

## Riktad uppmärksamhet – en hypotes om David Humes filosofi och metafilosofi

### 1. UPPMÄRKSAMHET

Uppmärksamhet är ett mentalt fenomen som filosofer ägnat rätt lite möda åt att försöka förstå. I varje fall om man jämför med andra centrala ämnen inom medvetandefilosofi och handlingsfilosofi samt om man jämför med det betydligt större intresset för ämnet som finns inom psykologisk forskning (Watzl, 2011a och 2011b). Detta är kanske lite överraskande om man tänker på hur viktigt det är att fästa uppmärksamheten, vara uppmärksam, öva eller utöva sin uppmärksamhetsförmåga i vårt vakna liv. Kan vi ens göra något av vikt utan något slags uppmärksamhet? Vi ska nu förstås inte ta för givet att allt vi kallar uppmärksamhet är av ett och samma slag, men en hastig blick visar ändå på en påfallande enhetlighet bland exemplen, samt att det inte är fråga om perifera mentala fenomen utan något som tränger sig in i näst intill varje göromål, kroppsligt som mentalt. På arbetsplatsen, i skolan, i trafiken förväntas vi vara uppmärksamma – att se det väsentliga och att ignorera oväsentligheter.

Uppmärksamheten, däremot, klandras. Den betraktas som ett utslag av slarv, lathet och bristande ansvar, och den bedöms ibland som ren kriminalitet. Föreställningen om ett ansvar vittnar om att uppmärksamhet är något som vi väljer eller väljer bort, och den uppmärksamhet som vi väljer kan i många fall vara både svår, tung och tröttande. Att lära sig att spela piano, att sluta röka, eller att hålla sig vaken hela lektionen är saker man vanligtvis gör i brant mental uppförsbacke och som bara kan lyckas med ett stort mått av uppmärksamhet och koncentration på uppgiften. I dessa exempel är uppmärksamheten styrd av en viljemässig ansträngning, som när vi väljer att titta eller att titta bort. Den erfarna bilföraren fäster å andra sidan säkert sin uppmärksamhet på trafiken, men på ett vanemässigt, otvunget och bekvämt sätt som utan risk tillåter samtidigt metafysiska spekulationer eller konversation – aktiviteter som utan vidare släpps om trafiken så kräver. Till sist ska vi inte glömma den mer automatiskt grundade uppmärksamhet som vi delar med andra djur, som till exempel instinktiva inklusioner och exklusioner i det perceptuella

fältet. Kanske är det så att det knappt går en minut i vårt vakna liv utan att vår uppmärksamhet fästs på något.

Men vad innebär det egentligen att fästa sin uppmärksamhet vid något? Thomas Reid (1710-1796) betonade den centrala roll som vår förmåga att styra vår uppmärksamhet (*attention*) har för vårt mentala liv. Han menar att en sådan förmåga inte bara spelar en avgörande roll i vårt bruk av andra mentala förmågor som minne, perception, begreppsbyggnad och självreflektion, utan också är avgörande för möjligheten att öva upp och förbättra sina mentala förmågor, liksom för att ta sig för långsiktiga planer rörande sitt liv och sin moral (Reid, 2010). I Reids filosofi går det relativt lätt att teoretisera om uppmärksamhet eftersom hans modell för medvetandet bygger på tanken att en ansevärd del av de mentala händelserna är resultatet av mentala handlingar (*mental operations*) som vi utför och som vi är mer eller mindre ansvariga för och som vi har ett motsvarande inflytande över. Här passar en uppmärksamhetsförmåga väl in. Men hur är det med David Hume – Reids ständige motpol och kontrahent? Vilken roll tilldelar Hume uppmärksamhetsförmågan och hur vill han beskriva den inom ramen för sin modell av medvetandets aktiviteter? Dessa frågor föranleder min undersökning.

## 2. EN HYPOTES

Efter att ha letat fram och tillbaka genom Humes tankar, spårat upp varje förekomst av ordet *attention* i hans skrifter, erinrat mig en upptäckt från förra året, och sedan lagt allt i en gryta har en hypotes rest sig ur buljongen, vilken säger:

*Hypotes:* Trots att Hume varken låter uppmärksamhetsförmågan vara en princip i modellen för medvetandet, förklarar uppmärksamhet i termer av sin modell, eller ens indikerar att uppmärksamhetsförmågan förtjänar filosofisk reflektion, så förutsätter hans filosofi icke desto mindre att vi har en sådan förmåga.

