

September 2013 Årgång 34 Nr 3

Filosofisk tidskrift

LILLI ALANEN

- 3 Förstående och aktivitet i Spinozas *Etiken*

ULRIKA BJÖRK

- 17 Försonande *katharsis* hos Aristoteles och Arendt

HENRIK BOHLIN

- 29 En universell moral på känslornas grund

ROBERT CALLERGÅRD

- 48 Riktad uppmärksamhet – en hypotes om David Humes filosofi och metafilosofi

LORENZO CASINI

- 63 Frihet och nödvändighet i Lorenzo Vallas *De libero arbitrio*

- 70 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05 Fax 031-743 99 06

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2013

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2013

ISSN 0348-7482

Lilli Alanen

Förstående och aktivitet i Spinozas *Etiken*

Förnuftet i en vid bemärkelse som täcker förmågan både till teoretiskt förstånd och praktisk moralisk överläggning har sedan antiken betraktats som den främsta av alla naturliga förmågor – medlet till det högsta slaget av mänsklig fullkomning och därmed också förutsättningen för ett lyckligt mänskligt liv.

Bland de många utmaningar som den mekanistiska naturuppfattningen på 1600-talet ställde filosofin inför, var besvarandet av frågan om det mänskliga förnuftets natur, ställning och förklarbarhet en av de svåraste och mest kontroversiella. Descartes försökte bemöta den genom sin dualism, som gick ut på att begränsa det mekanistiska synsättet till naturfilosofin i snäv mening – till naturen i bemärkelsen av den utsträckt fysiska materien, och därmed lämna rum för centrala traditionella metafysiska och psykologiska teser, som den om förnuftets autonomi och makt.

Descartes dualistiska kompromiss förkastades snart, men hans karaktärisering av tänkande och utsträckning som av varandra oberoende begreppsligt skilda kategorier blev en del av de distinktioner som filosofin ännu heller inte helt skakat av sig – också om den uppträder med nya namn, som medvetande och materia, psykiskt och fysiskt, subjekt och objekt, eller något annat. Spinoza, som i övrigt gjorde rent hus med dualismens antaganden om en transcendent gudom och om individuella, från materien skilda själssubstanser, ser tänkande och utsträckning som två av varandra oberoende sätt att förstå en och samma verklighet. Han försvarade en konsistent monistisk och strängt necessitaristisk världssyn, en syn på världen där alla förändringar, inklusive dina tankar – reflektiva omdömen lika väl som önskningar och passioner – följer samma stränga lagbundenhet som rörelserna i den fysiska naturen. I Spinozas extrema naturalism lyder mentala såväl som fysiska fenomen under samma allmänna och oföränderliga lagar. Samtidigt försvarar Spinoza en extrem rationalism, och följer den antika filosofins ideal där förnuftet och förstående intar en central plats i den mänskliga strävan efter lycksalighet eller sinnesfrid. De frågor som här tas upp har att göra med de förändringar

begreppen förnuft och förstående härmed undergår, och hur det förnuft som drivs av strävan att förstå – det förstående subjektet, om det finns något sådant – individueras.¹

Spinozas radikala naturalism innebär inte att han skulle försvara någon form av reduktionism eller eliminativism. Sådana termer är överhuvudtaget inte tillämpliga inom ramen för hans system, som kombinerar en kompromisslös substans-monism med en strikt attribut-dualism. Begreppen substans och attribut tar Spinoza över från Descartes men definierar på sitt eget sätt. Med attribut menar Spinoza ”det som intellektet uppfattar av substansen som utgörande dess väsen” (E1def4).² Det aktuellt varande, substansen, är oändligt och evigt. En oändlig substans har oändligt många attribut, av vilka det mänskliga intellektet uppfattar dessa två: tänkande och utsträckning – därav namnet ”attribut-dualism” trots att pluralism vore en riktigare beskrivning av hans lära. Attributen uttrycker substansens väsen – att vi endast kan uppfatta dess väsen på två sätt visar vårt mänskliga förstånds begränsning. För oss uttrycker sig substansen – Gud eller naturen – både som tänkande, dvs. i olika former (*modi*) av tänkande å ena sidan, och som utsträckning eller *modi* av utsträckning å den andra. Till de senare hör allt som kan uppfattas med hjälp av på utsträckning tillämpliga kvantifierbara begrepp, som storlek, figur, rörelse, mängd, hastighet, m.m. Liksom tänkande och utsträckning hos Descartes är dessa två spinozistiska attribut inte bara väsentligen distinkta och ömsesidigt oberoende, de är också varandra uteslutande, vilket betyder att det som förstås i termer av ett attribut inte kan förklaras i termer av det andra. Så även om det följer av substans-monismen, eller identitetsteorin som den också kallats, att alla enskilda mentala ting och processer är kroppsliga – rörelser i ett oändligt utsträckt plenum alltså – kan likväl inget enskilt *modi* av tänkande eller mentalt fenomen förklaras i termer av utsträckning och därav härledda begrepp. Idéer kan förstås endast genom andra tankemodi, genom hela den kontext av idéer de tillhör. Substans-monism går sålunda hand i hand hos Spinoza med strikt begrepps-dualism och explanatoriskt oberoende.³ De

¹Den här publicerade texten är en lätt omarbetad version av ett föredrag för årsmötet av Filosofiska föreningen i Finland som ägde rum vid Åbo universitet, januari 2011. För en utförligare diskussion av i artikeln berörda teman se Alanen 2011 och kommande.

²I referenserna till *Etiken* används följande förkortningar: E=*Etiken*, åtföljt av delnummer (1–5), p=*propositio* (teorem), d=*demonstratio* (bevis), s=*scholium* (anmärkning), c=*corollarium* (korollarium), def=*definitio* (definition), a=*axioma* (axiom).

³Den position som kanske kommer närmast Spinozas i samtida filosofi är Donald Davidsons, som kallade sin lära ”anomal monism”.

lagar som gäller i det fysiska universum – naturlagarna – är inte enligt Spinoza tillämpliga på det mentala, snarare bör det fysiska universums och det mentalas lagar ses som olika, av varandra oberoende och icke reducerbara uttryck av en och samma grundläggande enligt nödvändiga lagar verkande kraft.

Kort sammanfattat är naturen som den framstår i *Etiken* ett oändligt dynamiskt system av i ständig förändring varande krafter, som förstås antingen i termer av tänkande eller av utsträckning, men som på vilketdera sättet de än förstås uttrycker en och samma verklighet.

* * *

Låt mig först, med hjälp av en kort översikt av kapitelindelningen i *Etiken*, säga något om terminologin och de begrepp Spinoza använder. *Etiken* är i främsta rummet en frälsningslära – som antikens filosofer vill Spinoza påvisa hur man genom att använda sitt förnuft på rätt sätt skall kunna befria sig från slaveriet under passionerna och tillfälligheternas spel, för att finna den bestående sinnesfrid som endast sann kunskap eller förstående kan medföra.

I de två första delarna framställer han sina metafysiska grundteser. Del 1 handlar om Gud, och där lär oss Spinoza att det finns endast en nödvändigt och evigt existerande oändlig substans, kallad Gud eller Naturen. Natur och Gud är samma sak. Del 2 handlar om tänkandets eller förnuftets (*mens*) natur och ursprung. Underrubriken klagör att Spinoza här befattar sig endast med det som kan hjälpa oss till kunskap om människosinnet eller förnuftets natur och högsta lycka. Del 3 handlar om "Affekternas natur och ursprung". "Affekt" är Spinozas term för emotioner eller passioner och tillämpas både på kroppsliga "affektioner" och deras mentala motsvarighet, idéer om affektionerna eller affekterna. Med "affekt" avser Spinoza ett speciellt slag av "affektioner", Spinozas allmänna term för sinnesintryck och av sinnesintryck beroende idéer, vilka också de samtidigt är både fysiologiska förändringar i de kroppsliga sinnesorganen – modi av utsträckning – och idéer eller föreställningar, alltså former eller modi av tänkande. Del 4 handlar om "Människans slaveri eller affekterna makt", och del 5 slutligen "Om intellektets makt eller människans frihet". I korthet: de två första delarna lär oss om naturen och det mänskliga förnuftets natur och plats i naturen i övrigt, medan de två följande delarna klagör till vilken grad vi är prisgivna åt och underkastade de yttre omständigheter som påverkar våra kroppstillstånd och därmed våra idéer.⁴ Den sista delen skall visa förnuftets makt

⁴Det är viktigt att understryka att det inte här kan vara frågan om någon kausal växelverkan mellan fysiska skeenden och mentala, som ju är två väsensskilda uttryck för samma grundläggande processer, utan om två var för sig uppfattade,

att höja sig över tillfälligheternas spel och försäkra oss den sinnesfrid och lycka som endast insikten om de lagbundna omständigheter som håller oss i fångenskap kan ge.

Jag har ovan använt termerna ”tänkande”, ”förnuft”, ”sinne” som översättningar av Spinozas latinska *mens* – i engelska översättningar ”*mind*”. Jag kunde också ha använt termerna ”själ” (i franska översättningar ”*âme*” eller ”*esprit*”), eller det modernare ”medvetande”, som är den vanliga översättningen av engelskans ”*mind*” i dagens filosofi. Även om det finns stöd för en sådan översättning (se t.ex. E5p42s och Nadler 2008) är den enligt min uppfattning missvisande. *Mens* är traditionellt den latinska termen för den högsta själsförmågan som innefattar intellekt, förnuft och praktiskt förstånd – ofta omtalad som den förnuftiga rationella själen, därför använder jag kort förnuft här.⁵ Jag vill inte härmed göra gällande att Spinozas *mens* oproblematiskt skulle motsvara vad den skolastiska traditionen avsåg med den rationella själen, långt därifrån. Spinoza motsätter sig indelningen av själen i olika fakulteter eller väsentligen olika själsförmågor och följer här snarare Descartes som ju i sina *Metafysiska betraktelser* definierar den mänskliga själen som ett tänkande ting. ”Tänkande”, i den vida bemärkelse av termen som Descartes inför, täcker förutom kognitiva förmågor som förnuft, omdömesförmåga, och sinnesförmågor, också emotioner och konativa förmågor som vilja och begär. Att känna smärta är en form av tänkande, att bevisa att Gud och naturen är ett och samma är en annan. Det *mens*, vars ursprung och natur Spinoza undersöker i del 2 av *Etiken* karaktäriseras av tänkande i denna nya, vida bemärkelse. Det är också för Spinoza speciellt kännetecknande för människan. Ett av axiomen i del 2 av *Etiken*, den del som uttryckligen handlar om det mänskliga förnuftet natur, lyder: ”Människan tänker” (*Homo cogitat*). Spinoza använder begreppet tänkande i samma vida bemärkelse som Descartes. Idéerna är centrala här – de förutsätts, som Spinoza fastslår, i alla andra former eller modi av tänkande

”parallella” orsaksserier, som uttrycker ett och samma orsaksskeende. Den ena förstås i termer av utsträckning, som en serie förändringar i den utsträckta materiens (kroppens) rörelser och strukturer underkastade mekanistiska naturlagar. Den andra i termer av tänkande, som serier av idéer som följer varandra enligt olika associationsmönster då de inte låter sig deduceras enligt logiska lagar. Idéernas innehåll och följd kan klargöras endast inom ramen för andra idéer – det idésammanhang där de ingår – inte genom fysiska skeenden.

⁵Spinoza är inte helt konsekvent i sitt språkbruk. Termerna *mens* (här översatt med sinne eller förnuft) och *ratio* (förnuft) används i regel för det begränsade mänskliga tänkandet, medan *intellectus* (intellekt) står för det oändliga, gudomliga förståndet, som också människoförnuftet i någon mån kan bli delaktigt av. Se t.ex. *Etiken*, del 5, företal.

(*cogitatio*) (E2a2). Vad som utmärker en idé är dess logiska och semantiska egenskaper: en idé har ett givet innehåll eller objekt som den representerar. Spinozas idéer skiljer sig likväl från Descartes i ett viktigt avseende: de är inte bara föreställningar eller passivt mottagna representationer, de är samtidigt påståenden eller trosföreställningar, för idéerna kommer alltid med affirmationer, de är bejakande omdömen. Om du föreställer dig Pegasus, en bevingad häst, är det inte bara en bild av Pegasus som du tänker på, utan ett försanthållande: du tänker, enligt Spinoza, om en häst att den har vingar, du tänker kanske därtill att den är vit, att den har utbredda vingar, att den är en mytisk varelse som du någon gång läst eller hört talas om. Idéer är presentationer med logisk eller propositionell struktur – de framställer sitt objekt med mer eller mindre bestämda och tydliga egenskaper, och de framställer därtill enligt Spinoza alltid sitt objekt som närvarande (aktuellt existerande). Tänkandet är vidare en komplex, oavbruten process, där idéerna inte uppträder som diskreta, enkla eller atomära representationer, utan följer av och ger upphov till andra idéer som bildar det sammanhang som bestämmer deras innehåll. Min idé eller fantasibild av sagodjuret Pegasus framställer en häst med vingar som jag, på basen av andra idéer jag har, kan sluta mig till är en föreställning som inte har en reell motsvarighet. Likväl menar Spinoza att alla idéer framställer tingen som närvarande: idén påverkar mig på samma sätt som tinget den föreställer, vore det närvarande, skulle göra – också om idén, då det är frågan om fantasier eller minnesbilder, sällan har samma effekt på mig som tinget självt då jag direkt förnimmer det med mina sinnen.

Spinoza utvecklar sin teori om idéer som affirmationer i direkt polemik mot Descartes. Descartes hävdar att våra omdömen är produkten av samverkan mellan två av varandra oberoende förmågor, förnuft eller intellekt och viljan, och att vi, eftersom vår vilja är fri och under vår kontroll, kan sägas själva ansvara både för våra handlingar och i viss mån för våra omdömen – en för Spinoza fåfång illusion som han gjuter mycket spe över i *Etiken* (Se t ex E2p49 samt E5pref). Likväl kan man se Spinozas lära om idéer som försanthållanden som en direkt vidareutveckling av Descartes teori om viljans betydelse för våra försanthållanden, och den kan också ses som pekande framåt mot Humes uppfattning om idéer som varierande i den styrka och kraft eller livlighet med vilka de omfattas (se t.ex. Lin, 2004 och Alanen, kommande). Men det är viktigt att förstå hur originell den är. Långt från att vara statiska, som ”stumma” tavlor, är idéerna liksom tingen vilka utgör deras objekt ett slag dynamiska entiteter, krafter, som hävdar sig med en viss styrka: ju starkare (eller som Hume skulle säga, ”livligare”) en idé är, med desto större övertygelse omfattar vi den. Idéernas kraft att hävda sig måste, får man förmoda, ha

en motsvarighet på det fysiska planet. Likväl är deras kraft eller styrka som idéer betraktade inte fysisk utan snarare logiskt-begreppslig, och har, som vi skall se, i det långa loppet att göra med idéinnehållets klarhet, tydlighet och sanningsvärde, samt med hur mycket de kan bidra till härledningen av andra sanna idéer.

Användandet av ”medvetande” som en översättning av ”mens” i bemärkelsen av tingets/kroppens idé är följaktligen på många sätt missvisande. Musslan, stenen och datorn är objekt för var sin idé, men är inte nödvändigtvis själva medvetna härom. De saknar inte bara vad Spinoza kallar ”idéer om idéer” (E2p29d), som vissa kommentatorer ser som Spinozas motsvarighet till medvetande, de saknar framförallt förmågan att forma och bejaka (*affirmare*) idéer eller begrepp (E2p48s). Att å andra sidan säga att de har en själ (*anima*) är också missvisande såvitt talet om själ förutsätter individuella från kroppen distinkta själssubstanser.⁶ Tänkandet – idéerna – är ju identiska med och löper parallellt med det kroppsliga överallt och *ad infinitum*, och det är genom sina idéer som tingen blir kunskapsobjekt.

Spinoza skiljer mellan adekvata och inadekvata idéer. De förra är alltigenom tydliga och sanna, eller med den term Spinoza använder, adekvata – de senare mer eller mindre oklara och otydliga eller förvirrade och partiella. Descartes skilde också på klara och tydliga idéer, som är grunden för sanna omdömen, och oklara och otydliga, som leder till falska omdömen. Spinoza går längre: vad han kallar adekvata idéer är alltid sanna och härledda från idéer som också är sanna och evidenta. En sann idé överensstämmer med det vars idé det är (E1a6), och den är också självklar: adekvat är en idé som betraktad i sig själv, utan relation till sitt objekt, har alla en sann idéns egenskaper eller inre kännetecken (E2d3exp4). Sanning kommer med sitt eget kännetecken. En adekvat idé om enskilda modi som t.ex. idén om en given människokropp (Spinoza definierar ju sinnet eller förnuftet som kroppens idé), måste innefatta inte bara den enskilda kroppens individuella natur, men också hela den serie av orsaker som bidrar till dess natur, aktuella tillstånd och strävanden. Guds oändliga intellekt omspannar den oändliga naturen (de är ju identiska) och innefattar endast adekvata, sanna idéer. Det mänskliga förnuftet däremot, som är ett begränsat modus – ett, kunde man säga, under en begränsad tid existerande och av sitt bestämda lokala perspektiv betingade moment i Guds tänkande – har endast delvis adekvata, sanna idéer.

⁶Spinozas uppfattning om individuella, enskilda objekt och kriterierna för individuering, liksom frågorna om medvetande och idéernas representationella natur är omdebatterade och kan inte närmare diskuteras här. Se Garrett 2008, samt Renz 2011 och kommande.

Den bild av det mänskliga sinnet eller förnuftet som här tecknar sig är följande. Som del av det oändliga intellektet är, får man förmoda, den idé som utgör det mänskliga sinnet (*mens humana*) en adekvat och därmed också komplett idé av den enskilda kroppen med alla dess relationer till andra ting och de förändringar som den undergår. En sådan idé, kan man vidare anta, är idén om dess individuella väsen ur evighetens perspektiv.⁷ Beträktad här och nu består det enskilda människosinnets idé av en bestämt avgränsad ständigt föränderlig samling idéer och relationer mellan idéer, där olika idéer som hävdar sig med olika styrka strider mot varandra och var ”starkare” idéer har övertaget. Hela *Etiken* kan sägas handla om hur vad Spinoza kallar adekvata idéer skall få övertaget över idéer som är bristfälliga (partiella) och förvirrade, samt hur det mänskliga förnuftet skall kunna frigöra sig från sitt av kroppens tillfälliga affektioner betingade lokala och begränsade perspektiv för att uppta det vidare perspektiv som det i sin egenskap av del i det gudomliga intellektet har tillgång till. Den enskilda människans förnuft är ju som alla hennes andra egenskaper del av naturen – en del, mera exakt, av den oändliga gudomliga tankekraften eller systemet av idéer – naturen som tänkande.

