

Filosofisk tidskrift

Årgång 41 Nr 4 November 2020

Boksymposium · Fredrik Svenaeus *Det naturliga*

- 3 Inledning
FREDRIK SVENAEUS
- 7 ”Lyssna på din kropp!”
ÅSA CARLSON
- 13 Det naturliga och trans
SOFIA JEPPSSON
- 20 Kommentar på Fredrik Svenaeus, *Det naturliga*
LISA FOLKMARSON KÄLL
- 27 Om *Det naturliga*
FREDRIK SVENAEUS
-
- 36 Jaget
LARS BERGSTRÖM
- 42 Kommentar till en recension
ULF DANIELSSON
- 46 Replik till en kommentar
LARS BERGSTRÖM
- RECENSIONER
- 48 Frans Svensson om *Etik* av Elena Namli
och Carl-Henric Grenholm
- 54 Erik Hallstensson om *Kultiverandet av det mänskliga*
av Anders Burman
- 58 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg

Redaktionsassistent: Karin Enflo

redaktion@filosofisktidskrift.se

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

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, c/o Filosofiska institutionen,

Stockholms universitet, 106 91 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2020

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Blond

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2020

ISSN 0348-7482

INLEDNING

I boken *Det naturliga: En kritik av queerteorin, transhumanismen och det digitala livet* (2019) gör jag ett försök att utforska betydelsen av fenomenet/begreppet naturlig för människan. Ett annat sätt att beskriva min studie är att den handlar om på vilket sätt kroppen är grundläggande för människans existens i såväl deskriptiv som normativ mening. Vad innebär det att vi är kroppsliga varelser och hur är denna kroppslighet grundläggande för våra möjligheter att leva ett gott liv? Min utgångspunkt är att det alltsedan Platons dagar har funnits ett filosofiskt motstånd och avståndstagande från den kropp som förenar oss med den övriga naturen. Den mänskliga naturen har istället identifierats med det som *inte* återfinns i våra kroppar utan i den kultur som vi har utvecklat. Tänkandet har satts i motsatsställning till känslorna eftersom de sistnämnda är kopplade till kroppen och dess naturliga instinkter. Känslorna har sitt ursprung i kroppen och kan därför inte betraktas som tillförlitliga när vi söker sanningen om världen eller om det rätta sättet att leva, har filosofer hävdad. Istället bör vi förädla den rationalitet som är vårt mänskliga signum och som fullkomnats inom filosofin, vetenskapen och statskonsten. Så lyder det kognitiva evangelium som har förkunnats genom den västerländska kulturhistorien.

Min idé med boken är att illustrera hur avvisandet av människans kroppsliga natur inte bara är en utdöd filosofisk position – som vi idag benämner "idealism" – utan ett i högsta grad levande projekt. Idag finner vi den i form av en kognitiv funktionalism som identifierar tänkandet med en datamaskins operationer. Sitt mest kraftfulla uttryck når funktionalismen i transhumanismen: ett nätverk av forskare och politiska aktivister som strävar efter att göra sig kvitt människokroppen, inklusive hjärnan, och övergå till att existera som digital kod. När människan förvandlats till ettor och nollor kan vi lita till hållbarare material – kisel till exempel – än de organ, vävnader och celler som idag gör oss hopplöst sårbara, inte bara för känslostormar utan också för sjukdomar, ålderskrämpor och, ytterst, själva döden. I bokens femte och sista kapitel redogör jag för den medicinska och teknologiska utveckling som

får människor att drömma inte bara om ett mycket längre liv utan också om större kontroll över vårt genetiska material.

Transhumanisten vill, på väg mot den lysande framtid där det blivit möjligt att överföra hjärnans neurala aktivitet till en datamaskin, successivt övergå till att bli en cyborg genom att byta ut sinnesorgan och lemmar till avancerad elektronik. Hörsel och känselimplantat finns redan tillgängliga och även handproteser som kan styras med hjärnkraft. Men en ännu större förändring i riktning mot cyborglivet är det sätt på vilket vi redan nu mer eller mindre vuxit samman med smarta mobiltelefoner och bärbara datorer. Anpassningen till och omfamnandet av det som jag i boken kallar för "det digitala livet" är en utveckling som av många filosofer presenteras som en befrielse från kroppen – ett sätt att umgås över stora avstånd, välja sin identitet och skapa virtuella världar där naturens begränsningar inte längre gäller. I själva verket finns kroppen och vårt naturliga känsloliv med oss även på nätet. I bokens tredje och fjärde kapitel skärskådar jag den digitala underhållnings- och kommunikationsindustrin – dataspel och sociala medier – där oro, leda, avundsjuka, förstörelselusta och nyfikenhet till stor del visat sig styra vårt beteende. De digitala medieföretag som snabbt fått stort inflytande över våra liv – Facebook, Google, Netflix, Apple, Amazon och en uppsjö andra mer eller mindre kända bolag – vet exakt hur de skall formge sina produkter för att göra dem beroendeframkallande. Till sin hjälp har de inte bara ingenjörer och ekonomer utan även hjärnforskare och beteendevetare.

Jakten på den mänskliga naturen har alltså, snarare än att överges när datorn identifierats med förnuftet, övertagits från filosofer och humanister av medicinska forskare och biologiskt inriktade psykologer. Forskning som rör människokroppens – inklusive hjärnans – funktioner är mycket värdefull och i boken försöker jag visa på vilket sätt vi kan tillgodogöra oss sådana rön i vår förståelse av mänsklig läggning och identitet samt psykiatriska och, så kallade, "psykosomatiska" sjukdomar. Bokens andra kapitel om kronisk smärta och utmattningssyndrom – två grasserande plågor i vår samtid – är ett sådant försök, där jag vid sidan om den medicinska vetenskapen vänder mig till den fenomenologiska filosofin för att förklara hur den egna kroppen dels är vårt primära hem och dels är något främmande som befinner sig utanför vår kontroll.

Vi existerar i fundamental mening som kroppsliga varelser men erfarenheten av att finnas till *som kropp* har också en främmande sida –

sjukdomssymptom är det bästa exemplet på det. När hälsan tiger still kan vår uppmärksamhet och våra aktiviteter inriktas på andra saker än den egna kroppen, dock alltid mot bakgrund av en kroppsförankrad känsla som bestämmer vårt intresse. Om inte tankarna hade någon sådan förankring i kroppen genom känslorna skulle de aldrig *betyda* något för oss. Också forskaren känner när hon tänker – förundran, nyfikenhet, ångest eller leda – men hon gör bruk av känslorna inom ramen för ett teoretiskt tillvägagångssätt och en vetenskaplig metod. I andra mänskliga aktiviteter än vetenskap spelar känslorna en än mer grundläggande roll vad gäller de vägval som måste göras och hur vi skall se på målet för själva verksamheten – när det handlar om vad som är vackert, gott eller rätt att göra, till exempel.

I utforskandet av vad som är naturligt för människan menar jag att vi måste försöka kombinera två olika huvudperspektiv. Fenomenologins förstapersonsperspektiv som utgår från att vi existerar som medvetna och kommunicerande varelser i en värld fylld av betydelser är grundläggande för varje förståelse av det mänskliga. Men även det vetenskapliga perspektiv som brukar kallas för ett tredjepersonsperspektiv och är ett försök att anlägga en syn på världen – inklusive människan och hennes kropp – som är fritt från subjektiva tolkningar måste bringas i spel. Inget annat vore rimligt i den situation som vi befinner oss i vad gäller kunskapen om människans kropp (inklusive hjärnan) och resten av naturen. Men här lurar en fara: i den stund som förstapersonsperspektivet, istället för att kompletteras av, ersätts med en tredjepersonsanalys, hamnar vi i ett filosofiskt paradig som försöker *reducera* den mänskliga erfarenheten till ett stycke natur utan att ta hänsyn till dess meningsfyllda former. En sådan reduktionism har främst diskuterats inom medvetandefilosofins domäner, men i takt med att hjärnforskningen och evolutionsbiologin vuxit sig stark och förgrenat sig in i många olika vetenskapliga discipliner har den också dykt upp inom andra grenar av filosofin, som till exempel moralfilosofi och studier av språklig mening.

Jag har lagt ut spelplanen ovan, dels för att läsaren bättre skall kunna förstå det projekt som jag tar mig an i boken och dels för att bättre kunna ge svar på de frågor som tas upp av mina kritiker. De tre kommentarerna ägnar sig nästan uteslutande åt de tankar som jag utvecklar i bokens första kapitel om hbtqi-frågor och jag ville därför säga något om vad de andra kapitlen handlar om och hur hela bokprojektet ser ut. Det är inte förvånande att kritiken koncentreras på kapitel ett eftersom såväl Carlsson, Jeppsson som Folkmarson Käll har sina specialiteter inom delar av

filosofin som på olika sätt överlappar med genusvetenskap, men det tål att påpekas att boken också handlar om mycket annat än könsidentitet och sexualitet. Kritiska synpunkter på transhumanism och biologism väcker dock inte särskilt mycket ont blod i den svenska kontexten, snarare gillande kommentarer. Även överdrivet och destruktivt bruk av dataspel och sociala medier går det numera bra att kritisera – annat var det för bara tio år sedan då alla former av sådan teknologikritik identifierades med en konservativ och bakåtsträvande position i Sverige. Värre är det med queerteorin: här finns det många ömma tår kvar att trampa på, inte bara på universiteten utan också i kulturlivet och inom politiken.

”LYSSNA PÅ DIN KROPP!”

Fredrik Svenaeus är arg. Argast är han i det första kapitlet av *Det naturliga: En kritik av queerteorin, tranhumanismen och det digitala livet*, och där särskilt på queerteorin. Denna teori (snarare detta perspektiv, skulle jag säga) förnekar nämligen att det finns en ”naturlig kärna i könsidentitet och sexualitet” (s. 37).¹ Innan jag fördjupar mig i kritiken av queerteorin, vill jag säga något om boken som helhet.

Svenaeus öppnar med en provokation: ”I den här boken tänker jag ta mig an det i mångas ögon naiva eller suspekta projektet att definiera och försvara det naturliga som argument och livsideal” (s. 9), för att lite senare visa att han förstås är medveten om hur talet om att något är naturligt använts för att förtrycka den ena gruppen efter den andra – kvinnor, icke vita, homosexuella, transpersoner, funktionshindrade med flera (s. 14). Därför behöver vi ”en uppdaterad version av det naturliga för att orientera oss i människolivet [...] en form av inre kompass att orientera med” (s. 9). Denna kompass ska formuleras med hjälp av kroppsförankrad fenomenologisk filosofi (s. 12).

Ett nytt, positivt och användbart begrepp *naturligt* – vad spännande, tänker jag utan minsta ironi. Det är också min uppfattning att många människor skulle må fysiskt som mentalt bättre av att vara mer förankrade i kroppen. Därför förvånar det mig att Svenaeus spår på den dikotomi mellan kropp och medvetande som han själv kritiserar och där jaget är lika med medvetandet (s. 2): att ha en sjuk eller krånglande kropp är som ”att leva med en ovälkommen gäst” (s. 161); kroppen sägs vara vårt hem (s. 162); vi ska lyssna till kroppen (s. 71, s. 164). För mig är kroppen inget jag *har*; jag *är* min kropp.

I sökandet efter en uppdaterad förståelse av det naturliga utgår Svenaeus traditionsenligt från fem preciseringar av satsen ”ett mänskligt tillstånd är naturligt”. Den kan betyda att tillståndet ”1) är i överensstämmelse med kulturella normer; 2) är vanligt förekommande; 3) är friskt; 4) kan förklaras genom att hänvisa till biologiska orsaker; eller 5) känns äkta och rätt för personen som befinner sig i tillståndet i fråga” (s. 9–10).

1. Sidnummer inom parentes är hänvisningar till Svenaeus 2019.

Precisering (1) förkastas direkt, eftersom den innebär att det naturliga uppfyller en viss kulturell norm och denna norm kan vara förtryckande. Då undrar jag hur vi kan veta det innan vi hittat kompassen. Om (2) bör vi fråga när, var och varför något är vanligt. Det som är vanligt kan vara naturligt men det finns ingen garanti för detta, skriver Svenaeus och fortsätter med att förståelse (3) är relevant, eftersom det som är sjukt är dåligt av begreppsliga skäl. Men det är inte alltid lätt att veta vad som är friskt och vad som är sjukt, vill jag tillägga. Också här behövs kompassen! Om (4) sägs att biologiska orsaker kan vara ett nödvändigt underlag för hur vi bör leva, vilket jag håller med om. Det är förstås nummer (5) som är mest intressant för Svenaeus projekt: "Att någonting känns äkta och rätt [...] innebär att det känns autentiskt på grund av ens kroppsliga konstitution. Det behöver inte bara handla om gener utan också om erfarenheter som med tidens gång präglat ens instinkter, men det är inte desto mindre en *kroppslig* röst som man själv avlyssnar och försöker inrätta sig med" (s. 11). Detta – både gener och erfarenheter – tycker jag är problematiskt. Vi kan mycket väl vara genetiskt programmerade för att slå våra barn (aga kan avhålla barn från faror och därför ha överlevnadsvärde samt är och har varit vanligt världen över), och dåliga erfarenheter, som att ha utsatts för misshandel, kan förmodligen göra att just *det* känns äkta och rätt. Misshandlade kvinnor internaliserar ibland förövarens verklighetsuppfattning och motiv.²

Var landar Svenaeus? Han försöker visa att socialkonstruktivism, kognitivism och biologisk reduktionism saknar kompass och därför inte duger för att "förstå och förklara mänskliga erfarenheter och egenskaper". Det är just tack vare nummer (5) ovan, känslan av att något är äkta och rätt, som vi kan ta ut riktningen i livet (s. 166). Ärligt talat fattar jag inte varför kompassen är nödvändig för att förstå och förklara erfarenheter och egenskaper. Kompassen behöver vi när vi ska välja väg. Och trots kompassen är det, enligt Svenaeus själv, ibland fel att utlämna sig helt till kroppen, till exempel är det i metoo-debatten "systrarnas" känslor som gör att rättssamhället rämnar och män hängs ut ohörda: det är "våra kroppsligt bestämda och grundläggande känslor som löper amok i det digitala liv där vi förlorar kontrollen över oss själva" (s. 164). Icke desto mindre – eller kanske just därför – är slutet av boken nästan religiöst: "Glöm inte din kropp, lämna den inte bakom dig. Glöm inte den natur som inte bara är i dig utan också utanför dig och som håller

2. Se <https://nck.uu.se/kunskapsbanken/amnesguider/vald-i-nara-relationer/valdets-uttryck-och-mekanismer/>

ihop dig med allt annat levande. Vi är i den, den är i oss, i all evighet. Eller åtminstone en stund till på jorden" (s. 167).

Tillbaka till queerteorin. Det är en i Sverige nu populär teoritradition (s. 31), ibland kallad "filosofi" (s. 31), med rötter i fransk poststrukturalism, vars mest tongivande filosofer är Judith Butler och Sarah Ahmed (s. 31). (I boken finns bara en referens till respektive författare.) Vad queerteorin är en teori om? Jo, "[d]et handlar om att lösa upp fasta betydelser vad gäller kön, sexualitet och identitet och visa att de är konstruerade utifrån samhällelig och kulturell kontext" (s. 31). Det är för mig oklart om det enligt Svenaeus förståelse av queerteorin är ordens fasta betydelser som ska lösas upp i enlighet med poststrukturalistisk dekonstruktion, om det är betydelserna i meningen effekterna av könskategorierna som ska "lösas upp", eller om det är könskategorierna, kategorierna hona och hanne, som ska förändras. Förmodligen tolkar Svenaeus "queerteorin" som en rörelse för allt detta: "Idén bakom queer är att ett sådant val av könsidentitet inte borde behöva stå mellan alternativen man och kvinna" (s. 32). Den queera utopin är att var och en kan välja att vara både kvinna och man, eller varken eller. Det är därför språket är viktigt för queerteorin: "alla bör benämnas med 'hen' eftersom könsidentitet som sådan är en kulturell produkt, en konstgjord identitet som vilar på en icke-inkluderande och förtryckande samhällelig struktur" (s. 33).

Visst finns det individer som inte vill kategoriseras som kvinna eller man, människor som identifierar sig som icke-binära, men jag har aldrig stött på åsikten att *alla* människor bör överge sin könsidentitet och identifiera sig som *hen*, vare sig i litteraturen eller i diskussioner. Ett så totalitärt drag rimmar inte med regnbågssymbolen: hela spektret ska respekteras, utom de som förgriper sig på andra. Det finns ändå ett korn av sanning i det Svenaeus skriver: enligt Butler leder alltför rigid könsidentitet till intolerans mot dem som inte uppfyller den heterosexuella normen (Butler 1993, s. 65 och Carlson 2001, s. 193–224). Denna "queerteori" har sitt ursprung i Sigmund Freuds psykoanalys: libidons objekt är inte medfött utan förvärvat, och därför är heterosexuella människor omedvetet rädda för att könsidentiteten ska krackelera (Freud (1905) 2002: s. 69–79).

Det Svenaeus tycker är det allra värsta med queerteorin är förnekandet av sambandet mellan könsidentitet och sexualitet:

Förutom förnekandet av en naturlig kärna i könsidentitet och sexualitet, finns ytterligare ett problematiskt antagande som verkar anammas av många genusvetare och feminister: att könsidentitet och sexualitet inte har någonting med varandra att göra. (s. 37)

Enligt Svenaeus beror en persons *könsidentitet* på dels biologiska faktorer, dels "sammhälleliga och kulturella faktorer, det är det som brukar kallas genus" (s. 32). Med *sexualitet* avses vilket kön en person attraheras sexuellt av (s. 38). Den *naturliga kärnan* är "det som känns naturligt för mig, det som jag inte valt men som är en central del av mig själv. ... många – kanske de flesta – homosexuella [känner] att det sätt på vilket de attraheras av personer av samma kön inte är något de själva har valt" (s. 37). Denna kärna kan ha utvecklats åt olika håll på grund av den kultur som personen lever i. Dessutom bestämmer inte kärnan – "den inre naturen" – allt (s. 37). Detta får mig att undra om allt som vi inte valt men som är centrala delar av oss själva är naturligt? Jag har inte valt att intränga mig för filosofi eller älska skidåkning men det känns naturligt för mig. Kanske bara *könsidentiteten* kan ha en naturlig kärna? Jag har inte valt att vara kvinna. Känns det naturligt? Tja, efter flera decennier känns det rätt naturligt men det gjorde det inte under tonåren. Då fick gubbarnas blickar mig att alieneras från delar av mig själv. Fortfarande känns det onaturligt att gå i högklackade skor. Svaret hänger alltså på vad en kvinna antas vara.

För att påvisa ett samband mellan *könsidentitet* och *sexualitet* anför Svenaeus att "Åtminstone 90 % av alla kvinnor och män [i meningen biologiska kategorier?] har inte bara en tydlig *könsidentitet*, med denna *identitet* följer också att de är attraherade av det andra könet" (s. 37). Jag vet inte om vi ska vi förstå detta som att de individer som är attraherade av personer med *samma* biologiska kön har en otydlig *könsidentitet*. Svenaeus verkar åtminstone mena att dessa individer har annorlunda *könsidentitet* än de som utgör de 90 procenten, eftersom heterosexualitet inte följer av de 10 procentens *könsidentitet*. Både och är kontroversiellt. Även många homosexuella identifierar sig som – tydliga – kvinnor eller män.