I det följande ska jag motivera denna hypotes snarare än att bevisa den. En viktig aspekt av saken är att den belyser ett grundläggande problem i tolkningen av Humes filosofi, nämligen hur man ska förstå den modell för medvetandet som utvecklas i första delen av första boken av *Treatise of Human Nature*.<sup>1</sup> Föremålet för Humes undersökning är som bokens titel

<sup>1</sup>Jag fokuserar främst på *A Treatise of Human Nature* (1739-40), på svenska *Avhandling om den mänskliga naturen* (Stockholm: Thales, 2003). Originaltexten finns också förnämligt på [www.davidhume.org](http://www.davidhume.org). Referenser görs i den vedertagna fyrställda formen enligt vilken 1.2.3.4 betyder *Treatise* book 1, part 2, section 3, paragraph 4. Citat är hämtade från den svenska översättningen.

säger människans natur. Men det är inte klart vilken relation som ska råda mellan modell och natur. Är modellen tänkt att avspegla levande människors tänkande, eller är den tänkt att beskriva en "mikroskopisk" psykofysisk process som underliggör vårt tänkande? Som vi ska se blandas nivåerna ibland på ett otillbörligt sett – med avseende på det jag i titeln kallat riktad uppmärksamhet – och det blir inte helt klart vilken roll modellen är tänkt att spela och inte heller vad det är som Hume betraktar som människans natur. Vi kommer särskilt att se att Hume i redogörelsen för abstrakt tänkande vid två tillfällen tar för givet att vi har en uppmärksamhetsförmåga. Men jag ska också argumentera för att Humes hela filosofi om människans natur blir svår att förstå om man inte betraktar den humeska filosofiska tanken som en förmåga att rikta uppmärksamheten åt håll som inte är de naturliga, det vill säga, den filosofiska uppgiften att komma till insikt om vår natur och våra naturliga övertygelser (*natural belief*) kräver att vi fjärmar oss från de naturliga övertygelsernas obevekliga makt. Detta fjärmande är inget mindre än en särskild förmåga att avsiktligt om än blott för en stund rikta sin uppmärksamhet mot vad som verkligen försigår i vårt medvetande till skillnad från vad vi tror försigår.

### 3. MODELL OCH METOD I KORTHET

Alldeles i början av *Treatise* presenterar Hume sina metodologiska och metafysiska grundantaganden samt en passande terminologi – allt sammantaget vad jag kallar Humes modell. Precis vad som ska anses tillhöra modellen och vad som utgör resten, liksom frågan hur man ska se på modellens roll i Humes filosofi är värt att diskutera, och ämnet för denna uppsats väcker just sådana frågor. Men här ska jag kort beskriva dess grunddrag väl medveten om att Hume inför ytterligare principer senare i boken.<sup>2</sup>

Grundbegreppet är perceptioner (*perceptions*) som är momentana medvetandetillstånd vilka uppträder i följd och som tillsammans utgör vårt mentala liv. Varje perception är antingen ett intryck (*impression* – en upplevd känsla, lidelse eller erfarenhet) eller en idé (*idea* – en tanke eller ett begrepp). Varje perception är antingen enkel (*simple*) eller sammansatt (*compound, complex*). Enkla perceptioner är atomära, och varje sammansatt perception kan i tanken analyseras i sina enkla beståndsdelar.<sup>3</sup>

<sup>2</sup>I bok 2, *Om passionerna*, 2.1.4.3, införs en associationsprincip för intryck, och i bok 3, *Om moralen*, införs vad som antagligen är en ny oberoende princip nämligen en förmåga till sympati eller medkänsla.

<sup>3</sup>Det finns flera komplikationer rörande begreppen enkelt och sammansatt när de på detta vis används tillsammans med begreppet om ett innehåll. En del

Den väsentliga och skönjbara skillnaden mellan intryck och idéer är att de förra är livliga (*liveliness, vivacity*) och de senare matta eller bleka. Begreppsempirismen formuleras så att varje enkel idé till sitt upphov har ett motsvarande enkelt intryck (vad kommentatorer brukar kalla *the copy thesis*). Idén är en blek kopia (*faint copy*) av motsvarande intryck vilket betyder att de har samma innehåll, fast intrycket är upplevt och därför livligt medan idén blott är en tanke eller ett blekt minne av intrycket. I kraft av likheten och den kausala relationen till sitt upphov representerar idén naturligt sitt motsvarande intryck.

Källan till innehållet i våra tankar är alltså erfarenheten. Men det som Hume framför allt vill förstå är hur idéerna kommer i ordning så att de bildar de föreställningar, tankar och förväntningar som vi har om världen, oss själva och andra.

Vore idéer helt fria och utan all förbindelse, skulle slumpen ensam förena dem, och det är omöjligt att samma enkla idéer regelbundet skulle bilda komplexa idéer (vilket de vanligen gör) utan något förenande band hos dem, någon associerande egenskap varigenom en idé naturligt introducerar en annan. (1.1.4.1)

I fantasin (*the imagination*) processas erfarenhetsmaterialet enligt associationsprinciper som förklarar varför den ena perceptionen följer på den andra eller varför de tenderar att klumpa ihop sig på vissa sätt snarare än andra. Hume identifierar tre grundprinciper för association mellan idéer: likhet (*resemblance*), rumslig och tidlig närhet (*contiguity*) samt kausalitet (*causation*), vilka enligt Hume är ”de enda bindningarna i vårt tänkande” och därför ”för oss det sammanhållande kittet i universum, och alla sinnets verksamheter måste i stor utsträckning bero på dem”.<sup>4</sup> Att förklara ett mentalt fenomen innebär allmänt sett att återföra det på dessa associationsprinciper och modellens övriga elementa. Associationsprinciperna och *the copy thesis* betraktar Hume som allmänna empiriska lagar för medvetandet. Notera att begreppet om en person med avsikter, vilja och ambition inte har en systematisk roll att spela. Som känt menade ju Hume också att han inte kunde finna något *jag* när han inspekterade sitt medvetandes ström av perceptioner (1.4.6.3). Vilja betraktas i modellen inte heller som en aktiv förmåga att påverka vissa handlingar utan enbart som en känsla som åtföljer vissa händelser.

---

av dessa komplikationer är Hume väl medveten om, vilket hela diskussionen om abstrakta idéer visar (1.1.7), se särskilt Humes not till 1.1.7.7.

<sup>4</sup>Citerat från Humes *Abstract of the Treatise of Human Nature*, som återfinns i svensk översättning av Jim Jakobsson i *Förnuft, känsla och moral: Perspektiv på David Hume*, red. Robert Callergård (Stockholm: Thales, 2011). Citatet på sidan 282 och kursiveringen är Humes.

Med *vilja* menar jag, som man bör notera, ingenting annat än *det inre intryck vi känner och är medvetna om när vi med vetenskap ger upphov till någon ny rörelse hos vår kropp eller ny varseblivning i vårt sinne.* (2.3.1.2, Humes kursiv)

Sådant som vi normalt beskriver som personers viljeyttringar måste i Humes modell beskrivas i termer av hur vissa perceptioner åtföljer andra i enlighet med associationslagarna och övriga principer. Allt sammantaget eftersträvar Hume en redogörelse ur ett tredje-person-perspektiv i vilket associationsprinciperna spelar rollen av empiriskt verifierade allmänna lagar som beskriver de mest generella regelbundenheterna i vårt mentala liv, eller rättare sagt, i strömmen av perceptioner. Det är därför inte särskilt överraskande att det inte finns terminologi för att tala om uppmärksamhetsförmågan eftersom denna vanligtvis tillskrivs personer snarare än perceptioner. Man kan därför säga att karaktären hos Humes modell och metod tycks stödja den första delen av min hypotes. Men innan vi går vidare måste vi titta på en invändning.

#### 4. INVÄNDNINGAR MOT FÖRSTA DELEN AV HYPOTESEN

Man kan nu invända mot första delen av min hypotes att Hume i själva verket har berett plats för uppmärksamhet i sin modell och att detta till och med är en av modellens förtjänster. Invändningen kan utföras på flera sätt.

En första variant säger att perceptioner är medvetandetillstånd och att medvetandetillstånd inte är någonting annat än tillstånd av uppmärksamhet. Eftersom perceptioner är den mest generella termen för allt som finns i medvetandet kan man säga att Humes lära handlar om uppmärksamhet lika mycket som den handlar om medvetandet eller själen. Detta förklarar att uppmärksamhet inte har fått en särskild term för sig och inte heller är del av det inre mentala maskineriet i Humes modell, för det är ju likadant med "the mind", "the soul" och "consciousness" att de benämner själva studieobjektet för undersökningen snarare än något i detaljerna.

Man kan alternativt hävda att de enskilda intryckens och idéernas varierande grader av livlighet som överförs av associationsprinciper och av erfarenhetens upptrampade stigar inget mindre är än Humes sätt att förklara vad uppmärksamhet är. När exempelvis lukten av rök får oss att tro att det brinner så överförs livligheten hos sinnesintrycket av röken via en associationsprincip till en idé om eld, men detta innebär inget annat än att vår uppmärksamhet förs från röklukt till tanke och övertygelse (1.3.7.6 och 1.3.8.2). Det är den överförda livligheten som har sin källa i intryckets livlighet, som förklarar varför en idé om eld blir till en övertygelse om eld trots att ingen eld än kan skönjas.

Ett tredje förslag säger att Hume redan gett stort utrymme åt avsiktliga mentala handlingar (såsom att rikta uppmärksamhet) genom att tillerkänna vår fantasi (*the imagination*) friheten att ”kasta om och byta ut sina idéer”, det vill säga, att ta i sär komplex i sina beståndsdelar och godtyckligt skapa nya komplex (1.1.3.4).

Ett problem med dessa invändningar är att de pekar i olika riktning. Enligt den första är vårt mentala liv varken mer eller mindre än summan av våra tillstånd av uppmärksamhet, eftersom dessa har identifierats med perceptioner. Men detta tycks utesluta såväl att det kan finnas något i medvetandet som vi inte uppmärksammar, som att vi kan uppmärksamma någonting *mer eller mindre*. Inget utrymme lämnas åt att förklara hur vi exempelvis under lyssnandet på ett flerstämmigt stycke musik kan skifta vår uppmärksamhet från en stämma till en annan. Alla stämmor finns ju närvarande i medvetandet, i någon mening, men inte lika mycket vid varje tidpunkt. Den andra invändningen förefaller därför mer tilltalande eftersom den erbjuder en förklaring till hur något *blir* uppmärksammat alternativt faller ur fokus. Det rör sig om pneumatiska flöden av livlighet vars vägar bestäms av associationsprinciper i samverkan med individens erfarenhet. Fantasins frihet antyder, slutligen, ytterligare ett begrepp om uppmärksamhet vilket mer liknar Reids idé om en mental akt som utövas avsiktligt av en mental agent som du och jag. Men med tanke på att begreppet om en person inte har en tydlig systematisk roll att spela i Humes modell förefaller denna idé främmande.<sup>5</sup>

Sammantaget visar dessa exempel lika klart att det förekommer begrepp om uppmärksamhet i och omkring Humes modell som att Hume inte har en klar linje för hur han vill hantera dem. För att klara upp detta borde två beslut tas: för det första måste Hume bestämma sig för om han liksom Reid är beredd att låta viljestyrda akter av uppmärksamhet vara en princip i modellen, alltså något som inte ytterligare kan förklaras men som självt kan anföras i förklaringar. Och om han inte vill ha det så, måste han bestämma sig för hur sådana mentala fenomen ska beskrivas och hanteras i modellen, eller med andra ord, bestämma sig för vad det innebär att vara uppmärksam och hur uppmärksamhet är relaterad till andra mentala fenomen. Att Hume är oklar på denna punkt belyses av hur han presenterar fantasins frihet.

<sup>5</sup>Åsa Carlson skulle nog invända att idén om jaget är en viktig del av det förklarande maskineriet i redogörelsen för stolthet och skam i bok 2 av *Treatise*. Men det räcker för mina syften här att visa att Hume inte är tydlig med vart skåpet ska stå beträffande innebörden av fantasins frihet, liksom Hume inte heller är tydlig med vad slags jag det är som alltid är stolthetens och skammens objekt. Se 2.1.

Vår andra princip står lika klar för oss, den om fantasins frihet att kasta om och byta ut sina idéer. De fabler vi möter i skaldestycken och riddarromaner gör detta fullkomligt klart. Naturen är där helt förvirrad, och intet omtalas annat än bevingade hästar, eldsprutande drakar och monstruösa jättar. Denna fantasins frihet kommer inte heller att verka underlig när vi betänker att alla våra idéer är kopierade från våra intryck, och att det inte finns två intryck som är fullkomligt oskiljaktiga; för att inte nämna att det är en tydlig följd av indelningen av idéer i enkla och komplexa. Varhelst fantasin varseblir en skillnad mellan idéer, kan den lätt åstadkomma ett särande. (1.1.3.4)

Det är ingen tvekan om att Hume först hänvisar till poetens fantasifullhet och att han indikerar att modellen måste hantera denna fantasi på något sätt. Men det som sedan anförs är den metafysisk-logiska så kallade särbarhetsprincipen nämligen för att fastslå att inga logiska eller begreppsliga hinder föreligger för att sammansatta idéer upplöses i sina enkla delar för att sedan återförenas i nya konstellationer.<sup>6</sup> Men den säger inget om mentala processer på vare sig modellnivå eller personnivå. Den säger inget om den uppmärksamhet vi ägnar en sammansatt idé som vi vill analysera eller den kreativitet vi utövar när vi avsiktligt skapar en ny. Slutradens ”fantasin varseblir en skillnad mellan idéer” är påfallande oklar; är det poeten eller fantasin som uppmärksammar skillnader mellan idéer? Men det finns fler problem.

##### 5. OTILLBÖRLIG INBLANDNING I MODELLEN AV RIKTAD UPPMÄRKSAMHET

Jag har tidigare uppmärksammat några problem med Humes redogörelse för abstrakta tankar (Callergård 2011a) vilka kan anföras till förmån för den andra halvan av min hypotes, nämligen att Hume *de facto* använder sig av uppmärksamhetsakter när han tillämpar sin modell.

När Hume ska förklara hur det kommer sig att vi kan tänka på abstrakta ting tillämpar han och utvecklar sin modell på ett intressant sätt. Givet den nominalistiska tesen att allt som finns (inklusive mentala företeelser) är individer och givet Humes tes att vi tänker medelst idéer är uppgiften att förklara hur vi exempelvis kan tänka på allmänbegreppet *katt* till skillnad från att tänka på en viss katt, eller om man så vill, hur allmänna termer kan vara meningsfulla. Humes svar säger till att börja med att när vi tänker på vadhelst det är som den allmänna termen *katt*

<sup>6</sup>Särbarhetsprincipen formuleras bland annat så här: ”alla objekt som är olika kan åtskiljas, och alla objekt som kan åtskiljas kan säras i tanke och fantasi. Och vi kan här tillägga att dessa satser är lika sanna *omvänt*, att alla objekt som kan säras också kan åtskiljas och att alla objekt som kan åtskiljas också är olika” (1.1.7.3).

står för så måste detta representeras i tanken av *idén om en viss katt*, låt säga katten Mirre. Men eftersom idén om Mirre naturligt representerar just Mirre – en naturlig och oproblematiske referens enligt Hume – måste man fråga sig hur den i detta fall i stället lyckas representera alla katter. Humes svar är att den individuella idén får en universell innebörd genom att vara knuten till en viss term. När en allmän term yttras uppväcker den alltid en godtycklig idé på vilken termen kan tillämpas, men denna idé får i sammanhanget representera alla alternativ.

Abstrakta idéer är därför i sig själva individuella, fastän de kan bli allmänna till sin representation. Avbilden i sinnet är endast avbilden av ett enskilt objekt, även om användningen av den i våra resonemang är densamma som om den vore universell.<sup>7</sup>

Humes förklaring till hur detta går till är intressant men ofullständig. Att vi har lärt oss den allmänna termen *katt* innebär att vi korrekt kan tillämpa den på lämpliga katter, eller som Hume uttrycker det, att vi har tillägnat oss en vana eller sedvänja (*habit, custom*) att tillämpa termen på vissa ting. När vi sedan hör den allmänna termen *katt* yttras så uppväcks idén om någon katt, exempelvis Mirre, men därtill sätts vårt medvetande i beredskap att låta idéer om andra katter än Mirre hoppa in som ersättare. Skillnaden mellan att idén om Mirre representerar Mirre och att den representerar alla katter är alltså att ordet *katt* via vår vana att tillämpa ordet på vilken katt som helst uppväcker en beredskap att byta idén om Mirre mot idén om en annan katt, och det är detta tillstånd av beredskap som tillsammans med idén om Mirre kommer att representera katter i allmänhet.

Men då samma ord antas ha blivit tillämpat regelmässigt på andra individer som i många avseenden är annorlunda den i sinnet omedelbart närvarande idén, och då ordet inte förmår väcka idén om alla dessa individer, så nuddar det blott vid själen, om jag så får säga, och väcker den sedvänja vi tillägnat oss genom att överblicka dem. De är inte reellt eller faktiskt närvarande i sinnet, utan endast som förmåga. Inte heller målar vi upp dem alla tydligt i fantasin, utan håller oss redo att betrakta vilken som helst av dem då någon aktuell avsikt eller nödvändighet ger oss anledning till detta. Ordet framkallar en individuell idé tillsammans med en viss sedvänja, och denna sedvänja framkallar vilken annan individuell idé som helst när så behövs. (1.1.7.7)

Mycket kan sägas om Humes redogörelse men det är ett problem jag särskilt vill fästa uppmärksamhet vid. Det är ingen tvekan om att Humes tal om en uppväckt sedvänja med åtföljande beredskap och en särskild

<sup>7</sup>1.1.7.4. Där översättningen säger ”användning” skriver Hume ”application”.



användning av den individuella idén är menat som trogna redogörelser inom ramen för modellens resurser. Användningen i fråga är inte menad så att en person bestämmer sig för att använda idén om Mirre i en tanke om katter i allmänhet. I stället är det fråga om en beskrivning av någorlunda automatiska processer. Vanorna och sedvänjorna ifråga är inlärda reaktioner och associationer snarare än övervägda handlingar och val. Svårigheten är emellertid att Hume inte förklarar hur det kommer sig att yttrandet av ett ord kan avgöra huruvida en idé om Mirre som dyker upp i mitt medvetande ska representera Mirre, mina katter, katter, däggdjur, eller färgen svart. De valda orden avgör förstås detta, kan man svara, men det förutsätter att vi redan har ett språk i vilket det finns distinktioner mellan individer och allmänbegrepp och att det finns tankemässiga förmågor som ligger till grund för sådana distinktioner, vilket är just vad Hume skulle förklara. Det yttrade ordet är i sig självt lika mycket en individ som varje idé i medvetandet, och yttrandets allmänna innebörd står lika mycket i behov av en förklaring som idéns. Men i sin redogörelse har Hume i stället tagit för givet att avsändare och mottagare av de yttrade orden kan rikta uppmärksamheten på rätt innehåll och fånga upp rätt avsikter. Följaktligen är redogörelsen endast delvis inom ramen för modellen.

Men det finns i sammanhanget ett till exempel på att Hume förutsätter att vi kan rikta vår uppmärksamhet. Om vi trots allt accepterar Humes skiss rörande allmänbegrepp så kan vi med den förklara hur idén om en viss svart katt kan representera såväl svart som katter. Om den representerar färgen svart (uppväckt av ordet *svart*) innebär detta att de alternativa idéer som sätts i beredskap av termen är idéer om svarta ting, och om den representerar katter (uppväckt av ordet *katt*) så är det idéer om individuella katter som står beredda till språng. Även om idén om en viss svart katt kan representera flera allmänbegrepp så kan vi göra distinktionen mellan svart och katt eftersom svart och katt uppväcker skilda mängder av sinsemellan likartade ting.

Emellertid tar Hume upp till diskussion ett specialfall som förefaller särskilt svårt att förklara givet den tidigare nämnda särbarhetsprincipen, vilken i korthet säger att allt som kan skiljas i tanken också kan skiljas åt i verkligheten. Hur gör vi en distinktion mellan allmänbegrepp som färg och form? Enligt Hume kan inte färg existera utan form och omvänt, så varje exempel på något med färg kommer alltid vara ett exempel på något med form. För att förklara hur vi trots allt kan göra en distinktion ber Hume oss därför att betrakta en vit marmorkula och sedan jämföra den med två andra objekt – en svart kula och en vit kub. För att bilda sig ett begrepp om den vita kulans form ska vi betrakta den vita kulan (dess oskiljaktiga form och färg) samtidigt som vi sneglar ömsom på vart och

ett av de två andra objekten (med deras respektive oskiljaktiga färg och form). Vi kan i så fall lägga märke till de skilda likheter som råder mellan det första objektet och vart och ett av de andra två.

Efter lite mer övning av detta slag börjar vi åtskilja formen från färgen genom en förnuftets distinktion; det vill säga, vi betraktar formen och färgen tillsammans, eftersom de faktiskt är ett och detsamma och omöjliga att skilja åt, men *ser dem ändå i olika aspekter* i enlighet med de likheter de kan uppvisa. När vi avser att tänka endast på den vita marmorkulans form, bildar vi faktiskt en idé om både formen och färgen, *men riktar i tysthet vår blick* mot dess likhet med den svarta marmorkulan. Och på samma sätt *riktar vi blicken* mot dess likhet med den vita marmorkuben när vi avser att tänka endast på dess färg.<sup>8</sup>

Vi skall alltså titta på den vita kulan och samtidigt snegla på de andra två objekten. Det är svårt att förstå hur detta sneglande i ögonvrån eller i tankens ögonvrå på olika aspekter av likhet och olikhet kan förstås som något annat än avsiktligt riktad uppmärksamhet. Om man invänder att inget mentalt sneglande krävs och att det räcker med att vrida på huvudet och minnas hur den vita kulan ser ut, så är det ändå anmärkningsvärt att sådana huvudvridningar krävs för att göra en förnuftsdistinktion mellan form och färg; de torde hur som helst föranledas av specifika avsikter att göra sådana jämförelser vilka riktar sig mot de relevanta likheterna och skillnaderna.

## 6. KONFLIKTEN MELLAN NATURLIG ÖVERTYGELSE OCH FILOSOFISK INSIKT

Att filosofisk liksom matematisk verksamhet kräver ett stort mått av koncentration och mental uthållighet råder det inget tvivel om; föremålen för studierna är högst abstrakta ting som trivs bäst i svårgenomtränglig terräng. Redan i förordet till *Treatise* påpekar Hume att man som *metafysik* vanligtvis betraktar ”varje slags argument som är på något sätt svårfattligt och som kräver viss uppmärksamhet för att begripas” och strax därefter fastslår det att även resonemangen i denna bok måste bli svårfattliga.

Ty om sanningen alls finns inom räckhåll för mänsklig förmåga, så är det säkert att den måste ligga mycket djupt och svåråtkomligt, och att hoppas att vi skall nå dit utan möda, när de största genierna misslyckats trots de yttersta mödor, måste förvisso anses vara nog så fåfängt och förmätet. (*Treatise*, Inledning, 3)

<sup>8</sup>1.1.7.18 (Mina kursiveringar). På engelska lyder de av mig kursiverade fraserna ”view them in different aspects”, ”but tacitly carry our view”, och ”we turn our view”.

Jag ska avslutningsvis föreslå att det utöver denna rimliga anmärkning, som kunde föregå vilken filosofibok som helst, finns ett djupare ärende rörande den filosofiska forskningens natur, ett ärende som är en integrerad del av Humes övergripande filosofi om människans natur, nämligen att förklara varför filosofi måste vara så svårt. Tanken är att Humes förklaring till att vi trots allt kan åstadkomma något i filosofin bygger på antagandet att vi avsiktligt kan rikta vår uppmärksamhet åt håll som inte är naturliga för oss. Vi har en viss förmåga att tillfälligtvis fjärma oss från vårt medvetandes naturliga processer för att göra dem till studieobjekt, och vi kan under detta studium komma till insikt om hur de obehagligt ger oss en förvanskad bild av världen, en som inte förnuftet kan rättfärdiga och som är evigt underbestämd av erfarenheten. Men filosofin lär samtidigt, innan naturen själv visar oss det med övermäktig kraft, att vi inte kan motstå dessa förvillelser annat än för en kort stund av filosofi, och att vi därför snart måste återfalla i våra naturliga övertygelser och böjelser.

Ett viktigt verktyg för Hume i diskussioner om både kausalitet och substans är den logisk-metafysiska principen som säger att

allt som sinnet klart föreställer sig innefattar idén om möjlig existens, eller med andra ord, att inget som vi föreställer oss är absolut omöjligt. Vi kan bilda idén om ett gyllene berg och från detta sluta oss till att ett sådant berg faktiskt kan existera. Vi kan inte bilda en idé om ett berg utan en dal, och bedömer därför detta som omöjligt. (1.2.2.8)

När Hume argumenterar för att satsen ”Varje händelse har en orsak” inte uttrycker en nödvändig sanning (1.3.3) så ber han läsaren att till bevis notera att det är fullt möjligt att tänka sig en given händelse utan att tänka på någon orsak överhuvudtaget. Idén om en händelse innefattar inte idén om en orsak till händelsen. Likaså när Hume argumenterar för att det inte kan vara förnuftet som drar ens den bästa av induktiva slutsatser från den bästa induktiva evidens tar han som intäkt att vi åtminstone kan

föreställa oss en förändring av naturens gång, något som tillräckligt väl visar att en sådan förändring inte är absolut omöjlig. Att bilda en klar idé om något är ett ovedersägligt argument för dess möjlighet, och är ensamt en vederläggning av varje föregivet demonstrativt bevis mot den. (1.3.6.5)

Hume vill alltså få oss att inse att vissa mycket starka föreställningar inte är nödvändiga sanningar inom förnuftets område utan enbart en associativ förbindelse i fantasin. Han ber oss att stiga åt sidan ett slag för att betrakta vår naturliga tankeprocess så att vi ska se dess rätta natur. Och det vi uppnår är ett filosofiskt framsteg som vi kan och bör notera i våra skrivböcker, för filosofer, teologer och naturforskare har ofta gjort

anspråk på en djupare insikt genom att misstolka vad som verkligen föregår när vi tänker på orsak och verkan.

Men det är nu inte Humes uppfattning att vi vare sig kan eller bör ändra på våra induktiva slutledningar eller beteenden på grund av dessa nya insikter. Vi förväntar oss ofrånkomligen att det alltid finns en orsak till en händelse. Hume påpekade också, efter att på denna punkt ha blivit misstolkad, att han inte ifrågasatte sanningen att varje händelse har en orsak utan enbart den tänkta förbindelsens natur. Likaså finns ingen anledning att ge upp övertygelsen att en sten som slängs i vatten blir blöt bara för att vi har insett att detta inte är nödvändig sanning. Våra vardagliga övertygelser står alltså intakta. De filosofiska insikterna krävde ett visst mått av reflektion förstås och en viss förmåga att föreställa sig saker som man inte alls är van att föreställa sig, och så långt är det ett första exempel på att riktad uppmärksamhet är central i Humes metafilosofi. Men eftersom det inte råder någon större konflikt mellan den filosofiska insikten och vår naturliga övertygelse så är det ett rätt lättviktigt belägg för min tes. Så låt oss titta på fall där filosofin kommer i konflikt med den naturliga övertygelsen.

När Hume senare i sektionen *Om idén om en nödvändig förbindelse* (1.3.14) diskuterar vår föreställning att orsaker är förbundna med sina verkningar genom något slags nödvändig förbindelse visar det sig som väntat att föreställningen saknar såväl förnuftsmässig som erfarenhetsmässig grund. Men Hume menar också att det är fråga om en fiktion (*fiction*), det vill säga en illusion och falsk föreställning. Föreställningen om en nödvändig förbindelse är en projektion på yttre ting av en inre känsla av förväntan som skapats av den upprepade erfarenheten av det kausala sambandet. Upprepade erfarenheter av sambandet mellan eld och värme betingar oss att i fortsättningen alltid förvänta oss värme vid åsynen av eld, men denna förväntan projiceras på tingen, så att vi kommer att tillskriva elden en särskild kausal kraft som nödvändiggör alstrandet av värme. Men denna förväntan är, menar Hume, illegitim och vår föreställning måste därför bedömas som falsk. Analogt menar Hume att föreställningen om personlig identitet förstått som en genom hela mitt liv varaktig, identisk och oföränderlig entitet är en fiktion, liksom föreställningen om existensen av varaktiga och av medvetandet oberoende ting i yttervärld är fiktioner.<sup>9</sup> I dessa fall spelar fantasin (*the imagination*) oss ett spratt, men ett som vi aldrig kan undvika. Misstagen är "naturliga" i den meningen att de är en del av vår mänskliga natur att bli offer för dessa fiktioner. De är systematiska, obevekliga och lyder inte under viljan.

<sup>9</sup>Analog är kanske också Humes uppfattning om hur vi tillskriver handlingar och personer moraliska egenskaper.

Men riktigt så illa är det väl inte? För vi har ju trots allt upptäckt och identifierat dessa misstag och så länge den filosofiska tanken är kry och uppmärksamheten och koncentrationen är alert kan vi avstå från att bejaka och omfamna dessa fiktioner. Det vore ju under alla omständigheter konstigt att identifiera en tanke som falsk och i samma andetag medge att man håller den för sann. Så en viss respit finns här för den visdomstörstande filosofen. Men det är enligt Hume också en kort respit som bara varar så länge som vi orkar anstränga tanken å det yttersta. Det finns alltså en stark konflikt mellan naturlig övertygelse och filosofisk insikt. Filosofin ska avslöja fantasins fiktioner, men kan bara göra det som en rebell som med sina nålstick påminner oss om övermaktens dimridåer och stolligheter men som trots rätten på sin sida aldrig kan vinna segern. Är det rimligt att betrakta något av detta som belägg för min tes? Ja, för filosofins möjlighet beror helt och hållet på att vi med stor möda och endast för en kortare stund lyckas rikta tanken mot den mänskliga tankens natur.

I sektionen 1.4.1 *Skeptiska tvivel rörande förnuftet* utför Hume ett skeptiskt argument vars slutsats innebär att all övertygelse och tro tillintetgörs om förnuftet ensamt får råda. Efter argumentet, vilket Hume anser giltigt, lägger han frågan i läsarens mun om han verkligen är en sådan skeptiker som anser allt osäkert och att sanning aldrig kan uppnås. Hans svar blir att ”denna fråga är fullständigt överflödigt, och att varken jag eller någon annan person någonsin varit uppriktigt och varaktigt övertygad om någonting sådant. Naturen har genom en absolut och okontrollerbar nödvändighet bestämt oss till att fälla omdömen, liksom till att andas och att känna” (1.4.1.7). Följdfrågan blir då hur det sker att detta skeptiska argument inte vidmakthåller sitt grepp om tanken, och svaret blir att högst abstrakta resonemang som detta är alltför ansträngande:

När sinnet inte griper sina objekt med lätthet och på ett otvunget sätt, har samma [filosofiska] principer inte samma verkan som vid en mer naturlig föreställning av idéerna, och fantasin känner inte heller en förnimmelse jämförbar med den som uppstår i dess vanliga omdömen och åsikter. Uppmärksamheten ansträngs, sinnestillståndet är obekvämt och livsenergierna, vilka förts ur sina naturliga banor, styrs i sina rörelser inte av samma lagar, åtminstone inte i samma utsträckning, som när de flyter fram i sina vanliga kanaler. (1.4.1.10)

Det är då inte att förundra sig över, att den förvissning som uppstår i ett subtilt resonemang minskar i proportion till den ansträngning som fantasin måste göra för att tränga in i resonemanget och uppfatta alla dess delar. Övertygelsen kan, eftersom den är en livlig föreställning, aldrig vara fullständig om den inte har sin grund i någonting naturligt och enkelt. (1.4.1.11)

I sektionen *Om skepticism beträffande sinnena* (1.4.2) förutskickar Hume inledningsvis att, eftersom inte ens skeptikern kan bli kvitt sina naturliga övertygelser så ska han i denna sektion inte diskutera den lönlösa frågan (*'tis in vain to ask*) huruvida det verkligen finns ting i yttervärlden – ”Det är något vi måste ta för givet i våra resonemang” (1.4.2.1) – utan i stället försöka blottlägga orsakerna till att en sådan övertygelse uppkommer. Sektionen är en av de längsta och snårigaste i *Treatise* och resultat blir en intrikat redogörelse för hur vissa likheter och olikheter bland våra sinnesförmågor associeras i vår fantasi på sådant sätt att fiktionen eller illusionen skapas att vi varseblir oberoende varaktiga ting snarare än våra egna perceptioner. I slutet av sektionen reflekterar Hume över konflikten mellan hans egen filosofiska slutsats och den naturliga uppfattningen.

Om dessa trosföreställningar kommer i konflikt, är det inte svårt att förutse vilken som tar kommandot. Den filosofiska och lärda principen må råda så länge uppmärksamheten riktas mot saken, men i samma stund som vi låter vår tanke vila, visar sig naturen och drar oss tillbaka till vår tidigare tro. Ja, den har ibland ett sådant inflytande att den kan hejda vår framfart till och med mitt i våra djupsinnigaste reflektioner, och hindra oss att följa en filosofisk uppfattning i alla dess konsekvenser. Fastän vi sålunda klart ser våra varseblivningars beroende och avbrott, stannar vi upp, och låter aldrig detta utgöra grund för att förkasta trosföreställningen om en varaktig och oberoende existens. Denna trosföreställning har slagit så djup rot i fantasin att det är omöjligt att någonsin utrota den, och ingen ansträngd metafysisk övertygelse om våra varseblivningars beroende kan vara tillräcklig för detta. (1.4.2.51)

Så vi kan se saken klart så länge ”uppmärksamheten riktas mot saken” men därefter tar naturen kommandot och ”ingen ansträngd metafysisk övertygelse” kan hindra det. Det Hume har att säga om denna konflikt här och annorstädes (se också 1.4.7) tycks alltså förutsätta att vi inte bara har en förmåga att göra vår egen natur till ett studieobjekt utan också att vi har en förmåga att avsiktligt men blott tillfälligtvis fjärma oss från våra naturliga omdömen och inse deras bristfällighet och deras icke-rationella grund. Detta fjärmande är inget mindre än en särskild förmåga att avsiktligt rikta sin uppmärksamhet. Humes metafilosofi, här förstådd som en redogörelse för den filosofiska tankens metod eller tillvägagångssätt, är alltså inbyggd i den övergripande redogörelsen för människans natur på så sätt att den senare förklarar varför filosofiska undersökningar av människans natur är så svåra.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Arbetet med detta har skett med stöd av Åke Wibergs stiftelse och inom ramen för forskningsprogrammet *Understanding Agency*.

LITTERATUR

- Callergård, Robert. 2011a. "Aktivitet och allmänbegrepp i Humes modell för medvetandet". I Callergård 2011b, s. 65–93.
- Callergård, Robert, red. 2011b. *Förnuft, känsla och moral: Perspektiv på David Hume*. Thales, Stockholm.
- Hume, David. 2003. *Avhandling om den mänskliga naturen*, Bok 1, *Om förståndet*, övers. Robert Callergård. Stockholm: Thales.
- Hume, David. (1739–40) 2007. *A Treatise of Human Nature*, red. David Fate Norton och Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press.
- Reid, Thomas. (1788) 2010. *Essays on the Active Powers of Man*, red. Knud Haakonssen och James A. Harris. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Watzl, Sebastian. 2011a. "The Philosophical Significance of Attention". *Philosophy Compass* 6, nr 10, s. 722–33.
- Watzl, Sebastian. 2011b. "The Nature of Attention". *Philosophy Compass* 6, nr 11, s. 843–53.