I ett brev till sin vän Oldenburg sammanfattar Spinoza sin lära i en serie häpnadsväckande påståenden.

Vad det mänskliga förnuftet beträffar så hävdar jag att även det är en del av naturen; för jag anser att i naturen finns även en oändlig tankekraft, som – såtillvida den är oändlig – innefattar i sig hela naturen objektivt, och vars tankar fortskrider på samma sätt som naturen, som i själva verket utgör dess tankeobjekt.

Dessutom hävdar jag att det mänskliga förnuftet är samma tankekraft, inte såtillvida den kraften är oändlig och uppfattar hela naturen, men såtillvida den är ändlig och uppfattar enbart den mänskliga kroppen. Det mänskliga förnuftet, hävdar jag, är på detta sätt del av ett oändligt intellekt.⁸

Det första stycket kan indelas i följande – här fritt översatta – teser som jag kort skall försöka belysa:

- (1) det mänskliga förnuftet är en del av naturen, eftersom
- (2) det finns en oändlig tankekraft i naturen, och
- (3) denna tankekraft, till den del den är oändlig, innefattar i sig hela naturen objektivt: dess tankar följer på samma sätt som (tingen i) naturen som utgör dess objekt.

⁷För olika nyare tolkningar av Spinozas väsensbegrepp, se t.ex. Wilson 1999 och Garrett 2009. Jfr även Alanen, kommande (noter 27 och 28, samt där citerad litteratur).

⁸Brev 32, översatt från Spinoza 1995, s. 194–95. Jfr E2p14–p22.

Det mänskliga sinnet eller förnuftet (*mens*) – definierat i *Etiken* 2p11 som ”den aktuellt existerande mänskokroppens idé” – är en del av det oändliga intellektet eller Gud, det vill säga ett moment i den oändliga tankekraft som uttrycker naturen betraktad under attributet tänkande. Att säga att det gudomliga tänkandet innefattar hela naturen objektivt, är att säga att det innehåller idéer av alla ting: varje enskilt ting är objekt för dess tänkande. Idén och tinget som det representerar är enligt Spinozas identitetsteori samma sak, alltså har de samma grad av verklighet – idén innefattar den verklighet tinget själv exemplifierar aktuellt, som idéinnehåll eller tankeobjekt. Det finns en total motsvarighet mellan idéns innehåll och det ting det representerar – de är ju samma sak uttryckt på två olika sätt (2p7).

I det andra stycket preciserar Spinoza att

- (4) ”Det mänskliga förnuftet (*mens humana*) är samma tankekraft, icke försåvitt den är oändlig och uppfattar hela naturen, men försåvitt den är ändlig, och uppfattar enbart den mänskliga kroppen.”
- (5) ”Det mänskliga förnuftet är, hävdar jag, på detta sätt del av ett oändligt intellekt.”

Det mänskliga förnuftet har, förefaller det, en dubbel identitet – å ena sidan är det en adekvat idé i det oändliga intellektet – å andra sidan är det en ändlig samling idéer av den enskilda mänskokroppens tillfälliga och växlande temporala affektioner. Dessa senare idéer är genom sinnena uppfattade perceptioner av de förändringar den enskilda kroppen som del av naturen undergår (E2a1,a4,a5), av vilka, som vi skall se, somliga är adekvata, somliga inte.

I *Etiken* 2p11 hävdas att ”det främsta ting som utgör det mänskliga förnufts/sinnets aktuella vara är idén om ett aktuellt existerande enskilt ting”. Det mänskliga sinnets existens och väsen är beroende av den aktuellt existerande kroppen som är dess objekt. Hur skall detta förstås, och hur skall det tidigare påstående om att det mänskliga sinnets uppfattningar begränsas till den kropp vars idé konstituerar det?

Sett som ett oändligt system av tankar eller idéer är det oändliga intellektet – naturen som tänkande – allvetande: det är ett system av idéer där alla ting, skeenden och processer ingår i en kausal/deduktiv ordning som förklarar dem och gör dem fattbara. Det finns inga idéer i det oändliga tänkandet som helhet betraktat som inte är adekvata. En idé är adekvat då de nödvändiga och tillräckliga betingelserna för densamma är givna (kända). Det oändliga tänkandet är ett oändligt förstående av de oändliga orsakssamband i vilket allt som är föremål

för detta tänkande ingår och kan deduceras. Den tillräckliga grundens lag gäller här obetingat.

Människosinnet däremot – idén om denna aktuellt existerande kropp som t.ex. jag eller du utgör – har inte någon adekvat, fullständig kunskap vare sig om sig själv eller om den kropp vars idé det är, ej heller om det vidare orsakssamband i vilket det ingår (E2p25–E2p27). Adekvat kunskap om ett ting förutsätter adekvat kunskap om dess orsaker (E1a4), men vårt ändliga förnuft har inte kunskap om den oändliga kedja orsaker som påverkar det aktuella tillståndet i den kropp vars idé den utgör och som är dess objekt. Människokroppen står i konstant interaktion med andra ändliga kroppar som den påverkar och påverkas av. Dessa påverkningar är vad Spinoza kallar ”affektioner” eller ”bilder” (*imagines*) vilka utgörs av kroppsliga intryck som i sin tur registreras av människosinnet som inadekvata, ofullständiga och förvirrade idéer. Spinozas term affektion kan, som vi såg, stå både för det kroppsliga intrycket och för dess mentala motsvarighet, som jag här kallar affektionsidén. Affektionsidéerna är förvirrade för att de föreställer effekterna av kroppsliga påverkningar utan att innefatta tydliga eller adekvata föreställningar (representationer eller idéer) om deras orsaker, eller, till den del de innefattar föreställningar om deras orsaker, är de senare bristfälliga och oklara. Affektionerna består ju i aktuella tillståndsförändringar orsakade i kroppen och dess organ av yttre eller inre skeenden, och därmed är affektionsidéerna alltid ihopblandade med och påverkade av övriga samtidigt uppfattade idéer om aktuella förändringar i sinnesrognen och andra kroppsliga organ. I stället för att representera de ting vilka orsakar dem som de är i sig själva, föreställs dessa genom affektionsidéerna partiellt och otydligt, såsom de för tillfället råkar påverka en. Peters föreställning om Paul betingas av hur intrycken av Paul råkar affektera Peters kropp och hur de råkar bli associerade med Peters övriga aktuella intryck och idéer. Peters idé om Paul säger därmed mer om Peters (subjektiva) tillstånd, det vill säga, om hans intryck och minnesbilder av Paul, än om Pauls natur som den är i sig själv, oberoende av Peters aktuella intryck, minnen, associationer, känslor och åsikter (Ep17c, d, s).

Föreställningarna eller bilderna är grunden för det lägsta slag av kunskap (*cognitio*) som Spinoza kallar föreställning (*imaginatio*) eller åsikt (*opinio*) – ibland slumpmässig erfarenhet (*experientia vaga*). Vi har som bäst endast bristfälliga föreställningar och åsikter, inte sann kunskap, om de ting som påverkar vår kropp och vad som sker i den. Likväl, eftersom vår kropp är en del av den övriga naturen och vårt förnuft eller sinne på motsvarande sätt ingår som idé i det oändliga intellektet har vi inom oss resurser för sann, adekvat kunskap. Vårt förnuft exemplifierar ju inom sina egna gränser det oändliga tänkandet, så hur upptaget det än

är av oklara och förvirrade idéer av kroppens alla olika aktuella affektio-
ner, innefattar dessa idéer också allmänna adekvata begrepp med hjälp
av vilka vi kan, om inte förtydliga själva affektionsidéerna, åtminstone
klargöra och till en del förstå deras allmänna orsaker och effekter.

Hur detta skall ske säger Spinoza inte mycket om, men han ger oss
några antydningar. Såsom jag förstår dem är tankegången följande.
Människosinnet är kroppens idé, och liksom människokroppen är en
summa av delar, är dess idé sammansatt av idéer om dess olika delar.
Allt som det mänskliga sinnet uppfattar, uppfattas genom idéerna om
kroppen, om dess delar eller organ och deras tillstånd och funktioner.⁹
Enligt teorin (Spinozas korta ”fysik”) som utvecklas i E2p13, är männi-
skokroppen sammansatt av inbördes relaterade delar eller organ – bitar
av utsträckning som alla påverkas av varandra och av yttre ting. I och
med att sinnet uppfattar kroppens påverkningar eller intryck, uppfattar
det också de allmänna egenskaper som människokroppen delar med alla
andra kroppar, och vilka ”ingår på samma sätt i delarna som i helheten”.
De är allmänna eller gemensamma – de tillhör alla ting i samma grad
och utgör därför inget enskilt tings väsen (E2p37). De är till sin natur
klara och tydliga och kan endast uppfattas/föreställas adekvat (E2p38c).
De utgör Spinozas version av medfödda idéer och kan också liknas vid de
förnuftets gnistor som t.ex. stoikerna talade om. Exempel på sådana idéer
av allmänna egenskaper är utsträckning, rörelse, vila, och vad som följer
av dessa (E2p37 och lemma2). Eftersom endast adekvata idéer kan följa
av adekvata idéer, bildar dessa allmänna eller ”gemensamma”, adekvata
begrepp (*notiones communes*) utgångspunkten för all högre slag av kun-
skap – adekvat kunskap (E2p40s).

Spinoza skiljer på två olika former av högre kunskap och indelar kun-
skapen i tre olika slag. Det högsta, tredje slaget av kunskap (*cognitio*)
kallar han intuition eller intuitiv kunskap men klargör egentligen inte
vad den består i eller hur den relaterar till det andra slaget av kunskap
som utgår från de gemensamma begreppen och till vilken Spinoza ser
ut att räkna den ”moderna” matematiska och mekanistiska fysiken. För
vad Spinoza kallar det andra slaget av kunskap, som till skillnad från det
första och lägsta slaget (föreställning eller slumpmässig erfarenhet) är
adekvat, handlar naturvetenskapen om dessa för alla ting gemensamma
egenskaper samt processer och de allmänna lagar som styr desamma.¹⁰

Det tredje och högsta slaget av kunskap eller förstående är slutligen
den intuitiva kunskapen, som gäller de enskilda tingen och hur deras
individuella, formella väsenden, sedda ur evighetens perspektiv, härleder
sig från den oändliga helhet – Gud eller den skapade naturen (*natura*

⁹Jfr Spinozas brev 64 till Schuller i Spinoza 1995, s. 298.

¹⁰Om Spinozas teori om olika kunskapslag se Wilson 1996.

naturata) – i vilken de ingår och vars skapande kraft (*natura naturans*) de är bestämda uttryck för. Spinoza säger för litet om detta tredje slag av kunskap för att man skall veta om det rör sig om ett ouppnåeligt ideal eller ett slag av kunskap som vi de facto kan ha (se t.ex. brev 56; Spinoza 1995, 276–279). Den grundläggande tanken är klar: endast det tredje och högsta slaget av kunskap kommer med det slag av direkt, intuitivt förstående om tingen, oss själva och vår plats i universum som den av Spinoza sökta bestående sinnesfriden eller lycksaligheten förutsätter.¹¹

* * *

Oavsett om vi uppnår denna högsta lycka eller ej, kan vi, som tänkande varelser, ha våra ögonblick av insikt och glädje. Att ”människan tänker” är som vi såg ett av axiomen i del 2 av *Etiken*. Tänkande så som jag tolkar det innefattar alltid någon form av förstående, vilket förutsätter begreppslig aktivitet: förmågan att forma begrepp eller adekvata idéer och härleda andra adekvata idéer från dem. Jag baserar mig här på Spinozas definition i E2d3 av ”idé” som ”ett begrepp (*conceptus*) som förnuftet formar för att det är ett tänkande ting (*res cogitans*)”. Begrepp, till skillnad från perceptioner (uppfattningar) sägs uttrycka mental aktivitet, medan perception däremot, som Spinoza försiktigt säger, förefaller att tyda på att sinnet (*mens*) är passivt i relation till objektet (E2d3exp). Det förutsätter påverkan av objektet som uppfattas. Det finns alltså två olika slag av idéer enligt Spinoza, nämligen perceptionsidéer som är passiva och innefattar idéerna om kroppens affektioner, och begrepp: idéer som är aktiva. Till de senare hör, antar jag, de allmänna begreppen ur vilka adekvata idéer härleder sig. Det mänskliga sinnet eller förnuftet är aktivt till den del det använder sin förmåga att forma (adekvata) begrepp, men passivt då det inregistrerar av yttre påverkan orsakade perceptuella idéer. Skillnaden mellan aktivitet och passivitet, när det gäller idéer, är dock, kunde man invända, en fråga om grad snarare än slag, eftersom alla idéer, som allt annat i universum, är beroende av och uttrycker naturens ändliga aktivitet eller skaparkraft. Likväl är skillnaden, hur liten den än må te sig, av största betydelse i Spinozas frälsningsprojekt, för, som vi skall se, är det en fråga om graden av förstående ett mänskligt förnuft kan bli delaktigt av.¹²

Vad menar då Spinoza med aktivitet eller verksamhet (*actio*)? I del 3 de-

¹¹Om Spinozas ideal av förstående som det högsta goda och dess likheter med antika och medeltida aristoteliska ideal, se Carriero kommande. Se även Koistinen 2009.

¹²Tack till Valtteri Viljanen för en kommentar om detta. Jag redogör mer utförligt för hur jag förstår Spinozas syn på idéernas aktivitet och passivitet i Alanen 2011 och 2012.

finieras aktivitet i termer av adekvat orsakande eller förstående. Vi sägs ”handla (*agere*) när något sker inom eller utom oss vars adekvata orsak vi är”, medan vi sägs vara passiva eller påverkade då något sker i oss eller följer från vår natur som vi endast partiellt orsakar (E3def2). ”Adekvat orsak” definieras i epistemiska termer: ”Jag kallar adekvat orsak det vars verkan kan klart och tydligt uppfattas genom sagda orsak” (E3def1). Om jag kokar soppa är jag endast en partiell orsak till soppan som kokar. Mitt kokande betingas av en oändlig serie yttre av mig oberoende orsaker som jag inte klart uppfattar. Mitt eget aktiva bidrag till att soppan kokas är högst obetydligt och begränsar sig till de handlingar eller rörelser jag i detta sammanhang förstår och intentionellt utför, som att skala potatis, kombinera vissa ingredienser i bestämda mängder i en kastrull och låta dem koka en viss tid vid med given värme. Min handling förutsätter en oändlig serie yttre faktorer och medverkande orsaker som inte beror direkt av mig, och största delen av vilka jag varken uppfattar eller kan kontrollera. Men ponera nu att jag är sysselsatt med att utföra någon logisk eller matematisk härledning där jag klart ser hur en viss slutsats följer av premisserna, och att de självklara premisserna är nödvändiga och tillräckliga villkor för slutsatsen. Här är jag – mitt förnuft – alltigenom aktivt och mitt förstående av hur slutsatsen hänger ihop med och följer av premisserna exemplifierar inom sina egna gränser och på sitt eget sätt den oändliga tankekraftens verksamhet. Det här gäller också, kan man anta, för alla former av verksamhet i vilka vi har någon aktiv del – träna på gymmet, rösta i riksdagsvalet, sticka strumpor, spela gitarr eller bygga snöslott. Problemet är dock att rätt förstå exakt vad vår egen aktivitet här består i. Hur kan vi sägas aktivt utföra några som helst handlingar i ett universum där allt styrs av sträng nödvändighet enligt oföränderliga naturlagar?

Allt vad vi gör av vår egen kraft gör vi genom den för envar av oss väsentliga individuella strävan eller *conatus* – den bestämda drivkraft som enligt E3p7 konstituerar ett vart tings individuella väsen. Det enda som vi enligt Spinoza kan sägas aktivt orsaka är det som med nödvändighet följer av vårt aktuella väsen. Detta är en lag som gäller universellt för alla ting i naturen och sägs följa av E1p36 samt E1p29 tillsammans med den E3p6 formulerade lagen: ”Vart ting, som det är i sig själv, strävar att fortvara i sitt varande.” Av det efterföljande beviset till denna grundlag (Spinozas berömda ”psykologiska” version av tröghetslagen) framgår att eftersom enskilda ting endast är ”modi genom vilka guds attribut uttrycker sig på ett visst och bestämt sätt”, är de också alla uttryck för hur ”Guds kraft (*potentiam*) – den kraft genom vilken Gud är och verkar (*est et agit*) på ett visst och bestämt sätt” (E1p36d). Våra olika individuella strävande uttrycker samma grundläggande kraft genom vilken gud verkar

och som driver naturen i övrigt, och de uttrycker denna kraft på vart sitt vissa och bestämda sätt. Stenen, musslan, kometen, smältan i atomkraftverket och Strindbergs *Till Damaskus* uttrycker alla på sina sätt och inom sina bestämda gränser samma grundläggande drivkraft. Är de också alla i något avseende aktiva verksamheter eller processer?

Vi såg redan att Spinoza likställer ”aktivitet” med ”adekvat orsakande”, och att det senare stavas ut i termer av förstående. När vi förstår hur vår verksamhet eller våra handlingar härleder sig från denna vår egen strävan är vi aktiva. Försåvitt tänkande är utmärkande för människans natur enligt Spinoza, kan alltså allt som följer av vårt tänkande och den strävan till förstående det innefattar, ses som aktiv verksamhet i motsats till passivt undergående i relation till oss själva. Så t.ex. är vi aktiva när vi härleder slutsatser med hjälp av begrepp vårt intellekt aktivt utformat, och genom vilka vi bokstavligen begriper tingen som är deras objekt.

Det finns mycket som talar för att Spinoza skiljer mellan aktivitet i stark eller absolut bemärkelse och aktivitet i relativ, och kanske mer vardaglig bemärkelse. Vi, som alla andra ting, är delar av naturen och underkastade dess lagar. Också om vi människor med vår komplexa kroppsliga konstitution kan orsaka mera verkningar i naturen än vad t.ex. ett ostron eller en tornado kan (vi kan ju som känt utplåna allt liv på jorden om vi så önskar), så är vår aktivitet likväl alltid partiell och relativ, som när vi kokar mat, räddar en vän, bryter ett kontrakt eller handlar i syfte att uppnå något mål vi föresatt oss, för alla dessa verksamheter är beroende av yttre orsaker som måste samverka med vår egen drivkraft för att aktualisera den. I en stark och absolut bemärkelse av aktivitet är vi däremot aktiva *endast* då vi förstår och tänker i termer av adekvata idéer. Det finns goda skäl att fråga sig om det enskilda mänskliga förnuftet någonsin kan vara aktivt i denna starka bemärkelse. Kanske tänker sig Spinoza att det kan vara det: då man klart inser hur en slutsats följer av självklara givna premisser eller förstår hur någon annan verkan följer av sina kända orsaker är man aktiv – man tar då del av det gudomliga intellektets alltigenom aktiva tankeverksamhet som är identisk med naturens egen skapande kraft. En fråga, som här blir utan klart svar, är vem det i så fall är som är aktiv och förstår? Är agenten det individuella människosinnet – den här och nu aktuella kroppens idé – eller är det det oändliga alltid och allestädes aktuella gudomliga intellektet som verkar i de enskilda människoförnuften som är dess modi och uttrycker dess tänkande väsen på sina vissa och bestämda sätt?¹³

¹³Mitt varma tack till Juhani Pietarinen och Valtteri Viljanen som vänligen läst en tidigare version av föredraget och vars kommentarer jag har haft stor nytta av.