Svenaeus verkar hur som helst tänka sig sambandet som biologiskt: "Varför skulle en så stark korrelation inte få oss att misstänka att det finns en liknande biologisk länk mellan *könsidentitet* och *sexualitet också* hos homosexuella?" (s. 37–38; min kursivering). Även detta är kontroversiellt. Jag hade därför gärna sett det biologiska sambandet mellan *könsidentitet* och *sexualitet* explicit formulerat. Är en tydlig *könsidentitet* som kvinna eller man en biologisk orsak till heterosexualitet; det heter ju att "med denna *identitet* följer..."? *Könsidentitet* är enligt Svenaeus delvis biologiskt orsakat – genus är en annan faktor – men *identiteten* som sådan är knappast biologisk. Menar Svenaeus tvärtom, att den sexuella attraktionen orsakar *könsidentiteten*? Det brukar sägas att

barn från tre års ålder har en begynnande könsidentitet, så det verkar också fel. Och attraktionen, är den biologisk? Attraktionens symptom är biologiska men attraktionen är också mental och därför inte biologisk, åtminstone inte i den mening som studeras av den biologiska vetenskapen. Trots det tycker jag att det verkar rimligare att attraktionen påverkar identiteten än tvärt om. Min gissning om Svenaeus resonemang är däremot att något tredje, nämligen gener, i själva verket antas som biologisk orsak till både könsidentitet och heterosexualitet. Vart tog i så fall genusfaktorn vägen?

Faktiskt argumenterar jag inte emot Svenaeus. Eftersom frågan om den sexuella läggningens orsaker är viktig för många människor, försöker jag rekonstruera argumentet. Så här långt känner jag mig rätt säker (se citaten ovan!):

1. Minst 90 % av alla kvinnor och män har en tydlig könsidentitet.
2. Av en tydlig könsidentitet följer heterosexualitet.
3. Om (1) och (2) så finns det ett biologiskt samband mellan könsidentitet och sexualitet också hos homosexuella.
4. Det finns ett biologiskt samband mellan könsidentitet och sexualitet hos homosexuella.

Efter detta kommer problemen jag redan diskuterat: kvinnor och män i belägget för (1) antar jag refererar till de biologiska kategorierna. Underlaget för premiss (2) säger inget explicit om biologi, utan det kommer först senare, i min premiss (3). Jag har kanske felaktigt antagit att Svenaeus menar att sambandet i (2) är biologiskt? På vilket sätt heterosexualitet följer av könsidentitet är inte heller tydligt. Dessutom är påståendet i premiss (3) osäkert. Homosexuella skulle kunna vara ett undantag. Kanske genus eller tidigare erfarenheter påverkar sexualiteten för de individer som tillhör denna grupp? Jag argumenterar inte för att det är så men det finns kvinnor som inte vill ha med män att göra och säger sig ha blivit lesbiska på grund av politiska orsaker (se Kolm 2006).

Just homosexuella anförs av queerteorin som det stora undantaget, vilket visar att "könsidentitet och sexuell attraktion följer olika vägar" (s. 38). Svenaeus invänder att det "hos många homosexuella tycks finnas en korrelation mellan det kön man attraheras av och en kvinnligare respektive manligare identitet *inom* det egna könet" (s. 38; även här saknas referens). Det är denna komplexa könsidentitet som skapar "olikhetsattraktion" också bland homosexuella, det vill säga att begär och sexualitet kan pressas in i den heterosexuella grundstrukturen: en feminin

biologisk man attraheras av en maskulin biologisk man. Nu undrar jag varför partnern, om vi antar att den feminina biologiska mannen "får ihop det" med en maskulin man, skulle attraheras av en biologisk *man* om än feminin? Det är inte precis så att heterosexuella män i allmänhet struntar i sin partners biologiska kön. Partnern kan inte också vara en feminin man, för då går ekvationen inte ihop, utan resultatet blir likhetsattraktion: en feminin man som begär en annan feminin man konstituerar snarast en lesbisk relation. Märk att det enligt hypotesen är den icke förväntade könsidentiteten som har ett samband med sexuell läggning – *feminin* man begär biologisk man – trots det av Svenaeus postulerade *biologiska* sambandet mellan identitet och läggning. Detta är faktiskt i linje med Svenaeus argumentation, för även vissa homosexuella antas ha en naturlig kärna i sin icke förväntade könsidentitet. Dock erkänner Svenaeus att könsidentiteten inte kan vara hela sanningen om homosexualitet (s. 41). Jag undrar om den ens kan vara halva.

Svenaeus uppfattar det som att inte bara queerteoretiker utan också många genusvetare och feminister anammar antagandet att könsidentitet och sexualitet är oavhängigt: "Om man tror att allt är kultur är det naturligtvis inte en konstigare ståndpunkt än allt annat som är queer" (s. 37). Låt mig invända att alla genusvetare inte per automatik förnekar allt vad biologi heter. Genusvetenskapen, där jag har en fot, sysslar inte med biologi eller biologiska förklaringar – det är inte dess uppgift, vare sig man tycker att det borde vara det eller inte.

Till sist ett lugnande ord till Fredrik Svenaeus och andra: ni behöver inte vara oroliga. Så länge merparten av reproduktionen sker heterosexuellt och "naturligt" kommer det att finnas kvinnor och män. Könsrollerna – genus – kommer inte att försvinna, vad queerfilosoferna än hittar på.

LITTERATUR

- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Carlson, Åsa. 2001. *Kön, Kropp och konstruktion*. Stockholm: Symposion.
- Freud, Sigmund. (1905) 2002. *Sexualiteten*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Kolm, Camilla. 2006. "Politiskt vald lesbiskhet: Identitet som ambivalens". *Lambda Nordica* 11, nr 4, s. 48–62.
- Svenaeus, Fredrik. 2019. *Det naturliga: En kritik av queerteorin, transhumanismen och det digitala livet*. Möklinta: Gidlunds förlag.

DET NATURLIGA OCH TRANS

Fredrik Svenaeus ansats i *Det naturliga* är i grunden sympatisk. Tidigt i inledningen gör han viktiga distinktioner mellan olika möjliga betydelser hos påståendet att någonting är naturligt (liknande har förstås gjorts tidigare i filosofin, men det är distinktioner som tål att upprepas): "Naturligt" som "överensstämmande med kulturella normer", "vanligt förekommande", "friskt", "kan förklaras med hänvisning till biologiska orsaker", eller "känns äkta och rätt för den berörda". Svenaeus skriver att man ofta förstår den första och den femte betydelsen som normativa medan övriga är deskriptiva (s. 9–11). När Svenaeus listar betydelsena är dock samtliga formulerade deskriptivt; påståendet att den första och femte betydelsen brukar ses som normativa bör nog tolkas som att människor i debatter ofta hänvisar till samhällets normer alternativt sina egna känslor av äkthet i resonemang där de uppenbart försöker göra normativa poänger. Strax därefter säger Svenaeus ändå att det vore förenklat att dela upp betydelsena i normativa respektive deskriptiva; när någon pratar om "naturligt" i betydelsen "friskt", till exempel, finns ofta båda aspekterna med. Han erkänner utan omsvep att normativt laddade naturlighetsresonemang *ofta* används för att rättfärdiga olika former av förtryck och fördomar, men inte alltid; de är inte nödvändigtvis förkastliga, utan har sin plats i värdediskussioner. Vi kan nämligen inte komma undan det faktum att vi är naturliga varelser, djur med kroppar, snarare än någon sorts fritt svävande intellekt. Att någonting känns rätt eller känns fel ända in i ryggmärgen är ofta *viktigt*.

Efter inledningen blir dock boken ganska spretig. Man skulle kunna tro att Svenaeus enbart skulle fokusera på aktuella teorier och läror som uppmanar oss att strikt kontrollera kroppen, förtränga kroppen så gott det går till förmån för intellektet, och/eller framhäva att vi kan uppfinna oss själva från grunden utan några som helst restriktioner från en jobbig och motsträvig biologi, för att sedan granska och kritisera dessa. Vill han hävda vikten av kropp och naturlighet, så är det ju där hans meningsmotståndare finns. Dock försöker han täcka mycket mer än så, vilket är ett problem. Detta blir tydligt redan i det första egentliga kapitlet, om könsidentitet, sexualitet och hbtqi.

Det går förstås att hitta feministiska debattörer och queerteoretiker som trycker hårt på att allting är socialt konstruerat och/eller något vi väljer själva, som säger att just ingenting är av naturen givet. Det finns vidare personer som identifierar sig med någon eller några av bokstäverna i hbtqi, som också har anammat den här typen av teori. Men det finns också hbtqi-personer som har helt andra åsikter, precis som det finns många varierande åsikter (både om "naturlighet" och annat) bland heterosexuella cispersoner.¹ Svenaeus skriver dock ibland som om han inte riktigt förstår att hbtqi-personer kan tycka väldigt olika, utan tror att alla inom hbtqi är extremt kritiska mot allt prat om "naturlighet". På s. 16 skriver han exempelvis:

Också i de läger som kraftfullast bekämpar idén om det naturliga infinner sig ett behov av grundläggning när identiteter skall bejakas och legitimeras. Oavsett om man är en man i en kvinnas kropp eller vice versa så finns det något som man är i kraft av sin biologiska konstitution. Det är därför man behöver göra en *könskorrigering*, inte ett könsbyte. Det man vänder sig till i sådana lägen är oftast just den vetenskap som tidigare förklarats bankrutt.

Här målas det upp en bild av transpersoner som motsägelsefullt hävdar: (a) det finns ingenting sådant som "naturlighet"; (b) jag är en man i en kvinnas kropp (eller vice versa),² och behöver därför korrigera könet; (c) vetenskapen är bankrutt; (d) vetenskapen kan bekräfta att jag verkligen är en man i en kvinnas kropp (eller tvärtom).

Visst har människor ibland motsägelsefulla idéer, och det inkluderar transpersoner. Men det är också så att "transpersoner" inte är ett homogent kollektiv. Vissa har till exempel stort förtroende för modern transforskning som lokaliserar trans/cis och könsidentitet till specifika strukturer i hjärnan, medan andra är väldigt skeptiska mot biologiska förklaringsmodeller över huvud taget. De sistnämnda kan ändå ha uppfattningen att könsidentitet är något medfött som inte går att ändra på, trots sin skepsis mot att hitta motsvarande hjärnstrukturer. Och

1. *Cisperson* är helt enkelt motsatsen till *transperson*: den som inte är trans, är cis. I fotnot 4 till kapitel 1, s. 169, blandar Svenaeus ihop cisperson med cisnormativ (trots att han hänvisar till RFSL:s begreppsordlista, där rätt definitioner finns med). Någon eller någonting (en kultur, till exempel) är *cisnormativt* när man antingen utgår från att transpersoner inte existerar, eller också att de visserligen finns, men är konstiga och fel.

2. Det kan vara värt att påpeka att de flesta transpersoner inte är särskilt förtjusta i uttrycket "kvinna i en mans kropp"/"man i en kvinnas kropp". Jag känner visserligen två transkvinnor som själva använder uttrycket och anser att det ger en bra och målande bild av hur det är att ha kroppslig könsdysfori, men min uppfattning är att majoriteten av de berörda tvärtom tycker att uttrycket är rätt dumt.

så vidare. Som en jämförelse kan vi anta att jag skulle ge mig på en kritisk granskning av politisk höger. Det är förstås lätt att hitta konservativa teser och libertarianska teser som inte går ihop med varandra, men det i sig visar inte på någon speciell motsägelsefullhet inom "högern", eftersom "högern" inte är en homogen massa. Samma sak gäller för transpersoner och transaktivister (liksom mängder av andra brett definierade grupperingar).

Det jag verkligen ställer mig frågande inför är dock valet att ägna en substantiell del av kapitlet åt att argumentera för att Michael Bailey (och Ray Blanchard, på vars forskning Bailey bygger) har rätt i sina teorier om transsexualitet (s. 26–31).³

Bailey och Blanchard fokuserar mest på transkvinnor i sin forskning. Det finns, enligt Bailey, två sorters transkvinnor: dels de "homosexuella" transkvinnorna, förvirrande nog termen han använder för transkvinnor som är attraherade av män, dels de "autogynofila" (s. 27–28). Den sistnämnda termen myntades ursprungligen av Blanchard, som menade att man kan diagnostisera detta tillstånd hos transkvinnor genom att ställa en rad standardiserade frågor.

Enligt Bailey så börjar de "homosexuella" transkvinnorna som väldigt feminina fjollbögar, men transitionerar sedan för att lättare kunna ha förhållanden med män och slippa utsättas för homofoba hatbrott. I mitt tycke borde alla som hävdar denna förklaringsmodell ha en väldigt tung bevisbörda (i alla fall om vi fokuserar på västländer, och inte exempelvis Iran, där homosexualitet är olagligt, medan transition är tillåtet). Med tanke på att transkvinnor också är utsatta för hatbrott måste det rimligtvis handla om att först transitionera och sedan "stealtha" resten av livet, det vill säga låtsas vara ciskvinna, medveten om att risken för hatbrott vid plötslig upptäckt är hög. I många jurisdiktioner har det dessutom länge setts som en förmildrande omständighet vid misshandel, och till och med mord, att gärningsmannen plötsligt upptäckte att hans flickvän eller dejt var trans (Holden 2020).⁴ Även utan dessa faror

3. Det finns transpersoner som ser termen "transsexualitet" som alltför förknippat med gamla fördomar, och något som därför borde kastas på sophögen. Men det finns också människor som gärna använder det om sig själva. Det är hur som helst ingen synonym för "transperson", eftersom det sistnämnda är ett bredare paraplybegrepp. "Transsexuell" syftar på människor som har behov av fysisk transition. Eftersom det är denna grupp, och inte transpersoner över huvud taget, som Bailey och Blanchard diskuterar, så kommer jag också att använda detta ord.

4. Notera också att transpersoner löper *större* risk att utsättas för hatbrott än homosexuella enligt dessa siffror. Även Turner, Wittle och Comb (2009) fann att transpersoner är *mer* utsatta för hatbrott än homosexuella.

lurandes i bakgrunden är det rimligtvis väldigt psykiskt ansträngande att stealtha.

Om vi går vidare till den så kallade "autogynofila" gruppen, så säger Bailey att de vill transitionera för att de har en sexuell fetisch för transition och att ha en kvinnokropp. Detta bygger alltså i grunden på Blanchard, som menade att man kan diagnostisera autogynofili genom frågeformulär. Blanchard har dock ifrågasatts av bland annat Charles Moser, som i en studie 2009 visade att även ciskvinnor i hög grad kvalificerar sig som autogynofila om de undersöks med samma metoder. Blanchard själv påstod att autogynofili är ett speciellt tillstånd hos transkvinnor som förklarar varför de vill transitionera, och att detta inte finns hos ciskvinnor, men han hade inte studerat ciskvinnor för att se om hans påstående stämde.

Svenaesus argument för att Baileys tes faktiskt är välgrundad är något märkligt: författaren och forskaren Alice Dreger har läst Baileys bok, och hon tyckte att den var vattentät (s. 29–30). Är det meningen att jag som läsare bara ska utgå ifrån att Dreger är en auktoritet som alltid har rätt? Är det därför vi får dessa andrahandskommentarer om vad Dreger tyckte om Bailey?

Svenaesus skriver om hur Bailey hotats, och hur till och med hans familj fått motta hot, vilket förstås är oacceptabelt (s. 29). Men han påstår vidare att motståndet mot Baileys forskning beror på att transaktivister vill att försäkringsbolag eller den offentliga sjukvården ska bekosta deras transitioner: de upplever att dessa rättigheter hotas ifall Baileys teorier accepteras, och transition börjar ses som något man gör "för att tillfredsställa personers avvikande sexuella preferenser och fantasier" (s. 28–29). Det är förstås sant (och inte ett dugg konstigt) att transaktivister inte vill se en situation där transitioner måste betalas ur egen ficka. Men Svenaesus nämner inte att transkvinnor är kraftigt utsatta för hatbrott, och att hatbrotten ofta hänger ihop med att de ses som farliga bedragare (det är alltså här så kallade "trans-panik-försvar" blir aktuella i rätten⁵) och/eller otäcka perversa typer (Turner, Wittle och Comb 2009). I Baileys teori har vi bedragaren i kategori ett, de "homosexuella" som transitionerar bland annat för att lättare kunna träffa män, och den perversa i kategori två, de "autogynofila" som hormonbehandlar och opererar sig som en sexuell fetisch. Mycket aggressivt motstånd mot teorin kommer alltså ur en helt rimlig och förståelig rädsla för våld (liksom diskriminering, hån och så vidare).

5. Se återigen Holden 2020.

Nu kan en teori förstås vara sann, eller troligtvis sann, även om den har jobbiga konsekvenser, men Svenaeus nämner alltså inte heller vetenskapliga ifrågasättanden (som Mosers studie som jag nämnde ovan).

Med fortsatta hänvisningar till Dreger säger Svenaeus att de transaktivister som har kritiserat Bailey inte har haft något att komma med (s. 29–30), men här vadar vi in i en riktig soppa. Biologiprofessorn och transaktivisten Joan Roughgarden (2004) skriver, med sidhänvisningar och citat ur Baileys bok, om hur Bailey själv teoretiserade kring när hans testsubjekt talade sanning respektive ljög för honom om bland annat sin barndom. Narrativ som inte passade in i hans teori avfärdades med att de troligen var påhittade. Fyra testsubjekt riktade även formella klagomål till hans universitet för att han skulle ha felciterat dem. Bailey hade vidare skrivit intyg för deras könskorrigeringsoperationer i utbyte mot att få intervju dem. Sedan anklagade dock Dreger anklagarna för att ljuga, och i slutändan ledde inte klagomålen till några disciplinåtgärder. Den akademiska striden rullade dock vidare med bland annat Roughgarden på ena sidan och Dreger på den andra.

Det skulle uppenbarligen vara ett enormt hästjobb att gräva sig ner till botten av den här akademiska striden för att bilda sig en verkligt självständig uppfattning om allt som hänt och alla turer fram och tillbaka. Svenaeus verkar helt enkelt ha tittat enbart på den ena sidan och sedan valt att försvara den i sin bok. Men varför? Jag förstår inte vad detta har att göra med bokens övergripande naturlighetstema. En tes om att det naturliga, kroppsliga och medfödda är viktigt för oss och vår identitet, inklusive identiteter som innefattar ett annat kön än det man tillskrevs vid födseln, kunde lika gärna styrkas med hänvisningar till mer sentida hjärnforskning. För tvärtemot vad man kan få intryck av under läsningen av detta kapitel, så dog inte all forskning om transsexualism ut efter Bailey-striden.

Trots att Svenaeus gillande citerar forskning kring skillnaderna mellan mäns och kvinnors hjärnor i fotnoterna 44–45 till kapitel 1, forskning som trots ”massiv kritik från feministiska debattörer ... stå[r] sig gott”, och diskuterar om homosexuella kanske har lite mer könsavvikande hjärnor än heterosexuella (s. 40–41), så är transdelen av kapitlet helt fokuserad på Bailey. Det finns dock mängder av studier där hjärnforskare, med utgångspunkt just i skillnader mellan mäns och kvinnors hjärnor, undersökt ifall transkvinnor möjligtvis har ”kvinnohjärnor” och transmän ”manshjärnor” (även innan hormonbehandling), och funnit stöd för detta (se exempelvis Zubiaurre-Elorza et al. 2013; Luders et al. 2012;

Rametti et al. 2011; Zhou et al. 1995; Garcia-Falgueras och Swaab 2008; Berglund et al. 2008). Hormoner i livmodern bestämmer om ett foster ska utvecklas i manlig eller kvinnlig riktning, men, säger dessa forskare, eftersom könsorgan och hjärna maskuliniseras/feminiseras vid olika tidpunkter i fostrets utveckling, så är det möjligt att en utvecklas i manlig och en i kvinnlig riktning. Forskare har också funnit stöd för teorin att kroppslig könsdysfori hänger samman med hjärnans "neurala representation" av kroppen: hjärnan har en sorts karta över kroppen och vilka kroppsdelar som ska finnas och inte finnas där, men vid kroppslig könsdysfori skiljer sig hjärnans "kroppskarta" från hur kroppen faktiskt ser ut innan transition (se bl.a. Case et al. 2016).

