte som lika rimligt för oss. Betänk följande påstående: "*Givet att andra relevanta faktorer är på plats* (t. ex. att agenten har gjort något moraliskt fel) så är fri vilja den typ av frihet som är tillräcklig för moraliskt ansvar". Den kursiverade delen innebär att påståendet inte implicerar att fri vilja är tillräckligt för moraliskt ansvar, de andra faktorerna kan ju också behövas. Jämför med följande: "*Givet att andra relevanta faktorer är på plats* (t. ex. att agenten har gjort något moraliskt fel) så är fri vilja den typ av frihet som är nödvändig för moraliskt ansvar". Här har man fortfarande sagt att fri vilja är nödvändigt för moraliskt ansvar.

3. Man skulle kunna invända att Double är fri att stipulativt definiera "fri vilja" på det sätt han önskar. Men det är tydligt att Double avser att förstå fri vilja på ett sätt som är vanligt (kanske till och med det vanligaste) i fri vilje-litteraturen. Han menar t. ex. att slutsatsen av det argument där definitionen är en premis är en konkurrent till andra etablerade fri vilje-teorier.

Man behöver inte heller se relationen mellan fri vilja och moraliskt ansvar som något en fri vilje-teori i slutändan behöver respektera. I stället skulle vi kunna säga att den relation som vi förteoretiskt uppfattar finns mellan fri vilja och moraliskt ansvar (t. ex. att det förra är nödvändig och/eller tillräcklig för det senare) används som ett (av kanske flera) sätt att ringa in eller avgränsa det undersökningsobjekt man är intresserad av (vilken typ av fri vilja vi är ute efter). Detta verkar vara i linje med hur vissa filosofer som vill förstå fri vilja i relation till moraliskt ansvar tänker (jfr t. ex. Vargas 2023, s. 28). Om vi ser på saken på detta sätt kan vi hålla öppet att våra undersökningar visar att relationen mellan fri vilja och ansvar inte var den vi tänkte oss när vi påbörjade dem. Vi skulle till exempel kunna komma fram till att en viss förmåga att kontrollera sitt beteende, som är förenlig med determinism, räcker för att vi ska vara ansvariga för våra handlingar, men vara osäkra på om besittning av förmågan räcker för att ha fri vilja (något som liknar Fischers ”semi-kompatibilism”, se t. ex. Fischer 1999).

Om man accepterar denna syn på kopplingen mellan fri vilja och moraliskt ansvar så faller premiss 1 i Doubles argument, och därmed också argumentet. Antag att fri vilja är ett fenomen som vi kan karakterisera, eller peka ut, oberoende av dess koppling till moraliskt ansvar. Vi kanske upplever många av våra val – till exempel när vi väljer mellan ett äpple och en banan från fruktskålen – som fria i den relevanta bemärkelsen, och även tänker att frihet i den bemärkelse vi upplever är nödvändigt för att någon ska vara moraliskt ansvarig för sina handlingar. Antag att vi sedan skulle komma fram till att det inte finns några objektiva moraliska fakta eller till och med att det inte finns några moraliska fakta alls (på grunder som inte har med fri vilja att göra). Vi skulle ändå kunna fortsätta fundera på om fri vilja – i den där bemärkelsen vi ofta upplever att vi har fri vilja, och som vi först tänkte var nödvändig (och kanske tillräcklig) för moraliskt ansvar – är något som existerar eller inte. För om vi inte definierar ”fri vilja” i termer av ansvar, utan använder relationen som ett tentativt sätt att ringa in undersökningsobjektet, så kan vi hålla öppet att de villkor som krävs för att fri vilja ska existera i slutändan är oberoende av villkoren som krävs för att moraliskt ansvar ska existera. Och om man försvarar en kompatibilistisk eller inkompatibilistisk teori om fri vilja så behöver man inte acceptera att man därmed försvarat eller förbundit sig till något påstående om vilken typ av frihet som krävs för moraliskt ansvar.

3. Utvärdering av premiss 2

Doubles första premiss – att (kompatibilistiska och inkompatibilistiska) fri vilje-påståenden är påståenden om vilken typ av frihet som krävs för moraliskt ansvar – kan alltså ifrågasättas. Men hur står sig argumentet om vi accepterar denna premiss? Premiss 2 kan förefalla ganska rimlig: Om vi är anti-realister om moraliskt ansvar så finns det väl inte några objektiva sanningar om vilken typ av frihet som krävs för moraliskt ansvar? Och då skulle det, givet att vi accepterar premiss 1, följa att det inte finns någon objektiv sanning om huruvida kompatibilism eller inkompatibilism är korrekt.

Problemet med detta resonemang är att premiss 2 trots allt är falsk: även givet moralisk anti-realism, och anti-realism om moraliskt ansvar, så kan det finnas objektiva sanningar om vilken typ av frihet som krävs för moraliskt ansvar. Vi kan se detta genom att titta på specifika former av moralisk anti-realism.

Vi börjar med misstagsteori. Moralisk misstagsteori säger att det inte finns några moraliska fakta (inga handlingar är rätt, fel, tillåtna, bör utföras och så vidare) och att det därför inte heller finns några sanna (icke-negerade, atomära) moraliska påståenden. Det är aldrig sant att säga eller tro att en handling är rätt eller fel, eller att man bör agera på vissa sätt snarare än andra. Detta är en form av anti-realism eftersom den förnekar att det finns objektiva moraliska sanningar; det finns ju inga moraliska sanningar alls.

Följer det av misstagsteorin att det inte finns någon objektiv sanning om vilken typ av fri vilja som krävs för moraliskt ansvar? Om vi för enkelhets skull antar att misstagsteorin gäller alla moraliska fakta, inklusive dem om moraliskt ansvar, så följer att ingen någonsin är ansvarig för sina handlingar och alltså att alla påståenden som implicerar att någon person är moraliskt ansvarig för en handling är falska. Men endast vissa teorier och påståenden i fri vilje-debatten implicerar att någon är moraliskt ansvarig. Vi kan börja med att titta på kompatibilistiska teorier om fri vilja. Kompatibilistiska teorier säger att existensen av fri vilja (i den relevanta bemärkelsen) är förenlig med determinism. De pekar ut något kriterium, K , där K är sådant att vissa agenter (vid vissa tillfällen) lever upp till K även om determinismen är riktig, och hävdar att en agent är fri så länge hon lever upp till K . Ett sätt att formulera en generisk kompatibilistisk teori om fri vilja, där fri vilja definieras i relation till moraliskt ansvar, skulle vara följande:

- (1) En agent är fri på det sätt som gör henne moraliskt ansvarig för sina handlingar om och endast om hon lever upp till det kompatibilistiska kriteriet K.

(1) är inte förenlig med moralisk misstagsteori, i alla fall inte om K är ett kriterium som vissa agenter ibland uppfyller. För då följer från (1) att dessa agenter är moraliskt ansvariga för sina handlingar, och misstagsteorin (som vi förstår den här) utesluter detta. Misstagsteorin utesluter alltså att (1) är sann på samma sätt som den utesluter att utilitarismen är sann eftersom utilitarismen medför att vissa handlingar är moraliskt rätt, nämligen de som maximerar lyckan.

Men det finns sätt att försvaga (1) som gör att vi får påståenden som inte är oförenliga med misstagsteori:

- (2) En agent är fri på det sätt som gör henne moraliskt ansvarig för sina handlingar *endast om* hon lever upp till det kompatibilistiska kriteriet K.

Misstagsteorin utesluter inte att detta påstående är objektivt sant. (2) implicerar nämligen inte att någon är ansvarig, eftersom påståendet bara säger att K är ett *nödvändigt* villkor för när någon är fri på det sätt som gör henne ansvarig.

Men om misstagsteorin om moraliskt ansvar är sann, och det alltså inte finns något sådant som moraliskt ansvariga individer, är det då inte märkligt att det skulle finnas objektiva sanningar om vad som krävs för att någon ska vara moraliskt ansvarig? Tvärtom. Vanliga varianter av moralisk misstagsteori förutsätter att det finns sådana objektiva sanningar! Ett standardsätt att argumentera för misstagsteori inbegriper dels en begreppslig premiss som etablerar vilken typ av fakta moraliska påståenden syftar till att beskriva eller vilka villkor som måste vara uppfyllda för att en handling ska vara till exempel moraliskt fel, och dels en metafysisk premiss enligt vilken denna typ av fakta inte existerar, eller att dessa begreppsliga villkor aldrig är uppfyllda. J.L. Mackie menade till exempel att när man hävdar att en handling är rätt eller fel så är detta att hävda att en viss sorts objektivt föreskrivande faktum föreligger, men att sådana fakta inte existerar. Om man argumenterar på detta sätt för misstagsteorin, så måste man alltså gå med på att det finns begreppsliga begränsningar på när moraliska fakta föreligger (och att vissa av dessa begreppsliga begränsningar aldrig är uppfyllda). En misstagsteoretiker kan alltså hävda att (2) är sann

eftersom den specificerar ett sådant begreppsligt villkor på när någon är moraliskt ansvarig. (På motsvarande sätt kan en misstagsteoretiker hävda att "en handling är moraliskt rätt endast om det finns moraliska skäl att utföra den" är sant som en begreppslig begränsning på när en handling är rätt.)

(2) kan alltså vara objektivt sann även om misstagsteorin är korrekt. Detta motbevisar Doubles påstående att det från moralisk anti-realism följer att det inte finns några objektiva sanningar om vilken typ av frihet som krävs för moraliskt ansvar (det vill säga, det motbevisar premiss 2). Det visar dock ännu inte att en kompatibilistisk teori om fri vilja (där fri vilja förstås som den frihet som krävs för moraliskt ansvar) kan vara objektivt sann trots moralisk anti-realism. Detta eftersom (2) inte är en kompatibilistisk teori; den säger ju inte att det kompatibilistiska kriteriet K är tillräckligt för att ha fri vilja (det vill säga, vara fri på det sätt som krävs för moraliskt ansvar). Men följande är ett sätt att formulera en kompatibilistisk teori:

(3) En agent är fri på det sätt *som krävs för* att hon ska vara moraliskt ansvarig för sina handlingar om och endast om hon lever upp till det kompatibilistiska kriteriet K.

(3) säger, liksom (1), att uppfyllande av kriterium K är ett tillräckligt och nödvändigt villkor för att vara fri i den relevanta bemärkelsen. Men till skillnad från (1), som säger att denna frihet *gör* personer ansvariga (och alltså är tillräcklig för att man ska vara ansvarig), säger (3) inte att sådan frihet är tillräckligt för att vara moraliskt ansvarig, utan endast att den är nödvändig (att den krävs). Även andra villkor kan alltså behöva vara uppfyllda för att man ska vara moraliskt ansvarig för en handling. Detta gör att (3) är förenlig med misstagsteori om moraliskt ansvar. Sådan misstagsteori utesluter inte (som vi konstaterade ovan) att det är ett begreppsligt krav att en person uppvisar en viss sorts frihet för att kunna vara moraliskt ansvarig och att det finns personer som är fria på detta sätt. Enligt misstagsteorin kan det även finnas andra begreppsliga krav på moraliskt ansvar som aldrig är uppfyllda, till exempel att agenter bara kan vara moraliskt ansvariga om åtminstone vissa handlingar har moralisk status. Eftersom detta kriterium inte är uppfyllt om misstagsteorin är korrekt, betyder det att alla påståenden om att någon är moraliskt ansvarig är falska. Dock kan det fortfarande vara sant att vissa individer har den där friheten som krävs för moraliskt ansvar.

Detta visar att moralisk misstagsteori är förenlig med att någon kom-

patibilistisk teori om fri vilja är objektivt sann även om fri vilja definieras som den typ av frihet som krävs för moraliskt ansvar.

Moralisk misstagsteori är även förenlig med till exempel följande inkompatibilistiska teorier om fri vilja:

- (4) För moraliskt ansvar krävs en frihet som inte är förenlig med determinism.
- (5) En agent är fri på det sätt som krävs för att hon ska vara moraliskt ansvarig om och endast om hon lever upp till det libertarianska kriteriet L (dvs. något kriterium man kan leva upp till endast om determinismen är falsk).

(4) och (5), som uttrycker tanken bakom inkompatibilism respektive en generisk inkompatibilistisk libertariansk teori om fri vilja, kan vara objektivt sanna även om moralisk misstagsteori är riktig. Precis som vi sett för andra påståenden ovan, så kan misstagsteoretikern säga att (4) och (5) pekar på begreppsliga villkor för att en person ska vara moraliskt ansvarig. Det kan till och med vara så att anledningen till att en misstagsteori om moraliskt ansvar är sann (dvs. anledningen till att vi aldrig är moraliskt ansvariga för något) är att något av dessa begreppsliga villkor gäller, och att determinismen är sann eller att vi aldrig lever upp till L. Alternativt kan en förespråkare av (5) säga att vi lever upp till L och alltså är fria agenter, men att det finns oberoende skäl att förneka att vi någonsin är moraliskt ansvariga för våra handlingar.

Det verkar således som att moralisk misstagsteori, som alltså är en form av moralisk anti-realism, är förenlig med att någon kompatibilistisk eller inkompatibilistisk teori om vilken sorts frihet som krävs för moraliskt ansvar är objektivt sann. Detta visar att Doubles premiss 2 i argumentet ovan är felaktig, och därför att anti-realism om fri vilja inte följer från moralisk anti-realism även om vi accepterar att fri vilja förstås som den frihet som krävs för moraliskt ansvar (premiss 1).

Fungerar Doubles argument bättre om vi har andra former av moralisk anti-realism i åtanke? Talar-relativism (eller kontextualism) säger att sanningsvillkoren för moraliska utsagor varierar med antingen talarrens moraliska standard (som ofta förstås som en uppsättning positiva och negativa attityder) eller den moraliska standard som accepteras (i form av någon konvention) i hennes samhälle. Det passar bra ihop med en sådan teori om moraliska omdömen i allmänhet (omdömen om vilka handlingar som är rätt, fel och så vidare) att vad som krävs för att en

agent ska vara moraliskt ansvarig för sina handlingar också varierar mellan olika moraliska standarder. Vissa individers eller samhällens standarder kanske kräver att en persons val är icke-determinerade för att personen ska vara moraliskt ansvarig för sina handlingar, medan andras standarder nöjer sig med att ett eller annat fri vilje-kompatibilistiskt kriterium är uppfyllt. Det skulle följa från en sådan talar-relativism att det inte finns något *objektivt, allmängiltigt* sant svar på frågan om moraliskt ansvar kräver "icke-determinerad frihet". När en person säger att indeterminism är en förutsättning för moraliskt ansvar så är det sant, när en annan person säger att det inte krävs så är det sant. Givet premiss 1 skulle detta betyda att det inte finns något objektivt sant svar på om kompatibilism eller inkompatibilism om fri vilja är korrekt.

Men en talar-relativist om moraliska omdömen i allmänhet *måste* inte acceptera en sådan relativistisk idé om moraliskt ansvar. Vissa relativister har hävdad att även om det inte finns en objektivt sann moralisk standard, så finns det gränser för vilka moraliska standarder som är adekvata, eller över huvud taget räknas som moraliska standarder (se t. ex. Wong 1984 och 2006). Det är alltså möjligt för en talar-relativist att säga att endast kompatibilistiska eller inkompatibilistiska teorier kan vara sanna, men kanske att vilken sådan teori som är korrekt kan variera från talare till talare. Vi påstår inte att detta är en rimlig idé, men möjligheten visar att det inte heller följer från talar-relativism att det inte finns objektiva sanningar om fri vilja (definierat i termer av moraliskt ansvar).

Om vi i stället tänker oss non-kognitivistisk anti-realism om moraliska påståenden, inklusive påståenden om moraliskt ansvar, så är yttranden om att en agent är moraliskt ansvarig uttryck för något slags (troligtvis komplex) icke-kognitiv attityd. Yttranden om att någon är fri på det sätt som krävs för att vara moraliskt ansvarig (vilket, givet att vi nu går med på Doubles premiss 1, är samma sak som att säga att personen har fri vilja) är då också ett uttryck för en (ännu mer komplex) icke-kognitiv attityd. När personer försvarar kompatibilistiska eller inkompatibilistiska teorier om fri vilja så är detta då uttryck för deras non-kognitiva attityder eller dispositioner att ha non-kognitiva attityder under vissa omständigheter (precis som när de försvarar utilitarism eller deontologi). (Det verkar ibland vara något sådant Double har i åtanke när han pratar om fri vilje-subjektivism: "Subjektivister kan se teorier om fri vilja som en explikation av våra viktiga känslor och attityder kring fri vilja och moraliskt ansvar" (Double 2005, s. 508, vår övers.)) Eftersom försvar av kompa-

tibilism och inkompatibilism då är uttryck för sådana attityder så kan de varken vara sanna eller falska. Så har då Double rätt i sitt argument, givet att vi har denna typ av moralisk anti-realism i åtanke: Följer det från just non-kognitivism att det inte finns några objektiva sanningar om fri vilja?

Riktigt så enkelt är det inte. En viss typ av argument som använts för att försvara non-kognitivismen kan även användas (och har använts) för att försvara kompatibilism. Enligt den typ av argument vi har i åtanke så är non-kognitivismen rimlig för att den förklarar funktionen hos moraliska omdömen, det vill säga att gynna mänsklig samlevnad och samarbete. Denna funktion upprätthålls genom att folk har positiva och negativa attityder gentemot typer av handlingar som är gynnsamma/ogynnsamma för social samlevnad, och ger uttryck för dessa attityder för att på så sätt koordinera normer. I relation till denna funktion krävs det då inte några metafysiskt suspekta normativa egenskaper för att det ska vara på sin plats att skilja på moraliska och omoraliska handlingar. Samma typ av resonemang kan också anföras i relation till moraliskt ansvar. Funktionen hos vår moraliska ansvarspraktik – som är att skilja handlingar som agenter ska hållas ansvariga för från handlingar (och andra händelser) som agenter inte ska hållas ansvariga för – kräver inte att agenterna i den förra kategorin utmärker sig genom att ha en metafysiskt suspekt förmåga att kunna välja på ett icke-determinerat sätt. Det relevanta är i stället om de uppvisar en (med determinismen förenlig) förmåga att ta hänsyn till normativa överväganden. På detta sätt har vissa filosofer argumenterat för en kompatibilism om fri vilja som just fokuserar på att det som krävs för att en person ska vara moraliskt ansvarig är att hon har vissa emotionella och kognitiva förmågor (se t. ex. Vargas 2013). Lenman (2024) använder resonemang av detta slag för att försvara både non-kognitivism och kompatibilism. I den mån denna typ av argument talar för att non-kognitivism är den (objektivt) korrekta teorin om moraliska åsikter, så skulle de alltså också kunna tala för att kompatibilism om fri vilja är (objektivt) korrekt.

Vi bör dock notera att en non-kognitivist som argumenterar på detta sätt behöver förstå kopplingen mellan ansvar och fri vilja i Doubles premis 1 på ett annat sätt än det vi nämnde ovan. Om premissen innebär att utsagor om att fri vilja inte kräver indeterminism är moraliska utsagor (vilket är Doubles egen förståelse), så följer det som sagt från non-kognitivismen att dessa utsagor varken kan vara sanna eller falska. Men man kan hävda att premis 1 bör tolkas annorlunda givet non-kognitivismen. Om non-kognitivismen är korrekt så är moralisk ansvarighet inte någon egen-

skap som kan instansieras i världen. Så då bör vi inte förstå kopplingen som att fri vilja är den sorts frihet som krävs för att moraliskt ansvar ska instansieras. Ur ett non-kognitivistiskt perspektiv kan det då vara rimligare att tänka sig att fri vilja är den typ av frihet som krävs för att det, i relation till moraliska ansvarsomdömens funktion, ska vara på sin plats att kalla någon moraliskt ansvarig. Om det då stämmer att den frihet som krävs för detta är förenlig med determinismen (i enlighet med resonemanget i föregående stycke), så följer det att kompatibilismen är korrekt. (Detta är en ganska vanlig sorts försvar av kompatibilism, men inte alltid kopplat till non-kognitivism.) Detta skulle då visa att non-kognitivister inte är förbundna till att säga att det inte finns några objektiva sanningar om vilken fri vilje-teori som är korrekt, även om fri vilja förstås som den frihet som krävs för moraliskt ansvar, så länge denna koppling förstås på rätt sätt. Denna invändning mot Doubles argument innebär alltså att man i ljuset av en non-kognitivism menar att premiss 1 ska tolkas på ett visst sätt, och att premiss 2 då är orimlig.

4. Avslutning

Vi har tittat på Doubles argument för att anti-realism om fri vilja följer från moralisk anti-realism, och vi har ifrågasatt dess båda premisser. För det första så är det inte uppenbart rimligt att förstå frågor om fri vilja som moraliska frågor, även om vi använder moraliskt ansvar för att ringa in den fråga om fri vilja vi är intresserade av. För det andra kan moralisk anti-realism kombineras med idén att någon form av kompatibilism eller inkompatibilism är objektivt sann *även* om vi förstår fri vilja som den typ av frihet som krävs för moraliskt ansvar.

Finns det då ingen koppling mellan moralisk anti-realism och fri vilja? Vi tror att det finns en svagare koppling än den Double argumenterar för: moralisk anti-realism implicerar inte, men *möjliggör*, positionen att det inte finns någon objektivt sann teori om fri vilja. Anta att vi förstår fri vilja som ”den typ av frihet som krävs för moraliskt ansvar” (det vill säga att vi går med på någon variant av Doubles första premiss). Vi har försökt visa att moralisk anti-realism är förenlig med att någon fri vilje-teori har objektivt rätt om vilken typ av frihet som krävs för moraliskt ansvar. Men i vår diskussion har vi även sett att olika former av moralisk anti-realism också är förenliga med att det *inte* finns några sådana objektiva sanningar. Detta verkar inte gälla för moralisk realism. Om moralisk realism är sann, inklusive realism om moraliskt ansvar, så finns

ett objektivt sant svar på vilka villkor som måste vara uppfyllda för att någon ska vara moraliskt ansvarig. Om vi då förstår fri vilja som ”den typ av frihet som krävs för moraliskt ansvar”, så kommer det alltså finnas ett objektivt sant svar på vilken typ av frihet detta är. (Om vi förstår moralisk realism som idén att det finns i alla fall vissa objektiva moraliska sanningar, så är detta förstås förenligt med att vissa moraliska frågor, till exempel om moraliskt ansvar, inte har objektiva svar. I så fall är även moralisk realism förenlig med att det inte finns objektiva sanna svar på vilken typ av frihet som krävs för moraliskt ansvar.⁴ Men detta är då möjligt just på grund av denna ”lucka av moralisk anti-realism” inom ramen för moralisk realism.) Så även om Doubles argument inte visar att anti-realism om fri vilja följer från moralisk anti-realism, så har skillnaden mellan moralisk realism och anti-realism konsekvenser för om vi kan utgå från att det finns ett objektivt sant svar på vilken typ av fri vilja (om någon) som krävs för moraliskt ansvar.⁵

Litteratur

- Double, Richard. 1996. *Metaphilosophy and Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Double, Richard. 2004. ”The Ethical Advantages of Free Will Subjectivism”. *Philosophy and Phenomenological Research* 69, nr 2, s. 411–22.
- Double, Richard. 2005. ”Metaethics, Metaphilosophy, and Free Will Subjectivism”. I *The Oxford Handbook of Free Will*, red. Robert Kane, s. 506–28. Oxford University Press.
- Finlay, Stephen. 2008. ”The Error in the Error Theory”. *Australasian Journal of Philosophy* 86, nr 3, s. 347–69.
- Fischer, John Martin. 1999. ”Recent Work on Moral Responsibility”. *Ethics* 110, nr 1, s. 93–139.
- Harman, Gilbert. 1996. ”Part I: Moral Relativism”. I *Moral Relativism and Moral Objectivity*, red. Gilbert Harman och Judith Jarvis Thomson, s. 1–64. Cambridge: Blackwell.
- Lenman, James. 2024. *The Possibility of Moral Community*. Oxford University Press.
- Vargas, Manuel. 2013. *Building Better Beings: A Theory of Moral Responsibility*. Oxford University Press.
- Vargas, Manuel. 2023. ”What Is the Free Will Debate Even About?”. *The Harvard Review of Philosophy* 30, s. 23–35.
- Wong, David B. 1984. *Moral Relativity*. Berkeley: California University Press.

4. Tack till Olle Risberg för detta påpekande.

5. Tack till Jens Johansson och Olle Risberg för hjälpsamma kommentarer på en tidigare version av denna text.

Var E. O. Burman nyboströmian?

Inge-Bert Täljedal

Erik Olof Burman var 1896–1910 professor i praktisk filosofi i Uppsala och förvaltade ett idealistiskt arv från sina närmaste företrädare Christopher Jacob Boström och Carl Yngve Sahlin. Enligt en etablerad åsikt avvek han från dem i uppfattningen av det absoluta (gudomliga) och dess relation till fenomenen i tid och rum. Hans filosofi brukar ses som en revision av Boströms metafysik (Ryding 1959, s. 89–90; Nordin 1981, s. 122–26; Heidegren 2004, s. 323–30; Frängsmyr 2010, s. 36–38) och betecknas ibland som ”nyboströmianism” eller ”burmanianism” snarare än ”boströmianism”. I det följande diskuterar jag den etablerade uppfattningen. Det finns skäl att betrakta Burmans metafysik som en trogen återspeglning av Boströms.

Det absoluta förnuftet

Framför allt är det kring det absoluta förnuftets innehåll som skon klämmer. Där ingår allt som det är utan inskränkning, nämligen Guds perfekta idéer. Det urgamla problemet hur enhet kan förenas med mångfald (Parmenides, Platon, m. fl.) får hos Boström en ofta refererad turnering i reflexioner över hur förhållanden mellan naturliga tal kan illustrera det absolutas systemkaraktär (Boström 1883a, s. 273–74; 1883b, s. 289, 293; 1883c, s. 488–89; 1883d, s. 523–24; Ribbing 1885, s. 70–71).

Begränsade av tid och rum uppträder en del av det absolutas idéer i en form som är aktuellt ofullständig (om än potentiellt fullständig) och bildar människorna och deras fenomenvärldar (Boström 1883b, s. 251–59, 1883c, s. 487–90; Ribbing 1885, s. 75–77). Enligt Boström är fenomenen i tid och rum – den vardagliga verkligheten – en begränsad och förvrängd representation av den sanna verkligheten och existerar som sådan inte i det absoluta utan endast hos finita, framför allt mänskliga, väsenden.

Burman hävdar att Gud inte kan tillskrivas både absolutitet och inre mångfald. I den bok som brukar framhållas som hans främsta attack på ortodox boströmianism, *Om teismen* (1886), bestrider han att det absoluta kan fångas i relativa termer över huvud taget. Både kvalitativa

och kvantitativa begrepp förutsätter avgränsningar, som sägs omöjliggöra ett fullt sammanhängande system (s. 14): "Begreppen om färg, ljud, rättvisa, tyngd o.s.v. kunna icke med hänsyn till sitt innehåll bilda ett helt, emedan de utesluta hvarandra." Burman dömer också ut Boströms favoritillustration, talserien, vars "bristfällighet röjer sig deri, att hvarje lägre tal utesluter de högre talen. Mångfalden är tänkbar endast under förutsättning af begränsning" (s. 14–15). Om detta skriver Nordin (1981, s. 123):

Gradation, subordination, uteslutning, negativ avgränsning etc., som ju allt förutsätts hos Gud i Boströms lära om 'talserien', vill Burman enbart tillskriva det mänskliga förståndets sätt att tänka [...] Varje mångfald eller åtskillnad innebär enligt Burman motsats och kan som sådan inte tillskrivas det absoluta. I verkligheten själv finns de inte. Däremot kan det mänskliga tänkandet inte arbeta utan att göra distinktioner, skilja ett från ett annat, negera etc. De attribut som den Boströmska filosofin traditionellt tillskriver Gudomen, enhet i mångfald, systematiskhet etc., framstår hos Burman som det mänskliga förnuftets och åskådningens *kategorier*.

I sin analys klandrar Burman inte öppet Boström. Men om man accepterar den gängse bilden av en väsentlig skillnad mellan hans metafysik och Boströms, ter sig måltavlan klar när Burman (1886) sammanfattar: "All subordination (gradation) och koordination måste nekas om väsendet" (s. 15), och "Att det absolutas innehåll vore ett system av idéer, som positivt och negativt bestämde hvarandra i analogi med talsystemet, är otänkbart, emedan ett sådant system innebär relation" (s. 122). På liknande sätt hade Burmans lärare Sahlin (1858, s. 11) uttryckt sig: "Det absoluta kan icke vara ett relativt, hvilket vill säga, att det hvarken kan stå i något förhållande till annat, ej heller inom sig hafva något förhållande."

Frågan är ändå hur pass heterodox Burman var i sitt förhållande till Boström.

Vad lärde Boström – egentligen?

Det absoluta är för Boström en person, det vill säga ett väsen som fattar sig såsom jag "eller skiljer sig såsom sådant från mångfalden af sina bestämningar, ehuru med hänförande af dem till sig" (Ribbing 1885, s. 56). Han framhåller att det absoluta i sin oändlighet inte kan stå i förhållande till något yttre (s. 51). Hänvisningen till talserien kan emellertid

lätt tolkas som att Boström anser det absoluta vara internt graderat – i motsats till Burmans bestridande av varje gradering hos det absoluta.

Enligt Wedberg (1937, s. 24) innehåller Boströms lära inte en enda motsägelsefri sats. Det hårda omdömet är nog en överdrift, men onekligen gör Boströms metafysik ett ambivalent första intryck när det gäller betydelsen av gradering. Å ena sidan sägs alla Guds tänkta idéer vara ”absolut fullkomliga – fullt klara och tydliga – och sålunda alla lika” (Ribbing 1885, s. 71). Å den andra hindrar detta inte

[...] att om man ser på hvar och en för sig eller utom systemet och i dess speciela bestämdhet, den ena kan vara mera eller mindre fullkomlig, hafva ett rikare ursprungligt positivt innehåll (i och för Gudomligheten), än den andra, eller ett högre eller lägre lif, alltsom den eger flera till sina positiva bestämningar, eller ock sjelf ingår såsom en sådan bestämning hos flera, hvilka den sjelf från sig utesluter.

Ribbings föreläsningssanteckningar överensstämmer väl med vad Boström själv skriver i sin avhandling från 1841 (Boström 1883b, s. 255):

Ty ehuru alla bestämningar i den Gudomliga anden äro lika fullkomliga i hänseende till formen, så äro de dock i hänseende till innehållet öfver- och underordnade, ungefär på samma sätt som t. ex. begreppet triangel är högre än begreppet linie, alldenstund det förre i sig innehåller flere bestämningar.

Förnimmelsen av en idé är formellt fullkomlig, absolut, om alla dess bestämningar klart och tydligt urskiljes (s. 245). Guds absolutitet innebär att alla hans perceptioner är till formen fullkomliga (s. 251). Formell fullkomlighet sägs dock vara förenlig med kvalitativa och kvantitativa skillnader i innehåll (s. 247, 255). För att närma sig något slags förståelse av denna lära om det absoluta är det viktigt att se den i ljuset av Boströms starkt holistiska ambition (Ribbing 1885, s. 68–73). Idéernas olika grad av innehållslig fullkomlighet hindrar inte, enligt Boström, att var och en av dem representerar det absolutas helhet. Alla det absolutas bestämningar antas vara så integrerade att ingen är fullkomligt förnummen utan en fullständig förnimmelse av helheten (s. 53, 70):

Således finnes allhet i Gudomlighetens enhet. Detta ligger i begreppet *system*: hvar länk i ett sådant är detta blott genom sitt förhållande till alla de öfriga: ingenstädes alltså i ett sådan finnes en enhet, som ej är en mångfald, eller en del, som ej innehåller det hela. [...]

Såvidt hvarje idé fattas såsom moment i Gudomligheten, d. ä. hans själfmedvetande i en viss bestämdhet, har hvardera samma karakter af oändlighet, som han själf, han ser i hvar idé alla de öfriga, emedan han ser hvarderas förhållande till alla de öfriga, och hvardera har följaktligen samma allmänna bestämdhet, samma attributer, som Gudomligheten.

I princip samma holism gäller också för de i tid och rum begränsade väsendena, med den skillnaden att deras perceptioner är delvis potentiella och inte aktuella (s. 52):

Vi gå öfver från en tanke till en annan, hvarvid den förra försvinner, men detta gäller ej om Gudomligheten såsom evig. Således: när han tänker en tanke, tänker han dess relation till alla andra, så att hvar tanke hos Gudomligheten innehåller alla de andra. Deraf kan nu ock förklaras, att hela verlden faller inom hvarje medvetandes enhet; väl ofullkomligt – och deri ligger skillnaden från Gudomlighetens förnimmelser, – men detta hindrar ej, att ej allt förnimmes.

Och i Boströms (1883b, s. 241) egen text:

Och emedan allt detta utan afkortning gäller ej blott om ett och annat utan om hvarje förnimmande väsende, så måste vår egen ande, så väl som andras, likaledes ingå såsom bestämning hos hvar och en af de öfriga, enär han naturligtvis äfven måste tänkas tillhöra det alltomfattande hela.

Boström tar själf upp invändningen att det kan tyckas motsägelsefullt att hävda Guds enhet och samtidigt tillskriva honom bestämningar (Ribbing 1885, s. 49). Den kritiken avvisar han med att ”det andliga är mångfald *utan* sammansättning” (Ribbings kursivering), att ”hvarje bestämning hos något är det hela, sedt från en viss synpunkt, och detta gäller om alla Gudomlighetens attributer”, och att ”Gudomlighetens ’delar’ äro lika litet verkliga delar, som själfmedvetandets bestämningar” (s. 53). Boström definierar inte ”sammansättning”, men hans användning av ordet i andra sammanhang visar att begreppet innebär ihopfogning eller blandning av distinkt individuella enheter (Ribbing 1885, s. 92; Boström 1883e, s. 99; 1883f, s. 355). Att varje bestämning är det hela från någon viss synpunkt ska inte förstås som en enkel metonymi, det vill säga som att ett attributs namn eller begrepp endast symboliskt företräder sitt subjekt. Enligt Boströms sätt att se relaterar Gudomlig-

hetens attributer *logiskt* till väsendets begrepp. "Attributer" har här den skolastiska innebörden av sådana bestämningar som följer logiskt ur någots definierande egenskaper (Ribbing 1885, s. 47).

I och med de fullkomligt förnumna idéernas integrativa samstämmighet är Boströms Gud inte något så enkelt som idéernas summa eller sammansättning. Inte heller är han bestämd av fenomenaliteten i människornas ofullkomliga förnimmelser. Medan de mänskliga, finita förnimmelserna förutsätter begreppens inskränkthet och avgränsningar för att genom kontraster skilja fenomenen, sägs individuationen av Guds fullkomliga idéer inbegripa att de alla bestämmer varandra genom att ingå i varandra (Ribbing 1885, s. 49, 52, 68–73) på ett sätt som påminner om Anaxagoras *en pantí pánta* ("i allt, allt") och Leibniz monadlära (Boström 1883b, s. 241).

Att Boström beskriver de gudomliga, formellt fullkomliga idéerna som innehållsligt "öfver- och underordnade" (1883b, s. 255), är vad som framför allt tycks strida mot Sahlins och Burmans tes om det absoluta frihet från inre förhållanden. Två saker faller i ögonen beträffande denna över- och underordning. För det första är den gradation i en annan mening än begreppslig subordination. Om begrepp gäller att de högre är allmännare och därför innehållsfattigare, det vill säga har färre bestämningar, än de lägre. Om idéernas innehåll använder Boström däremot termerna "över" och "under" i omvänd ordning: de överordnade sägs ha fler bestämningar än de underordnade. För det andra förutsätter denna senare form av gradation att de gudomliga idéerna betraktas "hvar och en för sig eller utom systemet och i dess [idéns] speciela bestämdhet" (Ribbing 1885, s. 71). Att så abstrahera enskilda idéer ur en helhet där alla moment är bestämda av varandra och helheten, kan inte göras utan motsägelse. Den tankeoperation som Boström föreställer sig måste därför förstås som en dunkel approximation till följd av det mänskliga tänkandets begränsande kategoriella förutsättningar.

Att något slags individbegepp trots allt är applicerbart på såväl det absoluta som de finita idésystemen, är Boström angelägen om att framhålla. Apropå frågan huruvida idéerna är individuella eller generella former – så att i det senare fallet det absoluta skulle innehålla endast ett universale för människan – antecknar Ribbing (1885, s. 73):

Men i Gudomligheten är hvarje idé bestämd genom alla de andra och idéerna just *så* från hvarandra skilda. [...] Vore ej min individualitet, d.v.s.

just det, som gör mig till denna bestämda varelse, odödlig, så vore det i sanning för mig fullkomligen likgiltigt, om nämnda form vore det, eller ej. Endast om Gudomlighetens idéer äro individuella, kunna vi veta, att vi sjelfva, såsom hvar och en af dem, äro det, om vi ock ej veta närmare, *huru* vi äro det, emedan detta skulle innebära, att alla utvecklingsformer fölle inom vårt närvarande medvetande, hvilket icke är händelsen.

Med kursiveringen "så" framhåller Boström också här att individuationen av idéerna sker på ett annat sätt i den absoluta Gudomligheten än i den finita erfarenheten. Hur än Boström i övrigt tänkte sig förhållandet mellan enhet och mångfald, tyder hans formuleringar på att han inte ansåg det gudomliga idésystemet förutsätta koordinationer och subordinationer på samma sätt som de mänskliga begreppen.

Om man som sentida läsare har svårt att åskådliggöra för sig hur Boström tänkte om det absoluta, kan det vara tröstande att han själv tycks ha upplevt något av samma svårighet. I såväl Ribbings föreläsningssanteckningar (1885, s. 72–73) som i sitt eget föreläsningssynopsis (Boström 1883g, s. 226) framhåller han nämligen uttryckligen att det är omöjligt att veta hur de gudomliga idéerna ter sig för Gud själv.

Lika svårt tycks Boström anse det vara att förklara hur det fenomenella uppkommer, det som populärt kallas skapelsen. Efter att ha konstaterat att den relativa världen måste ha attributer som är motsatta den absolutas, konstaterar han lakoniskt (Ribbing 1885, s. 76–77; originalets kursivering):

Deremot kan filosofien *icke* förklara hvarföre de motsatta bestämningarne skola just vara *dessa*: de faktiskt gifna – emedan vi icke kunna *skapa* tankar, utan vårt tänkande består i *uppfattning* af hvad som är gifvet.

Boström avvisar möjligheten att den materiella världen skulle följa med nödvändighet från det absoluta. Angående teorin om en skapelse ur intet säger han att "[d]en grundar sig på en falsk förutsättning: att Gudomligheten är världens skapare omedelbart" (Ribbing 1885, s. 54). Och vidare (Boström 1883c, s. 491):

Till de ändliga väsendena har Gud det allmänna förhållande, att han utgör deras *grund* – omedelbart till det rent andliga och ideella hos dem, men medelbart – genom detta – äfven till det mer eller mindre materiella och reella.

Lärde Burman något annat?

Liksom Boström uppfattar Burman (1886) det absoluta som en person och accepterar utan reservationer Boströms idealistiska huvudtes, *esse est percipi* (s. 23). Att hans tänkande harmonierar med Boströms reflekteras också i att Burman (s. 26n) hänvisar till ett kapitel i Ribbings föreläsningssanteckningar om det absoluta förnuftets logiska attribut. Det kapitlet utvecklar och refererar till Boströms föreläsningssynopsis, där temat sammanfattas (1883g, s. 224):

Betydelsen af orden *attributer* eller *egenskaper*. *Vigten och svårigheten* af läran om Guds attributer. Huru och hvarföre *en flerfaldighet* af sådana må anses möjlig.

Betydelsefull för misstanken att Burmans metafysik inte innebär något fundamentalt nytt är vidare hans beskrivning av teleologi och organisk systemiskhet som en alternativ form av individuation (Burman 1886, s. 16–18). Denna beskrivning följer omedelbart efter att han slagit fast att "[a]ll subordination (gradation) och koordination måste nekas om väsendet". Den kulminerar i slutsatsen:

Individualiteten är den verklighetsform, i hvilken ett föremål icke blott är konkret [...], utan bestämdheten är karaktäristisk, så att hvarje egenskap följer ur det hela. Den organiska varelsen gifver sina organer qualitativ bestämdhet, som väl måste finnas hos dem till anlaget, men framträder endast genom deras sammanhang med det hela.

Det är denna idé om organisk systemiskhet som enligt både Burman och Boström kan ge oss ett slags insikt om förhållandet mellan enhet och mångfald hos det egentligen obegripliga absoluta förnuftet. Burmans avvisande av mångfald och åtskillnad inom det absoluta (se Nordincitatet ovan) avhåller honom inte från att hävda det absolutas realitet. En viktig passage lyder (s. 24):

Om det absoluta förnuftet måste man, när man betraktar det inom sig, neka alla relativa och korrelata bestämningar, såsom form och innehåll, enhet och mångfald, grund och följd o.s.v. Men deraf följer icke att det saknar den verklighet, för hvilken dessa inom det ändliga området utgöra förutsättningar. Om det absoluta i sitt eget förnimmande af sig sjelft icke skiljer sig såsom grund från sin bestämdhet såsom följd, så innebär det fullständiga sammanfallandet af grund och följd icke att det absoluta vore omedvetet. Abstraktion och succession utgöra ingen förut-

sättning för det rena förnuftets aktualitet. Detta är således såsom ren identitet i sin bestämdhet icke "natten, i hvilken alla kor äro svarta", eller det rent obestämda, ty det har all den verklighet, som ligger i det ändliga medvetandets bestämdhet, men utan dess polaritet eller differens.

Med "natten, i hvilken alla kor är svarta" alluderar Burman på Hegels (1807, s. xix) kritik av Schellings teori om det absoluta. Fastän verklighetsbegreppet i citatets sista mening ter sig undanligande, är det tydligt att Burman vill tänka sig ett meningsfullt och på något sätt differentierat innehåll hos det absoluta.

Kanske är det i den explicita okunskapen om detta innehåll som Burman och Boström förenas tydligast. Boströms redan nämnda konstaterande att den finita människan inte kan veta innehållet i det absolutas tankar, ekar i *Om teismen* (s. 24–25):

Man kan invända att, då ingen mensklig tanke är verklig utan att innebära korrelation eller begränsning, så vore det omöjligt att begripa det absoluta förnuftet sådant det i sig är. Och man måste medgifva att det är omöjligt att bildligt fatta det, emedan hvarje bild innebär motsats mellan inre och yttre.

Burman följer också Boström i övertygelsen att det ändå går att dra vissa slutsatser om det gudomliga från våra kunskaper om det mänskliga. Ribbing (1885, s. 49) refererar Boströms föreläsning:

Gudomligheten, säger man vidare, är toto genere skild från människan och man får derföre ej öfverflytta predikater, som gälla om henne, till Gudomligheten: men om verlden är en mer eller mindre fullkomlig manifestation af Gudomligheten, kan man ifrån hvad som gäller om människan vinna insigt om Gudomlighetens bestämmningar, blott man tillser, att de, tillagda honom, ej fattas med menskliga inskränkningar.

Hos Burman (1886, s. 25, 119) heter det:

Men väl kan man i den menskliga tanken skilja ut den högre sidan från den lägre och till det menskliga medvetandet hänföra den brist på samstämmighet, som finnes i dess uppfattning af det absoluta. [...]

Man måste utgå från det menskliga förnuftet såsom fullständigt bestämdt genom personliga bestämmningar och dervid urskilja de brister, som göra detta förnuft till menskligt, för att kunna fatta det absolutas bestämdhet såsom ett personligt helt utan all begränsning och process.

När det gäller frågan hur den finita fenomenella världen uppkommer – eller, rättare sagt, världarna, eftersom de är olika för olika människor – har Burman uttryckt sin åsikt redan i sin tidigare skrift *Om den nyare italienska filosofien* (1879, s. 6–7). Där kritiserar han Thomas av Aquino (och möjligen indirekt Antonio Rosmini) för tanken att skapelsen utgör ett omedelbart förhållande mellan Gud och det ändliga: ”Fri från motsägelser blir läran om skapelsen endast under den förutsättning, att allt sinligt endast medelbart hänföres till det absoluta såsom sin yttersta grund.” I *Om Teismen* skriver Burman (s. 121–22):

Möjligheten af det ändligas förklaring måste således bero derpå, att menniskan kan tänkas i förhållande till det absoluta, utan att vara dess bestämning. Endast oegentligt säges det ändliga medelbart innehållas i det oändliga, om än menniskan såsom idé ingår i detsamma.

Vitalis Norströms bedömning

Tanken att Burmans filosofi innebär utveckling i förhållande till Boström, går tillbaka till Vitalis Norströms (1887) recension av *Om teismen*. Artikeln framhäver särskilt två punkter: ”lärorna om Guds bestämdhet och om världsförklaringen”. En sammanfattande värdering lyder (s. 322):

Om jag nu vill fälla ett slutligt omdöme öfver betydelsen af det resultat, hvartill doc. Burman i sin metafysiska undersökning har kommit, tror jag mig våga påstå, att denna ligger däri, att han sökt utmönstra vissa dogmatiska och konstruktiva kvarlevor ur den Boströmska metafysiken. Dogmatiskt är det antagandet, att Guds tänkande icke kan vara innehållsfullt på annat sätt än det mänskliga, hvars innehåll består af en mångfald af tankar, emedan detta antagande hvilar på uraktlåtenhet att tillräckligt skarpt begränsa tänkandets form från åskådningens. [...] Sin rot hafva dessa rester af dogmatism och konstruktiv panteism i det ännu icke fullständigt öfvervunna förfaringssätt, som brukar den sinliga erfarenheten såsom en källa till positiv kunskap om väsendet.

I en tillhörande fotnot reserverar sig Norström för möjligheten att han inte uppfattat Boströms verkliga intentioner:

Om dessa brister kunna bortförklaras genom hänvisning till Boströms med afsigt valda, populära framställningssätt, lemnas här alldeles ur sigte. Här refereras endast till den utan gensägelse vanliga uppfattningen af Boströmianismen.

Norströms bild av Boströms metafysik och av Burmans roll som utmönstrare av dogmatiska kvarlevor rimmar inte bra med vad som ovan redovisats från de båda. Som antyds i fotnoten cirkulerade kanske på Norströms tid en delvis annorlunda uppfattning om Boströms lära. I motsats till vad Norström påstår, hävdar ju Boström att det absoluta tänkandet är innehållsfullt på ett annat sätt än det mänskliga. Det är omöjligt att veta hur det absolutas idéer ter sig för Gud själv (Boström 1883g, s. 226; Ribbing 1885, s. 72–73). De är dock individuerade på ett annorlunda vis än det finita tänkandets kontrasteringar. Varje idé i det absoluta sägs rymma alla de andra, påminnande om hur komponenterna i ett organiskt system bestämmer varandra och helheten (Ribbing 1885, s. 49, 52, 68–73). Hos människan är endast delar av det absoluta förnuftet aktuella i fenomenen. Med dessa föreställningar samstämmer Burman (1886, s. 16–18, 23–26, 117–18).

Något som bidragit till att hålla Norströms perspektiv vid liv är sannolikt Burmans (1886, s. 14–15) skarpa angrepp på de aritmetiska talen som en bild av det absolutas systemiskhet. Med den bilden vill Boström (1883b, s. 293–95; Ribbing 1885, s. 70–71) illustrera att väsenden med olika bestämningar nödvändigt ingår i varandra, ”så att deras förhållande i detta hänseende närmast kan tänkas under form af en serie, som *i någon mon påminner* [min kursiv.] om den aritmetiska talserien”. Han understryker att denna väsendenas serie inte är gränslös (till skillnad från talserien) utan har en början och ett slut. Slutet är helheten, ”den absoluta anden”, medan början utgörs av självmedvetandet som förnimmes av alla väsendena.

Burmans synpunkter på talserien som analogi må vara aktningvärdade i sig. Mot bakgrund av Boströms reservationer träffar de dock inte dennes tankar om det absoluta. Burman pekar på att de naturliga talen utgör begränsade sammansättningar av begreppet *ett*, vars enda bestämning sägs vara just begränsning. ”Då begränsning innebär förhållande är intet tal genom sig sjelft det högsta, som innehåller alla andra, utan begränsar sig sjelft mot högre” (Burman 1886, s. 15). I linje med Boströms ”i någon mon” ifrågasätter Burman på det sättet talseriens fulla adekvans som analogi men eliminerar inte den mer allmänna idén om det absolutas systemiskhet.

I sin uppfattning av det absoluta som person med självbestämd vilja betonar Burman (1886, s. 118) det logiska begreppssystemets otillräcklighet, att ”nemligen tankarna skilja sig från hvarandra genom kordination och subordination”. Men därmed kan han knappast sägas ha

överskridit Boström, eftersom han samtidigt också anger att "[d]en fullkomliga tanken har det absoluta systemets form". Både Burman och Boström gör anspråk på att kunna tänka det absoluta som ett organiskt helt utan att förmå åskådliggöra det.

Slutkommentar

Jämförelsen av Burman med Boström syftar här inte främst till att ifrågasätta termen "nyboströmianism". Den som finner den nyttig kan kanske ta fasta på annat än den centrala metafysiken i Burmans skrifter fram till och med *Om teismen*. Inte heller är tanken att Burman skulle vara offer för stort missförstånd. Det är mera bilden av Boström som inte blir riktigt rättvis ifall man ser *Om teismen* som ett korrigerande framsteg. Båda tycks mig utmärkas av oklarhet när de försöker säga något som de samtidigt menar vara osägbart.

Litteratur

- Boström, Christopher Jacob. 1883a. "Grundlinier till philosophiska statslärans propædeutik". I *Skrifter af Christopher Jacob Boström*, andra delen, red. H. Edfeldt, s. 237–310. Uppsala: Akademiska boktryckeriet.
- Boström, Christopher Jacob. 1883b. "Dissertatio de notionibus religionis, sapientiae ac virtutis earumque inter se nexu". Övers. av L. Bygdén. I *Skrifter af Christopher Jacob Boström*, första delen, red. H. Edfeldt, s. 215–353. Uppsala: Akademiska boktryckeriet.
- Boström, Christopher Jacob. 1883c. "C. J. Boström och hans filosofi". I *Skrifter af Christopher Jacob Boström*, andra delen, red. H. Edfeldt, s. 477–508. Uppsala: Akademiska boktryckeriet.
- Boström, Christopher Jacob. 1883d. "Utdrag ur bref från Boström till en af hans lärjungar. No. 2". I *Skrifter af Christopher Jacob Boström*, andra delen, red. H. Edfeldt, s. 520–29. Uppsala: Akademiska boktryckeriet.
- Boström, Christopher Jacob. 1883e. "Om Gottfr. Wilhelm Leibniz och hans philosophiska system". I *Skrifter af Christopher Jacob Boström*, första delen, red. H. Edfeldt, s. 93–111. Uppsala: Akademiska boktryckeriet.
- Boström, Christopher Jacob. 1883f. "Grundlinier till philosophiska statsläran". I *Skrifter af Christopher Jacob Boström*, andra delen, red. H. Edfeldt, s. 311–410. Uppsala: Akademiska boktryckeriet.
- Boström, Christopher Jacob. 1883g. "Grundlinier till philosophiska religionsläran". I *Skrifter af Christopher Jacob Boström*, andra delen, red. H. Edfeldt, s. 215–36. Uppsala: Akademiska boktryckeriet.
- Burman, Erik Olof. 1879. *Om den nyare italienska filosofien*. Uppsala: Upsala Universitets Årsskrift. Esaias Edquists boktryckeri.

- Burman, Erik Olof. 1886. *Om teismen*. Uppsala: R. Almqvist & J. Wiksells boktryckeri.
- Frängsmyr, Carl. 2010. *Uppsala universitet 1852–1916*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1807. *System der Wissenschaft*. Bamberg: Joseph Anton Goebhardt.
- Heidegren, Carl-Göran. 2004. *Det moderna genombrottet i nordisk universitetsfilosofi 1860–1915*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB.
- Nordin, Svante. 1981. *Den Boströmska skolan och den svenska idealismens fall*. Lund: Bokförlaget Doxa AB.
- Norström, Vitalis. 1887. "Svensk filosofi". *Nordisk tidskrift för vetenskap, konst och industri* 10, s. 315–324.
- Ribbing, Sigurd. 1885. *Chr. Jac. Boströms föreläsningar i religionsfilosofi*. Stockholm: P. A. Norstedt & Söners förlag.
- Ryding, Erik. 1959. *Den svenska filosofins historia*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Sahlin, Carl Yngve. 1858. "Om motsatsen mellan subjekt och objekt". *Nordisk Universitets-Tidskrift* 2, s. 1–21.
- Wedberg, Anders. 1937. *Den logiska strukturen hos Boströms filosofi: En studie i klassisk metafysik*. Uppsala: Almqvist & Wiksells boktryckeri.

Om två filosofiska attityder

Karl Bergman

Det finns två slags filosofer.

Den ena säger: ”Det är uppenbart att fri vilja är oförenligt med determinism. Det ligger i själva begreppet ’fri vilja’. Men världen är deterministisk. Så fri vilja finns inte.”

Den andra säger: ”Det är uppenbart att fri vilja finns. Fri vilja är ju *det där* (pekar) – det där som vi har för vana att kalla ’fri vilja’. Men världen är deterministisk. Så fri vilja är förenligt med determinism.”

Fri vilja är bara ett exempel, förstås. Det jag är ute efter är två olika attityder som filosofer kan uppvisa gentemot de begrepp och fenomen de förtjänar sitt levebröd på att undersöka. Vi kan kalla dessa attityder för den ”eleatiska” respektive den ”ostensiva” attityden.¹ På ett ungefär:

Den eleatiska attityden tar sin utgångspunkt i vissa teorier, uppfattningar eller begreppsliga intuitioner om det aktuella fenomenet. Dessa, eller någon signifikant delmängd av dem, hålls konstanta, och ontologiska slutsatser dras på basis därav. Utgångspunkten är med andra ord att inget kan förtjäna namnet *N* såvida det inte lever upp till vissa teoretiska krav för att vara ett *N*. Om det visar sig att inget lever upp till dessa krav (kanske att inget *kan* leva upp till dem), så måste slutsatsen bli att fenomenet är ett oting och begreppet är tomt.

Den ostensiva attityden utgår från att våra försök att fästa begrepp eller namn vid världsliga företeelser i allmänhet är framgångsrika. Om *N* är ett namn eller begrepp som förekommer i vårt språk innan filosofen anländer och börjar analysera det, så antas det korrespondera mot ett verkligt fenomen. Ifall eventuella teorier vi hyser om detta fenomen – att de är oförenliga med determinism, till exempel – skulle visa sig omöjliga att förena med antagandet att fenomenet är verkligt, så är det teorierna, inte fenomenet, som får ge vika.

1. Jag sa att det ”finns två slags filosofer”, men strikt taget kan förstås en och samma filosof inta olika attityder till olika begrepp/fenomen.

Jag kallar den första attityden den "eleatiska", efter de försokratiska eleaterna – Parmenides och Zenon – som drevs av spetsfundiga argument till att förneka existensen av rörelse, förändring och rentav skillnad eller olikhet över huvud taget. Närmare vår tid hittar vi representanter för den eleatiska attityden i Uppsalafilosofen Adolf Phalén och hans lärjungar, som – efter vad jag förstått – förnekade både tidens, rummets och jagets verklighet, sporrade därtill av de motsägelser de ansåg sig kunna blottlägga i dessa begrepp.

Till den eleatiska attityden vill jag också räkna den *misstagsteori* som i våra dagar gör gällande att alla moraliska påståenden utan undantag är falska, eftersom de moraliska egenskaper de postulerar inte faktiskt finns. Tanken är att vårt begrepp om dessa egenskaper är en omöjlig fiktion: de beskriver något som är alltför märkligt, alltför "queer" för att kunna finnas (Mackie 1990; se även Olson 2014).

Från den ostensiva attitydens synvinkel gör sig den eleatiska filosofen skyldig till vad fysikern Carlo Rovelli (2022) kallat "den gamle fiskarens misstag". Rovelli berättar följande fabel:

En gång i tiden fanns en gammal fiskare som brukade njuta av solnedgången. [...] Men en man från staden kom förbi och sa till den gamle fiskaren: "Du vet, solen dyker inte faktiskt ned i havet. Den står stilla där ute och skiner ständigt. Det du ser är bara en perspektivuppvisning som beror på att vi rör oss." Den gamle fiskaren var förbluffad. Han litade på mannen från staden och började oroa sig. Solnedgången är en illusion. Därför är den inte verklig. Han hade bevittnat en icke-existerande händelse i årtal. Han hade bedragits hela sitt liv. (Rovelli 2022, s. 1)

Fiskarens misstag består i att prioritera sin *teori* om solnedgångar – en solnedgång består i att solen faktiskt bokstavligen sjunker ned i havet – framför den ostensiva länk som hans hittillsvarande estetiska uppskattning faktiskt ägt till ett visst påtagligt fenomen, till just *detta* vördnadsbjudande kosmiska spektakel. I fiskarens fall kan vi nog alla gå med på att misstaget är just precis ett misstag. Om detsamma gäller fri vilja och moral tänker jag inte försöka avgöra här.

Ovanstående exempel kan ge intrycket av att den eleatiska attityden nödvändigtvis måste utmyнна i något slags nihilism, till slutsatsen att de filosofiskt centrala begreppen saknar verkliga korrelat. Så är inte fallet. Eleatikern kan mycket väl dra slutsatsen att de flesta av våra begrepp äger tillämpning i verkligheten. Nihilismen är dock en ständigt närvarande potential hos denna attityd: dess mest karakteristiska yttring.

Den ostensiva attityden, å sin sida, är svårare att knyta till någon given skolbildning. Den återkommer som ett motiv här och var i vår tradition. En stilbildande yttring finner man kanske i G.E. Moores ”common sense”-filosofi, och hans berömda bevis för yttervärldens existens (Moore 1962). När Moore håller upp sina händer och säger, här har ni ert bevis för yttervärldens existens, så tycks han säga: ”yttervärlden, det är ingenting annat än *detta* (viftar med händerna)”.

En liknande tanke hittar vi hos Maurice Merleau-Ponty, som i inledningen till sin *Perceptionens fenomenologi* skriver, apropå samma yttervärldens problematik:

Vi bör alltså inte fråga oss ifall vi verkligen uppfattar en värld, vi bör tvärtom säga: världen är *detta* som vi uppfattar. (Merleau-Ponty 1945, s. xi, min övers.)

Världen behöver inte leva upp till några teoretiska krav. Världen är helt enkelt *detta*, det vi uppfattar – och alla eventuella teorier om dess konstitution kan komma senare, efter att vi konstaterat att den faktiskt finns där ute. David Chalmers har nyligen försvarat en besläktad tankegång i sin bok *Reality+* (Chalmers 2022). Där argumenterar han för att vår verklighet mycket väl kan vara en *simulation*, skapad av någon ofattbart överlägsen intelligens – men att vi, även om så är fallet, inte därför ska dra slutsatsen att världen är en *illusion* eller att vi lever i en lögn. Världen finns verkligen – och den är en *simulation*! Vi hade inte fel om världens verklighet (”världen är *detta* som vi uppfattar”), vi var bara obekanta med vissa fundamentala fakta om dess konstitution och natur.

Den framlidne Daniel Dennett var en den ostensiva attitydens virtuos. I bok efter bok tog han sig an han den fria viljan och sökte finna en plats för den i det alltigenom materialistiska universum som var hans ständiga utgångspunkt. Dennett anklagas ibland för att ha förnekat *medvetandets* existens, vilket låter som en eleatisk uppfattning om något – men detta är en vantolkning: Dennett förnekade aldrig medvetandet, han förnekade endast vissa *filosofiska teorier* om medvetandet, vissa kluster av teoretiska antaganden som ansamlats kring detta begrepp.

Ur den eleatiska attitydens perspektiv måste den ostensiva attitydens iver, att rädda kvar fenomen som fri vilja, moral eller yttervärld till priset av vilka teoretiska krumbukter som helst, framstå som allt för revisionistisk. Vi vet vad fri vilja är, protesterar den eleatiska filosofen, och det är *inte* detta fattiga substitut som du erbjuder oss. Om du vill kalla substitutet för ”fri vilja” så står det dig fritt, men då har du bytt ämne,

och talar inte längre om det jag var intresserad av. Den ostensive filosofen genmäler att de *intressanta* fenomenen nog ändå i slutändan är de som verkligen *finns*, inte de teoretiska hjärnspöken som sysselsätter eleatikern.

Uppdelningen mellan den eleatiska och den ostensiva attityden svarar i språkfilosofin mot två slags idéer om hur orden får sin referens, hur de kommer i kontakt med de (presumtiva) fenomen de benämner. Enligt *deskriptivister* fixeras referensen av någon *beskrivning* – ett slags liten teori eller definition – som ligger inbäddad i ordets mening och som varje människa som behärskar denna mening åtminstone implicit känner till. Inget fenomen som inte stämmer in på beskrivningen kan korrekt benämnas med ordet. Deskriptivismen passar som hand i handsk med den eleatiska attityden. Vi har så att säga *först* angivit villkoren för att korrekt benämnas med ett visst ord, och först *därefter* ger vi oss ut i världen för att se ifall något faktiskt uppfyller dessa villkor. Det är alltså en fullkomligt öppen fråga ifall *något över huvud taget* uppfyller villkoren.

Enligt *kausalteoretiker* fixeras ordens referens genom det kausala samspelet mellan ord, språkanvändare och värld. Det finns olika varianter av denna teori, men en inflytelserik variant, förespråkad av bland annat Richard Boyd (1988) och Ruth Millikan (2010), menar att referensen hos ett ord är det fenomen som ingår i ett visst slags karakteristisk förklaring av hur vi, genom att använda ordet för att kommunicera med varandra, lyckats uppnå vissa karakteristiska typer av framgång. En konsekvens av detta synsätt är att ifall ordet äger ett framgångsrikt bruk i vårt liv, ifall det tjänar det slags mänskliga syften som språket är ämnat att tjäna, så kan vi vara hyfsat säkra på att det faktiskt finns ett fenomen där ute som hjälper till att förklara denna framgång, att ordet alltså refererar till något verkligt – annars hade denna framgång ju varit ett rent sammanträffande. En annan konsekvens är att orden, för att finna förankring i verkligheten, inte är beroende av någon som helst teori eller definition vi råkar hysa. Referens kommer först, alla eventuella teorier i ett senare skede. Kausalteorin passar därför väl ihop med den ostensiva attityden.

När jag nu kommit så här långt, bör jag väl avslöja att det faktiskt finns ett tredje slags filosof (och säkert ännu fler, som dock inte ska diskuteras här). Detta slags filosof säger: "Det är uppenbart att fri vilja är oförenligt med determinism. Det ligger i själva begreppet 'fri vilja'. Det är *också* uppenbart att fri vilja finns i världen. Fri vilja är ju *det där*

(pekar) – det där som vi har för vana att kalla 'fri vilja'. Därför måste determinismen vara falsk.”

Denna tredje sorts filosof försöker med andra ord *före*na den eleatiska och den ostensiva attityden med avseende på ett och samma begrepp/fenomen. Som ovanstående exempel visar, är denna hybridattityd särskilt fruktbar när det gäller att alstra överraskande filosofiska hypoteser om verklighetens beskaffenhet. Vi trodde kanske naivt att aprioriska reflektioner och länstolsantaganden om frihetsbegreppet inte *i sig* skulle räcka för att dra långtgående slutsatser om verklighetens natur, i stil med ”determinismen är falsk” – men hybridfilosofen rycker djärvt framåt. Ur de två mer renodlade attitydernas perspektiv, måste denna djärvhet framstå som grundlös. Riktigt så följsam till våra begreppsliga praktiker kan nog inte världen förväntas vara.

Litteratur

- Boyd, Richard N. 1988. ”How to Be a Moral Realist”. I *Essays on Moral Realism*, red. Geoffrey Sayre-McCord, s. 181–228. Cornell University Press.
- Chalmers, David J. 2022. *Reality+: Virtual Worlds and the Problem of Philosophy*. London: Allen Lane.
- Mackie, John L. 1990. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Millikan, Ruth Garrett. 2010. ”On Knowing the Meaning; With a Coda on Swampman”. *Mind* 119, nr 473, s. 43–81.
- Moore, George E. 1962. ”Proof of an External World”. I *Philosophical Papers*, s. 144–48. New York: Collier Books.
- Olson, Jonas. 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford: Oxford University Press.
- Rovelli, Carlo. 2022. ”The Old Fisherman’s Mistake”. *Metaphilosophy* 53, nr 5, s. 623–31.

Moral och demokrati: Replik till Tännsjö

Lars Bergström

Ska folket eller moralen styra politiken? En fråga med viss aktualitet i dessa dagar.

Ett exempel. I *Filosofisk tidskrift* nr 1, 2025 diskuterades Torbjörn Tännsjös tes att de allvarliga problem mänskligheten står inför endast kan lösas av en global politisk despoti. Han tror att en sådan despoti på sikt kan utvecklas till en populistisk demokrati. Men hur går den populistiska demokrati, som Tännsjö förespråkar, ihop med hans utilitarism (s. 8)?

Han definierar demokrati som att alla kollektiva beslut fattas enligt majoritetsprincipen, så att viljan hos majoriteten av dem som fattar beslut segrar (s. 5). Om demokratin är indirekt, så väljer folket sina ledare, men det är inte dessa som styr i en populistisk demokrati, utan folket självt – vilket kan kräva att valsystemet är proportionellt, så att alla viljor kan representeras.

Men att folket själv fattar ett beslut följer inte automatiskt av att valsystemet är proportionellt. Vad som krävs, enligt Tännsjö, är att de som beslutar ”stiftar de lagar som folket självt skulle ha stiftat, om de kunnat komma samman, diskuterat olika förslag, för att sedan besluta med stöd av majoritetsregeln” (s. 22).

Detta kontrafaktiska villkor gör hela idén ytterst diffus och ohanterlig. Vi kan aldrig veta om det är uppfyllt. Kanske är det oftare uppfyllt i en ”elitistisk” demokrati av Schumpeters typ – eller i någon upplyst despoti – än exempelvis i den svenska demokratin, som enligt Tännsjö är populistisk. Vi kan förstås *tro* att det är uppfyllt i Sverige eller någon annanstans, men vi kan aldrig *veta* det, och vi kan aldrig ha några *goda skäl* att tro det. Vi har inga som helst empiriska belägg för att kontrafaktiska situationer alltid eller oftast i maximal grad liknar den faktiska situation de skulle ersätta, vilket filosofer brukar tro (jfr min bok *Grubbel i skymningen*, s. 117–19).

En parlamentariker kan alltså *tro* att hennes väljare, eller folket, skulle fatta ett visst beslut i en kontrafaktisk situation, men samtidigt *tro* att detta beslut är felaktigt i utilitaristisk mening. Vilket beslut ska

hon då rösta på? Det hon tror är det utilitaristiskt riktiga eller det hon tror är det populistiskt/demokratiskt riktiga? (Eller kanske det hennes parti förordar?) Eftersom Tännsjö är anhängare av såväl utilitarism som populistisk demokrati, borde han ha ett svar på detta.

Han kan ha rätt i att demokrati är bättre, och trevligare att leva under, än alternativa styrelseformer, även om demokratiska parlament ibland eller ofta skulle fatta utilitaristiskt felaktiga beslut (s. 24). Men det besvarar inte min fråga.

Kort sagt: ska en politiker agera som hon tror är moraliskt rätt eller som hon tror är demokratiskt rätt?

Litteratur

- Bergström, Lars. 2024. *Grubbel i skymningen*. Stockholm: Bokförlaget Thales.
- Bergström, Lars. 2025. "Tännsjös recept för mänskligheten". *Filosofisk tidskrift* 46, nr 1, s. 5–8.
- Tännsjö, Torbjörn. 2025. "Précis av Från despoti till demokrati". *Filosofisk tidskrift* 46, nr 1, s. 3–4.
- Tännsjö, Torbjörn. 2025. "Svar till mina kommentatorer". *Filosofisk tidskrift* 46, nr 1, s. 18–31.

Svar till Bergström

Torbjörn Tännsjö

Men hur går den populistiska demokrati, som Tännsjö förespråkar, ihop med hans utilitarism, undrar Bergström. Så här resonerar jag.

Först och främst har jag försvarat tanken om att också en global despoti, som räddat mänskligheten undan kollektiva existentiella hot, bör ersättas med global demokrati. Detta är ingen självklarhet. Här måste argumentet bemötas att demokratin inte kan handskas med situationer där den nuvarande generationen tvingas göra uppoffringar för kommande generationer.¹ Jag har hamnat i slutsatsen att demokratin inte har större problem här än despotiska styren. Despotiska styren löper dessutom en större risk att degenerera än demokratier. Slutligen känns det bättre att leva under demokratiska förhållanden än i en despoti.

Bergström uttrycker skepsis mot min tanke om *representativ* demokrati, som den bästa formen av global demokrati. Framför allt ifrågasätter han metaforen om representativ demokrati som folkstyre. Jag tycker metaforen är meningsfull, men den representativa demokratin står och faller inte med den. Viktigare är den plats den representativa demokratin erbjuder minoriteter. Dessa kan erhålla representation i ett proportionellt system. Den representativa indirekta demokratin undviker också kritik från elitistisk utgångspunkt. Det må vara sant att vanligt folk inte duger till att styra sig själva, men med indirekta former av demokrati överläts själva hantverket åt (representativa) experter. Till sist tenderar representativ demokrati att ha en utjämnande effekt (medianväljarteoremet).

Den fråga Bergström framför allt vill ha svar på är hur en utilitarist, som sitter i världsparlamentet, ska rösta. Här tror jag min metafor om representativ demokrati som folkstyre har gett upphov till missförstånd. Så här skriver han:

En parlamentariker kan alltså *tro* att hennes väljare, eller folket, skulle fatta ett visst beslut i en kontrafaktisk situation, men samtidigt *tro* att detta beslut är felaktigt i utilitaristisk mening. Vilket beslut ska hon då rösta på?

1. Se till exempel Di Paola och Jamieson 2018 och Runciman 2019.

Jag förordar inte att parlamentariker ska rösta på det beslut de tror skulle bli resultatet om alla medborgare kunde samlas och rösta. Jag föreställer mig snarare att då alla i den beslutande församlingen följer sin övertygelse så *blir* resultatet i överensstämmelse med vad folket skulle ha beslutat i en direkt demokrati. Det gäller alltså för parlamentarikern att ta ställning utan hänsyn till majoritetens eventuella vilja.

Antag att vi är i slutet av en invecklad omröstning där olika alternativ sällats bort. Endast två återstår, A och B. Jag är invald i parlamentet på en partilista. Nu måste jag som utilitarist rösta. Min röst kommer att fälla avgörandet. Jag tror att A maximerar den förväntade lyckan i världen. Från samma utgångspunkt tycks mig B sämre. Mitt parti har emellertid gjort motsatt bedömning. Det förordar B. Hur ska jag rösta?

Att rösta är att utföra en handling. Jag kan tyvärr aldrig veta vilka handlingar som är riktiga. Därför har jag, som utilitarist, utformat en beslutsmetod, som jag lutar mig mot. Det är en svår sak att utforma en sådan metod, liksom att motivera bruket av den. Här bortser jag ifrån dessa problem. Jag nöjer mig med att svara på Bergströms fråga: Hur ska jag rösta?

Svaret är att jag håller mig till den beslutsmetod jag efter moget avgörande valt. Resultatet kan emellertid bli olika i olika fall.

Ibland håller jag mig till partidisciplinen, och röstar som det förväntas av mig. I så fall av respekt för den demokratiska ordning jag tror är den bästa. Den vill jag inte riskera. Jag tillåter majoriteten att handla fel, men min förhoppning är att den ska lära sig något av saken för framtiden.

Står väldigt mycket på spel, och förefaller B som katastrofalt mycket sämre än A, bryter jag mot partidisciplinen och röstar på A. Respekten för rådande ordning har i så fall ett alltför högt moraliskt pris. Det kan med andra ord gå på olika vis från fall till fall.

Vilket är problemet?

Litteratur

- Bergström, Lars. 2025. "Moral och demokrati". *Filosofisk tidskrift* 46, nr 3, s. 33–34.
- Di Paola, Marcello och Dale Jamieson. 2018. "Climate Change and the Challenges to Democracy". *Miami Law Review* 72, s. 369–424.
- Runciman, David. 2019. "Democracy is the Planet's Biggest Enemy". *Foreign Policy* (19 juli 2019). <https://foreignpolicy.com/2019/07/20/democracy-is-the-planets-biggest-enemy-climate-change>.
- Tännsjö, Torbjörn. 2024. *Från despoti till demokrati: Hur en världsregering kan rädda mänskligheten*. Övers. Jim Jakobsson. Stockholm: Fri Tanke.

Recensioner

Sokrates: Filosofens skepnader

Charlotta Weigelt

Bokförlaget Faethon 2023, 350 s. ISBN 978-91-8911-306-0

Varför ska vi läsa en bok om Sokrates idag? Weigelt gör inga anspråk på samtidsanalys. Hon förklarar i stället att boken handlar om Sokrates i ljuset av "de tre gestalter som filosofen liknas vid i dialogen Sofisten: medborgaren, sofisten och galningen" (s. 18) och att detta gör det möjligt att visa på "väsentliga aspekter av filosofens uppdrag, såsom detta iscensätts av Sokrates" (s. 34). Men detta är inte hela sanningen. Läser vi mellan raderna framträder dessutom en bild av ett sätt att leva och tänka som i hög grad är relevant idag, åtminstone för dem som trots vårt samhälles stora problem försöker bibehålla sin integritet och leva ett anständigt liv. Men vilka är då dessa problem? Det finns många, naturligtvis. Tre är här centrala. Det offentliga samtalet är en tävling.¹ Lögnen betingar de flesta människors vardag.² Och jakten på rikedom och inflytande blockerar det sociala ansvarets högre mål. Weigelts bok ger oss verktyg att förstå hur dessa (och många andra) problem tematiseras hos Platon. Därför är boken både aktuell och forskningsmässigt viktig, men den har ett problem. Det finns en risk att den faller mellan stolarna. Den svenska debatten om Platon är idag i bästa fall tunn, och en bok på svenska kommer ta tid att hitta in på den internationella scenen.³ Följande korta anmärkningar ska därför försöka öppna upp bo-

1. För diskussion, se Gutmann och Thompson 2004, Forst 2011, Leib 2004, Cohen och Sabel 1997, Bohman och Rehg 1997, Kuyper 2016, Pitkin 1967, Dovi 2017, Plotke 1996 och Näsström 2006.

2. För diskussion och fler referenser, se Alcoff 2010, s. 133. Se även Zerilli 2020.

3. Om vi bortser från Jan Stolpes översättningar av Platons samlade verk som innehåller en hel del matnyttiga reflektioner och kommentarer i inledningar och noter på svenska, ger en enkel sökning i Libris, som naturligtvis inte täcker allt men ändå är representativ, vid handen att det sedan 1960-talet bara getts ut 8 böcker om Platon på svenska och lejonparten är översättningar: nyutgåva av Jacques Derridas *Platons apotek*, i svensk översättning av Jan Stolpe, med efterord av Anders Lindström och Sven-Olov Wallenstein (Faethon 2022), Mats Rosengrens *Psychagogia: Konsten att leda själar* (Retorikförlaget 2020), Karl Poppers *Det öppna samhället och dess fiender*, i svensk översättning av Andrew Casson och Bo Ekström, med förord av Håkan Holmberg (H:ström Text & Kultur 2017), Charlotta Weigelts *Sokrates och möjligheten av en politisk konst* (Axl Books 2015), Robert

kens ambitiösa, detaljrika och välsatta pärmarna, både för en ny upprorisk generation Platonforskare på svenska, genom att konfrontera några av dess underliggande antaganden, och för en bredare läsekrets genom att försöka peka på dess samtida relevans.

I. Politiken

Mot de politiker som gynnas av det offentliga samtalets tävlingsorienterade form ställer Weigelt en Sokrates som inte ingår i den gemenskap av ”handlingskraftiga och oberoende män som förmår verka i staden på ett sätt som gynnar dem själva och därmed leder till framgång” (s. 308). I stället för att ”tala i folkförsamlingen, öva sig i retorik och bedriva politik på det sätt som ni gör nuförtiden”, som Sokrates säger till Kallikles (*Grg.* 500c2–8), väljer Sokrates att verka i det privata. För här, som han säger, finner vi också en annan mer verklig politisk konst (*Grg.* 526d6–8, s. 30).⁴ Enligt Weigelt är denna konst en form av omsorg (s. 16, 30, 102). På ett plan handlar det om att visa hur de som endast eftersträvar personlig framgång och vinst brister i sitt ansvar för helheten eftersom de inte förstår att en helhet kräver proportion, jämvikt och harmoni (*Grg.* 507e6–508a4). Men denna holistiska syn avspeglas också på ett personligt plan. Det handlar, enligt Weigelt, om ”ökad självmedvetenhet” (s. 102) och är en fråga om medborgarnas förmåga att se hur ”balans, struktur och ordning” är lika viktiga på den personliga ”moralens område” (s. 79) som på politikens. Enligt Weigelt ligger Sokrates politiska gärning också på gränsen mellan det offentliga och det privata (s. 102). Det handlar i båda fallen om att ”ta rationell kontroll över frågor om rätt och fel [...] i stället för att bara utelämnat dem till godtycke och känsla” (s. 76), men i Sokra-

Azars essä *Platon och det rätta* (Svenska Edymion 2007), antologin *Att läsa Platon*, redigerad av Carl Cederberg och Kate Larson (Symposion 2007), Paul Stratherens *Platon på nittio minuter*, i svensk översättning av Stefan Englund (Symposion 2001) och Thomas Szlezáks *Platon & läsaren*, i svensk översättning av Eva-Carin Gerö (Atlantis 1999). I tillägg till dessa böcker bör också nämnas Mats Perssons djupgående artikeltrilogi om Platons kärlek i tidskriften *Arche* (2016–2017), och ett antal relativt nypublicerade artiklar, framför allt i *Filosofisk tidskrift*: Aron Bodelssons ”Platon och de irrationella talen” (FT nr 4, 2022), Olof Petterssons ”Flödets dilemma: Platons Herakleitos och kunskapens villkor” (FT nr 2, 2020), Lorenzo Casinis ”Sjunde brevet: ett försvar för Platons olyckliga irrfärder till Sicilien” (FT nr 3, 2020), Olof Petterssons ”Språkets politik: Text och tal i Platons *Faidros*” (*Agora* 36, nr 2–3 (2018)), Hans Ruins ”Sokrates inför döden” (FT nr 1, 2013), Charlotta Weigelts ”Sokrates politiska konst” (FT nr 4, 2015), Carl Mellgrens ”Platon och kvinnorna” (FT nr 2, 2012), Bertil Mårtenssons ”Platon, hjälte eller syndabock?” (FT nr 2, 2008), Fredrik Långs ”Mer om Platon och dialogformen” (FT nr 3, 2007), Lorenzo Casinis ”Platon och dialogformens filosofiska innebörd” (FT nr 3, 2006) och Bo Peterssons ”Den skicklige vågmästaren hos Platon” (FT nr 3, 1998).

4. Jag använder samma förkortningar på dialogernas namn som Weigelt 2023.

tes fall är denna rationalitet också en fråga om negativitet. Weigelt beskriver detta i termer av terapi (s. 102). Sokrates är inte bara ute efter att främja ”ödmjukhet i relation till andra människor” (s. 102) i det privata, vilket är det konkreta resultatet av Sokrates välkända vederläggningskonst. Han är också ute efter att underminera den politiska tävlingen i det offentliga och öppna upp för ett mer kooperativt samtal (mer om detta nedan). Som en garanti för dessa terapeutiska mål saknar Sokrates också ett eget budskap. Hans syfte är inte att vinna eller övertyga. Hans syfte är mycket mer grundläggande. Han vill bara få dem han talar med att inse att de inte vet det som de tror sig veta. Och detta, som han säger, är också ”det enda som min konst förmår” (*Tht.* 210c2–4).

För Weigelt är emellertid denna negativitet inte helt oproblematiserad (s. 101). Om Sokrates inte har något politiskt budskap är det väl tveksamt om hans politiska gärning är värd namnet? Weigelt tvivlar också på Sokrates politiska potens (s. 30, 71, 122, 135 och 136) och hon frågar sig hur hans omsorg egentligen ”skulle kunna omsättas i praktiken” (s. 30). Ett svar som Weigelt antyder, men inte utvecklar, får vi om vi betraktar Sokrates negativitet från ett mer distanserat perspektiv.⁵ Här är dialogerna *Protagoras* och *Försvarstalet* två talande exempel.

Dialogen *Protagoras*, till att börja med, framställs av Platon som ett långt samtal återberättat i sin helhet av Sokrates ur minnet för en namnlös vän. I mitten av detta samtal, för att tvinga Protagoras att hålla sig till korta frågor och svar, säger Sokrates att han har så dåligt minne att han inte kan hänga med i långa tal. I ljuset av dialogens ramberättelse, som Protagoras inte är en del av, blir det då tydligt att Sokrates ljuger, men också att denna poäng inte är en del av det huvudsakliga samtal som skildras. I *Försvarstalet* har vi en liknande situation. Enligt Platonforskaren David Leibowitz säger Sokrates här att han ska säga sanningen lite hipp som happ, men eftersom juryn redan dömt honom i förväg måste Sokrates välja vilka delar av han ska avslöja först. Därmed, skriver Leibowitz, ”i det att han säger att han ska säga hela sanningen lite hipp som happ, har han redan ljugit – och dessutom ljugit på ett listigt sätt, eftersom det var nödvändigt att avvärja juryns misstankar från början. Dock så betyder detta också att han ljög, när han sa, att hans åklagare ljög, när de sa att han är en listig talare” (s. 12).

Poängen här är inte att visa att Sokrates ljuger. Det gör han uppenbarligen ibland och vi bör fråga oss varför. Men poängen har inte med svaret på den frågan att göra. Poängen är i stället att dialogerna är Platons,

5. Se not 7.

inte Sokrates.⁶ Dialogerna kommunicerar med sina läsare på ett sätt som Sokrates inte kan. Och därför behöver inte heller det praktiska omsättandet av Sokrates negativitet vara ett så stort problem.⁷ Det har Platon redan genomfört. Det är det som är dialogen. Fråga är inte *om* Sokrates negativitet är politiskt potent, utan *hur*. Det är ju den som garanterar att Sokrates inte har någon dold agenda. Det är den som visar att Sokrates politiska anspråk står utanför de offentliga samtalens vinsthets. Och de är ju den som gör att Sokrates politiska gärning kan underminera den etablerade politikens produktion av inställsamhet, sannolikhet och smicker. Sokrates må vara en steril jordemor utan teknisk färdighet och budskap, men det betyder inte att Platons dialoger är politiskt impotenta.

II. Samtalet

Samtidspolitikens tävlingsorienterade mekanismer tar sig ofta uttryck som diskursiv manipulation. Det handlar om att filtrera och modifiera ett budskap för att få det att framstå som rimligt och sannolikt. Detta sätt att ljuga är en del av de flesta människors vardag. Trots att vi vet hur det ligger till förväntas det att vi avviker från sanningen för att sälja in ett budskap, en produkt eller oss själva. Platon kallar ibland mekanismen för sofistisk. Och retoriken, eller det offentliga samtalet, är ofta endast "en tillämpning av sofistiken" (s. 159). I ljuset av dessa traditioner kan vi, enligt Weigelt, också förstå Sokrates ställningstagande mot det offentliga. I det privata finns det nämligen en möjlighet att undvika konsekvenserna av det sätt som sofisterna "professionaliserar vad som borde höra till civilsamhället: vårt gemensamma ansvar för skötseln av *pólis*" (s. 165), alltså av de offentliga rum i vilka vi alla lever och verkar.

6. Pace Smith och Brickhouse 2010, som iscensätter ett noggrant försvar för vad de kallar Sokratiska studier.

7. Även om Weigelts bok handlar om Sokrates, och bygger på antagandet att Sokrates är en person i egen rätt, om än fiktiv, så är hon fullkomligt medveten om att Platon ibland använder sig av Sokrates på ett sätt som går bortom honom. Hon skriver t.ex. att dialogernas lager av ironi och komedi visar att de kommunicerar med läsaren (s. 201). Hon håller emellertid inte med Nehamas om att Platon i *Euthyphron* går bortom Sokrates och försöker få med läsaren (s. 202). Att Sokrates och Platons åsikter ibland kan gå isär, håller hon öppet. Exempelvis menar hon att Sokrates uppenbarligen kritiserar Platons idélära med sin ironi (s. 205). Hon menar också att Sokrates gör motstånd mot Platon och mellandialogernas utvecklig genom att förbli sig själv (s. 214). Hon menar också att "Sokrates [har en] ambivalent inställning till det rationalistiska kunskapsideal som Platon är ökad för" (s. 215), att Sokrates blotta existens är en kritik av främlingen i dialogerna *Sofisten* och *Statsmannen* (s. 219) samt att dialogerna kan vara bärare av transcendentala argument som inte direkt uttrycks av Sokrates (s. 270).

Mot den form av diskursiv relation som sofisterna representerar ställer också Sokrates en annan. Mot de som bedriver sofistisk retorik, alltså mot de som "[bedriver] en sorts reifiering och ompaketering av argument och [...] banar väg för möjligheten att behandla *logos* som en vara" (s. 164–65), som Weigelt skriver, ställer Sokrates dialektiken. Och det som, i ett ord, utmärker dialektiken är dess vänlighet (s. 173). Som sådan är den också först och främst en umgängeskunst (s. 162). Dialektiken är alltså inte framför allt en metod eller en uppsättning regler eller principer. Den är i stället någonting mycket enklare, men för den skull inte formlös eller mindre krävande. Förmågan att kunna samtala utan att tävla (s. 190) fordrar en stor filosofisk mognad. Dialektik handlar om att tala, men inte om att övertala, utan om att utgå från det som är gemensamt. Eller som Sokrates uttrycker det: "Att svara på ett mer dialektiskt sätt betyder väl att man inte bara ger svar som är sanna, utan också att man utgår från sådant som den frågande redan har erkänt att han vet" (*Men.* 75c8–d7).

Hos Sokrates kommer detta ofta till uttryck som vederläggning. Sokrates utgår från sådant som hans samtalspartner anser sig veta och visar i de flesta fall att det är fel. Men Sokrates ambition är för den skull inte att vinna. Ambitionen är snarare att bryta ner de hinder som omöjliggör ett dialektiskt samtal: teknisk jargong, långa utläggningar, baktankar, list, logiska fällor, smicker, ironi och andra typer av knep utvecklade för att övervinna och övertala. Det är också därför som han själv tvingas använda dem. Liksom Zeus, som en gång svalde sin egen dotter, Mêtis, sväljer Sokrates de metoder som utmanar det vänskapliga samtalet. För att neutralisera deras effekter tillgodogör sig Sokrates sofistikens och retorikens metoder och vänder dem mot sig själva. Men eftersom han inte har någon dold agenda eller något eget budskap över huvud taget blir resultatet inte bara ytterligare en ellips, utan i stället en öppning mot ett samtal som inte går ut på att vinna utan på att samarbeta.

Weigelt är emellertid nyktert kritisk mot denna diskursiva antropofagi. Inte ens Sokrates negativitet är tillräcklig eftersom även sofisterna arbetar med, och i, det negativa (s. 189). Och detta behöver en förklaring. Enligt Weigelt vänder sig därför Platon senare i sitt författarskap också mot de lister som ofta dramatiseras i de så kallade tidiga dialogerna, och ersätter där Sokrates med andra huvudgestalter, så att Sokrates "kritiska frågande" kan utvecklas och vägledas "av positiv kunskap" och därmed göra det möjligt för filosofen att "skilja sig från sofisten och retorn" (s. 213).

Frågan är dock om denna utveckling är helt nödvändig. Den skulle kanske varit nödvändig om Platon skrivit dialogerna i en viss följd som

svarar mot utvecklingen av en viss universell filosofisk metod, alltså om det som brukar kallas *developmentalism* hade varit sant.⁸ Men det finns skäl att ifrågasätta dessa utgångspunkter. Och här är dialogerna *Sofisten* och *Statsmannen* två centrala exempel.

I båda dialogerna iscensätts nämligen ett samtal just om vad en sådan metod skulle kunna vara. Sokrates har här åsidosatts av en namnlös främling från Elea och denne gör också anspråk på att kunna tillhandahålla en filosofisk metod som inte bara är teoretiskt vattentät utan som dessutom har politisk bäring. Vid närmare granskning, och för att göra en lång historia kort, så är emellertid Platons syfte inte att försvara denna metod. Syftet är i stället att beskriva, granska och underminera den. Dessa två dialoger visar inte bara hur den Eleatiske främlingens definition av en sofist fångar in honom själv.⁹ De visar också att den politiska verklighet som hans metod skulle ge upphov till både underminerar allt vad politisk frihet vill säga och gör filosofi omöjligt.¹⁰

Poängen här är emellertid inte att visa att det inte finns någon utveckling hos Platon. Det finns det naturligtvis. Men *developmentalismens* förklaringsmodell måste ifrågasättas. Idag finns det också rimligare alternativ. Ett brukar kallas *dramatisk kronologi*, och är ett sätt att organisera dialogerna i ljuset av de händelser som ramar in de frågor som de handlar om.¹¹ *Sofisten* och *Statsmannen* ingår här i en serie av nio dialoger (*Euthfr.*, *Crat.*, *Tht.*, *Sf.*, *Statsm.*, *Ft.*, *Kri.*, *Men.* och *Fd.*) som alla anknyter till Sokrates rättegång och avrättning.¹² Ingenstans här skriver dock Platon att den Sokratiske negativiteten skulle ha ersatts. Tvärt om. Platons inställning till den dialektik som Weigelt så skickligt fångar i termer av Sokrates omsorg och ambition står fast hela tiden. De många och rika metodologiska variationer som dialogerna iscensätter svarar här inte mot *developmentalismens* utvecklingshypotes, utan i stället mot den mångfald av diskursiv manipulation som Platons projekt bland annat går ut på att identifiera och neutralisera.

III. Fattigdomen

Platons alternativ till de offentliga samtalens tävling kommer också till uttryck på ett ännu mer konkret sätt: fattigdom. Sokrates eftersträvar inte

8. Se Smith och Brickhouse 2010.

9. För referenser och ett mer utförligt argument, se Pettersson 2018.

10. För referenser och ett mer utförligt argument, se Pettersson 2020.

11. Se Ausland 2002 och Howland 1991. För diskussion och fler referenser, se Rörstadsbotten 2018.

12. För diskussion, se Zuckert 2009, Ausland 2002 och Howland 1991.

yttre framgång (s. 324), rikedom (s. 105) eller popularitet (s. 48, s. 247), men det betyder inte att han saknar socialt engagemang. Till skillnad från de röster som gör sig hörda i offentligheten för att "gynna [sig] själva" (s. 308) har Sokrates både ett annat mål och en mer komplicerad bevekelsegrund. "Andra medborgare", skriver Weigelt, "vill tjäna på det de gör [...] men Sokrates gärning är inte affärsmässig [...] utan styrs av band som [snarare] påminner [...] om familjeband: en självklar omsorg" (s. 105). Därför är Sokrates också fattig. Hans mål är inte att tjäna pengar, påverka opinionen eller skapa framgång, utan att främja sina medmänniskors välmåga. Detta kan ju tyckas mildt och oprovocerat, men Kallikles, i dialogen *Gorgias*, tar det inte med ro. Denna skillnad, menar han, skulle "vända vårt liv som människor fullständigt upp och ner" (481b10-c4) och underminera den vinst- och framgångsmoral som bär upp vårt samhälle (s. 242). Sokrates har dock inga problem med det. I stället går han ett steg längre och ställer denna majoritetens moraliska diktatur mot förnuft och argument. "Underkasta dig argumentet", säger Sokrates (*Grg.* 475d6) och Weigelt fyller på: "Släpp taget om den etablerade [vinst]moralen [...] och öppna upp dig för förnuftets röst" (s. 243). Men vad betyder då det?

De sociala band som denna röst är lämpad att sörja för ger oss en ledtråd. De har nämligen en mycket speciell status. Enligt Weigelt är Sokrates ansvarskänsla inte bara ovanlig. Den är också omänsklig (s. 105). Människor drivs av framgång och pengar. Men inte Sokrates. Sokrates bevekelsegrund bör i stället sökas i vad Weigelt kallar hans galenskap. Sokrates ansvar är nämligen ett svar på den gåta Apollon en gång ställde honom och därmed på det problem det innebär att det är han, och inte Atens moraliska majoritet, som är visast (*Ft.* 23b2-4). Sokrates "gärning och person", skriver Weigelt, överskrider "den mänskliga sfären" (s. 105) och "ställer det gudomliga mot det politiska" (s. 283). För att göra en lång historia kort, kokar detta också ner till en fråga om argument och förnuft. Enligt Sokrates är dessa nämligen inte mänskliga. När vi underkastar oss argumentet, oberoende om det gäller ontologiska, epistemologiska eller moraliska frågor, så underkastar vi oss principer som står över det mänskliga och som därför står över och emot det politiska. Sokrates fattigdom svarar också mot förmågan att kunna stå fast vid dessa principer. Den gör honom immun. Sokrates är inte en del av den vinstjakt som driver människornas resonemang mot sannolikhet och inställsamhet. Han är inte intresserad av att leda och bestämma, utan av att följa. Att underkasta sig argumentet handlar alltså inte om att driva en tes, utan om att lyssna och fråga (s. 162).

För Weigelt bär emellertid Sokrates övermänskliga fattigdom också med sig ett antal välkända problem. Hur fattig han än är kan han ju inte gärna både mena att han ingenting vet och att han har tillgång till en gudomlig kunskapskälla. Problemet är här att Sokrates i vissa alltför ofta isolerade passager och trots sin visdom ändå verkar driva tesen att det finns en uppsättning övermänskliga och abstrakta universalier som betingar våra sinneserfarenheter och utgör en grund för allt vi kan tänka och säga (s. 107–22). Som tur är finns det skäl att ifrågasätta även denna teorins förankring, och Weigelt lyfter själv fram de viktigaste.

För det första är själva principen för dessa universalier, eller idéer, som de brukar kallas, bedräglig. ”Om Platon (eller Sokrates) vid någon punkt skulle ha hoppats på att kunna använda idéerna eller formerna som ett objektivt, absolut rättesnöre för mänsklig handling, blir han snabbt klar över att detta knappast låter sig göras, helt enkelt därför att idéerna inte låter sig ’översättas’ på något enkelt sätt till mänsklig handling och tanke” (s. 118).

För det andra kokar detta också ner till en fråga om ansvar. Hur vackra och sanna idéerna än må vara bär ändå varje ”enskild handling [med sig] ett eller annat slags förskjutning i förhållande till den ideala dygd som den eventuellt syftar till att förkroppsliga eller realisera, med följden att vi i sista hand ändå alltid står inför uppgiften att bedöma den enskilda handlingen just i dess singularitet” (s. 118).

För det tredje så brister teorins förankring på sitt eget syfte. Till och med i dess kulminerande uttryck i *Faidon*, bör idéläran, enligt Weigelt, förstås i termer av dess motiv, och då blir det också snart tydligt att dess metafysiska anspråk är högst instrumentella och att det i slutändan ändå är en fråga om omsorg.¹³ ”Den starkt metafysiska tolkningen av idéerna [...] måste rimligen vara svårsmält för Sokrates” (s. 329), skriver hon, inte bara för att Sokrates syfte med att introducera argumenten för själens odödlighet, som föranleder tanken på dessa idéer, i slutändan är en fråga om tröst, utan också för att omsättningen av denna tröst i en abstrakt och reifierad form innebär att man ”tar ifrån [idéerna] deras transcendens och ontologiska särart” (s. 329).

Avslutning

Den slutsats vi kan dra från detta, men också från de tidigare avsnitten, är att Weigelts bok om Sokrates är ytterst angelägen både forsknings-

13. Weigelt är mer försiktig: ”Därmed inte sagt att *Faidon* bör läsas som ett avvisande av idéläran”, s. 329.

mässigt och för oss idag, men att den också ställer sina läsare inför uppgiften att våga skaka loss Sokrates från ett alltför konservativt arv. Det negativa med Weigelts Sokrates och hans politiska omsorg är nämligen ett mindre problem än vad Weigelt ibland tycks ge sken av. Men vi måste då lämna Sokrates och i stället läsa Platon. Weigelts skarpa analys av Sokrates till ytan manipulativa metoder är också ett mindre problem än vad hon ibland ser sig tvungen att erkänna, både för att Platon tar ett mycket större ansvar för att omsätta Sokrates negativitet i praktiken än vad en traditionell kronologi ger sken av, och för att Platon använder sig av Sokrates för att försöka visa hur de tävlingsorienterade samtalsmångfald både i det privata och i det offentligt går att underminera och ersätta med en lyhörd, vänskaplig och därför mer dialektisk enkelhet. Även Weigelts bild av Sokrates övermänskliga bevekelsegrunder är mer sann än hon ibland vågar tro. Idéläran är inget hinder. Den är bara ett verktyg. Sokrates menar att argumenten och resonemangen är pålitliga. Det är bara det att den dialektiska form de måste anta, för att inte leda fel, ligger bortom, och långt ovanför, de sociala och politiska mekanismer som för det mesta reglerar våra relationer, alltså de mekanismer som får oss att tro att tävling är en bra metod för att fatta beslut.

Olof Pettersson

Litteratur

- Alcoff, Linda M. 2010. "Epistemic Identities". *Episteme* 7, nr 2, s. 128–37.
- Ausland, Hayden W. 2000. "The Euthydemus and the Dating of Plato's Dialogues". I *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings From the V Symposium Platonicum*, red. Thomas M. Robinson och Luc Brisson, s. 20–26. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Bohman, James och William Rehg (red.). 1997. *Deliberative Democracy*. MIT Press.
- Brickhouse, Thomas C. och Nicholas D. Smith. 2010. *Socratic Moral Psychology*. Cambridge University Press.
- Cohen, Joshua och Charles Sabel. 1997. "Directly-Democratic Polyarchy". *European Law Journal* 3, s. 313–42.
- Dovi, Suzanne. 2017. "Political Representation". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), red. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/political-representation/>.
- Forst, Rainer. 2011. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. New York: Columbia University Press.
- Gutmann, Amy och Dennis F. Thompson. 2004. *Why Deliberative Democracy?* Princeton University Press.
- Howland, Jacob. 1991. "Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology". *Phoenix* 45, nr 3, s. 189–214.
- Kuyper, Jonathan. 2016. "Global Democracy". I *The Stanford Encyclopedia of*

- Philosophy* (Winter 2016 Edition), red. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/global-democracy/>.
- Leib, Ethan J. 2004. *Deliberative Democracy in America: A Proposal for a Popular Branch of Government*. The Pennsylvania State University Press.
- Leibowitz, David M. 2010. *The Ironic Defense of Socrates*. Cambridge University Press.
- Notomi, Noburu. 2022. "Socrates and the Sophists: Reconsidering the History of Criticisms of the Sophists". *Humanities* 11, nr 6.
- Näsström, Sofia. 2006. "Representative Democracy as Tautology". *European Journal of Political Theory* 5, nr 3, s. 321–42.
- Pitkin, Hanna F. 1967. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Pettersson, Olof. 2018. "The Science of Philosophy: Discourse and Deception in Plato's *Sophist*". *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 22, nr 2, s. 221–37.
- Pettersson, Olof. 2020. "Herdsman and Stargazer: The Science of Philosophy in Plato's *Statesman*". *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 37, nr 3, s. 534–49.
- Plotke, David. 1996. "Representation is Democracy". *Constellations* 4, nr 1, s. 19–34.
- Rørstadbotten, Gro. 2018. *Plato – A Voice for Peace: Political Accountability and Dramatic Staging*. Universitetet i Bergen.
- Weigelt, Charlotta. 2023. *Sokrates: Filosofens skepnader*. Stockholm: Bokförlaget Faethon.
- Zerilli, Linda M. G. 2020. "Fact-Checking and Truth-Telling in an Age of Alternative Facts". *Le foucauldien* 6, nr 1, s. 1–22.
- Zuckert, Catherine H. 2009. *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. Chicago: University of Chicago Press.

Virtuella världar: Filosofiska problem

David J. Chalmers

Översättning: Daniel Helsing. Fackgranskning: Nils Sylvan

Originaltitel: *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*

Fri Tanke 2023. 580 s. ISBN 978-91-89139-35-0

Det här kan beskrivas som en idérik, moderniserad och i fråga om digital teknik uppdaterad version av René Descartes klassiska skrift *Meditationer*. Chalmers anser själv att hans simuleringshypotes gör det lättare att hantera Descartes problem (s. 15, 17). I mitt tycke är boken läsvärd – även om den också är alltför ordrik, väldigt spekulativ och ganska rörig. Dess huvudsyfte är att argumentera mot "den globala skepticismen om yttervärlden" (s. 515).

Redan där kan man dra öronen åt sig. Vad menar Chalmers med "ytttervärlden"? Är det den värld som vi upplever omkring oss och som naturvetenskapen handlar om? Eller är det den värld som vi kanske faktiskt lever i, utanför den värld vi upplever omkring oss? Om vi t. ex. skulle leva i en datorsimulering eller en enbart "virtuell" värld – eventuellt skapad av någon i stil med Descartes demon eller en nutida data-tekniker – så är det ju en annan sorts "ytttervärld".

Faktum är att Chalmers anser att verkligheten innehåller vår värld, men att den kan "innehålla många andra världar därtill" (s. 23). Jag antar att han menar att åtminstone en del av alla dessa världar är virtuella. Det är inte bara fråga om multiversum, eller David Lewis modala realism.

Är den skepticism Chalmers vill argumentera mot just den möjligheten att vi faktiskt lever i en virtuell verklighet? Nej, han anser tvärtom att vi inte kan utesluta den möjligheten (s. 15, 135).

Hans argument för skepticismen ser ut så här:

Vi kan inte veta att vi inte befinner oss i en simulering.

Om vi inte kan veta att vi inte befinner oss i en simulering, så kan vi inte veta något om ytttervärlden.

Alltså kan vi inte veta något om ytttervärlden. (s. 84f.)

Det är inte helt lätt att fatta hur Chalmers vill ha det. Och dessutom tycks det ju vara så, att om vi lever i en virtuell värld, så finns vi kanske inte alls i den verkliga världen. Och gör vi inte det, så finns vi väl inte alls. Eller?

Redan nu kan man sätta på sig en sorts hjälm, som med hjälp av ett datorprogram gör att man ser och hör en helt konstruerad verklighet omkring sig, en virtuell verklighet. Chalmers tänker sig att sådan simuleringsteknik inom ett århundrade kommer att förbättras – bland annat genom att man också kan uppleva att man rent fysiskt interagerar med föremål och personer i en simulerad värld – så att man inte längre kan skilja mellan en virtuell verklighet och den verkliga, icke-virtuella världen (s. 11).

Han påpekar att vi redan – i spel – har simulerat hela livets utveckling och att vi har simulerat enkla människor i enkla hem. Så vi kommer oundvikligen att simulera hela den vanliga verkligheten (s. 113).

Men det följer knappast. Kan vi t. ex. simulera hela verkligheten utan att ha löst alla naturvetenskapliga problem? Kan vi simulera verkliga människor, utan att ha löst det Chalmers har kallat "det svåra problemet" med medvetandet? Hur vet vi att alla dessa problem kommer att lösas i framtiden? Om vi nu alls har en framtid.

Chalmers tänker sig att en fysisk och en virtuell verklighet kan ha samma värde för individen (s. 390). Det kan nog betvivlas, med tanke på att individen endast tycks kunna existera "skenbart" i en virtuell värld. Men Chalmers argumenterar för att det vi upplever i virtuella världar är verkligt. Jag har svårt att få det här att gå ihop. Om vi i en virtuell värld upplever en vacker solnedgång, så är den väl just virtuell eller simulerad, inte verklig. Men hur själva upplevelsen känns kan förmodligen bero på om man tror att den är simulerad eller inte. Ja, detta tål att tänkas på.

Kanske är tanken helt enkelt bara den, att den värld vi upplever omkring oss är den verkliga världen. Det håller jag i så fall helhjärtat med om. Men om den världen, vår värld, är verklig, så är den väl inte virtuell. Och då kan vi glömma föreställningen att vi lever i en virtuell värld.

Men det går inte riktigt ihop med vad Chalmers säger i sin bok. Han säger t. ex. att "det [inte är] svårt att se hur den teknologiska utvecklingen skulle kunna leda till fullskaliga simulerade världar i vilka människor kan tillbringa hela sina liv" (s. 83). Han säger att han är anhängare av *virtuell realism*, och *simuleringsrealism*, dvs. att virtuell (simulerad) verklighet är genuin verklighet, och speciellt att virtuella objekt är verkliga, inte illusoriska (s. 124–223).

Detta, den virtuella realismen, är en helt central punkt i Chalmers tänkande. Den ligger också bakom hans kritik av Robert Nozicks upplevelsemaskin (s. 373f). Nozick anser ju att det vi upplever i en upplevelsemaskin är illusoriskt. Det är inga upplevelser av verkliga situationer och därmed är de mindre värdefulla. De är inte autentiska. Själv har jag lite svårt att förstå Chalmers kritik av Nozick. Han tycks här förutsätta att man vet om man befinner sig i en virtuell värld (en "verklighetsmaskin"), vilket han på andra ställen i boken inte tror.

Chalmers tycks både vilja äta kakan och ha den kvar. Men om en verklighet är simulerad, så måste det väl finnas någon annan verklighet i vilken den simulerade verkligheten simuleras. Någon eller något måste väl simulera (skapa) den simulerade verkligheten. Den kan väl inte simulera sig själv? Så det måste väl finnas en skillnad mellan det som är verkligt och det som är simulerat.

Man kan också fråga sig hur hypotesen att vi lever i en simulerad värld skulle kunna testas. Det är nog i princip omöjligt. Chalmers påpekar själv att det är "omöjligt att särskilja en icke-simulerad värld från en perfekt simulering av densamma" (s. 63). Därmed har hypotesen inget förklaringsvärde, inget vetenskapligt värde. Men det är en tänkvärd fantasi.

Bland annat kan man fundera över om Chalmers har rätt i "att be-

finna sig i ett artificiellt universum [inte verkar] mycket sämre än att befinna sig i ett universum skapat av en gud" (s. 390). Men själv anser jag som sagt att den värld vi upplever är den verkliga världen.



Om verkligheten alls kan simuleras, så kan den väl samtidigt simuleras flera gånger. Vi får då flera virtuella, simulerade, verkligheter. Är alla likadana? I början är de väl det, men sedan kan de kanske utvecklas åt olika håll. Finns jag i alla? Gör jag detsamma i alla? Är de helt lika? Eller finns det en slump som gör att de kan bli olika? Chalmers anser att i en "fullskalig" virtuell värld har man fri vilja, genuina val och interaktioner med andra (s. 40). Det tyder på att simuleringarna kan utvecklas på olika sätt.

Hur man simulerar fri vilja och genuina val säger Chalmers inget närmare om, men det kan man ju fundera på. Det antyder i alla fall att simuleringarna inte behöver vara deterministiska.

Kanske kan de vara olika på väldigt dramatiska sätt. I vissa simuleringar bemästrar vi klimatproblemen, i andra går vi snart under i en slutgiltig klimatkatastrof. I andra simuleringar blir Ryssland, Kina och USA fredliga demokratier, som skrotar sina kärnvapen, i andra dör vi alla i ett globalt kärnvapenkrig. Och så vidare.

Tanken att jag samtidigt skulle kunna finnas i flera olika simuleringar, och där leva helt olika liv och som alla är helt verkliga, är ju också fascinerande och underlig, men Chalmers nämner den aldrig och jag vet inte vad han skulle tycka om den.

Skulle jag kunna samtidigt ha flera olika medvetanden? Chalmers är ju mest känd som medvetandefilosof, och i den här boken frågar han sig om en perfekt simulering – ett digitalt system som körs på en dator – av hans egen hjärna skulle kunna vara medveten (s. 345). Han tänker sig att vi simulerar gradvis, en neuron eller kvark i taget, och han konkluderar att det är otroligt att medvetandet försvinner vid en viss neuron, eller försvagas gradvis; det troligaste är att simuleringen blir medveten (s. 349).

Detta är, såvitt jag förstår, ett tvivelaktigt argument. Det tycks förutsetta det som skulle bevisas, nämligen att beräkningsteorin om medvetandet (som brukar kallas CTM) är korrekt. Det är visserligen många som tror det, men det finns andra som menar att det finns mycket annat i hjärnan än neuroner, vars aktiviteter kan representeras digitalt, som kan spela roll för medvetandet. Till exempel olika kemiska substanser. Kanske är också vissa hjärnprocesser kontinuerliga. Men Chalmers antar att all elektrokemisk aktivitet i hjärnan kan simuleras digitalt (s. 346).

Han säger att vi kan ”komma att tvingas välja om vi vill ladda upp oss själva till molnet” (s. 20). Men om jag laddar upp mig till en virtuell värld som skapats i molnet, så finns jag väl ändå kvar i den värld i vilken uppladdningen sker. Det jag laddar upp är ju en kopia (en simulering) av mig, inte mig själv i original, så att säga. Och faktum är att Chalmers också antyder att man *inte* kan laddas upp till molnet – eller åtminstone att detta överensstämmer med de flesta människors intuitioner (s. 351). Men på andra ställen förutsätter han att det går (t. ex. s. 371). Så det är oklart vad han menar.

Min vanliga fysiska kropp, som befinner sig i den här världen – om den nu finns kvar efter uppladdningen och inte har råkat försvinna av någon annan orsak – kan inte dessutom finnas i en virtuell värld i molnet. Eller ännu värre: i ett oräkneligt antal olika virtuella världar – även om det i dessa skulle finnas uppladdade kopior av min kropp. Men Chalmers tänker sig att min kropp ytterst kan vara uppbyggd enbart av matematiska bitar (enligt *den strukturella realismen*, s. 223).

Enligt den strukturella realismen (*ting-från-bit*) ”kan den fysiska verkligheten beskrivas fullständigt med matematiska termer och grundas ytterst sett i strukturell information” (s. 209). Så för Chalmers är detta kanske inget konstigt. Alla matematiska strukturer *finns* kanske redan, och i så fall har jag kanske inget val. Eller måste de strukturer som finns ha realiserats på något fysiskt sätt? Exempelvis i en dator? Dimman tättnar!

Chalmers påstår att den snabba teknologiska utvecklingen ”skulle kunna leda till fullskaliga simulerade världar i vilka människor kan tillbringa hela sina liv” (s. 83). Men vi kan knappast slippa undan problemen med global uppvärmning genom att emigrera till en virtuell värld i molnet där klimatproblemen är lösta. Ty denna värld finns ju i molnet som i sin tur finns på någon server i vår värld – som fortfarande hotas av klimatkatastrof.

Slutligen. Man kan fråga sig: Varför skulle framtida – eller tidigare – programmerare ägna sig åt att skapa virtuella världar som liknar vår värld? Vem tjänar på det? Kanske kunde man säga att en sådan verksamhet kan lära oss något om framtiden. Men måste man inte redan ha några intressanta idéer om framtiden för att kunna åstadkomma intressanta simuleringar av den? Kan man lära sig något om den framtida verkligheten genom att fantisera om den? Förutom att somliga fantasier kanske är motsägelsefulla.

Lars Bergström

Frihetens lågor: Filosofins räddning i en mörk tid 1933–1943, Simone de Beauvoir, Simone Weil, Hannah Arendt, Ayn Rand

Wolfram Eilenberger. Översättning: Jim Jakobsson

Daidalos 2023, 377 s. ISBN 978-91-7173-682-6

Prosopografiska och andra grupp- och kollektivbiografiska ansatser har – mot bakgrund av de problem som tynger den klassiska biografins som historiografisk genre, såsom svårigheter med att generalisera från enskilda fall etcetera – relativt nyligen fått ett välförtjänt uppsving inom filosofihistoriografins, både i akademiska och mer populära sammanhang. I mer akademiska sammanhang förtjänar att nämnas, till exempel, både Clare Mac Cumhaill och Rachael Wisemans fantastiska *Metaphysical Animals: How Four Women Brought Philosophy Back To Life* (2022) samt Benjamin Lipscombs *The Women Are Up To Something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch Revolutionized Ethics* (2021) såväl som äldre exempel som Michael Friedmans *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger* (2000). När det kommer till mer populära framställningar utgör Wolfram Eilenbergers *Feuer der Freiheit: Die Rettung der Philosophie in finsternen Zeiten 1933–1943* (2020), nu i svensk översättning av Jim Jakobsson som *Frihetens lågor: Filosofins räddning i en mörk tid 1933–1943, Simone de Beauvoir, Simone Weil, Hannah Arendt, Ayn Rand*, ett lika intressant och belysande som frustrerande tillskott. Jakobssons noggrant textnära översättning är, som alltid, utmärkt i det att den lyckas förena läsbarhet med närhet till originalet.

Bokens bärande tes tycks (den uttrycks aldrig explicit i brödtexten) vara att alla fyra tänkarna undersöker relationen mellan Jaget och den Andre – mot bakgrund av en fasansfull och omvälvande tid präglad av totalitarism, krig och landsflykt – vilket resulterar i modernitetskritik av radikalt olika karaktär och utfall hos de fyra subjekten. Tanken, och den är på det hela taget god, verkar vara att vi kan nå djupare förståelse för dessa filosofers försök att navigera spänningen mellan Jaget och den Andre genom att ställa dem och deras levnadsöden mot varandra. Strategin fungerar. Det är belysande att sätta, till exempel, de Beauvoirs tilltro till "det egna medvetandets okränkbara suveränitet" (s. 67) och dess medföljande existentialism i relation till Weils självförnekande *dé-creation* (ung. "att avsäga sig sin fria vilja" eller "en önskan om att låta det skapade upplösas i det oskapade"). Denna manöver öppnar så klart också upp för att ställa en individuellt konstruerad existentialistisk-fenomenologisk upplevelse av "världen sådan den ter sig för oss" (de

Beauvoir, *De bästa åren* (AWE/Geber, 1984), s. 147) inte bara mot Arendts förståelse av den moderna människan som förlorad kulturvarelse som på kritisk-hermeneutisk väg måste återskapa en historiskt beroende och meningsgivande livsvärld, utan också mot den lika fenomenologiskt påtagliga upplevelsen av transcendent mening via *attention* ("uppmärksamhet") vi hittar hos Weil och det egenintresserade meningsskapande som företräds av Rand.

Samtidigt kan gruppsammansättningen, hur belysande jämförelserna än är, ändå kännas tämligen tagen ur luften. Beskrivningen av de Beauvoirs semestrande med Sartre i Berlin 1934 (s. 69–71) gör med ens tydligt hur viktigt det är att hon är den enda av de fyra som inte är judinna, och Eilenberger kommenterar hur hennes livssituation på ytan liknar de övrigas som resultatet av en "existentiell livsstil" snarare än ett "existentiellt hot" men kunde med fördel gjort mer av denna jämförelse. Inte heller att de fyra är kvinnor kommenteras eller reflekteras över i särskilt stor utsträckning (det kan vara svårt för en manlig skribent att göra explicita feministiska poänger, speciellt då detta kan riskera att reducera egensinnigheten hos dessa individer som tänka-re), och mer än en gång under läsningen funderar jag över vilken roll Ayn Rand egentligen spelar i narrativet (speciellt eftersom framställningen av hennes filosofi i mycket högre grad än de övrigas bärs fram av långa citat). Det tycks mig också som att Arendt bereds mindre utrymme än de övriga, kanske för att hennes främsta skrifter författades och utkom först under 1950-talet. Överlag behandlas de fyra subjekten en aning olika och Eilenberger framstår som långt mer fascinerad av Weils livsöde än de övrigas. Eilenbergers driv att levandegöra resulterar också i ett stundtals irriterande tillskrivande av känslostormar och intentioner – på basis av dagboksanteckningar, får vi förmoda – till de fyra subjekten på ett sätt som liknar, men är mer intensivt än, filosofi-historiska ansatser grundade i talaktsteori utformade av bland andra Quentin Skinner. Mer än en gång under läsningen frågar jag mig om Eilenberger verkligen har fog för att tillskriva sina subjekt de mentala tillstånd han faktiskt gör.

Även den tidliga avgränsningen (1933–1943) kan stundtals kännas märklig. Tanken är naturligtvis att skildra hur dessa fyra filosofiska författarskap präglas av och tar form i en orolig tid. Att sätta startdatum vid det nazistiska maktövertagandet 1933 och slutdatum i och med Simone Weils död kan framstå som en naturlig avgränsning som ger ett hanterbart material att arbeta med, men tidsspannet gör också att flera

viktiga verk såsom Rands *Och världen skälvde* (1957), de Beauvoirs *Det andra könet* (1949) och Arendts *Totalitarismens ursprung* (1951) förblir i stort sett okommenterade eller bara berörs genom korta framåtblickar. Just här visar sig kanske formatets allra största brist såväl som dess största tillgång. Samtidigt som greppet att skildra de fyra subjektens filosofiska utveckling under ett minst sagt stormigt årtionde avgränsar materialet på ett sätt som bäddar för en fruktbar behandling så går vi också miste om de egentliga frukterna av både Arendts och de Beauvoirs respektive arbeten. Detta resulterar potentiellt i ett förvårande av den gängse problematiska dubbelheten hos alla försök att popularisera filosofin; lika mycket som en levandegörande populär behandling kan få oss att ge oss i kast med de stora tänkarnas egna texter kan en sådan behandling också leda till att vi nöjer oss med den ytliga behandlingen.

Frihetens lågor kan på många sätt ses som en uppföljare till Eilenbergers förra kollektivbiografi, *Zeit der Zauberer: Das große Jahrzehnt der Philosophie 1919–1929* (2018), som behandlar Walter Benjamin, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein och Ernst Cassirer under åren 1919–1929 (ett årtionde som Eilenberger ser som märkt av en oro över vetenskapens förmodade avhumaniserande effekter tydliggjorda i världskrigets skugga) och som driver tesen att alla fyra ställde sig frågan om språkets inverkan på vår verklighetsuppfattning med radikalt olika resultat. Här inställer sig en fråga angående generaliteten i Eilenbergers samlande grepp. Det må vara sant att Benjamin, Heidegger, Wittgenstein och Cassirer alla ställer sig frågor om språkets inverkan på tänkandet och att Arendt, de Beauvoir, Rand och Weil alla undersöker relationen mellan Jaget och den Andre, men har vi inte här att göra med eviga filosofiska frågor som varit centrala för det västerländska tänkandet genom hela dess historia? Det vill säga, det må vara att tidsandan aktualiserar dessa eviga frågor på intressanta sätt som avspeglar sig i de författarskap Eilenberger behandlar, men kan inte detta sägas om snart sagt alla betydande tänkare och deras livssituationer genom historien? Båda verken delar, på gott och ont, samma upplägg: de inleds *in medias res* för att sedan, via ögonblicksbilder, gå tillbaka och fylla i kontexten vilket så klart förstärker flödet i den njutbara prosan samtidigt som stilgreppet lämnar läsaren utan tillstymmelse till inledning eller läsarvägledning (överlag gör sig en besvärande avsaknad av para- och metatext sig ständigt påmind genom läsningen). Naturligtvis bör inte populariserad filosofihistoria av den här typen åtföljas av mer eller mindre standardiserade metod- och teoriavsnitt,

men jag som läsare hade ändå uppskattat om syftet med boken på något sätt tydliggjordes inledningsvis, speciellt eftersom detta ändå är ett verk som kräver en del förkunskaper. Detta väcker frågan om vem den tilltänkte läsaren egentligen är. Texten riskerar, på grund av vad vi konstaterat ovan, att gå över huvudet på en kulturintresserad allmänhet men kan inte heller användas i vare sig undervisnings- eller forskningssammanhang (att ge ett självständigt forskningsbidrag verkar inte vara avsikten och framställningen baseras i hög grad på tidigare biografier och sedan tidigare utgivna dagböcker och korrespondenser).

Båda verken består av tidsligt uppdelade numrerade kapitel i sin tur bestående av korta avsnitt försedda med poetiska rubriker som inte direkt hjälper läsaren att navigera (vad skall till exempel behandlas i avsnitten "Tyskt väsen" (s. 49–51) och "Bekymmer" (s. 54–56)? Jo, Hannah Arendts reaktion på Karl Jaspers *Max Weber* respektive Simone Weils huvudverk och relation till föräldrarna, visar det sig). Båda verken avslutas också med korta framåtblickande sektioner som summerar protagonisternas fortsatta karriärer (ett avgränsande stilgrepp som vore så gott som omöjligt att motivera i de flesta klassiska biografier men som här fungerar någotsånär tillfredsställande). Båda verken framställer också ett av sina respektive fyra subjekt – Cassirer när det kommer till *Zeit der Zauberer* och Weil när det kommer till *Frihetens lågor* – som ett av forskningen förbisett geni som forskarsamhället bör börja ta på allvar. Även om det må vara sant att dessa båda tänkare kanske inte givits den uppmärksamhet de förtjänar så är de knappast helt bortglömda (se till exempel Jonas Hansson och Svante Nordins *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, Michael Freidmans *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Lawrence Blum och Victor Seidlers *A Truer Liberty: Simone Weil and Marxism*, Peter Gordons *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Gregory Moss *Ernst Cassirer and the Autonomy of Language* och Deborah Nelsons *Tough Enough: Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil*). Tvärtom har det talats om en Cassirer-renässans sedan början av 2000-talet och Weil har egentligen aldrig varit bortglömd i sitt hemland (med betydande inflytande på till exempel Emmanuel Levinas). Dessutom har Weil varit synnerligen inflytelserik inom den internationella religionsfilosofiska forskningen och har de senaste tjugo åren definitivt betraktats som en originell och viktig filosof också vid sidan av sitt inflytande på tänkare och författare såsom Iris Murdoch, Giorgio Agamben, T. S. Eliot, Flannery O'Connor, Susan Sontag och Peter Winch, för att nämna några.

Trots allt detta utgör *Frihetens lågor* fängslande och belysande läsning. Eilenbergers stora talang är utan tvekan att kombinera sin fallenhet för dramatiseringen av filosofiska debatters och idéers situeradhet med kunskap om fältet, samtidigt som hans brinnande engagemang för att (åter)skapa en publik filosofisk debatt här gör sig gällande på ett förtjänstfullt och berömvärt sätt.

Frits Gåvertsson

Världens mest protestantiska land: Sverige – det extrema landet lagom

Katarina Barrling

Bokförlaget Stolpe 2024. 286 s. ISBN 978-91-89882-33-1

Sverige är "världens mest protestantiska land" lyder det uppseendeväckande budskapet i Katarina Barrlings nya bok med samma namn. Annars brukar vi ju få höra att vårt land är världens mest sekulära. Men med frejdigt mod, på ett lättflytande språk som inte utesluter både friskhet och fräckhet, i en vacker volym med såväl praktbilder som fyndiga fotoillustrationer återkommer hon så konsekvent till sin tes, att läsaren inte ett ögonblick behöver tveka om vad det är hon vill säga. Vårt land är fortfarande genompyrt av kristendom.

För att en samhällsanalys ska övertyga krävs det en stark teori och en säker metod, helst bådadera. Man kan inte säga att Katarina Barrling redovisar sin metod särskilt utförligt. Utan bestämd systematik plockar hon ur den rika litteraturen de belägg som passar hennes tes. Den statsvetenskapliga instinkten "Varför inte precis tvärtom?" turneras elegant som "undantag som bekräftar regeln" och motexempel behandlas som gränsmarkörer för den hållning hon söker beskriva. Mot den bakgrunden är det med en suck av lättnad läsaren ser Barrling motverka svajigheten i metod genom att ta ett stadigt tag i det internationella forskarnätverket World Value Surveys välkända karta över kulturskillnader mellan världens länder, byggd på återkommande opinionsundersökningar (där för övrigt data om den svenska sekulariseringen återfinns). På denna karta hittar hon referenspunkten för sin karakteristik.

Då är hennes teori desto tydligare. Kvalitativa undersökningar som Barrlings blir lätt diffusa. Man får, i bästa fall, intelligenta reflektioner om enskildheter men vad är det författaren egentligen vill säga? Det behöver, som sagt, inte läsaren undra över i det här fallet. Barrling står

stark genom att visa mod, originalitet, beläsenhet och stor pedagogisk konsekvens. Hon konstruerar storslaget och entusiastiskt.

Det är inte en bok om kristendomens historia hon velat skriva, framhåller Barrling i inledningen, utan en bok om den särpräglade kultur som är den svenska. En lång rad välkända namn passerar revy som representanter för just "det svenska", som August Strindberg, Ingmar Bergman ("När man som jag är född i en prästgård stiftar man snabbt bekantskap med djävulen"), Eyvind Johnson, Dag Hammarskjöld ("den sekulära statens nationalhelgon, martyr rentav") men också Pippi Långstrump, Lisbeth Salander, ABBA och Greta Thunberg ("den stränga svenskprotestantismen förkroppsligad"). Alla sägs vara präglade av protestantismen, närsynta som vi är har vi bara svårt att upptäcka det. Eller med författarens ord: "För en person med en annan trosuppfattning och kulturell bakgrund än den kristna kan sannolikt både kyrkogårdar och luciatåg framstå som lika religiöst laddade som minareter eller slöjor för en svensk."

Kyrka och stat har gått hand i hand i svensk historia alltsedan 1500-talet. Gustav Vasa gjorde kyrkan till statens tjänarinna. Hans bibel normerade svenska språket. Prästerna predikade kungens ord. Husförhören in jagade respekt för överheten.

På samma sätt, menar Barrling, har den moderna folkkyrkan blivit välfärdsstatens instrument. Folkkyrkan är granne med folkhemmet. Ingvar Carlsson berättar hur omskakande hans läsning var av Per Albin Hanssons folkhemstal från år 1928: "Jag har svårt att somna, den känns som en religiös väckelse." Hos skrifter av Carl Arvid Hessler, min företrädare som skytteansk professor, skulle Barrling ha kunnat finna ytterligare argument för sin historiska parallell. Under 1900-talet omvandlade de svenska Socialdemokraterna den svenska kyrkan från en konservativ motståndare till en vänsterallierad (med Barrlings ord: "Är Jesus vänster?", "Kyrkan har alltid varit woke"), inte genom att avskaffa statskyrkan enligt det ursprungliga programmet utan genom att förvandla statskyrkan inifrån, genom att "avkristna" henne. Rättfärdighetstanken och socialistisk jämlikhet gled samman.

När John Lennon sjunger *Imagine* önskar han sig en värld utan himmel, utan religion, utan ägodelar, en mänsklighet som lever i fred. Det är en ateism, skriver den brittiske historikern Tom Holland, som är "uppfödd på kristen mærg". Lennons visa har ett inkluderande budskap. Här är icke jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. I den svenska folkkyrkan välkomnas alla, till och med ateisterna. När Barrling går in på

Humanisternas hemsida tycker hon att det inte känns helt olikt att röra sig på Svenska kyrkans hemsida. Trosvissheten förenar. Mycket riktigt har Kammarkollegiet beslutat, att Humanisterna ska registreras som trossamfund.

”Svenskarna älskar sin stat” skriver Barrling i god samklang med forskningen om tillit, ”det nordiska guldets” som statsvetare brukar framhålla som förklaringen till att demokratin i vårt land är så stabil. Religion blir till administration, till välskött och rättvis administration, på samma sätt som kyrkomötet i Nicaea år 325 bringade ordning i det förvirrade påskfirandet och fastslog att långfredagen aldrig kunde inträffa en onsdag och påskdagen alltid äga rum en söndag. Svenskarna älskar sin stat, därför att det är staten som garanterar ordning och reda och den enskildes frihet – frihet från förtryck av familj eller klaner, kort sagt Pippi Långstrumps värld. Här ser man att Barrling arbetar med det frihetsbegrepp som Henrik Berggren och Lars Trägårdh kallar statsindividualism. Hennes bild av Sverige är konsensuskulturens, konformismens, socialdemokratins värld (”I Sverige är alla socialdemokrater utom Lars Tobisson”).

Svenskprotestantismen föreskriver flärdfrihet hos myndighetspersonerna. Det är inte bara staten vi litat på. ”Varför litat svenskarna så på Anders Tegnell?” frågar Barrling. Och svaret är att det beror på hans framtoning, i sitt allvar påminnande om Greta Thunbergs.

Utän bjäfs och filter stod han där som en myndighetsmagister, dag ut och dag in på presskonferensernas grå golv mot en grå vägg och lärde oss allt vi ansågs behöva veta [...] Han hade grått hår, grå ögon, grå glasögon och det kändes som om hans tröja alltid var grå, även när den var röd. Aldrig nystruken. Alltid allvarlig, gränsande till bister, både tålmodig och bestämt tillrättavisande.

I Riksdagshuset finns inte bara ”De goda gärningarnas rum” med porträtt av svenska hjältar som Folke Bernadotte, Harald Edelstam och Raoul Wallenberg. I plenisalen hänger ”Riksväven” med sina 200 nyanser av grått, en träffande bild av svensk politik, skriver Barrling på första sidan i sin bok med ett citat av mig.

Konsensuskulturen belyses ytterligare genom analyser av avvikare eller ”kättare” som Barrling i god kristen tradition kallar dem. En är Strindbergs *Mäster Olof*, den svenska litteraturens mest sönderanalyserade verk. Olaus Petri började som frihetskämpe men fick böja sig för makten och blev en avfälling ”nedfallen på skampålen tillintetgjord”.

Hjälten är i stället Gert Bokpräntare, som på osvenskt manér konsekvent håller fast vid drömmen om ett rättfärdigt samhälle. Revolutionär är man inte ostraffat i Sverige.

En annan avvikare är den flitigt omtalade Pippi Långstrump. Hennes popularitet, skriver Barrling i en fyndig analys, beror på att hon är så osannolik. Pippi, och även Lisbeth Salander, är ”fullkomligt orealistiska gestalter och därför riskfria att uppskatta. I verkligheten behöver de välartade Tommy och Annika aldrig få en Pippi till granne. I fantasin är hon en dröm, i verkligheten en mardröm.”

Eyvind Johnson var också en kättare mot den rådande politiska korrektheten. Orsaken var hans berömda vårtal i Uppsala år 1951, där han angrep inte bara Sovjetunionen utan också den så kallade tredje ståndpunkten, det vill säga de svenskar som i praktiken gav Sovjetunionen sitt stöd genom att inte ta ställning i striden mellan stormakterna. Att den fattige pojken från Norrbotten, den radikale ungsocialisten och arbetarförfattaren jämställde kommunismens övergrepp med nazismens ledde till en utfrysning i svenskt kulturliv. Stödet från Tingsten och den politiska högern var föga tröst. Litteraturprofessorn Torsten Pettersson brukar säga att det inte finns något krav i Sverige på att författare ska ta politisk ställning. Men gör de det, förväntas de göra det åt vänster. En borgerlig författare ses som en anomali, en avvikelse från det normala.

Vilken motbild kan man tänka sig till Barrlings analys?

Det perspektiv jag skulle dra upp är liberaliseringen av svensk politik under senare årtionden. Socialdemokraterna är inte längre ett 40-procentsparti utan ett 30-procentsparti. Efter debaclet för löntagarfonderna är det svårt att se att partiet har någon distinkt socialistisk ideologi, som särskiljer det från de borgerliga. Socialdemokraternas långa maktinnehav bröts till slut, och vi har haft ett flertal borgerliga regeringar. Statliga monopol har upphört, avreglering, decentralisering och marknadisering har varit ledstjärnorna för en rad stora reformer. Statskyrkan har till slut avskaffats, även om det inte verkar ha observerats av så många och ärkebiskopen fortfarande är hedersgäst vid statliga arrangemang.

Det hindrar inte mitt slutomdöme att Katarina Barrling med detta arbete genomfört en imponerande intellektuell prestation. Efter läsningen av hennes bok ser jag på mitt land med förändrad och förundrad blick.

Leif Lewin

Religionskritik

Mikael Stenmark

Dialogos förlag 2023. 113 s. ISBN 978-91-7504-390-6

Handen på hjärtat: Av allt det vi tror och tror oss veta, och det vi tycker och det vi känner och bejakar, är det väl inte mycket för vilket vi skulle vara redo att lägga fram skäl, belägg, grunder eller principer? Vi är inte redo att argumentera för delarna i det som utgör vår grundläggande inställning till tillvaron, vår livshållning, åtminstone inte utan att först ha givits goda skäl att så göra och ett välvilligt öra, samt mycket tid och ro till vårt förfogande. Precis detta kallas vi likväl till att göra i den diskussion eller debatt som går under beteckningen den religionskritiska, som ju åtminstone sedan antikens Xenofanes säkert ständigt haft sina deltagare, men som med upplysningen kommit att utgöra ett centralt inslag i den framväxande sekulära västerländska kulturen. Hur många grundläggande antaganden och värderingar som verkligen stått på spel i dessa diskussioner har förmodligen varierat, men av allt att döma har väl den filosofiska och existentiella substansen i dem varit en funktion av de inblandade parternas beredskap att välvilligt tolka motståndarsidans synpunkter i ljuset av gemensamma utgångspunkter, hypoteser och problem. Vi människor är inte bara mycket okunniga. Vi är också mer lika sinsemellan – mindre originella – än vi är villiga att erkänna.

Mikael Stenmark har skrivit en liten bok (ungefär 100 sidor) om religionskritik som, vad det verkar, primärt är avsedd som kursbok, men som jag tror kan läsas med behållning av en bredare läsekrets inklusive fackfilosofer. I den tar han sig för att beskriva och förklara religionskritik som fenomen – och den religionskritiska debatten som den förs – snarare än att själv delta. Indirekt kan detta studium förstås bidra till att berika samma diskussion, genom att det medvetandegör själva den struktur som religionskritik har eller åtminstone kan ha. I den mån ett argument förs fram i boken, så är själva tesen som framläggs en frukt av just detta klagörande av struktur: Givet hur en religionskritik är utformad, med sitt ifrågasättande av en uppsättning trosföreställningar, värderingar, praktiker och institutioner, så finns det inget som hindrar att kritiken riktas även mot det sekulära. Religionskritik kan därmed förstås som ett exempel på något större och mer omfattande, nämligen livsåskådningskritik.

Efter en kort introduktion i kapitel 1 presenterar Stenmark i kapitel 2 en modell för att analysera religionskritik. Hans diskussion och den

modell som följer urskiljer olika aspekter av kritiken: Vem är det som kritiserar? Vilka är argumenten eller bevekelsegrunderna? Vad är målet med kritiserandet? Vem hoppas kritikern övertyga? Vilken är den större diskursiva kontexten för kritiken? Finns där maktaspekter som är relevanta? I kapitlen 3 och 4 ges en serie exempel på religionskritik hämtade från såväl akademi som allmän debatt och masskultur. I ljuset av den föreslagna modellen diskuteras bland annat kritik av religion från naturvetenskapligt håll, särskilt ifrågasättande av skapelseläror i ljuset av evolutionsteorin. Därefter behandlas kritisk teori som denna tar sig uttryck i religionsvetenskapen. Här ligger den religionskritiska hållningen inbyggd redan i det metodologiska greppet: i analyser som tar sin utgångspunkt i idén att sanningsanspråk alltid utgör förtäckta maktanspråk blir alla religiösa föreställningar antingen förtryckande eller exempel på ond tro. Med sina olika exempel visar Stenmark att den sekulära kritiken mot religion, även när den kommer från vetenskapligt håll, är allt annat än samstämmig i sina grundantaganden. Oenighet råder om huruvida vetenskapen får eller kan gå bortom det rent beskrivande och vara normerande i sina slutsatser. I kapitel 5 lägger Stenmark fram förslaget på en mer övergripande livsåskådningskritik. En kritisk diskussion om religion kommer alltid i huvudsak att handla om attityder, föreställningar och värderingar som rör människans plats och roll i tillvaron i stort, alltså sådant som kan sägas utgöra vår livsåskådning. Inte alla människor är religiösa, men alla (eller så gott som alla) har en livsåskådning. I den mån som ett religiöst förhållningssätt kan göras föremål för kritik, kan varje livsåskådning göras föremål för kritik. I det avslutande kapitlet 6 sammanfattas bokens budskap. Att vi skapar förutsättningar för en sådan bredare kritik – en livsåskådningskritik – är enligt Stenmark något önskvärt och till gagn för den liberala, demokratiska samhällsordningen.

När jag läser boken finner jag mycket som är stimulerande och upplysande, men jag funderar också mycket över vad det är som ligger bakom den valda dispositionen. Varför börjar boken i en (relativt) lång diskussion om religionskritik med naturvetenskapliga förtecken och slutar i en (relativt) kort diskussion om livsåskådningskritik, när den senare diskussionen efter genomläsning verkar ruva på de kanske viktigaste poängerna? Man kan tycka att Stenmark lägger alltför mycket fokus på den Nya ateismen (företrädd av Richard Dawkins, Sam Harris och andra), en rörelse vars storhetstid verkar vara över, och för lite fokus på att ytterligare klargöra och beskriva den generella livsåskådningskritiken.

Den analysmodell som föreslås i början passar också bättre för att beskriva den religionskritik som företrädarna för Nya ateismen själva ser sig inbegripna i: de kommer utifrån i meningen från icke-religiöst håll, de framför argument – förment objektiva, kontextoberoende sådana – som borde övertyga envar, de företräder en form av världsförbättrande, då religion i deras mening överlag är något skadligt, och så vidare.

Om vi så att säga tittar på Stenmarks diskussion baklänges, och börjar i den fruktbara idén om en generell livsåskådningskritik, och också tar hänsyn hur de nutida diskussionerna går tillbaka på tidigare generationers grubblerier, så tror jag vi kan och bör förfina modellen, eller i alla fall komplettera den. Den nutida diskussionen går som Stenmark säger tillbaka på tänkare som Darwin, Nietzsche, Marx och Freud, men också Hegel och Kierkegaard, Dostojevskij och William James, och många, många andra. Vilka av dessa tänkare ska betraktas som "insiders" och vilka som "outsiders" i förhållande till religionen? Och vilka såg de som sina meningsmotståndare? Med idén om en generell livsåskådningskritik tycks frågan om gruppstillhörighet eller identitet hamna i bakgrunden. Framträder gör i stället ett samtal om livsmål och mening i en tid där vetenskapen (särskilt fysiken och biologin) intagit en central roll i samhället och för den enskilda människan. Kanske bör man göra en skillnad mellan världsåskådning och livsåskådning? Man kan då förstå kritiken som försök att underbygga och försvara en livsåskådning mot bakgrund av en världsåskådning dominerad av någon form av naturvetenskapligt inspirerad naturalism. I ljuset av detta kommer Nietzsche att bli Stenmarks bundsförvant i att han med mer eftertryck än någon annan har förfäktat behovet av en uppsättning livgivande normer – och autenticitet gentemot dessa därtill – även om han samtidigt betvivlat möjligheten att ge normerna en rationell underbyggnad. Men fördelen är alltså att människor som ser sig som religiösa och människor som inte ser sig som religiösa här får möjlighet att inleda ett samtal hjälpta av en mer eller mindre explicit gemensam referensram. Om samtalet sedan är jämbördigt på det enda sätt det kan vara jämbördigt, nämligen i det att de inblandade alla ärligt erkänner sin okunnighet om det mesta och självkritiskt och osjälviskt delar med sig av sina personliga erfarenheter, så tror jag att samtalet ibland kan bära frukt.

Mikael Stenmarks bok är en utmärkt startpunkt för kritisk reflektion och diskussion.

Tomas Ekenberg

Notiser

Källkritik

Det har nyligen kommit fram att vice statsminister Ebba Busch felciterade Elina Pahnke i sitt tal i Almedalen (*Aftonbladet* 14/8). Busch tycks ha blivit vilseledd av ChatGPT. Redaktionen påminner om att korrektheten i citat från de flesta artiklar publicerade i *Filosofisk tidskrift* kan bekräftas utan kostnad eller AI-verktyg genom att läsa dem på tidskriftens hemsida, www.filosofisktidskrift.se.

Religionskritik

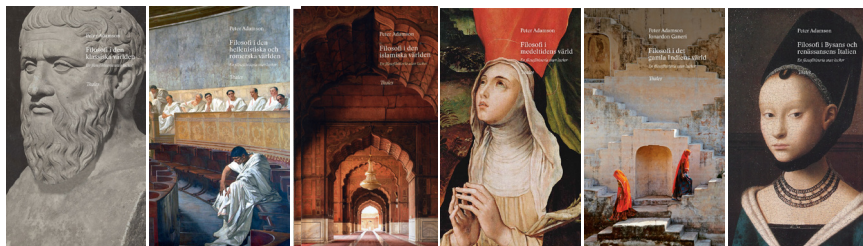
Något överraskande har Guds existens nyligen varit ett av ämnena på *Aftonbladets* debattsida. I ett av inläggen skriver Ulf Jonsson, professor i religionsfilosofi vid Newmaninstitutet (22/7): "Hur en övertygelse har uppstått avgör [...] inte dess sanningsvärde". Anta att orsaken till att vi är övertygade om att solen skiner är att solen faktiskt skiner. Avgör inte detta sanningsvärdet hos vår övertygelse? Om inte, verkar även sådant som är överkligt kunna vara en orsak. Även om Gud har orsakat universum kan alltså ateismen vara sann.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Karl Bergman* är postdoktor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Tomas Ekenberg* är professor i filosofi vid Newmaninstitutet och docent i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, *Ragnar Francén* är professor i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Frits Gåvertsson* är forskare i filosofi vid Lunds universitet, *Leif Lewin* är skytteansk professor emeritus i vältalighet och statskunskap vid Uppsala universitet, *Olof Pettersson* är docent i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, *Alva Stråge* är forskare i filosofi vid Göteborgs universitet, *Inge-Bert Täljedal* är professor emeritus i histologi vid Umeå universitet och *Torbjörn Tännsjö* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet.

Böcker från Thales Ett filosofihistoriskt storverk

Peter Adamsons ”En filosofihistoria utan några luckor” är en unik framställning av filosofins historia, både när det gäller omfattning och tillgänglighet. Medan ”vanliga” filosofihistorier huvudsakligen tar upp ett litet antal etablerade filosofer och verk, och ofta liknar varandra till förväxling, så kastar Adamson ett både finmaskigare och mycket större nät. Här finns inte bara den ”vanliga” västerländska traditionen från Grekland, via hellenismen, romarriket, medeltiden och renässansen i sina olika schatteringar, utan också frikostiga volymer om filosofin i den islamiska världen (en omistlig del av traditionen från antiken till medeltiden) och i det östromerska riket. Dessutom separata fullmatade volymer om indisk filosofi och om filosofi med anknytning till Afrika (den senare kommer på svenska nästa år). En volym om kinesisk filosofi är också på gång.

Även avgränsningen av vad som räknas som filosofi är generös, och särskilt närvarande är samspelet med religiöst tänkande och teologi.



Kanske låter detta inte bara fantastiskt utan också överväldigande? Var ska man börja? Svaret är enkelt: man kan hoppa in nästan var som helst, och författaren bär sin överväldigande lärdom med glatt humör och påfallande berättarglädje.

Peter Adamson är professor i senantik och islamisk filosofi vid Ludwig Maximilian Universität, Munchen, och i antik och medeltida filosofi vid King’s College, London. Volymerna om Indien, Afrika och Kina är skrivna i samarbete med omradesexperter. —*Staffan Carlshamre*, Thales redaktör

Hittills utkomna volymer i serien:

1. Filosofi i den klassiska världen, 414 s.
2. Filosofi i den hellenistiska och romerska världen, 534 s.
3. Filosofi i den islamiska världen, 615 s.
4. Filosofi i medeltidens värld, 766 s.
5. Filosofi i det gamla Indiens värld, 479 s.
6. Filosofi i Byzans och Renässansens Italien, 579 s.

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