LITTERATUR

- Alanen, Lilli. 2011. "Spinoza on the Human Mind". *Midwest Studies in Philosophy* 35, s. 4–25.
- Alanen, Lilli. 2012. "Spinoza on Passions and Self-Knowledge: The Case of Pride". I *Emotions and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, red. Martin Pickavé och Lisa Shapiro. Oxford: Oxford University Press.
- Alanen, Lilli. Kommande. "The Metaphysics of Affects or the Unbearable Reality of Confusion". I *The Oxford Handbook of Spinoza*, red. Michael Della Rocca. Oxford: Oxford University Press.
- Garrett, Don. 2008. "Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination". I *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, red. Charlie Huenemann, s. 4–25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garrett, Don. 2009. "Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of Mind that Is Eternal". I *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, red. Olli Koistinen, s. 284–302. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carriero, John. Kommande. "The Highest Good and Perfection in Spinoza". I *The Oxford Handbook of Spinoza*, red. Michael Della Rocca. Oxford: Oxford University Press.
- Koistinen, Olli. 2009. "Spinoza on Action", . I *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, red. Olli Koistinen, s. 167–87. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lin, Martin. 2004. "Descartes and Spinoza on Judgment", I *Il Seicento e Descartes: Dibattiti cartesiani*, red. Antonella Del Prete, s. 269–91. Florens: Le Monnier.
- Nadler, Steven. 2008. "Spinoza and Consciousness", *Mind* 117, s. 575–601.
- Renz, Ursula. 2011. "The Definition of the Human Mind and the Numerical Difference between Subjects (2p11–2p13s)". I *Baruch de Spinoza: Ethica more geometrico demonstrata; Collective Commentary*, red. Michael Hampe, Ursula Renz och Robert Schnepf, s. 99–118. Leiden: Brill.
- Renz, Ursula. Kommande. "The Perspective of Finite Subjects in the *Ethics*: Spinoza's Conception of the Human Mind and its Consequences for His Rationalism". I *The Oxford Handbook of Spinoza*, red. Michael Della Rocca. Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, Benedictus de. 1985. *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1, red. och övers. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press.
- Spinoza, Benedictus de. 1995. *The Letters*, övers. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett.
- Spinoza, Benedictus de. 2001. *Etiken*, övers. Dagmar Lagerberg. Andra upplagan. Stockholm: Thales.
- Wilson, Margaret. 1996. "Spinoza's Theory of Knowledge". I *The Cambridge Companion to Spinoza*, red. Don Garrett, s. 89–141. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, Margaret. 1999. "Infinite Understanding, *Scientia Intuitiva*, and *Ethics* I.16". I *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, s. 166–77. Princeton: Princeton University Press.

Försonande *katharsis* hos Aristoteles och Arendt

I en essä med utgångspunkt i den tyske upplysningstänkaren Gotthold Lessings estetik och politiska filosofi skriver Hannah Arendt: ”Lika lite som vi kan bemästra det förflutna kan vi göra det ogjort. Men vi kan försona oss med det.”¹ Passagen återfinns i en kommentar kring den tyska efterkrigstidens tendens att undvika varje samtal om det som hände mellan åren 1933 och 1945, att ”glömma” det förflutnas negativa aspekter och ”förminska fasa till sentimentalitet”.² Men vad betyder försoning? Som Arendt förstår begreppet generellt är det ett inneboende element i all förståelse. Hon beskriver försoningen som en ”tankens gåva”, till skillnad från förlåtelsen, som är en återupprättande möjlighet hos handlandet.

I den här artikeln ska jag undersöka en aspekt av Arendts försoningsbegrepp genom att diskutera det särskilda klargörande som skönlitteraturen kan åstadkomma.³ Som kommer att framgå av artikelns första avsnitt mynnar Arendts reflektion kring den tyska efterkrigstidens förhållande till det förflutna ut i en anmärkning om den tragiska berättelsen och dess försonande möjlighet. Mitt syfte i den fortsatta texten är att följa denna anmärkning och vända mig till Aristoteles användning av begreppet *katharsis* (rening), kommentera några tolkningar av begreppet samt visa hur det kan kasta ljus över försoningstemat hos Arendt. Avsikten är inte att ge en uttömmande redogörelse för samtliga aspekter av detta ännu relativt outforskade tema i Arendts politiska filosofi. Genom att uppmärksamma den tragiska njutningens försonande möjlighet är min mer blygsamma strävan att inleda det tolkningsarbete som en sådan redogörelse innebär.

¹Arendt 1968, s. 21. Essän bygger på det tal Arendt gav då hon mottog Lessingpriset i Hamburg år 1959.

²Ibid., s. 19. Den världsvida framgången för *Anne Franks dagbok*, noterar Arendt, talar för att sådana tendenser inte var begränsade till Tyskland.

³Artikeln gavs ursprungligen som ett föredrag vid Hugo Valentin-centrum, Uppsala universitet, den 22 november 2012.

1. ATT BEMÄSTRA DET FÖRFLUTNA

Oförmågan att se det förflutna som det var, menar Arendt, var en direkt konsekvens av Hitlers totalitära styre, och mer bestämt av den ”organiserade skuld” som nazisterna involverade alla tyska invånare i. Enligt den var alla som inte var offer förbrytare; att stå utanför det national-socialistiska partiets olika organisationer var näst intill omöjligt. Efter kriget översatte de allierade felaktigt denna organiserade skuld till den ödesdigra hypotesen om en ”kollektiv skuld”, enligt vilken alla tyskar var skyldiga till Förintelsen.⁴ I en artikel som kom ut 1945 argumenterar Arendt mot idén om kollektiv skuld.⁵ Oavsett om den är kriminell eller moralisk är skulden individuell och handlar om faktiska brott eller handlingar – vad någon har gjort. Som jag tolkar Arendt berör frågan om försoning handlingar som i bästa fall kan dömas juridiskt men som är så avskryvbara att vi inte kan överse med dem moraliskt, än mindre förlåta.

Föreställningen att det förflutna skulle kunna ”bemästras” är i själva verket en kliché, hävdar Arendt i essän om Lessing, vilken uppstått ur de förvirringar och missförstånd som omgett den tyska skuldfrågan. Formuleringen påminner på ett slående sätt om en passage i Theodor W. Adornos berömda föreläsning ”Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?”, som kom ut 1959.⁶ Ett centralt tema i Adornos text är möjligheten att nå upplysning, i betydelsen politisk myndighet, genom utbildning i den nya Förbundsrepubliken Tyskland (BRD). Förutom att titeln är en allusion på Kants föreläsning ”Svar på frågan: Vad är upplysning?” anspelar det tyska ordet *Aufarbeitung*, som till svenska bland annat översätts med ”bearbetning”, på det psykoanalytiska begreppet *Durcharbeitung*, som översätts med ”genomarbetning”.

I en essä från 1914, ”Erinring, upprepning och genomarbetning”, skiljer Sigmund Freud mellan två sätt att förhålla sig till det förflutna: det medvetna sättet att minnas det förflutna och det omedvetna sättet att i stället agera det.⁷ I det senare fallet återvänder upplevelser som subjektet inte medvetet kan minnas och finner uttryck i upprepningar av gester, fraser, handlingar och beteenden. Genomarbetningen förs in för att begreppsliggöra övergången från den (omedvetna) upprepningen av glömda och bortträngda upplevelser till den medvetna erinringen. Behandlingens resultat är ett inlärningsögonblick men inte ett kognitivt sådant, utan en händelse eller plötslig insikt vars erfarenhet förvandlar patientens relation till hans eller hennes förflutna. Adorno anger inte vad bearbetning eller genomarbetning skulle innebära på en nationell nivå,

⁴Ibid., s. 20.

⁵Arendt 1994.

⁶Adorno 1977.

⁷Freud 2002.

men det är tydligt att han förespråkar någon form av offentlig bildning. Denna ställer han i kontrast till bearbetning i betydelsen ”vända blad” och utsudda det förflutna ur minnet.

Arendt verkar å ena sidan instämma med Adorno. Tvärtemot vad föreställningen om bemästrande tycks antyda går det förflutna varken att behärska eller kontrollera (till exempel i form av glömda eller bortträngda upplevelser). Handlingar är både oåterkalleliga och oförutsägbara, som Arendt framhåller i *Människans villkor*. Å andra sidan inbegriper hennes försoningsbegrepp inte offentlig fostran i någon direkt mening. I essän om Lessing skriver hon: ”man kan på sin höjd känna till exakt vad det [förflutna] var, uthärda denna kännedom och sedan vänta och se vad som kommer av att veta och att uthärda.”⁸ Hon illustrerar detta med ett exempel.

Efter första världskriget fick européerna uppleva ”bemästrandet av det förflutna” i en ström av faktabeskrivningar av kriget. Ändå skulle det gå närmare trettio år innan ett verk kom ut ”som så ärligt visade fram händelsens inre sanning att det blev möjligt att säga: ja, det var så det var”.⁹ I den amerikanske författaren William Faulkners roman *En legend*, hävdar Arendt, får vi knappt några beskrivningar, än mindre förklaringar, och ingenting övervinns. Berättelsen ”slutar i tårar” och vad som återstår ”den ’tragiska effekten’ eller den ’tragiska njutningen’, den tillintetgörande [*shattering*] känsla som gör det möjligt att acceptera faktumet att något som detta krig alls kunde ske”.¹⁰ Som Thomas Warburton skriver i förordet till den svenska översättningen av romanen är det Kristuslegenden Faulkner här tar sig an, gestaltad genom den okände soldaten från Verdun.¹¹ Arendts indirekta hänvisning till tragedin antyder emellertid att det inte främst är den kristna försoningsläran som intresserar henne i detta sammanhang, utan den försoning med det förflutna som den tragiska berättelsen kan åstadkomma.¹²

⁸Arendt 1968, s. 20.

⁹Ibid.

¹⁰Ibid. I *Människans villkor*, där Arendt utlägger sin politiska ontologi, hyllar hon *En legend* ur en annan synvinkel. Faulkner, skriver hon, var den bland första världskrigets efterkrigsförfattare som tidigast insåg varför detta krig var så fruktansvärt. Monument som ”Den okände soldatens grav” restes över dem som kriget ”lät förbli okända trots deras väldiga mänskliga insatser, vilket ... berövade dem deras människovärde som handlande varelser”. Se Arendt 1998, s. 245. *En legend* vittnar om behovet av att finna ”någon” att berätta en historia om.

¹¹Warburton 1978, s. 4.

¹²I den kristna teologin bildar försoningstemat den narrativa länken mellan den hebreiska bibeln och Nya testamentet. Adams ursprungliga synd ledde till ett förfrämligande mellan mänskligheten och Gud och mellan människorna, men genom Kristus har Gud försonat mänskligheten med sig själv. I Romarbrevet

Jag ska här utveckla denna tankegång och – vägled av ytterligare en hänvisning hos Arendt – undersöka Aristoteles teori om tragedin i *Om diktkonsten*. Vad skulle försoning innebära i en aristotelisk ”poetisk” kontext? Vad är det hos tragedin som producerar dess försonande effekt? Och vad handlar försoningen om?

2. MIMESIS OCH KATHARSIS HOS ARISTOTELES

Arendts verk rymmer inte någon poetik eller lära om diktkonsten i en systematisk mening. Däremot har både konsten och litteraturen en central plats i hennes tänkande.¹³ Hon upprättar dessutom en åtskillnad mellan olika sorters berättelser. I en kritisk diskussion om historiebegreppet i *Människans villkor*, till exempel, skiljer hon mellan vad hon kallar ”verkliga historier” och ”uppdiktade historier”.

Medan de verkliga historier ”som livet är fångat i” saknar författare hänvisar de uppdiktade eller fiktiva berättelserna till en författare ”på samma sätt som varje konstverk och varje tillverkat föremål hänvisar till någon upphovsman ’bakom’ det”.¹⁴ Den ende ”någon” livets verkliga historier hänvisar till är den hjälte som visar sig i berättelsens medium och som först i efterhand kan framträda som gripbar ”ur de ogripbara och flyktiga och ändå omiskänneligt unika manifestationer genom vilka individen i tal och handling blir närvarande för omvärlden”.¹⁵ Ett konstverk som förhållig är en gärning eller en prestation, och som genom förtätning och förvandling låter något extraordinärt stråla i sin fulla betydelse, kan förtingliga det sagda och gjorda i de mest skilda former, framhåller Arendt. Samtidigt är talets och handlandets särskilda sätt att uppenbara agenten så förbundna med händelsernas levande flöde att det endast kan framställas och ”förtingligas” genom en sorts upprepning. Hon syftar här på den efterbildning eller *mimesis* som enligt Aristoteles är en grundläggande förutsättning för alla konstarter men som han, enligt Arendt, endast menade sig finna i dramat.

I *Människans villkor* betonar Arendt förbindelsen mellan handlandet och dramat: ”Teaterscenen efterbildar faktiskt världens scen och skå-

skriver till exempel Paulus: ”Liksom en endas överträdelse ledde till fällande dom för alla människor, så har också en endas rättfärdiga gärning lett till frikännande och liv för alla människor” (Rom. 5:18). För en diskussion om olika metaforer för och politiska tolkningar av försoning se Schaap 2005, särskilt s. 18–23.

¹³Se t.ex. Arendt 2007. Se även Sjöholm 2011.

¹⁴Arendt 1998, s. 253. Som framgår av Arendts diskussion i *Människans villkor* betyder det grekiska ordet *poiesis* allmänt ”tillverkning”, men även ”diktkonst” som en form av tillverkning.

¹⁵Ibid., s. 254.

despelarkonsten är 'handlande individers' konst."¹⁶ Denna förbindelse är också skälet till att hon betraktar teatern som "den politiska konstarten *par excellence*".¹⁷ Endast det sceniska uppförandet kan omvandla det mänskliga politiska livet till konst. På scenen framträder inte bara berättelsens intrig (som hade kunnat återberättas utan gestaltning), utan även de agerande personernas unika sätt att vara. I en anmärkning som särskilt rör tragedin framhåller hon samtidigt att det inte är den tragiske hjältens egenskaper som är avgörande, utan handlandet; "vad som händer med honom och vad han gör, om hans liv i lycka och olycka".¹⁸

Redan den här korta reflektionen kring det fiktiva berättandet och teaterkonsten antyder två drag som är karaktäristiska för tragedin, såsom den definieras av Aristoteles i *Om diktkonsten*. Tragedin är en efterbildning och den efterbildar "genom handlande människor".¹⁹ I jämförelse med Platons syn på diktkonsten, där syftet är att förklara rättrådigheten med hjälp av en beskrivning av idealstaten och dess motsvarighet i den mänskliga själen, närmar sig Aristoteles diktkonsten "som helhet" genom en utläggning av "dess olika arter och deras olika verkningssätt".²⁰ Texten är ofullständig, eftersom avhandlingen huvudsakligen handlar om tragedin och epiken och det utlovade avsnittet om komedin inte finns bevarat. Aristoteles argumenterar uttryckligen mot Platon endast en gång.²¹ Ändå har *Om diktkonsten* tolkats som ett motargument avseende diktkonstens filosofiska värde.

Liksom hos Platon är diktkonsten hos Aristoteles efterbildande, men i motsats till Platon uppskattar Aristoteles dess efterbildande funktion och spårar den tillbaka till den mänskliga naturen och mänskliga behov. Mimesis är naturligt "från barndomen" i betydelsen att vi är det mest efterbildande varelserna i världen och "förvärvar våra första kunskaper genom efterbildning".²² Men det är också naturligt därför att alla människor finner nöje i efterbildningar, vilket förklaras med njutningen i att

¹⁶Ibid., s. 255.

¹⁷Ibid., s. 256.

¹⁸Ibid., s. 255, n.12.

¹⁹Aristoteles, *Om diktkonsten*, 1449b, s. 32. Jag följer här Jan Stolpes översättningar av Platons *Politeia* och Aristoteles *De Poetica*, där mimesis översätts med efterbildning (i den senare förekommer även avbildning, se t.ex. 1448b, s. 29). Som efterbildning eller imitation (från det latinska *imitatio*) förstås mimesis ofta som en form av upprepning. Arne Melberg har jämfört Platons och Aristoteles mimesisbegrepp med Cervantes *imitación*, Rousseaus *rêverie* och Kierkegaards *gjentagelse*. Se Melberg 1992.

²⁰Aristoteles, *Om diktkonsten*, 1447a, s. 25.

²¹Detta sker i kap. 24, där Aristoteles berömmar de dramatiska avsnitten i Homeros berättelse.

²²Aristoteles, *Om diktkonsten*, 1448b, s. 28.

lära sig något. Efterbildningens sammankoppling med inläringen har lett vissa kommentatorer till slutsatsen att Aristoteles (till skillnad från Platon) kan inordna diktkonsten i sin filosofi som helhet och hävda att mimesis har en kunskapsteoretisk betydelse.²³ Tack vare dess etiska implikationer, menar andra, har mimesis för Aristoteles dessutom en socialiserande kraft.²⁴ Den efterbildande diktkonsten gör oss mer mänskliga. Medan mimesis enligt Platon är ett *farmakon* eller gift som kan bota i små doser, men annars vara förödande för själen och samhällets ordning, åstadkommer mimesis enligt Aristoteles en sorts ”renande” eller katharsisk effekt.²⁵

Katharsis är ett omtvistat begrepp. Som Jonathan Lear noterar har innebörden i Aristoteles påstående att tragedin producerar katharsis dominerat filosofin och litteraturkritiken sedan renässansen.²⁶ Frågan kompliceras av att Aristoteles själv inte redogör närmare för katharsis i sin avhandling, trots att detta utlovas i *Politiken*.²⁷ Som ofta påpekas nämns begreppet dessutom bara två gånger i *Om diktkonsten*. Det sker först när Aristoteles går närmare in på definitionen av tragedin i kapitel 6 och hävdar att det är medlidande och fruktan som åstadkommer tragedins katharsiska effekt. Tragedin är ”en efterbildning av en allvarligt syftande, i sig avslutad handling av ett visst omfång” och (som vi såg ovan) ”en efterbildning av handlande människor, inte genom berättande framställning, fullbordande genom medlidande och fruktan en rening av sådana känslor”.²⁸ Begreppet återkommer senare i en hänvisning till den renande ritual genom vilken Iphigenia känner igen sin bror Orestes.²⁹

I filosofiska och litteraturkritiska kommentarer kan tre huvudsakliga tolkningar urskiljas. I korthet betonar den första, som varit gällande under större delen av 1900-talet, ordets medicinska ursprung och förstår katharsis som en känslomässig ”utrensning”; utlevandet av de känslor

²³Se t.ex. Halliwell 1986.

²⁴Se t.ex. Pappas 2005. Se även Melbergs inledning till *Om diktkonsten*.

²⁵I *Om diktkonsten* översätter Jan Stolpe katharsis med ”rening”. Det gör även Karin Blomqvist i den svenska översättningen av *Politiken*, där katharsis särskilt diskuteras i avsnittet om vikten av musikundervisning inom uppfostran. Se Aristoteles, *Politiken*, 1341b–1342a, s. 533–5. Eftersom tragedins renande effekt särskilt betonas inom en av tre huvudtolkningar av katharsisbegreppet (se avsnitt 3 i den här artikeln), kommer jag i det följande att använda translitterationen katharsis.

²⁶Lear 1988, s. 297.

²⁷Här skriver Aristoteles: ”vad vi menar med rening berör vi här i allmänna ordalag, men senare kommer vi i *Om diktkonsten* att uttala oss om det med större precision” (*Politiken*, 1341b, s. 533).

²⁸Aristoteles, *Om diktkonsten*, 1449b, s. 32.

²⁹Aristoteles, *Om diktkonsten*, 1455b, s. 50.

dramat väcker hos åskådaren antas verka befriande. Den andra tolkningen betonar katharsis "renande" effekt, enligt vilken medlidande och fruktan antas omvandlas till njutning. Den tredje tolkningen befinner sig närmast Aristoteles allmänna uppfattning om känslornas betydelse för den etiska utbildningen och betonar den förenade kognitivt "klargörande" och etiskt "fostrande" effekt som dramat åstadkommer. Till dessa kan läggas en (mindre tongivande) tolkningstradition där katharsis antas äga rum i själva fabeln, det vill säga den "avslutade handling" som den tragiska berättelsen skildrar och som enligt Aristoteles är tragedins syfte.³⁰ Medan de tre första tolkningarna har gemensamt att den katharsiska effekten sker hos tragedins åskådare, sker den enligt den fjärde i tragedins konstruktion, där många enskilda handlingar enligt en viss ordning bildar en betydelsebärande enhet. I en kritisk diskussion argumenterar Lear mot alla fyra tolkningarna. Utifrån Aristoteles filosofi som helhet (och inte enbart *Om diktkonsten* som en isolerad text) lägger han fram en femte mer "korrekt" tolkning av den tragiska eller katharsiska njutningen. Korrektheten syftar här på att den femte tolkningen tillfredsställer ett antal aristoteliska villkor avseende emotioner, tragedins effekt och hur tragedin producerar denna effekt.

För att bättre förstå innebörden av katharsis ska jag här sammanfatta Lears kritiska invändningar i stora drag.³¹ Efter att på så sätt ha visat vad katharsis *inte* är ska jag återvända till Arendts kommentar kring den tragiska njutningens försonande effekt och betrakta den i ljuset av Lears positiva tolkning av Aristoteles katharsis.

3. KATHARSIS: KRITIK AV GÄNGSE TOLKNINGAR

Utgångspunkten för Lears kritiska diskussion är att "utrensning" [*purgation*], "rening" [*purification*] och därmed besläktade ord inte bara är metaforer för den katharsiska process Aristoteles beskriver i *Om diktkonsten*, vilket skulle göra en filosofisk kritik ointressant. Det intressanta är vad Aristoteles verkligen trodde att katharsis är.³²

För att börja med den första tolkningen, enligt vilken katharsis är en känslomässig utrensning, så förutsätter den enligt Lear att kathar-

³⁰ Aristoteles, *Om diktkonsten*, 1450a, s. 33. För en variant av denna tolkning, se t.ex. Ricoeur 1983, särskilt andra kapitlet.

³¹ Av utrymmesskäl kommer jag inte här att ta närmare ställning till Lears argument. Sammanfattningens syfte är att leda fram till den tolkning jag anser stämmer bäst med Arendts intuition.

³² Lear 1988, s. 298. Jag håller inte helt med Lear på den punkten, eftersom metaforer också påverkar betydelsen hos det de avser beskriva. För en filosofiskt klargörande diskussion om detta, se Reuter 2010.

sis botar ett känslomässigt patologiskt tillstånd; något skadligt behöver rensas ut. Det enda betydande beviset för den här tolkningen står att finna i en passage i *Politiken*, där Aristoteles diskuterar den katharsis som musiken producerar.³³ En åtskillnad mellan katharsiska melodier, å ena sidan, och etiska eller ”karaktärsdanande” melodier, å den andra, pekar mot att syftet med de förra inte i någon omedelbar mening kan vara etisk uppfostran.³⁴ Kandidaten för ett patologiskt tillstånd skulle vidare vara den religiösa extasen, som botas med heliga eller katharsiska melodier. Men även om vi accepterar att religiös extas är ett patologiskt tillstånd, noterar Lear, lägger Aristoteles till att också de som är ”benägna för medlidande, fruktan eller för känslor i allmänhet” upplever en viss ”rening och lättnad i förening med njutning” då de hör sådana melodier.³⁵ Detta inbegriper moraliskt förträffliga [*virtuous*] personer och det vore absurt (inom ramen för en aristotelisk etik) att tänka att de förträffliga befinner sig i ett patologiskt tillstånd. Modellen för medicinsk utrensning bland kommentatorerna är dessutom homeopatisk behandling, där ”lika behandlas med lika”. Denna tankegång vore främmande för Aristoteles, som snarare tänker sig att medicinskt tillfrisknande nås genom att introducera motsatser. ”Vilken främmande substans introduceras för att fördriva vilken motsatt skadlig substans i själen?” frågar sig Lear och ”Varför skulle någon tro att själen hos en förträfflig människa har skadliga element som borde rensas ut?”³⁶ En känsla eller emotion [*emotion*] i Aristoteles mening är slutligen alldeles för komplex och världstillvärd för att ”utrensningsmodellen” ska vara rimlig. En emotion omfattar inte bara själva känslan [*feeling*], utan även en trosföreställning [*belief*] och ett sinnestillstånd [*state of mind*]. Det är med andra ord svårt att förstå vad det skulle betyda att rensa ut en emotion.

Tolkningen att katharsis skulle innebära en rening av emotionerna, som Lear avfärdar ganska omgående, är orimlig därför att den emotionella responsen hos en vuxen, utbildad och förträfflig publik – en sådan publik som måste antas besöka teatern i Aristoteles tankevärld – knappast är ”oren”, utan helt adekvat. Förslaget att reningen skulle förvandla lidande till njutning håller inte heller, därför att Aristoteles inte någonstans säger att lidandet och fruktan försvinner; när vi bevittnar eller läser en tragisk pjäs upplever vi *dessutom* en särskild sorts njutning.³⁷

Den kanske mest sofistikerade tolkningen är den enligt vilken katharsis skulle ha en utbildande och förädlade effekt. Lear påminner

³³ Aristoteles, *Politiken*, 1341b-1342a, s. 531-33.

³⁴ För ett sådant förslag, se t.ex. Halliwell 1986, särskilt s. 195-96.

³⁵ Aristoteles, *Politiken*, 1342b, s. 535.

³⁶ Lear 1988, s. 301.

³⁷ *Ibid.*, s. 302-3.

om Aristoteles syn på moralisk inläring, som ju går ut på att genom upprepat och vanebildande beteende lära sig att känna rätt mängd njutning och avsmak inför rätt sorts objekt.³⁸ Utifrån detta etiska perspektiv menar vissa uttolkare att tragedin förser oss med lämpliga objekt för lidande och fruktan och att den därför övar eller ”habituerar” oss att uppleva lidande och fruktan som svar på händelser som är värdiga dessa emotioner.³⁹ Fördelarna med den här tolkningen, vilken i olika versioner företräds av bland andra Stephen Halliwell och Martha Nussbaum, är att den vilar på en genuint aristotelisk syn på emotionerna.⁴⁰ Den lyckas vidare redogöra för den särskilda njutning vi erhåller genom tragedin i termer av förståelse eller intellektuellt klargörande. Om tragedin är moraliskt fostrande så hjälper den oss att bättre förstå världen som ett objekt för våra emotioner, oss själva och i synnerhet våra emotionella gensvar på de händelser tragedin förser oss med.

Problemen med den här tolkningen, enligt Lear, är dock för det första att en moraliskt förträfflig person inte behöver moralisk utbildning. För det andra framgår det av passagen om katharsis i *Politiken* dels att etisk och tragisk katharsis har olika funktioner, dels att alla är mottagliga för tragisk katharsis. Det tredje problemet, som Lear till stor del tar fasta på i sin egen tolkning av katharsis, är att tragedin i en väsentlig bemärkelse *inte* framkallar de rätta reaktionerna på de händelser som gestaltas. Om vi bevittnar tragedier som drabbar våra närmaste, eller de som liknar oss, i vårt verkliga liv vore det adekvat att känna (en viss mängd) lidande och fruktan. Men det skulle vara en olämplig reaktion att också njuta av dessa händelser. Det efterbildande dramat skildrar händelser som liknar verkliga händelser, men som också är tillräckligt olika de situationer vi känner igen för att vi ska kunna njuta av dem. Det är just för att efterbildningen är en *efterbildning* som en viss sorts njutning är ett lämpligt gensvar.

De invändningar jag har lyft fram hittills har rört den ”subjektiva” sidan av katharsis (dess effekt tragedin åstadkommer hos publiken). Som Lear och andra har framhållit har katharsis också en ”objektiv” sida, vilken snarare syftar på det klagörande som sker i själva dramat och som har att göra med dess konstruktion. För att dramat ska åstadkomma den katharsiska effekten är det till exempel viktigt att pjäsens karaktärer varken är moraliskt fullkomliga eller moraliskt förtappade. Som en författare skriver bör de vara ”tillräckligt anständiga för att vinna åskådarens medlidande, men inte så förträffliga att olyckan drabbar dem

³⁸ Aristoteles, *Den nikomachiska etiken*, 1104b, s. 52.

³⁹ Lear 1988, s. 303. Med samtida kognitiv-beteendevetenskaplig terminologi kunde man säga att tragedin bidrar till att positivt ”förstärka” dessa helt adekvata emotionella reaktioner.

⁴⁰ Se t.ex. Halliwell 1986 och Nussbaum 2001.

oförtjänt”.⁴¹ Detta skulle väcka publikens avsmak och hindra dem från att känna verkligt medlidande. Vidare måste tragedin låta karaktärernas olycka vara ”en lämplig konsekvens av vad de har gjort och samtidigt inte ett straff för deras missgärningar”.⁴² Det är skälet till att *hamartia* spelar en avgörande roll i Aristoteles teori. Liksom katharsis hade hamartia flera innebörder under den grekiska antiken, såsom ”misstag”, ”felaktigt omdöme” och ”självedrägeri”. I *Om diktkonsten* illustreras begreppets innebörd, exempelvis, med Sofokles tragedi *Kung Oidipus*, där ett avgörande misstag sätter igång en rad händelser som slutar i olycka.⁴³ Det faktum att de efterbildade handlingarna måste följa på varandra på ett ”sannolikt och nödvändigt sätt” talar dessutom för att de måste vara inom det mänskligt begripligas räckvidd. Tragedin skildrar inte meningslöst lidande, utan skänker ett sammanhang åt lidandet som gör det möjligt för publiken att ta det till sig. Det avgörande ögonblicket i det tragiska dramat är slutligen kombinationen av omslag (*peripeti*) och igenkänning (*anagnorisis*). Omslaget bör ske från lycka till olycka – annars skulle vi inte känna medlidande med hjälten – och det bästa omslaget är det som sker genom igenkännandet, som när Oidipus stegvis uppdagar sanningen om sig själv genom att känna igen de ”ledtrådar” som olika personer förmedlar till honom. Med Arendts ord når tragedin sin vändpunkt då den handlande förvandlas till en lidande.⁴⁴

4. BERÄTTELSENS FÖRSONANDE MÖJLIGHET

Arendt befinner sig utan tvekan i en aristotelisk tradition då hon lyfter fram det tragiska igenkännandets känslomässigt och intellektuellt klagörande effekt. Om vi drar oss till minnes hennes anmärkning om Faulkners roman består den tragiska njutning berättelsen åstadkommer i en känslomässig erfarenhet som ”gör det möjligt att acceptera” att något sådant som första världskriget kunde ske. I samma essä påpekar hon att även icke-tragiska intriger kan bli meningsfulla händelser. Villkoret är att de genomlids en andra gång genom minnet. Det handlar om ett slags sorgearbete.

Det ligger nära till hands att förstå detta sorgearbete, och Arendts fragmentariska anmärkningar om tragedin, i linje med Adornos allusion på den psykoanalytiska metodens genomarbetning. Är inte teatern

⁴¹Pappas 2005, s. 17.

⁴²Ibid., s. 23.

⁴³På samma gång som tragedin framvisar ödesdigra felsteg behöver dessa inte bero på karaktärsfel hos dramats gestalter. Oidipus dräper ovetandes sin far Lajus och äktar sin mor änkedrottningen.

⁴⁴Arendt 1968, s. 20.

i någon mening en offentlig motsvarighet till det terapeutiska rummets intima ”scen”? Iscensätter inte dramat en förvandlande och didaktisk händelse – synlig för alla – genom vilken publiken kan frigöra sig från det förflutnas förtrollning? Även om vissa av Arendts läsare har argumenterat i en sådan riktning tror jag att hon har något annat i åtanke. Jag ska avsluta med att föreslå en möjlig ingång till berättandets försonande effekt genom att vända mig till den alternativa tolkning av katharsis som Lear föreslår mot bakgrund av sin kritik av gängse tolkningar.⁴⁵

Enligt Lears egen utläggning av katharsis, som befinner sig inom de gränser Aristoteles filosofi som helhet stakar ut, är det först och främst genom det avstånd mimesis åstadkommer som den katharsiska processen kan ha effekt. Publiken är medveten om detta mimetiska avstånd. Det tragiska dramat utgör en efterbildande skådeplats som gör det möjligt för publiken att genomleva de tragiska emotionerna imaginärt, de vill säga i fantasin. På ett liknande sätt som den filosofiske skeptikern påminner oss om att våra trosföreställningar vilar på kunskapsteoretiska antaganden som vi normalt sett tar för givna (att vi inte drömmer eller bedras av en illvillig demon), väcker tragedins särskilda njutning oss till insikten att det finns emotionella möjligheter som vi ignorerar eller håller på avstånd i vårt vardagliga liv. Upplevelsen av de tragiska emotionerna i en ”lämpligt olämplig miljö” bidrar också till att förklara upplevelsen av lättnad på teatern: även då de mest ursprungliga eller grundläggande familjebanden bryter samman (som i *Kung Oidipus*) inträffar det inte i en värld som i sig är kaotisk och meningslös. Upplevelsen av det avskyvärda äger rum på en plats och i en värld som, trots allt, förblir rationell och meningsfull. Men den tragiska diktningen går samtidigt till botten med det mänskliga villkoret att tragedin är en möjlighet vi måste leva med.

Det framstår för mig som om Lears ”mimetiska katharsis”, som jag här bara har kunnat återge i korthet, fångar den existentiella innebörd av försoningsbegreppet som Arendt har i åtanke då hon hänvisar till tragedin. Den tragiska berättelsen i synnerhet, och fiktiva berättelser i allmänhet, tillhandahåller en sorts ”imaginär variation” som vidgar vår emotionella erfarenhet och ger oss utrymme att gripa och försona oss med de allra svåraste aspekterna av den mänskliga tillvaron. Det är historikernas och diktarnas uppgift att sätta berättandet i rörelse och dra oss in i det, menar Arendt. Hon understryker att denna återkommande aktivitet inte löser några problem, inte framkallar förlåtelse och inte lindrar lidandet. Men hon insisterar ändå på att berättandet, genom att visa på en mening i vad som annars skulle förbli en outhärdlig räcka avskyvärda händelser, gör det möjligt för oss att känna igen och acceptera det förflutna som det var.

⁴⁵Min sammanfattning bygger på Lear 1988, särskilt s. 324–26.

LITTERATUR

- Adorno, Theodor W. 1977. "Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?" i *Gesammelte Schriften*, Bd 10, s. 555–72. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Arendt, Hannah. 1968. "On Humanity in Dark Times: Thoughts on Lessing". I *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah. 1994. "Organized Guilt and Universal Responsibility". I *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, red. Jerome Kohn, s. 121–32. New York: Schocken Books. Först utgiven som "German Guilt", *Jewish Frontier*, nr 12, 1945.
- Arendt, Hannah. 1998. *Människans villkor: Vita activa*. Göteborg: Daidalos.
- Arendt, Hannah. 2007. *Reflections on Literature and Culture*, red. Susannah Young-ah Gottlieb. Stanford: Stanford University Press.
- Aristoteles. 1988. *Den nikomachiska etiken*. Göteborg: Daidalos.
- Aristoteles. 1993. *Politiken*. Jonsered: Paul Åströms förlag.
- Aristoteles. 1994. *Om diktkonsten*. Göteborg: Anamma.
- Freud, Sigmund. 2002. "Erinring, upprepning och genomarbetning (Ytterligare råd om den psykoanalytiska tekniken: II)". I *Samlade skrifter*, band 8, *Psykoanalysens teknik*, red. Jill Hoffmann de Maré, s. 177–85. Stockholm: Natur och Kultur.
- Halliwell, Stephen. 1986. *Aristotle's Poetics*. London: Duckworth.
- Lear, Jonathan. 1988. "Katharsis", *Phronesis* 33, nr 3, s. 297–326.
- Melberg, Arne. 1992. *Mimesis: En repetition*. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Nussbaum, Martha C. 2001. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pappas, Nickolas. 2005. "Aristotle". I *The Routledge Companion to Aesthetics*, red. Berys Gaut och Dominique Lopes, s. 15–27. London: Routledge.
- Reuter, Martina. 2010. "Är förnuftet manligt? En studie i könsmetaforens betydelse". I *Stil, kön, andrahet: Tolv essäer i feministisk filosofi*, red. Ulrika Björk och Lisa Folkmarson Käll, s. 25–52. Göteborg: Daidalos.
- Ricoeur, Paul. 1983. *Temps et Récit*. Paris: Editions du Seuil.
- Romarbrevet. *Bibel* 2000. Örebro: Bokförlaget Libris.
- Schaap, Andrew. 2005. *Political Reconciliation*. London och New York: Routledge.
- Sjöholm, Cecilia. 2011. "Ansikten som talar: Arendts estetiska vändning". I *Konsten att handla – konsten att tänka: Hannah Arendt om det politiska*, red. Ulrika Björk och Anders Burman, s. 183–203. Stockholm: Axl Books.
- Warburton, Thomas. 1978. "Förord". I William Faulkner, *En legend*. Stockholm: Atlantis.

Henrik Bohlin

En universell moral på känslornas grund

*Humes argument mot polygami
och kulturrelativism*

Några av vår tids mest kontroversiella politiska och moraliska frågor handlar om familj, äktenskap och barnafödande: rätt till abort och skilsmässa, samkönade pars rätt att gifta sig och adoptera, tvångsäktenskap och våld mot kvinnor inom hederskulturer och månggifte inom vissa etniska och religiösa grupper. Flera av dessa berör problemet hur vi bör förhålla oss till andra traditioner och värderingssystem, ett problem som i sin tur hänger samman med den metaetiska frågan om moraliska omdömens och egenskapers status.

Enligt David Humes ”sentimentalistiska” metaetik bygger moralen på känslor snarare än förnuftsmässigt tänkande. Om jag till exempel betraktar ett mord och söker det orätta i handlingen, finner jag det inte i de inblandades motiv eller något annat yttre sakförhållande, utan i den känsla av ogillande som handlingen orsakar i mitt eget medvetande (T 3.1.1.29).¹ Man skulle kunna tro att denna moralsyn skulle föra med sig en långtgående subjektivism enligt vilken rätt och fel skiljer sig från person till person och kanske till och med hos samma person beroende på sinnesstämning. Är inte till exempel månggifte rätt för dem som känner gillande inför det och fel för dem som känner tvärtom?

Men detta är inte Humes uppfattning. I *A Treatise of Human Nature* (1739–40) och *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751) hävdar han att moraliskt tänkande kräver ett ”stadigt och allmänt” perspektiv som kan delas av flera och är oberoende av individuella och tillfälliga omständigheter som kan påverka känslorna. I essän ”En dialog” (1751) argumenterar han för att det finns universella, kulturoberoende moraliska principer, och i essän ”Om polygami och skilsmässor” (1742) ger Hume ett entydigt universalistiskt svar på en tillämpat normativ fråga när han hävdar att polygami är förkastligt oberoende av kultur eller tradition.

På vilka grunder förkastar Hume polygami? Hur kan han hävda att

¹Referenser till Hume, *Avhandling om den mänskliga naturen* (Hume 2002–2005) ges i texten enligt formen ”T” (för *Treatise of Human Nature*) följt av bokens, delens, avsnittets och styckets nummer. Den engelska originaltexten citeras ur Hume 2000; båda utgåvorna har samma referenssystem.

dessa och andra moraliska argument och ståndpunkter är universellt giltiga? Och hur kan universalismen förenas med den moraliska sentimentalismen? I det följande skisserar jag först argumentet mot polygami i "Om polygami och skilsmässor" och idén om ett stadigt och allmänt perspektiv i *Treatise* och *Enquiry*. Huvuddelen av diskussionen ägnas därefter åt Humes behandling av kulturrelativismens problem i "En dialog". (Jag bortser från hans resonemang om skilsmässor, som inte tillför något i relativismfrågan.)

Så vitt jag vet finns bara två utförligare diskussioner av Humes syn på relativism. Kate Abramson och Emilio Mazza relaterar "En dialog" till Humes moralteori i *Enquiry* och placerar den i en större historisk kontext (Abramson 1999, Mazza 2005). Mazza ger även en översikt av de kortare kommentarer till "En dialog" som finns kringströdda i Humelitteraturen. Bland nyare sådana kan man särskilt nämna Simon Blackburns kritik av Humes argument som ett missriktat försök att reducera all oenighet i moraliska principer till skillnader i omständigheter och levnadsvillkor (Blackburn 1998). Liksom Blackburn kommer jag att diskutera styrkan i argumenten snarare än det historiska sammanhanget, men som jag läser Hume är hans svar till relativisten betydligt komplexare och intressantare än det Blackburn tillskriver honom.

1. ARGUMENTET MOT POLYGAMI

I kristna länder vid Humes tid krävde äktenskapet att en man och en kvinna levde tillsammans livet ut, men månggifte förekom bland det Hume vagt kallar Österns folk (*the Eastern nations*, "de orientaliska nationerna", FE 132).² I "Om polygami och skilsmässor" ställer Hume frågan om båda dessa äktenskapsformer är moraliskt godtagbara.

Hume inleder essän med att slå fast två utgångspunkter för det vidare resonemanget: att äktenskapet har till syfte att garantera släktets fortlevnad och att det utgör ett kontrakt som ingås i ömsesidigt samtycke, alltså en från båda sidor frivillig överenskommelse om skyldigheter och rättigheter (FE 130; fattat normativt innebär detta att tvångsäktenskap definitionsmässigt är ogiltiga). Hume påpekar att människan till skillnad från djuren inte är bunden av sina naturliga instinkter i fråga om hur hon fortplantar sig och uppfostrar sina barn, utan måste använda sitt eget förstånd för att avgöra hur detta bäst kan ske under olika levnadsvillkor (FE 131–2). Fullständig valfrihet skulle få oacceptabla följder eftersom

²Referenser till Hume, "Om polygami och skilsmässor" ges enligt formen "FE" (för den svenska utgåvan Hume, *Filosofiska essäer inom moral och estetik*; Hume 2008), följt av sidnumret. Den engelska originaltexten citeras ur Hume 1985.

den enskildes upplevda egenintresse skulle gå ut över allmänintresset (*the interest of the public*; FE 132), till exempel om en man väljer att överge sin kvinna med deras nyfödda barn. När Hume talar om "släktets" (*the species*) fortlevnad som äktenskapets syfte, menar han knappast bara människoarten som biologisk enhet utan även civilisation och kultur. För att ett samhälle ska leva vidare måste barn fortlöpande födas och insocialiseras, och detta kräver att formerna för fortplantning och uppfostran av barnen regleras genom lagar och sedvänjor. I samhällen som 1700-talets Europa, där barnens försörjning och uppfostran inte garanteras av staten, har äktenskapsinstitutionen den avgörande funktionen att säkerställa samhällets fortbestånd genom att kräva av föräldrar att de försörjer och uppfostrar sina barn. Mot denna bakgrund finns det goda skäl att se försörjning och uppfostran av barn som äktenskapets viktigaste samhällsfunktion. Givet att kvinnor har en starkare naturlig tendens att ta ansvar för sina barn (vid Humes tid en självklarhet) är det i första hand männens åtaganden som måste regleras, och männens skyldigheter och rättigheter står foljdriktigt i centrum för diskussionen i "Om polygami och skilsmässor".

Hume tar upp argument både för och emot polygami. Ett av argumenten för polygami skulle i lös mening kunna kallas liberalt, eftersom det begränsar de förpliktelser som följer med äktenskapet till ett minimum utöver dem som parterna själva samtyckt till. Av äktenskapsinstitutionens syfte att säkra artens och samhällets fortlevnad följer att mannen är skyldig att ta ansvar för barnens försörjning och uppfostran. Av äktenskapets kontraktsnatur följer att han är knuten till kvinnan enligt äktenskapsöverenskommelsens ordalydelse (*terms of engagement*). Några ytterligare förpliktelser följer dock inte (FE 130). Om mannen tar ansvar för alla sina barn och inte genom äktenskapslöfte eller motsvarande av sagt sig rätten att gifta sig med andra, kan han inte klandras för att ingå äktenskap med flera kvinnor samtidigt.

Ett annat argument för polygami kan kallas kontextualistiskt, eftersom månggiftets moraliska status relateras till de yttre omständigheterna. Hume påpekar att det bland djuren finns många sätt att fortplanta sig och sörja för avkomman, som är ändamålsenliga under olika naturliga levnadsvillkor. Om det finns gott om föda för de nyfödda och de är väl skyddade, kan hannens insats begränsa sig till befruktningen och ungarna vårdas av honan eller klara sig på egen hand. I annat fall måste både honan och hanen leva tillsammans under en längre tid för att gemensamt mata och skydda avkomman. Även bland människorna finns en mångfald sätt att ordna barnens försörjning och uppfostran. Caesar uppger i sin berättelse om de galliska krigerna att de gamla britterna hade sedvänjan att ingå kollektiva äktenskap i grupper om tio eller tolv män och kvinnor i lika

antal. Bland sjömän som angjorde vietnamesiska hamnar var det enligt Hume vanligt att leva i tillfälliga äktenskap medan fartygen lossade och lastade. Enligt en källa skulle bigami under en period ha tillämpats i det antika Athen sedan antalet män sjunkit drastiskt till följd av krig (se dock Miller 2008), och i en roman berättas om ett skeppsbrutet sällskap med fler män än kvinnor, där kaptenen tilldelar varje officer en egen maka men låter män av lägre rank dela på en hustru i grupper om fem. Bland människor liksom bland djuren kräver skilda omständigheter olika sätt att fortplanta släktet och sörja för barnen, och lagarna måste anpassas därefter. Även om levnadsvillkoren är ungefär desamma i två samhällen, kan dessutom äktenskapets former variera inom de relativt vida ramar som följer av dess syfte som samhällsinstitution och kontraktskaraktär. Om lagar och äktenskapslöften eller motsvarande ger rimliga garantier för att föräldrarna tar ansvar för alla sina barn, finns därför inga moraliska skäl för ett generellt förbud mot månggifte (FE 131–2).

Polygamiförespråkaren i Humes resonemang anför även det åtminstone i nutida ögon långsökta argumentet att månggifte befriar männen ”från det slaveri under kvinnorna som våra passioners naturliga häftighet har pålagt oss” (FE 132; ett delvis liknande resonemang finns i T 3.2.12). Tanken tycks vara att människens starka könsdrift tvingar dem att behaga kvinnorna och därmed försätter dem i underläge, och att de för att utjämna maktförhållandet måste skaffa sig fler fruar som får kämpa om deras gunst.

Men Hume avvisar detta argument och hävdar att polygami i själva verket innebär ett helt orättmätigt maktövertagande (*a real usurpation*) från mannens sida, som ”förstör den närhet i rang, för att inte säga jämlikhet, som naturen har inrättat mellan könen” (FE 133). Detta är inte bara skadligt för kvinnorna, som utsätts för människens förtryck, utan även för barnen och till och med männen själva. I en annan essä skriver Hume att det antika slaveriet gjorde herremannen till ”en liten tyrann” (*petty tyrant*) därför att han under uppväxten ständigt möttes av sina slavars smicker och underkastelse och vande sig vid att se dem förnedras (”Of the Populousness of Ancient Nations”, EMPL 384; jfr också ”Of Refinement in the Arts”, EMPL 277–8).³ Slaveri leder alltså till dålig uppfostran, och kvinnornas slavliknande ställning i polygama äktenskap får samma effekt, hävdar Hume i ”Om polygami och skilsmässor”. Barnen blir benägna att ”glömma människornas naturliga jämlikhet” i umgänget med både under- och överordnade, och får därför inga förutsättningar att själva bli annat än slavar eller tyranner. För mannens del innebär polygamin att han inte kan vara kvinnans älskare och vän, utan i stället antar

³Referenser till Hume, *Essays, Moral, Political, Literary*, ges enligt formen ”EMPL” följt av sidnumret i Hume 1985.

”barbariska titlar som ’herre’ och ’tyrann’”. Eftersom kvinnan köps och säljs som ett djur kan mannen inte uppleva njutningen av att uppvakta henne. Eftersom fruarna är hans egendom kan han inte uppleva kärlek i äktenskapet, men får ändå leva med deras svartsjuka. Även vänskapen mellan män blir lidande, eftersom varje man måste undvika att bjuda hem andra män som kan bli någon av fruarnas älskare. ”Barbariet tycks därför både ur förnuftssynpunkt och erfarenhetsmässigt vara polygamins oskiljaktiga följeslagare” (FE 133–4).

Man kan notera att Hume inte avfärdar argumenten för polygami fullständigt, med undantag av det tredje. Han hävdar inte att förbud mot månggifte skulle följa av äktenskapets kontraktskaraktär eller allmänna syfte, och utesluter åtminstone inte explicit möjligheten att polygami kan vara den bästa ordningen i isolerade grupper där det finns många fler av det ena könet än den andra, som i berättelsen om det skeppsbrutna sällskapet. Med det möjliga undantaget av sådana extrema omständigheter väger dock nackdelarna över.

2. DET FASTA OCH ALLMÄNNA PERSPEKTIVET

Hur ska argumentet mot polygami förstås inom ramen för Humes sentimentalistiska metaetik? Det Hume kallar barbari och som hos honom väcker känslor av djup avsky, skulle hos andra kunna orsaka känslor av starkt gillande. Om moralen bygger på känslor och olika personer känner olika inför samma handlingar och karaktärsdrag, hur kan då moraliska omdömen ha universell – kulturoberoende, icke-relativ – giltighet?

Enligt Hume uppkommer moraliska känslor genom sympati, benägenheten att ”genom kommunikation ta del av [andras] böjelser och känslor, oavsett om de skulle skilja sig från eller rentav vara motsatta våra egna” (T 2.1.11.2). När jag ser andra utsättas för orättvisa, lider jag även om jag själv inte är utsatt. När jag ser någon motta en rättmätig belöning, känner jag glädje även om jag själv inte belönas. När jag inser att karaktärsegenskapen rättvisa, allt annat lika, framkallar mer välbefinnande än lidande hos andra, känner jag moraliskt gillande inför rättvisa i allmänhet. ”Den allmänna nyttan är oss likgiltig såvida inte sympatin gör oss intresserade av den.” Sympatin är ”den främsta källan till moraliska distinktioner” (T 3.3.6.1).

Men sympatin kan variera utan att de moraliska kvaliteterna gör det. Benägenheten att sympatisera påverkas av det allmänna sinnestillståndet, och jag sympatiserar mer med vänner, bekanta och landsmän än med främlingar och utlänningar, mer med dem som befinner sig i närheten än med dem som är långt borta, och mer med dem som gynnar mitt egenintresse. Enligt Hume kräver moraliskt tänkande att betraktaren anlägger

ett ”fast och allmänt” (*steady and general*) perspektiv genom att korrigera för störande faktorer som egenintresse och avstånd i tid och rum. Om jag betraktar en persons karaktär ur det allmänna perspektivet, bortser jag från dess nytta eller skada för mig själv och mina närmaste, och ser i stället till dess följder för dem som mest påverkas av hans handlingar. Om jag jämför någon jag känner väl med en person ur den romerska historien, föreställer jag mig att jag möter båda på nära håll (T 3.3.1.14–8, jfr EPM 5.41–2, 9.6).⁴ På liknande sätt kompenseras andra moraliskt störande faktorer (som man skulle kunna kalla dem).

Vi korregerar för det egna perspektivet även i varseblivning av icke-moraliska objekt och egenskaper (T 3.3.1.16, EPM 5.41). Jag ser ut över ett landskap i skymningsljus och en lilafärgad prick framträder i synfältet, så liten att den till en början är svår att urskilja. ”Det är ett blått hus”, säger jag, sedan jag kompenserat för att stora föremål ser små ut på avstånd och att det som ser blått ut i fullt dagsljus kan få en lila ton i halvdunkel. Om vi saknade förmågan att korrigera det egna perspektivet på sådana sätt skulle var och en bara kunna ge uttryck för hur saker ter sig för honom själv vid varje enskilt tillfälle. Han skulle hamna i ändlösa diskussioner med andra som uppfattat samma saker annorlunda och ständigt behöva förklara för sig själv varför föremål skiftat färg och storlek från en tidpunkt till en annan utan synbar yttre orsak. Motsvarande gäller för det ”moraliska sinnet”. Vi skulle hamna i oupphörliga motsägelser och inte kunna diskutera moraliska och estetiska frågor med andra om vi inte korregerade våra tillfälliga och individuella känslor genom att anlägga ett stadigt och allmänt perspektiv (T 3.3.1.14–8, EPM 5.41–2; se Korsgaard 1999, 12–3; Hume talar om en *moral sense* i T 3.3.2, rubriken, och T 3.3.1.25).

Trots att moraliska omdömen grundar sig på känslor, är de alltså inte enbart uttryck för tänkarens eller talarens individuella egenheter eller tillfälliga känsloläge. Kan av detta ett svar härledas på frågan hur sentimentalism är förenlig med universalism, eller icke-relativism? Kan anhängarna av polygami kritiseras för att inte känna och uttala sig från ett allmänt perspektiv?

Knappast. Även om exempelvis religiösa fundamentalister och liberala feminister korregerar för egenintresse, vänskapsrelationer och avstånd i tid och rum, förefaller det fullt möjligt att de kan känna diametralt olika inför månggifte och skilsmässor. De som hävdar att månggifte är Guds vilja kan inte nödvändigtvis klandras för att uttala sig i sitt egenintresse eller för att gynna sina vänner, landsmän eller närmaste umgängeskrets. Trots detta kan deras omdömen vara stabila och enhetliga inom gruppen.

⁴Referenser till Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (härefter *Enquiry*), ges i texten enligt formen ”EPM” följt av avsnittets och styckets nummer, och avser utgåvan Hume 1998b.

Ingenting tycks med andra ord utesluta möjligheten att det fasta och allmänna perspektivet varierar mellan kulturer och tidsåldrar. Lösningen på det relativistiska problemet måste sökas någon annanstans.

3. ARGUMENTET FÖR UNIVERSALISM I ”EN DIALOG”

I essän ”En dialog” behandlar Hume frågan om det finns universella moraliska principer, giltiga inom alla kulturer och i alla historiska perioder. En namnlös berättare återger en diskussion mellan sig själv och sin vän Palamedes, som anser att rätt och fel, berömvärt och klandervärt, skiljer sig mellan kulturer och tidsepoker, och att det inte finns några universella, kulturoberoende giltiga svar på moraliska frågor. Berättaren intar en motsatt ståndpunkt och hävdar att ”de primära moraluppfattningarna”, ”moralens mest universella, väletablerade principer”, är desamma i alla tider och hos alla folk (Dial. 27, 36).⁵

Palamedes anför en mängd exempel på skillnader i moraluppfattning mellan folk och epoker som, anser han, visar att det lika litet finns en universell moral som det finns ett universellt mode.

Athenarna, om några, var utan tvivel ett civiliserat, intelligent folk, och ändå kunde deras förtjänstfulle man i vår tid betraktas med fasa och avsky. Fransmännen är utan tvivel också ett mycket civiliserat, intelligent folk, och ändå kunde deras förtjänstfulla man, liksom atenarnas, bli föremål för det största förakt och löje, till och med hat [...] Vilken stor skillnad måste man då inte finna i fråga om moraluppfattningar mellan civiliserade nationer och barbarer eller mellan nationer vars karaktärer har föga gemensamt? Hur skall vi kunna fastslå en norm för omdömen av detta slag? (Dial. 25)

Berättaren invänder att Palamedes lägger alltför stor vikt vid olikheterna mellan kulturer och bortser från likheterna. Gott förstånd, kunskap, mod och måttfullhet räknades som dygder både i antikens Athen och 1700-talets Frankrike. Och där uppfattningarna faktiskt skiljer sig, kan ändå de underliggande principerna vara desamma (Dial. 26–7).

”En dialog” var från början tänkt som en del av *Enquiry* (Beauchamp 1998, xvii och xliii). Hume hävdar där att alla moraliska överväganden ytterst kan återföras på en enda princip, nämligen att moraliskt förtjänstfulla egenskaper är sådana som är nyttiga eller behagliga för personen själv eller för andra (EPM 9.1, jfr Dial. 37). För att avgöra moraliska frågor måste vi vara väl förtrogna med människans natur och levnadsförhållanden, och när oenighet uppstår i en moralisk fråga, bör

⁵Referenser till ”En dialog”, ges i texten enligt formen ”Dial.” följt av styckets nummer. Texten citeras på svenska ur Hume 2011 och på engelska ur Hume 1998a; båda utgåvorna har samma referenssystem.

vi undersöka fakta närmare för att fastställa mänsklighetens verkliga intressen i saken (*the true interests of mankind*). Om någon upptäcker ett fel i sina resonemang och byter uppfattning i en faktafråga, ändras också den moraliska känsla och det moraliska omdöme som grundar sig på den (EPM 2.17, 3.27).

Hume hävdar att rättvisa är en moralisk förtjänst därför att den har nyttiga konsekvenser, eller med andra ord gynnar det allmänna intresset. Men konsekvenserna av handlingar och karaktärsegenskaper, och därför även karaktärsegenskapers och handlingars moraliska status, varierar beroende på omständigheterna. Om vi levde i ett schlaraffenland där allt vi behövde fanns i överflöd och vi kunde ägna all tid åt musik, poesi och behaglig konversation, skulle ingen komma på idén om rättvisa eller egendomsrätt, och det skulle inte finnas något behov av den (EPM 3.1–4). Om en man av dygd genom någon ödets nyck hamnade bland lagbrytare som inte följde några moralregler och inte brydde sig om de långsiktiga konsekvenserna av sina egna handlingar, vore det inte till nytta för honom själv eller andra att han höll sig till rättvisans regler. Han vore följaktligen i sin fulla rätt att, när självbevarelsen krävde det, stjäla och på andra sätt åsidosätta lagar och moralnormer som gäller i samhällen där lagarna åtlöds (EPM 3.9). Moraliska rättvisenormer ”beror helt och hållet på människornas särskilda tillstånd och villkor” (EPM 3.12; alla översättningar ur *Enquiry* är mina).

Detta är ett argument för moralisk mångfald, och samtidigt för att det i mångfalden finns en enhetlig bakomliggande princip. Det sistnämnda temat återkommer i ”En dialog”.

Det förefaller som ingen kvalitet någonsin anbefallts av någon som en dygd eller moralisk förtjänst utom på grund av att den är nyttig eller behaglig för en människa själv eller för andra. För vilket annat skäl kan någonsin anföras förberöm eller klander? Eller vad vore meningen med att hylla en god karaktär eller handling som samtidigt erkänns inte duga något till? Alla skillnader i moral kan därför reduceras till denna enda allmänna grund och förklaras genom de olika åsikter som människor har om dessa omständigheter. (Dial. 37)

En anledning till att moralen varierar är alltså att det kan finnas olika uppfattningar om konsekvenserna av handlingar och karaktärsdrag. Kärleken mellan män bland grekerna rättfärdigades av dåtida författare – ”låt vara befängt” (*though absurdly*), skriver Hume – som en källa till vänskap, ömsesidig tillgivenhet och trofasthet, egenskaper som värderas lika högt i det vi i dag skulle kalla heteronormativa kulturer eller samhällen (Dial. 28). Det är lätt att fördöma dem som först svor Caesar trohet och sedan konspirerade för att mörda honom, men till sitt försvar skulle de kunna anföras att de ville återta folkets frihet ur händerna på en usur-

pator och tyrann, som genom sitt maktövertagande enligt den romerska lagen gjort sig skyldig till dödsstraff.

Du kan inte svara något, utom genom att visa på de stora nackdelarna med lönnmord; och om någon kunde ha visat dessa tydligt för antikens människor, skulle han ha reformerat deras uppfattningar på denna punkt. (Dial 31.)

Vilka argument skulle kunnat övertyga Caesars mördare? Då Hume tar upp tyrannmord i *Enquiry*, förklarar han att vi i dag har bättre evidens än antikens folk eftersom ”historia och erfarenhet sedan dess övertygat oss om att denna åtgärd ökar furstarnas misstänksamhet och grymhet” (EPM 2.19).

Att människor har olika och till synes oförenliga moraluppfattningar beror alltså i vissa fall på att det finns goda skäl för uppfattningar som vid närmare granskning visar sig vara felaktiga enligt principer som båda parter i diskussionen godtar.

Du ser alltså [...] att de principer som människors moraliska resonemang bygger på alltid är desamma, även om de slutsatser de drar ofta är högst olika. Att de alla resonerar riktigt i fråga om detta ämne, mer än i fråga om något annat, åligger det inte någon moralist att visa. Det är tillräckligt att de ursprungliga principerna för kritik eller klander är enhetliga och att felaktiga slutsatser kan korrigeras genom mer hållbara resonemang och större erfarenhet. (Dial. 36)

Med andra ord finns i moraliskt tänkande ett betydande utrymme för korrigerbara misstag. I dag skulle vi till exempel säga att Hume själv skulle ha skäl att ompröva sin negativa attityd till homosexualitet, som han för övrigt inte argumenterar för utan tycks betrakta som självklar.

Men inte bara människors uppfattningar om handlingars och personliga egenskapers konsekvenser varierar, utan också själva konsekvenserna. Till exempel kan orubblig stränghet och integritet vara mer välgörande för samhället och individen i vissa omständigheter än andra, och militäriska dygder har ett högre värde i tider av krig och oro än när förhållandena är fredliga (Dial. 39–40). Till det som avgör om en egenskap får goda eller dåliga konsekvenser hör styrelsekicket, graden av ekonomiskt välstånd och den allmänna kunskapsnivån (Dial. 51). Även om den grundläggande moraliska principen om nytta och behag gäller universellt, är alltså åtminstone vissa avledda normer kontextberoende, i bemärkelsen giltiga under vissa samhällsförhållanden och naturliga omständigheter men inte andra.

Konsekvenserna avgörs inte bara av yttre omständigheter, utan också av rådande seder och konventioner. I samhällen där män och kvinnor lever tätt tillsammans sätter man högt värde på munterhet, hövlighet, teatralisk vältalighet och andra egenskaper som är omedelbart behagliga för det motsatta könet. I samhällen där de lever åtskilda värderas i

stället långsiktigt nyttiga karaktärsdrag som klokhet, enkla seder och gott förstånd (Dial. 47–9).

Hume hävdar i *Enquiry* att det gemensamma bästa i vissa fall kan kräva att det finns en regel men lämna regelns specifika innehåll öppet. Samhällsintresset kräver till exempel att långvarig besittning kan utgöra grund för egendomsrätt, men avgör inte hur långvarig den måste vara. Detta måste i stället bestämmas genom konventioner, som kan skilja sig mellan samhällen utan att någon av dem bryter mot rättvisans krav (EPM 3.31–3). Tanken att moralens grundprinciper är vaga eller ospecifika återkommer i ”En dialog”. I antikens Grekland liksom i dag var sexuella förbindelser mellan helsyskon otillåtna, men halvsyskon kunde gifta sig. Den gemensamma bakomliggande principen är att äktenskap och sexuellt umgänge mellan alltför nära besläktade är skadliga och moraliskt klandervärda. Denna princip ger inget exakt svar på frågan var gränsen går. Det är inte mindre rimligt att dra den vid halvsyskon än vid kusiner (Dial. 29, jfr EPM 4.8–4.9).

Ett annat exempel på samma sak gäller otrohet, som enligt Humes berättare är accepterat och något av ett mode bland fransmännen. Skälet är att man offrat en del av den glädje i familjelivet som följer med trohet för att i stället få lättsamhet, frihet och ett öppet umgänge. Man har valt det omedelbart behagliga framför det långsiktigt nyttiga. ”Dessa ändamål är båda goda men en smula svårförenliga, och vi bör inte förvånas om nationernas sedvanor lutar lite för mycket åt än den ena, än den andra sidan” (Dial. 19, 32).

Dialogens berättare antyder också att det kan finnas ”obetydliga” (*minute*) skillnader i moralnormer, liksom det gör för estetiska preferenser. De antika poeterna Horatius och Anakreon hyllade skönheten hos en låg panna och sammanväxta ögonbryn, egenskaper som få i vår tid skulle värdera på samma sätt (Dial. 36). Tanken tycks vara att det finns sådana skillnader även i moraliska preferenser mellan tider och kulturer. Resonemanget utvecklas inte, men kanske bör det förstås utifrån Humes syn på de ”naturliga förmågorna”, exempelvis kvicktänkheter och ståndaktighet, som moraliska dygder (T 3.3.4). Att en sådan förmåga värderas högre i en kultur än en annan kan vara moraliskt neutralt i bemärkelsen att det saknar nyttiga eller onyttiga konsekvenser av nämnvärd betydelse.

Sammanfattningsvis varierar alltså föreställningarna om dygd och last därför att människor i vissa fall helt enkelt har fel om konsekvenserna av handlingar och karaktärsdrag, därför att de yttre omständigheterna varierar, därför att den moraliska grundprincipen om nytta och behaglighet för en själv och andra inte är tillräckligt precis för att ge entydigt besked i varje moralisk fråga, och slutligen till följd av moraliskt neutrala skillnader i värderingen av naturliga förmågor.

Gäller något av detta för polygami? Mot bakgrund av Humes starka fördömande i "Om polygami och skilsmässor" kan vi utan vidare avfärda alternativet att värderingen av månggifte skulle vara moraliskt neutral eller att moralprinciperna inte skulle ge entydigt besked. Även alternativet att frågan är kontextberoende kan i allt väsentligt uteslutas. Hume lämnar visserligen utrymme för en ordning med flera äktenskapspartner under extrema och mycket ovanliga omständigheter, men detta ger inget stöd åt polygami så som den praktiseras inom vissa religiösa och etniska grupper.

Återstår då möjligheten att anhängarna av polygami har resonerat felaktigt utifrån sina egna premisser och således skulle kunna övertygas om sitt misstag om de bara fick tillräckligt goda argument presenterade för sig. Det är svårt att se hur en sådan hypotes skulle kunna testas empiriskt, men en inte särskilt vågad gissning är att en stor andel av polygamins anhängare inte skulle vara mottagliga ens för motståndarnas bästa argument, om inte annat därför att deras övertygelse är religiöst motiverad. Återigen måste svaret på vår huvudfråga sökas på annat håll.

4. ARTIFICIELLA OCH NATURLIGA MORALISKA KÄNSLOR

Palamedes invänder mot berättarens universalistiska argument att det visserligen kan vara giltigt för "vardagslivets och det vanliga uppträdandets maximer", där den som går till ytterligheter korrigeras av erfarenheten och omgivningen, men inte för "artificiella liv" (*artificial lives and manners*; Dial. 52). Begreppet artificiella liv förklaras genom två exempel: filosoferna Diogenes och Pascal.

Grekens asketism syftade till att hårda honom mot prövningar och förhindra ett ständigt lidande; fransmannens anammades enbart för sin egen skull och för att lida så mycket som möjligt. Filosofen hängav sig åt de mest bestialiska njutningar, till och med offentligt; helgonet nekade sig de mest oskyldiga, till och med privat. Den förre ansåg det vara sin plikt att älska sina vänner och att rasa mot, tillrättvisa och skälla ut dem; den senare eftersträvade att vara absolut likgiltig för sina närmaste släktingar och att älska och tala väl om sina fiender. (Dial. 55)

Palamedes påpekar att båda dessa män under olika historiska perioder betraktats som moraliska föredömen, och frågar återigen vilka universella normer och regler som kan uppställas för sådana motstridiga uppfattningar. Berättarens svar är märkligt kort.

När människor avviker från det vanliga förnuftets maximer och anammar dessa artificiella liv, som du kallar dem, kan ingen svara för vad de kommer att gilla eller ogilla. De befinner sig i ett annat element än resten av mänskligheten och de naturliga principerna i deras sinne är inte verksamma på samma regelbundna

sätt som om de hade lämnats åt sig själva, fria från den religiösa vidskepelsens eller den filosofiska entusiasmens illusioner. (Dial. 57)

Hume avslutar ”En dialog” med dessa ord, och lämnar därmed avgörande frågor obesvarade. Enligt vilka kriterier kan moraliska känslor och övertygelser kategoriseras som artificiella, annat än kanske att vi tycker de är djupt förkastliga men omöjliga att argumentera emot på grunder som motparten skulle godta? Skulle i så fall inte de vars uppfattningar vi kallar artificiella med lika stor rätt kunna säga detsamma om oss? Förutsätter inte argumentet det som skulle visas, att det finns universellt giltiga moraliska principer enligt vilka exempelvis frågan om polygamins berättigande eller förkastlighet kan avgöras?

Hume besvarar indirekt den första frågan i *Enquiry*. Den moraliska grundprincipen om nytta och behag, hävdar han, tas outtalad för given i moraliska omdömen och resonemang, och när någon undantagsvis tar miste på den ”verkar det rimligt att anta, att teorier och hypoteser förvrängt (*perverted*) vår naturliga förståelse” (EPM 9.1–9.2).

Varje egenskap som är nyttig eller behaglig för oss själva eller andra räknas i vardagslivet som en förtjänst, och ingen annan egenskap gör det så länge människor i sitt omdöme följer sitt naturliga, fördomsfria förnuft, utan att vilseledas av vidskepelse eller falsk religion. Varför skulle alla omdömesgilla personer förkasta celibat, fasta, botgörelse, försakelse, självförnekelse, blygsamhet, tystnad, ensamhet och de övriga asketiska dygderna (*monkish virtues*), om inte för att dessa inte tjänar något som helst syfte? De ökar inte en människas världsliga tillgångar och gör henne inte till en mer värdefull samhällsmedlem, mer underhållande i sällskap eller mer tillfreds med livet. Tvärtom ser vi att de motverkar alla dessa eftersträvningsvärda mål och gör tanken slö, hjärtat hårt, fantasin trög och sinnelaget dystert. Därför placerar vi dem med rätta i den motsatta kategorin och räknar dem till lasterna. (EPM 9.3)

Kriteriet på att moraliska känslor och omdömen är artificiella är således att de bryter mot den moraliska grundprincipen och medför att det onyttiga föredras framför det nyttiga eller det obehagliga framför det behagliga. Ett exempel är att förneka sig de minsta glädjeämnen och ständigt orsaka sig själv lidande, som Pascal enligt Humes berättare.

Begreppet artificiella liv bör förstås mot bakgrund av det man kan kalla Humes teori om moralisk utveckling. Förmågan till sympati och medmänsklighet (*sympathy and humanity*) hör till den mänskliga naturen, och därmed en naturlig tendens till omsorg om andras välbefinnande. Det naturgivna är dock inte den fullt utvecklade sympatibenägenheten, utan bara ett första anlag till den. Människors beroende av andra och samröre med dem leder till en naturlig förädling av känslorna (*natural progress of*

human sentiments) genom att moralnormer som först bara omfattar den närmaste familjekretsen utsträcks till det omgivande samhället, och om det egna samhället samverkar med andra även till dessa (EPM 3.21). Ju mer vi umgås och delar åsikter och erfarenheter med andra, desto mer vänjer vi oss vid att överskrida våra tillfälliga och individuella perspektiv. Därmed ökar benägenheten till sympati och medmänsklighet (*humanity*) och styrkan i känslorna av gillande och ogillande inför andras lycka och lidande förstärks. Känslorna blir på så vis mer gemensamma och samhällseliga. Till en början berörs vi kanske inte då vi läser om människors lycka eller lidande i fjärran länder, men om vi får träffa dem eller kanske bara höra en livfull berättelse om deras öden, kan sympatin väckas och få oss att känna stark vänskap och välvilja (EPM 5.42–5.43).

Anta att det i vissa fall inte sker någon sådan moralisk känslöförädling. Hos vissa förblir de moraliska känslorna i sitt naturliga, outvecklade stadium. Andra lär sig under inflytande av en religiös eller filosofisk sekt att se världen ur dennas gemensamma perspektiv, som kännetecknas av ogillande inför det som ökar deras eget eller andras upplevda välbefinnande, och gillande inför sådant som de själva eller andra upplever som plågsamt. Kanske hävdar de att Gud vill det, eller att de vill frigöra sig själva och andra från mänskliga begär. (Härföraren Khalid ibn al-Walid lär ha sagt att hans soldater älskade döden lika starkt som deras motståndare livet.) Förädlingen av de mänskliga känslorna störs och förhindras alltså så att känslorna inte utvecklas i riktning mot starkare sympati och medmänsklighet. Det är denna möjlighet Hume pekar på med begreppet ”artificiella liv”.

5. KÄNSLOMÄSSIG UTVECKLING OCH MORALISK ARGUMENTATION

Hume hävdar alltså att vi alltid följer den moraliska grundprincipen utom när vi påverkats av filosofiska spekulationer, vidskepelse och liknande. Men skulle inte Diogenes eller någon annan helt enkelt kunna svara att vi i så fall resonerar fel? Vad kan en moralisk sentimentalist egentligen invända mot någon som känner en stark böjelse för ett asketiskt liv eller känner gillande inför slaveri, kvinnoförtryck och månggifte?

Låt oss föreställa oss att jag diskuterar polygami med en av dess anhängare, vars förmåga och benägenhet till sympati är välutvecklad, det vill säga att hans moraliska omdömen och argument grundar sig på känslor av gillande inför andras välbefinnande och ogillande inför andras lidande. Enligt berättarens argument i ”En dialog” kan i så fall oenigheten i princip avgöras eller upplösas genom argument giltiga för båda parter, som visar antingen att den ene har fel och den andre har rätt, att båda

ståndpunkterna är giltiga om de relateras till olika omständigheter, att båda är moraliskt acceptabla därför att tillämpliga principer som båda parter godtar är vaga eller ospecifika, eller att frågan är moraliskt neutral i den bemärkelse som förklarades ovan.

Anta att någon i stället har mycket utvecklade moraliska känslor, kanske till följd av att han, som Kaspar Hauser, växt upp utan kontakt med andra människor. För att kunna föra en moralisk diskussion måste han i så fall gradvis träna upp sin förmåga och benägenhet till sympati och medmänsklighet. Innan dess tjänar det inget till att påpeka för honom nyttan och skadan av olika handlingsalternativ för andra människor, möjligtvis med undantag av hans allra mest närstående. Sådana argument gör inget intryck så länge han enbart motiveras av sitt egenintresse, eller sympatiserar med dem han träffar på nära håll men inte med andra.