Den sistnämnda typen av studier är mindre kontroversiella än de förstnämnda, som har blivit hårt ifrågasatta på samma grunder som "vanlig", icke trans-inriktad, forskning om skillnader mellan mäns och kvinnors hjärnor. (Mohammadi och Kaleghi 2018 invänder till exempel att man kanske får en mer "kvinnlig" hjärna även utan hormonbehandling när man börjar presentera sig som kvinna socialt och leva som en kvinna, eftersom hjärnan är plastisk och anpassningsbar.) Man behöver dock inte ta ställning för eller emot det här forskningsfältet för att konstatera att det är något märkligt över hur Svenaeus passionerat försvarar Baileys teori medan han tiger ihjäl hjärnforskning om trans – trots att han i övrigt är så positiv till forskning om könsskillnader i hjärnan.

Generellt hade boken vunnit på om Svenaeus koncentrerat sig på att identifiera faktiska meningsmotståndare, läst in sig på dessa ordentligt, och sedan kritiserat dem. Nu svävar boken ibland ut till områden som han uppenbarligen tycker är intressanta, till exempel transpersoner och Bailey-striden, men där det förblir oklart vad hans ställningstaganden har för bäring på bokens övergripande tema, och där en riktigt insatt och kritisk granskning ändå skulle ha krävt mycket mer av både arbetstimmor och sidor.

LITTERATUR

- Berglund, H. et al. 2008. "Male-to-female transsexuals show sex-atypical hypothalamus activation when smelling odorous steroids". *Cereb Cortex* 18, nr 8, s. 1900–8,
- Case, L. K. et al. 2016. "Altered white matter and sensory response to bodily sensation in female-to-male transgender individuals". *Archives of sexual behavior* 46, nr 5, s. 1223–37.
- Garcia-Falgueras A. och D. F. Swaab. 2008. "A sex difference in the hypo-

- thalamic uncinated nucleus: relationship to gender identity". *Brain* 131, s. 3132–46.
- Holden, A. 2020. "The gay/trans panic defense: What it is and how to end it". <https://www.americanbar.org/groups/crsj/publications/member-features/gay-trans-panic-defense/> American Bar Associations hemsida. Nedladdad 2020-04-25.
- Luders E., et al. 2012. "Increased cortical thickness in male-to-female transsexualism". *Journal of Behavioral and Brain Science* 2, nr 3, s. 357–62.
- Mohammadi, R. M. och A. Khaleghi. 2018. "Transsexualism: A different viewpoint to brain changes". *Clinical Psychopharmacology and Neuroscience* 16, nr 2, s. 136–43.
- Moser, C. 2009. "Autogynephilia in women". *Journal of Homosexuality* 56, nr 5, s. 539–47.
- Rametti G., et al. 2011. "White matter microstructure in female to male transsexuals before cross-sex hormonal treatment. A diffusion tensor imaging study". *Journal of Psychiatric Research* 45, nr 2, s. 199–204.
- Svenaesus, Fredrik. 2019. *Det naturliga: En kritik av queerteorin, transhumanismen och det digitala livet*. Möklinta: Gidlunds förlag.
- Turner, L., S. Whittle och R. Combs. 2009. "Transphobic hate crime in the European Union". Forskningsprojekt sponsrat av ILGA-Europe och Press for Change. https://www.ilga-europe.org/sites/default/files/transphobic_hate_crime_in_the_european_union_o.pdf Nedladdad 2020-04-25.
- Zhou, J. N., et al. 1995. "A sex difference in the human brain and its relation to transsexuality". *Nature* 378. s. 68–70.
- Zubiaurre-Elorza L., et al. 2013. "Cortical thickness in untreated transsexuals". *Cereb Cortex* 23, nr 12, s. 2855–62.

KOMMENTAR PÅ SVENAEUS, *DET NATURLIGA*

Fredrik Svenaeus bok *Det naturliga: En kritik av queerteorin, transhumanismen och det digitala livet* börjar och slutar med kroppen. Svenaeus tar avstamp i och vänder sig mot en väletablerad uppfattning om kroppen som ett nödvändigt ont som inte är något annat än besvär och som förhindrar själens och tankens verksamhet. Han slår snabbt fast att den uråldriga kampen mot kroppen också är ”en strid mot naturen” (2019, s. 8), en strid han menar pågår med stor kraft i samtida diskussioner inom samhällsvetenskap och humaniora, och han vill ta sig an ”projektet att definiera och försvara det naturliga som argument och livsideal” där begreppet kan förstås ”både som en hänvisning till vår kroppsliga natur och som en form av inre kompass att orientera med” (2019, s. 9). Boken är ett försök att nå fram till kroppen som en naturlig kärna i människolivet, en natur som inte kan reduceras till kultur, och att lyfta fram, som Svenaeus skriver, ”det stycke natur som utgör utgångspunkten för all mänsklig kultur” (2019, s. 162).

Svenaeus är förstas inte ensam om eller först med att tala om kroppen i termer av natur, men medan argumentet att kroppen är grundläggande i mänsklig existens, precis som i hans tidigare arbete, är välgrundat och övertygande, framstår idén om kroppen som ett ”stycke natur” som relativt vag och outvecklad. Samtidigt som Svenaeus lyfter fram en förståelse av det naturliga som omfattar aspekter av vad som i en dualistisk struktur traditionellt hänförs till såväl natur som kultur, verkar han ändå relativt okritiskt närma sig rent biologiska förklaringsmodeller för till exempel kön och sexualitet (2019, s. 24–25). Svenaeus artikulerar sitt försvar av det naturliga mot bakgrund av vad han ser som en samtida naturlighetskritik, ett ifrågasättande och förnekande av att det skulle finnas någon ”natur att falla tillbaka på när vi söker efter människans essens” (2019, s. 14). Som undertiteln av hans bok avslöjar riktar sig en del av hans kritik mot queerteori och det är till den kritiken jag vill vända mig här. Svenaeus är tydlig med att det inte är queer som livsstil han har invändningar mot utan att det är queerteorins själva filosofi han vill skärskåda (2019, s. 31). Dock är det verkligen ingen djuplodande granskning som ligger till grund för hans hårda kritik, tvärtom

framstår Svenaeus som anmärkningsvärt dåligt påläst i queerteoretisk tanketradition. Referenserna är påfallande få och svepande och han går inte i någon egentlig närkamp med några queerteoretiska texter eller argument, vilket gör det i princip omöjligt att avgöra vilken queerteori eller vilka queerteoretiska texter det är han vill skärskåda.

Svenaeus invändningar mot queerteori tycks rikta sig främst mot tanken att identitet är performativt iscensatt och han lyfter här fram Judith Butler som den "mest inflytelserika filosofen i den performativa synen på identitet i samtida så kallad queerteori" (2019, s. 169, not 3). Utan mer specifik hänvisning till Butler än hennes namn, hävdar Svenaeus att "[m]anus och regi i livets skådespel", enligt queerteoretiker som Butler, är "utbytbara och revolter kan iscensättas genom att förändra de roller som vi tilldelats" (2019, s. 14). Han hänvisar vidare till "dragshoven där våra förväntningar om manligt och kvinnligt osäkras genom att könsrollerna ställs på ända" som ett "föredömligt exempel" på hur vi, enligt queerteorin, kan "göra motstånd genom att vägra följa gängse manus och regi" och "inte bara spela *med* utan också *mot* kulturens dominerande normer" (2019, s. 14). Svenaeus slår även fast att queerteoretiker håller "inte bara transpersoner utan också androgynyter, personer som klär sig och betar sig på ett sätt som ligger mittemellan könen eller är både och" som föredömen (2019, s. 32). Här hade det givetvis varit på sin plats att hänvisa till några queerteoretiska källor som hade kunnat belägga om och på vilka sätt någon upphöjs till just föredöme, men istället för queerteoretiska referenser, lyfter Svenaeus i notapparaten fram David Bowies scenpersonlighet Ziggy Stardust som "en ikonisk illustration av den androgyna identiteten" (2019, s. 173, not 39).

Att Judith Butlers texter om den performativa konstitutionen av kön och genus har haft stor betydelse för queerteori har Svenaeus helt rätt i; de har också en central plats i samtida feministisk teori och genusforskning i bredare bemärkelse. Att performativitet ska förstås i termer av rollspel där vi kan välja vilka roller vi vill ta och hur vi iscensätter livets skådespel är dock inte alls så uppenbart som Svenaeus får det att framstå. Tvärtom liknar en sådan tolkning istället vad Butler själv identifierar som en "bad reading" av performativitet (Kotz 1992, s. 83; jfr Butler 1993, s. x-xi). I en intervju med Liz Kotz, ett par år efter publiceringen av *Gender Trouble* (1990), säger hon:

[Den dåliga tolkningen] lyder ungefär så här: Jag kan gå upp på morgonen, titta i min garderob, och bestämma mig för vilket genus jag vill vara

idag. Jag kan ta ut ett klädesplagg och ändra mitt genus: fixa till det, för att redan samma kväll ändra det igen och bli någon helt annan, så att genus framstår som ett slags handelsvara, och att omfatta ett genus som ett slags konsumerism. (Kotz 1992, s. 83, reds. övers.)

Den här ”dåliga tolkningen”, som tycks gå i linje med den förståelse av performativitet Svenaeus lyfter fram och kritiserar, är inte bara ett exempel på hur kön och genus kommodifieras och blir till en ”vara”, utan begreppsliggör också identitet och subjektet i alltigenom voluntaristiska termer. Inte bara Butler utan även Sara Ahmed, som Svenaeus identifierar som en annan tongivande filosof inom queerteorin (Svenaeus 2019, s. 36), tar tydligt avstånd från en voluntaristisk förståelse av iscensättningen av kön och genus och lyfter i *Queer Phenomenology* fram att social konstruktion inte är en fråga om personliga val (Ahmed 2006, s. 79). Samtidigt som Butler avvisar en voluntaristisk förståelse av genus och identitet i termer av val, förnekar hon också idén att genus är något som skrivs in på en individ som om hon vore en *tabula rasa*, en tom duk på vilken genus skrivs på olika sätt beroende på social och kulturell kontext. Butler skriver:

... genus är inte något radikalt beslut eller projekt som reflekterar ett enbart individuellt val, men inte heller något som har påtvingats eller påklistrats individen utifrån, som poststrukturalistiska teorier om subjektets förskjutning skulle hävda. Kroppen har inte passivt fått en roll genom kulturella koder, som om den vore en livlös mottagare av helt förutbestämda kulturella relationer. Men inte heller existerar kroppsliga jag före de kulturella konventioner som essentiellt signifierar kroppar. (1988, s. 526, reds. övers.)

Butler tar alltså avstånd från en syn på genus i såväl voluntaristiska termer av personligt val som i termer av kulturella koder som skrivs in på en passiv kropp, men också från tanken att kroppsliga själv existerar före de kulturella konventioner genom vilka de får sin mening. Det är den senare tanken som kanske lätt kan leda till den typ av kritik Svenaeus uttrycker när han skriver att queerteorin ”vill förvandla kulturen till ett maskspel utan ansikten” (2019, s. 37) där det inte finns någon ”natur att falla tillbaka på” (2019, s. 14) eller ”något jag bakom de roller som jag väljer att iscensätta” (2019, s. 138). Det här är dock, vill jag mena, en invändning som missar performativitetens kraft och betydelse. Performativitetsbegreppet hos Butler involverar en mycket mer substan-

tiell kritik än bara en omvandling av kön till en social konstruktion, eller natur till kultur: ifrågasättandet av att kroppsliga själv existerar före kulturella konventioner är inte ett ifrågasättande av att kroppsliga själv alls existerar och inbegriper heller inte en förståelse av kulturella konventioner som ett yttre hölje eller utanverk (som kroppsliga själv då skulle reduceras till); istället innefattar performativitet i Butlers tidiga texter ett radikalt ifrågasättande av uppdelningen mellan ett naturligt kön och ett kulturellt genus och hur dessa begreppsliggörs i relation till varandra. Förvisso avvisar Butler en förståelse av kön i termer av en stabil och oföränderlig natur och sannolikt också, med Svenaeus ord, "det naturliga som ett gångbart begrepp" (2019, s. 37), men hon avvisar också en förståelse av genus som ett föränderligt kulturellt skal och hennes texter om performativitet gör inte gällande att hon skulle vilja "förvandla kulturen till ett maskspel utan ansikten" (2019, s. 37). En förståelse av verkligheten och kroppars materialitet i termer av performativitet gör dem inte mindre verkliga eller till "bara" sociala konstruktioner som lätt kan omkonstrueras. Samtidigt som Butler lyfter fram möjligheten av förändring genom att performativt upprepande habitueras på nya sätt, lägger hon också mycket stark betoning på upprepandets stabiliserande kraft i konstitutionen av könade subjekt och i naturaliseringen av könade kroppar.

Om Svenaeus verkligen hade skärskådat Butlers filosofi om performativitet, som han identifierar som central för den queerteori han kritiserar, hade han möjligen kunnat upptäcka inte bara att den är fjärran från enkla beskrivningar av identitet som ett självvalt rollspel utan också att den bär märkbara spår av den kroppsförankrade fenomenologiska filosofiska tradition han själv lutar sig mot i sin bok. Sitt fenomenologiska arv är något som Butler själv förhåller sig ambivalent till och lämnar relativt utforskat och det ägnas heller inte någon större uppmärksamhet i tolkningar och diskussioner av hennes arbete, även om det finns märkbara undantag (Coole 2007; Heinämaa 1997; Kruks 2001; Käll 2014; 2015a; 2015b; Lloyd 2007; Stoller 2010). I en tidig diskussion om könsidentitet i termer av performativitet, vänder sig dock Butler till fenomenologi och mer specifikt till den fenomenologiska teorin om akter som i hennes ord, "försöker förklara det vardagliga sätt på vilket sociala agenter *konstituerar* den sociala verkligheten genom språk, gester och alla slags symboliska sociala tecken" (1988, s. 519, reds. övers.) och som kan utgöra en "lämplig utgångspunkt" för en feministisk teori som söker förstå hur kroppar formas till olika kön/genus (1988, s. 525).

Om Svenaeus hade skärskådat Butlers filosofi och andra queerteoretiska texter hade han sannolikt också upptäckt att medan queerteoretiker måhända är misstänksamma mot och förhåller sig kritiska till det naturliga som begrepp – och av goda skäl givet hur hänvisningar till det naturliga, som Svenaeus också skriver (2019, s. 9, 16) ofta har fått och fortsatt får legitimera förbrytelser, förtryck och diskriminering – är de inte med nödvändighet kroppsmotståndare. Tvärtom är kroppen central i queerteoretiska diskussioner. Svenaeus tycks likställa den kritik av det naturliga han vänder sig mot i till exempel queerteori med ett förnekande av kroppens betydelse i subjektets konstitution och erfarenhet. Den här sammankopplingen hänger måhända samman med idén om kroppen som ett ”stycke natur” som Svenaeus för fram men lämnar outvecklad. Det förblir oklart i vilken bemärkelse Svenaeus menar att kroppen är ett ”stycke natur” och, mot bakgrund av den kroppsförankrade fenomenologiska filosofi Svenaeus tar avstamp i och menar kan fungera som ”utgångspunkt när vi begrunder vårt förhållande till naturen och kulturen” (2019, s. 167), är det inte alls orimligt att fråga sig om kroppen inte också i samma utsträckning är ett stycke kultur, där de två aspekterna är fundamentalt sammanvävda. Svenaeus tycks svara ja på den frågan när han i det sammanfattande kapitlet i boken skriver att kroppens röst inte bara är ”en röst från naturen” utan ”också vår livshistoria som talar i oss genom de erfarenheter som har sedimenterats i kroppen” (2019, s. 164), samtidigt som han tydligt karaktäriserar kroppen i termer av en natur som ”utgör utgångspunkten för all mänsklig kultur” (2019, s. 162). I min läsning är det oklart hur Svenaeus vill förstå kroppens natur och konstitution och han tenderar i sitt lovtal till kroppen, magkänslan och det naturliga som livets rättesnöre att upprätthålla en distinktion mellan natur och kultur i relation till kroppen, som ett fenomenologiskt begreppsliggörande av levd kroppslighet problematiserar och överbryggar.

Maurice Merleau-Ponty till exempel, som Svenaeus också hänvisar till, argumenterar genom hela sitt arbete mot en uppdelning mellan natur och kultur i mänsklig existens. Han insisterar på att mänsklig existens är både skapad och naturlig på samma gång och att dessa två aspekter är sammanvävda utan att en grundar den andra. Redan i *Phénoménologie de la perception* insisterar han på omöjligheten av ”att lägga en kulturellt eller intellektuellt fabricerad värld ovanpå ett första skikt av beteenden som man skulle kalla ’naturliga’” (1997, s. 166; 1945, s. 220–21). Uppdelningen mellan vad som är naturligt och kulturellt i mänskligt liv

är en abstraktion, grundad i den levda kroppen som en grundläggande struktur för meningskonstitution, och vad vi kallar natur och kultur etableras som särskilda sfärer genom naturaliseringsprocesser. "Allting är fabricerat och allting är naturligt hos människan" (1997, s. 166; 1945, s. 221), skriver Merleau-Ponty, och fortsätter i ett senare avsnitt: "[p]å samma sätt som naturen hittar till kärnan av mitt personliga liv och blir oupplösligt sammanvävt med det, sätter sig beteendemönster i den naturen och avlagras i den i form av kultur" (Merleau-Ponty 1945, s. 399, min övers.). Samtidigt som Merleau-Ponty inte åberopar någon underliggande natur som grundläggande för kroppsliga uttryck, är han lika nogga med att inte avfärda naturen till förmån för kulturen. Den levda kroppen är "en naturlig uttrycksförmåga" (1997, s. 135) men också ett ursprungligt kulturellt uttryck som utgör grund för alla andra kulturuttryck och -objekt (1945, s. 400). Kroppen är inte det ena eller det andra, inte först det ena och sedan det andra, den är både och på samma gång. I Merleau-Pontys beskrivning av den levda kroppen finns ingen statisk oföränderlig natur som förutsatt grund och alla försök att särskilja vad som är naturligt och kulturellt i människans existens är lika omöjligt som att skilja ut ingredienserna i en kaka efter att smeten är blandad och kakan är bakad (Käll 2007, s. 74).

Jag är helt enig med Svenaeus i att det inte finns "något annat liv än det med kroppen" (2019, s. 161) och att kroppen måste förstås som grundläggande i mänskligt liv; den utgör både det mest konkreta i livet samtidigt som den undflyr full kontroll och inte kan reduceras till ett objekt. Jag är också helt enig med honom om värdet i att systematiskt utreda och analysera ett begrepp om det naturliga, även om jag inte vill sträcka mig så långt som Svenaeus och säga att avsaknaden av ett sådant begrepp lämnar oss drivande "roderlösa på tillvarons hav" utan förmåga att orientera oss och fatta beslut i livets avgörande situationer (2019, s. 16). Efter att ha läst *Det naturliga: En kritik av queerteorin, transhumanismen och det digitala livet* saknar jag dock faktiskt en sådan systematisk utredning och analys då boken lämnar oställda och obesvarade frågor om hur vi ska förstå relationen mellan natur och kultur i kroppslig konstitution.

LITTERATUR

Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham och London: Duke University Press.

- Butler, Judith. 1988. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory." *Theatre Journal* 40, nr 4, s. 519–31.
- . 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London och New York: Routledge.
- . 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London och New York: Routledge.
- Coole, Diana. 2007. *Merleau-Ponty and Modern Politics After Anti-Humanism*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Heinämaa, Sara. 1997. "What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference". *Hypatia* 12, nr 1, s. 20–39.
- Kotz, Liz. 1992. "The Body You Want. Liz Kotz Interviews Judith Butler". *Artforum* 31, nr 3, s. 82–89.
- Kruks, Sonia. 2001. *Retrieving Experience*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Käll, Lisa Folkmarson. 2015a. "Performativity and Expression: The Case of David Cronenberg's *M. Butterfly*". I *Bodies, Boundaries and Vulnerabilities: Interrogating Social, Cultural and Political Aspects of Embodiment*, red. Lisa Folkmarson Käll. Dordrecht: Springer.
- . 2015b. "A Path Between Voluntarism and Determinism: Tracing Elements of Phenomenology in Judith Butler's Account of Performativity". *Lambda nordica* 20, nr 2–3, s. 23–48.
- . 2014. "Reflections on the Ambiguities of Being *Post*: Traces of Phenomenology in Judith Butler's 'Poststructuralist' Performativity". *Tidsskrift för Kjönnforskning* 38, nr 3–6, s. 332–38.
- Käll, Louisa. 2007. *Expressive Selfhood*. Avhandling Köpenhamns universitet.
- Lloyd, Moya. 2007. *Judith Butler: From Norms to Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- . 1997. *Kroppens fenomenologi*, övers. William Fovet. Göteborg: Daidalos.
- Stoller, Silvia. 2010. "Expressivity and Performativity: Merleau-Ponty and Butler". *Continental Philosophy Review* 43, nr 1, s. 97–110.
- Svenaesus, Fredrik. 2019. *Det naturliga: En kritik av queerteorin, transhumanismen och det digitala livet*. Möklinta: Gidlunds.

OM *DET NATURLIGA*

SVAR TILL ÅSA CARLSON

Jag vet inte varför Åsa Carlson tror att jag är arg. Jag är inte arg och jag var inte heller arg när jag började skriva på boken *Det naturliga* för snart två år sedan.¹ Snarare var den känsla som uppfyllde mig en glädje som väcktes av att få läsa, tänka och skriva om så spännande frågor. Möjligen parad med en tilltagande oro över hur boken – och framförallt det första kapitlet – skulle tas emot. ”På jakt efter en inre natur: könsidentitet, sexualitet och HBTQI”, jag förstod ju att en hel del människor – några av dem i min närhet – skulle bli upprörda och ledsna över min kritik av queerteorin som jag sett sprida sig med god fart de senaste åren på de humanistiska institutionerna och dagstidningarnas kultursidor. Men att de skulle bli så arga att de inte ville diskutera med mig eller till och med försökte varna de institutioner som trots allt bjöd in mig för min och bokens olämplighet, det hade jag inte kunnat föreställa mig (”Efter mejlet från genusprofessorn börjar skvallret: Gå inte på föreläsningen”, *Svenska Dagbladet* kultur debatt, 17 december, 2019). Det hedrar mina tre kritiker i *Filosofisk tidskrift* att de har tagit sig tid att läsa, tänka och formulera sig kring de argument som jag framför i *Det naturliga* och jag är mycket tacksam för möjligheten till ett samtal i god akademisk anda.

De fem möjliga orsaker som jag funnit kan komma i fråga när ett mänskligt tillstånd kalla(t)s ”naturligt” är att tillståndet: 1. är i överensstämmelse med kulturella normer; 2. är vanligt förekommande; 3. är friskt; 4. kan förklaras genom att hänvisa till biologiska orsaker; eller 5. känns äkta och rätt för personen som befinner sig i tillståndet i fråga. Carlson skriver att hon inte förstår hur jag kan avfärda betydelse 1 när jag inte rådfrågat den kroppsliga kompass som jag menar är nödvändig för en fullständig förståelse av det naturliga. Men här har hon missförstått mig. Anledningen till att vi kan avfärda anspråk på att ett mänskligt tillstånd är naturligt när det påvisats att det enda som döljer sig bakom anspråket är värderingar som uppstått i den mänskliga kulturen är just att anspråket då visat sig *inte* handla om något naturligt (trots att den

1. Svenaeus 2019. Alla sidreferenser inom parentes nedan är till denna bok.

som framförde anspråket trodde att detta var fallet eller försökte lura oss att det var så). Tack vare duktiga historiker – varav många har haft en genusvetenskaplig bakgrund och inriktning – kan vi till exempel se att många anspråk på vad som är naturligt för män respektive kvinnor inte handlat om biologi utan om kulturella värderingar. Betydelse 1 innebär alltså att ett *oberättigat* anspråk på naturlighet har rests. Den måste kunna ersättas med betydelse 3, 4 eller 5 om det *verkligen* skall handla om det naturliga. Vanligheten (betydelse 2) behöver också undersökas närmare för att vi skall veta om anspråket handlar om mänsklig kultur eller natur. (Ett annat sätt att uttrycka detta är att det bara finns tre *verkliga* innebörder av det naturliga, nämligen 3, 4 och 5.) När det gäller betydelse 5 blir den personliga avkänningen (den kroppsliga kompassen) avgörande istället för vetenskapen, men, som jag skriver, *både* karta och kompass behövs i livets orientering och kartan utgörs i detta fall av vetenskapens teorier, antingen tolkande vetenskaper som kan hjälpa oss att avslöja orättfärdiga anspråk på det naturliga (betydelse 1) eller empiriskt experimentella vetenskaper som kan hjälpa oss att upptäcka berättigade sådana (betydelse 3 och 4).

Carlson skriver att jag spär på den dikotomi mellan människans kropp och medvetande som jag själv kritiserar men så är inte fallet. Det jag insisterar på är att det vetenskapliga studiet av kroppen måste kompletteras med ett fenomenologiskt perspektiv där kroppen visar sig som en persons erfarenhetsmässiga utgångspunkt och hemvist men också som något främmande som ibland rymmer plågor. Det här är inte någon dualism utan en förkroppsligad fenomenologi där jag inte bara har en kropp utan också *är* denna kropp. Jag är en kropp på ett sådant sätt att den dels tillåter mig att erövra ett fokus på världen (vardagslivet, filosofin, vetenskapen och allt det andra) och dels kan göra det svårt eller omöjligt för mig att fokusera på något annat än just den själv (smärtan och sjukdomen). Att jag kan lyssna på kroppen beror just på den glipa som öppnar sig mellan hemmastaddhet och främmande i den mänskliga existensen redan på kroppens ursprungliga nivå. Det är möjligt att det som den misshandlade kvinnan hör när hon lyssnar på sin egen kropp är att det är naturligt och rätt att hon behandlas just på detta sätt men i så fall har hon inte lyssnat tillräckligt länge och uppmärksam. Genom att förse henne med en karta – över kvinnomisshandel, maktmissbruk och människovärde – kan hon förhoppningsvis skilja ut det som är hennes egen kroppsliga röst från de förtryckande kulturella normer som har lagt sig i vägen. Kartan kan alltså i det naturliga fall bestå av vetenskapliga fynd men också av filosofiska

teorier om det goda, sanna och rätta. Filosofin blir här, förutom att vara ett metaperspektiv där vi särskiljer olika betydelser av ett begrepp – som i min översikt av det naturliga – även en intellektuell resurs när det egna livet skall avlyssnas och förstås.

Jag får anledning att återkomma till queerteorin i mitt svar till Folkmarson Käll, vars synpunkter överlappar med Carlsons, men låt mig först säga något om relationen mellan könsidentitet (som inkluderar både biologiskt kön och genus) och sexuell läggning. Min position är mycket riktigt att dessa två egenskaper har mycket med varandra att göra i motsats till de som menar att de bör hållas strikt isär. När jag skriver att "åtminstone 90 % av alla kvinnor och män har inte bara en tydlig könsidentitet, med denna identitet följer också att de är attraherade av det andra könet", menar jag helt enkelt att sexualiteten i dessa fall *följer med* könsidentiteten som en olikhetsattraktion (*heterosexualitet*). Jag menar inte, och skriver inte heller någonstans i boken, att homosexuella skulle ha en otydlig könsidentitet. De är inte osäkra på om de är kvinnor eller män, om de vore det skulle de inte vara homosexuella utan transsexuella. (Att någon kan vara osäker på om hen är homo- eller transsexuell är visserligen en komplicerande faktor, men antalet transsexuella är uppskattningsvis högst en tiondel så stor som antalet homosexuella.) När jag sedan skriver att olikhetsattraktionen också spelar en betydande roll i den homosexuella relationen vill jag peka på att en feminin manlighet respektive maskulin kvinnlighet ofta är kopplad till ett sexuellt begär för personer av det egna könet (som regel till personer som är mer konformt manliga respektive kvinnliga). Dessa könsroller är inte otydliga, de är exempel på variationer inom ramen för tydliga könsgränser.

Det skulle kunna invändas, som Carlson verkar göra, att det snarare är den homosexuella attraktionen som i dessa fall gör att en man eller kvinna blir mer eller mindre kvinnlig eller manlig men det sätt som barn utvecklas på redan innan de känner några sexuella begär talar emot en sådan teori. "Fjollor" och "butchar" har som regel varit flickiga pojkar respektive pojkiga flickor redan innan puberteten. Men forskningsläget är ingalunda glasklart på denna punkt och min idé om att olikhetsattraktionen spelar en roll också inom ramen för homosexuella begär är, som Carlson skriver, kanske högst halva sanningen om homosexualiteten. Jag har aldrig hävdad något annat. Det finns många homosexuella relationer mellan personer som har en konform könsidentitet och vi är långt ifrån ett fullständigt svar på frågan om varför personer

blir homo- eller heterosexuella. Och svaret måste, som jag också skriver, utan tvekan innefatta såväl biologiska som kulturella förklaringsmodeller. Det jag vänder mig mot är att på basis av rådande forskningsläge hävda att könsidentitet och sexuell läggning skulle vara orelaterade till varandra. Att hävda något sådant är lika dumt som att utifrån ett genusvetenskapligt perspektiv klaga på att så mycket forskarmöda ägnas åt att förstå varför homosexualitet existerar när vi okritiskt anammar heterosexualiteten (det är rätt vanligt att queerteoretiker gör det). Som Carlson så riktigt avslutar sitt inlägg kan nog själva reproduktionen förklara åtskilligt som har med sexualiteten att göra. Om genusvetare inte vill utvidga sina kunskapsdomäner till biologin – som Carlson hävdar att de inte bör göra – så kommer nog många att fortsätta simma torrsim istället för att släppa in vattnet (medicinsk och biologisk vetenskap) i den genusvetenskapliga bassängen.

SVAR TILL SOFIA JEPSSON

Jeppsson menar att jag drar alla inblandade i hbtqi-projektet över en kam men jag är nog med att påpeka i boken att det är *queerteorin* jag vänder mig mot, inte någon specifik sexuell identitet eller sätt att leva (s. 31, 35, 41). Som jag påpekar många gånger i kapitlet går queerteoretikernas tes att kön och sexualitet inte har något med biologi att göra, utan bara är sociala konstruktioner, inte ihop med många homo- och transsexuellas upplevelser och erfarenheter. På samma sätt förhåller det sig med mina tankar om genusvetenskap och feministisk teori: det finns många sådana intressanta och vederhäftiga studier; de forskare som jag kritiserar är de som stödjer sig på en poststrukturalistisk och queer teoribildning (s. 35–36, 42).

Vad gäller att jag okritiskt skulle köpa Baileys och Blanchards teorier om två typer av transsexualitet utan att ha tillräckligt på fötterna så kan jag varken se att jag är helt okritisk eller saknar tillräckliga referenser. Inte heller är jag omedveten om eller förtiger att transpersoner i ännu högre grad än homosexuella är utsatta för hatbrott (det står klart och tydligt på s. 25–27). Som jag påpekar är termen ”autogynofili” olyckligt vald eftersom begäret att klä sig som kvinna dels inte behöver handla om *sexuell* attraktion och dels i de fall när det gör det snarare verkar handla om att bli sexuellt begärd av en *annan* person än sig själv (s. 28). (Intressant nog verkar det som kallas ”autogynofili” vara ett exempel på hur ett sexuellt begär kan forma könsidentiteten snarare än tvärt om.) Att de två

typerna är en möjlig och intressant gruppering av två olika grundformer för transsexualitet har jag kommit fram till genom det som anförs, inte bara i Alice Dreger's bok *Galileo's Middle Finger* utan också i den 70-sidiga forskningsartikel där hon granskat forskningsläget (Dreger 2016, 2008). (Framförallt i den senare finns mängder med referenser till vetenskapliga artiklar och annan litteratur som hon stödjer sig på.) Men, precis som i fallet med homosexualitet och olikhetsattraktionen är de två typerna långt ifrån hela sanningen om fenomenet trans, vilket jag också skriver (s. 28, 41). Om vi inkluderar alla transpersoner och även de personer som kallar sig för "queer" – de som har olika former av icke-binär könsidentitet – så finns det utan tvekan många andra typer av könsidentitet kopplade till sexuella begär och olika möjliga förklaringar för dessa.

Anledningen till att jag i så hög grad stödjer mig på Dreger's framställning av forskningsläget är att hon på ett unikt sätt befunnit sig på bägge sidor i konflikten om hur transsexualitet skall förstås. Forskning om transsexualitet är precis som queerteori – de bägge traditionerna överlappar delvis – ett svårt politiserat fält. Dreger började som forskare och aktivist inom det fält som kallas för "intersexualitetsstudier" (i:et i hbtqi) där hon som en av huvudaktörerna under 1990-talet lyckades få genomslag för ett nytt sätt att behandla barn som föds med oklar könsidentitet vad gäller utseendet på de yttre organen. Ett av tvåtusen barn föds med mellanformer av kvinnligt och manligt könsorgan som kräver ytterligare medicinska undersökningar för att kunna fastställa kön, medan så många som ett av trehundra föds med atypiska kvinnliga eller manliga organ (s. 18). Fram till början av 2000-talet opererades sådana barn så snart som möjligt efter födseln för att "rätta till" könet och det ledde till ett onödigt lidande, särskilt i de fall när det blev fel kön, men också för att läkarna skar bort delar som är funktionellt kopplade till sexuell njutning. Dreger och hennes kollegor lyckades övertyga barnläkarna och kirurgerna om att vänta med operationer tills dess att barnets eller tonåringens upplevelse av sin könsidentitet hade klarnat. De argumenterade också för att vi med en sådan strategi kan undvika många operationer som inte handlar om oklar könsidentitet utan om att acceptera en större variation vad gäller utseendet på könsorganen (en intressant parallell till en större acceptans vad gäller variationer inom ramen för kulturella könsroller).

När Dreger närmade sig konflikten kring Baileys och Blanchards forskning var hon alltså helt inställd på att de hade fel vad gällde de olika typerna av transsexuellt begär. Hon granskade deras forskning

hårt samtidigt som hon inventerade ett fält som alltså överlappade med det som hon själv redan hade specialiserat sig på inom ramen för intersexualitet. I mina ögon är det ett mycket starkt indicium för att hennes redogörelse är vederhäftig. Vad hade varit enklare än att ge efter för det politiska trycket och hålla fast vid att trans är helt frikopplat från sexuell läggning? Att hon försvarade Bailey kostade henne såväl hennes akademiska position som hennes goda rykte. Från att ha varit en av transaktivisternas favoriter blev hon *persona non grata* och utsatt för samma typ av mobbning som Bailey.

Av det som jag anfört följer inte att Jeppssons invändningar och referenser skulle vara ointressanta och jag har utan tvekan mycket kvar att läsa och lära om fenomenet trans. De hjärnstudier om könsatypiska karakteristika hos transpersoner som hon diskuterar stödjer emellertid närmast de teser som jag utvecklar i boken och kompletterar på ett bra sätt de studier av skillnader mellan kvinnors och mäns hjärnor och de studier av homosexuellas hjärnor som jag refererar till.

SVAR TILL LISA FOLKMARSON KÄLL

Lisa Folkmarson Källs invändningar riktar in sig på något som också hävdas av Carlson: att jag bara är ytligt bekant med och framställer queerteorin på ett okunnigt och i alla fall delvis felaktigt sätt. Jag tvivlar inte på att alla tre kommentatorerna har läst betydligt fler queerteoretiska studier än vad jag har gjort och att min utläggning och kritik inte tar hänsyn till alla möjliga queerteoretiska positioner. Vad jag är ute efter i boken är att ge en bild av queerteori som den *typiskt* bedrivs utifrån de mest *inflytelserika* forskarna. Jag kan inte se annat än att de två böcker som jag redogör för och diskuterar i kapitel ett och två: Judith Butlers *Gender Trouble* (1990) och Sara Ahmeds *Queer Phenomenology* (2006) är queerteorins viktigaste och mest inflytelserika verk. Varken Carlson eller Folkmarson Käll förnekar detta: deras invändning är snarare att jag inte tagit mig tid att studera dem på ett tillräckligt djuplodande sätt och inte tagit hänsyn till en vidare kontext av andra böcker och kommenterande litteratur.

Folkmarson Käll menar att jag har missförstått Butlers idé om att inte bara genus (könsrollen) utan också själva könet är performativt bestämt. Kön är inte något man väljer på samma sätt som kläder eller en roll i ett skådespel, säger hon, med hänvisning till Butler. Kön är snarare något man skolas in i genom att gång på gång utifrån samhällets för-

väntningar (tvingas) uppträda på vissa könskonforma sätt. Men det är ju precis så jag lägger ut Butlers position (s. 14). Butlers poäng är att de skådespel och roller som står till förfogande i vårt samhälle för människor i deras vardagliga liv är cis- och heteronormativa och just därför formar individen till man eller kvinna och heterosexuell. Det som styr inte bara våra könsroller (genus) utan också vårt kön (som alltså inte är biologiskt enligt Butler) är det som genusvetare kallar för en "patriarkal, cis- och heteronormativ struktur". "Könsmaktsordningen" är en annan vanlig beteckning för samma sak. Det radikala med Butlers förslag är att inte bara genus utan också könet är en effekt av en sådan förtryckande struktur. Den teoretiska bakgrunden för ett sådant radikalt förslag är post-strukturalistisk filosofi: Foucault och Derrida, men också utvidgningar av Freuds psykoanalys med hjälp av Lacan och Cixous, till exempel.

Finns det då inga fria val? Är vi dömda att uppträda och förstå oss själva i enlighet med den patriarkala maktordning som formar och tränger in i allt vi känner, gör och tänker från det ögonblick vi föds? Det är här en möjlighet till motstånd måste lokaliseras av Butler och Ahmed, annars blir det queera projektet (som rymmer både teori och politisk aktivism) meningslöst. Det performativa motståndet består just i att försöka vandra mellan, eller helt vända sig bort från, alternativen kvinna och man och den heterosexuella relationen. De som förblir vid sitt tilldelade kön och attraheras av det motsatta könet bör upplysas om att deras könsroll och sexuella begär inte handlar om biologi utan om en social konstruktion som förtrycker de hbtqi-personer (och kanske även de a-, som i asexuella, och p-, som i pansexuella, personer) som inte passar in i normen. Queeraktivisterna menar naturligtvis inte att de som känner sig som kvinnor eller män och är heterosexuella måste ändra på sig, men de bör inse att deras könsidentitet och sexualitet kan tänjas i olika riktningar och att ett friare förhållningssätt vad gäller könsroller och sexualitet vore bättre för alla inblandade, kanske särskilt för de som lider av att känna sig avvikande och inte accepteras.

Folkmarson Käll har helt rätt i att Butler (och även Ahmed vill jag säga) lägger fram mer komplexa modeller för att förstå kön och sexualitet än de som jag presenterar i boken som typiska för queerteori. Butler och Ahmed är såtillvida mycket intressantare filosofer än de queerteoretiska epigoner som växt upp i deras skugga och idag verkar i och utanför akademien i allt större skaror. Men det som Folkmarson Käll inte säger någonting om i sin framställning är hur Butlers (och Ahmeds) performativa modell för kön och sexualitet är kopplat till teorier om *strukturell*

makt, vilket jag menar är helt avgörande, inte bara för att förstå utan också för att kunna kritisera deras positioner.

Även om jag förenklar Butler och Ahmed så kan min framställning av dem och queerteorin i boken vara intressant och träffsäker eftersom den äger rum i ljuset av en specifik fråga: finns det något som är naturligt för människan? Svaret på den frågan besvaras så vitt jag kan se av queerteoretikerna – och varken Carlson eller Folkmarson Käll invänder här – med ett nej. Min uppföljande fråga till queerteoretikerna är då: vad är det som gör att vi utvecklas till kvinnor och män och känner sexuellt begär till varandra (också i homosexuella varianter)? Är det bara kulturen? Om inte, vad är det då? Att här som Folkmarson Käll hänvisa till att naturen alltid är uppblandad med kulturen i våra kroppsliga erfarenheter duger inte för att komma undan frågan. De som intresserar sig för att skilja ut det naturliga inflytandet vad gäller mänskliga egenskaper från kulturens normativa präglingar har tagit fram många olika vetenskapliga metoder för att kunna göra just det (Longino 2013). Såväl gener och hormoner som hjärnans anatomi och fysiologi har på så sätt visat sig ha ett avgörande inflytande vad gäller människors egenskaper, också i de dimensioner som rör kön och sexualitet. Den genusvetenskapliga reflexen att avfärda sådana studier och teorier med att de är en del av den patriarkala könsmaktsordningen övertygar inte längre. Att med feministisk blick betrakta medicinsk och biologisk vetenskap som strukturellt förtryckande verksamheter och institutioner var kanske relevant runt 1990 när queerteorin etablerade sig. Men den politisering av vetenskapen som då kändes fräsch har idag förvandlats till en relativistisk tvångströja som gör fältet inåtvänt och tillåter extrema teoribildningar, som den som baseras på queerteori, att bre ut sig.

Folkmarson Käll skriver att den fenomenologiska teoritradition som jag själv bygger mina analyser av det naturliga på också är en utgångspunkt för Butler (och Ahmed skulle jag i så fall vilja tillägga). Men deras förhållande till fenomenologin är ambivalent eftersom de också förkroppsligar (*no pun intended*) det brott mot fenomenologin som utfördes av den (post)strukturalistiska filosofi som växte fram i Frankrike på 1960-talet. Fenomenologi som den idag bedrivs, inte bara på filosofiska institutioner utan också inom kognitiv vetenskap, medicin- och vårdstudier, psykologi och många andra discipliner, är ett forskningsfält där förstapersonsperspektivet kan kombineras med olika former av tredje-personsperspektiv. Det är just en sådan kombination som jag använder mig av i boken genom de fem olika sätten att förstå anspråk på det na-

turliga. Till det som fenomenologerna kallar "den levda kroppsligheten" (betydelse 5) kan på så sätt läggas inte bara de hermeneutiska och kulturvetenskapliga perspektiven (betydelse 1) utan också de medicinska och biologiska vetenskaperna (betydelse 4). Butler och Ahmed betraktar de sistnämnda som historiskt bestämda sociala konstruktioner och vänder sig istället till (post)strukturalistiska uttolkningar av psykoanalys och politisk teori för att grundlägga det queerteoretiska projektet.

När Butler och Ahmed för in teorier om omedvetna begär och osynlig makt för att blottlägga de normstrukturer som de menar präglar våra kroppar och vårt samhälle på en nivå som ligger djupare än medvetandets, lämnar de också fenomenologin bakom sig. Strukturerna blottläggs nämligen inte genom en fenomenologisk analys av den levda erfarenheten, de postuleras och planteras genom spekulationer om strukturellt förtryck på en omedveten nivå. Hos Butler handlar det ofta om läsningar av Hegel och Freud, Ahmed är mer inne på Marx och Foucault. Det är naturligtvis möjligt att falla tillbaka på sådana teorier för att spekulera kring medvetandets, livsvärldens och kroppslighetens dolda former. Men priset som måste betalas är högt – fenomenologin placeras på lösan sand. Själv tycker jag att det är en bättre strategi att komplettera fenomenologin med empiriska studier av kulturen och naturen. Sådana vetenskapliga studier ger som sagt vid handen att kön och sexualitet rymmer icke-kulturella komponenter, inte på så sätt att det finns mänskliga kroppar som befinner sig utanför kulturen, men på så sätt att naturen anger gränser och rymmer krafter som bara med yttersta ansträngning eller inte alls kan förändras av den mänskliga viljan eller samhället.

LITTERATUR

- Ahmed, Sarah. 2006. *Queer Phenomenology: Orientation, Objects, Others*. London: Routledge.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Dreger, Alice. 2008. "The Controversy Surrounding the Man Who Would Be Queen: A Case History of the Politics of Science, Identity, and Sex in the Internet Age". *Archives of Sexual Behavior* 37, nr 3, s. 366–421.
- . 2016. *Galileo's Middle Finger: Heretics, Activists, and one Scholar's Search for Justice*. New York: Penguin Books.
- Longino, Helen E. 2013. *Studying Human Behavior: How Scientists Investigate Aggression and Sexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Svenaesus, Fredrik. 2019. *Det naturliga: En kritik av queerteorin, transhumanismen och det digitala livet*. Möklinta: Gidlunds förlag.

JAGET

Vi vänder blicken inåt, och vad hittar vi väl där,
ja, vad hittar vi där?

Vi använder ofta ordet ”jag”. Vad är det vi då syftar på? Vet vi alls vad vi talar om? Ibland tycks man syfta på sin kropp, som när jag säger att jag väger 74 kilo. Men att *jag* har en kropp betyder ju inte att min kropp har en kropp. Likaså syftar jag knappast på kroppen när jag säger att jag hoppas att leva några år till. Det är väl inte min kropp som hoppas? Men vad är det då som hoppas?

Är det min själ? Det är inte särskilt klagörande. Dessutom vet jag inte om jag alls har någon själ. Och om jag skulle ha en själ, så vore det alltså jag, inte min själ, som har en själ.

Kanske är min själ helt enkelt detsamma som mitt medvetande? Men kan ett medvetande hoppas? Det låter också lite underligt. Det är *jag* som hoppas.

Men vad är detta jag? Jag tror ingen har lyckats förklara det till allmän belåtenhet. David Hume beskrev svårigheten att få grepp om det undflyende jaget i en välkänd passage:

När jag för min egen del på det mest intima sätt träder in i det jag kallar *mig själv*, råkar jag alltid på det ena eller andra enskilda intrycket av värme eller kyla, ljus eller skugga, kärlek eller hat, smärta eller njutning. Jag kan aldrig fånga *mig själv* utan en varseblivning, och jag kan aldrig iaktta någonting annat än varseblivningen. När mina varseblivningar avlägsnats för en stund, som vid drömfri sömn, är jag lika länge omärklig för mig själv, och kan med all rätt sägas icke existera. (Hume (1739) 2002, bok 1, del 4, sekt. 6, §3)

Här undrar man naturligtvis *vem* – eller *vad* – denne ”jag” är, som ”träder in i sig själv”. Hume tycks förutsätta att han själv finns, när han träder in i sig själv. Han kan ju inte gärna göra något, om han inte finns. Eller träda in i något, som inte finns. Men vad är han?

Hume brukar uppfattas som att han menar att jaget endast är ”ett knippe eller en samling av olika varseblivningar” (ibid., 1.4.6.4). Och så

ska man kanske tolka citatet ovan. Det stämmer också bra överens med följande passage:

När jag reflekterar över *mig själv*, kan jag aldrig varsebli detta *själv* utan en eller flera varseblivningar. Jag kan heller aldrig varsebli något annat än varseblivningarna. Det är därför deras sammansättning som bildar jaget. (ibid., Tillägg, § 15)

Men å andra sidan är det svårt att förstå hur ett knippe varseblivningar alls skulle kunna iaktta något. Eller träda in i sig själv.

Hume påstår att han inte kan varsebli sig själv, utan endast vissa varseblivningar. Ibland låter det visserligen som att han kan varsebli sig själv *med* en eller flera varseblivningar, men jag tror vi kan bortse från det, eftersom han också helt klart säger att han aldrig kan varsebli något annat än varseblivningar.

Det finns enligt Hume två sorters varseblivningar, intryck och idéer. *Intrycken* är "alla våra sinnesförmimmelser, passioner och känslor då de först framträder i själen". *Idéerna* är bleka avbilder av intryck, en sorts kopior som förekommer i vårt tänkande (ibid., 1.1.1.1).

Men kan man verkligen varsebli sina varseblivningar? Just nu varseblir du t.ex. denna text. Men du kan knappast varsebli denna varseblivning samtidigt som du varseblir texten. Försök får du se! Eller är varseblivningen av texten och varseblivningen av varseblivningen-av-texten samma sak? Det är inte lätt att veta, men det verkar inte så. Åtminstone verkar det inte så för mig, när jag försöker "vända blicken inåt".

Om varseblivningen-av-texten är detsamma som texten, alltså det du nu varseblir, så skulle väldigt mycket av det man varseblir på liknande sätt vara sådant man ser, inte bara när man vänder blicken inåt, utan också när man vänder blicken *utåt*. Men det låter ju helt orimligt att jaget delvis skulle bestå av sådant som finns i omgivningen, som texter, stolar och bord, städer och planeter. Jaget kan väl inte vara ett knippe av sådana saker! Såvida nu inte hela världen ingår i jaget – vilket liknar Wittgensteins tanke att subjektet inte tillhör världen, utan att "det är en gräns för världen" (Wittgenstein (1921) 2003, 5.632). Men är det verkligen en rimlig tanke?

För övrigt kan man undra om Hume verkligen ser det han i citaten ovan påstår sig se. På ett annat ställe i boken säger han nämligen: "När jag vänder blicken inåt, finner jag endast tvivel och okunnighet" (ibid., 1.4.7.2). Eller visar detta bara att man kan "vända blicken inåt" på flera olika sätt? Och vilka är i så fall dessa olika sätt?

Kanske kan man ändå varsebli *vissa* varseblivningar. Hume nämner smärta, som ju till skillnad från denna text finns inne i en person. Kanske går det lättare då. Så anta t.ex. att jag har huvudvärk. Det gör ont. Jag varseblir smärtan i och med att jag känner att det gör ont (vilket är ett intryck, snarare än en idé). Men kan jag dessutom varsebli denna varseblivning? Det är inte lätt att veta.

Möjligen är det så att jag först, utan att vända blicken inåt, varseblir huvudvärken, och att jag därefter, när jag vänder blicken inåt, varseblir *att jag varseblir huvudvärken*. Men därmed kan jag ju tyckas ha varseblivit mitt jag, vilket skulle strida mot citaten ovan. Så antingen har Hume fel eller också är det något fel på mitt sätt att beskriva situationen.

Min blygsamhet talar för att det är jag som har fel, och då får vi väl anta att jag inte kan "varsebli", i Humes mening, *att jag varseblir huvudvärken*. Jag kan nog inte ha ett "intryck" av att jag gör det. Däremot kan jag väl ändå *tro*, och kanske till och med *veta*, att jag varseblir huvudvärken. Det gör ju ont!

Eller skulle Hume eventuellt invända att jag kan varsebli att jag varseblir huvudvärken utan att därmed varsebli mitt jag? Det är kanske möjligt, men enligt min mening inte särskilt troligt.

Det finns också en annan sida av saken. Om nu jaget är ett knippe varseblivningar (och om vi kan varsebli varseblivningar), vilket Hume påstår, så borde han väl kunna varsebli jaget – vilket han förnekar. Hur går detta ihop?

Kanske menar han att även om vi kan varsebli varseblivningar, så kan vi inte varsebli *knippen* av varseblivningar. Eller åtminstone inte just *det* knippe som är jaget.

Man kan knappast varsebli särskilt många varseblivningar samtidigt, kanske bara en åt gången (om ens det). Det skulle förklara att man inte kan varsebli jaget, om detta är ett knippe av väldigt många varseblivningar. Kanske menar Hume att jaget består av *alla* varseblivningar man har under en hel livstid? Dem kan man säkerligen inte varsebli samtidigt.

Jag kan ju inte ha ett intryck av alla varseblivningar jag har haft eller kommer att få från födelsen till döden, eftersom en del ännu inte inträffat och andra är bortglömda. Alltså kan jag inte heller ha en idé som avbildar ett sådant intryck. Alltså kan det inte vara jaget.

Möjligen kan man ha en *idé* om alla dessa varseblivningar – Hume tycks ju ha en idé om åtminstone ett helt knippe, och vad han förnekar är nog bara att vi kan ha en idé om "ett jag ... såsom någonting *enkelt* och

individuell” (ibid., tillägg, §11; min kursivering). Humes idé om jaget bör nog uppfattas som en *sekundär* idé, som avbildar och representerar primära idéer och eventuellt andra sekundära idéer (ibid., 1.1.1.11). Men denna jag-idé är i så fall också en varseblivning i hans medvetande och då borde ju Hume kunna varsebli den, om han kan varsebli varseblivningar. Han borde hitta den när han ”vänder blicken inåt”.

Det här går fortfarande inte ihop med citaten ovan, så det hela är mycket mystiskt. Dessutom är det fortfarande oklart om man alls kan varsebli varseblivningar. Och jag har särskilt svårt att tro att ett stort knippe av varseblivningar överhuvud taget kan varsebli något.

Man kan undra varför man alls ska acceptera Humes tes att jaget är ett knippe av varseblivningar. Den strider mot våra intuitioner och Humes argument för den är svagt.¹ Det hänger på att jaget inte kan vara ”någonting enkelt”. Hume tycker sig kunna slå fast att enkla idéer alltid motsvaras av enkla intryck. På ett ställe uppmanar han läsaren att försöka hitta ett motexempel mot denna allmänna sats. Efter att själv ha försökt anser han att det är omöjligt (om man bortser från mycket speciella fall där man t.ex. kan ha en idé om en viss färgnyans som man aldrig har haft ett verkligt intryck av) (ibid., 1.1.1.5 och 1.1.1.10).

Men varför skulle inte just vår vanliga idé om vårt jag vara ett bra motexempel? Även om man aldrig haft ett *intryck* av jaget, vilket Hume betonar, så tycks man ju ändå ha lyckats skaffa sig en enkel *idé* om det. Vår vanliga idé om jaget tycks vara enkel: jaget är inte ett knippe av flera saker.

Jag tror man bör hålla fast vid denna vanliga idé, men då kvarstår förstås ändå problemet om vad jaget *är*, närmare bestämt. Och här ingår också frågan om hur jaget kan vara ett och detsamma vid olika tidpunkter, om det nu kan det.

I och för sig är det väl inte självklart att jaget *kan* vara detsamma vid olika tidpunkter. Jag tror visserligen att jag levde, inte bara igår, utan även för tjugo år sedan, men jag vill inte påstå att jag *vet* det. Världen kunde ha skapats för en minut sedan, med (falska) minnen och allt. Men jag ska här hålla mig till den mer normala uppfattningen. Den innebär bland annat att *jag* fanns för tjugo år sedan. Men man bör skilja mellan detta och att jag är samma *person* nu som för tjugo år sedan, vilket jag kanske inte är. Den distinktionen överensstämmer, tror jag, med van-

1. Och faktum är att även Hume själv i efterhand tycks anse att det är något fel på det han säger om jaget och personlig identitet. Men han vet inte hur han ska korrigera sina tidigare åsikter eller hur han ska kunna göra dem inbördes förenliga. Se ibid., Tillägg, §10. De ”tidigare åsikter” Hume syftar på är alltså de som framförs i bok 1, del 4, sekt. 6, och som handlar om jaget och personlig identitet.

ligt språkbruk, även om den inte brukar uppmärksammas i filosofiska diskussioner om personlig identitet.²

Vad är det som fanns (av mig) för tjugo år sedan, om jag fanns då men var en annan person då än jag är nu? Jag-då och jag-nu har helt olika varseblivningar och vi har kanske också rätt olika uppfattningar, önsknningar, känslor och personlighetsdrag.

Frågan är alltså vad, om något, som är *precis detsamma* då och nu. Mina varseblivningar är inte desamma och min kropp är inte heller desamma, om vi uppfattar den som något tredimensionellt. Däremot kan förstås kroppen då och nu vara olika delar av samma fyrdimensionella objekt, alltså utsträckt i tiden. Men jaget kan knappast vara identiskt med en sådan fyrdimensionell kropp,³ ty det som eventuellt gör den till *min kropp* måste vara något som är gemensamt för de olika delarna, något som gör att de alla tillhör mig.⁴

Det som är detsamma vid de olika tidpunkterna är ett visst *medvetande*. Detta medvetande kan ha väldigt olika *innehåll* vid olika tidpunkter – och det behöver inte ens finnas en särskilt ”kontinuerlig” övergång från det i en tidpunkt till en annan, vilket många filosofer tycks anse – men själva medvetandet är detsamma. Detta är det *jag* som ser sig omkring

2. Den uppmärksammas ju inte heller av Hume. I detta sammanhang kan man notera att *personer* rimligen finns med i en objektiv uppfattning om världen, men att *jaget* inte får plats där (vilket kan påminna om citatet från Wittgenstein ovan). Att jag är en av personerna i världen är inte ett objektivt faktum, och det kan inte fastställas med vanliga vetenskapliga metoder. Men det är ändå helt klart ett faktum, nämligen ett subjektivt faktum. Detta har särskilt betonats av Thomas Nagel i boken *The View from Nowhere*, t.ex. på s. 56.

3. Och när Hume träder in i sig själv kan det knappast vara fråga om att krypa in i en sådan fyrdimensionell kropp. Och ännu omöjligare vore det om en sådan fyrdimensionell kropp kröp in i sig själv.

4. En kropp är för W. V. Quine en region i rumtiden och en sådan region kan i sin tur identifieras med en mängd av ordnade fyrter av reella eller komplexa tal (givet något godtyckligt koordinatsystem; se t.ex. hans uppsats ”Facts of the matter”, bl.a. tryckt i hans bok *Confessions of a Confirmed Extensionalist*). Därmed blir en kropp en rent mängdteoretisk konstruktion, och talen kan identifieras med mängder utan några fysiska element. Men det är svårt att se att sådana konstruktioner uppfyller Quines krav på klara identitetsvillkor. Ty en *kropp* kan identifieras med helt olika mängder beroende på vilket koordinatsystem som används, och det finns inget svar på frågan när två sådana mängder identifierar samma kropp, eftersom detta skulle förutsätta att koordinatsystemen definierades i relation till verkliga, fysikaliska kroppar, vilka ju har reducerats bort genom den mängdteoretiska konstruktionen. Jag försökte en gång, förgäves, få Quine att hålla med om detta, men hans trogne vapendragare, Burton Dreben, medgav efter en längre diskussion att jag nog hade rätt. Så vem vet, kanske hade jag rätt. Man kan tillägga att Quine förmodligen också skulle kunna påstå att ett *medvetande* på liknande sätt är en mängdteoretisk region i rumtiden. Det passar för övrigt bra ihop med hans anomala monism. Men om människan inte alltid är vid medvetande, så sammanfaller den mentala regionen inte riktigt med den kroppsliga. Den är lite mindre. (Den som ogillar teknikaliteter av detta slag kan dock strunta i denna fotnot.)

i världen vid de olika tidpunkterna. Det är vad som konstituerar ett individuellt perspektiv.

Som jag tidigare noterade säger vi visserligen sådant som att jag *har* ett medvetande, vilket kan antyda att det är en skillnad mellan mitt jag och mitt medvetande. Men det är nog mest en rent språklig tillfällighet. Man kan nog ersätta "har" med "är" i just denna kontext, utan att råka i stora svårigheter.

Och i själva verket stämmer det rätt bra överens med det inledande citatet från Hume att mitt jag är mitt medvetande! När Hume träder in i sig själv, så kan han inte varsebli sig själv, utan endast sina varseblivningar, dvs. medvetandets innehåll, alltså det han varseblir. Han varseblir medvetandets innehåll, men inte själva medvetandet. Vilket stämmer bra med min tes.

Att jaget är detsamma som ett individuellt medvetande är en uppfattning som inte är särskilt populär bland nutida filosofer, men det kan kanske bero på att man där koncentrerat sig på personlig identitet och inte skilt mellan detta och idén om ett jag. Humes misstag består i att han förväxlar medvetandets innehåll med medvetandet självt.

Någon tycker kanske att jaget, uppfattat på detta sätt, påminner om en "själ". Det kan man väl få tycka, men det finns i alla fall ingen anledning att uppfatta jaget som en immateriell, tänkande substans, så som Descartes föreställde sig själen. Jaget är ingen substans, utan en individuell egenskap eller förmåga av en sort som tillkommer vissa materiella organismer.⁵ Ur metafysisk synpunkt är det en nackdel att man inte kan ange några identitetsvillkor för en sådan egenskap – eftersom den saknar inre struktur – men själv har jag inget emot att vara en sådan egenskap.⁶

LITTERATUR

- Hume, David. (1739) 2002. *Avhandling om den mänskliga naturen*, Bok 1, *Om förståndet*, övers. Robert Callergård. Stockholm: Thales.
- Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W. V. 1978. "Facts of the matter". *Southwestern Journal of Philosophy* 9, nr 2, s. 159–69.
- Wittgenstein, Ludwig. (1921) 2003. *Tractatus logico-philosophicus*, övers. Anders Wedberg. Stockholm: Thales.

5. Jag antar att olika organismer normalt har olika individuella egenskaper av denna sort, men jag vill inte helt utesluta möjligheten att samma egenskap kan finnas hos olika organismer, vilka i så fall förhåller sig till varandra som en och samma person vid olika tidpunkter.

6. Jag vill tacka redaktör Risberg för flera nyttiga kommentarer till en tidigare version av ovanstående.

KOMMENTAR TILL EN RECENSION

Professor Lars Bergström har i nummer 3 av *Filosofisk tidskrift* recenserat min bok *Världen själv*. Under tre rubriker, "Allt är fysik", "Naturlagar" samt "Medvetande", berör han några av de många frågor jag tar upp och granskar ingående det jag försökt bidra med. Jag ser anledning att förtydliga min ståndpunkt lite grand och följer för enkelhets skull dispositionen i Bergströms recension. Förhållandet mellan modell och verklighet är inte bara en akademisk fråga utan något som har konsekvenser för vår världsbild i stort. Det är glädjande om min bok kan bidra till en fördjupad diskussion.

ALLT ÄR FYSIK

Med att "allt är fysik" menar jag att allt är natur och att ingenting finns utanför naturen. Ordet "fysik" kan i sammanhanget ses som synonymt med "naturen" och innefattar ett avståndstagande från en dualistisk världsbild. Det innebär inte på något sätt att allt är atomer. Den mörka materia som Bergström nämner består förmodligen inte alls av atomer. Inte heller ljus eller gravitationsvågor är uppbyggda av atomer, och jag är dessutom övertygad om att det återstår många helt nya fysikaliska fenomen att upptäcka. Faktum är att jag inte alls vet vad man i framtiden kommer att använda sig av för slags begrepp, och jag är särskilt nyfiken på vad som krävs för att beskriva fysikaliska fenomen som till exempel medvetanden.

Jag tror heller inte att de metoder som man använder sig av inom fysiken, betraktad som en matematisk vetenskap, är särskilt användbara inom till exempel de humanistiska områdena. Ett genomgående tema i min bok är istället att peka på hur begränsad vår möjlighet att nå säker kunskap om vår omvärld och oss själva faktiskt är. Inte minst beroende av det faktum att vi är biologiska varelser mitt i det universum vi vill studera. Icke desto mindre måste vi försöka så gott vi kan.

Någon platonisk idévärld där matematiken kan existera oberoende av oss tror jag inte på. Matematiken existerar liksom andra begrepp i våra tankar som i sin tur är lokaliserade till våra hjärnor och utgör fysikaliska fenomen (om än gåtfulla). Var skulle de annars finnas?

Bergström oroar sig över hur matematiska oändligheter kan få plats i en begränsad mänsklig hjärna. Men något oändligt antal matematiska objekt finns förstås vare sig i vår hjärna eller någon annanstans. Vad som existerar är våra föreställningar om oändligheter, vare sig det nu handlar om naturliga tal, reella tal eller något annat. Dessa föreställningar existerar, på samma sätt som föreställningar om enhörningar eller andra sagoväsen, enbart när vi tänker på dem. Jag kan till och med påstå att jag kan föreställa mig ett oändligt antal enhörningar. Vare sig matematiska objekt eller enhörningar existerar på annat sätt än som föreställningar i form av övergående tankar i våra fysiskt existerande hjärnor och medvetanden. Däremot är tankar om matematiska objekt förstås mycket mer användbara än tankar om enhörningar när man vill förstå sig på världen.

NATURLAGAR

Det som gäller för matematiken gäller också för naturlagarna. Vi använder dem för att beskriva fenomen i en verklighet utanför oss själva men de är inte identiska med det vi vill beskriva. Det är skillnad på modell och verklighet. Begreppet "lag" antyder något som existerar utanför den materiella världen och är satt att styra materien. Det utgör alltså en del av ett dualistiskt synsätt som min bok är ett långt argument emot. Begreppet utgör en metafor som kan vara mer eller mindre lämplig ur en pedagogisk utgångspunkt. Historiskt sett har begreppet fungerat utmärkt tillsammans med tanken på en Gud som instiftat lagarna. Vetenskapsmannen har sett det som sin uppgift att avslöja vilka naturlagar denne Gud instiftat.

Det är alldeles riktigt att man ibland identifierar naturlagarna med de regelbundenheter man observerar i världen och att våra modeller ses som ungefärliga beskrivningar av dessa regelbundenheter. Jag menar att detta är ett slarvigt språkbruk som tar alltför mycket för givet. För att ens slå fast att det finns någon form av regelbundenhet måste man välja ut vilka egenskaper hos världen man vill studera samt karakterisera och kvantifiera dem enligt någon form av schema. Med andra ord måste man ta första steget i ett modellbygge. Man kan alltså inte påstå att man identifierat en naturlag utan att redan ha ställt upp en modell.

Vad vi i praktiken gör är att ställa upp modeller med ambitionen att efterlikna världen. Dessa modeller måste ständigt förbättras när vi gör nya och bättre observationer. Bergström menar att det är skillnaden

mellan nödvändiga och tillfälliga regelbundenheter som är det centrala. Är Newtons gravitationslag en nödvändig regelbundenhet? Inte alls. I närheten av ett svart hål gäller den inte längre och måste ersättas av den allmänna relativiteten. Det handlar alltså om en modell som visat sig ha brister och som kan förbättras. Inte heller de andra naturkrafterna svarar nödvändigtvis mot något alldeles nödvändigt. Det är mycket möjligt att det i andra hörn av multiversum kan se helt annorlunda ut. Samma sak kan gälla både relativitetsteorin och kvantmekaniken. Begreppet "naturlag" i denna tappning blir något undflyende preliminärt och i praktiken helt tomt. Man kan naturligtvis hävda att en naturlag gäller givet vissa förutsättningar men man hamnar i praktiken i ett meningslöst hårklyveri. Den enklaste lösningen är och förblir att tillstå att vad vi har är modeller som efterliknar de regelbundenheter vi observerar i verkligheten. Några andra begrepp behövs inte om man nu inte bekänner sig till en dualistisk världsbild förstås.

Världen själv existerar på riktigt och vi utgör en del av den. Materien följer inte naturlagarna – naturlagarna (dvs. våra modeller) är formulerade av oss för att beskriva det som händer. I detta ligger en för mig avgörande förskjutning i perspektiv som också är rent praktisk. Att anta att det utöver den verklighet vi observerar dessutom existerar ickemateriella naturlagar som styr utgör ett metafysiskt påbygge som leder tillbaka in i dualistiska villospar. Dessutom rimmar det illa med hur våra modeller av den materiella världen faktiskt ser ut. Partiklar och krafter vävs in i varandra och de lagar vi ställer upp definierar vad materien är. Att tala om materia som följer lagar hör till det förgångna och stämmer dåligt med hur man kan förstå den moderna fysiken. Vad vi har är modeller som mer eller mindre väl beskriver det vi observerar. Modellerna och naturlagarna existerar enbart som mönster i våra huvuden, vilket inte på något sätt innebär att de är godtyckliga. Enbart de modeller som lyckas efterlikna den omgivande världen är av värde.

Bergström frågar sig huruvida det som finns i våra modeller finns i verkligheten. Oavsett om frågan gäller kvarkar eller entropi handlar det om begrepp lokaliserade till våra tankar som bedöms efter hur användbara de är för att beskriva den verklighet vi observerar. Denna verklighet finns på riktigt men är inte identisk med de föreställningar som finns i våra hjärnor. Detta oavsett om det handlar om företeelser som vi direkt tror att vi kan observera, som till exempel ett tryckt exemplar av *Filosofisk tidskrift*, eller något vi bara kan observera indirekt, som till exempel en kvark. Jag menar att man får nöja sig med det.

Bergström är tveksam till det sätt på vilket jag avvisar existensen av den fria viljan. Vad jag avser är en fri vilja som står utanför den materiella världen och kan gripa in genom att möjligen utnyttja luckor i naturlagarna. Detta slags fria vilja avvisar jag tillsammans med dualismen. Men jag menar att också determinismen, som ett påstående om världen själv, är ett dualistiskt spöke. Determinism i någon praktiskt testbar mening är alltid en del av en modell.

Om man köper mitt påstående om att determinismen inte bara är otestbar utan dessutom ett begrepp som endast hör modeller till, kan man, liksom Bergström, fråga sig om inte begreppet "fri vilja" trots allt skulle kunna vara användbart. Kanske. Men om den inte kan placeras utanför den materiella världen måste den ta sig en form som inte liknar den man vanligen menar.

MEDVETANDE

Jag hävdar bestämt att medvetandet inte är en illusion utan ett bland andra naturliga och högst verkliga fenomen. När jag hävdar att det inte kan uppträda i maskiner avser jag maskiner baserade på den teknologi som vi nu behärskar och detta alldeles oavsett hur komplicerade dessa maskiner kan komma att bli. Skälet till detta är att vi fullständigt förstår den fysik som ligger bakom dessa maskiners funktion och att den inte ger något utrymme för något liknande ett medvetande. Detta menar jag att man kan lita på. Att tro att en tillräckligt komplicerad miniräknare skulle bli medveten är lika dumt som att tro på spöken. Att det däremot existerar medvetanden i biologiska organismer ser jag som ett experimentellt faktum som vi ännu inte kan förklara. Slutsatsen blir att det i dessa sammanhang gömmer sig helt nya naturfenomen som vi inte förstår oss på. Det är förstås inte alls omöjligt att vi i en framtid lyckas manipulera biologiska fenomen, inklusive medvetanden, och väva samman dem med annan teknik. Detta alldeles oavsett om vi förstår hur dessa fenomen fungerar.

Sammanfattningsvis handlar den röda tråd som löper genom min bok om att vi är organiska varelser fångade mitt i världen. Någon möjlighet att ställa oss utanför som oberoende betraktare finns inte. Varje försök att förstå de stora sammanhangen måste ta detta i beaktande.

REPLIK TILL EN KOMMENTAR

Låt mig börja med matematiken. Danielsson säger att det inte finns oändligt många matematiska objekt. De flesta matematiker skulle nog påstå motsatsen. Exempelvis bevisade ju redan Euklides att det finns oändligt många primtal och hans bevis har såvitt jag vet inte underkänts av eftervärlden.

Danielsson anser att matematiska objekt existerar, men han menar att de endast existerar på samma sätt som sagoväsen, nämligen som övergående tankar i våra hjärnor. Betyder det att Euklides teorem endast gäller när någon tänker på det, men inte annars? Och om någon tänker att beviset *inte* gäller, gäller det inte då? Det kan Danielsson knappast mena.

Han anser att även naturlagarna enbart finns i våra hjärnor. Eller närmare bestämt i våra modeller, som finns i hjärnorna (men varför inte också i böcker och på svarta tavlor?). Det stämmer förstås att de lagar som finns i modellerna, som t.ex. termodynamikens andra huvudsats, finns i modellerna. Men finns det inte även naturlagar i verkligheten? Det kan man ju tro, utan att man tror att vi redan har lyckats identifiera några sådana verkliga lagar. Termodynamikens andra huvudsats gäller kanske inte i verkligheten, men det är väl möjligt att den gäller även där. Danielsson anser ju att den är sann.

Det är svårt att förstå varför fysiker skulle formulera lagar i sina modeller, om de inte trodde att det också finns lagar i verkligheten. Danielsson säger själv att fysiker ställer upp modeller ”med ambitionen att efterlikna världen”.

Men Danielsson har missförstått filosofernas distinktion mellan nödvändiga och tillfälliga regelbundenheter. Det har inget med Gud att göra. I bägge fallen är det fråga om något som (provisoriskt eller hypotetiskt) antas vara sant. Att Newtons gravitationslag senare visar sig inte riktigt stämma med verkligheten är irrelevant. Frågan är om den enligt Newtons modell gäller med nödvändighet, eller bara gäller. Frågan är alltså hur man ska förstå Newtons modell. Och på motsvarande sätt med termodynamikens andra huvudsats. Den är enligt Danielsson sann, men frågan är om han tror att den är nödvändigt sann, eller bara

sann. Distinktionen gäller generellt hur man ska förstå vetenskapliga modeller. Dessa finns enligt Danielsson i folks huvuden, så innan man vet vad som finns i dessa huvuden, vet man inte vad modellerna går ut på. Och vad som finns i huvudena kan ju variera rätt mycket, i den mån det inte bara är oklart.

Hur en fri vilja skulle kunna "utnyttja luckor i naturlagarna" begriper jag inte. Har de luckor är de väl inga lagar! Men om lagarna inte gäller med nödvändighet, utan bara beskriver vad som händer, så är de beroende av vad vi vill, snarare än tvärtom. Det förutsätter ingen "dualism".

Danielsson säger att "förhållandet mellan modell och verklighet är inte bara en akademisk fråga utan något som har konsekvenser för vår världsbild i stort". Det har han helt rätt i, såvitt jag förstår. Men distinktionen mellan modell och verklighet får inte drivas för långt. Då hamnar man i skepticisism.

Som Danielsson noterar omfattar ju "våra modeller" inte bara avancerad vetenskap, utan även våra föreställningar om det vi tycker oss direkt kunna observera, dvs. våra observationer. Om jag t.ex. tittar på ett träd har jag en föreställning ("i huvudet") om att detta är ett träd. Men *innehållet* i denna föreställning, denna modell, finns även i verkligheten som ett faktum. Detsamma gäller andra observationer. Om det inte vore så att det vi har fått lära oss att observera motsvarar det som finns i verkligheten, så skulle vi aldrig kunna veta något alls om verkligheten. Därav betydelsen av experiment.

Men hur vet vi då att det verkligen är verkligheten vi observerar? Helt enkelt för att det är detta vi kallar för "verkligheten". Detta – plus det vi sluter oss till på grundval av observationer. Det finns visserligen filosofer som tror att det bortom denna delvis observerbara verklighet, som vi konstruerar, finns en verkligare verklighet som vi aldrig kan veta något om, men som ändå på något sätt påverkar oss. Men även om det funnes en sådan bakomliggande verklighet, vilket är en ren fantasi utan empiriskt stöd, så spelar det ingen som helst roll i praktiken. Verkligheten är den verklighet vi konstruerar, även om konstruktionen hela tiden kan behöva repareras och kompletteras och kanske aldrig blir helt färdig.

Detta innebär att gränsen mellan modell och verklighet är ganska flytande och till stor del inte alls kan upprätthållas. Dessutom är ju själva distinktionen mellan modell och verklighet, som Danielsson lägger så stor vikt vid, också en modell. Och som sådan stämmer den kanske inte riktigt med verkligheten. Liksom många av våra andra modeller bör den nog tas med en nypa salt.

RECENSIONER

Etik

Elena Namli och Carl-Henric Grenholm

Studentlitteratur 2019. 352 s. ISBN 978-91-44-12168-0

Antalet introduktionsböcker till filosofins olika områden, samt till de mest inflytelserika verken i ämnets historia, har ökat markant under de senaste decennierna. Detta gäller inte minst moralfilosofin. Det publiceras årligen flera nya introduktions- och så kallade handböcker i till exempel normativ etik, metaetik, olika områden av tillämpad etik (affärsetik, djuretik, medicinsk etik, miljöetik, etc.), liksom vägledningar till en eller flera av moralfilosofins klassiker (till Platons *Staten*, Aristoteles *Den nikomachiska etiken*, Kants *Grundläggning av sedernas metafysik*, och så vidare). Ofta har dessa böcker väldigt liknande upplägg och innehåll. I den utsträckning som de skiljer sig åt, så är det framför allt i fråga om vilken position eller tolkning som författaren finner mest rimlig, och i fråga om vilken eller vilka (för de lite mer insatta redan välbekanta) invändningar mot olika positioner och tolkningar som författaren uppfattar som viktigast. För att i denna situation åstadkomma en introduktion som sticker ut krävs antingen att en lyckas hitta ett lite annorlunda men likväl fruktbart sätt att angripa ämnet ifråga (väldigt ovanligt!), eller att en får till osedvanligt klargörande redogörelser för de argument som förekommer också i många andra böcker.

Carl-Henric Grenholm, numera professor emeritus i teologisk etik vid Uppsala universitet, har, bland mycket annat, hunnit med att skriva flera introduktionsböcker i moralfilosofi. Tillsammans med den nuvarande professorn i teologisk etik i Uppsala, Elena Namli, har Grenholm nyligen utkommit med en ny sådan, betitlad kort och gott *Etik*. Boken gör inte anspråk på att närma sig moralfilosofin på något nytt eller annorlunda sätt. Likväl är det ett ambitiöst projekt som Namli och Grenholm tagit sig an. *Etik* är nämligen inte en renodlad grundbok i vare sig normativ etik, metaetik eller tillämpad etik, utan den avser att introducera var och en av dessa delar av moralfilosofin för dess läsare, samt i tillägg grunderna i såväl kristen som judisk och muslimsk etik. Denna ambition slår mig

som beundransvärd. Normativ etik, metaetik och tillämpad etik är trots allt nära relaterade till varandra, och både som lärare och forskare i moralfilosofi kan en ibland bli rätt trött på den alltmer utbredda specialiseringen inom ämnet. Trots att en kan tycka att det borde vara självklart för moralfilosofer att sträva efter en övergripande position, så är det slående hur ofta filosofer specialiserade på till exempel tillämpad etik inte har tänkt närmare på metaetik över huvud taget. Samtidigt går det inte att bortse från att moralfilosofins olika delar har utvecklats i snabb takt under senare år, varför ambitionen att introducera såväl normativ etik som metaetik och tillämpad etik på ett tillfredsställande sätt inom pärnarna för en och samma bok ställer oerhörda krav på författaren eller författarna. I själva verket är jag osäker på om det längre ens är möjligt att göra detta. Jag hoppas därför att Namli och Grenholm inte tar alltför illa vid sig när jag skriver att de inte lyckas med det i *Etik*.

Till bokens styrkor hör, till att börja med, den trevliga och överlag icke-dogmatiska tonen. Även om författarna ofta meddelar vilken position i en viss fråga som de själva finner mest övertygande, så försöker de verkligen göra detta utan att förminska eller förlöjliga andra alternativ: det är läsaren – eller studenten på kursen – som uppmuntras att själva ta ställning i ljuset av redogörelserna för de olika positionerna. Författarna är vidare noga med att framhålla betydelsen i moraliskt resonerande av att lyssna till röster från andra traditioner och sociala och kulturella kontexter än den eller de som en själv tillhör. Detta dels för att vi därigenom kan erhålla nya och fruktbara infallsvinklar på olika moraliska problem, men också för att vi därigenom kan hitta gemensamma ståndpunkter som vi kan använda för att försöka komma överens om hur vi skall leva tillsammans i ett pluralistiskt och mångkulturellt samhälle. *Etik* innehåller därför också kapitel om den etik som vi till exempel möter inom några av de stora religionerna, främst den kristna (kapitel 5–6), men även den judiska (kapitel 7) och den muslimska (kapitel 8). Dessa är avgjort bokens starkaste kapitel. Det märks att författarna här befinner sig på sin egen hemmaplan och kapitlen bidrar också med perspektiv som ofta saknas eller behandlas ofullständigt i grundböcker i etik författade av sekulära filosofer.¹ En ytterligare förtjänst med *Etik* är användandet av exempel från konst- och litteraturvärlden för att illustrera både olika moraliska problem och olika positioner som en skulle kunna tänkas inta i relation till dem.

1. Naturligtvis kan en påpeka att det hade varit fint med kapitel också om flera andra traditioner, till exempel österländsk etik och ubuntu.

Bokens svagheter framträder framför allt i de fyra inledande kapitlen. De tre första ägnas åt tre inflytelserika positioner i samtida normativ etik: dygdeetik, utilitarism och kantiansk etik. Redogörelserna för dessa positioner är emellertid alldeles för ytliga och kortfattade för att en som läsare skall erhålla någon djupare förståelse för vad positionerna egentligen innebär, hur de skiljer sig åt och vari deras respektive förtjänster och problem består. Det här medför att det också blir svårt för läsaren att riktigt förstå varför författarna själva menar att den kantianska etiken är att föredra framför de andra två alternativen. Vidare saknas helt redogörelser för moralisk pluralism av det slag som till exempel W. D. Ross utvecklade under första halvan av 1900-talet och för etisk partikularism, vilka båda har rönt stor uppmärksamhet i moralfilosofin under de senaste årtiondena. Att författarna förbigår moralisk pluralism är synd bland annat därför att den, som till exempel Robert Audi och Mark Timmons har argumenterat för, skulle kunna tänkas förse en i grunden kantiansk etik med substantiellt innehåll av ett slag som på ett åtminstone någorlunda tydligt sätt skulle särskilja den från utilitarismen. Ett ytterligare skäl till att det är trist att moralisk pluralism har utelämnats, ett skäl som även gäller utelämnandet av etisk partikularism, är att en diskussion om dessa positioner skulle ha tvingat författarna att klargöra varför det skulle vara särskilt viktigt att finna – och huruvida det finns något som helst skäl att tro att det endast existerar – en grundläggande moralisk princip. Som det nu är säger författarna inte mycket mer om detta än att de tänker på normativa teorier som verktyg för att analysera moraliska problem, inklusive att ifrågasätta rådande normer och konventioner på olika områden, vilket det finns en stor risk att en pluralism av moraliska principer misslyckas att förse oss med. De skriver till exempel att "[r]isken med ... försök att föra ihop olika slags principer är att de i praktiken underställs de konventioner som redan gäller" (s. 291). Kanske tänker sig författarna att denna risk vore än större om vi skulle ta på allvar möjligheten att vad som är rätt och fel, gott och ont, måste avgöras från fall till fall, utan att vi förlitar oss på några särskilda principer, som den etiska partikularismen gör gällande. Och för all del, det kan säkert finnas en sådan risk. Men det är på sin höjd ett skäl för att tro att det skulle kunna ha negativa konsekvenser att acceptera moralisk pluralism eller etisk partikularism; det utgör knappast ett skäl för att tro att moralisk pluralism och etisk partikularism måste vara falska (för att tro att det *måste* finnas endast en grundläggande moralisk princip). En företrädare för någon av de två positionerna skulle vidare kunna ta risken i fråga till intäkt för att vi behöver lägga ned mycket mer

energi på frågor om hur vi kan uppfostra människor till att lära sig att på ett korrekt sätt avgöra vad som är normativt relevant i enskilda situationer. Boken saknar även ett kapitel om rättigheter och rättighetsetik, vilket är en smula förvånande, givet den viktiga moraliska betydelse som författarna på olika ställen tillskriver mänskliga rättigheter. I ljuset av detta hade en förväntat sig en närmare diskussion om rättigheters natur och grund, samt om vilka rättigheter det mer specifikt kan tänkas finnas.

Bokens fjärde kapitel, vilket är ägnat åt metaetik (eller i den terminologi som författarna själva föredrar, åt etisk teori), är det svagaste. Metaetik är den mest komplexa och abstrakta delen av moralfilosofin, varför det redan från början borde ha framstått som självklart att det inte är möjligt att erbjuda en rättvisande och begriplig introduktion till metaetikens centrala frågeställningar och positioner inom ramen för ett enda kapitel. Jag skall inte här försöka mig på att reda ut ens någon av de oklarheter som utmärker presentationerna av de metaetiska positioner som författarna själva finner mindre rimliga, utan istället nöja mig med några kritiska anmärkningar i relation till den position som författarna säger sig omfatta. Positionen i fråga är en version av icke-kognitivism. "Enligt icke-kognitivismen", skriver Namli och Grenholm, "saknar moraliska omdömen sanningsvärde" (s. 126). Redan här finns det anledning att kort stanna upp. Dels kan en fråga sig i vilken utsträckning vi alls formar någonting sådant som moraliska *omdömen*, enligt icke-kognitivismen (vad skulle de vara omdömen *om*?). Dels kan det noteras att det numer råder tämligen stor enighet bland metaetiker att moraliska utsagor kan sägas vara sanna eller falska även enligt icke-kognitivismen, åtminstone givet en minimalistisk teori om sanning. Nåväl. Den version av icke-kognitivism som Namli och Grenholm ställer sig bakom är preskriptivismen, enligt vilken "[m]oraliska omdömen har en preskriptiv funktion – de uttrycker föreskrifter eller uppmaningar [snarare än att informera om sakförhållanden i världen]" (s. 114). "Flera skäl talar för preskriptivismen" (s. 115), föreslår författarna:

Ett är att dess analys av moraliska omdömen stämmer väl överens med hur det moraliska språket brukar användas. Vi tenderar att göra en skillnad mellan fakta och värderingar [och att tänka att] moraliska omdömen ... uttrycker ... uppmaningar att handla på ett visst sätt. Ett annat skäl att teorin ger en plausibel förklaring av moralisk oenighet. Preskriptivismen uppfattar moralisk oenighet som en reell åsiktsskillnad och tar hänsyn till att vissa moraluppfattningar är oförenliga med varandra. Ett

tredje skäl är att preskriptivismen tydligt visar hur vi ska gå till väga för att rationellt berättiga moraliska omdömen.

Jag vill inte alls utesluta att det kan finnas goda skäl för att omfatta preskriptivismen, eller ens att någon skulle kunna utveckla det som sägs i citatet ovan till sådana. Men som författarna uttrycker sig i citatet är det väldigt svårt att förstå varför någon skulle finna preskriptivismen särskilt attraktiv. Att den skulle stämma "väl överens med hur det moraliska språkbruket brukar användas" är väl, åtminstone vid första anblick, tveksamt. Visst är moraliskt språkbruk ofta ägnat att uttrycka uppmaningar av olika slag – men inte alltid, och även när det är det är det långt ifrån uppenbart att det är dess enda funktion. Till exempel verkar utsagan "Denna handling är moraliskt tillåten" inte uttrycka någon särskild uppmaning eller föreskrift. Moraliska termer används vidare emellanåt i till exempel frågor ("Är det en moralisk plikt att skänka pengar till välgörenhet?") och i villkorssatser ("Om tortyr alltid är moraliskt förbjudet, så är tortyr moraliskt förbjudet även i krigssituationer"), där de inte heller tycks uttrycka någonting sådant som en uppmaning eller föreskrift. Och även i fall där en moralisk utsaga åtminstone delvis faktiskt ger uttryck för en uppmaning – "sluta upp med medicinska experiment på djur!", säg – så ligger det nog för många nära till hands att tänka sig att utsagan också ger uttryck för en trosföreställning eller övertygelse om att medicinska experiment på djur bör upphöra (att det verkligen förhåller sig på det sättet att sådana experiment bör upphöra). Att preskriptivismen "ger en plausibel förklaring av moralisk oenighet" förefaller också, vid första anblick, tveksamt. Om jag gör gällande att medicinska experiment på djur bör upphöra, medan någon annan gör gällande att de inte bör det, så är vi ju, enligt författarnas egen redogörelse för vad preskriptivismen innebär, *inte* oeniga om något särskilt sakförhållande (om huruvida medicinska experiment på djur bör upphöra eller inte), utan vi ger helt enkelt uttryck för två motstridiga uppmaningar. Men det senare är åtminstone inte uppenbart detsamma som att vi är oeniga i någon intressant mening. Det tredje och sista skälet som anges i citatet ovan hänvisar till något som Namli och Grenholm försöker utveckla lite närmare senare i kapitlet. De skriver: "Enligt icke-kognitivismen saknar moraliska omdömen sanningsvärde, men det hindrar inte att vi på rationella grunder kan avgöra om de är berättigade eller inte" (s. 126). De fortsätter med att ställa upp tre villkor som de menar är var

för sig nödvändiga och tillsammans tillräckliga för att ett moraliskt omdöme skall vara rationellt berättigat:

1. Universaliserbarhet: ett moraliskt omdöme måste "vara möjligt att universalisera. Det betyder att omdömet gäller för alla personer och alla liknande handlingar i samma situation".
2. Koherens: "ett moraliskt omdöme som är berättigat ingår i ett system av moraluppfattningar som är logiskt koherent, det vill säga logiskt sammanhängande och utan motsägelser".
3. Erfarenhet: "ett berättigat moraliskt omdöme [måste] motsvara relevanta erfarenheter. Alla har vi erfarenheter av moraliska val, och det är dessa som vi ska ta hänsyn till när en moralisk utsaga prövas".

Jag måste medge att jag inte riktigt hänger med i författarnas resonemang här. För det första: menar Namli och Grenholm att preskriptivismen "tydligt visar" att vi skall gå till väga på just detta sätt för forma berättigade eller välgrundade moraliska omdömen? Det låter rätt otroligt (preskriptivismen är väl fullt förenlig med många andra idéer om vad som krävs för att ett moraliskt omdöme skall vara berättigat?). För det andra: ger inte Namli och Grenholm tydligt uttryck för normativa påståenden i sin redogörelse för vad som krävs för att ett moraliskt omdöme skall vara välgrundat? Och om så är fallet rör det sig ju (i enlighet med deras egen föreslagna preskriptivism) endast om uttryck för uppmaningar eller föreskrifter från deras sida, vilka varken är sanna eller falska. Det går säkert att säga en hel del om dessa saker, men det finns ingen som helst antydning i boken ens till medvetenhet om dem.

De fyra avslutande kapitlen (9–12) i *Etik* behandlar olika områden av praktisk eller tillämpad etik. Lite mer specifikt diskuteras förhållandet mellan etik och politik (vilken plats eller roll som etiska överväganden bör ha i politiken); miljö- och djuretik; biomedicinsk etik; och förhållandet mellan kön, sexualitet och makt. Det finns en stor litteratur om vart och ett av dessa områden, varför det inte är så förvånande att det endast är ett litet urval av olika positioner och argumentationslinjer som presenteras i dessa kapitel. Namli och Grenholm förser oss dock med förhållandevis intressanta och engagerade introduktioner till fälten.

Etik är förvisso inte alls en alltigenom dålig bok. Men den är inte heller särskilt bra. Vissa kapitel – i synnerhet kapitlen om religiös etik, men även de mer praktiskt inriktade – skulle nog kunna tas med i läslistor på en grundkurs i normativ och/eller tillämpad etik, även om de

inte skulle räcka på egen hand. Vad det gäller normativa teorier och metaetik, så finns det emellertid ett antal böcker tillgängliga som utgör bättre alternativ.^{2 3}

FRANS SVENSSON

2. Vad det gäller normativ etik har jag för min egen del funnit till exempel Mark Timmons, *Moral Theory*, andra uppl. (Lanham: Rowman and Littlefield, 2013), Julia Driver, *Ethics* (Oxford: Blackwell, 2007) och Russ Shafer-Landau, *The Fundamentals of Ethics* (i synnerhet delarna I och II) (Oxford: Oxford University Press, 2010) mycket användbara. Vad det gäller metaetik, så utgör Lars Bergström, *Grundbok i värdeteori* (Stockholm: Thales, 1990); Matthew Chrisman, *What Is This Thing Called Metaethics?* (London: Routledge, 2017) och Andrew Fisher, *Metaethics* (London: Routledge 2014) utmärkta alternativ.

3. Jag vill rikta ett stort tack till redaktörerna för *Filosofisk tidskrift*, Jens Johansson och Olle Risberg, samt till Ylwa Sjölin Wirling, för hjälpsamma kommentarer på en tidigare version av denna recension.

Kultiverandet av det mänskliga: Essäer om liberal education, bildning och tänkande

Anders Burman

Daidalos 2018. 223 s. ISBN 978-91-7173-535-5

Essäerna i *Kultiverandet av det mänskliga* har i de flesta fall omarbetats från tidigare publikationer. Bokens avslutande kapitel med slutsats är luftigare än essäerna själva. Frågan som ska följa med genom boken är om den anglosaxiska *liberal arts*-traditionens bildningsfilosofi är relevant för lägre och högre utbildning i Sverige. Slutsatsen blir att bildningsbegreppets komplexitet inte ska reduceras. Bildning kan följa med genom både universitetskursernas allt tydligare målsättningar och det utvidgade lärandet.

Bokens enskilda essäer är i samtliga fall mer intressanta än så. Anders Burman är bildad i sitt ämne, både i den snävare betydelsen att vara påläst och i en av de vidare: att kunna och våga fälla omdömen. Essäerna handlar om John Henry Newman, Hans Larsson, John Dewey, Hannah Arendt och Martha Nussbaum. Dessutom tas den amerikanska *Great Books*-rörelsen och -pedagogiken upp. Många filosofer alltså, och oftast rör sig boken runt filosofiska argument om bildning. Burman går utöver den blotta idéhistoriska redogörelsen och drar sig inte för att värdera och bedöma. Det gör boken än mer filosofiskt intressant.

Aktualitet kan texterna räkna med, åtminstone så länge som bildning fortsätter att vara ett använt begrepp i debatter om utbildning. Särskilt gäller det ett av två kapitel om John Dewey. Bland andra Donald Broady och Michael Gustavsson har spårat Deweys betydelse för pedagogiken

i Sverige. Den pedagogik som kallas ”progressiv”, vars filosofiska grunder oftast hämtas hos Dewey, är lätt igenkännbar som måltavla för den retoriska figuren ”flumskolan”.¹ Teser som att utveckling av omdömesförmågan är viktigare än inläring av kunskapsstoff och att elevernas egen undran ska vara undervisningens början finns i Deweys filosofiska utredning om vad tänkande är. Dessa idéer har fått mycket stryk i svensk offentlig debatt. Dåliga resultat i den svenska skolan har på ett för politiken ovanligt sätt direkt kopplats till det filosofiska materialet. Burmans essä borde läsas av alla som vill ta ställning i de här frågorna.

Med Dewey kan en fråga som hänger över mycket av boken också börja besvaras. Deweys filosofiska pedagogik bygger på att eleverna är förbryllade över olika problem. Det är den bästa öppningen för att tillsammans med lärare ifrågasätta deras egna vanor och sedvänjor, som det kan heta med Deweys äldre formuleringar. Ifrågasättandet gäller inte minst elevernas kunskapspraktiker och kunskapsteorier. Att formulera ett problem kräver, säger Dewey, återgiven av Burman, att omdömet tränas upp. De problem vi är på det klara med hur vi ska lösa har också etablerade sätt att göra det på. Att formulera ett problem, däremot, kräver att eleverna ger sig ut i det självreflexiva omdömet vita kartfläckar. Det som eleverna trodde att de visste, inte bara om ett givet problem, utan också om hur det ska lösas, ska ifrågasättas av eleverna själva. Pedagogikens högsta mål är att göra omdömen om omdömen. Elevernas egna uppfattningar om hur de löser kunskapsproblem ska alltså förändras under handledning.

Att ifrågasätta sina egna utgångspunkter för att ge sig ut på kunskapsäventyr återkommer i essäerna. Martha Nussbaum hoppas, som Burman påpekar i samklang med Jürgen Habermas, att bildningen ska få samhällsmedborgare att hålla de bästa argumenten som grund för rätt och sanning. Det hänger naturligtvis på att ens egna uppfattningar om vad som är rätt och sant kan ruckas på. Om det bästa argumentet säger att min övertygelse är orätt eller osann måste jag överge denna övertygelse. Det är bara så den deliberativa demokrati som Nussbaum och Habermas tänker sig kan fungera. Burmans ämne i essän om Nussbaum är hennes förslag på hur *liberal arts colleges* kan uppodla en sådan självreflexivitet (bland annat). Hans Larsson, filosofiprofessor i Lund, menade också att bildning bland annat innebär att ompröva estetiska och moraliska omdömen. Larsson, liksom Dewey, har tagit intryck av Immanuel Kant. Omprövningen leder, enligt Larsson, till att bildade

1. För ett exempel på debatten kring flumskolan, se <https://www.expressen.se/ledare/anna-dahlberg/det-ar-ingen-som-vill-ha-stok-och-flumskolan/>, hämtat 2020-06-02.

har fler och rikare estetiska erfarenheter, eftersom vanor bryts. Också samvetet beror, enligt Larsson, av självreflexivitet, beredvillighet att ompröva. Den finlandssvenske poeten Gunnar Björling citeras av Burman: "Alla kan bli tusenannorlunda".

Burman ger 1900-talets filosofiska kritik av bildningsidealen gott om plats. Problemen från de olika, främst angloamerikanska, debatterna finns med genom hela boken. *Great Books*-rörelsens, och litteraturprofessorerna Allan Blooms, kanonpedagogik kan inte ge något bra svar på vem som ska kanoniseras. Bildning som korvstoppning låter Burman både Dewey och Larsson göra upp med: Poängen är inte att bli lärd, utan att bli bildad. Ändå undrar jag om inte reflexivitetens nödvändiga "om"-moment: omvärderande, omtolkande och omskapande, leder till en annan fråga. På ett ställe sammanfattar Burman bildningens mål som att öka den metakognitiva förmågan. Det är, å ena sidan, ofta sin egen belöning att kunna tänka nytt om något intressant. Å andra sidan är den människa som omskapar sig själv och sin bild av världen ett problem för politikens filosofi lika mycket som för pedagogikens. Burman konstaterar att *liberal arts*-utbildning är mycket dyr. Hans berättelser om sina egna erfarenheter som gästlärare vid en prestigeinstitution i USA är nyttiga för boken som helhet. En utbildning för alla enligt svensk modell kan inte göras så, av enkla ekonomiska skäl. Det är emellertid inte bara här som det finns ett problem med politiska konsekvenser.

Metakognitiv kompetens, som samlingsbegrepp för bildningsbegreppets "om-" och "ny"-moment, är idag kännetecknet och den efterfrågade kompetensen för den globaliserade ekonomiska och kulturella eliten. Det är en förutsättning för att kunna arbeta med attraktiva jobb i vilket som helst av de urbana tillväxtområdena. Metakognitiv kompetens demonstreras genom att bryta med det som är meningsfullt för tillfället och uppta något nytt, i ett högt ekonomiskt och politiskt tempo. Den här skiljelinjen mellan människor som anses ha och inte ha metakognitiv kompetens är inte den samma som den mellan de som har råd och de som inte har råd med *liberal arts*. Det är en skiljelinje mellan vad som värderas högt och lågt på en arbetsmarknad och i en kultur. En bildning som syftar till olika förmågor kommer att bli en politisk-filosofisk fråga, beroende på hur sådana förmågor existerar, distribueras och värderas i ett samhälle. Det är också en fråga i första person: Vem är jag, vem vill och kan jag vara? En metakognitivist som är beredd att byta stad och land, arbete och mening mot något annat eller någon som vill ha det trygga, det stabila, det nostalgiska, vetskapen om det som är eller

det som borde vara. Vem vill ha bildning som bygger på "om"-moment, och vad tänker denne om sig själv? Vem vill bli tusenannorlunda? Finns det en tidsanda som i takt med klimatförändringar, pandemier och så vidare lutar åt begär efter det stabila, finns här också någonstans att börja söka ett svar på den frågan.

Det här problemet hänger samman med ett annat, som Burman berör flera gånger. Tydligast syns det i Burmans kritik av Martha Nussbaum. Bildningens om- och nyskapande ska, för att vara just nytt och omvälvande, vara fritt. Det kallas ofta "ett fritt kunskapssökande". Kant uttrycker det som att ingen annan tänker åt en själv. Nussbaum menar att bildning till avgörande delar är att vara fri. Samtidigt är hon mycket klar över vad den som bildar sig ska läsa. Det gäller också Dewey. Burman fångar skarpt upp att bildningens mål för Dewey bland annat är att kunna ifrågasätta ens egna epistemologiska vanor. Samtidigt hävdar Dewey att bara ett vetande som är modellerat efter naturvetenskapen leder till ett tillfredsställande bildningsliv. *Great books*-rörelsens hela poäng är att avgöra vilka böcker som är fritt bildande och vilka som inte är det. I listan saknas förutsägbart nog till exempel Friedrich Nietzsche, medan Thomas av Aquino är en av de få som förekommer med mer än ett verk.

Det finns många möjliga argument om frihetens och substansens problem i bildningen. Jag är ute efter frågan om vem som bildas, den här gången givet frihetsproblemet. Om bildningens mål är den metakognitiva självkritiken, så är den också ägnad för den som vill och kan vara en metakognitiv självkritiker. Om bildningen samtidigt är fri och fastställd till sitt innehåll, innebär det rimligtvis att ett sådant innehåll bildar en bildad identitet. Det är redan avgjort vilka böcker och så vidare som utvecklar rätt metakognitiva förmågor, som Deweys naturvetenskapskalke-ring. Det är också redan avgjort vem det är som ska komma ut på andra sidan. Är inte det här ett dubbelt budskap? Vem tar till sig det?

Burman fångar som sagt upp substans- och frihetsproblemet. Jag har här utelämnat en del av det som gör det bildande att läsa Burmans es-säer. Det är naturligtvis ett uttryck för gillande att istället ställa frågor.

ERIK HALLSTENSSON

LITTERATUR

- Broady, Donald. 1992. "Bildningstraditioner och läroplaner". Bilaga till *Skola för bildning. Huvudbetänkande av Läroplanskommittén*. SOU 1992:94.
- Gustavsson, Michael. 2016. "Lärarens demokratiska uppdrag". *Tidskrift för politisk filosofi* 20, nr 3. Stockholm: Thales.

NOTISER

KUNSKAP

Den klassiska idén om kunskap innebär att man vet något om det är sant och man tror det på goda grunder. Men om jag överväger att köpa en lott i ett lotteri med en miljon lotter och endast en vinstlott, och om den lott jag erbjuds faktiskt råkar vara en nitlott, så vet jag ju inte det, trots att jag tror det på goda grunder och det är sant. (Jag tror det på goda grunder eftersom jag vet att det finns en miljon lotter och endast en vinstlott.) Om jag visste att lotten är en nitlott, så skulle jag ju inte köpa den.

LARS BERGSTRÖM

OM ATT FÖRUTSÄTTA DET SOM SKA VISAS

Betrakta följande argument:

P1. Det är alltid oproblemiskt att förutsätta det som ska visas.

C. Alltså: det är alltid oproblemiskt att förutsätta det som ska visas.

Argumentet verkar vara problematiskt då det förutsätter det som ska visas. Men är denna invändning övertygande? Förutsätter inte invändningen också det som ska visas – nämligen att det alltid är problematiskt (och således inte alltid oproblemiskt) att förutsätta det som ska visas?

Att förutsätta det som ska visas är visserligen oproblemiskt om argumentets slutsats, C, är sann. En potentiell anhängare av C kan därför inte på ett koherent sätt avvisa invändningen för att den förutsätter det som ska visas. Men detta faktum verkar vara en klen tröst för anhängare av tesen att det alltid är problematiskt att förutsätta det som ska visas. Eftersom de är förbundna till att C är falsk kan de inte gärna försvara legitimiteten i sin invändning med hänvisning till uppfattningen att C är sann.

Är det kanske så att det ibland, men inte alltid, är problematiskt att förutsätta det som ska visas? Detta förslag väcker dock en ny fråga: när, mer exakt, är det problematiskt att göra detta? En naturlig tanke är att argumentet ovan förutsätter det som ska visas på ett problematiskt sätt, medan invändningen mot argumentet ovan bara förutsätter det som ska visas på ett oproblemiskt sätt. Men tänk om det snarare är tvärtom?

SKEPTIKER OCH SKEPTICISM

Termen "skepticism" används vanligtvis för att beteckna den kunskaps-teoretiska tesen att vissa påståenden inte är rättfärdigade. Vad betyder då termen "skeptiker"? En naturlig tanke är att en skeptiker om något område helt enkelt är en person som accepterar en skeptisk tes om det relevanta området. Så brukar ju vår begreppsapparat fungera när det rör sig om andra teser och dess anhängare: en dygdetiker är ju exempelvis en person som accepterar den dygdetiska moralteorin. Med avseende på skeptiker och skepticism är det tyvärr mer komplicerat än så. Istället verkar termen "skeptiker" ofta användas för att beteckna en person som inte accepterar, eller som kanske till och med förnekar, vissa påståenden *inom* det relevanta området.

Här är ett exempel för att illustrera hur detta lite förbryllande språkbruk fungerar. Enligt tesen som brukar kallas "moralisk skepticism" så är moraliska påståenden, så som den dygdetiska teorin, inte rättfärdigade. En moralisk skeptiker är dock inte (primärt) en person som accepterar denna kunskaps-teoretiska tes, utan (framförallt) en person som inte accepterar den dygdetiska teorin, och inte som inte heller accepterar andra moraliska påståenden. Visserligen är det förstås så att om en person tror att ett visst påstående, p , inte är rättfärdigat, så kommer hon normalt sett inte heller att acceptera p . Men rimligen finns det också undantag: det verkar inte *omöjligt* att samtidigt både tro att p och också tro att ens tro att p är orättfärdigad. Vissa filosofer, så som Maria Lasonen-Aarnio (2014), har till och med hävdad att den här kombinationen av uppfattningar ibland är rationellt påbjuden (se också Tiozzo 2019).

Vad detta illustrerar är att de två möjliga betydelseerna av termen "skeptiker" kan gå isär. Om en person accepterar en skeptisk kunskaps-teoretisk tes *om* ett område men samtidigt också accepterar vissa påståenden *inom* det relevanta området så verkar hon räknas som skeptiker i den första betydelsen men inte i den andra. Om hon istället tror att vissa påståenden inom ett område *är* rättfärdigade men ändå inte accepterar de påståendena så verkar hon istället räknas som skeptiker i den andra meningen men inte i den första.

Mer än en gång har detta lett till förvirring. För att se detta kan vi betrakta ett argument som först presenterades av G. E. Moore och som ibland har använts för att kritisera skeptiker om den så kallade "yttervärlden". Moores argument kan formuleras så här:

1. Här är en hand, och här är en till hand.
2. Om 1 så existerar yttervärlden.
3. Alltså: yttervärlden existerar.

(När Moore presenterade premiss 1 så gestikulerade han mot sina två händer, i tur och ordning.)

Låt oss säga att detta argument har sanna premisser (och således också en sann slutsats). Skulle detta innebära problem för en skeptiker om yttervärlden? Det verkar bero på vilken betydelse av termen ”skeptiker” vi använder oss av. Det verkar uppenbart att argumentet, även om dess premisser är sanna, inte kan hota *skepticism* om yttervärlden – dvs. tesen att påståenden om yttervärlden inte är rättfärdigade. Detta beror helt enkelt på att även om 1 och 2 (och 3) är sanna så följer inte att de också är rättfärdigade. Därför är det också svårt att se att argumentet skulle kunna ställa till problem för en person som är skeptiker i den första meningen (i det att hon accepterar *skepticism* om yttervärlden). Å andra sidan: för en person som är skeptiker i den andra meningen, i det att hon förnekar eller inte accepterar påståenden om yttervärlden, så kan argumentet potentiellt innebära åtminstone någon sorts trubbel. Om dess premisser är sanna så följer ju åtminstone att en sådan person förnekar, eller inte accepterar, ett påstående som faktiskt är sant. Och det är ju beklagligt.

Hur skulle ett Moore-lik argument som faktiskt kan hota *skepticism* om yttervärlden kunna se ut? En möjlighet är ett argument i stil med detta:

- 1*. Premiss 1 (i argumentet ovan) är rättfärdigad.
- 2*. Om 1* så är åtminstone ett påstående om yttervärlden rättfärdigat.
- 3*. Alltså: åtminstone ett påstående om yttervärlden är rättfärdigat.

3* är, till skillnad från 3, oförenlig med *skepticism* om yttervärlden. Å andra sidan har detta argument också potentiella problem som inte drabbar det första argumentet. Ett sådant problem har att göra med hur vi kan veta att premisserna i de respektive argumenten stämmer. Det är lätt att förstå hur vi kan veta att 1 är sann: vi kan helt enkelt se, med våra ögon, att den stämmer. (Eller åtminstone kunde Moore, när han presenterade argumentet, göra detta.) Det är dock mindre rimligt att vi på samma sätt skulle kunna se att 1* är sann.

Vidare har det ibland betraktats som mystiskt hur påståenden som handlar om *normativa* frågor skulle kunna vara sanna. Om frågor om

rättfärdigande skall räknas som normativa frågor, vilket inte är en ovanlig idé, så drabbar denna oro därför också 1*. Detsamma kan inte sägas om någon av premisserna i det första argumentet.

LITTERATUR

- Lasonen-Aarnio, Maria. 2014. "Higher-Order Evidence and the Limits of Defeat". *Philosophy and Phenomenological Research* 88, nr 2.
- Tiozzo, Marco. 2019. "Om betydelsen av evidens av högre ordning". *Filosofisk tidskrift* 40, nr 1.

UTILITARISM

Psykologen Malin Bergström ger följande råd till en DN-läsare (DN Insidan, 14/4-20):

Istället för att byta beteende kan du välja att byta moralfilosofisk hållning. I och med att du verkar tycka att otrohet är fel per se skulle du potentiellt kunna vara pliktetiker/kantian (alltså tänka att det finns moraliska regler som det är vår plikt att följa oavsett omständigheter). [...] Men jag tänker att utilitarismen kan tjäna dig bättre. Enligt den teorin är det moraliskt riktiga det som leder till största lycka för största möjliga antal. Att du och din älskare förgyller varandras liv utan att hans fru far illa är alltså, enligt utilitarismen, moraliskt högtstående. Kan du se det så skulle din självkänsla kunna få vingar.

FÖRVÄXLING

Joel Halldorf, teolog och författare, hävdar att "utilitarismen förväxlar lyckomaximering och moral" (Expressen Kultur, 26/2-20). Vad syftar Halldorf på med "moral" i denna formulering? En kandidat är: *den korrekta moraliska teorin*. Men utilitarismen medför förstås inte att lyckomaximering är en teori. En annan kandidat är: *egenskapen moralisk riktighet*. Men enligt utilitarismen är ju det att en handling maximerar lycka det som gör att den är moraliskt riktig. Detta medför inte, utan verkar snarare utesluta, att lyckomaximering är detsamma som moralisk riktighet. Och därmed kan väl utilitarismen inte gärna sägas förväxla dessa två egenskaper. Är det kanske snarare Halldorf som förväxlar utilitarismen med teorin att moralisk riktighet *är* lyckomaximering?

1954

På den tiden skulle alla gymnasister skriva en uppsats för att genomgå studentexamen, och om uppsatsen blev underkänd blev man inte heller student, utan fick slinka ut bakvägen från skolan med svansen mellan benen. Uppsatsämnena var desamma över hela landet. Det året, när jag skulle undergå provet, var ett av uppsatsämnena "En nutida filosofisk riktning som jag intresserat mig för". Eftersom filosofiundervisningen i dåtidens gymnasium nog sällan eller aldrig nådde fram till det "nutida" var det endast tre personer i Stockholm som nappade på det ämnet. En skrev om existentialismen, en annan om Uppsalafilosofin, och sedan var det då jag, som gick på reallinjen och inte hade läst filosofi och inte heller visste något alls om filosofi, men som ändå helt dumdrigt, kanske i desperation, valde det ämnet. Jag "missuppfattade" det förstås och borde alltså ha blivit underkänd. Min uppsats handlade om Sigfrid Siwertz vattensymbolik, vilket var ett litteraturvetenskapligt ämne och därmed en missuppfattning, som borde ha underkänts. Men filosofiläraren, som egentligen, liksom de flesta filosofilärare i gymnasiet på den tiden, huvudsakligen var lärare i kristendomskunskap, kunde tydligen inte tillräckligt mycket filosofi för att förstå det. Svenskläraren fattade nog, men valde att enbart bedöma min behandling av svenska språket, vilket gjorde att jag ändå blev godkänd. Som sagt, det gäller att ha tur.

LARS BERGSTRÖM

FILOSOFI UNDER KALLA KRIGET

Det är antagligen inte många svenska filosofer – eller svenskar över huvud taget – som vet vem Ladislav Hejďánek var. Han dog i april 2020, 92 år gammal. Han var en tjeckisk filosof och en av de första talespersonerna för Charta 77, en oppositionell grupp som arbetade för att mänskliga rättigheter skulle respekteras i Tjeckoslovakien. Han avskedades redan 1971 från den professur han, på rekommendation av sin lärare Jan Patočka, fick under Pragvåren 1968. Därefter arbetade han bl.a. som nattvakt och eldare, men han var också en av dem som anordnade underjordiska seminarier med gästande utländska filosofer.

Dessa seminarier organiserades av en stiftelse i Oxford, The Jan Hus Foundation, som bl.a. drevs av filosoferna Kathy Wilkes och Bill Newton-Smith, som jag kände väl från internationella seminarier i Dubrovnik, där filosofer från Öst och Väst möttes årligen för diskus-

sioner utan politisk övervakning. Det fanns också en fransk avdelning, där bl.a. Jacques Derrida var aktiv. Flera av de filosofer som skickades till Prag – och som regelmässigt släpade med sig filosofisk litteratur som annars var oåtkomlig där – arresterades av polisen. Detta drabbade bl.a. Wilkes, Newton-Smith, Anthony Kenny och Roger Scruton. Newton-Smith kördes till gränsen där han övergavs mitt i natten. Derrida fängslades däremot, efter att polisen planterat narkotika i hans resväska på flygplatsen, men han släpptes efter direkt ingripande av president Mitterrand.

Själv undgick jag lyckligtvis arrestering, men jag måste medge att jag var rätt nervös när jag skulle ta mig hem till mitt hotell mitt i natten, efter att ha lett ett seminarium om maktforskning och värderingar i Hejdáneks våning. Den stod tydligen under ständig polisbevakning. En annan sak jag minns från det tillfället var att Hejdáneks hade väldigt svårt både att stå och att sitta. Han hade skadat ryggen på något sätt. Därför hade hans arbetskamrater konstruerat en sorts ställning som han kunde halvligga i medan seminariet pågick. Han var också tvungen att hela tiden översätta det vi sa, eftersom jag inte förstår tjeckiska och de flesta seminariedeltagarna inte förstod engelska. De var inte akademiker; jag fick intrycket att akademiker inte längre vågade ta sig till Hejdáneks våning. Däremot träffade jag akademiker i en annan privatvåning, där jag talade om underdeterminering av teorier och Quines filosofi. Den våningen tycktes inte vara bevakad och den låg också mer avsides.

LARS BERGSTRÖM

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, Åsa Carlson är universitetslektor i praktisk filosofi vid Högskolan i Gävle, Ulf Danielsson är professor i teoretisk fysik vid Uppsala universitet, Lisa Folkmarson Käll är universitetslektor i genusvetenskap vid Stockholms universitet, Erik Hallstensson är doktorand i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, Sofia Jeppsson är universitetslektor i filosofi vid Umeå universitet, Fredrik Svenaeus är professor i filosofi vid Södertörns högskola och Frans Svensson är universitetslektor i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet.

INSTRUKTIONER TILL SKRIBENTER

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

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10–15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

MANUSKRIPT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT:

- skickas med e-post till redaktion@filosofisktidskrift.se
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall 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
- införda bidrag honoreras inte
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört