

Filosofisk tidskrift

Nr 2 Årgång 42 April 2021

- 3 Till åminnelse av Sören Stenlund (1943–2019)
Sharon Rider
- 9 Minnen av Sören Stenlund
Lars Hertzberg
- 12 Att filosofera genom livets alla skikt
Niklas Forsberg
- 20 Filosofen bakom fasaden
Pär Segerdahl
- 29 Objektänkande, reduktionism och filosofins uppgift
Martin Gustafsson
- Replikskifte**
- 37 Är jag ett djur eller en egenskap?
Olle Risberg
- 43 Kommentrar om jaget
Lars Bergström
- 44 Mer om vad vi är
Olle Risberg
- Recensioner**
- 46 Nicolas Olsson Yaouzis om *Epistemisk orättvisa*
av Miranda Fricker
- 55 Svante Nordin om *Den svenska filosofins historia*
av Henrik Lagerlund
- 59 **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 www.filosofisktidskrift.se

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnummer: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, c/o Filosofiska institutionen,

Stockholms universitet, 106 91 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2021

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Blond och Joanna Sans Nova

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2021

ISSN 0348-7482

Till åminnelse av Sören Stenlund (1943–2019)

Sharon Rider

Sören Stenlund började sin akademiska karriär med studier i filosofisk logik och matematikens filosofi, vilka kulminerade med en doktorsavhandling i teoretisk filosofi, *Combinators, λ -terms and Proof Theory* (1972) – allmänt betraktad som en milstolpe inom området. Efter disputationen fick han anställning som docent vid Filosofiska institutionen i Uppsala, där han fortsatte sin forskning inom språkfilosofi, logik och matematik och befordrades till universitetslektor 1980. Det var under denna period som Stenlunds stora intresse för matematikens filosofi kom att influeras och breddas av ett spirande engagemang för vidare spörsmål om språk, symbolism och begreppsbildning, för vilket han fann inspiration i Ludwig Wittgensteins arbeten. *Det osägbara*, en kritisk och bitvis sardonisk uppgörelse med tidens huvudströmningar inom akademisk filosofi, publicerades 1980 och markerade en vändpunkt i Sören Stenlunds tänkande. I Sverige ledde boken till en kontrovers jämförbar med mottagandet av Richard Rortys *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), som publicerades i USA vid ungefär samma tidpunkt. Båda böckerna uppfattades som ilska karikatyrer av vissa, som banbrytande och djupgående kritiska analyser av andra. Det svenska filosofifämnets huvudströmning hade visserligen kritiserats tidigare (bland annat av idéhistorikern med doktorsgrad i filosofi, Svante Nordin, i ett par artiklar i *Häftan för kritiska studier*), men med *Det osägbara* kom kritiken för första gången inifrån den formella logiken. Boken väckte ett för filosofiska verk ovanligt stort offentligt intresse. Den lovordades som en milstolpe (*Expressen* 30/12 1980) av en av Sveriges mest hyllade författare, Lars Gustafsson, själv disputerad i filosofi. Men den förkastades av andra, bland annat Dag Westerståhl, som i sin recension i *Filosofisk tidskrift* (1981) tillstod att han kände ”stark irritation” inför den. Bland annat påpekade han att Wittgenstein, vars *Tractatus* utgör den begreppsliga grunden för *Det osägbara*, var en viktig förgrundsgestalt för den analytiska filosofi som Stenlund angriper och att hans nioporträtt bortser från inriktningens bredd. Enligt Sören hade emellertid Wittgenstein dittills ofta missförstått just därför att de analytiska filosofer som

intresserade sig för hans tänkande missade det kanske väsentligaste i hans syn på "den vetenskapliga filosofin", nämligen förståelsen av dess grundläggande antaganden.

Det är mycket tack vare Sören Stenlund som de nordiska länderna i dag har en så stark ställning inom den nyare internationella Wittgensteinska filosofin. Men de viktigaste begreppsmässiga poängerna i *Det osägbara* kom att få konsekvenser även för många studenter och kollegor i ett flertal olika discipliner i Sverige, liksom för Wittgensteininspirerad filosofi över hela världen. Sören sökte svar på de frågor som engagerade honom inte bara, eller ens främst, i tidskrifter och böcker inom samtida professionell filosofi utan också i verk inom bland annat lingvistik, antropologi och psykologi. I senare publikationer såsom *Language and Philosophical Problems* (1991) utvecklade Stenlund ett antal teman från *Det osägbara* i förhållande till problem inom medvetandefilosofi. Återigen var temat hur den begreppsapparat vi använder när vi *intellektualiserar* ett ämne, gör det till ett objekt, vare sig det gäller språk, artificiell intelligens eller matematik, tenderar att skapa teoretiska problem snarare än att lösa dem. Stenlund såg denna tendens som en vanlig källa till förvirring sprungen ur de numera vedertagna sätten att behandla begreppsliga problem i analogi med empiriska frågor (där filosofi blir en vetenskaplig specialisering). Hans arbeten var ämnade att visa att lösningen på de filosofiska problemen ofta stod att finna i en undersökning av de begreppsliga antaganden som gav upphov till dem.

Under 1980-talet började Sören Stenlunds högre seminarium i teoretisk filosofi dra till sig doktorander och forskare från andra discipliner som alla var fokuserade på att lösa gemensamma eller överlappande begreppsliga problem. Dessa seminarier bidrog mycket till den intellektuella atmosfären i Uppsala, inte minst genom att visa hur filosofiska frågor var högst relevanta för litteraturtolkning, idéhistoriska undersökningar, lingvistiska teorier, sociologiska idéer, matematiska debatter och frågor inom teologi. Det var alltid *problemen* snarare än discipliner, doktriner eller debatter som var centrala för diskussionerna. Seminariiledarens vänliga sätt och blygsamhet i kombination med hans djup, skarpsinne, vidsynthet och intellektuella bredd gjorde att många i honom såg en förebild för hur en filosof ska vara, även om han själv starkt ogillade att vara föremål för beundrande uppmärksamhet. Den öppna, livliga och engagerade miljö som Stenlund skapade lockade också kvinnor till en disciplin som vid den tiden dominerades, och i stor utsträckning fortfarande domineras, av män och av en maskulin kultur.

Han var alltid mottaglig för nya idéer och stöttade entusiastiskt initiativ som inte nödvändigtvis sammanföll med hans egna intressen eller filosofiska ideal och böjelser. Han var nyfiken på andra traditioner och sätt att tänka och hade inga svårigheter att hitta gemensamma nämnare med forskare från skilda områden så länge de tog problemen de arbetade med på ett personligt allvar. Dessa möten och samarbeten med andra discipliner och inriktningar sporrade honom att skriva artiklar och essäer långt bortom de egna specialistområdena. År 2000, samma år som han utnämndes till professor i teoretisk filosofi, publicerades antologin *Filosofiska uppsatser*, vilken samlade Sören Stenlunds viktigaste bidrag till kulturfilosofin.

* * *

På 1990-talet gav Sören generöst av sin tid till att ge råd åt, stötta och handleda doktorander, andras liksom sina egna, av vilka många i dag är docenter och professorer inom en lång rad skilda discipliner och forskningsinriktningar. Jag själv kom till Sverige 1990 med ett antal år av doktorandstudier i filosofins historia från USA bakom mig, och var i färd att skriva färdigt en avhandling om Nietzsches tidiga filologiska arbeten efter ett Fulbright-år vid Université catholique de Louvain i Belgien. När jag bestämde mig för att stanna i Sverige insåg jag att min bakgrund och mitt avhandlingsämne befann sig någonstans mittemellan idéhistoria och filosofi enligt svenska mått vid den här tidpunkten. Sören tycktes vara genuint nyfiken på denna udda inriktning och vi hade många långa samtal, inte minst om målet och meningen med att fördjupa sig i filosofins historia. Efter några månader kände jag att jag inte kunde skriva den tilltänkta avhandlingen, att jag inte riktigt trodde på den längre, trots att den redan hade passerat halvtidsseminariet med god marginal. Sören hade alltså fått mig att rannsaka mig själv: vad var mitt problem *egentligen*? Vad ville jag få klarhet i? Jag bestämde mig för att söka till forskarutbildningen i filosofi i Uppsala i stället för att disputera i USA, vilket bland annat innebar att jag fick läsa ett antal kurser som låg ganska långt från mina tidigare intressen och som krävde både tid och tålmod. Ibland kunde jag känna att jag inte längre hörde hemma i någon tradition samtidigt som jag mer än fördubblat tiden för att ta min doktorsgrad. När jag nämnde mina betänkligheter för Sören, sa han: "Skulle du hellre inte ha insett allt du har insett?" Svaret var och är "nej". Jag kan ärligen säga att ingen annan människa jag träffat har ändrat mitt sätt att tänka så som Sören gjorde. Men han gjorde det inte

genom att inlemma mig i ett annat, utan genom att i god Sokratisisk anda få mig att tänka själv, att erinra mig om vad jag redan visste. En sak jag har insett är hur lång tid det tar, ja, att det aldrig tar slut. Vidare har jag under åren upptäckt hur lätt det är att glömma igen. Det är i sådana stunder tursamt att ha minnen av dessa samtal med Sören, som ett slags filosofiskt samvete som viskar i mitt öra.

En dag när jag var på språng mot Carolina Rediviva såg jag den nyligen pensionerade Sören kommer bärandes med mängder av böcker i matematik som han hade lånat från biblioteket för arbetet med det som skulle bli hans allra sista publikationer: *The Origins of Symbolic Mathematics and the End of the Science of Quantity* (2014) och "The Origin of Symbolic Mathematics and Its Significance for Wittgenstein's Thought" (2015). Jag frågade honom varför han tog sig an ett sådant projekt nu när han äntligen var fri från akademiska åtaganden och kunde göra precis vad han ville. Han svarade: "Detta är min chans att återvända till min första kärlek."

* * *

För denna specialavdelning i ett nummer av *Filosofisk tidskrift*, som utkommer drygt fyrtio år efter publiceringen av *Det osägbara*, har jag bett några av Sörens närmaste studenter och kollegor att skriva något av filosofiskt intresse som fångar hans drivkraft, eller som Sören brukade säga, "vad han hade på hjärtat" i sitt filosoferande. Lars Hertzberg, professor emeritus vid Åbo akademi, har bidragit med en personlig betraktelse över sina utbyten med Sören under fyra decennier och den gemenskap som växte fram genom åren där "varje diskussion av ett filosofiskt problem samtidigt innebar en strävan efter att bli på det klara med vad filosofi är" och som kännetecknades av en tilltro till *tänkandet*, snarare än till forskning eller en särskild skolbildning. Denna distinktion återkommer i en essä av Niklas Forsberg, en gång Sörens doktorand, idag docent i filosofi både i Uppsala och i Helsingfors, samt forskningsledare för The Centre for Ethics as Study in Human Value vid filosofiska institutionen på Universitetet i Pardubice i Tjeckien. Forsberg stannar upp vid den ovannämnda kontroversen kring *Det osägbara* och understryker att hur man än ser på den upproriska tonen, något som Stenlund själv ångrade efteråt, var själva ansatsen att läsa Wittgenstein som någon som ville prata allvar med sina läsare väsentlig för bokens andemening. Forsberg citerar Stenlunds beskrivning av Wittgensteins ord som sagda "av en person som tänkt över egna problem, själv, ensam. En ensamhet, som

nog inte var vald utifrån några 'höga' pretentiösa ideal och som säkert inte alltid var särskilt romantisk." I denna mening är epistemologiska problem, om det är riktiga problem för den som tänker genom dem, på en och samma gång moraliska problem eftersom de handlar om att ta ansvar för sina tankar. Att filosofera "utan att ta av sig handskarna", som Stenlund formulerade det, leder till ett sterilt tänkande, och en objektivisering av det tänkta som förvanskar det eftersom det som rensas bort är just den verklighet som ska beskrivas eller förklaras.

Pär Segerdahl, docent i teoretisk filosofi vid Åbo Akademi och Uppsala universitet samt forskare vid Centrum för forsknings- & bioetik i Uppsala, även han en av Sörens tidigare doktorander, frågar sig vad det har inneburit för honom, filosofiskt och personligt, att ha lärt känna Sören. Han erinrar sig ett ord som han bara hade hört yttras av Sören, "ämnepolitik", vars användning var ämnad "att skilja den filosofiska frågan om vad filosofi är från den politiska frågan om filosofiämnets akademiska inriktning", liksom distinktionen i en av Sörens uppsatser mellan "filosofi" och "filosofivetenskap". Segerdahl menar att det som gjorde Stenlund speciell som tänkare inte var hans "expertis" utan hur han uppvisade "i egen person vad det kan betyda att vara en människa som inte bara studerar filosofi som ämne, utan gör filosofi av egen kraft". Detta innebar bland annat ett annat sätt att läsa andra filosofer, att läsa dem "inifrån" deras tänkande snarare än "utifrån" resultaten av tänkandet (teorier, läror, distinktioner m.m.). I Wittgenstein hittade han en tänkare som till slut "släppte kravet på vetenskapsliknande intellektuell auktoritet" i filosofin. Segerdahl citerar Sören: "Den senare Wittgensteins filosofi är annorlunda i det avseendet. Man kan säga att den inte har någon sådan fasad."

Martin Gustafsson, Lars Hertzbergs efterträdare som professor i filosofi vid Åbo Akademi, var också Sörens doktorand. Han utgår i sitt bidrag från en nyckelpassage i *Det osäghbara*, där Sören beskriver "objekt-tänkandets" karaktär: oavsett om problemet i fråga handlar om hur man ska förstå fysiska föremål, sinnesdata, sakförhållanden, fakta, troper, tidpunkter, agenter, personer, situationer, mängder, tal, funktioner, m.m., förvandlas det till en fråga om, låt oss säga, vad fakta eller påståenden eller händelser är *såsom objekt* med vissa egenskaper, det vill säga, såsom ting: "Är fysiska föremål måhända ingenting annat än mängder av subjektiva upplevelser? Är avsikter ingenting annat än beteendedispositioner? Är smärta ett tillstånd i hjärnan? Och så vidare. Om alla dessa olika saker ändå har det gemensamt att de är saker, så kan

det väl inte finnas något att invända mot att ställa och försöka besvara dessa frågor?" Och vidare, "vad finns det då för alternativ? Definierar inte det just beskrivna synsättet vad filosofi i grund och botten handlar om?" Och här sluts cirkeln, för i slutändan är Sörens idé om vad filosofi är i grunden något helt annat än den gängse.

Men, som Gustafsson betonar, och som har påpekats av andra, angående Wittgensteins sätt att bedriva filosofi (bland andra Richard Rorty, Vincent Descombes och Pierre Hadot) ligger denna idé om filosoferandet närmare Aristoteles, Descartes och Kant än den akademiska disciplinen såsom den har kommit att utövas. Denna syn innebär att man försöker förstå den "menings- eller möjlighetssfär" där ett begrepp hör hemma. Filosofi begrundar inte ting och deras egenskaper, utan relationer, det vill säga former. Och syftet med denna aktivitet är att förstå dessa relationer som något som hör till tänkandet självt, vilket innebär att det man ytterst eftersträvar i filosoferandet är att förstå sitt eget tänkande. Denna idé om självkänedom som filosofins uppgift var för Sokrates en djupt personlig och allvarlig sak. Det var den också för Sören.

Översättning Mats Hyvönen

Litteratur

- Gustafsson, Lars. 1980. Recension av Sören Stenlunds *Det osägbara*. *Expressen* 30/12.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Stenlund, Sören. 1972. *Combinators, λ -terms and Proof Theory*. Dordrecht: Reidel.
- Stenlund, Sören. 1980. *Det osägbara*. Stockholm: Norstedts.
- Stenlund, Sören. 1991. *Language and Philosophical Problems*. London: Routledge.
- Stenlund, Sören. 2000. *Filosofiska uppsatser*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Stenlund, Sören. 2014. *The Origins of Symbolic Mathematics and the End of the Science of Quantity*. Uppsala Philosophical Studies. Uppsala: Uppsala University.
- Stenlund, Sören. 2015. "The Origin of Symbolic Mathematics and Its Significance for Wittgenstein's Thought". *Nordic Wittgenstein Review* 4, nr 1.
- Wittgenstein, Ludwig. 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul.
- Westerståhl, Dag. 1981. Recension av Sören Stenlunds *Det osägbara*. *Filosofisk tidskrift* 2, nr 1.

Minnen av Sören Stenlund

Lars Hertzberg

Första gången jag träffade Sören Stenlund var hösten 1970 i Uppsala. Jag deltog i den första s.k. Phalén-picknicken – en årlig träff mellan filosofer i Uppsala och Åbo (och i viss mån Helsingfors) och höll ett föredrag där jag talade om psykologiska utsagor i första person – av typen ”Jag har ont”, ”Jag vill inte ha kaffe” – där möjligheten av ett faktafel är utesluten, till skillnad från utsagor i tredje person: ”Hon har ont”, ”Han vill inte ha kaffe”. Temat anknöt till den senare Wittgenstein, och föredraget byggde på ett kapitel i min doktorsavhandling som jag nyss hade presenterat vid Cornell University. Mina tankar tycktes inte väcka något större gensvar i publiken. Snarare såg åhörarna förbryllade ut. En äldre Uppsalafilosof undrade hur detta anknöt till temat familjelikhet, vilket tydligen var det begrepp den senare Wittgenstein här var känd för. Miljön kändes kort sagt främmande – som om jag hade landat på en annan planet.

Vid en mottagning på kvällen kom en lågmäld man fram till mig och stack till mig ett kompendium. Det visade sig att han var Sören Stenlund, och kompendiet hette *Some Theories of Meaning*. Vi stod och bytte några ord, inom kort bröt han upp. Jag förstod att det fanns en intellektuell sympati mellan oss, och det kändes uppmuntrande. Vi var då båda 27. Men det skulle dröja länge innan vi knöt närmare kontakt.

Jag började undervisa vid Åbo Akademi 1980. Phalén-picknicken hade flyttat till axeln Uppsala–Helsingfors. (I sin klassiska form bestod den i att man inledde med seminarier på den ena orten, sedan tog båten tillsammans öster- eller västerut över Ålands hav och fortsatte på den andra orten. Under båtresan fanns det gott om tillfällen till koncentrerat eller avslappnat umgänge.) Picknicken torkade in någon gång under 1980-talet, men 1993 fick Bengt Molander, som då undervisade i Uppsala, idén att återuppliva den. Picknicken anordnades det året med anledning av Sörens 50-årsdag. Sedan dess har den i stort sett återkommit regelbundet, även om den nu begränsar sig till den ena orten varje år. Sören deltog samvetsgrant varje år så länge hans hälsa medgav.

De årliga sammankomsterna mellan filosofer från Uppsala och Åbo

blev ytterst fruktbara. För Åbofilosoferna blev de en av årets höjdpunkter. De gav inte bara upphov till viktiga personliga kontakter, utan även, och framför allt, till ett utvidgat, intensivt filosofiskt samarbete mellan de två filosofiämnena – eller rättare sagt, mellan gruppen kring Sören och filosoferna vid Åbo Akademi. Det som förenade oss var en besläktad filosofisyn, som avvek från den analytiska huvudfåran som dominerade filosofin i båda våra länder. Kontakterna med Uppsala blev, kort sagt, en livsviktig inspirationskälla för den lilla filosofinstitutionen i Åbo.

En av följderna av samarbetet var det nordiska forskningsprojektet "Språk och praxis" (1997–99), som utmynnade i antologin *Language and Practice* (under redaktion av Martin Gustafsson och mig). Och det var axeln Uppsala–Åbo som i förlängningen bildade kärnan i föreningen *Nordic Wittgenstein Society* (grundad 2009) som anordnar årliga seminarier i de olika nordiska länderna och som ger ut tidskriften *Nordic Wittgenstein Review*.

Jag uppehåller mig vid de här kontakterna och samarbetsformerna därför att skapandet av en filosofisk miljö var en så viktig del av Sörens sätt att verka som filosof. Sören uttryckte på ett suveränt sätt den anda i vilken vi förenades: en misstro mot filosofin som en konventionell akademisk disciplin. För honom var filosofin i första hand ett existentiellt projekt – en kulturform och ett mänskligt uttryck. Det sägs ibland att varje diskussion av ett filosofiskt problem samtidigt innebär en strävan efter att bli på det klara med vad filosofi är. Det förhållningssättet kom i eminent hög grad till uttryck i Sörens arbeten, t.ex. i satsen: "*Filosofin lever när den inför sig själv är problematisk*" (Stenlund 2000, s. 231).

Sören var uppenbart inspirerad av Wittgenstein men att kalla honom "wittgensteinian" skulle vara att bortse från hans ytterst personliga sätt att förhålla sig till filosofiska problem. Till skillnad från de flesta filosofer inom den analytiska filosofitraditionen var Sören också inspirerad av fenomenologiskt orienterade filosofer som Husserl, Heidegger och Gadamer. Han tyckte också att Descartes var en viktig tänkare – en filosof som idag ofta tas fram som en representant för uppfattningar man vill ta avstånd från.

I själva verket finns ett av de klaraste uttrycken för Sörens filosofisyn i artikeln "Descartes' metod". Sören skriver: "Även om man idag kan sägas ha följt Descartes på det sättet att våra vetenskapers metoder på väsentliga punkter har utvecklats ur Descartes' metoder och idéer, så finns det ett avseende i vilket man definitivt inte har följt Descartes i modern filosofi och vetenskap. Nämligen Descartes' starka tro på

TÄNKANDE. Här menar jag att det finns något att lära av Descartes och något som är angeläget. Men tyvärr är det fråga om något som idag inte är 'på modet'. Vad man tror på idag är forskning, teknisk utveckling, inte tänkande" (ibid., s. 182).

Längre fram skriver han: "När man idag uttrycker beundran och respekt för tänkare så är det ofta en auktoritär, pliktskyldig respekt för dem som 'genier' eller intellektuella heroer som man inte kan förstå (jfr det sätt på vilket man brukar tala om Einstein) eller som en sorts anorlunda varelser som man kan göra till föremål för studier. Eller också respekterar man dem enbart för deras erkända insatser, för resultaten – inte som föredömen för tänkande människor" (ibid., s. 183f).¹

Med Sörens syn på filosofin som självreflektion sammanhänger hans ovilja att ta filosofiska argument "at face value". I stället borde man sträva efter att bli medveten om de outtalade förutsättningar som argumenten byggde på. Andra filosofer kunde ha svårt att förstå den vridning i synen på problemen som detta innebar. Man kunde tycka att det inte var "fair play" att ifrågasätta motpartens motiv i stället för att bemöta argumenten. Men frågan om "fair play" hör hemma i ett sammanhang där det viktiga i en diskussion är att man besegrar sin motpart. En sådan inställning var fullständigt främmande för Sören. Liksom Sokrates ansåg han att en diskussion var lyckad om *alla* parter vann, genom att i samarbete nå en fördjupad förståelse av de filosofiska problemen.

Litteratur

Gustafsson, Martin och Lars Hertzberg. 2002. *The Practice of Language*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Stenlund, Sören. 2000. *Filosofiska uppsatser*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.

1. Jag vill också fästa uppmärksamhet vid avsnitt 5 i Descartesuppsatsen, för dess diskussion kring vad det är att tänka filosofiskt.

Att filosofera genom livets alla skikt

Niklas Forsberg

I

Sören Stenlunds *Det osägbara* är en frustrationens text. Frustrationen är genomträngande i texten, närvarande på nästan varenda sida. Sören var ursprungligen sedd som ett stort framtidslöfte inom den formella logiken. Stig Kangers guldkalv och kronprins. Som jag fått det berättat för mig, så är det bara två filosofiska avhandlingar i Uppsalas historia som förärats med det högsta betyget: Adolph Phaléns och Sören Stenlunds.¹ (Nu för tiden delas ju bara två betyg ut, godkänt och underkänt.)

Men Sören kom, mycket på grund av läsandet av Wittgenstein, att tvivla allt mer på hela projektet som han var ämnat att bli en ledargestalt i. Tvivlet växte sig så starkt att han kom att anse att det var omöjligt för honom att skriva vad han ville och vara ärlig, och än mindre möjligt att få ett jobb. Så *Det osägbara* är på många sätt en stridsskrift, för att låna en term från Nietzsche, och Sörens bok om Wittgenstein är också hans enda tydligt Nietzscheanska text. Det är en stridsskrift, men en som är skriven av någon som redan sett slaget förlorat. Som han återberättade det för mig, kände han att han skulle skriva precis som det var, just för att han var säker på att han aldrig skulle kunna få en tjänst. Han var frustrerad. Och arg. Men just genom att han ”insett” att han hade gjort sig omöjlig, att slaget redan var förlorat, hade *han* inget att förlora. Nu kunde han säga precis som det var.

Men filosofins gudar äro oberäknliga, eller kanske bara allmänt lynniga och lätt sadistiska. Befordran till docent och en tjänst kom bokstavligen talat *medan Det osägbara* låg i tryckpressarna.

Mottagandet blev som väntat. Thorild Dahlquist hade schemalagt två kollokvier för att diskutera *Det osägbara*. Men det hela avbröts innan de första två timmarna passerat, med motivet att ”Detta är bara irrationallism”. Naturligtvis var man både arg och besviken. Fadermord är inte att leka med. Och när den bästa sviker, svider det mer.

1. Jag har fått bekräftat att både Phalén och Stenlund erhöll högsta betyg (A), men inte att det inte kan finnas någon annan som också tillhör denna kategori. Tack Jens Johansson för arkivarbete.

Titeln på verket är förstås en beskrivning av ett av de Wittgensteinianska teman han diskuterar. Men den är också ett uttryck för just denna frustration: jag är inte välkommen. Det jag har att säga skall inte sägas. Sanningen om filosofin av idag, så som Sören såg den, är osägbär. Men eftersom han var lika omöjlig själv, kunde han ta bladet från munnen.

Allt detta hjälper oss att förstå Sörens tonfall i texten, som stundtals kanske måste beskrivas som aningens pubertalt. Med lite välvilja kanske det kan beskrivas som punk. Tänk bara på passager som denna:

Men varför detta osakliga angrepp på analytisk filosofi? Ty någon "saklig kritik" är det inte, det medger jag gärna. Det vet alla som är bevandrade i argumentationsanalysen och den empiriska semantiken, alla som fått kritisk logisk-analytisk skolning. Mitt bästa argument mot analytisk filosofi numera är att den gör mig illamående. Alltså ett "fysiologiskt" snarare än ett logiskt argument. I själva verket är det ingen kritik alls. Ingenting i denna skrift är menat som någon "kritik" av någonting. (Stenlund 1980, s. 24)

Jag menar nu inte att Sören inte skulle ha hållit med sitt yngre argare jag. Men jag vet att han inte hade uttryckt sig så här nu. När jag själv var en tonåring i filosofin – alltså under mitten av 90-talet – så blev *Det osägbara* snabbt en ganska omtalad och eftertraktad bok. Dök den upp på något antikvariat spreds ordet snabbt, och den blev inte kvar länge. Det är klart att vi då, som unga studenter, var omogna och längtade efter just den punk som *Det osägbara* erbjöd. Men allt detta handlade också om att det fanns något så oerhört och sällsynt och efterlängtat hos Sören. Ett allvar. En oinställsamhet. Tålmod. En kärlek till ämnet självt.

Det allvar och tålmod som kommer med kärleken till ämnet, visade han också studenterna. Ville vi tala om *Det osägbara* så gjorde han det. Men det han hade att säga var inte mer av detsamma, utan han betonade snarare att han aldrig skulle kunna skriva sådär idag. Jag tror inte att han var missnöjd med den, eller ångrade att han skrev den, eller trodde att han hade haft radikalt fel. Men jag tror att han såg på den som en ungdomsskrift. Den var kanske nödvändig, och han växte upp genom att skriva den. Men det var inte en text som han identifierade sig med, och han såg den inte heller som det bästa uttrycket för sitt eget tänkande.

Alltså: om vi vill förstå *Sören Stenlund* måste vi förstå att läsa texten i sitt rätta ljus. Jag menar alltså inte att *Det osägbara* är en text vars innehåll vi kan förbise bara för att Sören var ung (37 år gammal) när han skrev den, och skrev den i frustration. *Det osägbara* är en stor bok. Det

är en allvarlig bok. Men vi ser inte det om vi bara fnissar åt rallarsvingarna, hur motiverade vi än må tycka att dessa rallarsvingar var. Sörens aggressioner mot "analytisk filosofi" måste vi förstå att ta med den rätta nypan salt.

För det första är "analytisk filosofi" en bred tradition, och Sörens ilska riktar sig inte mot allt i den. Det är till och med oklart vad det skulle innebära. För det andra så måste man ju säga att Sören själv, åtminstone i någon bemärkelse, var en analytisk filosof. Inte för att han skulle ha beskrivit sig själv så, och inte för att han inte läste och skrev om, och jobbade med, och undervisade om, så kallad "kontinental" filosofi också, utan helt enkelt för att han delade många av de problem som var centrala för många tänkare i den analytiska traditionen. Så det fanns en enorm, djup, respekt för analytisk filosofi hos Stenlund.

När jag nu har återvänt till denna bok (som något mindre omogen, men säkert långt ifrån vuxen) så slår det mig att denna bok har präglat mig ganska djupt. Inte för dess upprorston – en ton som jag säkert förfördes av under mina filosofiska tonår – utan av något annat, något som jag tror att jag inte såg, eller förstod, då. Men så är det väl ofta: det man lär sig och tar till sig är inte alltid det man *tror* att man lär sig och tar till sig.

II

Jag inser att jag inte kan skriva om Sören utan detta personliga tilltal. Jag kan inte bara plocka upp någon tanke eller tes och diskutera den (som om den var ett tankeobjekt, vilket som helst, som man kan resonera om). Denna idé om filosofi, som en vetenskaplig praktik där man argumenterar för eller emot olika teser och teorier, är förstas en idé om filosofi som Sören kritiserade, och det är en kritisk hållning som han förde vidare till de flesta, om inte alla, av sina doktorander. Jag tror inte att jag försöker härma eller efterlikna Sören när jag säger detta – jag har varken hans mod eller hans kevlarhus. Men Sören har i alla fall lärt mig att om man är för rädd för att verka larvig eller fånig så kommer man inte att få något vettigt sagt. Så jag måste riskera lite för att komma åt det jag vill. Jag ärvde inte hans mod eller hans oinställsamhet, men gång på gång upptäcker jag att tankar som jag tror mig erövrat själv har växt fram ur den Stenlundska myllan.

Låt oss nu titta lite närmre på en av de passager som jag idag ser som innehållandes fundamentala insikter som jag har präglat av. Vi rör oss

ännu väldigt tidigt i texten, där Sören är som argast, och försöker visa hur Wittgenstein inte kan ses som en "vetenskaplig" filosof som argumenterar för eller emot olika hypoteser eller teorier, utan har ett helt annat förhållningssätt – ett förhållningssätt som Sören ibland liknar vid det religiösa. Detta låter ju alltid lite högtravande, men han är nog med att säga att detta inte är en fråga om att vara pretentiös. Vid ett tillfälle beskriver han Wittgensteins ord som sagda "av en person som tänkt över *egna* problem, själv, ensam. En ensamhet, som nog inte var vald utifrån några 'höga' pretentiösa ideal och som säkert inte alltid var särskilt romantisk" (ibid, s. 15).

Den väsentliga poängen här, som kommer att leda Sören genom hela *Det osägbara*, är att försöket att vetenskapliggöra filosofin innebär att de filosofiska problemen externaliseras, och att detta sätt att möta filosofiska bekymmer är dömda att misslyckas för att denna strategi innebär en *förvanskning*. På denna punkt kan man skönja ett släktskap mellan Sören och Stanley Cavell. Cavell menar att skepticismen om andra medvetanden missförstås genom att ett moraliskt problem (det faktum att du och jag är åtskilda) omvandlas, eller vrids om, böjs om (Cavells begrepp för detta är "deflection") till ett epistemologiskt pussel. Ett moraliskt faktum vrids om till ett epistemologiskt problem, genom att både skeptikern och anti-skeptikern framställer den moraliska svårigheten som resultatet av en brist på kunskap – som om mer, eller ny, information skulle lösa problemet (Cavell 1976, s. 238–66). Cavells poäng är alltså inte att den epistemologiska sidan kan kopplas bort helt och hållet, utan att utestängningen av, eller bortseendet från, fenomenets moraliska dimension innebär en förvanskning. Man har alltså förlorat objektets eller fenomenets realitet ur sikte. Sören hade säkerligen inte läst Cavell vid denna tidpunkt, men detta är precis vad som oroar Sören: den förment vetenskapliga filosofin, som innefattar många värdefulla insikter och dygder, riskerar att förvanska verkligheten innan filosoferandet ens kommit igång. Det är inte bara så att man filosoferar stelbent: man misstar sig redan i beskrivningen av vad man filosoferar *om*.

Talet om en värderingsfri vetenskaplig filosofi, om en åtskillnad mellan värdering och beskrivning, om en rent teoretiskt inriktad filosofi etc., allt detta är ingredienser i en fackfilosofisk soppa under vårt århundrade som Wittgenstein medvetet och på goda grunder höll sig borta ifrån. (Stenlund 1980, s. 16)

Inneboende i denna förment "vetenskapliga" filosofi finns, menar Sören, en intellektualism som kommer till uttryck då man, i sin iver att göra livet teoretiskt överblickbart, söker renodla en komplex verklighet där allt som är grått och vått blir svartvitt och torrt.

Det är en intellektualism som utgick från distinktionerna tro–vetande, värde–fakta, liv–tänkande som motsättningar, som olösliga konflikter, som *absoluta motsättningar*, där det gäller att välja rätt sida. Man kan fråga om inte *tron* på denna absoluta motsättning, som för många, inte allt för långt borta från oss, har karaktären av metafysisk eller religiös tro, om inte denna tro bättre förtjänar beteckningen irrationalism. (Ibid.)

Det är så klart lätt att fastna i den lätt raljerande tonen här också, men lägg handen på hjärtat och säg mig att detta inte är ett fenomen som vi kan se idag – idag, när till exempel den så kallade "debatten" mellan de som försvarar förnuftet och rationaliteten mot "fake news" och kunskapsförakt, och det som förmodas vara postmoderna åsikter, är naivare än någonsin? Debatten känns ibland som ett enkelt ställningskrig mellan de som är för förnuft, objektivitet, kunskap och vetenskaplighet och de som är emot dessa. Så enkelt är det förstås aldrig.

Jag föreslog just att Sören ville visa hur *tron* på dessa enkla motsättningar innebär, och alltid innebär, en förvanskning. Tämligen ofta sker förvanskningen genom att man tvingar sig själv att renodla fenomen. Och genom att man tänker sig att sanning bara kan komma från en neutral och objektiv beskrivning av ett faktum, så tvingar man sig att försöka objektgöra komplicerade fenomen. Och sedan, i ett andra steg, teoretiserar och debatterar vi om dessa. Det är bara så de kan bli "ämnen för skrifter, seminarier, föredrag, vilka är inlägg i en ändlös diskussion" (ibid, s. 17). Det är precis det som har hänt med förståelsen av metafysik, menar Sören.

Det är denna inställning som gör att man känt sig tvingad att kalla sådana saker för filosofi, som inte har ett skvatt med filosofi att göra. Det är denna inställning som tidigare tog sig i uttryck av typen: "Metafysiska utsagor är meningslösa", "Metafysiken bör förstöras" etc, som i grund och botten knappt uttryckte något annat än en rädsla för spöken, hjärnspöken. (Ibid.)

Alltså: i ens iver att göra världen möjlig att inrama i ens intellektuella förståelsehorisont, som själv naturligtvis är rotad i en värdeladdad världsåskådning, så är man tvungen att objektifiera allt – också det som

inte är objekt. Och när aspekter av världen och livet inte inryms under detta paraply, så måste man omskapa dem, stöpa dem på nytt så att de får en fysisk eller, rättare sagt, parafysisk form. Således transformeras en allvarlig tanke till något jämförbart med slagrutor och kristaller eller en tro på tomtar och troll.

Här alluderar jag till en annan av Sörens (och således, efter honom, också mina) hjältar: Robin George Collingwood, som gjorde klart att när samtidens (ja, i alla fall hans samtids) analytiska filosofer talar om metafysik, så talar och skriver de som om metafysik är samma sak som parafysik² – som om allt som inte är enkla ting, måste ses som placerade i något mystiskt annorstädes, möjliga att närma sig endast genom en hypotetisk diskurs styrd av abstrakta begrepp. En sak som är slående med Sörens arbete är att han kan visa hur liknande tankerörelser sker överallt inom filosofin. Det är alltså inte ett fenomen begränsat till sådana som vill göra explicita metafysiska uttalanden om det transcendenta, eller en Gud bortom varat, utan det präglar *hela* filosofin – också den formella språkfilosofin och logiken.

Vi låter Sören fortsätta:

Jag menar alltså att den kritik som riktats mot metafysik av många antimetafysiska filosofer under vårt århundrade naturligtvis i många avseenden – sett från dessa filosofers synpunkt – är riktig och berättigad. Det är bara det att man så ofta kritiserar vad man tror det är, inte vad det *är*. Men behöver bara tänka på kritiken av dualismen mellan en sinnligt given och en översinnlig verklighet som en typiskt metafysisk distinktion. Talet om en "värld av ting-i-sig", en transcendental eller översinnlig verklighet, uppfattade de antimetafysiska fackfilosoferna som om det hade varit *bokstavligt* menat. Som om man i någon bokstavligt beskrivande mening talade om en annan verklighet vid sidan om den sinnligt givna! – Det vore t o m mindre missriktat att angripa en geometriker för meningslöst prat när han talar om "punkter i oändligheten", som skärningspunkter mellan parallella linjer. (Stenlund 1980, s. 17–18)

Sören menar nu att man gör sådana här vansinniga tolkningar, inte för att man har läst på för dåligt, utan för att man läser på fel sätt.

2. Collingwood 1970, s. 65f. I all korthet: för Collingwood betydde "metafysik" framförallt sökandet efter förutsättningarna för något fenomen. Som sådana är de själva naturligtvis inte ting i samma bemärkelse som ett glas, eller en sten, eller något annat mediumstort torrt föremål är det, men de har i alla fall en realitet som inte bör förstås som något utomvärldsligt. "Förutsättningarna för något" avtäckes man, menade Collingwood, framförallt genom ett slags historiskt arbete.

Nej, deras misstag består i att de läste utan att ta av sig handskarna. De läste dem i tron på en absolut motsättning mellan tro och vetande, i tron att man kan skilja frågan om hur texterna skall förstås från frågan om tankarnas riktighet. (Ibid.)

Jag kände att jag ville ta upp dessa reflektioner, som kommer tidigt i texten och som lätt förbises för de passager där Sören höjer rösten, för att resten av texten förutsätter dem. Vi måste ta av oss handskarna för att förstå vad Sören menar när han talar om "det osägbara".

III

Ett litet exempel på detta är Sörens beskrivning av logiken som *a priori*, och hur logiken själv är osägbar.

När Sören diskuterar satsen $f(a)$, säger han att satsen *säger* att a har egenskapen f . Men han säger vidare att:

Något som inte sägs utan blott *visas* i denna sats är följande
 a är ett objekt (ting, föremål). (Ibid., s. 27)

Detta är något som *visar* sig men som inte sägs, och inte *kan* sägas, i satsen $f(a)$. Han går sedan vidare till att beskriva detta, det som visar sig men som inte låter sig sägas, som en *förutsättning* för det som sägs eller uttrycks i språket.³ Han talar också om det osägbara som något som är *a prioriskt*.

Det osägbara i *Tractatus* gäller de *aprioriska*, *logiska* förutsättningarna, de aprioriska betingelserna för språkets och tänkandets möjlighet, för att parafraasera en annan filosof som gjorde ett liknande försök. (Ibid., s. 32)

Om någon nu läser detta utan att "ta av sig handskarna", ledd av en övertro på de distinktioner Sören kritiserar, ledd att bli en "objekttänkare", så kommer denna person att tro att Sören trodde att det fanns några mystiska entiteter, liksom utanför världen, som vi inte kan veta något om eller ens säga något om, men som *Sören själv*, bevisligen, kan skriva om. Till råga på allt föregår dessa skumma entiteter också allt vi kan veta. Snacka om prilligt!

3. Att detta resonemang liknar Collingwoods tankar om metafysik torde stå klart. Jag vet dock inte om Sören hade läst *An Autobiography* när *Det osägbara* skrevs.

Men om vi tar av oss handskarna, och litar på att Sören vet vad han gör, och inte försöker att objektifiera just det han varnar oss för att objektifiera, så kommer vi att se att de förutsättningar som Sören faktiskt talar om – ”de *aprioriska, logiska* förutsättningarna, de aprioriska betingelserna för språkets och tänkandets möjlighet” – är inget annat än det faktum att vi lever och talar och förstår varandra, och varandras yttranden, på basis av att vi delar våra liv med varandra, agerar tillsammans i en mängd praktiker, och därmed också står i en moralisk ansvarsrelation till varandra. Den faktiska, kroppsliga, samvaron, agerandet, de tysta förutsättningar som byggs upp av människor i mellanmänskliga relationer och samtal – precis det som ”objekttänkaren”, eller ”den analytiska filosofen”, vill tänka bort – är just det som Sören vill föra oss tillbaka till.

När Sören talar om fakta/värde-distinktionen, eller distinktionen mellan liv och tänkande, kommer han inte med en enkel hypotes – säg, ”alla faktautsagor innehåller värderingar”. Nej, han vill visa att det teoretiska och det praktiska, tänkande och liv, faller tillbaka på ett fält av mänsklig samvaro och missförstås om man närmar sig dessa på fel sätt, gör dem till objekt. Konsekvensen av detta är att du inte kan separera frågor om moral från frågor om språk, eller logik, och så vidare, utan att förvanska verkligheten. Men det betyder inte att de är samma sak. Att flera saker sitter ihop, och inte kan förstås till fullo enskilt, betyder ju inte att det bara finns en sak. Men det svåra kravet som denna insikt medför är att du måste våga röra dig fritt genom livets alla skikt om du skall kunna filosofera bra. Detta är vad jag nu ser att Sören har lärt mig. Och detta är något som har påverkat mig djupt. Huruvida detta är en adekvat läsning av verket *Tractatus*, är en fråga som jag gladeligen lämnar över till en annan sorts ”scholar”.

Litteratur

- Cavell, Stanley. 1976. ”Knowing and Acknowledging”. I *Must We Mean What We Say?: A Book of Essays*, s. 238–66. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collingwood, R. G. 1970. *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press.
- Stenlund, Sören. 1980. *Det osägbara*. Stockholm: Norstedts.

Filosofen bakom fasaden

Sören Stenlund om filosofins två sidor

Pär Segerdahl

Filosofer har gett sina arbeten en utsida, en fasad.

*Sören Stenlund*¹

1. Filosofisk tursamhet

Hur kunde jag ha en sådan tur? Så undrar jag ofta när jag tänker på Sören Stenlund. Tänk att jag började läsa filosofi vid ett universitet där han arbetade, en sann filosof, en äkta tänkare! Jag vet inte om jag varit i närheten av någon annan. Låter detta som början till ett pinsamt hyllningstal?

Jag vill undersöka varför jag skriver så här om personen som blev min filosofilärare. Varför känner jag mig lyckosam? Här är mitt spontana svar: För att jag läste vid ett universitet och fann en filosof. Är svaret begripligt? Filosofer finns väl vid alla universitet? Inte kan det väl kallas tur, att man hittar en filosof vid en filosofinstitution? Det är väl där man hittar dem?

Ja, det är där man hittar anställda filosofer. Det är därför jag är förundrad över denna osannolika tur. Jag mötte inte bara en universitetslärare och forskare i ämnet filosofi. Någon som så att säga har papper på att han är filosof. Jag mötte någon som hade varit filosof även utan papper och anställning. Någon som kanske hade varit ännu mer filosof utan papper och anställning. Vad är det för en varelse, en filosof i kraft av sig själv?

Detta är alltså inget hyllningstal, utan jag frågar mig själv varför jag skriver så här. Frågan rör inte bara Sören Stenlund, utan även mig själv och flera andra som kände att vi hade den osannolika turen att möta denna tänkande människa vid ett universitet. Vad är vi för tokstollar, som förvånas över att möta en filosof vid en filosofisk institution? Det är faktiskt en filosofisk fråga.

1. Stenlund 2000, s. 37. Sidhänvisningar i texten är till denna bok.

2. Filosofi och ämnespolitik

Kan förklaringen vara ideologisk samstämmighet? Sören Stenlund företrädde helt enkelt en filosofisk position som vi gillade. Han sysslade med filosofiska frågor som vi gillade. Han läste filosofer som vi gillade. Han använde filosofiska teorier och begrepp som vi gillade. Kan det vara så enkelt att vi gillade honom ideologiskt? Han låg rätt i tiden för en gruppering som tröttnat på förhärskande filosofiska riktningar och attraherades av en i vårt tycke friskare riktning. Är det alltså en politisk handling när jag beskriver Sören Stenlund som sann filosof och äkta tänkare? Ägnar jag mig åt ämnespolitik i hyllningstalets form?

Frågan är om man kan förundras över den osannolika turen att få delta i ämnespolitiska processer vid ett universitet. Förhandlingar om ämnenas inriktning pågår ständigt inom alla akademiska discipliner, även i naturvetenskaperna, inte sällan under högtidliga former. Det kan inte uppfattas som oväntat, snarare är det något man förväntar sig. Men om man inte kan förundras på den här punkten, så är ideologisk samstämmighet knappast svaret på min fråga.

Märkligt nog undersökte Sören Stenlund själv frågan under större delen av sitt filosofiska liv. Frågan är nämligen: Vad är filosofi, vad är filosofiskt tänkande? Frågan finns i bakgrunden av allt han skrev, ofta står den i centrum. "*Filosofin lever när den inför sig själv är problematisk*", kursiverade han själv (s. 231). Frågan om vad filosofi är kan naturligtvis ställas med ämnespolitiska ambitioner. Men om Sören Stenlund ställt frågan i ett sådant ärende, hade jag inte behövt förundras över att möta honom vid ett universitet. Där är akademisk politik snarast en naturlig del av det kollegiala ämnesansvaret.

Ordet "ämnespolitik" har jag bara hört Sören Stenlund uttala. Han använde ordet för att skilja den *filosofiska* frågan om vad filosofi är från den politiska frågan om filosofiämnets akademiska inriktning. "Den största svårigheten idag med oenigheten och diskussionen om vad filosofi är och bör vara, är kanske svårigheten att hålla isär den filosofiska och den politiska frågan" (s. 232). Om Sören Stenlund ägnade sitt filosofiska liv åt att undersöka väsentligen samma fråga som förundrar mig här, låt oss fortsätta att titta på vad han skrev.

3. Filosofi och filosofivetenskap

För att slippa de högtravande orden "äkta" och "sann" för att beskriva

Sören Stenlund som filosof, kan vi pröva en distinktion som han själv försiktigt föreslår inom parentes:

(Ur denna synpunkt vore det kanske rimligt att skilja mellan filosofi och filosofivetenskap ungefär som man skiljer mellan litteratur och litteraturvetenskap eller mellan religion och religionsvetenskap. Ingen skulle drömma om att låta t.ex. religionsvetenskapen överta religionens roll och göra anspråk på att tillhandahålla vetenskapliga lösningar på människors religiösa problem!) (s. 202)

Litteraturvetare gör inte anspråk på att vara romanförfattare för att de studerar romaner och skriver tjocka avhandlingar om romanförfattare. De vet att de är litteraturvetare som skriver akademiska texter *om* romaner. Skillnaden mellan litteraturen och det akademiska vetandet *om* litteratur är tydlig och inbjuder normalt inte till några förväxlingar.

I filosofin är motsvarande skillnad inte lika tydlig. Människor som studerar filosofiska författare, texter och begrepp, och som doktorerar vid filosofinstitutioner, brukar kallas filosofer. I många fall vore det kanske rimligare att tala om filosofivetare. För även när filosofiska frågor debatteras i filosofitidskrifter, eller avhandlas i monografier, så förutsätts samma begreppsapparat som filosofivetare använder när de undervisar och forskar *om* filosofiska författare, texter och begrepp. Samma begreppsapparat som utgör ramen för det akademiska vetandet *om* filosofi, som kodifieras i filosofiska uppslagsböcker, fungerar i debatten som filosofiämnets övergripande intellektuella ram. Öppna ett lexikon så förstår du vad jag syftar på: "ontologi ... läran om det varande". Filosofivetandets begrepp sammansmälter med filosofin själv, med vad en filosofisk fråga är, med vad en filosof är. Filosofin *slukas* av det akademiska vetandet *om* den. Under de formerna gör den anspråk på att tillhandahålla lösningar på människors filosofiska problem.

Om vi kunde göra denna distinktion mellan filosofi och filosofivetenskap, så behövde jag inte använda högtidliga ord för att beskriva Sören Stenlund. Han var i så fall en filosof bland kunniga filosofivetare, en tänkare bland skickliga filosofiforskare. Det tursamma var då att vid ett universitet möta en filosof som inte slukats av det akademiska vetandet *om* filosofi. Sören Stenlund uppvisade i egen person vad det kan betyda att vara en människa som inte bara studerar filosofi som ämne, utan gör filosofi av egen kraft. "Det finns få levande förebilder, eller rättare sagt: de personer som gäller som förebilder idag är inte tänkare utan 'duktiga' eller framstående på något annat sätt. De är *experter* eller *specialister* på

något mer eller mindre väldefinierat område” (s. 183). Du har osannolikt om du möter en livs levande tänkare, någon som gör vad andra talar mångkunnigt om.

Problemet är att filosofi inte kan skiljas från filosofivetenskap lika enkelt som litteratur kan skiljas från litteraturvetenskap. Filosofer och filosofivetare har ofta talat delvis besläktade språk, och filosofi är faktiskt även en lärdomstradition. Därför kan filosofer förekomma vid universitet och filosofivetare kan författa filosofiskt relevanta arbeten. För att förstå hur filosofi och filosofivetande kan mötas, trots skillnader, vill jag använda ett ordpar som Sören Stenlund själv använde när han undersökte frågan om filosofins natur. Han talade om en utsida och en insida på filosofin. Han talade om en fasad på filosofin.

4. Filosofins utsida och insida

Om vi med Sören Stenlund talar om en fasad på filosofin, bör vi notera att fasaden byggs i två omgångar. Första lagret byggs av filosoferna själva, det andra lagret av kommentatorerna. Först har filosoferna – Aristoteles, Spinoza, Hume, Kant, Hegel ... – tenderat att framställa vad de ville se som slutliga resultat av sitt filosofiska arbete i form av intellektuella doktriner, läror och system. De reste vetenskapsliknande fasader på närkampen med egna filosofiska tvivel, som om filosofi handlade om mycket allmänna kunskapsfrågor, som de var och en äntligen besvarat definitivt.

Därefter har kommentatorer riktat strålkastarna mot filosofernas stolta fasadbyggen, som om filosofins historia inte vore något annat än en serie intellektuella doktriner, läror och system som försökt besvara eviga filosofiska frågor. Filosofivetandets begreppsapparat förstärker fasaden som filosoferna redan byggt på sitt tänkande. Fasaden ger tänkandet intellektuell auktoritet utåt. Bildade personer kan med viktig min säga, ”som Hume visade i sin analys av kausalitet”. De kan åberopa filosofin som man kan åberopa vetenskapen.

Problemet är att dessa dubbla fasadlager för att förlåna filosofin något av vetenskapens borgerliga säkerhet och intellektuella auktoritet får motsatt effekt: ”Att bara fästa avseende vid filosofernas resultat och doktriner – sedda med våra ögon – kan inte leda till något annat än att filosofins historia ter sig som en serie felaktigheter och misstag” (s. 184). Denna genanta effekt av fasadbyggandet ger märkligt nog systembyggandet förnyade krafter:

Michael Dummett påpekar att man ännu inte har uppnått allmän enighet om någon systematisk metod i filosofin, inte ens i den utsträckning i vilken det finns sådana etablerade undersökningsmetoder inom de historiska vetenskaperna. Dummetts förhoppning är att hans "theory of meaning" skall göra slut på denna "scandal of philosophy", som han kallar den. (s. 232)

Filosofitraditionens strävan efter auktoritet på fasaden får filosofin att framstå som en borgerlig skandal, som en intellektuell kris. Självidentifierad med krisen bygger man därför vidare på fasaden, för att "äntligen" göra slut på filosofins skandal. Processen återföder sig själv. När Sören Stenlund undersökte frågan om vad filosofi är och talade om en fasad på filosofin, så var han alltså inte ute i det ämnespolitiska ärendet att stödja ännu en filosofinriktning, vilket bara skulle fortsätta skandalbygget. Han såg snarare hur filosofins fasad borde vara ett *filosofiskt problem* för oss idag. Fasadbygget orsakar skandalen som krisande filosofer försöker göra slut på genom att med förnyad beslutsamhet regimentera fasaden och hålla rent bakom den.

Vad är lösningen på problemet? *Att vi blir så klart omedvetna om problemets orsak hos oss själva att vi slutar att eftersträva intellektuell auktoritet som om filosofin vore en vetenskap.* "Om min idé om vad som gör filosofin levande är riktig, så blir det därför något självmotsägande med tanken att filosofin skulle vara en vetenskap, att filosofiskt arbete skulle kunna rymmas inom de vetenskapliga arbetsformerna" (s. 233). Låter det uppgivet? Bara om vi förblir omedvetna om hur fasaden ständigt urartar till en labyrinth av riktningar där filosofer förrirrar sig i jakt på auktoritet och säkerhet för sin specifika filosofinriktning, som om filosofi vore en fragmenterad specialvetenskap. Men när du klart ser denna hopplöst återskapade splittring, då lämnar du lättad maktanspråken i labyrinthen och filosoferar *själv*, fritt av egen kraft.

Det var antagligen därför som Sören Stenlund intresserade sig för Ludwig Wittgenstein. Inte för att introducera Wittgenstein i svensk filosofi och fostra en generation svenska epigoner som kunde driva ämnespolitiska särintressen i labyrinthen. Utan för att Wittgenstein *släppte* kravet på vetenskapsliknande intellektuell auktoritet åt filosofin, släppte kravet på en borgerlig inramning av tänkandet. Han såg hur sådana ambitioner frustrerade det filosofiska behovet av *absolut klarhet* om filosofiska problem. Bakom fasaden lyckades filosoferna ofta nå klarhet om sina tvivel. Men kravet att bygga intellektuellt enhetliga fasader på klarheten lockade dem ständigt tillbaka in i filosofins labyrinth, som i

historiens ljus ser ut som en ansamling av felaktigheter och misstag. ”Den senare Wittgensteins filosofi är annorlunda i det avseendet. Man kan säga att den inte har någon sådan fasad” (s. 38). Därför förefaller Wittgenstein så svårgripbar. Där finns ingen fasad att ta fasta på. Wittgenstein klargjorde filosofiska problem utan att bidra till det genanta mångfaldigandet av doktriner, läror och system.

5. Självprövning och självhävdelse

Låter det fortfarande uppgivet? Kan vi med gott samvete lämna de systematiska strävandena i filosofin, för att bara ”klargöra våra problem”? Jag vill nu reda ut denna härva genom att använda ett otidsenligt ord, som varken Sören Stenlund eller Ludwig Wittgenstein använde. Du blir antagligen övertygad om att jag är en äkta tokstolle när du hör ordet. Jag vill nämligen tala om visdom. Men om du betänker hur svårt det är att föreställa sig att en myndighet skulle kunna utfärda visdomsintyg, så att du får papper på att du är vis, så anar du att det kan ligga en poäng i att just nu återknyta till detta svårgripbara ord. Visdom saknas i Filofoflexikonet, vilket fördjupar poängen. Däremot är ordet relaterat till två motsatta tendenser hos oss själva: självprövning och självhävdelse, som motsvarar filosofins insida och utsida. Vi har irrat länge nog i filosofins labyrint, utan klar himmel och fri horisont. Bara något otidsenligt kan rädda oss nu. Låt oss vidga vyerna.

Den som bekantar sig med vad som betraktats som visdom, inte bara i det antika Grekland, utan även i Kina, Indien, Mellanöstern och andra delar av världen, kan göra en överraskande upptäckt. Visdom förknippas sällan med omfattande kunskaper eller med logiskt bindande argument. Tvärtom misstros ofta sådana intellektuella anspråk som fräckt självhävdande. I stället framhävs en ödmjukare, självprövande hållning, en inåtvändhet som Konfucius uttryckte i en vacker bild: ”Då bågskytten missar prickerna på tavlan vänder han sig om och söker orsaken till sitt misslyckande hos sig själv” (Tzu-Ssu 1969, s. 19). Även Sokrates framhöll självprövning. Han sa ju att om han var visare än andra atenare, vilket oraklet i Delfi påstod, så bestod hans vishet möjligen i att han tydligare än andra visste när han *inte* visste, ”det som jag inte vet, det tror jag heller inte att jag vet” (Platon 2000, s. 18). Sokrates granskade unga atenares kunskapsanspråk, men inte för att visa sig kunnigare och klyftigare än andra människor, utan tvärtom för att visa hur man vänder sig om för att ställa självprövande frågor.

Men om självgranskning är en outsinlig källa till klarhet och förnyelse när vi kör fast, när vi inte hittar vägen, när vi tvivlar – vad är då självgranskning? Frågan är en balansakt eftersom vi, varje gång vi tror oss ha funnit svaret, återigen vänder oss mot en yttre måltavla, som vi menar oss äntligen ha träffat mitt i prick. Vi blir självhävdande snarare än självprövande. Denna pendling mellan självprövning och självhävdelse tycks förfölja filosofin. Efter Sokrates självprövningar hade Platon en tendens att vända sig utåt, exempelvis genom grundandet av Akademin, som om han inte längre lika ödmjukt behövde granska sig själv, utan kunde undervisa andra. Senare upprepas detta gång på gång. Nya generationer tänkare granskar sina egna antaganden och övertygelser, bara för att sedan diktera resultaten av sina vedermödor som doktriner, läror och system. Gång på gång görs anspråket att man äntligen träffat tavlans mittpunkt, en gång för alla. Immanuel Kant framhöll exempelvis att vi inte kan lära oss filosofi, bara att filosofera, samtidigt som han presenterade vad han såg som resultatet av sitt tänkande i form av en minutiöst systematiserad subjektphilosofi. Som om han haft sig själv som måltavla, som han äntligen tänkt intellektuellt mitt i prick. Det är denna tendens att diktera definitiva resultat i systemform som kommentatorer tagit fasta på, omedvetna om hur de därigenom dolde en mer självprövande hållning hos filosoferna: hållningen att, som Konfucius bågskytt, *vända sig om*.

Jag tror att det var därför som Sören Stenlund talade om en fasadkonception av filosofin. För att uppmärksamma oss på en självhävdande tendens hos oss alla, som döljer det levande filosofiska tänkande som snarare är bekännande, trevande och självgranskande. Detta visste Kant, även om han inte kunde motstå idealet att filosofen borde vara det mänskliga förnuftets lagstiftare: "I denna betydelse vore det mycket inbilskt att kalla sig själv filosof" (Kant 2004, s. 719).

Herregud, undrar du kanske nu. Har jag gjort mig av med de högtravande orden "sann" och "äkta" för att beskriva Sören Stenlund, bara för att sedan brista ut i tal om visdom och åberopa giganter som Konfucius, Sokrates och Kant? Vill jag placera Sören Stenlund i det sällskapet?

Ja, faktiskt, även om han nog föredrog andra tänkare än just dessa tre. Om du finner detta tokigare än någonting annat i denna artikel, så kanske det kan göra dig uppmärksam på hur självklart du förknippar visdom med "berömda filosofer" och med den intellektuellt självhävdande sidan av filosoferna, som lärdomstraditionen förstärkt. Men när jag talar om visdom och citerar Konfucius, Sokrates och Kant, så gör jag

det för att uppmärksamma en ödmjukare och uppriktigare sida av filosoferna, nämligen deras självgranskning. Tänk återigen på Konfucius bågskytte:

... det första steget på vägen mot klarhet är att inse och medge ens förvirring, och det kan kräva ett visst mod. Man kan behöva övervinna den professionalistiska anda som spridits från specialvetenskaperna, och enligt vilken förvirring bara kan vara något av en tillfällig svaghet, någonting som man måste ta sig ur så fort som möjligt. Att inte veta vad man skall säga eller vad man skall göra, när man förväntas göra det, när man kräver det av sig själv, är något genant för en vetenskapsman. Men en sådan expert- eller specialistinställning måste filosofen vara på sin vakt mot. (s. 235)

Märker du hur pilbågen sänks här, hur du får mänskligt stöd att sluta skydda dig själv mot intellektuella fiender, sluta försvara en position med skarpa argument och överlägsen kunskap. Ser du hur en hel människa vågar visa sig själv, vågar utforska sina tvivel. En som inte förskansat sig, utan erkänner hur svårt det kan vara att vända sig om och söka orsaken till sin förvirring hos sig själv. Det var denna tänkande människa vi hade lyckan att möta – bakom fasaden.

6. Gemenskapen bakom fasaden

Det är dags att avrunda. Jag hoppas att artikeln inte urartat i ett hyllningstal, utan fungerar som en kort filosofisk undersökning av en förbryllande upplevelse av tur. För nog är det märkligt att några uppriktiga människor upplevt det som osannolikt lyckosamt att möta en filosof vid en filosofisk institution. Är vi tokstollar? Det var mitt filosofiska tvivel i denna artikel.

Har något blivit klarare? Först tog jag mig obekvämt fram med orden "äkta" och "sann", för att hålla ämnespolitiken på avstånd. Sedan gjorde jag en inte helt orimlig men alltför skarp distinktion mellan filosofi och filosofivetenskap. För att mildra kontrasten talade jag om en utsida och en insida på filosofin. Jag talade om filosofins fasad, som urartar till en labyrinth av intellektuella anspråk och skandalösa kriser. Eller var det Sören Stenlund som gjorde detta? Slutligen fann jag att ett otidsenligt ord satte fingret på den ömma punkten, på pendlingen mellan självgranskning och självhävdelse i filosofin. Det otidsenliga ordet var *visdom*. Ordet fungerar klargörande delvis för att visdom är lika svårgräpbart som

min upplevelse av filosofisk tursamhet. Bara något svårgripbart kan fånga något annat svårgripbart utan att paralysera och sluka det.

Har den stegvisa undersökningen gjort oss klokare? Det måste jag överlåta åt läsaren att bedöma. Så arbetar vi bakom filosofins fasad. Arbetet är ett förslag från ett tänkande *jag* till ett tänkande *du*. Filosofin har inte vetenskapens auktoritet, men den tränar efter auktoritet ute på fasaden. Bakom fasaden har tänkandet ett gemensamt vi-tilltal där läsaren antas vara lika mycket tänkare som författaren. Filosofer tvivlar och tänker tillsammans. Alla är välkomna i gemenskapen bakom fasaden. Bara rädslan att visa sig osäker håller oss kvar ute på fasaden, som alltid urartar till en skandalös labyrint.

Litteratur

- Kant, Immanuel. (1781) 2004. *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt. Stockholm: Thales.
- Lübcke, Poul (red.). 1988. *Filosoflexikonet*, övers. Jan Hartman. Stockholm: Forum.
- Platon. (399 f.Kr.) 2000. "Sokrates försvarstal". I Platon, *Skrifter*, bok 1, övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis.
- Stenlund, Sören. 2000. *Filosofiska uppsatser*. Skellefteå: Norma.
- Tzu-Ssu. (ca 450 f.Kr.) 1969. "Mittens väg". I *Kinesiska tänkare, i urval av Alf Henrikson och Hwang Tsu-Yü*. Stockholm: Forum.

Objekt tänkande, reduktionism och filosofins uppgift

Några reflektioner kring en passage i *Det osägbara*

Martin Gustafsson

Mitt första möte med Sören Stenlund var Jan Odelstads förtjänst. Jan undervisade andra terminens frivilliga fortsättningskurs i logik i Uppsala i början på 90-talet. Vi var sisådär sju eller åtta studenter som han entusiastiskt lotsade genom Robert Stolls *Set Theory and Logic*. På en av föreläsningarna tog Jan upp Quines diskussion av hur begreppet ordnat par kan expliceras i mängdteoretiska termer. Quine noterar att olika explicationsförslag har givits genom tiderna. Norbert Wiener föreslog (enligt Quines något missvisande framställning) att det ordnade paret $\langle x,y \rangle$ identifieras med mängden $\{\{x\},\{y,\emptyset\}\}$, medan Kazimierz Kuratowski istället ville identifiera det med $\{\{x\}, \{x,y\}\}$. Vem har rätt, Wiener eller Kuratowski? Frågan är illa ställd, hävdar Quine. Syftet med en explication, säger han, är inte att fånga en redan fixerad men fördold "mening" hos den term som expliceras, utan att konstruera ett substitut som kan utföra samma relevanta teoretiska arbete. Enligt Quine lyckas Wiener och Kuratowski båda med detta och har därför lika "rätt" – även om deras explicationer är sinsemellan oförenliga. Quine utnämner detta exempel till ett filosofiskt paradigm och menar att vi bör förhålla oss på samma sätt i mer brännbara fall av analys och reduktion: istället för att söka efter *den* riktiga och fullständigt meningstroga analysen är uppgiften att hitta ett av flera möjliga fungerande substitut, formulerat i en vokabulär som innebär en teoretisk och ontologisk förenkling och som inte bekymrar oss lika mycket som den ursprungliga termen.

Jag var förbryllad över Quines synsätt. Det var lockande i sin radikalitet, men samtidigt förvirrande. Efter föreläsningen frågade jag Jan om det fanns möjlighet att få ta en läskurs om Quines filosofi. Han sade åt mig att kontakta Sören och gav mig hans hemtelefonnummer. På kvällen ringde jag upp Sören som svarade att visst skulle det gå bra: "Det räcker om du läser *Word and Object*. Hör av dig igen när du känner dig klar, så kan vi diskutera den på mitt kontor".

Sagt och gjort, jag införskaffade boken på ett av Uppsalas antikvariat

och satte igång. Jag hade aldrig läst en bok så noggrant förut, och jag tyckte förstås att den var väldigt svår. Men nu fick jag stå mitt kast. Och så kom det sig att jag för första gången fick erfara skillnaden mellan att läsa en filosofisk originaltext på djupet och att studera en lärobok – skillnaden mellan en levande växt och ett herbarium, för att tala med Schopenhauer. Till slut ringde jag upp Sören igen och vi bestämde en tid.

”Jaha, tyckte du boken var intressant?” inledde Sören muntan. Jojo, det tyckte jag väl, stammade jag. Sören verkade lite besviken. Det här börjar inte bra, tänkte jag, och undrade vart han ville komma. Det är väl klart att boken är *intressant*, varför sitter vi annars här? Men så tog jag mod till mig och sade något i stil med att Quine ibland verkar sopa filosofiska problem under mattan, till exempel när han diskuterar det där med explikation: kan någon som verkligen är förundrad över, säg, det ”mentals” säregna karaktär, låta sig nöjas med en fysikalistisk explikation à la Quine? Sören hummade lite och det verkade som om han höll med. Så bad han mig redogöra för tesen om översättningens obestämdhet. Sedan fick det tydligen räcka, för han gick över till att fråga vad jag tänkte kring fortsättningen av mina filosofistudier.

Jag brukade vid den här tiden äta lunch med en annan filosofistudent, Johan Bjurman, och Johan hade föreslagit att vi borde läsa Wittgensteins *Tractatus* tillsammans. Så jag nämnde att det vore roligt att studera *Tractatus* som läskurs tillsammans med Johan. Och nu sken Sören upp: det tyckte han var en alldeles utmärkt idé. Men den är ju säkert ännu svårare än *Word and Object* tänkte jag, och undrade om han kunde tipsa om någon introduktion eller annan sekundärlitteratur som kunde vara till hjälp. Jag minns inte att han rekommenderade något, men däremot sade han att jag och Johan gärna fick komma och diskutera boken med honom om det var saker vi undrade över.

Och sådana saker fanns det förstås gott om. Så kom vi att spendera många timmar på Sörens kontor i samtal kring *Tractatus*. Sören kunde vara närmast ofattbart generös med sin tid, inte minst när det gällde studenter – Johan och jag hade ju läst filosofi bara ett par terminer. Vi var förstås naivt oslipade och förvirrade, men just denna oslipadhet var en viktig del av förklaringen till varför Sören tyckte om att diskutera filosofi med unga människor. Han krävde ett levande förhållningssätt till filosofiska problem, och avskydde vad han uppfattade som den akademiska kulturens tendens att släcka sådant liv till förmån för en i teknisk distansering investerad professionell stolthet. Det betydde inte att han motsatte sig filosofisk fördjupning. Vad han opponerade sig mot var sna-

rare vad han såg som en falsk föreställning om vad sådan fördjupning innebär – en föreställning som enligt honom i själva verket förtränger och osynliggör de mest fundamentala och i en mening barnsliga skikten av de filosofiska frågorna.

Ett annat skäl till att Sören så gärna upplät sin tid var säkert att jag med mitt intresse för både Quine och Wittgenstein ovetandes hade snubblat rätt in en filosofisk korseld som han själv varit högst engagerad i. Hur viktig den varit för honom blev uppenbart för mig när jag några månader senare lyckades komma över Lundequistska bokhandelns sista exemplar av *Det osägbara*. Jag hade till en början svårt att få ihop texten med den rätt timide och fåordige professorn jag brukade diskutera *Tractatus* med. Jag drabbades av bokens nakna och personliga allvar, som är av ett helt annat slag än exempelvis Hedenius eller Russells polemik. Hedenius och Russell är skickliga boxare, som nogsamnt håller garden uppe och slår smarta och väl förberedda slag. Författaren till *Det osägbara* håller ingen gard alls, utan blottar sig på ett sätt som visar att han egentligen inte är ute efter att vinna någon strid på den akademiska eller offentliga arenan. Ur ett Hedenius-Russell-perspektiv ter han sig som en patetisk och oerfaren slugger, och en del av bokens mod består i att författaren inte bryr sig så mycket om att han kommer att uppfattas på det sättet av dem han angriper.

Vad som främst fångade mig med boken var emellertid att den hjälpte mig att bli klarare över en skillnad mellan Quine och Wittgenstein – en skillnad som jag mycket vagt hade börjat skönja men inte hade redskapen och förmågan att tänka igenom på egen hand. Senare har jag kommit att ägna åtskilliga år åt att försöka utmejsla den skillnaden mer i detalj, men läsningen av *Det osägbara* var alltså en tändande gnista. Och den skillnad det är frågan om är ingen perifer sak. Det handlar inte bara om en skillnad mellan Wittgenstein och Quine, utan om en skillnad mellan två helt olika sätt att tänka, två helt olika uppfattningar om vad filosofi är. I vad som återstår av den här uppsatsen ska jag, med utgångspunkt i en passage i *Det osägbara*, försöka skissera denna skillnad och förklara varför den är viktig.

I *Det osägbara* utses Quine till den främste nu levande representanten för det tänkesätt som enligt Sören genomsyrar den samtida analytiska fackfilosofin, nämligen *objektänkandet*. Detta tänkesätt karakteriseras på många olika sätt, men den beskrivning jag ska utgå från återfinns på s. 88–9. Här försöker Sören närma sig objektänkandet genom att identifiera de problem objektänkaren ser som centrala och de

sorts lösningar på dessa problem som objekttdnkaren uppfattar som naturliga: "Att finna eller vjlja sin 'ontologiska uppsättning' blir ngonting viktigt. Att bland olika kategorier av objekt vjlja de kategorier som är de mest grundläggande, de som man kan börja med, och vidare att klassificera och reducera andra objekt till dessa" (s. 88). Som Sören noterar finns det massor med olika förslag på de kategorier som kan bli aktuella i ett sådant projekt: fysiska föremål, sinnesdata, sakförhållanden, fakta, troper, tidpunkter, agenter, personer, situationer, mängder, tal, funktioner ... Och så gör han den centrala poängen:

[I]ngen av dessa kategorier ställs emot kategorin av objekt ... utan de behandlas *som* objekt, *som* individuella ting. ... Det ontologiska problemet för en objekttdnkare är exempelvis problemet om det finns påståenden *som objekt*, om det finns fakta *som objekt*, om det finns händelser *som objekt*, och inte problemet om vad påståenden är som påståenden, fakta som fakta och händelser som händelser. (s. 89)

Hos Quine formuleras detta synsätt i tekniskt precisa termer, i hans berömda kriterium på vilka "ontologiska åtaganden" en teori omfattar: "Att vara är att vara värdet av en bunden variabel". Men samma grundläggande synsätt går att uttrycka på ett vardagligare sätt, där det ontologiska problemet då helt enkelt blir något i stil med: Vilka grejer finns det egentligen i verkligheten? Och den frågan fungerar bäst när "grejerna" man undrar över *inte* tillhör olika kategorier. Då kan reduktionen ifråga förstås extensionellt, och i sådana fall blir en reduktionistisk eller eliminativistisk ansats helt rimlig och en del av ett empiriskt-vetenskapligt projekt: Moln finns, men de är ingenting annat än ansamlingar av vattendroppar; flogiston finns inte, utan förbränning handlar istället om oxidering; och så vidare. Vad objekttdnkaren nu gör är att försöka behandla kategoriskillnader på ett liknande sätt. Genom att införa överkategorin "objekt" eller "entitet" får hon det att te sig som om vi på ett meningsfullt sätt kan ställa reduktionistiska frågor även i dessa fall: Är fysiska föremål måhända ingenting annat än mängder av subjektiva upplevelser? Är avsikter ingenting annat än beteendedispositioner? Är smärta ett tillstånd i hjärnan? Och så vidare. Om alla dessa olika saker ändå har det gemensamt att de är *saker*, så kan det väl inte finnas något att invända mot att ställa och försöka besvara dessa frågor?

Och ändå vållar ju sådana frågor alltid en djupgående mental kramp. En aspekt av krampen är metodologisk. Till skillnad från frågan vad ett moln består av, är det oklart hur dessa frågor alls ska angripas empi-

riskt. Samtidigt tycks det konstigt att besvara dem på rent begreppsanalytisk väg: reduktionismer av olika slag förefaller ju filosofiskt spännande just därför att de *bryter* mot den gängse förståelsen av de relevanta begreppen. Inte heller verkar Quines eget explikationsrecept så lätt att tillämpa, eftersom det med avseende på filosofiskt riktigt bekymmersamma begrepp är ganska oklart vilket det relevanta "teoretiska arbete" som utförs är och hur det ska identifieras utan att man redan förutsätter svaret på den fråga man vill besvara.

Mycket svepande kan man säga att objekt tänkarens projekt slits mellan två oförenliga poler. Å *ena* sidan förefaller de reduktionistiska frågorna spännande just därför att dessa fall *är* fundamentalt annorlunda än fallet med moln eller flogiston: de "objekt" man vill reducera är helt enkelt inte reducerbara. Å *andra* sidan gör objekt tänkandet att *skälet* till denna irreducibilitet förloras ur sikte. Införandet av överkategorin "objekt" leder en att tro att om en kategori inte kan reduceras till en annan kan det bara bero på en så att säga "materiell" skillnad mellan dessa olika sorters föremål – en skillnad med avseende på vad föremål av olika sorter är "gjorda av". Så om "mentala objekt" inte kan reduceras till "fysiska objekt" så måste det ha att göra med att de är gjorda av något annat, icke-fysiskt material; om "moraliska fakta" inte kan reduceras till "fysiska fakta" måste det bero på att de inbegriper "värden"; och så vidare.

Objekt tänkaren tvingas därmed att välja mellan fyra olika alternativ. Hon kan erkänna irreducibiliteten, men till priset av en till synes hållningslös metafysisk frikostighet, där hon tillåter sig att befolka världen med en massa entiteter som är svåra att riktigt förstå sig på och som inte fyller någon klar funktion i en vetenskaplig verklighetsbeskrivning. Eller så kan hon ägna mycken möda åt att komma på avancerade teoretiska tekniker som i bästa fall övertygar henne själv och några av hennes kollegor om att en reduktion trots allt är möjlig. Eller så går hon in för en eliminativistisk "error theory", kanske baserad på argumentet att även om reduktion inte är möjlig så är de irreducibla föremålen ifråga så "konstiga" ("queer") att de inte rimligtvis kan finnas. Eller så antar hon ett pragmatiskt Quineskt förhållningssätt där det handlar om att konstruera lämpliga substitut som kan utföra "samma teoretiska arbete" som de entiteter som bekymrar oss (ett förhållningssätt där distinktionen mellan reduktion och eliminering försvinner, som Quine själv påpekar).

Jag tror Sören har rätt när han i *Det osägbara* påpekar att detta ob-

jektänkande har rötter i den klassiska empirismen, men att det har haft ett enormt inflytande långt bortom den i snäv mening empiristiska traditionen i västerländsk filosofi (även om det inte är någon tillfällighet att Quine också är empirist – liksom Russell och Carnap, två andra inflytelserika representanter för detta tänkesätt (Carnap är dock ett komplicerat fall, av olika anledningar som jag inte kan gå in på här)). Men vad finns det då för alternativ? Definierar inte det just beskrivna synsättet vad filosofi i grund och botten handlar om?

Vad Sören påpekar i det tidigare citerade stycket är att det finns ett annat sätt att uppfatta "det ontologiska problemet" – inte som problemet om det finns påståenden som objekt, om det finns fakta som objekt, om det finns händelser som objekt, utan som problemet om vad påståenden är *som påståenden*, fakta *som fakta* och händelser *som händelser*. Vad innebär då det? Vad händer när vi slutar att samla de olika kategorierna under en föregiven superkategori – kategorin av objekt – för att istället fullt ut erkänna deras egenart? Jo, vad vi då får möjlighet att se är att skillnaderna dem emellan inte är blott "materiella" skillnader som har att göra med vad de så att säga är gjorda av. Istället framträder skillnaderna som i en mening mycket mer djupgående – nämligen som skillnader med avseende på *form*. Det är skillnader som i en viktig mening inte kan rättframt *beskrivas* – såsom vi beskriver olika föremåls "materiella" egenskaper – utan som primärt visar sig genom *vad som meningsfullt låter sig sägas* om det som hör till de olika kategorier vi undersöker.

Tänk på den aristoteliska definitionen av människan som ett rationellt djur. Det kan verka som om denna definition primärt tillskriver alla människor en viss egenskap, den att vara rationell. Men formellt förstådd fungerar den inte så. Vad den innebär är snarare, med Gilbert Ryles ord, att "det är en egenhet hos människor att de stundtals lyckas, men också en egenhet hos dem att de stundtals misslyckas, med uppgifter där andra djur inte bara inte kan lyckas, utan *inte ens kan misslyckas*" (Ryle 2009, s. 429; min kursivering). Att människan är rationell visar sig alltså bland annat i att vi meningsfullt kan säga om enskilda människor att de betar sig rationellt *eller* irrationellt – något vi enligt Aristoteles inte kan säga om andra djur. Människan befinner sig i denna mening i en annan formell rymd, i en annan menings- eller möjlighetssfär om man så vill, än andra djur. Vad definitionen gör är att indikera denna formella rymd – en rymd som vi redan förutsätter och rör oss inom när vi beskriver enskilda människors förmågor och deras lyckade och misslyckade försök att leva upp till sin väsensbestämning. Här finns alltså

ingen öppning för någon reduktionism. Poängen med att markera en formell skillnad är tvärtom att påminna om och klargöra kategorins väsentliga egenart.

Att förstå påståenden som påståenden, fakta som fakta, händelser som händelser, fysiska föremål som fysiska föremål, och så vidare, innebär alltså att helt överge det reduktionistiska projekt som för objekt-tänkaren ter sig så centralt och naturligt. Ja, faktum är att detta reduktionistiska projekt nu framstår som ett enda stort missförstånd – som baserat på en sammanblandning av materiella-empiriska och formella-begreppsliga frågor. Låt mig också framhäva att det alternativa, fullt ut icke-reduktionistiska synsättet ur ett vidare filosofihistoriskt perspektiv inte alls ter sig som något särskilt speciellt eller extremt. Naturligtvis ska man vara försiktig med filosofihistoriska generaliseringar, men jag vågar ändå påstå att ett sådant synsätt i en eller annan form präglar huvudfåran av traditionell metafysik, från antiken och framåt: metafysik som klarläggande kategorilära snarare än som en reduktionistisk inventering av "vad som verkligen finns". Hos Kant är ett liknande perspektiv helt centralt, även om han både transformerar och klargör det; i fenomenologin antar det i sin tur nya skepnader. *Det osägbara* kan läsas som en påminnelse om denna långa filosofiska tradition, och om Wittgensteins rötter i den. När Wittgenstein insisterar på att filosofin är rent beskrivande och lämnar allt som det är, är det inte frågan om en excentrisk nyck, utan om en inställning som genljuder långt tillbaka i det västerländska tänkandets historia.

Avslutningsvis: I *Det osägbara* beskrivs föremålet för bokens angrepp ibland helt svepande som "analytisk filosofi". Det är lite orättvist. Det går att hitta ett antal betydelsefulla tänkare inom den analytiska traditionen som inte är "objekt-tänkare" i *Det osägbaras* mening. Frege är ett intressant och oklart fall – å ena sidan kan hans logicism ses som en form av reduktionism, men å andra sidan tycks hans sätt att dra linjen mellan begrepp och föremål och hans berömda diskussion av denna distinktions "osägbarhet" i relation till den så kallade häst-paradoxen peka i en annan riktning. Jag har redan nämnt Ryle, och vill också gärna nämna J. L. Austin. De var, liksom flera andra av Oxfords så kallade "vardagsspråksfilosof", djupt påverkade av Aristoteles, och man behöver inte läsa mycket av dem för att förstå att en sak de ärvt av honom var en djupt liggande formell anti-reduktionism (att Ryle skulle vara behaviorist är således en myt – jfr min och Stina Bäckströms uppsats, "Skill, Drill and Intelligent Performance: Ryle and Intellectualism", 2017). Elizabeth

Anscombe är ett annat viktigt exempel: hennes anmärkning att "termen 'avsiktlig' refererar till en *form* för beskrivningen av händelser" och att vi, när vi kallar en handling "avsiktlig", "inte benämner någon extra egenskap som tillkommer handlingen" utan snarare säger att frågor efter skäl *äger tillämpning* på handlingen, är tydliga uttryck för det filosofiska perspektiv jag har beskrivit ovan (se hennes *Intention*, s. 85, 5 och 9). Det finns många andra exempel på sådana icke objektänkande analytiska filosofer – påfallande ofta påverkade av Aristoteles eller Kant eller båda två. Men att gå djupare in på denna (i *Det osägbara* i viss mån bortträngda) strömfåra inom den analytiska filosofin får bli temat för en annan uppsats.

Litteratur

- Anscombe Elizabeth. 1963. *Intention*, 2 utg. Oxford: Blackwell.
- Bäckström, Stina och Martin Gustafsson. 2017. "Skill, Drill and Intelligent Performance: Ryle and Intellectualism". *Journal for the History of Analytic Philosophy* 5, s. 41–55.
- Quine, Willard Van Orman. 1960. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ryle, Gilbert. 2009. *Collected Papers*, vol 2. London: Routledge.
- Stenlund, Sören. 1980. *Det osägbara*. Stockholm: Norstedts.
- Wittgenstein, Ludwig. 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul.

Replikskifte

Är jag ett djur eller en egenskap?

Replik till Bergström

Olle Risberg

I sin uppsats ”Jaget” (2020) i denna tidskrift verkar Lars Bergström komma fram till att han är en egenskap. Han avslutar nämligen sin text så här:

Jaget är ingen substans, utan en individuell egenskap eller förmåga av en sort som tillkommer vissa materiella organismer. 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. (2020, s. 41)

Man får anta att Bergströms slutsats inte bara är tänkt att gälla honom själv, utan även andra personer, så som Kamala Harris, Sarah Sjöström och jag själv – författaren av denna text.¹ Men redan här uppstår ett problem. För vilka egenskaper är vi – Bergström, Harris, Sjöström och jag – egentligen? Bergström ger inget tydligt svar på den frågan. Det verkar uppenbart att Bergström, Harris, Sjöström och jag är *distinkta* personer – olika snarare än samma – och att vi därför, om vi är egenskaper, också måste vara distinkta egenskaper. Problemet är att det är svårt att se vilka sådana egenskaper vi skulle vara.

De frågor som Bergström fokuserar på är, i vid mening, psykologiska frågor: de handlar bland annat om tänkande, varseblivning och medvetande. Detta talar för att han, Harris, Sjöström och jag, enligt honom, är någon sorts psykologiska egenskaper. Exempelvis fastslår Bergström att ”[hans] jag är [hans] medvetande” (2020, s. 41), vilket, i kombination med idén att Bergström är en egenskap, talar för att han är just egenskapen *att vara medveten*.

Vad ska vi i så fall säga om Harris, Sjöström och mig? Om även våra jag är våra medvetanden, vilket man återigen får anta att Bergström tänker sig, så kan samma resonemang tillämpas på oss: om våra jag är

1. En liknande slutsats verkar också ha förespråkats av Daniel Dennett (1991). Se Olson (2007, kap. 6.7) för diskussion.

våra medvetanden och vi är egenskaper, så är väl även vi därmed just egenskapen *att vara medveten*.

Problemet är att vi nu har kommit fram till att Bergström, Harris, Sjöström och jag är *samma* egenskap. Detta är oförenligt med att vi är distinkta personer.

Kanske kan man lösa detta problem genom att föreslå att det finns andra (distinkta) egenskaper som Bergström, Harris, Sjöström och jag är. Men ett annat problem (som denna manöver inte löser) är att Bergström, Harris, Sjöström och jag *är medvetna*. Detta skiljer oss från egenskapen att vara medveten, som knappast själv är medveten, och det verkar också skilja oss från alla andra egenskaper, som inte heller verkar vara medvetna. På samma sätt finns det ju en uppsjö av andra egenskaper som Bergström, Harris, Sjöström och jag har – så som egenskaperna att tala, att tänka, att äta och att sova – som alla egenskaper rimligen saknar. Och givet den allmänt accepterade principen att x och y är identiska endast om x och y har samma egenskaper så utesluter detta att vi är egenskaper över huvud taget.

Dessa problem beror på ett mer grundläggande problem för tesen att Bergström, Harris, Sjöström och jag är egenskaper, som är att vi inte bara är distinkta, medvetna personer, utan också distinkta, medvetna *individer*: vi är saker som kan *instantiera* egenskaper, men som inte också kan *instantieras av* någonting. Tesen att jag är (dvs. är identisk med) Kamala Harris är till exempel falsk, förstås, men tesen att jag *instantierar* Harris är inte bara falsk utan involverar också ett mer grundläggande missförstånd av vad Harris är för sorts entitet. Harris är helt enkelt inte den typ av sak som något (inte ens Harris själv) kan instantiera. Detta är skäl att tro att Harris inte heller är en egenskap – för vad som är utmärkande för egenskaper är just att de är den typ av sak som kan instantieras.

Vissa menar visserligen att det finns egenskaper, så som egenskapen *att vara rund och fyrkantig*, som är omöjliga att instantiera. Men till skillnad från Harris verkar till och med sådana egenskaper (om de finns) åtminstone vara den *typ* av saker som kan instantieras.

Det ska också nämnas att Bergström inte bara verkar mena att han är en egenskap, utan också att han är en "individuell egenskap" (ibid.). I en fotnot skriver han också att han "antar att olika organismer normalt har olika individuella egenskaper av denna sort" (2020, s. 41, fotnot 5). Dessa kommentarer är lite svårtolkade – inte minst i ljuset av den till synes tydliga distinktionen mellan individer och egenskaper. Men vad man än ska säga om individuella egenskaper så verkar det åtminstone

otivelaktigt att de är just egenskaper. Och detta är allt som behövs för att mina invändningar ovan ska fungera.

Min misstanke är att alla dessa problem beror på att Bergström inte gör någon tydlig skillnad mellan frågan om vad *jag* är och frågan om vad det han kallar för "*jaget*" är. Kanske kan detta verka som hårklyveri, men i själva verket tror jag att denna distinktion är central i det här sammanhanget. Exempelvis är det väl inte helt orimligt att säga att jag har ett jag, men det verkar inte som att detta innebär att jag har mig själv (vad det nu skulle innebära). Att gå från slutsatser om *mitt jag* till slutsatser om *mig* låter sig därför inte göras utan vidare. Men just denna typ av slutledning verkar Bergström göra i passagen ovan: från att "*jaget*" är en egenskap sluter han sig till att *han* också är en egenskap.

I själva verket tror jag att det är missvisande att överhuvudtaget tala om "*jaget*" – och om "ett jag" osv. – som om detta är en individ (dvs. ett individuellt objekt). Den här typen av tal riskerar att "reifiera" *jaget* på ett problematiskt sätt. För även om vi kan säga saker som att "jag har ett jag" så vore det långsökt att tolka detta som att det finns två saker – jag och ett jag – sådana att den ena av dessa saker (*jag*) står i *har*-relationen till den andra saken (ett jag). Det vore också orimligt att tolka detta som att det finns en sak som "har sig själv". En rimligare tolkning är att det finns en sak (*jag*) som har en viss enställig egenskap, som vi, om vi vill, kan kalla för egenskapen *att ha ett jag* (även om denna terminologi nog alltså kan orsaka förvirring).

Samma sorts anmärkningar kan göras om tal om "medvetandet". Även om vi går med på att jag *har* ett medvetande, så bör detta nog inte förstås som att det finns två saker – jag och mitt medvetande – sådana att den ena har det andra, eller som att det finns en sak som har sig själv. En bättre tolkning är att det finns en sak – jag – som har den enställiga egenskapen att vara medveten.²

Dessa påpekanden ligger på vissa sätt i linje med några av Bergströms förslag, bland annat att "[j]aget inte är en substans, utan en ... egenskap" (se ovan). Men min poäng är att detta inte ska tolkas som att *jag* är en egenskap snarare än en substans. Vad jag har argumenterat för är tvärtom den rakt motsatta hållningen: att jag är en substans (i bemärkelsen: en individ) snarare än en egenskap.

2. Vissa av dessa anmärkningar har orsakats av vissa av Richard Rortys anmärkningar i *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). Huruvida det finns några andra intressanta relationer dem emellan är mer oklart.

Vad är då egenskapen *att ha ett jag* för egenskap? Ett lovande svar på denna fråga kan inspireras av den andra av Bergströms teser som jag nämnde ovan, enligt vilken "mitt jag är mitt medvetande". En relaterad idé är nämligen att egenskapen *att ha ett jag* är densamma som egenskapen *att ha ett medvetande*. Men trots att detta förslag är på rätt spår så bör det nog också förfinas något. Exempelvis finns det kanske vissa icke-mänskliga djur, så som hundar, som är *vid* medvetande – och som därmed kanske också kan sägas *ha ett* medvetande – men som inte också har "ett jag".

För att förfina vårt svar på frågan om hur egenskapen *att ha ett jag* ska förstås så kan vi inspireras av en annan inflytelserik filosof: John Locke. Locke föreslog nämligen att vad det är att vara *en person* är att vara *en tänkande, intelligent varelse som kan resonera, reflektera och betrakta sig själv som sig själv*. Locke fokuserade alltså inte på frågan om vad det är att ha ett jag, men hans idé motiverar även ett rimligt svar på den frågan, enligt vilket egenskapen *att ha ett jag* är just egenskapen *att vara en tänkande, intelligent varelse som kan resonera, reflektera och betrakta sig själv som sig själv*. Detta är väl ganska nära vad det innebär att ha "ett jag" – åtminstone givet en tolkning av detta lite knepiga uttryck.

Om både Locke och jag har rätt så följer att vad det är att "ha ett jag" helt enkelt är att vara en person. Och även detta verkar rimligt. Även om hundar till exempel är medvetna (och till och med har medvetanden) så är de nog inte personer, och saknar också "ett jag". Och om de trots allt är personer, så är de nog också tänkande, intelligenta varelser som kan resonera, reflektera och betrakta sig själva som sig själva – och i så fall har de nog också "ett jag".

Det är inte särskilt kontroversiellt att vad det är att vara en person ska förstås i psykologiska termer. Det verkar rimligt att vad det är att "ha ett jag" också ska förstås i psykologiska termer – och kanske till och med i exakt samma psykologiska termer. Men givet distinktionen mellan vad *jag* är och vad det är att *ha ett jag* så implicerar dessa förslag inte att vad *jag* är – eller vad Bergström, Harris och Sjöström är – ska förstås i psykologiska termer.

Min egen uppfattning är tvärtom att det finns skäl att acceptera en radikalt annorlunda, icke-psykologisk uppfattning om vad mänskliga personer, så som Harris, Sjöström, Bergström och jag, är. Detta synsätt, som Bergström inte diskuterar i sin uppsats, brukar kallas *animalism* och har förespråkats av bl. a. Peter van Inwagen (1990) och Eric Olson (1997, 2007). Enligt detta synsätt ska frågan om vad mänskliga personer

är besvaras i *biologiska*, snarare än psykologiska, termer. Närmare bestämt är animalismen tesen att mänskliga personer som Harris, Sjöström, Bergström och jag är (dvs. är identiska med) *mänskliga djur*, eller *mänskliga organismer*.

Animalismen stöds av att snart sagt allt som är sant om mig också verkar vara sant om ett visst mänskligt djur. Exempelvis sitter det just nu ett mänskligt djur i denna stol och skriver – och dessutom sitter *jag* just nu i denna stol och skriver. På samma sätt sitter det just nu ett mänskligt djur i denna stol och tänker – och dessutom sitter *jag* just nu i denna stol och tänker. Möjligen skulle vi kunna leva med slutsatsen att det just nu sitter två olika författare i denna stol och skriver (även om jag själv känner att det blir alldeles för trångt) – men slutsatsen att det i denna stol också sitter två olika *tänkare* och *tänker* verkar oacceptabel. Tvärtom verkar det som att det i denna stol bara sitter *en* tänkare och tänker. Och om (i) djuret i denna stol tänker, (ii) jag tänker, och (iii) det bara sitter en tänkare i denna stol, så följer det (iv) att jag helt enkelt *är* djuret i denna stol.

Bergströms tes att jag är en egenskap bäddad för en lite överraskande replik till detta argument. Givet att inga egenskaper tänker så medför hans tes nämligen att premiss (ii) är falsk. Men trots sin överraskningsfaktor så är denna replik inte särskilt lovande – för om det är något jag har skäl att tro så är det väl just att jag tänker. Bland annat är ju detta en av de få propositioner som uppfyller Descartes krävande idéer om vad som krävs för rättfärdigande.

Animalismen hanterar också flera av de bryderier som inleder Bergströms uppsats:

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. (2020, s. 36)

En animalist kan lösa dessa problem så här: både jag och detta djur har, snarare än är, en kropp. Och varken jag eller detta djur har, snarare än är, ett djur. (Jag har inga husdjur.) Både jag och detta djur har också en viss vikt, och både jag och detta djur hoppas att leva några år till. Allt

detta verkar rättframt. När det kommer till själen så är saker och ting visserligen inte fullt så rättframma, men nog verkar det som att om jag har en själ så har även detta djur en själ, och vice versa.

Det finns dock en viktig invändning mot animalismen, som bygger på idén att vissa saker som är sanna om mig inte också är sanna om något djur. Exempelvis har det hävdats att jag, till skillnad från djuret i denna stol, skulle kunna fortsätta existera även om min kropp helt förstördes, bara min psykologi på något vis "fortsatte" ändå – exempelvis i någon sorts datorprogram eller i hjärnan på ett helt annat djur.

Denna invändning kan inte avfärdas utan vidare. Men det är oklart hur stark den egentligen är. Till viss del kan man bemöta den genom att hävda att *vad som räknas* – dvs. vad som avgör vad vi har skäl att göra och bry oss om osv. – inte är huruvida vi existerar. Vad som avgör detta är snarare huruvida vår psykologi fortsätter på det sätt som invändningen fokuserar på. Att det i normalfallet är dåligt att dö, eller att detta är något vi har skäl att undvika, beror till exempel enligt denna uppfattning inte på att vi upphör att existera när vi dör – vad som är dåligt med döden är istället att den medför att det inte finns någon i framtiden som man är psykologiskt "kontinuerlig" med. Och så länge man *är* psykologiskt kontinuerlig med någon i framtiden – exempelvis för att ens psykologi har hamnat i ett datorprogram, eller i hjärnan hos ett helt annat djur – så är det helt enkelt inte så viktigt (enligt denna hållning) huruvida personen som jag är psykologiskt kontinuerlig med också är *jag*.

Denna uppfattning – att identitet inte är "relationen som spelar roll i överlevnad" – har på oberoende grunder förespråkats av bl.a. Derek Parfit (1984). Parfit själv var på den tiden inte animalist – något senare, runt millennieskiftet, verkar han ha accepterat tesen ett tag, för att senare överge den igen – men hans tes kan ändå kombineras med animalismen för att, åtminstone till viss del, parera vad som verkar vara den viktigaste invändningen mot teorin.

Det djur som enligt animalismen är jag har just nu också ett jag – åtminstone givet det psykologiska synsättet på vad det är att ha ett jag som jag beskrev ovan. Djuret i denna stol är nämligen, så vitt jag kan bedöma, en tänkande och (i någon grad) intelligent varelse som kan resonera och reflektera och betrakta sig själv som sig själv. Däremot har detta djur inte alltid haft ett jag. Exempelvis fanns det ju både som foster och som spädbarn, innan det kunde betrakta sig själv som sig själv, och om det har otur så kommer det kanske också i framtiden att finnas utan att vara kapabel till detta. Animalismen medför därför att

jag kan existera utan att ha ett jag, vilket är ytterligare skäl att tro att jag inte är ett jag.³

Litteratur

- Bergström, Lars. 2020. "Jaget". *Filosofisk tidskrift* 41, nr 4, s. 36–41.
- Dennett, Daniel. 1990. *Consciousness Explained*. London: Allen Lane.
- Olson, Eric. 1997. *The Human Animal*. New York: Oxford University Press.
- Olson, Eric. 2007. *What Are We?* New York: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Van Inwagen, Peter. 1990. *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press.

3. Tack till Jens Johansson för värdefulla kommentarer på denna text.

Kommentar om jaget

Lars Bergström

Det råder en väldig oenighet bland filosofer om vad vi är. Vad är ett "jag"? Jag försökte i min artikel utgå från Humes klassiska diskussion och arbeta mig fram till en uppfattning om detta. Jag tyckte mig kunna konstatera att Hume har fel, men jag är fortfarande rätt osäker på vad som är rätt. Och jag tycker ibland att mitt eget förslag är lite underligt. Men jag är inte heller beredd att svälja Olle Risbergs animalism. Jag ska inte här bemöta den, det har många andra gjort. Jag ska bara ge några synpunkter på Risbergs kritik av min position.

Jag har föreslagit att jag är en egenskap (eller förmåga), som vissa organismer har. Det låter förvisso underligt. Risberg menar att det inte kan stämma eftersom jag tänker, men "inga egenskaper tänker". Det kan verka övertygande, men även om egenskaper i allmänhet inte tänker, så kanske det kan finnas *några*, mycket speciella egenskaper, som faktiskt gör det.

Risberg finner det uppenbart att han och jag och Kamala Harris är distinkta. Vi är inte samma egenskap, inte samma jag. Men som jag tidigare föreslagit – i min bok *Varats dunkla skrymslen* (2018) – är vi kanske ändå just det. Vi kan kanske vara simultana inkarnationer av varandra. Även om jag inte tror på reinkarnation och "själavandring", så kan jag inte bevisa att sådant är omöjligt. Så jag och Risberg skulle kunna vara samma individuella egenskap – något jag dock inte vill binda mig för.

Men även om Risberg och jag är samma egenskap, så är vi ju olika personer. Javisst, men i min uppsats föreslog jag också att man bör skilja på *jag* och *person*. Mitt jag, mitt medvetande, kan ha olika innehåll vid olika tidpunkter. Jag, alltså just jag, var t.ex. en person i femtonårsåldern och en annan person idag, det tycker väl ingen är särskilt konstigt. Men Risberg tycks mena att ett jag är detsamma som en person. Så han skulle väl i stället säga att jag i femtonårsåldern är något annat än jag idag. Men det tycks innebära att jag inte fanns då, vilket i sin tur tycks innebära att jag aldrig har varit femton år. Hur går det ihop med att jag idag är åttiofem år? Eller är jag inte det?

Hur som helst, Risberg och jag är nog olika individuella egenskaper, vi har (eller är) antagligen varsitt medvetande. Men vilka är då dessa olika egenskaper (medvetanden), frågar Risberg. Ja, eftersom de är olika kan de ju inte, som Risberg tycks tro, vara en och samma egenskap, nämligen att vara medveten.

Men jag tror, precis som Risberg, att både han och jag har egenskapen att vara medvetna. Därmed landar jag i slutsatsen att (individuella) egenskaper kan ha egenskaper. Eller, mer specifikt, att medvetanden kan vara medvetna. Jag får intrycket att Risberg inte vill godta något sådant, men jag tycker inte att det är så konstigt.

Eller botten hans invändning i tanken att man bör skilja mellan "vad *jag* är och vad det är att *ha ett jag*"? Det kan låta rimligt, men är det verkligen en bra invändning? Att jag är jag och att jag har ett jag verkar helt oproblematiskt. Även om det skulle vara två olika påståenden – vilket inte torde vara så lätt att bevisa – så verkar bägge vara rena truismer. Och därmed har de med nödvändighet samma sanningsvärde.

Mer om vad vi är

Olle Risberg

Lars Bergström hävdar att personer som han, jag och Kamala Harris är egenskaper. Min invändning att vi skiljer oss från egenskaper, på så sätt att vi tänker medan egenskaper inte gör det, hanterar han genom att föreslå att "även om egenskaper i allmänhet inte tänker, så kanske det kan finnas *några*, mycket speciella egenskaper, som faktiskt gör det".

Att Bergströms tes medför att *några* egenskaper tänker får dock betraktas som en underdrift. En snabb Googlesökning ger vid handen att antalet människor som någonsin funnits är en bra bit över 100 miljarder.

Om vi sätter åt sidan de idéer om reinkarnation och "själavandring" som Bergström snuddar vid men inte vill förbinda sig till så medför detta att det snarare är en bra bit över 100 miljarder egenskaper som, enligt hans synsätt, tänker (eller har tänkt). Och i takt med att fler människor föds i framtiden så kommer detta tal att fortsätta växa.

Bergström fäster vikt vid att vi ibland säger saker som att jag nu inte är samma person som jag var när jag var 15 år gammal. Visserligen har han rätt i att vi ibland säger sådana saker, men det finns en tolkning av dessa uttalanden som är rimligare än den han föreslår. Närmare bestämt verkar uttrycket "samma" i dessa uttalanden åsyfta *kvalitativ* snarare än numerisk identitet. Sedan jag var 15 år har jag förändrats på vissa väsentliga sätt, bland annat med avseende på min personlighet, och jag har därför inte längre samma egenskaper som jag hade förut. I *den* meningen är jag inte samma person som jag var förut. Men i en annan mening är jag ändå det. För 15-åringen har ju aldrig upphört att existera – den har bara slutat att vara 15 år. Den person som en gång var 15 år är nu 28 år istället. Med andra ord: samma person som en gång var 15 år är nu 28 år istället.

Bergström tillskriver mig uppfattningen att "ett jag är detsamma som en person". Men denna uppfattning vill jag snarare förneka. Anledningen till detta är att det tycks mig uppenbart att jag, Bergström och Harris är personer som existerar, men långt ifrån uppenbart att det också existerar sådana saker som "våra jag" (som vi har eller är eller bådadera). Och något som finns kan ju inte vara identiskt med något som inte finns. Att ha ett jag är enligt det synsätt jag föreslagit inte att stå i en viss relation till en viss entitet ("ett jag"), utan att ha en viss enställig egenskap. Jag – denna person – har en sådan egenskap, men jag – denna person – *är* inte ett jag. Enligt den animalistiska hållning som jag argumenterat för så är jag och andra mänskliga personer snarare mänskliga djur.

Av denna anledning medför animalismen att påståendet att jag har ett jag inte är en truism, till skillnad från vad Bergström föreslår, utan tvärtom ett påstående som en gång varit falskt. När jag var ett foster så hade jag inget jag. Däremot var det vid den tidpunkten sant att jag är jag. Påståendet att jag är jag och påståendet att jag har ett jag har därmed, till skillnad från vad Bergström hävdar, inte med nödvändighet samma sanningsvärde. De har inte ens alltid haft samma sanningsvärde i den faktiska världen.

Recensioner

Epistemisk orättvisa: Kunskap, makt och etik

Miranda Fricker. Översättning Carl-Filip Brück

Thales 2018. 255 s. ISBN 978-91-7235-103-5

Miranda Frickers *Epistemisk orättvisa* kan med fördel läsas i ljuset av de debatter som följt i kölvattnet av till exempel #metoo och *Black Lives Matter*. Boken utgör nämligen ett utmärkt exempel på hur analytisk filosofi kan användas för att reda ut oklarheter och precisera ståndpunkter i debatter som av politiska skäl karaktäriseras av såväl avsiktliga som oavsiktliga missförstånd. Förhoppningsvis kommer Thales svenska översättning göra att såväl progressiva aktivister som konservativa debattörer får upp ögonen för boken.

Fricker beskriver "två former av epistemisk orättvisa: vittnesorättvisa, i vilken någons möjlighet att förmedla kunskap inte erkänns; och tolkningsorättvisa, i vilken någons möjlighet att förstå sina sociala erfarenheter hämmas" (s. 22). Större delen av boken (kapitel 1–6) ägnas åt vittnesorättvisa. Fricker är intresserad av normativa frågor men ägnar även en del av boken åt att diskutera hur "samhällelig makt återverkar på våra kunskapsmässiga interaktioner" (s. 14). Den undersökningen används för att i kapitel 2 till 4 identifiera (1) vad som skiljer epistemiska orättvisor från andra orättvisor, (2) hur vi kan begå sådana orättvisor utan att vara medvetna om det, och (3) vilka karaktärsdrag vi bör anamma för att inte begå sådana orättvisor. I kapitel 5 gör hon för vittnesrättvisans dygd vad Bernard Williams (2002) gjorde för sanningsenlighet och försöker därmed rättfärdiga dygden genom att spåra dess genealogi till naturtillståndet. Kapitel 6 sammanfattar diskussionen om vittnesorättvisa och sammanför den med Martha Nussbaums och Rae Langtons diskussioner om sexuell objektifiering och tystande. I det avslutande kapitlet, som utan större problem kan läsas som en fristående uppsats, diskuterar hon tolkningsorättvisa.

Epistemisk orättvisa har sedan sin ursprungliga publicering 2007 haft ett enormt filosofiskt genomslag (med mer än 400 citeringar i *PhilPapers*) och har närmast gett upphov till ett nytt forskningsfält. Det hade därför varit bra om den svenska översättningen kommit med ett för-

ord där delar av den efterföljande utvecklingen diskuterades. Ej heller i denna recension kommer jag att gå igenom denna utveckling. Istället kommer jag kritiskt att diskutera några aspekter av vittnesorättvisa som jag inte sett kommenteras.

Fricker utgår ifrån att när en *talare* hävdar något så tillskrivs hon en trovärdighetsgrad av dem hon talar med, *mottagarna*. Även om Fricker tror att det finns ett korrekt svar på hur hög trovärdighet en mottagare bör tillskriva en talare, innebär inte det att hon tror att det går att använda sig av några principer för att ta reda på svaret. Hon utgår istället från en dygdepistemologisk modell enligt vilken epistemiskt dygdiga mottagare har tränat upp förmågan att *se* hur trovärdiga talare är (s. 110). Jag återkommer till detta nedan. Eftersom det finns en korrekt trovärdighetstillskrivning innebär det att mottagare ibland tillskriver talare för hög eller för låg grad av trovärdighet (s. 34). Ifall en talare tillskrivs för låg trovärdighet föreligger det ett trovärdighetsunderskott.

Mot bakgrund av detta kan vi förstå den definition Fricker (s. 48), via en diskussion om social makt, arbetar sig fram till:

En *vittnesorättvisa* är ett trovärdighetsunderskott orsakat av en identitetsfördom.¹

Fricker medger att definitionen kan tyckas för snäv då det kan invändas att även vissa trovärdighetsunderskott som inte orsakats av identitetsfördomar är vittnesorättvisor (s. 39). Fricker motiverar dock definitionen med att den täcker in de politiskt intressanta fallen av vittnesorättvisa (s. 46).

Definitionen ger upphov till tre frågor: (1) hur förhåller sig identitetsfördomar till vittnesorättvisor?, (2) hur orsakar identitetsfördomar trovärdighetsunderskott?, och (3) varför är ett trovärdighetsunderskott orsakat av en identitetsfördom orättvist?

Angående den första frågan skriver Fricker:

... den trovärdighet hon [mottagaren] tillskriver talaren bör motsvara de skäl hon faktiskt har för att [tro att] han talar sanning. (s. 36)

Även om Fricker inte själv gör det, går detta att tolka i termer av förtjänst där talare *förtjänar* att mottagare tillskriver dem en grad av trovärdighet, baserat på mottagarens skäl att tro att de talar sanning. Detta inne-

1. Annorstädes skriver hon "en talare är utsatt för vittnesorättvisa om och endast om fördomar leder till att mottagaren ger talaren lägre grad av trovärdighet än vad han annars hade gjort" (s. 17).

bär så klart inte att alla talare förtjänar att bli behandlade som trovärdiga. Det innebär ej heller att alla talare förtjänar att bli behandlade som lika trovärdiga i alla situationer. Telefonsäljare kan till exempel förtjäna att bli behandlad som icke-trovärdiga i rollen som säljare men trovärdiga i rollen som vittnen till trafikolyckor.

Påståenden om förtjänst analyseras ofta som påståenden om en relation mellan förtjänstsubjekt, förtjänstobjekt och förtjänstbas.² Exempelvis förtjänar Alicia (subjektet) ett pris (objektet) i kraft av att hon sprang snabbast på 60 meter (basen). Detta innebär att det vore rättvist om Alicia fick ett pris i kraft av att hon sprang snabbast. Det är vidare nödvändigt att Alicia får priset av rätt anledning då det tycks fel att tilldela henne priset i kraft av att hennes pappa är en framstående atlet.³

Analogt gäller att till exempel telefonsäljaren Anna (subjektet) förtjänar att tillskrivas låg grad av trovärdighet (objektet) *i kraft av* att hon försöker sälja oss något (basen). Mottagaren agerar alltså rättvist om hon tillskriver Anna låg trovärdighet. Men det är viktigt att mottagaren gör detta av rätt anledning då det skulle vara orättvist om Anna tillskrevs låg trovärdighet (vilket hon ändå förtjänar) i kraft av att hon bryter på polska.

Men eftersom inget trovärdighetsunderskott föreligger så har inte Anna drabbats av en vittnesorättvisa enligt Fricker.⁴ Det är olyckligt att definitionen exkluderar sådana fall då dessa tycks vara inblandade i en särskilt elakartad typ av orättvisa där talaren fås att bidra till upprätthållandet av den orättvisa hon själv drabbas av. För om det finns en föreställning om att individer som bryter på polska är otrovärdiga, finns det en risk att Anna, som en bekräftande instans, bidrar till att förstärka denna föreställning när hon (som försäljare) uppträder otrovärdigt. Om Anna genom att bidra till att upprätthålla en fördom också bidrar till att upprätthålla den vittnesorättvisa som fördomen orsakar så blir Anna medansvarig för upprätthållandet av den orättvisa som hon själv drabbas av. Anna tycks, med andra ord, drabbas av en dubbel skada där hon dels drabbas av en vittnesorättvisa och dels fås att bidra till att andra som bryter på polska utsätts för vittnesorättvisa.

Den andra frågan är hur identitetsfördomar orsakar trovärdighetsunderskott. Fricker utgår ifrån att identitetsfördomar består av negativa

2. Se, till exempel, Joel Feinbergs (1970) klassiska analys av förtjänst. För en samtida kommentar se Fred Feldman (2016).

3. Louis P. Pojman påpekar att föräldrars ära sågs som en förtjänstbas med avseende på priser i Homeros Grekland (1999, s. 2).

4. Se även Frederico Luzzi (2016).

fördomsfulla identitetsstereotyper vilka karaktäriseras som nedvärderande associationer ”mellan en social grupp och ett eller flera attribut” (s. 57). En viktig poäng i Frickers framställning är att ett trovärdighetsomdöme baserat på en fördom inte är resultatet av ett resonemang där fördomen ingår som premis i ett argument (s. 58). Fricker tänker sig snarare att fördomar skapar ”bilder i våra huvuden” och att sådana bilder kan ha en direkt, nästan fysisk, effekt på våra omdömen (s. 59). Detta förklarar hur vi dels kan bli påverkade av identitetsfördomar utan att lägga märke till dem, och dels hur fördomar kan påverka en agent, trots att fördomen står i konflikt med dennes faktiska föreställningar.

Perception och bakgrundsföreställningar samverkar alltså för att producera omdömen. Om vi till exempel ser en mugg som röd, formar vi oftast direkt omdömet att muggen är röd utan att några trosföreställningar aktiveras. Om vi däremot tror att muggen belyses med rött ljus, kommer denna trosföreställning ofta korrigera vårt initiala omdöme och vi kommer, trots att vi uppfattar muggen som röd, att suspendera omdöme om muggens färg. Det händer också ibland att vi formar omdömen, trots att vi har tillgång till underminerande bakgrundsföreställningar. I en stressig situation kan vi till exempel forma omdömet att muggen är röd, trots att vi vet att den belyses med rött ljus. På samma sätt kan en mottagare *se* Anna som otrovärdig därför att hon bryter på polska och i kraft av det forma omdömet om henne som otrovärdig, *trots* att mottagaren vet att en polsk brytning inte har något med trovärdighet att göra.

För att förklara hur det kommer sig att vi *ser* trovärdighet utgår Fricker ifrån att vi genom epistemisk fostran tränas att se världen som ”epistemiskt färgad” (s. 104). En bra epistemisk fostran leder till att vi *ser* trovärdiga personer som trovärdiga och otrovärdiga som otrovärdiga. En *dålig* fostran kan å andra sidan få individer att *se* trovärdiga personer som otrovärdiga eller vice versa (s. 60). Om jag förstått Fricker rätt så är många fördomar just en restprodukt av dålig fostran. Till exempel kan en person som fostrats att *se* icke-vita som mindre trovärdiga fortsätta att göra det, trots att hon vet att icke-vita inte är mindre trovärdiga.

Detta är i grund och botten *empiriska* påståenden om vår psykologi. Man kan därför fråga sig vilken evidens en filosof är skyldig att ge för sina empiriska påståenden. Fricker hänvisar till några socialpsykologiska studier om stereotyper ifrån 80- och 90-talet. Räcker detta? Nja, i ljuset av den så kallade *replikationskrisen*, där många experimentella studier (speciellt i socialpsykologi) har förkastats därför att resultaten

inte kunnat replikeras, så når detta knappast upp till de krav som nu ställs på socialpsykologisk forskning. Nuvarande konsensus tycks vara att empiriska påståenden måste få stöd av flera olika studier för att de ska anses vara vetenskapligt tillförlitliga. Detta har medfört att socialpsykologer lägger stor vikt vid så kallade *metastudier* där resultaten från individuella studier vägs samman. Det är egentligen först när en tillförlitlig metastudie stödjer ens socialpsykologiska påstående som det kan sägas vara vetenskapligt tillförlitligt.

När filosofer använder sig av några få, väl valda, empiriska studier för att rättfärdiga empiriska antaganden, finns det en risk att de vilseleder läsaren att tro att de empiriska påståendena har starkare vetenskapligt stöd än de faktiskt har. Det finns också en risk att uppfattningen att studierna är vetenskapligt tillförlitliga befasts, vilket kan få andra att sprida studierna vidare.⁵

Det finns dock två förmildrande omständigheter i Frickers fall. För det första hade inte replikationskrisen uppdragats när Fricker först publicerade sin bok 2007, och för det andra skiljer sig inte Fricker nämnvärt från hur andra filosofer förhåller sig till empiriska studier. Men dessa förmildrande omständigheter till trots bör vi nog ställa högre krav på filosofers (framtida) användning av empiriska studier.⁶

Den tredje frågan rör vad det är som gör ett trovärdighetsunderskott orättvist. Kom ihåg att när en mottagare utsätter en talare för en vittnesorättvisa innebär det, enligt Fricker, att mottagaren, på grund av en identitetsfördom, tillskriver talaren för låg trovärdighet. Fricker fokuserar på skador som *talare* lider när de utsätts för vittnesorättvisor.⁷ För att redogöra för dessa skador gör Fricker en distinktion mellan primära och sekundära skador. Den primära skadan är intrinsikal till själva vittnesorättvisan och de sekundära skadorna är konsekvenser av vittnesorättvisan (s. 71).

Här följer en rekonstruktion av Frickers argument för att vittnes-

5. Det har till exempel uppskattats att det gick att replikera blott 25 procent av de socialpsykologiska resultaten som 2008 publicerades i ledande psykologitidskrifter (*Psychological Science* och *Journal of Personality and Social Psychology*), se Open Science Collaboration 2015. Det ska även påpekas att jag inser det ironiska i att jag hänvisar till *en* studie för att stödja mitt empiriska påstående.

6. För en vetenskapsteoretisk diskussion om replikationskrisen se Felipe Romero (2019). Romero säger dock inte mycket om krisens implikationer för filosofers användande av vetenskapliga studier.

7. Mottagare lider, enligt Fricker, epistemisk skada när talare drabbas av vittnesorättvisor då mottagaren riskerar att gå miste om den kunskap talaren försöker förmedla (s. 67).

orättvisor är intrinsikalt orättfärdiga. Syftet med rekonstruktionen är att tydliggöra dels den normativa princip som argumentet vilar på, och dels vad Fricker måste visa för att ro argumentet i hamn.

P1: Om en person får en förmåga som är essentiell för hennes människovärde kränkt eller undergrävd så utsätts hon för något som är intrinsikalt orättfärdigt. (s. 68)

Fricker noterar mycket riktigt att denna princip påminner om Kants andra formulering av kategoriska imperativet: handla så att du behandlar mänskligheten i andra och i dig själv som ett mål, och inte bara som ett medel. Sätillvida man är villig att acceptera Kants formulering så bör man inte ha något problem med P1.

För att visa att den som utsätts för en vittnesorättvisa lider en primär skada måste Fricker även försvara en andra premiss:

P2: När en talare utsätts för en vittnesorättvisa så får hon en förmåga som är essentiell för hennes människovärde kränkt eller undergrävd.

Från P1 och P2 följer:

C: När en talare utsätts för en vittnesorättvisa så utsätts hon för något som är intrinsikalt orättfärdigt.

Vad gäller försvaret av P2 skriver Fricker, enligt den svenska översättningen, att en vittnesorättvisa är en epistemisk orättvisa, "och det som utmärker epistemiska orättvisor är att någon får *sin förmåga att veta kränkt*" (s. 68, min kursivering). Översättningen av den kursiverade delen är olycklig då det är högst oklart hur talaren får *sin förmåga att veta* kränkt när hon utsätts för en vittnesorättvisa. Själva vittnesorättvisan tycks inte (i sig själv) påverka talarens förmåga att veta. Orättvisan har på sin höjd att göra med att talarens förmåga att förmedla kunskap inte erkänns.

I det engelska originalet blir det klarare då Fricker skriver att talaren "is wronged in her capacity as a knower" (2007, s. 44). Den möjliga översättningen "sin kapacitet som vetare" är inte lika snygg som "sin förmåga att veta" men den är mer korrekt. Fricker verkar nämligen tänka sig att vår kapacitet som vetare inbegriper (bland annat) både en förmåga att veta och en förmåga att förmedla kunskap. Så när en talare utsätts för en vittnesorättvisa kränks hennes kapacitet som vetare genom att mottagaren inte erkänner hennes förmåga att förmedla kunskap. Men

även om detta stämmer kan man fråga sig vad vi har för skäl att tro att förmågan att förmedla kunskap är essentiell för ens människovärde.

Det närmaste Fricker kommer att besvara den här frågan är nog genom att hänvisa till en intuition om att det är kränkande att bli *epistemiskt objektifierad* (s. 181–85). Hon förklarar detta genom att göra en distinktion mellan att behandla någon som en *informant* och som blott en *källa till information*. Informanter är "kunskapsmässiga agenter som har förmågan att förmedla kunskap" (s. 181). När en forskare, som genom intervjuer och enkäter försöker ta reda på vilka effekter en policy haft på en grups välmående, behandlar gruppens medlemmar som tillförlitliga förmedlare av kunskap om sitt mående så behandlar hon dem som informanter. En informationskälla är "däremot bara ett sakförhållande vi kan utvinna information ur" (*ibid.*). Om forskaren ignorerar gruppmedlemmarnas svar och istället enbart förlitat sig på mätningar av dem, som gjorts utan deras samtycke, behandlar hon dem som blott källor till information. Denna distinktion kanske förklarar varför många känner olust över att företag utan deras medgivande studerar deras konsumtionsvanor men inte har något emot att på sociala medier berätta om samma vanor. Då vi ofta känner oss illa till mods när vi blir behandlade som blott informationskällor så är det kanske så att förmågan att förmedla kunskap är essentiell för vårt människovärde.

Enligt Fricker är en av de *sekundära* skadorna en vittnesorättvisa kan ge upphov till att talare kan komma att förlora kunskap. Hon påpekar att den som får sin trovärdighet orättvist bedömd kan tappa tron på aningen sin egen övertygelse eller på sina skäl för övertygelsen, vilket kan leda till att hon inte längre uppfyller villkoren för att veta (s. 73). Detta kan ske genom att talaren, efter att ständigt ha blivit ifrågasatt, faktiskt upphör att tro något.⁸ Det kan också ske genom en subtilare mekanism där en talare på grund av vittnesorättvisor förlorar förmågor som är viktiga för att förvärva kunskap (s. 76). Här tänker sig Fricker framförallt att intellektuellt mod är viktigt för att kunna förvärva kunskap. Då intellektuellt mod förutsätter epistemiskt självförtroende, och då upprepade vittnesorättvisor kan urholka det epistemiska självförtroendet, kan en tänkares "förmåga att veta" skadas (*ibid.*). Oavsett vilken mekanism som aktiveras innebär detta att en person som utsätts för identitetsfördomar kan förlora kunskap (s. 78).

8. Jämför med det psykologiska fenomenet "gaslighting".

Jag tror, som Fricker, att detta är en allvarlig konsekvens av vittnesorättvisor, men även att analysen kan dras längre. Notera först att en person utan epistemiskt självförtroende, allt annat lika, bör uppfattas som mindre trovärdig än någon med epistemiskt självförtroende. Fricker tänker sig trots allt att epistemiskt dygdiga mottagare tillskriver talare den trovärdighet de epistemiskt förtjänar. De lyckas med detta då deras epistemiska dygder tillåter dem att uppfatta egenskaper karaktäristiska för talare förmögna att förmedla kunskap. Om epistemiskt självförtroende är en egenskap karaktäristisk för pålitliga talare, kommer dygdiga mottagare att uppfatta detta självförtroende och därför (allt annat lika) tillskriva dessa talare högre trovärdighet än talare med lågt epistemiskt självförtroende.

Anta att vi har ett samhälle med tre grupper: grupp A, grupp B och grupp C. Grupp C utsätter grupp B för en vittnesorättvisa då den tillskriver dess medlemmar lägre trovärdighet på grund av en identitetsfördom. Anta att detta leder till att medlemmarna i grupp B tappar tron på sina intellektuella förmågor och uppvisar lägre epistemiskt självförtroende. Detta kan då få de icke-fördomsfulla medlemmarna i grupp A att korrekt tillskriva medlemmar ur grupp B lägre trovärdighet.

Även om det så klart är orättvist att tillskriva medlemmar ur grupp B lägre trovärdighet på grund av identitetsfördomar, är det inte orättvist att göra det därför att de uppvisar mindre epistemiskt självförtroende. Detta innebär att medlemmar i grupp B som utsätts för vittnesorättvisor, genom att drabbas av lågt epistemiskt självförtroende, i förlängningen kommer att förtjäna att tillskrivas låg trovärdighet.

Vidare tycks det inte uppenbart orättvist om grupp A accepterar en social generalisering om grupp B:s låga trovärdighet. En sådan generalisering skulle trots allt tillåta medlemmarna att fälla både korrekta och snabba omdömen om grupp B:s trovärdighet. Sådana generaliseringar anser Fricker vara oproblematiske och nödvändiga då de tillåter oss att "fälla omdömen om trovärdighet med den spontanitet som det vardagliga utbytet av kunskap kräver" (s. 53). Skillnaden mellan grupp C:s *fördom* och grupp A:s *generalisering* är, för att använda Frickers ord, att fördomen är motståndskraftig mot motsägande evidens vilket generaliseringen inte är (s. 57). Men så länge grupp B fortsätter att uppvisa lågt epistemiskt självförtroende så förtjänar den att tillskrivas låg trovärdighet, vilket innebär att grupp A inte kommer att utsättas för motsägande evidens.

Vad ska man då säga om den här typen av självuppfyllande profetior?

Medlemmarna i grupp A tycks uppfylla sin epistemiska plikt då den tillskriver medlemmarna i grupp B den trovärdighet de förtjänar, men misslyckas med att uppfylla sin moraliska plikt då de bidrar till att upprätthålla en orättvis situation. För att uppfylla sin moraliska plikt tycks grupp A behöva göra avkall på sin epistemiska plikt och tillskriva medlemmarna i grupp B högre trovärdighet än de faktiskt förtjänar för att på så sätt bidra till att återställa deras självförtroende.

Det hade varit intressant att få veta vad Fricker anser om dessa situationer då hon i allmänhet inte tycks se någon konflikt mellan att uppfylla epistemiska och moraliska plikter. Till exempel menar hon att *vittnesrättvisans dygd* är en moralisk-intellektuell hybriddygd vars epistemiska och moraliska mål harmoniserar (s. 169): ”den är i genuin bemärkelse en hybrid eller blandform som syftar till *både* sanning och rättvisa” (s. 171).

Avslutningsvis gör Frickers försök att integrera flera olika filosofiska perspektiv att det finns mer att kommentera. Det är till exempel oklart varför den normativa analysen måste baseras på dygdetik, mot vilken en uppsjö av invändningar har riktats. Hon skulle kanske ha kunnat komma undan dessa genom att ha inkluderat till exempel en konsekventialistisk analys av dygder där dessa motiveras i termer av den nytta de tenderar att ge upphov till.⁹ Fortsättningsvis är det även lätt att få intrycket av att hon begär ett genealogiskt felsslut när hon ägnar ett kapitel åt att rättfärdiga vittnesrättvisans dygd genom att visa att den skulle uppstå i naturtillståndet. Att något skulle uppstå i ett naturtillstånd tycks inte i sig självt visa att det är normativt önskvärt. Och även om hon kunde motivera den genealogiska diskussionens normativa relevans har hon nog fel i att vittnesrättvisa skulle uppstå i naturtillståndet. Hon tänker sig nämligen att vittnesrättvisans dygd måste uppstå i naturtillståndet därför att dygden, genom att kompensera för identitetsfördomar, ökar sannolikheten att mottagare har sanna trosföreställningar, vilket är evolutionärt fördelaktigt. Men det tycks mig minst lika rimligt att tro att icke-kompenserade identitetsfördomar blomstrar i ett naturtillstånd då dessa tenderar att öka gruppsammanhållningen vilket mycket väl kan ha ett högre evolutionärt värde än en egenskap som ökar sannolikheten att ha sanna trosföreställningar.

Men det ska erkännas: för varje brist har boken minst en förtjänst. Utöver viktiga insikter på detaljnivå lyckas Fricker på ett föredömligt

9. Se t.ex. Julia Driver (2001).

sätt visa att frågor som rör samspelet mellan makt, kunskap och rättvisa kan diskuteras inom den analytiska filosofin. Dessutom innebär de flesta av bokens brister en möjlighet för vidare arbete, vilket borde motivera filosofer att intressera sig för den. Till sist hoppas jag att den svenska översättningen av *Epistemisk orättvisa* kan bidra till att reda ut oklarheter och precisera ståndpunkter inte bara i filosofiska diskussioner utan även i den allmänna svenska debatten.

Nicolas Olsson Yaouzis

Litteratur

- Driver, Julia. 2001. *Uneasy Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feinberg, Joel. 1970. *Doing & Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*. Princeton: Princeton University Press.
- Feldman, Fred. 2016. *Distributive Justice: Getting What We Deserve From Our Country*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Luzzi, Federico. 2016. "Testimonial Injustice without Credibility Deficit". *Thought: A Journal of Philosophy* 5, nr 3, s. 203–11.
- Pojman, Louis P. och Owen McLeod (red.). 1998. *What Do We Deserve?: A Reader on Justice and Desert*. Oxford: Oxford University Press.
- Romero, Felipe. 2019. "Philosophy of Science and the Replicability Crisis". *Philosophy Compass* 14, nr 11, s. 1–14.
- Williams, Bernard. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.

Den svenska filosofins historia

Henrik Lagerlund

Thales 2020. 312 s. ISBN 978-91-7235-121-9

Det kan knappast hävdas att bokmarknaden översvämmas av översikter över den svenska filosofins historia. I modernare tid har det bara funnits två böcker – Erik Rydings *Den svenska filosofins historia* (1959) och Henrik Lagerlunds *Filosofi i Sverige under 1000 år* (2003). Den senare har nu utkommit i ny, utökad upplaga under titeln *Den svenska filosofins historia* (Thales).

Att en sådan historik nu finns tillgänglig i bokhandeln är givetvis värdefullt. Men det ger också ett tillfälle för frågor. Den mest grundläggande frågan är helt enkelt om det finns någonting sådant som "svensk filosofi". Lagerlund ställer den frågan i sin inledning och besvarar den

nekande. Det existerar inte någon "speciellt svensk filosofi". Det har visserligen sedan medeltiden funnits individer som så att säga folkbokföringsmässigt hört till Sverige och som producerat filosofi, "men det är inget svenskt med denna filosofi".

Detta låter ju en aning nedslående. Men jag tror att Lagerlund i sin iver att inte överskatta sitt ämne löper risk att underskatta det. Jag håller helt med honom om att 1800-talets försök att urskilja en specifikt svensk "personlighetsfilosofi" var ohållbara. Men det finns andra möjligheter. Ingen skulle väl bestrida att det funnit en specifikt fransk, engelsk eller tysk filosofi. Det som avgränsat dessa är dels språket (och därmed den filosofiska vokabulären), dels en speciell tradition. Hur förhåller det sig med den svenska filosofin i dessa avseenden?

Genast måste det medges att den filosofiska traditionen i Sverige varit tunn, mycket tunn. Svenska filosofer har sålunda för det mesta skrivit på andra språk än svenska, fram till och med 1600-talet på latin, under 1800-tal och tidigare 1900-tal på tyska, sedan 1945 framför allt på engelska. Detta har inte bara avspeglat det praktiska behovet av att vara läsbar i stora världen. Det har också hängt samman med att svenskt filosofiskt tankegods i stor utsträckning varit importerat, länge framför allt från Tyskland, under senare tid framför allt från Storbritannien och USA.

Under vissa perioder har det dock gjorts försök att hävda en specifikt svensk filosofi. Lundafilosofen Andreas Rydelius ansträngde sig i början av 1700-talet att skapa ett svenskt filosofiskt språk. Upplynningsfilosofer som Nils von Rosenstein och Carl Gustaf Leopold vände sig på svenska till en bredare publik än enbart de universitetslärdade. Christopher Jacob Boström hyllades som "Nordens Platon" med svensk stolthet i stämman. Hans Larsson skrev för en bildad och filosofiintresserad allmänhet på en hög stilistisk nivå. Ingemar Hedenius förde sina filosofiska fälttåg på en svenska som inte saknade effektivitet. Georg Henrik von Wright skrev på engelska i sin egenskap av filosofisk fackman men på svenska i sin egenskap av filosofisk kulturdebattör.

I dag, det måste medges, har denna tradition klingat av. Kanske bör man säga att det funnits en svensk filosofi men inte längre gör det? Om svensk filosofi enbart är ett antal skilda bidrag till engelskspråkiga internationella facktidskrifter som författats av svenska medborgare är begreppet "svensk filosofi" knappast längre meningsfullt. Det är väl också sant att det även internationellt skett en homogenisering av filosofin, där nationella identiteter och skillnader inte längre spelar samma roll som de en gång gjort. Likhetera i fråga om tankar, begrepp, utvär-

deringsformer och referensramar är påtagliga inom den internationella fackfilosofiska diskursen.

Ändå är det lätt att hålla med Lagerlund om att svensk filosofi har sitt intresse både ur filosofisk och ur idéhistorisk synvinkel.

Hans Larssons och Hans Ruins försök att göra rättvisa åt det poetiska språket, debatten mellan Axel Hägerström och Hans Larsson kring värde teorin, den skandinaviska rättrealismen, Ingemar Hedenius försök att avgränsa villkoren för en meningsfull debatt om tro och vetande, allt detta och betydligt mer erbjuder filosofiskt intressanta problem som jag inte tycker har tillräckligt utforskats.

Ur idéhistorisk synpunkt är det uppenbart att Benjamin Höijers tidiga idealism liksom Boströms sena, Hägerströms värdenihilism liksom Hedenius förnuftstro var organiska beståndsdelar i olika svenska samhällsbyggen, att de ingick som en del i svenska tänkesätt och svensk mentalitet under sina respektive epoker.

Lagerlund har i den nya upplagan kompletterat sin översikt över den svenska filosofins historia med några specialstudier. De handlar om svenska religionskritiska debatter, från Boström till Hedenius, om svenska insatser inom logikens område och om den speciella, mycket egendomliga uppsaliensiska kritiken mot Einsteins relativitetsteori. Genomgångarna är upplysande och milt roande.

Henrik Lagerlund har gjort en god insats både genom att uppdatera sin gamla historik och genom att komplettera den. Det kan tillfogas att han 1999 gav ut en antologi svenska filosofiska texter, *Svensk filosofi från Rydélius till Hedenius*, en antologi som är unik i sitt slag.

Svante Nordin

Notiser

Kontrafaktisk fantasi

Om det hade varit val idag (den 31 januari), så hade Miljöpartiet åkt ur riksdagen, sägs det. Hur vet man det? Förmodligen tror man att det följer av att färre än fyra procent av väljarna säger sig vilja rösta på Miljöpartiet idag. Men det följer ju inte! Vem vet hur världen skulle ha varit beskaffad om det hade varit val idag och hur många som i så fall skulle ha röstat på Miljöpartiet?

Lars Bergström

Liberalism

”Det är underbart att ingen ännu har fått för sig att det är syndigt att klia sig och att det inte har bestämts att det enda naturliga sättet att klia sig är med ett visst bestämt finger och att det är onaturligt att klia sig med något annat”. —*Jeremy Bentham*

Om att moralisera

Moraliserar Greta Thunberg när hon ifrågasätter vår koldioxidkrävande livsstil? Att påstå att någon moraliserar innebär ofta ett sorts underminerande av dennes klander. Med undantag av High Sparrow, Åke Green och en och annan IS-krigare så trivs få med beteckningen moralist.

Om vi tittar på ett språkspel där det påstås att någon moraliserar så kan dynamiken se ut ungefär så här: Maria hävdar att handlingen eller livsstilen X är klandervärd eller i alla fall problematisk. Göran menar att Maria moraliserar eftersom X är lagligt och en privatsak. Göran menar (exempelvis) att vi inte ska stigmatisera eller straffbeskatta dem som äter kött eller åker bil, på samma sätt ska vi inte klandra eller aktivt försöka styra dem som inte delar lika på föräldraförsäkringen. Göran kan dock få för sig att kritisera handlingar som begås inom den privata sfären när det rör livsstilar eller handlingar som han är mer kritisk till, såsom abort, våldsamma tv-spel, fetma, arbetslöshet eller långa dagar på förskolan – då Maria givetvis inte försitter chansen att anklaga Göran för samma brott som han nyss anklagade henne för.

Alltså: Någon anses moralisera när hen klandrar andras livsstil i frågor som hen inte anses ha att göra med, utan som istället anses tillhöra den privata sfären. Huruvida jag anser att moraliserande pågår beror nog ofta på mina åsikter om dels etikens krav i den specifika frågan och dels den privata sfärens styrka. Om jag ber Anna att sluta moralisera över Anders köttätande så gör jag det *antingen* av skälet att jag anser att köttätande inte är fel *eller* för att jag anser att vi bör avstå från den typen av moralomdömen om handlingar som utförs inom den privata sfären – även om handlingen i sig inte är etiskt oproblematisk och jag i själva verket nog anser att Anders inte borde äta kött. Ofta brukar dock den som anser att en handling är klandervärd eller problematisk passa på att tillskriva den privata sfären en tillfälligt ganska svag status.

Vad är då den privata sfären för en sorts entitet? En idé är att handlingar som utförs i dess skydd undandrar sig etisk utvärdering. Vi ska lämnas i ifred att leva såsom vi finner bäst, utan statlig inblandning eller anpassning till det omgivande samhället och dess krav eller förväntningar. Den privata sfärens funktion är att skydda vår autonomi från godtyckliga inskränkningar så länge som vi inte skadar andra. Så kan vi även beskriva kärnan i J. S. Mills skadepincip och det prejudicerande fallet *Griswold vs Connecticut*, när den amerikanska högsta domstolen 1965 fastställde den privata sfärens omistliga värde.

Vilka livsstilar och handlingar som anses få berättigat skydd av den privata sfären förändras ständigt. I den amerikanska södern ansågs det på 1700-talet förmodligen som ett utslag av moralism att ifrågasätta grannens pryglade av sina slavar. På samma sätt kunde den som gav sitt barn en örfil i 50-talets Sverige förmodligen bli indignerad om någon hade mage att moralisera över hur hen uppfostrar sina barn. Idag kommer vi inte undan med att slå våra barn eller ens att dra alltför hårt i hundkopplet. Å andra sidan riskerar jag anklagelser om moralism och dålig stämning kan uppstå om jag ifrågasätter den som prioriterar köksrenoveringar och härliga weekendresor framför att avhjälpa akut svält. Att prioritera onödigt lyxkonsumtion framför att rädda liv kan ju annars tyckas som ett grövre brott mot etikens krav än att dra för hårt i hundkopplet.

En trolig (och på många sätt önskvärd) utveckling är att den moraliska cirkeln fortsätter att expandera och i allt större utsträckning omfatta framtida generationer, djur och ekosystem. Om så blir fallet så kommer det i framtiden inte självklart ses som ett utslag av moralism att klandra den som äter Scankyckling eller kör en bensinslukande SUV eftersom

dessa typer av handlingar tillhör en kategori som sammantaget skadar planeten och andra individer.

Att, i Greta Thunbergs anda, klandra den som slentrianflyger är eventuellt inte orimligare än att ondgöra sig över den som hivar sina sopor i sjön, tränger sig före i kön, ständigt glömmer bidraget till kollegornas presenter, drar för hårt i kopplet, aldrig dukar av bordet eller fultolkar på Twitter. Det är helt enkelt handlingar som vi på goda grunder vill se mindre av och därför bör ifrågasätta. Det privata är *ibland* politiskt, men *alltid* en fråga för filosofin.

Dan Munter

Svensk filosofi

Den 18 januari 2021 lanserades Svensk filosofi (www.svenskfilosofi.se) – en sajt som syftar till att synliggöra svensk forskning och utbildning i filosofi. Sajten drivs ideellt. Texterna som publiceras är skrivna av internationellt erkända forskare i filosofi, men också av filosofistudenter och andra vars verksamheter är relevanta för sajtens syften.

I den här korta notisen vill jag berätta om sajtens innehåll, men också säga någonting om vad som motiverar dess existens.

Texterna på Svensk filosofi är informerande snarare än tesdrivande. Sajten är ett forum där yrkesverksamma filosofer och andra kan berätta om sina verksamheter inom forskning och utbildning och förklara hur fackfilosofer hanterar filosofiska problem och frågeställningar. Den vanliga längden på texterna är 400–800 ord men både kortare och längre texter välkomnas om de bidrar till sajtens syften. Svensk filosofi erbjuder utrymme för *public philosophy*. Filosofer ska känna sig välkomna att använda sajten som sin plattform. Särskilt välkomna är populärvetenskapliga sammanfattningar av nya forskningsartiklar som gör dem tillgängliga för en bred publik.

Redan vid lanseringen fanns texter på plats av flera av våra främsta svenska forskare i filosofi. Dessa texter handlade om vad filosofi är, om den svenska filosofins historia, om skillnaderna mellan analytisk och kontinental filosofi och om teoretisk och praktisk filosofi, och mycket mer. Sedan dess har texter tillkommit som bland annat diskuterar aktuella forskningsartiklar och specifika filosofiska ämnesområden, som till exempel matematikens filosofi.

Så till vad som motiverar sajtens existens. Jag ser tre huvudsakliga skäl. För det första har det saknats ett forum för filosofiska samtal i

Sverige. Fackfilosofer som har velat skriva för allmänheten har behövt vända sig till tidningars kultursidor, som har en hög tröskel men stor publik, eller små publikationer, som har en lägre tröskel fast också betydligt mindre publik. Svensk filosofi åtgärdar detta.

För det andra tror jag att det finns ett latent intresse för filosofi hos befolkningen, men att det har saknats ett utbud av lättillgänglig kvalificerad filosofi. Få vill och kan studera filosofi på universitet. Ännu färre vill och kan läsa filosofiska texter i referentgranskade tidskrifter. I stället diskuterar vanliga svenskar filosofi lekmän emellan – ofta utan att ens vara medvetna om att de filosoferar! Svensk filosofi kan svara mot en oartikulerad efterfrågan. Det breda engagemang som har uppstått kring sajten sedan den lanserades antyder just det.

För det tredje bär sajten ett värde i sig självt. Filosofi är inte bara en nyttodrivna och akademisk verksamhet, utan en som tycks vara djupt förknippad med att vara människa. Svensk filosofi är bara en yttring av det mänskliga filosoferandet. Sajten behöver inte ett mer komplext rättfärdigande än så.

Det är min förhoppning att läsare av *Filosofisk tidskrift* ska känna att Svensk filosofi är deras plattform. Ni är välkomna att skriva egna texter och att föreslå teman, fördjupningar och förbättringar. Svensk filosofi är vår.

Jesper Ahlin Marceta

Ny pressgranne

Filosofistudenter från universitet och högskolor Sverige runt har startat ett nytt magasin för alla filosofiskt intresserade, *Intension*. Magasinet innehåller texter av filosofisk relevans från många olika genrer – däribland kortare akademiska artiklar, krönikor, intervjuer, recensioner, dikter och kåserier. För att kontakta redaktionen – till exempel för att ge bidrag till framtida nummer – maila info.intension@gmail.com. Länkar till alla hittills publicerade nummer av *Intension* finns på dess Facebooksida (<https://www.facebook.com/Intension-108816401071755>).

Russells metaetik

Bertrand Russell är välkänd för både det ena och det andra, men kanske inte fullt så välkänd för sina metaetiska uppfattningar. Sådana hade han dock också. Visserligen vacklade han lite mellan några olika positioner under åren, men den uppfattning han till slut landade i (och

accepterade under större delen av sitt liv) kan sammanfattas i denna intressanta passage från 1960:

Jag kan inte se hur argumenten för att moraliska värden är subjektiva ska vederläggas, men jag finner mig själv oförmögen att tro att det enda som är fel med lättsinnig grymhet är att jag ogillar det.¹

Vad Russell här menar med att moraliska värden är "subjektiva" är mer precist att en form av *icke-kognitivism* är sann. Russell accepterade mycket riktigt (om än motvilligt) denna tes, och närmare bestämt den form av icke-kognitivism som brukar kallas *emotivism*. Vad hans emotivism går ut på är att moraliska uppfattningar inte är trosföreställningar som syftar till att representera moraliska sanningar – istället är de en sorts känslor eller inställningar som inte syftar till att representera några sanningar alls. Att påstå att lättsinnig grymhet är fel är enligt denna uppfattning därför inte att beskriva en moralisk sanning, utan snarare att ge uttryck för sitt eget subjektiva ogillande av en viss sorts handlingar.

I ljuset av detta är dock Russells användning av termen "men" i passagen ovan lite svår att förstå. Uppfattningen att det enda som är fel med lättsinnig grymhet är att Russell (eller någon annan) ogillar det är ju en moralisk uppfattning. Russells emotivism måste således tillämpas även på denna uppfattning. Och att Russell är inkapabel att *tro* på denna uppfattning är ju föga förvånande om emotivismen är korrekt – för enligt emotivismen är ju moraliska uppfattningar inte trosföreställningar överhuvudtaget! Ingen kan därför tro någonting alls i moraliska frågor om emotivismen stämmer.

En möjlig idé är därför att Russell snarare borde ha skrivit ungefär så här:

Jag kan inte se hur argumenten för att moraliska värden är subjektiva ska vederläggas, men jag finner mig själv oförmögen att *inte* tro att *det inte är fallet* att det enda som är fel med lättsinnig grymhet är att jag ogillar det.

Med andra ord: kanske menade Russell att trots att han inte kan se hur argumenten för emotivism ska vederläggas, så har han ändå en trosföreställning som han är oförmögen att överge, nämligen att det inte är fallet att det enda som är fel med lättsinnig grymhet är att han ogillar det. Men medan denna tolkning skulle rättfärdiga Russells användning

1. *The Collected Papers of Bertrand Russell*, 11, *Last Philosophical Testament, 1943–68* (London: Routledge, 1997), s. 310–11. Redaktionens översättning.

av ordet "men", så gör den också att hans acceptans av emotivismen framstår som irrationell. För även om han inte kan se hur argumenten för emotivismen ska vederläggas, så skulle ju denna moraliska trosföreställning (som enligt emotivismen inte finns) likväl utgöra ett konklusivt argument *mot* den tesen. De positiva argument som finns för emotivismen skulle därför knappast utgöra tillräckliga skäl för Russell att acceptera den, även om det är svårt att se hur de ska vederläggas. Vällighetsprincipen talar därför för att denna tolkning inte stämmer.

Det hela hade varit mindre förbryllande om Russell istället skrivit så här:

Jag kan inte se hur argumenten för att moraliska värden är subjektiva ska vederläggas – och mycket riktigt finner jag mig själv också oförmögen att tro att det enda som är fel med lättsinnig grymhet är att jag ogillar det.

Däremot framstår det som osannolikt att detta skulle ha varit vad han egentligen menade.

Nya böcker

Den flitige författaren Anders Hansson har utgivit sin femte bok i moralfilosofi, *Vad moralen kräver: Att argumentera om rätt och fel*, Daidalos 2020. Sharon Rider, professor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, har utgivit *Den tveksamme bekännaren och andra essäer*, Gidlunds 2021. Richard Ohlsson har utgivit den självbiografiska boken *Filosoferna gav mig svaret*, Solvändan förlag 2021.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, Niklas Forsberg är forskningsledare för Centre for Ethics as Study in Human Value vid Pardubice universitet i Tjeckien, Martin Gustafsson är professor i filosofi vid Åbo Akademi, Lars Hertzberg är professor emeritus i filosofi vid Åbo Akademi, Svante Nordin är professor emeritus i idé- och lärdomshistoria vid Lunds universitet, Nicolas Olsson Yaouzis är forskare i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, Sharon Rider är professor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, Olle Risberg är forskare i praktisk filosofi vid Uppsala universitet, Pär Segerdahl är forskare vid Centrum för forsknings- & bioetik i Uppsala.

Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till Filosofisk tidskrift:

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