En tredje möjlighet är det Hume kallar artificiella liv. Den andres moraliska känslor har genomgått en omdaning, men en som fått honom att glädja sig åt andras och till och med sitt eget lidande. Problemet är alltså inte att han är kvar i sitt naturligt utvecklade, egoistiska och i övrigt begränsade individuella perspektiv, utan att han anlagt ett annat, som skulle kunna kallas stadigt och allmänt, men som inte är grundat på sympati och medmänsklighet utan på principer som verkar i motsatt riktning. Hans känsloliv har deformerats snarare än utvecklats i bemärkelsen förändrats till något bättre. Effekten på möjligheten av argumentation blir densamma som av utvecklade moraliska känslor, utom kanske att det blir ändå svårare att väcka den slumrande förmågan till sympati och medmänsklighet.

I ”En dialog” nämner Hume religiös vidskepelse och ”filosofisk entusiasm” som källor till sådan känslomässig felutveckling (Dial. 57). Ingenting utesluter dock vad jag kan se att andra faktorer kan ha samma effekt, till exempel sadistisk uppfostran, långvarig vistelse bland andra med underutvecklad medmänsklighet, eller kulturellt betingade traditioner som slaveri och polygami. Man skulle kunna skilja mellan två typer av känslomässig deformation, sådan som beror på filosofiskt eller religiöst spekulativt tänkande och sådan som beror på kulturbetingade beteendemönster och tänkesätt. När Hume talar om artificiella liv i ”En dialog” tycks han reservera termen för den förstnämnda typen, men den moraliskt och metaetiskt intressanta kategorin är snarare känslomässig deformation eller felutveckling i allmänhet. Problemet att det Hume kallar sinnets ”naturliga principer” störs och de moraliska känslorna deformerar handlar om mycket mer än enstaka excentriska filosofer som Diogenes och Pascal.

6. SENTIMENTALISM OCH RELATIVISM

Kan moralnormer grundas på känslor och ändå ha universell giltighet? Kant skriver att det i sökandet efter en grund för moralen är

av största vikt att man tar varning och inte får för sig att vilja härleda denna principens realitet från den mänskliga naturens särskilda egenskaper [...] Det som [...] härleds från människosläktets särskilda naturliga anlag, från vissa känslor och begär, ja till och med om möjligt från en särskild riktning som skulle vara säregen för det mänskliga förnuftet och inte nödvändigtvis måste gälla för varje förnuftig varelses vilja, kan visserligen bli till en maxim för oss, men inte en lag, en subjektiv princip som vi känner begär och böjelse för att få handla efter, men inte en objektiv princip som vi är *anvisade* att handla efter oavsett om alla våra begär och böjelser och naturliga beskaffenheter skulle strida däremot. (Kant 1997, 51)

Hume är fullt beredd att godta den konsekvens som för Kant gör sentimentalismen oacceptabel: att moralens grundvalar inte är desamma för varje förnuftig varelse. Leder inte detta till relativism?

William Frankena skiljer mellan tre typer av relativism, som han kallar deskriptiv, metaetisk och normativ. Enligt deskriptiv relativism har olika grupper, epoker och traditioner radikalt olika och oförenliga övertygelser i moralfrågor. Metaetisk relativism är ståndpunkten att det finns eller kan finnas system av moraliska övertygelser som är oförenliga med varandra samtidigt som det inte finns några icke-cirkulära tillräckliga skäl för att godta det ena och förkasta det andra, det vill säga argument som inte förutsätter det ena eller det andra systemet. Normativ relativism är uppfattningen att det som är rätt för en tradition eller grupp kan vara fel inom en annan tradition eller grupp, med Humes termer att det inte finns några universella moraliska principer. En ytterligare ståndpunkt är att man, som Bernard Williams formulerat det, bör vara "lika välvilligt inställd till alla etiska övertygelser"; låt oss kalla detta preskriptiv relativism (Frankena, 109–10, Williams 1985, 159).

Trots att Hume i "En dialog" entydigt hävdar att det finns universella moraliska principer, är en viss sorts metaetisk relativism vad jag kan se en direkt konsekvens av den moraliska sentimentalismen. Dygd och last, rätt och fel, är beroende av egenskaper i den mänskliga naturen som i princip skulle kunna saknas hos vissa förnuftiga varelser – man kan tänka på de utomjordiska klingonerna eller invånarna på planeten Vulcan i TV-serien Star Trek. Om sådana varelser finns är det vi kallar moral helt enkelt inte giltigt för dem. Det vill säga, det vore inte bara omöjligt för oss att övertyga dem om polygamins eller slaveriets förkastlighet därför att de inte tar intryck av goda argument, utan det som för den sympatibenägne utgör goda moraliska argument saknar giltighet för dem (jfr RPM 3,20).

Om förmågan och tendensen till sympati delas av alla människor, som Hume anser, har denna metaetiska relativism inga normativa eller preskriptiva relativistiska konsekvenser. Det följer till exempel inte att polygami kan vara fel i vissa mänskliga kulturer men rätt i andra. Månggifte är fel i alla kulturer – utom kanske under extrema omständigheter av det slag som nämnts ovan – därför att det strider mot allmänintresset och alla människor har åtminstone potentialen till att känna ogillande inför det som vållar andra lidande och gillande inför det som bidrar till deras lycka. Följaktligen kan Hume utan motsägelse förkasta deskriptiv, normativ och preskriptiv relativism, med en underförstådd inskränkning till mänskliga kulturer, traditioner och värderingssystem. Det finns normer för rätt och fel, berömvärdt och klandervärdt som gäller universellt bland människor, om än inte nödvändigtvis för andra rationellt tänkande varelser. Asketiska ”dygder” och andra normer och värden som strider mot en preferens för det nyttiga och behagliga är klandervärda – hos människor – oavsett hur fast förankrade de är i religiösa och kulturella traditioner.

Vilka blir konsekvenserna om Hume har fel och vissa människor helt saknar anlaget till sympati? Hur bör vi förhålla oss om vi – som i en del filmer om invasioner från yttre rymden – ställs inför icke-mänskliga varelser med hög intelligens men utan några som helst tendenser till medkänsla? Och vad ska man säga om människor som har ett anlag till moraliska känslor men väljer att inte odla det?

Hume diskuterar i *Enquiry* en liknande möjlighet, ett tillstånd av allas krig mot alla, där ingen kan lita på någon annan och var och en bara skyddas av sin egen styrka. I ett sådant naturtillstånd skulle rättvisepprinciper inte respekteras av någon och därför inte medföra några nyttiga eller omedelbart behagliga konsekvenser för en själv eller andra. Följaktligen skulle rättvisa inte vara någon dygd (EPM 3.15–6). Trots detta skulle det kunna finnas skäl att skydda och hjälpa andra, men motivet vore i så fall inte rättvisa utan sympati med de andras lidande och lycka. Det sistnämnda betonas i ett resonemang där Hume föreställer sig att det i ett samhälle bland människorna kunde leva andra rationella varelser som vore mentalt och kroppsligt helt underlägsna. Om sådana varelser fanns skulle vårt förhållande till dem likna det till andra människor i naturtillståndet. Vi skulle i sträng mening inte ha några rättviseförpliktelser mot dem och de skulle inte ha egendomsrätt eller andra rättigheter, men vi vore ändå bundna av medmänsklighetens lagar (*the laws of humanity*) att behandla dem väl (EPM 3.18).

Enligt Hume är vårt förhållande till djuren av detta slag (EPM 3.19). Man skulle kunna tillägga att om jorden invaderades av mentalt och tekniskt överlägsna rymdvarelser, så skulle vi själva befinna oss i ett så-

dant förhållande till utomjordingarna och bara kunna vädja till deras medkänsla, i förhoppningen att de hade någon. Någonting liknande, tror jag, skulle gälla om det visade sig att vissa människor helt och hållet saknar varje anlag till sympati. Våra moralregler gäller inte för dem. Om de skadar oss, kan vi inte säga att de handlat fel. Om vi tar sådant de betraktar som sin egendom, behöver vi inte känna oss skyldiga till stöld, och omvänt kan vi inte anklaga dem för brott om de gör detsamma mot oss. Trots detta har vi goda skäl att skydda oss själv och andra mot skadliga konsekvenser av deras handlingar, även om dessa skäl inte är moraliska, och vi kan sympatisera med deras misslyckande och lidande och av detta skäl sträva efter att behandla dem väl, om det inte indirekt leder till större lidande för andra. Man skulle kunna säga att den metaetiska relativismen i denna mening inte har några praktiska följder. Vi bemöter de icke-moraliska varelserna precis som vi skulle ha gjort om de omfattats av moralens regler, med undantag av att vi inte gör dem moraliska förebråelser och inte känner moraliska förpliktelser i egentlig mening mot dem. Vi behandlar dem som en sorts ovanligt intelligenta djur.

Om de vars moraliska känslor deformerats trots allt har resterande anlag för sympati och medmänsklighet, bör de så vitt jag kan se bemötas som andra med ofullständigt utvecklade moralkänslor. Man måste så att säga försöka omvända dem till sympati och medmänsklighet. I annat fall bör vi behandla dem på samma sätt som människor med medfödd kronisk och fullständig sympatibrist, om det finns sådana, eller utomjordingar på samma intelligens- och fysiska styrkenivå som vi själva men utan förmåga till medkänsla.

7. SLUTSATS

Moralisk rationalism och sentimentalism är enligt Hume olika svar på frågan huruvida moralens grundvalar (*the general foundations of morals*)

liksom alla välformade omdömen om sant och falskt är desamma för alla rationella tänkande varelser, eller om de i likhet med varseblivningen av det sköna och det fula grundar sig helt och hållet på människoartens särskilda uppbyggnad och författning. (EPM 1.3)

Humes svar är det senare, det vill säga att moralens grundläggande principer *inte* är desamma för alla rationella tänkande varelser. Om naturen vore ett ymnighetshorn skulle rättvisa inte göra någon lyckligare och därför inte utgöra en dygd (EPM 3.2–3), och om människor vore känslomässigt likgiltiga inför gott och ont, dygd och last, skulle moralen sakna praktisk betydelse (EPM 1.8). I en ofta citerad passage anmärker Hume att det inte strider mot förnuftet att föredra utplånandet av hela världen

framför en skråma på fingret (T 2.2.3.6). Det vill säga, självklart strider det på starkast tänkbara sätt mot alla goda argument, men dessa gör bara intryck på oss därför att vi känslomässigt är så funtade att vi föredrar lycka framför olycka. Om någon hade förnuft men saknade varje känsla, varje positiv eller negativ böjelse, skulle vi inte kunna ge något som helst för honom giltigt skäl att välja skråman på fingret hellre än världens undergång. Och det är ett kontingent faktum att vi har känslor som får oss att föredra det som bidrar till vårt eget och andras välbefinnande framför det som orsakar lidande. Möjligheten att argumentera med andra i moralfrågor är därför beroende av deras och våra egna emotionella dispositioner.

Hume förkastar månggifte med argumentet att det leder till "barbari", närmare bestämt till förtryck av kvinnorna, ett liv utan verklig kärlek och vänskap för männen, och för barnen till att deras sympatiförmåga förkvävs och deras moraliska känslor deformeras. Polygamifrågan är inte kontextberoende (med undantag av vissa extrema fall), hör inte till de frågor där moralens grundprinciper inte ger exakta besked och hör inte heller till de moraliskt neutrala frågor där det, liksom i vissa smakfrågor, finns utrymme för felfri oenighet. Om vi skulle diskutera polygami med dess anhängare skulle de vars sympatiförmåga och förmåga till kritiskt tänkande är välutvecklade åtminstone under ideala förhållanden kunna övertygas. Andra skulle genom en sorts känslomässig transformation utveckla sina slumrande anlag till sympati och medmänsklighet och därefter ändra uppfattning. Men med andra och kanske de allra flesta skulle vi nå en punkt där vi måste säga "De har fel, men jag kan inte övertyga dem eftersom de redan från barndomen uppfostrats till små tyranner som tycker det är naturligt att människor underkuvas och förödmjukas av de mäktiga". Eftersom polygamins följder är för allvarliga för att de ska tolereras, måste vi så vitt möjligt genom lagstiftning eller andra tvångsmedel hindra de anhängare som inte kan övertygas att följa sin övertygelse. Trots att moralen grundar sig på känslor är dess grundläggande principer i denna mening universellt giltiga.

Polygami är alltså inte "rätt för dem", det vill säga under förutsättning att den verkligen – vilket allt vad jag kan se talar för – har de negativa konsekvenser Hume hävdar och dessa inte vägs upp av eventuella positiva konsekvenser som han förbiser. All kunskap om fakta är osäker, och i princip finns alltid en möjlighet att vi själva – vilka "vi" än är – i våra moraliska resonemang tar miste om de faktiska verkningarna av karaktärs-egenskaper och handlingar. En möjlighet är uppenbarligen också att våra egna och inte bara andras moraliska känslor har deformrats av sådant som sexism, rasism och etnocentrism, som inskränker sympatiförmågan och snedvrider den moraliska omdömesförmågan utan att vi själva inser

det. Hume säger inte det sistnämnda, men det är såvitt jag kan se en direkt följd av hans argument. Möten med andra kulturer, traditioner och perspektiv är ett tillfälle att bli medveten om sådana fördomar så att de kan granskas kritiskt och revideras.

LITTERATUR

- Abramson, Kate. 1999. "Hume on Cultural Conflicts of Values". *Philosophical Studies* 94, nr 1–2, s. 173–87.
- Beauchamp, Tom L. 1998. "Introduction: A History of the Enquiry on Morals". I Hume, 1998, s. i-lxxxiii.
- Blackburn, Simon. 1998. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- Frankena, William K. 1973. *Ethics*. 2. uppl. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Hume, David. 1998a. "A Dialogue", i Hume 1998b, s. 110–123.
- Hume, David. 2002–2005. *Avhandling om den mänskliga naturen: Ett försök att införa den experimentella metoden i studiet av människan*. Bok 1, *Om förståndet*, 2002, Bok 2, *Om passionerna*, 2004, Bok 3, *Om moralen*, 2005. Stockholm: Thales.
- Hume, David. 2000. *A Treatise of Human Nature*, red. David Fate Norton och Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David. 2008. "Om polygami och skilsmässor". I David Hume, *Filosofiska essäer inom moral och estetik*, s. 130–139 Umeå: h:ström – Text & kultur.
- Hume, David. 1985. *Essays, Moral, Political, Literary*, red. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics.
- Hume, David. 1998b. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, red. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David. 2011. "En dialog". I *Förnuft, känsla och moral: Perspektiv på David Hume*, red. Robert Callergård, s. 283–301. Stockholm: Thales.
- Kant, Immanuel. 1997. *Grundläggning av sedernas metafysik*. Göteborg: Daidalos.
- Korsgaard, Christine M. 1999. "The General Point of View: Love and Moral Approval in Hume's Ethics". *Hume Studies* 25, nr 1–2, s. 3–42.
- Mazza, Emilio. 2005. "Cannibals in 'A Dialogue' (In Search of a Standard for Morals)". I *Instruction and Amusement: Le ragioni dell'illuminismo britannico*, red. E. Mazza & E. Ronchetti. Padua: Il Poligrafo, s. 45–66.
- Miller, Jon Charles. 2008. "The Possible Sources for Hume's Comment Regarding Euripides' Double-Marriage in Of Polygamy and Divorces". *Notes & Queries* 55, nr 3, s. 329–30.
- Okin, Susan Moller. 2002. "Mångkulturalism – kvinnor i kläm?". I Susan Moller Okin, *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?*, red. Joshua Cohen, Matthew Howard och Martha C. Nussbaum, s. 13–31. Göteborg: Daidalos.
- Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press/Collins.

Robert Callergård

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.

Ouppmärksamheten, 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 anseelig 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*.¹ Föremålet för Humes undersökning är som bokens titel

¹Jag 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. 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 fjärrar oss från de naturliga övertygelsernas obevekliga makt. Detta fjärrande 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.²

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.³

²I 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.

³Det 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”.⁴ 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.

⁴Citerat 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.⁵

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.

⁵Åsa 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.⁶ 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*

⁶Särbarhetsprincipen 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.⁷

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

⁷1.1.7.4. 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 inlärd 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 hurvida 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.⁸

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)

⁸1.1.7.18 (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 föresiggår 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 insiktarna 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 förstätt 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.⁹ 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.

⁹Analog 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.¹⁰

¹⁰ 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.

Lorenzo Casini

Frihet och nödvändighet i Lorenzo Vallas *De libero arbitrio*¹

Under renässansen kretsade analysen av mänskligt handlande och moraliskt ansvar inte så sällan kring en rad frågor som gällde förenligheten mellan människans fria vilja och den gudomliga försynen.² Om Gud är allvetande, så tycks det rimligt att anta att Gud inte bara vet vad som har skett och sker, utan också vad som kommer att ske. Men i vilken mening kan våra handlingar sägas vara fria om Gud i förväg känner till vad vi kommer att göra? Denna problemställning går tillbaka till senantiken då kristna filosofer kopplade samman den gudomliga försynen med den diskussion om futurala satsers sanningsvärde som härstammar från kapitel nio i Aristoteles *De interpretatione*.³ Problemet diskuteras allttjämt och än idag utgår man ofta från det sätt på vilket Boethius ställt upp det i *Filosofins tröst*:

Det tycks, sade jag, finnas en alltför stor motsägelse och strid mellan att Gud vet allt på förhand och att det finns en viljans frihet. Ty om Gud förutser allt och inte på något sätt kan missta sig, måste med nödvändighet det inträffa som försynen har förutsett som framtid. Men om försynen från evighet har på förhand sett icke bara människors handlingar utan också deras avsikter och vilja, kan det inte finnas någon handling eller någon vilja överhuvudtaget som den ofelbara gudomliga försynen inte har känt till i förväg. Ty om dessa handlingar och avsikter och denna vilja kan vridas i en annan riktning än den förutsedda, kan det inte längre finnas någon säker förhandskunskap om framtiden, snarare en osäker förmodan, och att tro detta om Gud anser jag syndigt.⁴

¹Artikeln är skriven inom ramen för projektet ”Perspektiv på mänskligt handlande i renässansens filosofiska debatt om frihet och determinism” som finansierats av Stiftelsen Riksbankens Jubileumsfond. En tidigare version av föreliggande text presenterades i samband med Filosofidagarna i Göteborg i juni 2011. Jag vill tacka alla som deltog i diskussionen för hjälpsamma frågor och synpunkter. Jag är särskilt tacksam mot Frans Svensson för värdefulla kommentarer.

²Se t.ex. Cassirer 1927, s. 77–129, Trinkaus 1949 och Poppi 1988.

³Se t.ex. Lane 1988.

⁴Boethius 1987, 132. För några inlägg i den samtida diskussionen av detta problem, se t.ex. Pike 1965, Plantinga 1974, Fischer 1994 och van Inwagen 1995.

Om man utgår från att Gud är allvetande och att detta implicerar att Gud förutser allt som kommer att hända, så tycks varje form av frihet vara utesluten för människans del. Boethius argumenterade dock för att det finns saker som kommer att ske i framtiden vars utfall inte präglas av någon nödvändighet. Att det kan finnas förhandskunskap om *futura contingentia*, det vill säga framtida händelser som kan inträffa men inte behöver inträffa, är enligt Boethius möjligt eftersom Gud är evig och har därmed den rörliga tidens oändlighet närvarande. Den försyn genom vilken Gud ser alla ting bör därför inte heller betraktas som en form av förhandskunskap om framtiden, utan snarare som kunskap om en aldrig försvinnande nutid. När vi betraktar något som sker framför våra ögon, som till exempel hur några kuskar kontrollerar och styr sina fyrspann runt en tävlingsbana, så finns det ingenting från vår sida som nödvändiggör det som händer. Därför behöver inte heller de ting som betraktas av Gud ske med nödvändighet. Enligt Boethius finns det nämligen två slag av nödvändighet: den ena är obetingad, som till exempel att alla människor är med nödvändighet dödliga, den andra är betingad, som till exempel att när man vet att någon går, så är det också nödvändigt att han eller hon går. De framtida händelser som Gud ser som närvarande är inte obetingat nödvändiga, utan endast betingat nödvändiga.⁵

Boethius argument blev under renässansen föremål för humanisten Lorenzo Vallas (1406/7–1457) kritik. Enligt Valla var Boethius behandling av frågan om den mänskliga fria viljan ytterst otillfredsställande och han ägnade dialogen *De libero arbitrio* till att försöka bringa klarhet kring detta problem.⁶ Dialogen genomsyras av ett retoriskt präglat fördömande av filosofin, som framställs som en grogrund för irrläror, och kan beskrivas som ett försök att göra upp med den medeltida teologins filosoferande kring människans förmåga att fritt välja mellan olika alternativ.⁷ I centrum för Vallas undersökning står två frågor: (i) om den gudomliga förhandskunskapen står i vägen för den mänskliga fria viljan, och (ii) huruvida Boethius argumenterat på ett korrekt sätt i denna fråga.⁸ Enligt Valla var Boethius oförmögen att avsluta den undersökning som han påbörjat och tog i stället tillflykt i något imaginärt och fiktivt när han menade att Gud genom en insikt

⁵Boethius 1987, s. 143ff.

⁶För några genomgångar av *De libero arbitrio*, se Barozzi 1891, s. 215–20, Gaeta 1955, s. 57–75, Fois 1969, s. 180–94, Di Napoli 1971, s. 163–76, Camporeale 1972, s. 341–50 och Laffranchi 2008, s. 117–27.

⁷För ett par analyser av Vallas retoriska grepp, se Kahn 1983 och Cameron 2007.

⁸Valla 1934, s. 17.

som överskrider det mänskliga förnuftet betraktar alla ting genom sin eviga nutid. För hur kan det mänskliga förnuftet inse något som det inte förmår att se?⁹

Från ett filosofiskt perspektiv är Vallas dialog emellertid en källa till frustration och det är ingen slump att den under årens lopp tolkats på många olika sätt.¹⁰ I denna artikel kommer jag att försöka visa att Valla i sin strävan att ersätta skolastikens rationella teologi med en humanistisk teologi grundad på retoriska principer närmar sig en definition av mänsklig frihet som för tankarna till argumentationen hos moderna kompatibilister.¹¹

Valla ställer upp problemet om förenligheten mellan den gudomliga förhandskunskapen och den mänskliga fria viljan ungefär på samma sätt som Boethius:

Om Gud förutser framtiden, så kan den inte inträffa på annat sätt än han förutsåg den. Om han förutser att Judas kommer att bli en förrädare, så är det omöjligt för Judas att inte bli en förrädare. Alltså är det nödvändigt att Judas kommer att förråda, annars skulle vi säga, vilket är helt främmande för oss, att Gud saknar försyn. Men eftersom Gud har försyn, så måste man utan tvekan anse att mänskligheten inte har någon fri vilja i sin makt.¹²

Valla argumenterar för att det inte finns någon koppling mellan den gudomliga kunskapen om framtida händelser och den mänskliga viljans beslut att framkalla dem.¹³ Huvudargumentet för att det inte föreligger någon motsättning mellan människans frihet och Guds förhandskunskap utgörs av en fabel. Valla menar att även om Guds vilja och vishet inte kan särskiljas, så finns det likväl en skillnad mellan dem. För att illustrera denna distinktion använder han de hedniska gudarna Jupiter och Apollon som allegorier för dessa gudomliga attribut. Jupiter representerar den gudomliga viljan och Apollon, som enligt traditionen

⁹Ibid., s. 15. Jfr Boethius 1987, s. 141f.: ”Låt oss därför, om vi kan, höja oss till denna högsta insikts höjder; där kommer förnuftet att inse vad det inte självt förmår se, nämligen hur en säker och bestämd förkunskap skådar också de ting som inte har något säkert slut, och att det inte är fråga om ett antagande blott, utan den högsta kunskapens enhet som inte känner några gränser.” Valla betraktade föreställningsförmågans roll inom filosofin som en negativ och vilseledande kraft som tenderar att bidra till uppfinningen av allsköns abstrakta entiteter som inte har någon som helst motsvarighet i verkligheten. Se Nauta 2004.

¹⁰Se t.ex. Kessler 1987, s. 11–16.

¹¹Värt att notera är att Vallas viljebegrepp skiljer sig från de medeltida skolfilosofernas och inbegriper utöver en strävan som bestäms av förnuftet även instinkter och irrationella begär. Se Fois 1969, s. 186.

¹²Valla 1934, s. 18, *min övers.*

¹³Ibid., s. 20.

hade kunskap om framtiden och därför kunde ge sanna och vissa förutsägelser, representerar Guds förhandskunskap. Med utgångspunkt i denna distinktion berättar Valla om hur den romerske prinsen Sextus Tarquinius besöker Apollon och frågar honom om sin framtid. Apollon förutspår att Sextus kommer att dö fattig och landsflyktig på grund av sina illgärningar. Sextus reagerar med bestörtning på denna grymma förutsägelse och ber Apollon om att förutse ett bättre öde åt honom. Apollon förklarar att han har kunskap om framtiden, men att makten att bestämma över den finns hos Jupiter. Sextus undrar då hur Jupiter kan vara så grym och orättvis mot honom, varvid Apollon svarar med att göra reda för alla de illdåd som Sextus kommer att begå i framtiden. Poängen med berättelsen är att det vore dåraktigt av Sextus att tillskriva Apollon ansvaret för sina illgärningar genom att anse att det är nödvändigt för honom att synda bara för att Apollon förutsett att han kommer att göra det. Sextus har nämligen ingen anledning att skylla på Apollon och på samma sätt kunde inte heller Judas skylla sitt handlande på Guds förhandskunskap. Därmed tycks problemet om förenligheten mellan människans fria vilja och Guds förhandskunskap vara löst.¹⁴

Vallas lösning har emellertid ett pris eftersom hans fabel flyttar fokus till ett nytt problem. Nu är frågan inte längre om människans frihet upphävs av Guds förhandskunskap, utan om det är Guds vilja som annullerar den mänskliga friheten. Om Sextus skulle åberopa sin fria vilja och lova Apollon att inte begå de illgärningar som Apollon förutsett, så menar Valla att Apollon skulle svara honom på följande sätt:

Liksom Jupiter skapade vargen rovlysten, haren räddhågsen, lejonet oförskräckt, åsnan enfaldig, hunden vild, fåret milt, så danade han vissa människor hårdhjärtade, andra veka, han frambringade den ene med en böjelse för ondska, den andre för dygd. Vidare gav han vissa anlag att bättra sig och gjorde andra oförbätterliga. Dig tilldelade han en i sanning ond själ utan förmåga till bättring. Därför kommer du att göra ont i enlighet med dina anlags beskaffenhet och Jupiter kommer att straffa dig i enlighet med dina handlingar och gärningar.¹⁵

Hur ska detta förstås? Är Sextus ansvarig för sina illgärningar eller inte? Om Sextus inte kan handla på annat sätt än i enlighet med den karaktär som han blivit tilldelad hur kan hans handlande betraktas som fritt?

I uppsatsen "Freedom and Necessity" argumenterar A. J. Ayer för att det är tvång och inte kausalitet som bör ställas mot frihet. Att tvingas begå en handling innebär att man orsakas att göra det, men att man orsakas att begå en handling innebär inte att man tvingas att göra det. Från det faktum att en handling är kausalt bestämd följer alltså inte med

¹⁴Ibid., s. 31–34.

¹⁵Ibid., s. 37, *min övers.*

nödvändighet att man är tvungen att göra det, vilket enligt Ayer innebär att det inte följer med nödvändighet att man inte är fri.¹⁶ Ayer nämner tre villkor för att kalla en handling fri: (i) att man skulle ha handlat annorlunda om man hade valt att handla annorlunda; (ii) att handlingen är viljemässig, det vill säga inbegriper en beslutsprocess; och (iii) att ingen tvingade en att välja så som man valde.¹⁷

Flera av Vallas inledande anmärkningar för tankarna till Ayers argumentation. Valla påpekar att det faktum att Gud kan förutse våra handlingar betyder inte att han förmår oss att begå dem. Med andra ord, ingen tvingade Judas att välja så som han gjorde.¹⁸ Enligt Valla är dessutom möjligheten av en handling och dess framtida utförande två vitt skilda saker. Judas hade möjligheten att inte synda, men valde att synda. Judas handling var således viljemässig och han skulle ha handlat annorlunda om han hade valt att handla annorlunda. Valla menar dock att det var bestämt hur Judas skulle välja, vilket motsvarar Ayers uppfattning att vad som kommer att hända i framtiden är redan bestämt. Att våra handlingar kan förutsägas innebär dock inte att vi handlar under tvång.¹⁹

Sextus predikament skulle kanske kunna liknas vid kleptomanens, som – enligt Ayer – inte handlar fritt med avseende på stjälandet eftersom en eventuell beslutsprocess är irrelevant för dess handlande. Kleptomanen, till skillnad från en vanlig tjuv, kommer att stjäla oavsett vad den bestämt sig för.²⁰ Men låt oss i stället anta att Sextus skulle besöka Jupiter och be honom om ett nytt öde. Jupiter skulle då kunna svara att ifall Sextus var beredd att avstå från möjligheten att bli kung genom att låta bli att återvända till Rom, så skulle ett nytt öde vänta på honom. På grund av sin usla karaktär skulle Sextus dock inte vara beredd att göra denna uppoffring och han skulle därför återvända till Rom och begå alla de illdåd som Apollon förutsett.²¹ Det skulle i så fall betyda att Sextus handlade fritt i Ayers mening. Sextus skulle nämligen ha handlat annorlunda om han hade valt att handla annorlunda, hans beslut att återvända till Rom var viljemässig, samt att ingen tvingade honom att välja så som han valde. Jupiter kunde givetvis ha skapat Sextus med en bättre karaktär än den han blev tilldelad, men varför han inte gjorde det är en fråga som,

¹⁶ Ayer 1954, s. 278.

¹⁷ Ibid., s. 282.

¹⁸ Valla 1934, s. 19.

¹⁹ Ibid., s. 29. En viktig skillnad mellan Vallas och Ayers argumentation är att den senare tillbakavisar tanken att det faktum att framtida händelseförlopp är bestämda implicerar att någon har arrangerat dem. Se Ayer 1954, s. 283f.

²⁰ Ayer 1954, s. 280.

²¹ Jfr Leibniz 1952, s. 369f.

enligt Valla, inte kan lösas på filosofisk väg. I detta avseende måste man enligt honom vända sig till tron.²²

LITTERATUR

- Ayer, A. J. 1954. "Freedom and Necessity". I *Philosophical Essays*, s. 271–84. London: Macmillan.
- Barozzi, Luciano. 1891. *Lorenzo Valla*. Florens.
- Boethius. 1987. *Filosofins tröst*, övers. Bertil Cavallin. Stockholm: Atlantis.
- Cameron, Margaret. 2007. "Ac pene Stoicus: Valla and Leibniz on *The Consolation of Philosophy*". *History of Philosophy Quarterly* 24, s. 337–54.
- Camporeale, Salvatore. 1972. *Lorenzo Valla: Umanesimo e teologia*. Florens: Istituto nazionale di studi sul Rinascimento.
- Cassirer, Ernst. 1927. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig: Teubner.
- Craig, William Lane. 1988. *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: E. J. Brill.
- Di Napoli, Giovanni. 1971. *Lorenzo Valla: Filosofia e religione nell'umanesimo italiano*. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Fischer, John M. 1994. *The Metaphysics of Free Will*. Oxford: Blackwell.
- Fois, Mario. 1969. *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*. Rom: Libreria editrice dell'Università Gregoriana.
- Gaeta, Franco. 1955. *Lorenzo Valla: Filologia e storia nell'umanesimo italiano*. Neapel: Istituto Italiano per gli studi storici.
- Kahn, Victoria. 1983. "The Rhetoric of Faith and the Use of Usage in Lorenzo Valla's *De libero arbitrio*". *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 13, s. 91–109.
- Kessler, Eckhard. 1987. "Einleitung". I Lorenzo Valla, *Über den freien Willen*, s. 9–51. München: W. Fink.
- Laffranchi, Marco. 2008. "Libertà e fede tra Severino Boezio e Lorenzo Valla". I *Il concetto di libertà nel Rinascimento*, s. 117–27. Florens: F. Cesati.
- Leibniz, G. W. 1952. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. New Haven: Yale University Press.
- Nauta, Lodi. 2004. "Lorenzo Valla and the Limits of Imagination". I *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, red. Lodi Nauta och Detlev Pätzold, s. 93–113. Leuven: Peeters.

²²Valla 1934, s. 41–53. Leibniz uppmärksammade Vallas dialog och kände sig föranledd att ta itu med denna sistnämnda svårighet. I *Theodicén* (1710) sammanfattar han innehållet i dialogen och erbjuder därefter en fortsättning på Vallas fabel i vilken han argumenterar för att ifall Sextus i framtiden befunnit sig någon annanstans än i Rom så hade det inte längre varit den här världen, som överträffar alla andra världar i perfektion och som Jupiter inte kunde avstå från att välja att skapa. Detta innebär dock inte att det var Jupiter som skapade Sextus ond. Enligt Leibniz har Sextus varit ond i all evighet och av egen fri vilja. Det Jupiter gjorde var endast att skapa den värld i vilken Sextus ingår. Se Leibniz 1952, s. 370–73.

- Pike, Nelson. 1965. "Divine Omniscience and Voluntary Action". *The Philosophical Review* 74, s. 27-46.
- Plantinga, Alvin. 1974. *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper & Row.
- Poppi, Antonino. 1988. "Fate, Fortune, Providence and Human Freedom" i *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, red. Charles B. Schmitt m.fl., s. 641-67. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trinkaus, Charles. 1949. "The Problem of Free Will in the Renaissance and the Reformation". *Journal of the History of Ideas* 10, s. 51-62.
- Valla, Lorenzo. 1934. *De libero arbitrio*, red. Maria Anfossi. Florens: Olschki.
- van Inwagen, Peter. 1995. *God, Knowledge and Mystery*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Notiser

EN ÖVERRASKANDE SLUTLEDNING

Daniel Suhonen resonerade i DN den 2 april på följande sätt: ”Men de som 1980 ville privatisera välfärden lyckades genomföra extrema samhällsförändringar. Slutsats: Inget är någonsin omöjligt för viljan.”

VARFÖR FILOSOFI

Den som undrar varför man ska läsa filosofi på universitet kan få en del svar här: <http://philosophy.about.com/od/Philosophy-Now/tp/Why-Major-In-Philosophy.htm?nl=1>

SØREN KIERKEGAARD

skulle ha fyllt 200 år i år om han hade levat. Han får väl anses vara Nordens mest kända filosof. Men existentialismen, som han kanske var upphovsman till, hör man sällan talas om numera.

DE BÄSTA MORALFILOSOFERNA

En omröstning om vilka som är de främsta moralfilosoferna i (den västerländska?) historien har gett följande resultat.

1. Aristoteles
2. Immanuel Kant
3. Platon
4. David Hume
5. John Stuart Mill
6. Sokrates
7. Thomas Hobbes
8. John Rawls
9. Jeremy Bentham
10. Thomas av Aquinas

Bland de femtio moralfilosofer som rangordnats, av 625 nutida filosofer, kom vidare Nietzsche på plats 12, Kierkegaard på plats 13, Henry Sidgwick 15, Spinoza 18, Hegel 20, Simone de Beauvoir 23, R. M. Hare 26, Iris Murdoch 34 och Richard Brandt 45.

FILOSOFISK METOD

Said a parson, addressing his flock:
 So-called Progress is in for a shock.
 We've intuitive proofs
 Of a Devil – with hoofs –
 Which will put back the clock before Locke!
 –W.J. Strachan

FILOSOFISK STIL

Filosofen David McNaughton har formulerat följande ganska dräpande bedömning:

”There are, of course, a number of deplorable styles of philosophical writing. I'll outline a few, before focusing on the one that concerns me most. We might call the first 'Oxford Obscurantism'. The purpose of this style of writing is to impress readers with one's erudition and profundity. Never say something simply if it can be dressed up in contorted and tortured prose. Prime exemplars are Dummett, Peacocke, and in some veins, McDowell. It is not that they have nothing cogent to say – although it is sometimes hard to tell. It is just that they will not condescend to descend from their god-like sphere to the level of mere mortals and tell us plainly what they mean. Not that I should complain. I made my first mark in philosophy by translating McDowell's thought into English – but why couldn't someone have taught him English in the first place?”

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lilli Alanen är professor emerita i filosofins historia vid Uppsala universitet, Ulrika Björk är fil.dr i filosofi, verksam vid Uppsala universitet och Södertörns högskola, Henrik Bohlin är docent i teoretisk filosofi och högskolelektor i idéhistoria vid Södertörns högskola, Robert Callergård är fil.dr och universitetslektor i teoretisk filosofi vid Umeå universitet och Lorenzo Casini är fil.dr och forskare i teoretisk filosofi i Uppsala. Dessa fem författare har skrivit sina bidrag inom ramen för forskningsprogrammet ”Understanding Agency”, som finansierats av Riksbankens Jubileumsfond.

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. Utöver längre artiklar på omkring 10–15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till
Lars Bergström, Telegrafgränd 1 B, 111 30 Stockholm
– men i så fall skall det dessutom bifogas på diskett
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- 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
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras inte för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört