

Filosofisk tidskrift

Nr 1 Årgång 43 Februari 2022

- 3 Han som skrev *Out of the World*
Ingmar Persson
- 24 Objektiva sanningar
Victor Moberger
- 42 Uppkomstfrågans eventuella betydelse för sanningsfrågan
– religiösa och icke-religiösa trosföreställningar
Lotta Knutsson Bråkenhielm
- 52 Kärleken som hot: Om ett dilemma i Hegels Rättsfilosofi
Anders Bartonek
- 60 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 2022

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Blond och Joanna Sans Nova

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2022

ISSN 0348-7482

Han som skrev *Out of the World*

Ingmar Persson

1.

Han som skrev *Out of the World* (Thales, 2021), fortsättningsvis kallad "Hansom", ville belysa hur hans viktigare filosofiska ståndpunkter influerats av hans personlighetsdrag och därigenom punktera illusionen att sådana ståndpunkter helt och hållet bestäms av argument och sakliga överväganden. Det är ofrånkomligt att ett dylikt företag inte kan krönas med framgång eftersom man till en betydande del är dömd att förbli okänd för sig själv. Dessutom, i så måtto som filosofiska slutsatser kan spåras tillbaka till upphovspersonens personlighet, dras deras giltighet för andra i tvivelsmål, vilket går stick i stäv mot filosofins uppgift att upptäcka sanningar som alla rationella individer måste erkänna. Så *Out of the World* redovisar ett *dubbelt* filosofiskt nederlag, bestående dels i att misslyckas med att presentera lösningar på filosofiska problem som alla rationella personer kan enas om, dels i att inte till fullo lyckas reda ut det personlighetsinflytande som omintetgör denna rationella enighet. I själva verket är nederlaget *tredubbelt*, för syftemålet med Hansoms filosofiska undersökningar var att nå fram till filosofiska ställningstaganden som ger vägledning för hur han bör leva, men de ställningstaganden som resulterar visar sig psykologiskt omöjliga att omsätta i praktiken, vilket så småningom ska exemplifieras.

Det borde framgå av denna målsättning att inte alla aspekter av författaren till *Out of the World* är relevanta för bokens ämne. Därför får inte Hansom identifieras med Ingmar Persson, fastän det obestriddligen var Ingmar Persson som skrev *Out of the World*, precis som det är Ingmar Persson som skriver "Han som skrev *Out of the World*". Hansom är snarare en delmängd av Ingmar Persson, nämligen den delmängd som är föremål för behandling i *Out of the World*. Grovt uttryckt rör det sig om den delmängd som är underkastad reflektions- eller föreställningsförmågan. Det som "Hansom" betecknar är således mer precisat något i stil med de aspekter av han som skrev *Out of the World* som behandlas i boken.

Ni ska alltså inte vänta er en självbiografi av traditionellt slag, med specifika data om allehanda egenskaper hos denne författare, som hans

sexuella preferenser eller smak gällande mat och dryck eller kläder, hans toalettöförehavanden, boendeförhållanden, resvanor eller fritidsintressen. Allt det partikulära hos en person besvärar honom, så han undviker att omtala det i görligaste mån. Som om det inte var nog med kroppsliga egenheter som fingeravtryck och födelsemärken, särdrag som kan mätas och studeras med all önskvärd precision och omfattning när vi ligger på obduktionsbordet, om inte förr, påtvingas vi tycken och val som fixerar vårt levnadslöpp men som är omöjliga att rättfärdiga, t. ex. att vi gillar smaken av sötpotatis eller ogillar ljudet och känslan av knarrande snö under skosulorna. Hansom vill helst hemlighålla så mycket som möjligt av denna omåttliga specificitet som belastar honom. Instinktivt känner han det som om denna förfärliga anhopning av partikulära omständigheter oundvikligen måste kompromettera alla hans anspråk på att vara kapabel att artikulera universella sanningar. Det kan inte vara annat än skamlös självförhåvelse om en så genomindividuell figur gesken av att ha utarbetat en allmängiltig filosofi. Som Fernando Pessoa mycket riktigt anmärker genom sin "heteronym" baron de Teive i *En stoikers fostran*: "Intellektets värdighet ligger i att erkänna att det är begränsat och att den objektiva verkligheten ligger utanför dess räckvidd".

Man kan undra om filosofihistoriens stora gestalter, med deras trosvisshet, kunde hysa samma skrupler. När exempelvis Arthur Schopenhauer plågades av sina hemorrojder 1823, varnade han då inkongruensen i en situation i vilken en person i hans nesliga predikament påstår sig sitta och trycka på de mest fundamentala metafysiska sanningar? Det rör sig inte bara om aningen om att ens individuella särdrag måste slå igenom i ens mest abstrakta tankekonstruktioner utan tillika om det förmätna i att vilja rikta omvärldens uppmärksamhet på just denna mikroskopiskt lilla varelses futtiga intellektuella idiosynkrasier. Baron de Teive igen: "det finns något ynkligt egocentriskt i antagandet att antingen ryms universum i oss eller också är vi ett slags centrum i det". Att ta sig själv på blodigt allvar är dock en lika komisk som oförytterlig ingrediens i varje levande väsen; man kommer inte undan med mindre än att man älskar sig själv i lust och nöd.

Det finns alltså en fabulös mängd fakta som utgör underbyggnaden för de personlighetsaspekter som kommer till uttryck i *Out of the World*. De bildar gasen som fyller ballongen och får den att stiga, men bestämmer inte dess färdriktning eller de observationer som görs från färden. Hansom har aldrig fört någon dagbok därför att han inte har anträffat mycket att notera mellan nämnda partikulära trivialiteter som utgör li-

vets utfyllnadsmaterial och det filosofiskt relevanta material som föder hans författande. Eftersom dessa trivialiteter ingår i livet som helhet är detta likaså långtifrån underställt reflektions- och föreställningsförmågan. Men reflekterade strävanden kan likväl styra det i huvuddrag. Ett av Hansoms övergripande mål är att klarlägga för vilka ändamål han lever och i handling trimma sitt liv så att det innehåller så lite dött kött som möjligt för förverkligandet av dessa ändamål.

Hansom söker alltså ett mål eller en mening som kan binda samman hans liv i största möjliga utsträckning. Det systematiserande eller strukturerande drag som präglar hans filosoferande yrkar på att ta kontroll över hans livsföring. Detta utmynnar dock i ett levnadsmål som är praktiskt taget omöjligt att uppnå, så han är förutbestämd att lida nederlag. Det stod egentligen klart redan från början att hans liv skulle bli bortkastat därför att han inte skulle kunna låta bli att ägna det åt att finna en filosofisk insikt som inte lät sig finnas och omsättas i praktik. Tack och lov har han en förkärlek för det som skänker livet en anstrykning av tragedi.

2.

Ett *skamligt* nederlag består i att man ger upp t.ex. filosofin därför att ens ork eller motivation är otillräcklig för att fullborda vad man har föresatt sig. För Hansom gällde att till varje pris undvika att ge efter för sådan svaghet. Det enda nederlag som kan komma ifråga är det *hedersamma* som är en följd av att världen är ens själsförmögenheter övermäktigt trots alla ens ansträngningar.

Thomas Bernhard ger i sin roman *Kalkbruket* en grotesk gestaltning av ett skamligt intellektuellt nederlag. Konrad har i trettio års tid varit besatt av en undersökning av hörselsinnet. Han har utsatt sin invaliderade hustru för oräkneliga plågsamma experiment och gjort otaliga anteckningar om sina observationer, som han emellertid omgående har förstört av rädsla för att de ska bli plagierade. Sent omsider blir han övertygad om att ha innehållet till hela sin avhandling klappat och klart i huvudet och han inväntar bara ett gynnsamt tillfälle att föra över det på papper. Men distraktioner och svepskäl ställer sig ständigt i vägen till dess att han är ruinerad och står i begrepp att förlora sin bostad i det fallfärdiga kalkbruket. Då skjuter han sin hustru i desperation och tar sin tillflykt till en gödselbrunn där myndigheterna påträffar honom i ett tillstånd av djup förvirring.

Det hedersamma filosofiska nederlaget inför världens övermäktighet kan realiseras genom att man resonerar sig fram till olösliga problem eller genom att en insikt eller uppenbarelse plötsligt lamslår en som ett blixtnedslag. Det senare verkar ha hänt Thomas av Aquino: mot slutet av sitt liv undfägnades han med religiösa uppenbarelser som fick honom att stumna i andäktig kontemplation och betrakta allt han tidigare hade skrivit – och det är otaliga digra luntor – som värdelöst.

Den redan citerade baron de Teive begår självmord när han upptäcker "omöjligheten att skapa högtstående konst": "Jag tror att jag nu har kommit så långt jag kan komma med hjälp av förnuftet. Det är därför jag skall ta livet av mig". I *Lord Chandos' brev* beskriver Hugo von Hofmannsthal den fiktive brevskrivaren som så att vardagliga företeelser tränger sig på honom i ett "medium mer omedelbart, mer lättflytande, mer lysande än ord" och lämnar honom i ett tillstånd av närmast extatisk hänförelse. Detta resulterar i att han "har fullständigt förlorat förmågan att tänka och tala sammanhängande om vad det vara månne". För sin del avhåller sig Hansom visligen från att ge sig i kast med att beskriva den sensuella sidan av livet, ty han är säker på att det inte kan undgå att bli sorgligt inadekvat. Hans inmutade gebit får bli det intellektuella som inte befinner sig lika tröstlöst långt ifrån språket.

Det är inte vanligt att filosofer tystnar plötsligt som Thomas av Aquino förefaller ha gjort – i varje fall såvitt det inte sker på grund av någon olycka, som vanvett, död eller en blödning i hjärnans språkcentrum. Vanligare, i synnerhet i filosofins barndom, var att de *aldrig* skrev något. Välkända exempel är Sokrates och (troligen) Diogenes från Sinope och efterföljande kyniker – för att nu inte nämna stora religionsstiftare som Buddha och Jesus. Ju längre fram i tankehistorien man kommer, desto mångordigare blir tänkarna – och desto mindre deras inflytande. Detta inversa förhållande mellan ordmängd och influens kan tjäna som ett tänkvärt skäl för sparsamhet i skrift. Titelpersonen i Paul Valéry's *En afton med herr Teste* framställs som en tänkare – som emellertid uttryckligen inte är filosof – som är hängiven den intellektuella kontemplationen bortom kommunikation: "Herr Teste var absolut ingen filosof. Han var inte ens författare. Och på grund av detta tänkte han mycket. Ju mer man skriver, desto mindre tänker man". Det kan tilläggas att Valéry själv tystnade som poet under tjugo år, då han verkar ha ägnat sig åt liknande intellektuella övningar (vars rön han dock fyllde åtskilliga anteckningsböcker med). Teste karakteriseras med viss reservation som "en mystiker utan Gud", men detta epitet passar nog bättre på filosofen

Baruch Spinoza, om man med "Gud" menar något annat än världen, som brukligt är. Hans förordade betraktelse av världen *sub specie aeternitatis* har en omisskännlig religiös klang.

3.

Var filosofiskt grubbel bland de faktorer som drev Friedrich Nietzsche till vansinne eller var förklaringen till detta sammanbrott rent fysiologisk eller biologisk, som tertiär syfilis eller en långsamt växande hjärntumör? Han stod utan tvivel inför betydande filosofiska svårigheter, men de förefaller att ha gått honom obemärkt förbi. Låt oss titta på de av hans idéer som han själv tillmätte störst vikt: *den eviga återkomsten* och *amor fati*. Han omtalade städse den eviga återkomsten i de mest värnadsfulla viskningar och noterade nogsamt omständigheterna i vilka denna förment upphöjda sanning först nådde honom: i början av augusti 1881 i hans sommarviste Sils-Maria, "sex tusen fot över havet och ännu mycket högre över alla mänskliga ting". Det är en lag som slår fast, grovt uttryckt, att allting som händer, händer ett oändligt antal gånger, exempelvis lever en person som är exakt likadan som du ett liv som är exakt likadant som ditt ett oändligt antal gånger. *Amor fati* tillskriver detta faktiska förhållande en uppfostrande potential: du uppmanas att leva så att du är i stånd till att vilja leva på samma sätt ett oändligt antal gånger.

Till att börja med är det problematiskt om dessa två idéer är förenliga med andra väsentliga doktriner i Nietzsches "klumpfot", dvs. den mer än 100 kilo tunga koffert med vilken han ambulerade på den europeiska kontinenten. Nietzsche förfäktar ofta en perspektivism eller relativism som i huvudsak går ut på att det inte finns någon sanning utan bara olika individers uppfattningar om vad som är sant. I *Om moralens härstamning* kan man t. ex. läsa: "Det finns *endast* ett perspektiviskt seende, *endast* en perspektivisk 'insikt'", ingen objektiv, absolut insikt. Det är välbekant att en dylik doktrin är självupphävande därigenom att den underminerar sitt eget sanningsanspråk. Den underminerar förstås också återkomstdoktrinen sanningsanspråk. I samklang med sin perspektivism torgför Nietzsche en pragmatisk sanningsteori: sanna är de uppfattningar som befrämjar vår överlevnad. Men det är icke desto mindre inte sällsynt att han understryker hur förkrossande det kan vara att bekänna sig till sanningen, att den mest krävande dygden är att tjäna sanningen osv., och då tycks han åsyfta sanning i den mer gängse korrespondensteoretiska meningen som är oförenlig med den pragmatiska.

Och, förresten, i vilken mening tänker han sig att den pragmatiska teorin är sann?

För det andra, i t. ex. *Antikrist* förkastar Nietzsche tanken att viljans frihet är en "hemgift från högre ort" som varje människa begåvas med. Denna tanke brännmärks i *Avgudaskymning* som ett fult knep av prästerskapet avsett att ställa människor till ansvar för så mycket som möjligt. Istället gör han sig till talesman för åsikten att man är fri och ansvarig i så måtto som "man har en vilja att ta ansvar för sig själv". Detta förslag implicerar uppenbarligen att vi inte kan ställas till ansvar för om vi besitter denna vilja eller ej. Nietzsche klargör inte vad det är som avgör om vi har en sådan vilja eller saknar den, men så mycket står klart att detta inte är något för vilket vi kan hållas ansvariga. Det är emellertid egendomligt att hävda att något bortom vårt ansvar bestämmer om vi gör oss ansvariga genom att påta oss ansvar, ty vi kan då undslippa ansvar helt enkelt genom att inte vilja ikläda oss ansvar. Men om det är tvivelaktigt om vi är ansvariga, blir det också tvivelaktigt om det är meningsfullt att uppmana oss att handla så att vi kan vilja handla likadant ett ändlöst antal gånger, vilket är precis vad *amor fati* går ut på.

Låt oss emellertid bortse från dessa problem gällande kompatibiliteten med andra nietzscheanska lärosatser och dessutom acceptera huvudhypotesen att giltiga fysikaliska principer garanterar att allt som sker, sker ett ändlöst antal gånger eftersom universum inklusive dess energi existerar för evigt. Då får vi ett universum som härbärgerar bl. a. ett oändligt antal personer som är exakt likadana som du och som lever liv som är precis likadana som ditt, men av detta följer inte att du är *numeriskt* identisk med dessa personer utan bara att du är *kvalitativt* identisk med dem, vilket du också skulle kunna vara med en monozygotisk tvilling. Numerisk identitet över tiden förutsätter en tid-rumslig kontinuitet mellan de relata som är identiska, och en sådan saknas när en individ sägs återkomma efter en period av icke-existens.

Vidare, antag att du i en viss situation utför en viss handling, som att du dricker ett glas vitt vin; då kommer det att finnas ett ändlöst antal kopior av dig som dricker ett sådant glas vin i samma typ av situation. Men det kommer också att föreligga ett ändlöst antal individer som kopierar dig i alla avseenden förutom att de i ifrågavarande typ av situation underlåter att dricka ett sådant glas vin. Om det är berättigat att hålla dig för numeriskt identisk med alla de kopior som dricker vin, är det också berättigat att hålla dig för numeriskt identisk med de kopior som inte dricker vin, för oavsett om du i den aktuella världen väljer att dricka vin

eller ej, är det ju du som agerar. Denna konsekvens är inte bara absurd, den medför tillika att det blir meningslöst att uppmana dig att leva så att du kan vilja leva på samma sätt gång på gång i oändlighet, ty oavsett vilketdera av två handlingsalternativ du väljer, tvingas du genomleva det ratade alternativet likaväl som det valda ett ändlöst antal gånger.

Centrala nietscheanska teser är således behäftade med djupgående svårigheter, men Nietzsche tycktes omedveten om detta in i det sista. Han planerade visserligen ett större systematiskt verk, men det stannade på planeringsstadiet. 1888, det sista året före hans förnufts förlust, var han inte desto mindre maniskt produktiv. Han producerade hela fem – förvisso tunna – böcker. Samtliga är dock filosofiskt lättviktiga: *Fallet Wagner* och *Nietzsche kontra Wagner*, två böcker i vilka han ånyo petar i den såriga relationen till tonsättaren Richard Wagner; *Avgudas kymning*, i stort en summering av hans filosofiska huvuddoktriner; *Antikrist*, hans grövsta angrepp på kristendomen; och *Ecce Homo*, en självbiografi så kraftigt präglad av storhetsvansinne att det känns som om han omöjligen kan ha varit vid sunda vätskor när han författade den. Ett sådant flyt i pennföringen tyder inte på att han kände sig stå inför svåröverkomliga hinder. Kanhända var det en accelererande neurologisk åkomma som omöjliggjorde hans upptäckt av bristerna i den egna tankebyggnaden, men detta indikerar att det snarast var denna som drev fram hans kollaps. Visst, han stod under stark psykisk press, ensam, misskänd och ständigt plågad av synsvårigheter, huvudvärk och illamående, men en viss ljusning i hans utsatthet kunde ändå skönjas tiden just före vansinnesutbrottet på grund av att hans filosofi började vinna spridning, främst genom Georg Brandes' försorg. Summa summarum, det var knappast något filosofiskt nederlag som förde fram till hans andra nederlag i form av galenskap.

4.

Ett filosofiskt nederlag kan naturligtvis framkalla självmord likaväl som psykisk sjukdom, men filosofisk triumf kan också kräva självmord, som fallet Philipp Mainländer (vars egentliga efternamn var Batz) ådagalägger. Mainländer ansluter sig till Schopenhauers kardinaltes att icke-existens är bättre för varelser med känselsinne än existens eftersom existens innebär en övervikt av lidande och icke-existens för med sig avsaknad av allt medvetande. Schopenhauer drog emellertid inte slutsatsen att vi bör ta livet av oss så fort och smärtfritt som möjligt av det

skälet att han hade den metafysiska uppfattningen att allt existerande är manifestationer av en vilja-till-liv som fortlever efter döden. Mainländer tilldelade däremot varelser endast och allenast en individuell vilja som förintas vid döden. Vi kan alltså frälsa oss från livets onda genom att begå självmord, och det gjorde han vid 34 års ålder genom att hänga sig med avstamp från en stapel av sitt nypublicerade huvudverk, *Die Philosophie der Erlösung (Förlösningens filosofi)*. Trots att hans filosofi ledde till hans undergång, så rörde det sig om en filosofins triumf snarare än dess nederlag eftersom Mainländer hyste en glödande övertygelse om att ha funnit sanningen. Han har för övrigt en fiktiv pendang i Kirilov i Fjodor Dostojevskijs roman *Onda andar* som också tog livet av sig av filosofiska skäl: i hans fall för att bevisa att det var han själv och inte Gud som hade herraväldet över hans liv. Han höll självmordet för att vara den kraftfullaste manifestationen av detta självbestämmande.

Eftersom Hansom är fascinerad av det hedersamma filosofiska nederlaget, är det inte förvånande att han också har intresserat sig för det näraliggande hedersamma skönlitterära nederlaget inför överväldigande upplevelser som trotsar språkligt uttryck. Låt oss introducera termen ”disciplinärt nederlag” för nederlag i någon disciplin, som kan vara exempelvis filosofi eller skönlitteratur, och särskilja sådana nederlag från *livsnederlag*, som innebär att livet tar en ände med förskräckelse, i biologisk död eller själkskaos. Det disciplinära nederlaget är, *nota bene*, ett nederlag *subjektivt sett*, utövaren *upplever själv* att den disciplin som utövas går i stå därför att den är ställd inför oöverstigliga problem: den behöver inte *faktiskt* stå inför sådana problem. Termen ”disciplin” är bekvämt dubbeltydig: ”disciplinärt nederlag” kan beteckna dels ett skamfullt nederlag som har sin orsak i karaktärsbrist, dels ett hedersamt nederlag vars källa ligger i att verksamhetens svårighetsgrad överträffar utövarens kapacitet, oaktat en insats av maximal ansträngning.

Hedersamma disciplinära nederlag kan leda till efterskriftlig kontemplation i stället för livsnederlag som själsligt skeppsbrott eller självmord. Följande uttalande av poeten och äventyraren Blaise Cendrars kan illustrera detta: ”att skriva, det är inte att leva helt och hållet. Det är inte livet rakt på. Kom och påstå att det är andligt liv, det är inte andligt liv. Det andliga livet är kontemplationen” (*Dikter och prosa*). Skrivandet överges därför att det ter sig som ett krafande på ytan av det upplevda jämfört med kontemplationens djupare lodning. Cendrars är värd att lyftas fram, inte minst eftersom han inte bokförs som en skönlitterär författare som slutar skriva i Enrique Vila-Matas' välmatade inventering

i *Bartleby & Co* av slika skönlitterära författare, såväl faktiska som fiktiva (i förbifarten nämns endast en bibliografi över sådana skribenter som Cendrars avsåg att ställa samman men som aldrig blev av). Däremot levererar Vila-Matas ett citat från Susan Sontag som passar väl in i sammanhanget: "den verkligt seriösa hållningen är den som betraktar konsten som ett *medel* att uppnå något som kanske bara kan uppnås genom att konsten överges".

Bartleby är titelpersonen i en novell av Herman Melville, *Bartleby, the Scrivener*. Bartleby är inte en skönlitterär författare utan en kontorist eller kopist, så flegmatisk och initiativlös att hans närvaro på kontoret knappt är märkbar – ett kontor där han stundom övernattar eftersom han inte kommer sig för att lämna det. Han slutar mycket riktigt att skriva därför att han får sparken, och han orkar så småningom inte ens hålla igång sin kropps livsprocesser.

Även om man inskränker sig till skönlitterärt skrivande, stöter man på en oöverskådlig mängd anledningar till skrivstopp, i Vila-Matas' ord: "det finns lika många författare som det finns sätt att ge upp skrivandet". Hans katalogisering inkluderar författare som uppenbarligen inte upphör att skriva på grund av ett disciplinärt nederlag, exempelvis Nobelpristagaren Juan Ramón Jiménez vars skrivstopp berodde på att hans älskade hustru dog. Däremot kan orsaken till Arthur Rimbauds berömda desertering från lyriken vid pass tjugo års ålder måhända vara ett disciplinärt nederlag, föranlett av insikten att poesin inte besitter de profetiska eller magiska krafter han tidigare förknippade den med. Men ehuru denna desertering är fascinerande nog i sig, faller den ändå utanför ramarna på en skönlitterär tråkning parallell med Hansoms filosofiska, ty Rimbauds avhopp följdes varken av stilla kontemplation eller själssjukdom alternativt självmord.

Kanske poeten Friedrich Hölderlin är ett fall av själssjukdom som har sin upprinnelse i skrivkramp. Här är det emellertid dunkelt i vilken mån disciplinärt nederlag ingår i orsaksuppsättningen. Andra ingredienser, som en olycklig kärleksaffär och strapatsen att marschera från Bordeaux till sina tyska hemtrakter, gör anspråk på plats i orsaksmixen som utmynnade i att Hölderlin förklarades sinnessjuk och fick tillbringa den andra halvan av sin 73-åriga levnad isolerad i ett torn vid floden Neckar i Tübingen.

William Faulkner har skapat flera fiktiva gestalter som lever fastfrusna i någon traumatisk händelse, främst kanhända prästen Hightower i *Ljus i augusti* som regelbundet återkallar en episod i det amerikanska

inbördeskriget i vilken hans hjältemodige farfader skjuts ned som en simpel tjuv i ett hönshus. Ändå heter det i en av hans romaner om människan "att hon kan stå ut med allt. Det är detta som är så fruktansvärt. Att hon kan stå ut med allt, allt". Hansoms strävan är att egenhändigt tillverka ett filosofiskt trauma som han inte förmår uthärda, ty världens övermaktighet fordrar en slik tribut, enligt denne cerebrale flagellant. Trots mer än femtioåriga vedermödor har han skändligen misslyckats med detta.

5.

I ett av Franz Kafkas tankestycken kan man läsa om Alexander den store att det var tänkbart att han hade blivit stående på Hellespontens strandbank, trots sina tidigare segrar och sin förträffliga här, inte på grund av obeslutsamhet eller viljesvaghet utan blott och bart på grund av sin kroppsvikt. Genomkorsad av ett nervsystem som den är, förnimmer vi vår egen kropp inifrån som det solida, tredimensionella ting den faktiskt är. Den är det enda materiella ting som vi varseblir på detta intima sätt; av yttre ting förnimmer vi endast deras ytor. Som regel är vår uppmärksamhet koncentrerad kring dessa ting; vi förbiser därför den permanenta förnimmelsen av vår kropps massivitet. När vi ligger ned och fäster uppmärksamheten vid den, kan vår lekamliga tyngd bli så påtaglig att det tycks hart när ogörligt att ens resa sig, för att inte tala om mer långtgående framstötter i omvärlden. Då kan vi också lägga märke till ljuden i vår kropp, som kurranden och kluckanden i matsmältningsorganen. Har vi gjort oss till åtlöje och blir varse någon annans avslöjande blick, kan kroppen plötsligt kännas skrymmande och otymplig i vår förlägenhet, och vi önskar att vi kunde "sjunka ner i jorden". Detta tyngande kroppsmedvetande påminner ständigt Hansom om hur löjligt förmätet det är att tro både att han skulle kunna vinna kunskap om några allmängiltiga filosofiska sanningar samt att han skulle kunna tvinga sin organism att leva i enlighet med dem.

Schopenhauer och Hansom är eniga om att perceptionen av den egna kroppen är unik. Schopenhauers mening är emellertid att denna unicitet består i att vi i vår egen kropp varseblir världen *som den är i sig själv*, hinsides rum och tid, vilka är åskådningsformer tillhöriga oss. Världen bortom denna *principium individuationis* är en enhetlig vilja-till-liv som "objektiveras" i vår erfarenhets mångfaldiga fenomen. För Hansom framstår det som helt obegripligt hur Schopenhauer kunde

inbilla sig att vi upplever kroppen som bortom rum och tid: den upplevs ju uppenbarligen som försedd med rumsliga bestämmingar som en viss form, och om vi inte upplevde kroppen i tiden, skulle vi inte kunna uppleva dess rörelser. Dessutom, skulle Hansom vilja påstå, är vi varse kausalitet genom kroppen, när vi känner hur den påverkar och påverkas av andra ting, deras fasthet, värme, kyla, osv., och kausalitet är, enligt den epistemologi Schopenhauer ärvde från Immanuel Kant, en kategori vi pådyvlar det som vår kunskapsförmåga spanar in.

Schopenhauer tänkte sig att vi måste förnimma kroppen som vilja eftersom vi förnimmer välbehag och – i synnerhet – obehag i den, och dessa förnimmelser är något som stryker viljan medhårs respektive mothårs. Även om det är riktigt att dessa är förnimmelser i kroppen som har en sådan relation till viljan, följer det inte att vi i kroppen når världen som den är i sig själv bortom våra eventuella kunskapsformer, ty det återstår att bevisa att viljan utgör världen i sig själv (och dessutom att den är en vilja-*till-liv*). Att vi upplever välbehag och obehag i kroppen gör den dock till tillvarons ömma punkt som vi ägnar en stor del av vår tid att skydda och skämma bort. Den är också dess tyngdpunkt därför att vi genom den varseblir tredimensionell soliditet och kausalitet när vi kämpar med yttervärlden för att uppnå våra mål. Om vi förlorade känslan i kroppen, skulle vi uppleva världen omkring oss som en film.

Kroppsmedvetandet kan också förorsaka obehag som äckelförnimmelser, t. ex. när vi äter och föreställer oss hur maten blandas med saliven till en gröt som sväljs ned till magen för att färdas genom matsmältningsapparaten. I ett ofta omtalat avsnitt av sin roman *Äcklet* beskriver Jean-Paul Sartre hur huvudpersonen Antoine Roquentin grips av en intensiv känsla av just äckel vid åsynen av omvärldens materiella ting, främst ett kastanjeträds rot. Han upplever hur roten liksom frigör sig från de begrepp och beteckningar vi rutinmässigt tillämpar på den och andra ting och bryter fram i hela sin oöverskådliga konkretion. Han tycker sig bli varse hur bräddfylla av existens materiella tingestar är, hur de flödar över av överflödigt existens. Detta inger honom en känsla av äckel och absurditet.

I termer av sina egna upplevelser tolkar Hansom detta på följande vis: som regel är vår varseblivning av tingen omkring oss schematisk: vi lägger bara märke till hur de är i stora drag och uppmärksammar inte hur deras färger skiftar i olika nyanser, myllret av detaljer i deras form och ytstruktur, etc. Skälet till denna selektion är att vi som regel är primärt intresserade av hur ting kan komma till användning för oss. Så när vi ser

t. ex. en stol, fokuserar vi egenskaper som är relevanta för hur den skulle vara att sitta på, hur bekväm, ren osv. den är. Detta fokus föranleder Martin Heidegger att karakterisera materiella tings form av vara som att "vara till hands". Ibland driver han detta synsätt så långt att det blir närmast parodiskt: man får intryck av att tanken är att vi uppfattar en stol *endast* som något som duger att sitta på och som varande renons på materiella eller fysikaliska egenskaper, men de senare är ju bevisligen oundgängliga för att något ska duga att sitta på.

När vi bemödar oss att registrera den otömliga detaljrikedomen hos t. ex. en fågels fjäder eller ett träds löv och sedan betänker att hos en enda fågel förekommer tusen och åter tusen fjädrar och hos ett enda träd tusentals löv samt att det finns biljontals fåglar och träd, då erfar vi – eller åtminstone Hansom – inte äckel men väl yrsel eller svindel. Fogar man därtill reflektionen att naturen oupphörligen producerar denna överdådiga, bedövande mångfald fast den snart nog kommer att falla sönder och förintas, för att ersättas av en lika storslagen mångfald utan synbart slut, kan man skakas av en chockartad upplevelse av förkrossande absurditet. Vilket obeskrivligt slöseri av skönhet och skaparkraft – för att inte tala om det måttlösa lidande det inbegriper!

I kontrast till den materiella existens som Sartre betecknar som övermättat massiv menar han i *Varat och Intet* att vi också kan varsebli något som icke-existerande, som frånvarande. Han föreställer sig att han kommer in i ett kafé, ser sig omkring efter bekantingen Pierre, men tvingas konstatera att han inte är där. Grunden för detta konstaterande är, enligt honom, att Pierre framstår som *ingenting* mot en bakgrund av det *ingenting* som består av kaféet – grunden för hans konstaterande är således en *dubbel* intighet. Bakgrunden är utan tvivel något Sartre ser, men den har förpassats till synfältets periferi. Hans blicks fokus och uppmärksamhet har svept över kaféets gäster i ett fåfängt sökande efter Pierre. Nu konstaterar han att Pierre inte är bland dem. Det är korrekt att säga att han ser *att* Pierre inte är i kaféet, men härav följer inte att han ser frånvaron av Pierre i kaféet. Han ser inte Pierre där, men detta är inte likabetydande med att han ser något negativt, någots frånvaro. Att han inte ser Pierre i kaféet är grunden för Sartres övertygelse om att Pierre inte är där: en visuell perception är basen för en distinkt kognitiv akt. Det är detta vi uttrycker genom att påstå att Sartre ser *att* Pierre inte är där. Istället för Sartres "dubbla intighet" bör vi alltså dra två distinktioner: mellan vad som är i vårt synfältets fokus och i allmänhet föremål för vår uppmärksamhet och vad som är i dess periferi och sällan upp-

märksammat av oss samt mellan att vi inte ser något och att vi ser något som inte existerar.

Ska vi då hävda att vi *aldrig* kan se något som inte existerar, som är frånvarande? Det kan förefalla finnas fog för åtminstone ett undantag: det kan nämligen tyckas rimligt att säga att vi kan se *mörker*, men mörker är väl identiskt med frånvaro av ljus, icke-existensen av ljus? Det finns emellertid anledning att betvivla att vi kan se mörker. Antag att du stiger in i ett rum där totalt mörker råder. Då kan det vara så att du inte ser någon skillnad mellan att ha ögonen öppna och stängda. Så om du ser mörker när dina ögon är öppna, borde du se mörker också när de är stängda. Men om du ser mörker när dina ögon är stängda, borde väl även helblinda se mörker och alltså borde det finnas något som t. o. m. helblinda kan se, nämligen mörker. Så länge man är vid medvetande blir det i så fall omöjligt att inte se (eller för den delen inte höra, etc.) någonting. Dessa konsekvenser kan göra oss benägna att tycka att det är rimligare att hävda att den som "ser" enbart mörker inte ser något: att "se" mörker är helt enkelt att inte se (något). Slutsats: det verkar inte finnas något undantag från regeln att man inte kan varsebli något negativt. Kanhända "mörkerseende" vore ett lämpligt forskningsfält för en Konrad...

6.

Schopenhauer är känd som pessimisten framför andra i västerländsk filosofi, men åtminstone i ett avseende var han en stor optimist: han var bergfast förvissad om att sanningen – i synnerhet sanningen i skepnad av hans eget filosofiska system – avgår med segern i slutändan. Här får det lämnas därhän huruvida det är optimistiskt eller realistiskt att tro att sanningen överlag kommer att dra längsta strået till sist, men det var utan tvivel optimistiskt av Schopenhauer att vara förvissad om att hans egen filosofi utgjorde sanningen, fastän detta är en vanligt förekommande förvissning bland filosofer, trots att alla filosofer genom historien har visat sig ha grundligt fel i det mesta av det bästa de tänkt ut.

Efter att ha varit förbisedd under största delen av sitt liv, kunde det faktum att hans sista och mest lättillgängliga bok, *Parerga und Paralipomena*, innebar ett publikt genombrott uppmuntra honom att tro att hans filosofi skulle göra segertåg på bred front. Till en inte föraktlig del berodde den berömmelse han kunde sola sig i under de sista sex-sju åren av sitt liv också på att han hade värvat en apostel, Julius Frauenstädt,

som effektivt och energiskt spred hans lära. Uppskattning sent i livet är definitivt att föredra framför uppskattning tidigt, som kan skapa en förlamande förpliktelse att leva upp till andras förväntningar.

Frauenstädt var emellertid ingen osjälvständig discipel som slaviskt följde sin mästare. Till sin stora förtret fick Schopenhauer erfara att Frauenstädt pekade på centrala sprickor i hans systembygge, vilket oundvikligen ledde till en schism dem emellan. Frauenstädts kritik borde emellertid ha skänkt Schopenhauer en kylande föraning om att hans livsverk, i likhet med alla tidigare filosofers, skulle slitas i stycken av eftervärlden när det väl uppmärksammas. Detta är de två alternativen filosofer står inför: att bli ignorerad eller demolerad.

7.

Redan när han började bedriva filosofi var Hansom övertygad om att han aldrig skulle kunna föra några allmängiltiga sanningar i bevis. Personlighetsfaktorer skulle träda till och tillsammans med argument av större eller mindre slagkraft bestämma hans filosofiska konklusioner. Huvudsyftet med *Out of the World* är att kasta ljus över vilka dessa personlighetsfaktorer är och vilka konklusioner de har medverkat till. En konsekvens av sådan påverkan är att filosofers slutsatser, om de har större spännvidd, kan ge en bild av deras personligheter och således bidra till självkänedom – ett traditionellt filosofiskt riktmärke – men i gengäld förlorar de i allmängiltighet. Ett kortfattat axplock kan ge hum om några av Hansoms huvudkonklusioner.

Vi bryr oss mer om oss själva än om andra, ofta t. o. m. mer än om närstående, som våra barn; det är en vanlig anledning till att det tar emot att handla moraliskt. Schopenhauer höll vår egoism för att vara kolossal, så stor att många av oss inte skulle dra sig för att ta livet av någon för att använda vederbörandes kroppsfett till att smörja våra egna stövlar, för att ta hans älsklingssexempel. Han förnekar dock inte möjligheten av medlidande med andra, men föreställer sig att medlidandet är en sorts utvidgad egoism. Som nämnts antar han att allt som existerar är manifestationer av en vilja-till-liv. Om man genomskådar den differentiering i olika individer som rum och tid pålägger och kommer till insikt om att man själv förkroppsligar samma vilja-till-liv som andra individer, kan man känna medlidande med dem för att de är delaktiga i det lidande som allt liv har i sitt släptåg. Detta genomskådande är emellertid en bedrift av högsta svårighetsgrad.

Hansoms recept för att övervinna egoismen är annorlunda. Det består i att genom en filosofisk analys visa att det är irrationellt att bry sig om sin egen identitet eftersom den utgörs av motstridiga element. Å ena sidan tänker vi oss att vi kan fortsätta existera inte bara när vi temporärt har förlorat medvetandet, som i drömlös sömn, utan tillika när vi förlorat kapaciteten att återfå medvetande och hamnat i ett tillstånd av kronisk medvetlöshet, i vilket biologiska livsfunktioner som hjärtverksamhet och andning kan fortgå. Vi kan yttra utsagor som: ”Jag önskar att *jag* blir avlivad om *jag* blir kroniskt medvetlös”. Å andra sidan antar vi att *vi* skulle få en ny kropp om de segment av vår hjärna som är säte för vårt medvetande transplanteras till en ny kropp, så att en person med våra minnen och personlighetsdrag vaknar upp i denna kropp, fastän den kropp vi lämnat bakom oss fortsätter leva i ett tillstånd av kronisk medvetlöshet. Kombinationen av dessa två idéer i begreppet om vår identitet över tiden gör det motsägelsefullt och irrationellt att fästa vikt vid att någon individ som existerar i framtiden är identisk med en själv. Denna speciella omsorg om det egna jaget, fastän inte understödd av filosofisk klarsyn, är emellertid djupt rotad i vår natur och ytterligt svår att bli kvitt; på denna punkt är Hansom och Schopenhauer överens.

En annan av våra djupt rotade attityder är den att vi är *ytterst eller ursprungligt* ansvariga för vissa av våra handlingar i den bemärkelsen att de inte har någon tillräcklig orsak utanför oss själva, utan är helt och hållet upp till oss själva. Denna uppfattning om vårt ansvar ligger till grund för vår förvissning om att *förtjänstbegreppet* är tillämpligt på oss och att vi kan förtjäna beröm och bestraffning för våra handlingar. Temporalt finita varelser som vi kan emellertid omöjligen vara utrustade med något sådant ultimatum ansvar, för en gång i tiden existerade vi inte, så allt i oss som förorsakar våra handlingar måste ursprungligen komma från något annat än oss själva, som t. ex. vissa gameter och omkringliggande faktorer som påverkar deras utveckling. Visst kan man logiskt tänka sig att vissa av våra handlingar är helt eller delvis kausalt indeterminerade, men det gör dem slumpartade och placerar dem därigenom bortom vår kontroll. Det är alltså irrationellt att tro att vi är försedda med ett ultimatum eller ursprungligt ansvar, men utomordentligt svårt att frigöra sig från denna trosföreställning. Den är nämligen invävd i grundläggande känslor som vrede, tacksamhet, stolthet, skam, förlägenhet, beundran, förakt, ånger, skuld och förlåtelse. När vi t. ex. är förgrymmade på någon, tänker vi spontant saker som: ”Du förtjänar ett slag på käften!”

Förkastelsesdomen över ultimatum ansvar är emellertid kompatibel med att vi besitter ett mer *direkt* ansvar som består i att våra skäl och avsikter kan dirigera vårt handlande, oaktat att de ytterst är betingade av faktorer utanför oss. Ett dylikt direkt ansvar är tillräckligt för att belöningar och bestraffningar ska kunna påverka vårt framtida beteende, exempelvis avskräcka oss från att framdeles begå omoraliska handlingar som vi gjort oss skyldiga till i det förflutna. Denna typ av ansvar är således framåtblickande, i motsats till det förtjänst-orienterade som är tillbakablickande. Det är viktigt att observera att vi kan axla ett direkt ansvar för annars skulle det vara meningslöst att fundera över hur vi bör agera och reagera i framtiden.

En tredje svårutrotad attityd hos oss är den att den fysikaliska verkligheten har de egenskaper som vi i regel varseblir den med våra sinnesorgan som havande. Denna inställning är dock inte i harmoni med hur den moderna fysiken beskriver verkligheten. Enligt denna beskrivning är de makroskopiska objekten som vi känner dem från vardagslivet – som objekt som är solida, har färg och form, frambringa ljud osv. – resultatet av hur elementära entiteter, vilka vi inte åskådligt kan föreställa oss, påverkar våra sinnen. Det är emellertid omöjligt för oss att byta ut vår spontana attityd att verkligheten omkring är som våra sinnen framställer den mot uppfattningen att den i realiteten är som fysiken beskriver den, och det skulle vara förödande för vårt känsloliv om vi lyckades med det: skulle det t. ex. vara möjligt att ha sex med något som man är övertygad om i realiteten är en uppsättning elementära entiteter vilka man är ur stånd att åskådligt föreställa sig?

Denna spekulering rörande verklighetens natur kan driva en vidare till att ifrågasätta också den spontana övertygelsen att andra varelser har medvetande liksom man själv har. Det är ju bara vårt eget medvetande som vi har direkt kontakt med; vad andra individer anbelangar kan vi på sin höjd observera deras kroppsliga eller fysikaliska egenskaper (fastän vi just har sett att detta också kan betvivlas). Den solipsistiska misstanken att man själv måhända är den enda entitet som har förlänats medvetande tornar alltså upp sig.

Ett fjärde avseende i vilket våra spontana reaktioner utmanas av en reflekterad, vetenskapligt informerad världsbild är denna: våra liv utspelar i ett universum som är gränslöst i rum och tid, men i allmänhet framlever vi våra liv med en närsynthet för vilken denna gränslöshet ligger långt bortom synranden. Ett vardagssammanhang kontinuerligt bestående av sysslor som personlig hygien, hälsa, sociala relationer,

utbildning, arbete, familj och fritidsintressen bär oss lätt och ledigt genom en dag och från en dag till nästa. Vi fördjupar oss i en sak i sänder och avskärmar oss från en helhetsvy av våra liv. Emellertid kan vi anlägga ett kosmiskt perspektiv som framvisar våra liv som ytterligt efemära episoder i den miljarder år långa evolutionen på en pytteliten planet bland hundratals miljarder andra i en galax som i sin tur är en enstaka bland oräkneliga andra galaxer. Från denna utsiktspunkt *sub specie aeternitatis* framstår våra liv som så obetydliga att den omsorg vi till vardags träget investerar i dem blir högst skrattretande. Vi kommer alla att snart vara döda och alla spår av oss kommer att vara igensopade hur fanatiskt vi än har bemödat oss.

Men inte nog med att vi en dag kommer att dö: vi är så sköra och sårbara att döden kan drabba oss vilket ögonblick som helst. Som en mask gnager döden oavbrutet på vardagsväven och plötsligt uppstår hål i vilka varelser sugts ut och försvinner för alltid. Intrycket av våra livs kortvarighet befrämjar ett intryck av deras bräcklighet: de utspelas i en tillvaro som huvudsakligen är utom räckvidd för vår kontroll. Spontant tar vi för givet att saker och ting som de nu ter sig för oss i stora drag kommer att bestå nästa ögonblick och ögonblicket därefter och så vidare utan skönjbart slut: att vårt hjärta kommer att fortsätta pumpa vårt blod, att våra ben kommer att fortsätta att bära oss över marken, som likaledes kommer att stötta oss. Men detta är ingenting vi vet med säkerhet, och förr eller senare kommer någon skrämmande förändring att inträda och ta oss med överraskning, t. ex. slutar vårt hjärta att slå eller vi får en istapp i skallen.

Detta får räcka om fyra hänseenden i vilka Hansom kommit fram till att det råder en djupgående diskrepans mellan våra spontana trosföreställningar med vidhängande känslö- och viljeattityder, å ena sidan, och en filosofiskt reflekterad, vetenskapsbaserad verklighetsuppfattning, å den andra. Det fjärde hänseendet är troligtvis det mest välkända och det som uppträdde tidigast i tankehistorien. Redan i filosofins begynnelse var man ivrigt sysselsatt med det i Grekland och i Indien och Kina. Enligt Schopenhauer är kunskapen om dödens oundviklighet den främsta impulsen till att gripa sig an den filosofiska reflektionen. Det fjärde problemkomplexet var också det som för Hansom i tonåren blev inkörsporten till filosofin, inte bara genom Schopenhauer och andra filosofer, utan också genom t. ex. den unge J. M. G. Le Clézios litterära verk. I hans roman *Syndafloden* gör åsynen av en ung flickas död i en trafikolycka det omöjligt för huvudpersonen, François Besson, att undantränga med-

vetandet om det dödshot som konstant hänger över honom och oss; han vägrar därefter att låta sig invaggas i någon falsk trygghet. Resten av romanen beskriver Bessons avskedstagande av samhällslivet: han bränner sina papper och irrar omkring som en hemlös tiggare, innan han slutligen förblindar sig genom att stirra in i solen. I den påföljande essäsamlingen *Jordisk extas* framträder Le Clézio mer som filosof som i tydligare klartext formulerar det som kan tänkas försiggå i ett sinne som Bessons:

Vad som är viktigast i denna bebodda öken: fattigdom i anden. Att inte ha något som säkert tillhör en själv, inte bygga på något, inte äga något ... *Viljan till olycka* är inte någon lätt sak: den måste fullföljas ända till slutet ... Att ingenting äga har en tjusning. Att vara så naken som möjligt, vara helt vänd inåt, inte vara fäst vid jordiska ting, det är därhän jag måste komma ... När ni sedan har tagit allt på jorden, så tag er själv: inneslut er i ett enda stort grått och kallt rum, med kala väggar. Och där ska ni vända er mot er själv och granska er, granska er hela tiden.

Hansom är följaktligen minimalistiskt eller asketiskt lagd. Han har ett instinktivt motstånd mot att äga som yttrar sig i att han aldrig har varit ägare till vare sig hus eller bil. Motståndet bottnar inte i en vilja att hushålla med jordens resurser: denna bevekelsegrund är snarare en drivkraft som har tillkommit under de senaste decennierna och har förstärkt ett redan förhandenvarande motstånd mot ägande. Detta motstånd var märkbart redan för femtio år sedan i den attraktionskraft som Le Clézios romanhjältar och filosofer som Diogenes utövade på honom. Det verkar härröra från hans introversion som skapar ett intryck av att ett avskräckande avstånd måste tillryggaläggas för att något i yttervärlden ska kunna erövrats och befästas. Ägande framstår som alltför mödosamt och tidsödande. Hansom kommer sig inte för att rumstera om i den materiella verkligheten – fast han blir utklassad av Bartleby i grad av passivitet.

I ena ringhörnan av de fyra problemkomplexen står det sunda förnuftets nätverk av föreställningar och attityder som visserligen duger till födofångst och fortplantning, men inte till att uppfånga verklighetens sanna väsen. Vardagsförnuftet spinner denna väv med samma instinktiva ofrånkomlighet som spindeln sitt och medvetandet om att väven är ett bländverk förmår inte genomtränga vårt väsen och varaktigt stoppa spinnandet. Det är knappast möjligt att ens för ett ögonblick skåda världen med en helt klar blick, så det är fullkomligt uteslutet att leva med en

slik världsåskådning så länge att den kan omstöpa ens naturgivna vilje- och känslouttyder. Men som ofta är fallet när ett mål är tillräckligt fascinerande förjagar misstanken om dess ouppnåelighet inte impressionen av dess nödvändighet. Här ligger en grogrund för ett avsevärt mått av livstragik.

Ett helhjärtat försök att bringa dessa känslö- och viljeattityder i samstämmighet med en rationell verklighetsuppfattning skulle med stor sannolikhet sluta i ett psykiskt sammanbrott. Sanningslidelsen transformerar ofrånkomligen till sanningsgalenskap. Hansoms livsföring har därför formats av hans filosofi främst i den meningen att hans filosoferande har varit hans dominerande drivkraft under hans livstid.

Självmördaren de Teive resonerar sig fram till liknande slutsatser: "Det är omöjligt att leva livet på ett förnuftigt sätt. Intelligensen ställer inte upp någon regel för hur vi skall leva". Hansom har emellertid konstaterat att tanken på självmord, om tillräckligt levandegjord, upphäver den s. k. *hedoniska tillvänjningen*, dvs. den mekanism som tar sitt uttryck i att upprepningen av upplevelser gör en avtrubbad för deras värde. En livlig föreställning om att mista dem för alltid medför däremot att de kan återfå den friskhet som de ursprungligen utmärktes av, och det kan då kännas idiotiskt att kasta bort dem i förtid. I *The Lost Childhood and Other Essays* berättar Graham Greene om hur han i sin uttråkade ungdom spelade rysk roulett. Att han överlevde gav honom "extraordinära jubelkänslor. Det var som om ett ljus tändes ... jag kände att livet innehöll ett oändligt antal möjligheter".

8.

Det bildspråk som Hansom har brukat i vissa publikationer är avsett att åskådliggöra hans filosofiska konklusioner, så att de om möjligt kan få en sinnesreformerande, "traumatiserande" effekt. Han ansluter sig till Faulkner såtillvida att han tycker att det är fruktansvärt om man kan stå ut med vilka filosofiska teser som helst som om ingenting har hänt. För att undvika detta måste man ta till alla till buds stående medel, inklusive språkliga. Men även om metaforik kan ha sin funktion i filosofi, måste det i den intellektuella hederlighetens och redbarhetens namn vid sidan av erbjudas växling till sakprosa som hårdvaluta.

Heideggers excentriska terminologi sägs av vissa ha en litterär, poetisk funktion, men han talar *aldrig* klarspråk. Han föredrar alltid att mystifiera framför att kommunicera. T. o. m. en så närstående filosof

som Karl Jaspers ansåg att han inte begrep vad Heidegger menade med sin centrala term "Vara". Denna term löper som ett mantra genom hela Heideggers produktion och genererar relaterade termer för en omdiktning av vardagsfenomen som verkar välbekanta i en mer prosaisk terminologi: "In-der-Welt-Sein" för att "vi lever i världen", "Mitsein" för att "vi lever tillsammans med andra", "Sein zum Tode" för att "vi har dödsmedvetande", etc.

Typiskt nog betraktade Heidegger Hölderlin som en av Tysklands största tänkare *därför att* han var dess största poet. Få om ens någon filosof efter Platon and Aristoteles fann nåd inför hans ögon, utom möjligtvis Nietzsche som han ägnade några tjocka volymer. Man kan misstänka att en nödvändig betingelse för Heideggers beundran var att Hölderlin var rotad i samma område i sydvästra Tyskland som han själv, ty Heidegger var utpräglad hemkär och vistades nästan hela sitt liv i ett litet område kring sin födelseort Messkirch.

Heidegger förklarade att han ibland kände det som om Varat tänkte i eller genom honom. Han tycks då tilldela sig själv rollen som Varats orakel. Han skyllde sitt fatala felsteg att ha backat upp Hitlerregimens maktövertagande under sin tid som rektor vid Freiburgs universitet med att *Varat hade begått ett misstag genom honom*. Han var således oförmögen att erkänna personligt ansvar för denna grova felbedömning. Givetvis framstod denna bedömning inte redan vid trettioalets början som så katastrofalt felaktig som den skulle visa sig när sluträkningen av nazisternas härjningar förelåg, men Heidegger företedde inte heller då några tydliga tecken på ångerfullhet.

Till yttermera visso ingår det inte i hans filosofiska projekt – som han betecknar som ontologiskt – att tvinna några moraliska rättesnören, men man kan ändå ur *Sein und Zeit (Vara och tid)* utläsa ett fördömande av att undandra sig personligt ansvar genom ett konformistiskt uppgående i det kollektiva "das Man" och en rekommendation av den autentiska livsföring som ett ångestfyllt dödsmedvetande kan bibringa. Av denna lära skönjer man dock föga spår i hans eget levnadslopp.

Nu har Hansom nått en punkt vid vilken han är renons på filosofiska resonemang som inte redan runnit ut i skrift. Förvisso skulle han då kunna fortsätta att precisera och förfina sina tankegångar till dess att han har uttömt sin energi. Och han skulle kunna fortsätta att söka efter bilder att levandegöra dem lika länge. Men det tjänar inte mycket till: det hjälper honom inte att smälta en filosofi som till sin kärna är osmältbar. Han är emellertid skrivare av en sedan drygt femtio år ohejdad vana, så

han lider av en självförvållad inkontinens som resulterar i att han läcker texter som denna.

Søren Kierkegaard undslapp att hamna i ett sådant predikament, ty knappt halvvägs genom sitt fyrtyotredje år kollapsade han på en gata i Köpenhamn vid en tidpunkt då han ansåg sig ha fullbordat sitt religiöst-filosofiska författarskap. I det hade han utmejslat en version av kristendomen som fordrade imitation av Jesus och som han visste vida översteg hans förmåga att efterleva. Diagnosen av den "sjukdom till döds" som han hade drabbats av är omtvistad eftersom han aldrig blev obducerad, men han menade själv att den till övervägande del hade förorsakats av en väldig andlig anspänning i förening med en klen kropp. Hans livskraft och tankekraft ebbade hur som helst samtidigt ut. Det gjorde för övrigt också det fädernearv som hade bekostat både hans uppehälle och flera av hans publikationer. Så tajmingen var perfekt.

Hansoms fysik har emellertid visat sig vara mer robust och/eller hans filosofiska flit svagare, så de har tillåtit tid till denna i och för sig överflödiga skildring av följeslagare på nederlagets väg till ett *vita contemplativa*, för hans vidkommande av ett närmast zenbuddhistiskt snitt med en grundpelare av kroppsmedvetande och en omgivande närvaro i nuet. Resan till den filosofiska tankens ände blev sålunda för honom en rundtur som slutar nära nog i det basala medvetande som en gång oförklarligt uppstod ur organisk materia.

Objektiva sanningar

Victor Moberger

I denna artikel ska jag försvara tesen att det finns objektiva sanningar. Närmare bestämt ska jag försvara följande tes:

Det finns sanningar som är oberoende av oss, vårt språk, vår evidens, våra konventioner, uppfattningar, attityder, känslor osv.

Låt oss kalla denna tes *realism*. Notera att realismen inte säger att *alla* sanningar är objektiva. Det vore ju en orimlig tes, då många sanningar är just sanningar om oss och våra attityder, konventioner etc. Realismen säger bara att det finns objektiva sanningar, vilket är fullt förenligt med att det också finns icke-objektiva, eller subjektiva, sanningar.

Vid en första anblick kan realismen verka närmast självklar. Vi förstår väl allihop att exempelvis jordens avstånd till solen inte har någonting med oss att göra. Och om detta trots allt inte stämmer så är väl åtminstone *det* sant oberoende av oss. Ändå är realismen en ofta hårt kritiserad uppfattning.

Artikeln är uppbyggd så att jag går igenom och bemöter en rad invändningar som har framförts i olika sammanhang, alltifrån fackfilosofiska texter till mer vardagliga situationer. De invändningar jag tycker mig kunna urskilja går ut på att realismen är felaktig, eller åtminstone tvivelaktig, eftersom:

- (1) sanning beror på *makt*;
- (2) sanning är relativ till *perspektiv*;
- (3) sanning beror på *ideologi*;
- (4) sanning är relativ till *begreppsscheman*;
- (5) sanning är *socialt konstruerad*;
- (6) *korrespondensteorin* om sanning är felaktig;
- (7) realismen är *naiv*;
- (8) realismen är *dogmatisk*.

Denna uppdelning är lite godtycklig, men det är å andra sidan ofrånkomligt. Kritik mot realismen framförs ofta ihop med kritik mot flera andra uppfattningar, framförallt epistemologiska och moraliska upp-

fattningar, och det är inte alltid lätt att se vad som är riktat mot vad. Dessutom används termer som "makt", "perspektiv" och "social konstruktion" på olika sätt, och ofta utan intentionsdjup. Detsamma gäller termen "objektivitet", som dessutom gärna varvas med tal om "universella" eller "absoluta" sanningar (ibland även "Sanningar" eller "Sanningen", med stort S). Uppdelningen ovan är mitt sätt att försöka bringa reda i något som är mer eller mindre ogenomträngligt och överskådligt.

Även om jag har försökt separera invändningarna så går de in i varandra, och en del upprepning är därför oundviklig. Ett genomgående tema är att invändningarna på olika sätt är självupphävande. Avslutningsvis ger jag en "diagnos" av vad som eventuellt ligger bakom kritiken mot realismen.

1. Makt

En kritisk fråga som ibland dyker upp bland filosofistudenter när sanning och objektivitet förs på tal är, ungefär: "Vem ska bestämma vad som är sant?" En möjlig tolkning är att studenterna i fråga misstänker att sanningsanspråk i själva verket bara är förtäckta, ideologiskt motiverade maktanspråk: någon *bestämmer* vad som är sant, vilket väcker frågan om vilken legitimitet som finns i denna maktutövning.

Idéer av detta slag förknippas vanligtvis med Michel Foucault och andra "postmoderna" filosofer, vars tänkande har utövat stort inflytande inom vissa delar av humaniora och samhällsvetenskap. "Varje samhälle har sin sanningsregim", skriver Foucault (1980, s. 131), och han menar dessutom att detta är ofrånkomligt – frågan är inte huruvida utan på vilket sätt en sådan maktutövning sker (1980, s. 133).¹ Sanning blir därför i högsta grad en *politisk* fråga, och därmed inte något som är oberoende av oss, vårt språk, våra attityder osv.

Det är dock tydligt att resonemang av detta slag rör ihop två olika saker: det är en sak att vi, eller vissa av oss, *tror* eller *hävdar* att något är sant; det är en annan sak att något är sant. Vad vi exempelvis tror eller hävdar om jordens form beror möjligen på makt, men jordens form beror inte på makt (i alla fall inte någon mänsklig sådan). Och om jordens form inte beror på makt, så beror inte heller sanningen om jordens form på makt. Detta eftersom påståendet att jorden är rund (eller platt)

1. Samtliga översättningar är mina.

implicerar att det är sant att jorden är rund (eller platt), och vice versa, i enlighet med följande ekvivalens:

p om och endast om det är sant att p .

Vad denna princip säger är att för vilket påstående som helst, p , så implicerar p att det är sant att p , och vice versa. Detta är inte en teori om sanning, utan snarare en begreppslik "plattityd" som varje teori om sanning behöver tillgodose för att överhuvudtaget vara en teori om just sanning, snarare än en teori om något annat.² Att det rör sig om en plattityd framgår av att det räcker med vanlig språkförståelse för att inse att följande utsagor är inkoherenta:

Jorden är rund, men det är inte sant att jorden är rund.

Jorden är inte rund, men det är sant att jorden är rund.

Jag kommer att återkomma till denna plattityd vid flera tillfällen nedan. Låt oss kalla den *sanningsplattityden*.

Om Foucault vill hävda att sanningen om jordens form beror på makt, så behöver han därmed hävda att jordens form beror på makt. Men det gör den ju inte. Alltså beror inte sanningen om jordens form på makt.³

En annan viktig poäng är att om sanning i största allmänhet beror på makt, så gäller ju detta även Foucaults egna teser, inklusive tesen att sanning beror på makt. Det är med andra ord sanningsregimen som bestämmer huruvida Foucault har rätt i att sanning beror på sanningsregimen. Men hur går detta ihop? En sanningsregim kan ju inte gärna bestämma att det är sant att den bestämmer vad som är sant, eftersom det förutsätter att den redan är i en position att bestämma vad som är sant. Det behöver alltså vara sant oberoende av sanningsregimen att den bestämmer vad som är sant. Idén att sanning i största allmänhet beror på en sanningsregim är därmed självförstörande.

Jag tror dock inte att Foucault vill hävda att sanning beror på makt. En mer välvillig tolkning är att han använder termen "sanning" för något annat än sanning. Och mycket riktigt säger han själv att "sanning" ska förstås som "ett system av ordnade procedurer för ... regleringen ... av påståenden" (1980, s. 133, min kursivering). Det Foucault kallar en

2. Jfr Shackel (2005, s. 301) och Loux (2006, s. 290).

3. Jfr van Inwagen (2015, s. 111–12). Jag förutsätter här principen att om två omständigheter samvarierar med begreppslik nödvändighet, och om den ena av dessa omständigheter är oberoende av oss, så är även den andra omständigheten oberoende av oss.

”sanningsregim” är med andra ord en ”påståenderegim”, eller en ”trosregim”. Ibland använder Foucault dock termen ”sanning” i dess vanliga betydelse, dvs. i enlighet med sanningsplattityden, vilket ger hans empiriska spekulationer en bedräglig aura av filosofiskt djupsinne.⁴

2. Perspektiv

Även om sanning inte beror på makt så beror den väl ändå på *perspektiv*? Finns det inte många olika sätt att *tolka* världen, och varför skulle just *en* av alla dessa möjliga tolkningar vara privilegierad? Vems perspektiv kan göra anspråk på att synliggöra den perspektivoberoende sanningen, eller Sanningen? Varför tro att det överhuvudtaget finns någon Sanning, snarare än en massa olika ”sanningar”, som var och en är relativ till ett perspektiv?⁵

Idéer av detta slag framfördes av Nietzsche och är centrala inom postmodern filosofi. De har även haft stort inflytande utanför akademiska kretsar. Betrakta följande dialog från filmen *Return of the Jedi*. Scenen utspelar sig precis efter att Luke Skywalker har fått veta att Darth Vader är hans far, varpå Luke möter Obi-Wan Kenobi:

Luke. Obi-Wan! Varför sa du inte som det var? Du sa till mig att Vader förrådde och mördade min far!

Obi-Wan. Din far förfördes av den Mörka Sidan. Han upphörde att vara Anakin Skywalker och blev Darth Vader. Därmed förintades den goda människan som var din far. Det jag sa till dig var alltså sant, från ett visst perspektiv.

Luke. Ett visst perspektiv?

Obi-Wan. Luke, du kommer att finna att många av de sanningar vi håller fast vid till stor del beror på vårt eget perspektiv.

Denna lilla scen illustrerar problemet med idén att sanning beror på perspektiv. Betrakta följande påståenden:

- (i) Anakin förråddes och mördades av Vader (vid tidpunkt *t*).
- (ii) Anakin förfördes av den Mörka Sidan (vid *t*) och kallas numera Vader.

4. Jfr Moberger (2020; 2021) och avsnittet ”Foucault as Humpty Dumpty” i Shackel (2005).

5. En annan populär fras bland realismens kritiker är att sanning är ”kontextberoende”, eller att sanning är ”situerad” i en kontext. Oftast är detta bara ett annat sätt att uttrycka idén att sanning beror på perspektiv. En möjlig skillnad är att perspektiv är personliga, medan kontexter inte behöver vara det. En kontext kan till exempel vara historisk, kulturell, religiös, social osv.

Obi-Wan går med på att (ii) är sann. Ändå menar han att han talade sanning när han yttrade (i), eftersom (i) är sann från ett visst perspektiv. Men hur går detta ihop? (i) och (ii) är ju *oförenliga*, då (i) implicerar att Anakin dog vid t , medan (ii) implicerar att Anakin inte dog vid t . Hur kan båda dessa påståenden vara sanna? Givet sanningsplattityden,

p om och endast om det är sant att p ,

så kan ju (i) och (ii) båda vara sanna endast om Anakin både dog och dessutom inte dog vid t , vilket är omöjligt. Poängen är dock inte att det är *logiskt* omöjligt, för det är det ju inte om sanning är relativ till perspektiv. Poängen är snarare att fenomenet liv/död (liksom jordens form m. m.) rent begreppsligt och metafysiskt inte involverar någon "perspektivklausul". Det är med andra ord inte möjligt för en person att vara vid liv relativt till ett perspektiv men inte relativt till ett annat. Att vara vid liv (vid en viss tidpunkt) är något man är rätt och slätt.

Ett möjligt sätt att förstå Obi-Wans idé att han talade sanning är att han med satsen "Anakin förråddes och mördades av Vader" helt enkelt bara *menade* att Anakin omvändes till den Mörka Sidan och fick namnet Vader. Anakin "förråddes och mördades av Vader" på så sätt att Anakin förrådde sig själv och lät den Mörka Sidan förändra honom till oigenkännlighet, även om han inte upphörde att existera. Och i så fall finns det ingen konflikt med (ii). Vi kan alltså förstå det perspektivberoende som Obi-Wan åberopar i termer av att språkliga satsers innebörd är relativ till perspektiv. I det här fallet tolkade Obi-Wan och Luke frasen "förråddes och mördades av Vader" på olika sätt, utifrån olika perspektiv.

Med denna tolkning verkar Obi-Wan ansluta sig till en radikalt individualistisk syn på språklig mening som ofta förknippas med karaktären Humpty Dumpty i Lewis Carrolls *Alice i spegellandet*. "När jag använder ett ord", säger Humpty Dumpty, "så betyder det precis vad jag vill att det ska betyda – varken mer eller mindre." Obi-Wan verkar acceptera detta synsätt, eftersom den gängse innebörden av satsen "Anakin förråddes och mördades av Vader" knappast är förenlig med att Anakin överlevde, vilket också förklarar Lukes reaktion.

Men även om Humpty Dumpty's individualistiska teori är suspekt så är det ändå okontroversiellt att språkliga uttrycks mening åtminstone på något sätt är perspektivberoende. Ord och fraser har ingen intrinsikal innebörd, utan det är vi som tilldelar dem en sådan genom språkliga konventioner. En konsekvens av detta är att *satsers* sanning alltid är

perspektivberoende. Satsen "Bakterier orsakar sjukdomar" är till exempel sann, eftersom den uttrycker ett påstående som är sant. Men givet andra språkliga konventioner så hade ordet "sjukdomar" kunnat referera till jordbävningar snarare än sjukdomar, och i så fall hade satsen i fråga uttryckt ett annat, och falskt, påstående. (Jag använder här termen "påstående" i betydelsen "proposition", dvs. det *påståendeeinnehåll* som uttrycks av satser. Till exempel är "Jorden är rund" och "The Earth is round" olika satser, men de uttrycker samma proposition (i de allra flesta kontexter).)

Att språkliga satsers sanning är relativ till ett perspektiv i form av språkliga konventioner är dock trivialt, och dessutom fullt förenligt med realismen.⁶ Men det motiverar en precisering av ordet "sanningar" i formuleringen av realismen. Realismen uttalar sig om sanningar i betydelsen sanna påståenden (dvs. propositioner, påståendeeinnehåll), inte sanna satser:

Det finns sanna påståenden vars sanning är oberoende av oss, vårt språk, vår evidens, våra konventioner, uppfattningar, attityder, känslor osv.

Idén att satsers sanning är perspektivberoende hotar alltså inte realismen, och idén att påståendens sanning är perspektivberoende är helt orimlig, då den implicerar att oförenliga påståenden kan vara sanna tillsammans. Givet sanningsplattityden så medför ju denna idé till exempel att en viss person kan ha både dött och dessutom inte dött vid en och samma tidpunkt, att jorden kan vara både rund och inte rund samtidigt, osv.

Man kunde kanske tro att perspektivrelativism om påståenden åtminstone skulle medföra att påståenden utesluter sina negationer *inom* ett givet perspektiv. Men även påståenden om vad som är sant relativt till ett givet perspektiv har ju enligt teorin perspektivberoende sanningsvärden. Relativt till ett visst perspektiv kunde det därmed vara sant att jorden är rund relativt till det perspektivet, och dessutom sant att jorden inte är rund relativt till det perspektivet.

Eftersom perspektivrelativism om påståenden själv är ett påstående, så medför teorin dessutom att dess *egen* sanning är perspektivberoende,

6. Jfr van Inwagen (1990, s. 7–8): "Låt oss alltid komma ihåg Abraham Lincolns oförtjänt ouppmärksammade gåta: Hur många ben har en hund om vi kallar en svans för ett ben? Svaret, sa Lincoln, och han hade rätt, är fyra, eftersom en svans inte blir ett ben för att vi kallar den så." Se även Bergström (2004, s. 123–25; 2011, s. 73) och van Inwagen (2015, s. 113–16).

vilket gör den självupphävande eller åtminstone dialektiskt tandlös. Teorin tillåter ju att den själv är falsk relativt till dess motståndares perspektiv.⁷

3. Ideologi

Det är en välbekant poäng att vi inte påbörjar våra vetenskapliga eller filosofiska undersökningar i ett helt förutsättningslöst och opartiskt epistemiskt tillstånd. Vi tar inte bara med oss våra biologiskt betingade förmågor och begränsningar, utan även våra befintliga övertygelser och antaganden, inte minst våra metodologiska övertygelser och antaganden. Dessutom tar vi med oss våra känslor, attityder, intressen, lojaliteter och fördomar, och de moraliska och andra värderingar eller normer som dessa är förknippade med. Låt oss kalla allt detta för vår *ideologi*.

Vår ideologi kan sägas utgöra de glasögon genom vilka vi betraktar världen. Vi kan byta glasögon, och vi kan "kalibrera" olika glasögon mot varandra. Men vi kan inte titta på världen utan ideologiska glasögon, och därmed kan vi inte heller jämföra den bild som olika glasögon ger oss med "tinget i sig". Annorlunda uttryckt: vi kan kalibrera ett sken mot ett annat sken, men inte direkt mot verkligheten själv, just eftersom vår enda epistemiska tillgång till verkligheten är via olika sken.

En möjlig slutsats av detta predikament är *skepticism*. Om vi inte kan se någon skillnad mellan hur saker och ting ligger till och hur de ter sig för oss, så bör vi väl dra slutsatsen att vi inte vet någonting överhuvudtaget! Notera dock att även detta resonemang förs med glasögonen på. Idén att vår ideologi hindrar oss från att uppnå kunskap om världen är trots allt bara "mer ideologi".

Dessutom är det lite svårt att ta hotet om skepticism på allvar när man betraktar vissa specifika påståenden, exempelvis att $2 + 2 = 4$, att alla cirklar är runda, att vissa ormar är giftiga och att Sverige har högertrafik. En mer balanserad slutsats är att vi trots allt kan uppnå kunskap om världen, men att vi behöver vara på vår vakt mot "blinda fläckar" hos våra ideologiska glasögon. Mekanismer för att hantera sådana finns också inbyggda i modern vetenskap, i form av referentgranskning, dubbelblinda studier, replikering m. m. Men även med sådana mekanismer

7. Jfr Bergström (2011, s. 74–76), Nagel (1997, s. 14–15) och van Inwagen (2015, s. 117–21). Richard Rorty (1989, s. 7–8) är medveten om att anti-realismen riskerar att bli självupphävande, och han försöker lösa problemet genom att förneka att hans egen anti-realism är ett påstående (1989, s. 8–9). Men i så fall finns det ingenting för realisten att bemöta. Jfr Shackel (2005) om Rortys "No-Position Position".

på plats är det alltid möjligt att vi tar miste, och kontinuerlig (men också proportionerlig) epistemisk försiktighet och ödmjukhet är därför väl-motiverad.

Dessa överväganden har hur som helst ingen bäring på realismen. Att vi alltid betraktar världen genom ideologiska glasögon visar på sin höjd att vi inte *vet* hur världen är beskaffad, inte att den inte är beskaffad på vissa sätt oberoende av oss. Anta till exempel att vår uppfattning att jorden är rund (eller approximativt sfärisk) är ett resultat av en blind fläck hos vår ideologi. I så fall har vi kanske tagit miste. Men om vi har tagit miste så har jorden istället en annan form, som är precis lika oberoende av oss som dess rundhet hade varit. Återigen: eftersom sanningen om jordens form bestäms av jordens form (i enlighet med sanningsplat-tityden), och eftersom jordens form (rund eller ej) är oberoende av oss, så är även sanningen om jordens form oberoende av oss. Vilka ideologiska glasögon vi bär på har ingenting med den saken att göra.

Dessutom: i den mån vår generella sårbarhet för ideologisk blindhet kastar tvivel över tesen att det finns objektiva sanningar, så kastar den även tvivel över tesen att det inte finns några objektiva sanningar. Det är förstås möjligt att realismens anhängare lider av någon specifik ideologisk blindhet som realismens motståndare har genomskådat, men för mig ser det snarare ut som att motsatsen oftast är fallet (se avsnitt 7 och 8 nedan).

4. Begreppsscheman

Vissa filosofer har målat upp ungefär följande bild av sanning och objektivitet:

Det finns en värld eller verklighet "där ute". Denna verklighet har dock ingen given *struktur*, eller åtminstone ingen struktur som är tillgänglig för oss. Objekt och egenskaper uppstår först när ett *begreppsschema* appliceras på denna odifferentierade verklighet. Vi har *individuering* objekt som galaxer, planeter, celler, elektroner, stolar, bilar, flygplan, nationer, städer, universitet, restauranger osv., och även egenskaper som massa, laddning, densitet, färg, form, textur, popularitet, intelligens, kön, etnicitet osv. Ett annat begreppsschema hade kunnat strukturera och begripliggöra verkligheten på ett annat sätt, som vi kanske inte ens kan föreställa oss. Att jorden är rund är därmed ingen objektiv sanning, eftersom existensen av både objektet jorden och egenskapen rundhet delvis beror på vårt begreppsschema. Idén att det är en objektiv sanning att jor-

den är rund förutsätter dels att verkligheten har en intrinsikal struktur, och dels att vårt begreppsschema matchar denna struktur. Båda dessa förutsättningar är tvivelaktiga.⁸

Det finns mycket att säga om denna bild. Till exempel kan man undra hur ett begreppsschema kan "strukturera" verkligheten. På sin höjd tycks ett begreppsschema kunna avgöra vilka påståenden vi gör om världen, inte huruvida dessa påståenden är sanna eller falska.⁹ Man kan även undra om det finns några restriktioner för hur ett begreppsschema kan strukturera verkligheten, eller om vad som helst är tillåtet, inklusive begreppsliga och logiska motsägelser. Vårt begreppsschema har strukturerat verkligheten så att det är sant att jorden är rund. Kan ett annat begreppsschema strukturera verkligheten så att det istället är sant att jorden är platt? I så fall är vi tillbaka i perspektivrelativism om påståendens sanning.

Den skisserade bilden är dessutom inte bara förenlig med realismen, utan förutsätter den. Betrakta följande påståenden:

Verkligheten sådan den är i sig själv är odifferentierad.

Eftersom verkligheten sådan den är i sig själv är odifferentierad, och eftersom vårt begreppsschema därmed inte matchar någon intrinsikal struktur hos verkligheten, så är det inte objektivt sant att jorden är rund.

Om verkligheten ändå har en intrinsikal struktur så är denna otillgänglig för oss, och därmed är det åtminstone osannolikt att vårt begreppsschema matchar denna struktur. Därmed är det åtminstone osannolikt att det är objektivt sant att jorden är rund.

Om verkligheten har en intrinsikal struktur, och om vårt begreppsschema råkar matcha denna, så är det objektivt sant att jorden är rund.

Jag antar att anhängare av den skisserade bilden går med på att åtminstone *dessa* påståenden är sanna oberoende av oss och våra attityder, konventioner etc. Om även dessa påståenden antas vara sanna endast relativt till vårt begreppsschema, så är vi ju återigen tillbaka i perspektivrelativism.

8. Michael Dummett (1981, s. 577) beskriver denna bild som "bilden av verkligheten som en amorf klump". Jfr Bergström (2011, s. 76).

9. Jfr van Inwagen (1990, s. 6–12).

5. Social konstruktion

Den bekanta frasen att sanning är "socialt konstruerad" är oftast bara ett annat sätt att uttrycka någon av de föregående idéerna, i synnerhet idén att sanning beror på makt. I *Varats dunkla skrymslen* (2018) formulerar dock Lars Bergström en mer sofistikerad form av socialkonstruktivism, inspirerad av W. V. O. Quines filosofi.¹⁰ Bergström skriver:

Vår världsbild uppstår ... genom att vi konstruerar små och stora teorier, ytterst som ett resultat av de fysiska retningar som våra sinnesorgan utsätts för. ... Redan den enklaste observation har ett teoretiskt innehåll, något som inte automatiskt och entydigt bestäms av retningar i våra nervceller. I och med att vår världsbild växer fram, så är det sedan *den* som utgör vad som är sant och verkligt. Visserligen inte på något slutgiltigt sätt, utan med reservation för eventuella framtida korrigeringar. Detta innebär att sanningen, som Quine uttrycker det, är "immanent" i förhållande till våra teorier. Sanningen är vår sanning. Det finns inte någon annan sanning. (2018, s. 138)

Den bild som Bergström målar upp här liknar den jag diskuterade i föregående avsnitt, enligt vilken vårt begreppsschema strukturerar en i sig själv amorf och utsäglig verklighet. Skillnaden är att Bergström verkar ha gjort sig av med tinget i sig. Det som processas av vårt begreppsschema är istället "retningar i våra nervceller", med resultatet att vår världsbild uppstår, och det är denna världsbild som "utgör vad som är sant och verkligt". Det finns med andra ord bara en fenomenvärld, inte något bakomliggande ting i sig.

Jag är dock inte säker på att Bergström verkligen har gjort sig av med tinget i sig. Han frågar:

Men är det ändå inte en viktig skillnad mellan vår världsbild och verkligheten? Eller, med andra ord, mellan vår världsbild och det som den är en bild av? (2018, s. 138)

På vilket han svarar:

Jo visst, men vi har ingen annan tillgång till verkligheten vid sidan av vår världsbild. Innehållet i vår världsbild är – såvitt vi för närvarande kan bedöma, och med reservation för att vi ännu inte riktigt har fått ihop det

10. Bergströms socialkonstruktivism är mer sofistikerad på så sätt att han godtar sanningsplattityden (2018, s. 49; jfr 1972, s. 87–88) och förkastar perspektivrelativism (2018, s. 108–109, s. 139–141; jfr 1990, § 7.3; 2004, kap. 10; 2011, kap. 3). En anti-relativistisk anti-realism som påminner om Bergströms framförs av Putnam (1981, kap. 3).

och för att vi delvis kan ha fel – verkligheten. Med andra ord, det finns inget annat sätt att få reda på vad verkligheten är och vad som är sant än att ... konstruera en världsbild som är så sammanhängande och invändningsfri som möjligt. (2018, s. 138–39)

Här verkar Bergström ta tillbaka det till synes metafysiska påståendet att "vår världsbild ... utgör vad som är sant och verkligt" (2018, s. 138). Istället är det en *epistemologisk* tes han är ute efter: att vår enda epistemiska *tillgång* till verkligheten är via vår världsbild. Och den tesen är ju fullt förenlig med realismen.

Men låt oss anta att Bergström verkligen menar att vi har konstruerat verkligheten och inte bara vår bild av den. En möjlig invändning mot en sådan metafysisk socialkonstruktivism är att våra teorier lämnar utrymme för "eventuella framtida korrigeringar", som Bergström uttrycker det (2018, s. 138). När en sådan korrigering sker så *förändras* vår världsbild. Men att vår världsbild förändras medför ju inte att *världen* förändras (i motsvarande avseenden). Till exempel var ju flogistonteorin falsk redan innan vi övergav den till förmån för oxidationsteorin. Vår världsbild kan därmed inte utgöra vad som är sant och verkligt, eftersom vår världsbild har en egenskap som världen inte har.

Förmodligen menar dock Bergström inte att verkligheten ska identifieras med vår *faktiska* världsbild, utan med vår världsbild under vissa idealiserade betingelser: "en världsbild som är så sammanhängande och invändningsfri som möjligt", som han uttrycker det (2018, s. 138–39). I bakgrunden tycks alltså en *koherentistisk* sanningsteori figurera, som går ut på att verkligheten är identisk med en maximalt sammanhängande världsbild (en egenskap som vår aktuella världsbild förmodligen inte har uppnått än).

Detta tar hand om invändningen gällande föränderlighet, men leder istället till andra problem. För det första verkar det troligt att maximal koherens i princip kan uppnås av flera olika och *oförenliga* världsbilder.¹¹ I så fall landar koherentism om sanning i perspektivrelativism. Men koherentism om sanning får problem även om maximalt koherenta världsbilder måste vara förenliga. För vad skulle kunna förklara en sådan konvergens, om inte just att maximal koherens sätter oss i epistemisk kontakt med en oberoende verklighet?¹²

Dessutom: om det nu är så att vår (eventuella framtida, maximalt

11. Bergström (1990, § 7.2) håller med.

12. Jfr Franzén, Moberger och Risberg (2021, § 4.9).

koherenta) världsbild utgör vad som är sant och verkligt, så kan man undra om *detta* är sant oberoende av oss, eller om det också är en sanning vi konstruerar. Det senare alternativet tycks dock uteslutet. Vi kan ju inte gärna konstruera sanningen att vi konstruerar alla sanningar, eller ens att vi har förmågan att konstruera några sanningar överhuvudtaget, eftersom det förutsätter att vi redan är i en position att konstruera sanningar. Det behöver alltså vara sant oberoende av oss att vi har förmågan att konstruera sanningar. Idén att vi konstruerar alla sanningar är därmed självförstörande.

6. Korrespondens

Mycket av den kritik som har riktats mot realismen har fokuserat på den så kallade *korrespondensteorin* om sanning, enligt vilken sanning består i "överensstämmelse med verkligheten". Det finns olika versioner av korrespondensteorin, och vissa är mer kontroversiella än andra. Ibland presenteras teorin som att den bara säger att vad som är sant beror på hur saker och ting ligger till, eller något i den stilen. I så fall är "korrespondensteorin" inte mycket mer än ett annat namn för sanningsplattityden.¹³ Ibland antas korrespondensteorin dock säga något mer substantiellt, till exempel att det finns en domän av *fakta* som är metafysiskt distinkta från sanna påståenden, som *gör* sanna påståenden sanna, och som eventuellt uppvisar något slags strukturell *isomorfi* med sanna påståenden. I så fall blir teorin genast mer kontroversiell.

Realismen förutsätter hur som helst ingen särskild teori om sanning. Allt som krävs är sanningsplattityden,

p om och endast om det är sant att *p*,

ihop med antagandet att vissa sanna påståenden handlar om företeelser som är oberoende av oss och våra attityder, konventioner etc. Och jag har aldrig sett någon kritik av något som kallas korrespondensteorin som också drabbar sanningsplattityden.

Notera även följande: i våra undersökningar, vetenskapliga eller ej, så är vi intresserade av vad som är fallet, eller av hur saker och ting ligger till. Men om sanningsplattityden skulle visa sig felaktig, så samvarierar inte sanning med vad som är fallet, och i så fall är sanning inte särskilt

13. Till exempel försvarar John Searle (1995, kap. 9) en teori om sanning som han rubricerar som en korrespondensteori, men som inte tycks bestå i något mer än sanningsplattityden. Han beskriver själv teorin som "trivialt, tautologiskt sann" (1995, s. 214).

intressant trots allt. Om det till exempel skulle visa sig att det inte är sant att jorden är rund, *trots att jorden är rund*, så är det rationellt för oss att ignorera vad som är sant i den frågan, och istället fokusera på omständigheten att jorden är rund. Om vi inte kan använda frasen ”det är sant att...” för att orientera oss mot den omständigheten, så får vi använda någon annan fras, till exempel ”det är fallet att...” eller ”det är så att...”. Och om dessa fraser drabbas av liknande invändningar så får vi helt enkelt hålla tillgodo med frasen ”jorden är rund”. Poängen är att det vore en pyrrhusseger för anti-realisten att omkullkasta sanningsplattityden.

7. Realism och naivitet

En vanlig postmodern kritik mot realismen är att den är *naiv* eller *osofistikerad*. Idén är att realismens anhängare inte har ett tillräckligt *kritiskt* förhållningssätt gentemot det jag kallade ”ideologi” i avsnitt 3 ovan, dvs. de potentiellt distorderande glasögon genom vilka vi betraktar världen. Närmare bestämt har realister inte ett tillräckligt kritiskt förhållningssätt gentemot den vita, koloniala, kapitalistiska, patriarkala och heteronormativa diskurs som har format deras världsbild. Hade de tagit del av kritiska filosofiska perspektiv, som dekonstruktion och diskursanalys, så hade de kanske anat att deras Sanningar bara är situerade ”sanningar”.

Den här typen av kritik är dock förvirrad. Till att börja med är de ”kritiska” filosofiska perspektiven i fråga inte det minsta kritiska. Istället är de tydliga manifestationer av just ett *okritiskt* förhållningssätt gentemot en politiserad akademisk kultur. Att tänka kritiskt handlar i första hand om att rikta kritiska blickar mot ens *eget* tänkande, vilket inte är så lätt när ens primära drivkraft är politisk aktivism.¹⁴

Dessutom finns det ingenting naivt eller osofistikerat över realismen, i alla fall inte i något avseende som kastar tvivel över den. Tvärtom är realismen en rationell uppfattning, bland annat då den följer från

14. Mot bakgrund av just den emancipatoriska agendan inom postmodernt tänkande är det svårt att begripa varför idén att sanning beror på makt framstår som attraktiv. Betrakta följande exempel: i Sverige var homosexualitet sjukdomsklassificerat av Socialstyrelsen fram till 1979. Den rimliga beskrivningen av detta, i synnerhet från politiskt aktivistisk synpunkt, är väl inte att det fram till 1979 *var sant* att homosexualitet var en sjukdom, utan snarare att det inte var sant men att många människor likväl *trodde* att det var sant. Med andra ord: det var ingen sjukdom, men det betraktades som en sjukdom, och därigenom kunde vissa förtryckande normer maskeras bakom skenbar medicinsk legitimitet. Som van Inwagen (2015, s. 121) påpekar bör anti-realister fråga sig hur deras uppfattning närmare bestämt skiljer sig från den som framförs av O'Brien i George Orwells roman *1984*. Se även van Inwagen (2008).

sanningsplattityden ihop med det rimliga antagandet att vissa förhållanden är oberoende av oss, vårt språk, våra attityder osv.

För övrigt kan ju realismen vara korrekt även om det skulle visa sig att dess anhängare är naiva. Vad en eventuell naivitet på sin höjd visar är att realismens anhängare inte tror på realismen *på grund av* att realismen är korrekt. Det som förklarar varför de tror på realismen är istället att de ingår i en viss "diskurs", som i sin tur inte är några filosofiska sanningar på spåren. Och i så fall är det bara en *slump* ifall realismens anhängare har rätt. Men en undergrävande förklaring av detta slag kan knappast på egen hand visa att de har *fel*. För att visa att realismen är falsk krävs substantiella argument mot själva tesen som sådan.¹⁵

8. Realism och dogmatism

En liknande, och lika förvirrad, invändning går ut på att realismen är *dogmatisk*.

Att vara dogmatisk är att insistera på en uppfattning trots att den inte är (tillräckligt) välgrundad. Att till exempel insistera på att jorden är platt är dogmatiskt, eftersom det saknas evidens för denna uppfattning och eftersom det dessutom finns massiv evidens mot den. Så är dock inte fallet när det gäller realismen, vilket jag har försökt visa ovan.

Dessutom behöver realister inte *insistera* på sin uppfattning. Vissa av dem gör kanske det, men det är inte något som ingår i själva *tesen* att det finns objektiva sanningar. Frasen "objektiva sanningar" betyder inte "konklusivt bevisade sanningar", eller något liknande.¹⁶ Jag tror att realismen är korrekt, men jag känner mig inte helt säker. Något som bekymrar mig är att Bergström, Quine, Putnam m.fl. förnekar realismen (om jag har förstått dem rätt). Det tycks mig som att de har fel, men kanske är det något jag helt enkelt inte begriper. (Däremot är jag inte bekymrad över exempelvis Foucaults kritik, då det är tydligt att han rör ihop sanning och tro.)

Och, återigen, realismen kan ju vara korrekt även om det skulle visa sig att dess anhängare är dogmatiska. För att ge stöd åt att realismen är falsk så räcker det inte med att peka på dess anhängares eventuella karaktärsdefekter, utan det krävs substantiella argument mot själva tesen som sådan.

15. För en mer utförlig diskussion om undergrävande förklaringar, se Franzén, Moberger och Risberg (2021, §8.6).

16. Jfr van Inwagen (2015, s.108) och Wikforss (2017, s.50–53).

9. Diagnos

Hur kommer det sig att realismen har fått utstå så mycket kritik, om den nu är så rimlig som jag menar att den är? Låt mig avsluta med att ge några möjliga förklaringar, vissa mer långsökta än andra.

Sammanblandningar

En trolig förklaring är sammanblandningar av olika slag. Om man till exempel rör ihop *satser* och *påståenden* så kan man få för sig att sanning är subjektiv, eftersom satsers påståendehåll beror på perspektiv i form av språkliga konventioner. Om man inte håller isär *sanning* och *tro* så kan man få för sig att sanning är subjektiv, eftersom människor har olika uppfattningar. (Denna sammanblandning kan eventuellt katalyseras av att termen "sann" i vanligt språkbruk ibland används i betydelsen "uppriktigt" eller "genuin", så att sanning förstås som "innerlig övertygelse" eller något liknande. Fraser som "sant för mig" och "min sanning" är kanske manifestationer av detta fenomen.) Om man rör ihop *sanning* och *maximal sannolikhet* så kan man få för sig att sanning är subjektiv, eftersom sannolikheter beror på evidens och bakgrundsinformation, som ju varierar mellan olika människor. Om man blandar ihop *olikhet* med *oförenlighet* så kan man få för sig att sanning är subjektiv, eftersom flera olika (men förenliga) beskrivningar av en och samma sak kan vara sanna.

Oförsiktig extrapolering

En annan trolig förklaring är att man extrapolerar på ett oförsiktigt sätt från vissa specifika områden, där det är rimligt att tro att det inte finns några objektiva sanningar. Till exempel finns det rimligen inga objektiva sanningar om vilka stavningsregler som är korrekta, eftersom sådana sanningar till sin natur är konventionella. Det är sant att "parantes" är en felstavning, men det är inte objektivt sant eftersom denna sanning beror på ett slags implicit social överenskommelse.¹⁷ Inom områden som stavning, grammatik, etikett, mode m. m. så finns det verkligen "sanningsregimer", och kanske kan denna observation slira in i den mer generella slutsatsen att alla sanningar är socialt konstruerade.

Ett annat område som eventuellt kan fungera som språngbräda för oförsiktig extrapolering är tolkning av litteratur och konst. Det är en

17. Se Franzén, Moberger och Risberg (2021, § 3.2). Jfr Wikforss (2017, s. 48–49).

kontroversiell filosofisk fråga vad det är vi gör när vi tillskriver ett konstverk en innebörd, men enligt åtminstone vissa synsätt kan flera olika och till synes oförenliga tolkningar allihop vara giltiga i någon mening.¹⁸ Kanske kan sådana synsätt glida över i generell perspektivrelativism om sanning.

Snävt fokus på den fysiska världen

En annan möjlig förklaring är att man stirrar sig blind på sanningar om den *fysiska* verkligheten, vilket får debatten mellan realism och anti-realism att se ut som en debatt om huruvida materiella objekt och deras egenskaper har "karvats ut" i förväg, eller om våra medvetanden på något sätt är involverade i denna process. Om man förordar den senare uppfattningen så kan man få för sig att även realismen drabbas. Det finns dock andra slags sanningar än sanningar om den fysiska världen. Till exempel finns det filosofiska sanningar, och båda parter i debatten om den fysiska verklighetens natur är rimligen förbundna till att deras filosofiska ställningstaganden är sanna oberoende av oss och våra attityder, konventioner etc.

Det finns ett annat skäl till att fokus på den fysiska verkligheten kan leda till anti-realism, nämligen att den fysiska världen genomsyras av *vaghet*. Det finns till exempel ingen skarp gräns mellan Nordsjön och Norska havet, mellan gul och orange, eller mellan sommar och höst. Detta kan kanske skapa ett intryck av att världen är ett flyktigt kaos som inte har någon bestämd natur. Att det inte (alltid) finns skarpa gränser medför dock inte att verkligheten i största allmänhet är metafysiskt obestämd. Att gränsen mellan liv och död är oskarp medför till exempel inte att det är obestämt huruvida Napoleon är död. Och om världen i största allmänhet vore metafysiskt obestämd, så skulle väl åtminstone *det* vara bestämt, och dessutom oberoende av oss, vårt språk, våra attityder osv.

Egensinnighet

Peter van Inwagen (2015, s. 110) ger följande delförklaring:

I fråga om vissa personer är förklaringen förmodligen något i stil med följande: De är djupt fientliga mot tanken på något som i någon mening sätter sig till doms över dem. Den idé som de är mest fientliga mot är förstås idén att det finns en Gud. Men de är nästan lika fientliga mot

18. Jfr Wikforss (2017, s. 49–50).

idén att det finns ett objektivt universum som inte tar hänsyn till vad de anser och som utan att ens tillfråga dem kan göra deras mest omhuldade föreställningar falska.

Denna förklaring är inte så välvillig, men den verkar inte helt långsökt när det gäller tänkare som Nietzsche, Foucault, Derrida och Rorty.

Estetisering

Många postmoderna tänkare har ett estetiserande förhållningssätt till filosofiämnet, och deras fientlighet gentemot analytisk filosofi hänger förmodligen åtminstone delvis ihop med detta. Övertydlighet är ju ofta en defekt hos ett konstverk, och om man tenderar att betrakta filosofiska texter som estetiska objekt så kan nog många analytiskt filosofiska texter framstå som naiva i jämförelse med mer gåtfulla, impressionistiska alster (exempelvis Nietzsches texter). Problemet med filosofisk impressionism är bara att man lätt rör ihop saker utan att kännas vid det, vilket ofta leder till att rimliga men triviala teser ger skenbart stöd åt spännande men kontroversiella teser.¹⁹

Politisk korrekthet

Michael Huemer (2005, §9.4.3) menar att politisk korrekthet bidrar till att göra människor i allmänhet obenägna att acceptera *moralisk* realism, dvs. idén att det finns objektiva sanningar i moraliska frågor. Kanske kan något liknande förklara en del av motståndet mot realismen i allmänhet. Inom humaniora och samhällsvetenskap är det till exempel vanligt att man talar om kunskap på ett sätt som förutsätter perspektivrelativism om sanning, och möjligen är detta ett utslag av politisk korrekthet. Man vill visa tolerans gentemot grupper eller kulturer vars uppfattningar (i vissa frågor) man annars skulle behöva klassificera som falska, och därmed inte som kunskap.²⁰

Litteratur

Bergström, Lars. 1972. *Objektivitet: En undersökning av innebörden, möjligheten och önskvärdheten av objektivitet i samhällsvetenskapen*. Stockholm: Prisma.
Bergström, Lars. 1990. *Grundbok i värdeteori*. Stockholm: Thales.

19. Jfr Shackel (2005) om "Troll's Truisms" och "Motte and Bailey Doctrines". Se även Bergström (2011, s. 82–83) och Huemer (2019).

20. Tack till Karin Enflo, Jens Johansson, Johan Krakau och Olle Risberg för värdefulla kommentarer.

- Bergström, Lars. 2004. *Döden, livet och verkligheten*. Stockholm: Thales.
- Bergström, Lars. 2011. *Tankegångar: Sexton kapitel om kunskap, moral och metafysik*. Stockholm: Thales.
- Bergström, Lars. 2018. *Varats dunkla skrymslen*. Stockholm: Thales.
- Dummett, Michael. 1981. *Frege: Philosophy of Language*, 2 uppl. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Foucault, Michel. 1980. "Truth and Power". I *Power/Knowledge*, red. Colin Gordon, s. 109–33. New York: Pantheon Books.
- Franzén, Nils, Victor Moberger och Olle Risberg. 2021. *Grundbok i metaetik*. Lund: Studentlitteratur.
- Huemer, Michael. 2005. *Ethical Intuitionism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Huemer, Michael. 2019. "Analytic vs. Continental Philosophy". *Fake Nous*, 21 december 2019. <<https://fakenous.net/?p=1112>>
- Loux, Michael J. 2006. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 3 uppl. New York och London: Routledge.
- Moberger, Victor. 2020. "Bullshit, Pseudoscience and Pseudophilosophy". *Theoria* 86, nr 5, s. 595–611.
- Moberger, Victor. 2021. "Pseudophilosophy Encourages Confused, Self-Indulgent Thinking". *Psyche*, 9 februari 2021. <<https://psyche.co/ideas/pseudophilosophy-encourages-confused-self-indulgent-thinking>>
- Nagel, Thomas. 1997. *The Last Word*. New York: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John R. 1995. *The Construction of Social Reality*. London: Allen Lane. Sv. övers. *Konstruktionen av den sociala verkligheten*, övers. Staffan Ahlin (Göteborg: Daidalos, 1999).
- Shackel, Nicholas. 2005. "The Vacuity of Postmodernist Methodology". *Metaphilosophy* 36, nr 3, s. 295–320.
- van Inwagen, Peter. 1990. *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press.
- van Inwagen, Peter. 2008. "Was George Orwell a Metaphysical Realist?". *Philosophia Scientiæ* 12, nr 1, s. 161–85.
- van Inwagen, Peter. 2015. *Metaphysics*, 4 uppl. Boulder: Westview Press.
- Wikforss, Åsa. 2017. *Alternativa fakta: Om kunskapen och dess fiender*. Stockholm: Fri Tanke.

Uppkomstfrågans eventuella betydelse för sanningsfrågan – religiösa och icke religiösa trosföreställningar

Lotta Knutsson Bråkenhielm

”Att man ser att solen skiner är ett skäl att tro att solen skiner därför att orsaken till att man ser att solen skiner är att solen skiner”, menar filosofen Lars Bergström. Han fortsätter: ”Men man kan inte på liknande sätt utgå från att orsaken till att man har en religiös upplevelse är att man faktiskt varit i kontakt med Gud”: här finns det ”andra, mer naturliga förklaringar” (Bergström 2004, s. 81).

Bergström antyder här att vi bör bedöma försanthållanden om den naturliga världen, den värld som vi upplever med våra sinnen och vilken är intersubjektivt tillgänglig, annorlunda än de om den övernaturliga världen, såsom tron på andars existens, Guds närvaro och ett liv efter döden. Vi är i hög grad berättigade att tro det våra sinnen förmedlar om den yttre verkligheten men bör förhålla oss skeptiska till religiösa upplevelser eftersom det för dessa finns konkurrerande orsaksförklaringar som är rimligare, tycks han mena.

Om Bergström har rätt, att det går att förklara religiösa upplevelser och övertygelser på ett sätt som inte förutsätter existensen av en religiös verklighet (och att dessa förklaringar dessutom är rimligare än religiösa förklaringar), utgör detta visserligen inte ett argument mot existensen av en sådan verklighet eller mot Guds existens. Däremot visar det att ett av argumenten *för* Guds existens inte fungerar, nämligen följande: (1) det finns religiösa upplevelser/övertygelser; (2) den bästa förklaringen till detta förutsätter att Gud finns; (3) alltså finns Gud. Premiss (1) är förstås korrekt.¹ Men om det nu finns andra förklaringar till hur de religiösa upplevelserna/övertygelserna uppkommer som är minst lika rimliga som ”gudshypotesen”, så faller premiss (2), och argumentet ger därför inget stöd för slutsatsen (3).

1. Med religiös upplevelse menar jag en upplevelse av något som subjektet upplever som Gud eller en religiös verklighet.

Uppkomstfrågan och sanningsfrågan

Det tycks således som om det sätt på vilket en trosföreställning uppkommer kan ha betydelse för huruvida den är sann eller rationell (att hålla för sann). Men kanske är det en förhastad slutsats? Frågan om hur en föreställning uppkommit brukar benämnas ”uppkomstfrågan”, och frågan om huruvida den är sann eller rationell brukar (kanske lite slarvigt) benämnas ”sanningsfrågan”, vilka hänger ihop med de (kanske mer adekvata) engelska uttrycken “context of discovery” och “context of justification”. Den första frågan handlar om hur trosföreställningen uppkommit, vad som orsakat den; den andra om huruvida trosföreställningen är sann eller falsk, alternativt rationell eller inte. Att felaktigt blanda samman dessa båda frågor brukar benämnas det *genetiska felslutet*. Så här presenteras begreppet i en filosofisk ordbok:

Det genetiska felslutet (av gr. *genesis*, tillblivelse), gemensam beteckning på försök att sluta sig till att ett påstående är sant eller falskt, därför att det har framkommit på ett bestämt sätt. Men hur ett påstående har framkommit, eller varifrån det härstammar, är i de flesta sammanhang irrelevant för påståendets sanning eller falskhet.²

Enligt denna definition är det alltså i de flesta fall så att en trosföreställnings uppkomst eller ursprung saknar relevans för att bedöma dess sanning. Filosofen Elliott Sober delar inte denna uppfattning. Om jag (Sobers exempel) försöker avgöra hur många studenter som befinner sig i lärosalen genom att dra en nummerlapp ur en kruka, är det med största sannolikhet så att det antal som står på lappen inte stämmer överens med det antal som befinner sig i salen (även om jag av en ren tillfällighet kan ha rätt). Troligare är det att min kollega, som noggrant räknar studenterna, kommer fram till rätt resultat (även om hon kan ha räknat fel). Förklaringen till att jag troligen har fel (och kollegan rätt), är att: ”det som fick mig att komma fram till min trosföreställning inte hade någonting att göra med huruvida den är sann eller inte” (Sober 2011, min övers.). Den relation som här råder mellan trosföreställningen och dess orsak kallar Sober en ”oberoenderelation”. När en sådan föreligger finns det, menar han, all anledning att vara skeptisk: trosföreställningen är i de flesta fall troligtvis falsk. Annorlunda är det om en ”beroenderelation” föreligger, då kan en beskrivning av hur trosföreställningen uppkommit leda fram till slutsatsen att den troligen är korrekt.

2. <http://filosofia.fi/sv/genetiskt-felslut>

Uppkomstfrågan kan således ha betydelse för sanningsfrågan i den meningen att trosföreställningens uppkomst kan påverka huruvida det är rationellt att hålla den för sann. En trosföreställning som uppkommit genom lottdragning är till exempel inte rationell att omfatta – såvida man inte har tillgång till oberoende evidens eller andra argument för den.

Orsaker och skäl

En trosföreställning som orsakats av lottdragning kan således vara rationell att hålla för sann om vi kan ange evidens eller andra goda skäl för den. Hur trosföreställningen uppkommit (genom lottdragning) har i detta fall dock inte med trosföreställningens sanning att göra, även om lottdragningen råkar ha orsakat trosföreställningen. Orsaker och skäl är nämligen olika saker: vilka orsaker som ligger bakom en trosföreställning är en sak, vilka goda skäl som eventuellt kan anges för den är en annan.³ Som Bergström visar finns det situationer då dessa sammanfaller: om (och blott om) min solskensupplevelse är orsakad av det faktum att solen skiner, så är min solskensupplevelse ett gott skäl att tro att solen faktiskt skiner.

Hur resonerar då den troende om orsakerna till de religiösa trosföreställningarna?⁴ Han är förstås beredd att acceptera att det finns orsaker till att han tror som han gör. (Alla våra trosföreställningar orsakas ju av något.) Men han är kanske inte beredd att acceptera vilka orsaksförklaringar som helst, eftersom vissa sådana riskerar att ge anledning att tvivla på att den religiösa uppfattningen är korrekt.⁵ Låt oss skissera några tänkbara förklaringar:

1. Naturens storslagenhet vittnar om Guds existens.
2. Universums uppkomst kan inte förklaras på annat sätt.
3. Jag har haft en religiös upplevelse, jag tycker mig ha mött Gud.
4. Min gudstro gör mig trygg och skänker livet mening.
5. Jag hade en kristen uppväxt.
6. En överaktiv kognitiv disposition triggar igång min tro på övernaturliga agenter.

3. Det som gör det lite lurigt är att varför-frågor kan användas i båda fallen. Eleven frågar: "Varför fick jag inte godkänt i franska?" Läraren svarar: "Du uppfyllde inte kriterierna för godkänt" (skäl) eller: "Du har 80% frånvaro" (orsak). (Av egen erfarenhet vet jag att elever ofta har svårt att skilja dessa åt.)

4. Jag är medveten om att det är en förenkling att tala om "den troende", som om alla troende människor resonerar på samma sätt, vilket de naturligtvis inte gör.

5. Samma resonemang kan självklart föras om ateisten.

7. Jag har ett patologiskt behov av en fadersfigur.

Vilka av svaren skulle den troende kunna tänkas acceptera? Troligen förslag 1–5, vilka stämmer ganska väl med vad troende brukar ange som källan till sin religiösa tro: ”god design”, ”naturens skönhet” och liknande samt ”upplevelsen av Gud i det dagliga livet” (Bloom 2009, s. 125). Svar 6 och 7 däremot är det tveksamt om den troende skulle acceptera; han skulle, förutsatt att han gör anspråk på att vara en rationell varelse, troligen dock känna sig manad att tänka igenom sina argument för sina religiösa föreställningar.

Vilka svar skulle då ateisten kunna acceptera som tänkbara förklaringar av den troendes föreställningar?⁶ Förslag 3 skulle hon kunna acceptera men då utifrån en annan tolkning: såsom enbart neurofysiologiska processer i hjärnan. Förklaringarna 5–7 skulle hon sannolikt kunna godta: 5 är tämligen okontroversiell, medan 6 och 7 hänför sig till olika religionsvetenskapliga teorier. Förslag 4 utgör snarast en funktionell förklaring, och 1 och 2 skulle ateisten, liksom den troende själv, uppfatta som tänkbara *skäl* för gudstro, även om ateisten knappast skulle låta sig övertygas av dem eftersom hon anser att skälen mot Guds existens väger tyngre.

Vilka av orsaksförklaringarna ovan ger då anledning att ifrågasätta det rationella i gudstron? Att den har uppkommit i en kristen uppväxtmiljö innebär förstås inte att den är falsk eller irrationell, inte heller att tron skänker tröst och mening (även om det förekommer att ateister avfärdar den på sådana grunder: ”Du tror på Gud bara därför att du kommer från en kristen familj eller därför att du vill att det ska finnas en gud”). Om det däremot finns misstanke om att gudstron triggats igång av en överaktiv agensupptäckarförmåga kan det finnas anledning att vara vaksam. Självklart kan man tänka sig kompletterande förklaringar, såsom att naturens storslagenhet vittnar om Guds existens, samtidigt som en agensupptäckarmekanism varit verksam, men för den som inte betraktar naturen på ett religiöst sätt torde det räcka, till exempel med hänvisning till Ockhams rakkniv, att peka på otillförlitliga kognitiva mekanismer för att därmed ge en förklaring av gudstro som inte förutsätter Guds existens, det som Bergström i det inledande citatet menar är en ”mer naturlig förklaring”.

6. Även begreppet ”ateisten” är en förenkling: alla ateister resonerar inte på samma sätt.

Kognitionsvetenskaplig religionsforskning

Ett religionsvetenskapligt forskningsområde i vilket man tydligt fokuserar på orsakerna till religiösa fenomen, såsom trosföreställningar, erfarenheter och beteende, är den *kognitionsvetenskapliga religionsforskningen* (KVR). Inom denna forskningsinriktning studerar man religiösa fenomen med utgångspunkt i det mänskliga medvetandet, som resultatet av biologisk evolution. Man studerar orsakerna till de religiösa fenomenens uppkomst och spridning genom de kognitiva mekanismer som vi alla är utrustade med. Ett exempel är den ovan nämnda överkänsligheten för att upptäcka "agens", levande varelser som vill oss illa eller väl, som tycks vara medfödd eller åtminstone mycket tidigt utvecklad, och som därför också leder till att vi tycker oss upptäcka andeväsen och gudar.

Vilka slutsatser kan vi då dra utifrån dessa forskningsresultat, förutsatt att de är riktiga? Kan KVR besvara frågan om religiösa trosföreställningars uppkomst på ett sätt som inte förutsätter Guds existens, och vilka slutsatser bör vi i så fall dra om det rationella i att hålla sådana trosföreställningar för sanna? Lite tillspetsat: Har "uppkomstfrågan", sådan som den besvaras inom KVR, någon betydelse för "sanningsfrågan"?

Till att börja med kan vi konstatera att det finns de som med utgångspunkt från resultaten inom KVR menar att religiösa trosföreställningar inte är rationella att omfatta, eftersom sådana tycks uppstå ur otillförlitliga kognitiva mekanismer. De naturliga förklaringarna utgör trovärdiga och konkurrerande naturalistiska alternativ till övernaturliga förklaringar (såsom att de orsakats av Gud). En som menar det är religionsforskaren F. LeRon Shults. Vetenskapen (dvs. KVR) "bevisar" inte att det inte finns andeväsen, säger han, men den förser oss med enklare förklaringar till den utbredda tron på gudar och andra övernaturliga varelser än förklaringen att sådana faktiskt existerar (Shults 2012, s. 32).⁷ KVR ger oss alltså, enligt Shults, rimligare förklaringar till religiös tro än hypotesen att Gud finns.

Men det finns också de som menar att det enda KVR (eventuellt) lyckas visa är hur religiösa trosföreställningar uppkommer, inte huruvida de är rationella att hålla för sanna. En som har denna uppfattning är filosofen Michael Murray som är kritisk till de "ateistiska" tolkningar många, enligt honom, gör av KVR. Han menar att det enda KVR kan

7. Andra personer som intar samma kritiska inställning är Scott Atran, Paul Bloom och Pascal Boyer.

visa är att vi är utrustade med vissa mentala verktyg som under vissa omständigheter ger upphov till religiösa trosföreställningar. Men det säger ingenting om huruvida dessa övertygelser är berättigade eller inte (Murray 2009, s. 169). Det räcker alltså inte, enligt Murray, att peka på hur en trosföreställning uppstår för att avgöra huruvida det är rationellt att omfatta den. Han skulle således inte acceptera att en naturalistisk förklaring utgör en rimligare förklaring till gudstro än en religiös förklaring, än mindre att den utesluter Guds existens.

Intressant nog finns det också de, som till exempel kognitionsforskaren Justin Barrett och filosofen Kelly Clark, som pekar på att lättheten med vilken vi föreställer oss och tror på gudar, andeväsen och liknande, talar för att någon form av gudomlighet troligen existerar eller att det åtminstone inte behöver vara irrationellt att tro det. Att vi lyckats identifiera vilka kognitiva mekanismer som är verksamma snarare stödjer än undergräver denna slutsats, menar de: kognitionsforskningen ger oss nu empiriska skäl att acceptera vad vissa filosofer och teologer tidigare har antagit på rent teologiska grunder, nämligen att vi har en naturlig "gudsmekanism" eller en *sensus divinitatis* som sätter oss i kontakt med Gud (Clark och Barrett 2011, s. 649). De skulle således anse att "gudshypotesen" är minst lika trovärdig som den naturalistiska förklaringen till gudstro, och att det därför kan anses rationellt att tro att Gud finns.

De som drar slutsatser om religiösa trosföreställningars rationalitet eller brist därpå utifrån hur dessa uppkommer, enligt KVR-forskningen, gör de sig skyldiga till ett genetiskt felslut? Inte nödvändigtvis. Om KVR kan visa att religiösa trosföreställningar har orsakats av opålitliga kognitiva mekanismer, vilket innebär att föreställningarna uppkommit på ett sätt som inte har med en motsvarande verklighet att göra och att därmed en "oberoenderelation" föreligger, bör dessa föreställningar inte anses rationella att hålla för sanna, åtminstone inte utan vidare prövning.

Murray, som citerades ovan, har visserligen rätt såtillvida att det inte räcker att identifiera *att* kognitiva mekanismer genererar religiösa föreställningar för att anse dem irrationella att omfatta. Men det är tveksamt om han har rätt i att det helt skulle sakna betydelse *vilka* mekanismerna är: om belägg kan ges för att mekanismerna är otillförlitliga, bör detta rimligen tillmätas negativ relevans för trosföreställningarnas rationalitet, dvs. påverka den religiösa trons rationalitet i negativ riktning.⁸

8. Clark och andra som menar att KVR-forskningen ger stöd åt religiös tro argumenterar för att mekanismerna är tillförlitliga.

Detta utgör onekligen en utmaning om den troende omfattar en *reliabilistisk* epistemologi, vilket man verkar förutsätta inom KVR.⁹ Enligt denna är en trosföreställning rationell endast om den har uppkommit genom en tillförlitlig kognitiv process och det föreligger någon form av "beroenderelation" mellan trosföreställningen och dess objekt. (Lottdragning är till exempel inte en tillförlitlig trosbildningsprocess.) Därför är kanske de argument som kastar tvivel över uppkomsten, till exempel evolutionära sådana (vilket jag strax ska återkomma till), särskilt utmanande för reliabilisten. Reliabilisten förlitar sig på mekanismerna hos trosbildningsprocesserna och menar att huruvida en trosföreställning är rationell eller inte avgörs av om de kognitiva mekanismer som genererat den är tillförlitliga eller inte. De evolutionära (eller andra) argument som kan ges för att religiösa föreställningar genererats av otillförlitliga mekanismer utgör därmed en allvarlig utmaning för trosföreställningarnas rationalitet.

Evolutionära skäl att hålla något för sant

Låt oss nu återvända till frågan om huruvida man bör göra en skillnad mellan trosföreställningar om den naturliga världen, till exempel att solen skiner, och trosföreställningar om den övernaturliga, såsom att Gud är närvarande. Finns det anledning att tro att de senare orsakas av otillförlitliga mekanismer, vilket inte är fallet med de förstnämnda? Kanske skulle vi kunna hänvisa till evolutionära argument. Sådana kan, till att börja med, anföras för att våra trosföreställningar ger en korrekt beskrivning av verkligheten, åtminstone något så när. Våra kognitiva mekanismer är inte så opålitliga, i alla fall inte i alla sammanhang. Det finns nämligen ett överlevnadsvärde i att ha korrekta uppfattningar om verkligheten. Den som ser ett stup där det finns ett stup har större chanser att leva vidare och sprida sina gener än den som ser ett glasgolv. Naturligt urval har därför en tendens att gynna pålitliga trosbildningsmekanismer.

Men, skulle den troende kunna anföras: Om vi antar att vårt förnuft och våra sinnen normalt sett ger oss god vägledning för att bilda sanna föreställningar, varför skulle man göra ett undantag när det gäller religiösa föreställningar? Om evolutionen gynnat vissa kognitiva mekanismer för att de hjälper oss att bilda sanna föreställningar om verkligheten, bör man inte utesluta att detta kan gälla även om dem som får oss

9. Se min avhandling (Knutsson Bråkenhielm 2016).

att bilda trosföreställningar om en religiös verklighet. Man kan också vända på resonemanget och hävda att om vi inte kan lita på våra kognitiva verktyg när det gäller religiösa föreställningar, bör detsamma gälla för icke religiösa: Varför ska vi över huvud taget lita på våra kognitiva mekanismer, om de har selekterats för överlevnad och inte för sanning, dvs. för att de stämmer med verkligheten? Evolutionen "bryr sig" strängt taget inte om vad som är sant och falskt, utan bara om något ökar våra och våra geners chanser att överleva.

Vi har hittills stött på tre olika uppfattningar om sambandet mellan evolution och sanning/rationalitet: (1) evolutionära skäl talar för att vi kan lita på våra kognitiva mekanismer, åtminstone när det gäller våra vardagliga föreställningar, till exempel om den omedelbara fysiska omgivningen; (2) detta gäller även våra religiösa trosföreställningar, alltså att vi kan lita på de kognitiva mekanismer som genererar dem; (3) evolutionära skäl talar för att vi över huvud taget inte bör lita på våra kognitiva mekanismer, vare sig det handlar om religiösa eller icke religiösa föreställningar.

Jag menar dock att en fjärde uppfattning är tänkbar: (4) evolutionära skäl talar för att vi kan lita på våra kognitiva mekanismer inom vissa områden, exempelvis när det gäller den fysiska omgivningen,¹⁰ men de talar inte för att vi kan lita på dem inom vissa andra områden, såsom en religiös verklighet.¹¹ Trosföreställningar om den naturliga världen bör bedömas annorlunda än trosföreställningar om den övernaturliga.¹² Det är svårt att finna rimliga biologiska förklaringar till att våra synintryck inte skulle motsvaras av reella objekt, medan sådant som gudstro kan förklaras utan att existensen av något gudomligt antas. När det gäller föreställningar om den övernaturliga världen förefaller det således lättare att förklara dessa med att de är genererade av otillförlitliga

10. Kanske kan man betrakta vetenskapen som en slags "utvidgning" av det område inom vilket våra kognitiva förmågor ger oss tillförlitlig kunskap. De redskap som vi använder för att bilda trosföreställningar är ju desamma: t. ex. sinneserfarenhet och slutsatser grundade på observationer. Om det finns anledning att anse att våra vardagliga föreställningar är rationella att hålla för sanna, bör följaktligen detsamma gälla för vetenskapliga. Detta skulle således göra det möjligt för oss att veta betydligt mer än det som våra sinnen förmedlar om den omedelbara omgivningen.

11. Jag är medveten om att de fyra uppfattningar jag formulerat inte utesluter varandra. Till exempel är position 1 förenlig med position 4. Min avsikt här är att formulera uppfattningar som brukar framföras, inte att presentera ett antal sinsemellan uteslutande alternativ.

12. Det finns också vissa naturliga föreställningar som ska bedömas annorlunda än andra, t. ex. de som innebär att vi är bättre än genomsnittet, men jag fördjupar mig inte i den frågan här.

kognitiva mekanismer, samt att peka på bakomliggande evolutionära faktorer. Att vara utrustad med en överkänslig agensupptäckarförmåga gör att vi är på vår vakt för faror, vilket ger oss en evolutionär fördel, även om vi stundom råkar ”upptäcka” sådant som inte finns.¹³

Den bästa förklaringen till att människor tror på och tycker sig uppleva en materiell yttervärld där vissa naturlagar gäller, är att en materiell yttervärld med inbyggda naturlagar finns. Man kan ju göra förutsägelser om denna vilka visar sig slå in, till exempel att ett föremål faller till golvet om man tappar det. Om det inte hade funnits ”något” där som motsvarar iakttagelsen, skulle det snarast vara ett mirakel om alla förutsägelser visade sig vara korrekta. Den rimligaste förklaringen till att vi ser solen skina är att den faktiskt skiner (även om vi ibland misstar oss), men när det gäller upplevelsen av Guds närvaro finns det andra, rimligare, eller åtminstone lika rimliga, förklaringar än Guds faktiska närvaro. Det vi uppfattar av den materiella verkligheten är dessutom intersubjektivt prövbart på ett sätt som uppfattningar om en eventuellt existerande religiös verklighet inte lika tydligt är.¹⁴

Vad har vi då kommit fram till?

För det första bör man göra en skillnad mellan naturliga trosföreställningar (solen skiner) och övernaturliga (Gud är närvarande). Till den senare finns det konkurrerande orsaksförklaringar till uppfattningen att de är genererade av en verklighet som motsvarar föreställningen som är minst lika rimliga, medan detta inte gäller i samma utsträckning för de förstnämnda, åtminstone inte generellt.

Detta innebär, för det andra, att den som utifrån KVR eller någon annan vetenskaplig religionsforskning resonerar om gudstrons sanning eller rationalitet inte nödvändigtvis gör sig skyldig till ett genetiskt felslut. Om man kan påvisa att religiös tro har sitt ursprung i en otillförlitlig trosbildningsprocess, undergräver detta det rationella i att omfatta den.

13. Det finns en mängd andra vetenskapliga religionsförklaringar. Jag har endast berört en, den kognitionsvetenskapliga.

14. Att hänvisa till sinneserfarenhet för att visa att man genom sina sinnen får tillförlitlig kunskap om verkligheten medför förstås en risk att man gör sig skyldig till ett cirkelresonemang. Det finns olika sätt att undvika åtminstone att cirkeln blir en ”ond” sådan, till exempel att hävda att man genom ackumulerad evidens bekräftar induktionen som ett effektivt sätt att bygga upp kunskap om världen. Jag fördjupar mig dock inte i den frågan här.

Vi har däremot inte kommit fram till att religiösa trosföreställningar bör betraktas som falska. Den troende kan bemöta resonemanget ovan genom att formulera argument som hon menar övertrumfar otillförlitlighetsargumentet. Dock har ett av hennes argument för Guds existens, nämligen att gudsupplevelser förutsätter Guds existens, blivit allvarligt försvagat, för att inte säga vederlagt.¹⁵

Litteratur

- Bergström, Lars. 2004. *Döden, livet och verkligheten*. Stockholm: Thales.
- Bloom, Paul. 2009. "Religious Belief as an Evolutionary Accident". I *The Believing Primate*, red. Jeffrey Schloss och Michael Murray, s. 118–27. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, Kelly James och Justin Barrett. 2011. "Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion". *Journal of the American Academy of Religion* 79, nr 3, s. 639–75.
- Knutsson Bråkenhielm, Lotta. 2016. *Religion – evolutionens missfoster eller kärleksbarn? Kognitionsvetenskaplig religionsforskning och dess relevans för religiösa trosföreställningars rationalitet*. Uppsala Studies in Philosophy of Religion 2. Doktorsavhandling. Uppsala: Uppsala universitet.
- Murray, Michael. 2009. "Scientific Explanations of Religion and the Justification of Religious Belief". I *The Believing Primate*, red. Jeffrey Schloss och Michael Murray, s. 168–78. Oxford: Oxford University Press.
- Shults, F. LeRon. 2012. "Science and Religious Supremacy: Toward a Naturalist Theology of Religions". I *Science and the World's Religions*, red. Wesley Wildman och Patrick McNamara, vol. III, s. 73–100. Westport: Praeger Publishers.
- Sober, Elliott. 2000. *Philosophy of Biology*. Boulder: Westview Press.

15. Jag har här endast resonerat om "religiös tro" och "religiösa trosföreställningar" utan att göra någon skillnad mellan sådant som en enkel oreflekterad tro på spöken och en reflekterad tro på Gud som "tillvarons grund" eller liknande. En rimlig ståndpunkt är dock att vissa religiösa föreställningar är mer rationella än andra, men att utreda detta är värt en egen artikel.

Kärleken som hot

Om ett dilemma i Hegels Rättsfilosofi

Anders Bartonek

1. Blochs förenkling

Ernst Bloch misstar sig i sina filosofihistoriska Leipzigföreläsningar angående kärlekens och äktenskapets karaktär i Hegels politiska tänkande. Bloch beskriver Hegels syn på äktenskapet som att det, för att vara moraliskt, sluts utan tillgivenhet och känsla, och att kärleken inte utgör någon konstitutiv dimension av det. Äktenskapet ska ju vara en statlig inrättning inom ramen för världsandens gestalt av *objektiv* ande, där den subjektiva lidelsefullheten inte längre spelar någon roll. Föräldrarna ska helst arrangera äktenskapet och det ska inte beslutas om av unga människor utan erfarenhet. Just detta menar sig Bloch också se framträda i Hegels egna personliga brev till sin fru Marie: ett småborgerligt och gammalmodigt äktenskap, helt utan lidelse (Bloch 1985, s. 263–64).¹

Men detta täcker inte Hegels idé och teori om äktenskap och kärlek, utan bortser från det problem som Hegel försöker lösa.² Snarare kan Hegels inplacering av kärlek och äktenskap såsom grundpelare i sedlighetens system istället sägas ta sig an den svåra (och kanske omöjliga) balansakten att både göra rättvisa åt den nödvändigt fria subjektiviteten hos individen och äktenskapets objektiva funktion för statens helhet. Hegel inser att han både behöver ge frihet åt individernas fritt självvalda och upplevda förälskelse, men också ge kärleken och äktenskapet en objektiv form som inte fullständigt är utlämnad åt subjektivt godtycke. Att välja bara ena sidan av detta dilemma vore ingen lösning. Arrangerade äktenskap såsom stabiliserande grunder är lika problematiska som äktenskap som enbart präglas av förälskelsens instabilitet. Individen får, å ena sidan, inte bara vara ett objekt (för staten), utan måste också vara ett fritt och självformande subjekt. Detta värnande och framhävande av den subjektiva friheten är för Hegel både en av den moderna tidens sto-

1. Jfr också *ibid*, s. 264.

2. Jag går här inte in på relationen mellan äktenskapskärleken och den egoism eller egenkärlek som driver individerna i Hegels version av det borgerliga samhället.

ra framsteg och utmaningar. En viktig aspekt av Hegels kritiska argument mot tidigare rättssystem är att dessa just inte ger något utrymme åt subjektets frihet (Hegel (1820) 1970, § 206). Men en individ utan tydlig bestämning inom ramen för statens substans är, å andra sidan, ofri. Staten får varken enbart vara ett stagnerat objekt eller uteslutande bestämmas av det blott subjektiva, istället gäller det att inrätta den objektiva andens subjekt-objekt. Frågan om kärlekens dilemma kan samtidigt betraktas som en av flera versioner av ett centralt problem i Rättsfilosofin som helhet. På olika plan utgör den subjektiva friheten ett hot mot Hegels system, samtidigt som den utgör dess främsta drivkraft.

Via idén om det nödvändiga behovet av förmedlingen av subjektivitet och objektivitet leds Hegel bland annat till det kärlekens dilemma som ska undersökas här, genom en läsning av de paragrafer i dennes Rättsfilosofi som berör frågan (§§ 158–169). Det som Hegels svårhanterliga fråga tycks peka fram mot är att kärlekens karaktär är ett potentiellt hot mot staten. Kärleken behövs och får inte påtvingas individen utifrån, men utgör därmed en alltid okontrollerbar förutsättning för statens funktionspyramid. Den går inte att lita på, men måste lämnas fri. Hegel tycks tvingas att inse att kärleken i äktenskapets form vägrar bli en stabil stöttepelare (och genom sin frihet också per definition inte heller kan bli det), men det är som sådan Hegel behöver den. Med Michael Thomas Taylors ord kan man säga att Hegel "triangulerar äktenskapet mellan kärlek och kontrakt" (Taylor 2013, s. 1, reds. övers.). Men Hegel tycks inte ha någon lösning för att permanent stabilisera denna balans. Statsedlighetens grundpelare, äktenskapet, har en mycket öm punkt.

2. Hegels kärleksdilemma

Etablerandet av staten går i Hegels sedlighetssystem via triaden familj, borgerligt samhälle och stat. I familjen är individerna för första gången medlemmar av en gemenskap och överskrider sin blotta individkaraktär. I det borgerliga samhället negeras denna gemenskap och individerna träder in i ekonomins, egoismens, konkurrensens och arbetsdelningens sfär. Det sista systematiska steget utgörs av att staten negerar det borgerliga samhällets negation och återupprättar familjens gemenskap, fast på samhällsnivå. Familjen behövs alltså både som ett första gemenskapsband mellan individerna, men också som den instans till vilken staten kan återknyta i sin helhetsgemenskap. Äktenskapet och dess kärleksform hör hemma i familjen. Relationen mellan man och

kvinnan är i Hegels teori präglad av en tydlig ojämlikhet som i viss mening redan kan användas för att ifrågasätta det genuina i denna kärlek.³ Men detta ska inte vara fokus här. Det problem hos Hegel som ska behandlas här är det som berör spänningen och motsättningen mellan ett självvalt och förälskelsebaserat äktenskap, å ena sidan, och ett stabilt och sedligt äktenskap, å andra sidan.

Såsom central dimension av familjens inre dialektik utgör äktenskapet en oundgänglig stomme för statens fortsatta konstruktion och stabilitet. I familjen är individen för första gången en del i en sedlig gemenskap och denna gemenskap uppnår sin genomträngande och individupphävande karaktär genom kärleken. Hegel beskriver kärleken som medvetandet om att existera i enhet med sin andra och med sig förbundna part. Individen vet att den har slutat existera som en isolerad entitet och att den bara uppnår sitt självmedvetande genom att överge sin självcentrerade för-sig-varo. Kärleken är väsentligen känslomässig och utgör därmed sedligheten i dess naturliga form. Men den har väsentliga egenskaper som hjälper individen att gå i riktning mot att bli sedliga statsmedlemmar. Individen vill inte längre vara en (skenbart) isolerad individ, den märker av sin bristfällighet, och genom att ge bort sig själv i kärleken till sin partner kan den vinna sig själv såsom just en medlem i familjegemenskapen, något som blir ömsesidigt för både make och maka (Hegel (1820) 1970, § 158 tillägg). På ett sätt som påminner om Rousseaus teori om den allmänna viljans konstruktion vinner individerna sin frihet genom att våga ge upp den och överlämna den till gemenskapen (*ibid.*, § 162).

Äktenskapet är det omedelbara sedliga förhållandet som håller samman familjens sedliga gemenskap. Och väsentligt för Hegel är att den ytliga enheten av de båda naturliga könen måste övergå till att bli en andlig och självmedveten kärlek (*ibid.*, § 161). Redan här ser vi hur Hegel börjar navigera för att etablera kärleken och äktenskapet som ett stabilt fundament för statens politik: det naturliga och godtyckliga, det som är avhängigt böjelse och lust, måste överskridas så fort som möjligt, eftersom det ger äktenskapet en godtycklig och nyckfull karaktär. Under tidigare epoker betraktade man också på ett för Hegel problematiskt sätt äktenskapet som ett främst fysiskt förhållande mellan man och kvinna (detta kan läsas i tillägget till § 161). Men för Hegel är det lika "rätt" att betrakta äktenskapet på ett strängt formellt sätt och att betrakta det

3. Se för detta ojämlikhetsperspektiv exempelvis Bockenheimer 2008.

enbart som ett kontrakt. Den tredje idén om äktenskapet som i Hegels ögon bör förkastas är den att äktenskapet bara grundas i kärlek. Den programmatiska formuleringen är istället att äktenskapet bör förstås som en rättslig, sedlig kärlek i vilken allt förgängligt, lynnigt och blott subjektivt inte längre spelar någon roll (ibid., § 161 tillägg). Här skiner dilemmat fram igen: äktenskapet måste bygga på subjektets val, men det som är *blott* subjektivt måste bort. Den särskilda tillgivelsen och omsorgen om varandra utgör äktenskapets subjektiva utgångspunkt, medan den objektiva utgångspunkten bestäms av beredskapen och viljan att tillsammans utgöra en sedlig person.

Hegel utkämpar därmed i äktenskapsfrågan ett tvåfrontskrig mot den ensidiga subjektiviteten, å ena sidan, och mot en hårdnackad formalism, å andra sidan. Eftersom både den objektiva och subjektiva dimensionen är problematiska ser Hegel två vägar: den ena vägen går via (av föräldrar) arrangerade äktenskap, varvid makarna först bestäms för varandra och tillgivenhet ska uppstå efterhand. Den andra vägen börjar i tillgivenhet och ska leda till äktenskap. Hegel drar slutsatsen att den första vägen kan anses vara den mest sedliga eftersom den undviker lidelsens godtycke. Förälskelsen må vara det viktigaste för individerna i fråga, även om den enligt Hegel egentligen inte är det (ibid., § 162). Problemet är återigen att Hegel, i sitt försök att förmedla tradition med andligt framsteg (eller konservatism och liberalism), ser att även detta förälskelsens företrädare i modern tid måste ges utrymme, vilket försätter hans fråga i ett visst obeslutsamt vakuum, där han inte bara kan välja den ena dimensionen. Men att proklamera vikten av att övervinna de naturliga drifternas roll i äktenskapet blir lättare via den "objektiva" vägen: makarna ska, enligt Hegels bild, kunna tala om sådana teman utan skam (ibid., § 163). I tillägget till § 163 framhävs dessutom att lidelser inte får störa äktenskapet, utan ska vara underordnade det. Hegels berömda kritik av Friedrich Schlegels *Lucinde* går på samma linje och riktar sig mot positionen att äktenskapet som institution är överflödigt och att den sinnliga hängivelsen räcker som bevis för frihet och kärlek (ibid., § 164 tillägg). Här tycks Hegel tydligt ta ställning, inte bara mot naturligt, utan även mot subjektivt godtycke, på ett sätt som manglar ner det subjektiva och därmed riskerar att motverka ett av hans filosofis centrala syften (ibid., § 163 tillägg). Sidsel Aamodt ger en bra bild av motsättningen i Hegels tänkande och ställer honom mellan polerna Schlegel och Platon. Aamodt pekar på hur det för Hegel är lika viktigt med en subjektivt vald kärlek och att individen

intar en tydlig och objektiv plats i samhällskonstruktionen (Aamodt 1994). Där Schlegels och Platons respektive positioner representerar de extrema polerna, försöker Hegel att navigera mellan dem, utan att egentligen hitta en glasklar väg. Det som hotar familjens karaktär av stöttepelare är också det moment som krävs för att den ska kunna etableras på ett sätt som motsvarar modernitetens individorienterade kravbild. Men föredrar Hegel trots allt Platon?

Det kan nämligen framstå som att Hegel i äktenskapsfrågan tenderar, om än inte lika tydligt vad gäller kärleken, att premiera det objektiva – även om en definitiv slutsats i frågan uteblir – alltså de dimensioner av äktenskapet som hjälper det att utgöra en stabil politisk-sedlig stöttepelare. Han tenderar till det ”råa” på bekostnad av det blott subjektiva. Men det är också tydligt att Hegel, exempelvis via sin kritik av det blott subjektiva, är medveten om att det subjektiva samtidigt är nödvändigt. Friheten utgörs av enheten av det subjektiva och det objektiva (Hegel (1820) 1970, § 8), och även om det subjektiva ska övergå i det objektiva (ibid., §§ 26 och 28), så är det nödvändigt för sedlighetens frihet att i någon mening överlåta åt den subjektiva viljan att ta steget in i äktenskapet. Hegel kritiserar ju som antytt också äldre politiska system för att just inte ta tillvara den subjektiva särskildhetens princip: statens objektivitet måste etableras via det subjektiva godtycket (ibid., § 206). I § 124 nämner han dessutom kärleken och romantiken som exempel på den subjektiva frihet som behöver tillfredsställas och vars framträdande skiljer modern från äldre tid (ibid., § 124).⁴

Men vi svävar fortsatt i ovisshet: vi har kastats fram och tillbaka mellan de båda polerna. Oavsett vilken av dem man betonar så tycks tanken oupphörligt studsas tillbaka till den andra. Denna rörelse har jag försökt att åskådliggöra ovan. Hegel verkar inte kunna lösa frågan – eller hör detta till en typ av frågor som måste lösas i den konkreta situationen, liknande Hegels argument att en lagbok inte i förväg kan ge fasta detaljerade regleringar för alla enskilda rättsfall, vad gäller exakt straff osv. (Hegel (1820) 1970, § 214)? Hegels önskedröm vore väl, och detta vore nära Blochs läsning, att individerna i förälskelse väljer sin partner, ger upp sin självständighet, och sen knall och fall blir sedligt mogna, pliktmedvetna och gärna också mestadels sexuellt avhållsamma partners i avlandet av nya, nyttiga, och i förlängningen,

4. I sin text ”The Family as the Foundation of Political Rule in Western Philosophy” pekar Douglas E. Jarvis på ett bra sätt på denna subjektiva frihetens dimension hos Hegel (Jarvis 2011).

småborgerliga samhällsmedlemmar. Men Hegel inser nog att detta är för mycket begärt: så länge det finns kärlek, finns det instabilitet. Med rätta påpekar Friederike Kuster att makarnas frihet hos Hegel inte består i någon romantisk (och sexuell) gränslöshet och lössläpplighet, men så länge de, som hon skriver, är fria i sin kärleksbindning till varandra (Kuster 2008, s. 293), så menar jag att det är rimligt att påstå att den osäkerhet som Hegel, så att säga, försöker kastrera bort, fortfarande kommer att finnas kvar.

3. Slutord

Hegels projekt att förvandla det naturliga och sexuella förhållandet mellan man och kvinna till en sedlig och rättslig kärlek blir särskilt i efterhand lätt att betrakta som en biopolitisk strategi, genom exempelvis Michel Foucaults ögon. Även i Foucaults teori ryms ju en både produktiv och progressiv individualism, å ena sidan, och ett undergrävande av människors frihet genom politikens grepp om människors kärleks- och sexliv, å andra sidan. En talande likhet, om än främst symbolisk, är att det "tal om könet" som Foucault diagnosticerar i första bandet av *Sexualitetens historia* finner en sorts föregångare i Hegels tanke om att makarna inom ramen för hans idé om äktenskap utan skam ska kunna tala om naturliga och intima förlopp. Men som jag har försökt att visa har Hegel svårt att lösa sitt dilemma, kärleken är outhärlig, men framstår främst som ett problem, eller åtminstone som otillräcklig. Detta kan jämföras med en passage i förordet till *Andens fenomenologi* i vilken Hegel poängterar att målet för hans vetenskapliga system är att det ska kunna göra sig av med sin beteckning att blott vara *kärlek* till vetande och istället bli verkligt vetande (Hegel (1807) 1970, s. 14). Filosofi, som traditionellt är just kärlek till visdom, ska enligt detta program transformeras till att bli en väsentligen förverkligande aktivitet. Detta ger också en bild av kärleken som begränsad och otillräcklig, på ett sätt som motsvarar Hegels senare teori om äktenskapskärleken här i Rättsfilosofin. Något annat måste till, och kärleken bör inte vara i vägen. Men vad är det Hegel gör? I mina ögon syftar hans teori till att instrumentalisera det som enskilda individer vill av personliga skäl till att bli ett fundament för politisk stabilitet. I enlighet med hans begrepp om "förnuftets list" (Hegel (1837) 1970, s. 49) är det också önskvärt att individerna tror att de gör det de gör för de egna syftenas skull, fast de i Hegels ögon egentligen hjälper sedlighe-

tens allmänna princip och rörelse. Hegel önskar slussa in individerna i vissa sedliga handlings- och livsmönster genom att använda den individuella friheten som medel mot denna själv. Detta överensstämmer också med en väsentlig aspekt av Foucaults teori: den utvecklade och förfinade individualiseringen och differentieringen är ett medel som syftar till att undergräva den individuella friheten. Men i äktenskapet blir den individuella friheten trots allt ett hot och man kan säga att Hegel helst ser att människornas libido vissnar så fort som barnen är avlade, som en sorts självvald lobotomering.

Men frågan är om inte maktförhållandet mellan subjektiv "frihet" och objektiv sedlighet har förändrats idag. Hur intresserad är egentligen dagens nyliberala "demokrati"⁵ av hur och huruvida människor sluter äktenskap eller ingår i långvariga familjekonstellationer? Vilken typ av stabilitet är önskvärd ur maktupprätthållandets perspektiv? Behövs familjen måhända inte längre på samma sätt som samhälllig grundbult? Är i så fall också Tinder-världen inte ett politiskt problem (som den väl skulle vara för Hegel), utan tvärtom kanske ett sätt att ge utrymme åt skenbar frihet på kärleksmarknaden? Om det som Schlegel representerade utgjorde ett hot för Hegel, så är det kanske just det som idag är önskvärt? Behöver biopolitiken idag inte längre en traditionell sedlig ram för att fungera, varken familj eller äktenskap? Så länge alla betar sig marknadsmässigt och accelererar sin flexibilitet i samhällsflödet är allt som det ska. Men kan det innebära att kärleken blir till ett omvänt hot jämfört med Hegels riskbild? Om Hegels hatobjekt, godtycket, har blivit till det som idag är det positiva och eftersträvansvärda – kapitalismen sedd som ett system av godtycke – kan då på motsvarande sätt det varaktiga komma att utgöra ett hot (mot människors utbytbarhet)? Är varaktig kärlek hotfull eftersom den skapar band som inte marknaden kan processa lika lätt? Ett intressant fenomen som kan nämnas här är tv-programmet *Gift vid första ögonkastet* som produceras i ett flertal länder i världen, inklusive Sverige. Här får deltagare hjälp att finna en äktenskaps-matchning med stöd av psykologer, vetenskapspersoner, präster och andra experter, och detta program tycks peka på ett behov att återanknyta till någon form av arrangerade äktenskap, i en situation då individen tappar hoppet och inte längre lyckosamt förmår navigera i dating-djungeln. Söker individerna alltså ändå efter en mer objektiv, sedlig dimension och översyn som överskrider deras godtycke? Men om

5. Jfr Brown 2016.

det härmed sammantaget skulle finnas anledning att formulera en idé om varaktiga kärleksförhållanden som motvikt till dagens kärlekskonsumtion så framstår i alla fall inte en hegeliansk konservatism som lösningen: även den är alltför inbunden i syftet att hålla fast individerna i stabila maktförhållanden.

Litteratur

- Aamodt, Sidsel. 1994. "Kvinnens frigjøring gjennom kjærligheten – Hegels kritikk av Platons likestillingsforslag". *Nytt om kvinneforskning* 2.
- Bloch, Ernst. 1985. *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus, Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bockenheimer, Eva. 2008. "Das Geschlechterverhältnis in Hegels Rechtsphilosophie". *Hegel-Jahrbuch* 10, nr 1, s. 310–18.
- Brown, Wendy. 2016. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone books.
- Bloch, Ernst. 1972. *Subjekt – Objekt: Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. (1976) 2002. *Sexualitetens historia: Viljan att veta*. Göteborg: Daidalos.
- Hegel, G. W. F. (1807) 1970. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Sv. övers. *Andens fenomenologi*, övers. Brian Manning Delaney och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 2008).
- Hegel, G. W. F. (1820) 1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1837) 1970. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jarvis, Douglas E. 2011. "The Family as the Foundation of Political Rule in Western Philosophy: A Comparative Analysis of Aristotle's Politics and Hegel's Philosophy of Right". *Journal of Family History* 36, nr 4, s. 440–63.
- Kuster, Friederike. 2008. "Vom Naturzwang zur Sittlichkeit. Stationen der bürgerlichen Familie". *Hegel-Jahrbuch* 10, nr 1, s. 288–95.
- Taylor, Michael Thomas. 2013. "Right Queer: Hegel's Philosophy of Marriage". *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts* 3, nr 2, s. 1–21.

Notiser

Den frånvarande professorn

Kring Henrik Lagerlunds tre versioner av svensk filosofihistoria finns förvisso mycket att fundera över. (*Svensk filosofi från Rydelius till Hedenius*, Thales 1999; *Filosofi i Sverige under tusen år*, Studentlitteratur 2003; *Den svenska filosofins historia*, Thales 2020.) Mera därom en annan gång, kanske.

Negation, frånvaro, tomhet är filosofiskt intressanta problem. Välkänd är Sartres exempel med vännen Pierre, som han stämt träff med på ett kafé, men som inte är där och vars frånvaro lyser starkare än närvarande personers närvaro.

I samtliga versioner av Lagerlunds svenska filosofihistorier, är det en person vars frånvaro verkligen lyser. Det är Harald Ofstad (1920–1994), professor i praktisk filosofi vid Stockholms universitet 1954 till 1987.

Vad som kan ligga bakom detta vet jag inte. Kanske var hans insats i svensk filosofi inte så viktig, men det motiverar knappast att han inte ens nämns i förbigående, när övriga professorer från den tiden mangrant redovisas.

Uppvuxen i Norge och ung under ockupationen, kunde han dock ställa en korrekt diagnos på svensk mentalitet, belysa en egenhet som bara blivit mera framträdande med tiden. Jag minns inte var han skrev det och inte exakt hur, men ungefär:

Svenskar reagerar starkare på ordet ”mord”, än inför ett mord.

Dag Andersson

Tankar om sanning

I boken *Konsten att tänka klart* (Fri Tanke 2021) säger Christer Sturmark och hans medförfattare Douglas Hofstadter: ”Om det inte finns objektiva sanningar, så kan ju ingen ha fel” (s. 362). Men de som tror att det finns objektiva sanningar har väl i så fall fel.

De säger också: ”Om sanningsrelativismens idéer vore giltiga skulle påståendet ’Alla sanningar är relativa’ *i sig* vara en relativ sanning” (s. 364).

Men om sanningsrelativismens idéer vore giltiga – dvs. om alla

sanningar är relativa, eller med andra ord: om påståendet "Alla sanningar är relativa" vore sant – så vore väl påståendet "Alla sanningar är relativa" *sant*.

Lars Bergström

Bortom sant och falskt

Poststrukturalisterna eller postmodernisterna eller hur vi nu vill tala om dem ifrågasatte i sina mest radikala stunder själva sanningsbegreppet. Är det en problematisk hållning? Det kan förefalla så, men jag tror den är oskyldig. Just kritiken av sanningsbegreppet är intellektuellt sett harmlös. Jag ska försöka förklara varför. Skarpast har Richard Rorty uttryckt vad man kunde kalla den expressivistiska synen på sanning (rotad i ren och skär nihilism):

The word 'true' is merely an expression of commendation. ("Solidarity or Objectivity")

Jag har själv faktiskt (i en gammal artikel i tidskriften *Theoria*) försvarat en liknande expressivistisk syn på 'sanning', men då bara när uttrycket tillämpas på en mängd påståenden, vilka inte har identifierats. Ta, som exempel, påståendet att merparten av de påståenden Trump gjorde på Twitter under den tid han hade tillgång till mediet var falska. Sådana påståenden, där vi inte har identifierat några bestämda påståenden om vilka vi uttalar oss, tror jag det är rimligt att förstå som uttryck för en inställning, en beredskap, i det här fallet av ta avstånd ifrån merparten av påståenden Trump gjorde. Om dessa är vi beredda att säga att så var det inte. Och beträffande resten håller vi kanske frågan öppen och i några fall är vi beredda att säga att just så var det.

Saken kan tyckas annorlunda när det handlar om påståenden som har identifierats. Om jag säger att det är sant att jag knappar ned den här meningen på min dator, så kunde man tro att vad jag nu säger är att jag knappar ned den här meningen på min dator, varken mer eller mindre. Här spelar uttrycket 'sant' ingen roll. Man antar en "deflationistisk" teori om sanning. Lite konstig är ändå den teorin. Det kan förefalla som om det ena påståendet, att det är sant att jag knappar ned meningen på min dator, handlar om något annat än påståendet att jag knappar ned meningen på min dator. Det förra uttrycket handlar om ett påstående (eller kanske en språklig sats, i andra utformningar av teorin), det senare om min dator. Det förra tillskriver en egenskap till ett påstående (el-

ler en sats). Många har avvisat *den* tanken. Ordet 'sant' fyller här ingen funktion *alls*, hävdar de. Om den språkliga formen antyder något annat är den missvisande. Men visst är det konstigt. Varför brukar vi ordet 'sant' om vi inte vill lägga något till påståendet att jag knappar ned meningen på min dator.

Filosofen Peter Strawson hävdade (tror jag, om jag rätt förstätt honom) att jag *både* säger att jag knappar ned det här på min dator, då jag säger att det är sant att jag gör det, och att jag *också* uttrycker en inställning – en beredskap att bejaka påståendet. Först tyckte jag detta såg ut som en lockande position. Nu har jag ändrat uppfattning. Rortys radikala grepp framstår som rimligare, om vi *alls* vill anta den post-strukturalistiska och postmodernistiska utmaningen.

Vill jag säga att jag nu knappar ned något på min dator kan jag ju säga det. Säger jag att det är sant att jag gör det är jag ute efter något annat, nämligen att uttrycka en inställning. Samma sak om jag säger att det är ett faktum att jag knappar ned något på min dator. Jag uttrycker bara en inställning. Vilken inställning? Min beredskap att bejaka påståendet.

Om Rorty har rätt i detta följer det inte ifrån att det är sant att jag knappar ned något på min dator, eller ifrån att det är ett faktum att jag knappar ned något på min dator, att jag knappar ned något på min dator. Från uttrycket av en inställning följer inga påståenden över huvud taget. Omvänt följer förstås inte från att jag knappar ned något på min dator att det är sant att jag gör det, eller att jag faktiskt gör det.

Det har sagts att ett rimligt krav att ställa på en "sanningsteori" är att det följer ifrån den, att påståendet att *p* är sant om och endast om *p*. Detta får vi ge upp, om vi anammar den expressivistiska teorin fullt ut. Jag tror det är ett ganska oskyldigt intellektuellt ställningstagande. Åtminstone kan vi tryggt göra det beträffande vår vardagsspråkliga användning av uttrycket. Saken ställer sig annorlunda i vissa formella språk, där uttrycket 'sant' kan ha givits en särskild teknisk innebörd. Det lämnar jag därhän i det här sammanhanget.

Varför expressivism och nihilism beträffande sanning? Finns något som talar för denna kombination av åsikter? Javisst, dessa teorier utgör tillsammans bästa förklaringen av att vi famlar i blindo då vi ska förklara hur egenskapen sanning är beskaffad.

Faller inte tal om kunskap och giltiga/ogiltiga slutledningar om man ger upp beträffande sanningsegenskapen? Nej. Jag vet att *p* om och endast om jag tror att *p*, är berättigad i min tro att *p* och *p*. En giltig slutledning karaktäriseras av att, med nödvändighet, om försatsen, så

eftersatsen. Säger jag att det är nödvändigt sant att p uttrycker jag bara en attityd. Jag är ändå fri att hävda att det är nödvändigt att p. Är det expressivistiska och nihilistiska medgivandet beträffande sanning på något annat vis ödesdigert? Jag tror alltså inte det. Man kan vara sanningsexpressivist och sanningsnihilist och samtidigt realist i många andra sammanhang. I dessa andra sammanhang kan man avvisa en expressivistisk teori om det som sägs. *Mitt* bruk av moraliskt språk till exempel syftar till att fånga den moraliska verkligheten, sådan den är beskaffad. Inom moralen är det på ett visst sätt (oavsett våra föreställningar om saken). Samma sak med vardagliga utsagor om t. ex. datorn framför mig. Det står en dator framför mig (tror jag, vilket inte utesluter att det jag tar för en dator kan vara ett skickligt framställt hologram). Det påståendet kan jag göra utan att tillgripa ordet 'sann' eller 'falsk' eller 'är ett faktum att'. Någon nihilism beträffande datorer följer inte från expressivism och nihilism beträffande sanning.

Vi kan i princip ge upp orden 'sant' och 'är ett faktum att' utan att ge upp en överlag realistisk syn på världen. Och själva orden 'sant' och 'är ett faktum att' kan vi fortsatt bruka, om vi har svårt att skiljas från dem, just som uttryck för inställningar.

Torbjörn Tännsjö

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Anders Bartonek* är universitetslektor i filosofi vid Södertörns högskola, *Lotta Knutsson Bråkenhielm* är teologie doktor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet, *Victor Moberger* är forskare i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Ingmar Persson* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet och Distinguished Research Fellow vid Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics.

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