

Filosofisk tidskrift

Nr 2 Årgång 43 April 2022

- 3 Möjligt bedrägeri eller underbestämning – två tolkningar
av skeptiska scenarier
Johan Lindberg
- 14 Här och där
Andreas Stokke
- 27 Utopi lika viktig som realism om man vill förstå världen
Leif Lewin
- 33 Ur en extremofil-aficionados album
Ingmar Persson
- Replik**
- 46 Quine som objektänkare: Några kommentarer till Martin
Gustafssons "Objektänkande, reduktionism och filosofins
uppgift"
Lars-Göran Johansson
- Recension**
- 54 Anna Petronella Foultier om antologin *Vad är en kvinna?*
- 62 **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

Möjligt bedrägeri eller underbestämning – två tolkningar av skeptiska scenarier

Johan Lindberg

Skeptiska scenarier har spelat en framträdande roll inom epistemologin. Ett sådant scenario målas t. ex. upp i Descartes hypotes om en ond demon, som skapar falska föreställningar i vårt medvetande (Descartes 1641/1998). Om denna hypotes är sann, är jag blott en osalig ande, och någon yttervärld finns inte, och har aldrig funnits. En modern variant av detta scenario är Putnams idé om en hjärna i ett kar (Putnam 1981). Denna hjärna är tänkt att vara kopplad till en superdator som förser hjärnan med falska upplevelser. När dessa scenarier används av en skeptiker¹ är de i regel tänkta att visa att vi skulle kunna vara bedragna och att i princip alla våra föreställningar om yttervärlden skulle kunna vara falska. Låt mig utgå från ett enkelt exempel.² Jag har nu en upplevelse av händer, händer som jag uppfattar som mina händer. Det som de skeptiska scenarierna alltså är tänkta att illustrera är att min handupplevelse inte nödvändigtvis behöver motsvaras av några verkliga, fysiska händer. Även om jag faktiskt har händer, så är det sensoriska innehåll som kännetecknar min handupplevelse av exakt samma slag som det sensoriska innehåll som kännetecknar den handupplevelse jag skulle ha haft om jag vore bedragen av en ond demon eller om jag vore en handlös hjärna i ett kar. Jag kan alltså inte uppleva någon kvalitativ skillnad mellan de olika upplevelserna. Detta betyder att om man endast har det sensoriska innehåll att utgå ifrån, så kan man inte utesluta att de skeptiska scenarierna föreligger. Den handupplevelse som jag har nu ger alltså ingen garanti för att jag har händer. Handupplevelsen tjänar förstas endast som exempel. Vilken

1. Varken Descartes eller Putnam bör ses som skeptiker. För Descartes fungerar reflektandet över olika skeptiska scenarier som en metod att nå säker kunskap. Putnam argumenterar utifrån sin externalistiska syn på språklig mening att hjärnan i karet inte kan tänka på det skeptiska scenariot med hjärnor i kar. Om vi alltså kan tänka på detta scenario, är vi inte hjärnor i kar. För en diskussion om Putnams argument, se Packalén (2012).

2. I själva verket är det ett standardexempel som återfinns i många texter om skepticis-men. Exemplet har sin historiska grund i Moores kända "bevis" av yttervärldens existens (Moore 1939). I detta bevis har hänvisningen till händer en central roll.

som helst av våra upplevelser av yttervärlden är tänkt att kunna vara falsk om de skeptiska scenarierna är möjliga.³

För att nå slutsatsen att vi inte vet att vi har händer kan skeptikern presentera följande argument.

- (1) Om det är möjligt att vi är handlösa hjärnor i kar, måste vi utesluta att vi är handlösa hjärnor i kar för att veta att vi har händer. (*Epistemologisk princip*)
- (2) Det är möjligt att vi är handlösa hjärnor i kar. (*Modalt antagande*)
- (3) Alltså måste vi utesluta att vi är handlösa hjärnor i kar för att veta att vi har händer. (*Från 1 och 2*)
- (4) Om vi inte kan utesluta att vi är handlösa hjärnor i kar, vet vi inte att vi har händer. (*Från 3*)
- (5) Vi kan inte utesluta att vi är handlösa hjärnor i kar. (*Förmodad konsekvens av det skeptiska scenariot med hjärnor i ett kar*)
- (6) Alltså vet vi inte att vi har händer. (*Från 4 och 5*)

Det är på detta sätt som den skeptiska argumentationen ofta har tolkats inom det som kallas "den cartesianska skepticismen om yttervärldens existens". Vid första anblick kan denna form av skepticism verka intuitiv och kraftfull. Hur skulle jag kunna veta att jag har händer om jag inte kan utesluta att jag är bedragen?

Ett sätt att försöka blockera den skeptiska argumentationen är att ifrågasätta om de skeptiska scenarierna (som jag här har behandlat) verkligen är möjliga. Trots allt kan de uppfattas som verklighetsfrämmande och ytterst spekulativa. Hur vet vi att de är möjliga? Kanske finns det naturlagar eller andra förhållanden som är oförenliga med att vi skulle kunna vara hjärnor i kar med handupplevelser.⁴ Eller kanske finns det en god gud som garanterar att vi inte är hjärnor i kar.⁵ Premiss 2 i den skeptiska argumentationen tycks åtminstone inte uppenbart sann.

3. I denna text utgår jag från att upplevelser som t.ex. upplevelsen av händer har ett propositionellt innehåll. Det är i kraft av detta innehåll som en upplevelse kan ha ett sanningsvärde. Det är också i kraft av detta innehåll som en upplevelse kan utgöra evidens för en hypotes. Det propositionella innehållet av min handupplevelse kan t.ex. utgöras av propositionen att jag har händer framför mig.

4. Dennett (1991) argumenterar för att scenariot med en hjärna i ett kar är en fysisk omöjlighet. Våra datorer är helt enkelt för kraftlösa för att generera de handupplevelser vi faktiskt har.

5. Enligt Descartes är det ytterst en god gud som garanterar att vi kan ha kunskap. Även om Descartes förstås inte diskuterar scenariot med en hjärna i ett kar, verkar det ändå rimligt att anta att en cartesiansk gud inte skulle tillåta att vi får alla våra upplevelser från ett datorprogram – givet att detta överhuvudtaget är möjligt utifrån en dualistisk medvetandeteori. Det finns alltså gränser för vad en cartesiansk gud kan tillåta.

Den filosofiska forskningen har tyvärr ännu inte nått någon konsensus om hur vi kan vinna modal kunskap (dvs. kunskap om möjligheter och nödvändigheter).⁶ Oklarheten kring den modala statusen hos de skeptiska scenarierna försvagar, enligt min mening, styrkan i den skeptiska argumentationen. Varför oroa sig för de skeptiska scenarierna om det inte finns några övertygande skäl för att de är möjliga?⁷

Ett annat sätt att bemöta skeptikern är att förneka den epistemologiska princip som skeptikern förlitar sig på (premiss 1). Denna princip går tillbaka till Platon, som har en infallibilistisk syn på kunskap: Våra skäl för en trosföreställning måste *garantera* att trosföreställningen är sann för att den skall utgöra kunskap. Idag torde de flesta filosofer vara fallibilister: Vi kan veta att en trosföreställning är sann även om våra skäl för trosföreställningen inte garanterar att trosföreställningen är sann. Att mina handupplevelser inte garanterar att jag har händer behövs då inte nödvändigtvis betyda att jag inte vet att jag har händer. Visst måste min trosföreställning att jag har händer vara sann för att jag skall ha kunskap, och visst måste jag också ha goda skäl, men skälen behöver inte vara av den art som Platon förutsatte. Kunskap förutsätter inte absolut visshet.

Ett tredje sätt att besvara skeptikern är att hänvisa till idén att kraven på rättfärdigande beror på i vilket sammanhang vi befinner oss.⁸ Befinner vi oss t. ex. på ett filosofiskt seminarium, där deltagarna ställer ytterst stränga krav på bevisföring och där ett skeptiskt scenario lyfts fram, räcker det inte att hänvisa till upplevelsen av händer för att göra anspråk på kunskap. I en mer vardaglig kontext är kraven mindre högt ställda. I en sådan kontext kan det räcka med att referera till personliga upplevelser för att ha rätt att hävda att man vet något. Skeptikern kan då sägas både ha rätt och fel. I vissa sammanhang är de skeptiska scenarierna epistemologiskt relevanta. I andra sammanhang är de epistemologiskt irrelevanta. Premiss 1 är alltså inte sann i alla kontexter.

Dessa tre invändningar utgår på olika sätt från tolkningen att det är möjligheten att vi är bedragna och att våra föreställningar om yttervärld

6. En central fråga är hur vi vinner kunskap om s. k. metafysiska möjligheter. En vanlig idé har varit att det är vår föreställningsförmåga som ger oss denna kunskap. Principen att föreställbarhet implicerar (metafysisk) möjlighet har dock blivit föremål för omfattande kritik. Se t. ex. Moretti (2014).

7. I regel har filosoferna antagit att de skeptiska scenarierna måste vara metafysiskt möjliga för att tjäna som grund för tvivel. Att skeptiska scenarier behöver ha denna modala status förnekas dock av Beebe (2010).

8. Denna syn på kunskap kallas "kontextualism" och företräds t. ex. av Cohen (1998) och DeRose (1999).

den är falska som är själva kärnan i den skeptiska argumentationen. Skulle det inte ses som möjligt att vi är hjärnor i kar, skulle det vara svårt att se relevansen av det epistemologiska kravet att vi måste utsluta att vi är hjärnor i kar för att veta att vi har händer. Även om denna modala tolkning (som alltså sätter fokus på själva möjligheten att vi är bedragna) kan vara historiskt korrekt, så finns det, enligt vissa filosofer, bättre tolkningar, som gör den skeptiska argumentationen mer slagkraftig. Enligt dessa filosofer är det idén om *underbestämning* som bör ses som centrum för det skeptiska resonerandet (Brueckner 1994; Janvid 2006; Vogel 2004; Yalçın 1992). Huruvida det verkligen är möjligt att vi är bedragna är, om jag förstått dessa filosofer rätt, inte av någon avgörande betydelse för den skeptiska argumentationen. Själva strukturen i en skeptisk argumentation bör då förstås på ett annat sätt än det jag har beskrivit. Jag nämnde tidigare att det är tänkt att vara omöjligt att kvalitativt skilja mellan handupplevelser som är orsakade av händer, onda demoner eller datorprogram. Låt oss kalla denna idé för idén om *sensorisk oskiljbarhet*. Låt oss vidare skilja mellan två hypoteser:

H₁. Jag har händer.

H₂. Jag är en handlös hjärna i ett kar.

Följer underbestämning från faktumet att sensorisk oskiljbarhet råder? Underbestämning råder om evidensen *e* stöder två oförenliga hypoteser *i exakt samma grad*. Låt min handupplevelse, som jag har nu, utgöra evidensen. Stöder handupplevelsen H₁ och H₂ i exakt samma grad? Ja, det är så skeptikern bör resonera, menar de filosofer som tolkar skepticismen i termer av underbestämning. Det är dock svårt att se att underbestämning *omedelbart* följer från idén om sensorisk oskiljbarhet. Det som saknas är premisser om vad det betyder att något stöder en hypotes.

I likhet med Markosian (2014) menar jag att det är viktigt att vi skiljer mellan att en upplevelse är förenlig med en hypotes och att upplevelsen stöder hypotesen. De filosofer som har utgått från den modala tolkningen av skepticismen behöver, enligt min uppfattning, inte hävda att min handupplevelse stöder H₂, eller åtminstone inte stöder H₂ på samma sätt och i samma grad som handupplevelsen stöder H₁. Tvärtom kan de mycket väl mena att all evidens (eller nästan all evidens) tyder på att H₁ är sann och att H₂ är falsk. Trots denna evidenssituation kan det ändå förhålla sig så att H₁ är falsk och att H₂ är sann. Denna möjlighet illustreras av idén om sensorisk oskiljbarhet. Min handupp-

levelse, liksom all annan empirisk evidens som är tillgänglig för mig, utesluter inte att jag är en hjärna i ett kar. Min handupplevelse är alltså förenlig med H₂ men stöder inte H₂, eller stöder åtminstone inte H₂ på samma sätt och i samma grad som handupplevelsen stöder H₁. Vad jag förstår menar Markosian att handupplevelsen inte utgör *någon som helst* evidens för H₂. För att en upplevelse skall vara evidens för att vi är hjärnor i kar måste, resonerar Markosian, upplevelsen ge oss intrycket att vi är hjärnor i kar. Handupplevelsen ger oss inte detta intryck. Handupplevelsen ger oss istället intrycket att vi har händer. Alltså utgör inte handupplevelsen någon evidens för H₂. Enligt min mening, och som närmare kommer att förklaras i fortsättningen av denna artikel, så är handupplevelsen när allt kommer omkring evidens för H₂ men inte i exakt samma mening som handupplevelsen är evidens för H₁. (För att undvika missförstånd kan det kanske vara värt att nämna att jag i denna text utgår ifrån att evidensen för att jag har händer inte utgörs av själva förhållandet att jag har händer. Att jag har händer är oförenligt med att jag är en handlös hjärna i ett kar. Likväl är min evidens för att jag har händer förenlig med att jag är en handlös hjärna i ett kar.)

Vid första anblick kan tanken att min handupplevelse inte bara stöder hypotesen att jag har händer utan även hypotesen att jag är en handlös hjärna i ett kar förefalla kontraintuitiv eller till och med obegriplig. Spontant kan man tycka att eftersom det är en handupplevelse vi talar om, så kan denna upplevelse endast vara evidens för att jag har händer och inte evidens för något annat. Man kan visserligen vilja medge att handupplevelsen är logiskt förenlig med den skeptiska hypotesen, men utan att för den sakens skull acceptera att den skeptiska hypotesen stöds av handupplevelsen. För att stödja den skeptiska hypotesen måste upplevelsen "ha att göra med" vad den skeptiska hypotesen gör gällande. Men det tycks som om handupplevelsen inte alls har att göra med hjärnor i kar, eftersom handupplevelsen "handlar om" händer och inte om hjärnor i kar. Denna spontana syn återspeglar enligt min uppfattning en i grund och botten korrekt syn på evidens, och kan också filosofiskt motiveras om vi skiljer mellan *direkt* och *indirekt* evidens. Givet denna distinktion är handupplevelsen bara evidens i en indirekt mening för att vi är hjärnor i kar men inte evidens i en direkt mening. Den distinktion mellan direkt och indirekt evidens som jag här vill förorda är till viss del inspirerad av Austins anmärkningar om evidens i hans *Sense and Sensibilia*.

Situationen i vilken jag på ett korrekt sätt skulle kunna sägas ha *evidens* för påståendet att något djur är en gris är till exempel när djuret självt inte är synligt men jag kan se en massa grisliknande spår utanför djurets boning. Om jag sedan hittar några hinkar med grismat, så får jag något mer evidens, och ljuden och lukterna kan förse mig med ännu bättre evidens. Men om djuret sedan framträder och står där helt synligt, finns det inte något behov av att samla in mer evidens; djurets framträdande förser mig inte med mer *evidens* att det är en gris, jag kan nu helt enkelt *se* att det är så, frågan är avgjord. (Austin 1962, s. 115. Min övers.)

Här tycks Austins tanke vara att endast när vi ser *spår* av ett visst förhållande bör vi använda begreppet evidens men inte när förhållandet självt framträder för oss. Ur fenomenologisk synpunkt verkar distinktionen mellan att se spår av t. ex. en gris och att se grisen själv vara ytterst välmotiverad. Vi har ju alla erfarenhet av denna skillnad. Till skillnad från Austin menar jag dock att det är rimligt att betrakta en direkt observation av t. ex. en gris som evidens för att grisen existerar. Någon kan t. ex. fråga mig hur jag kan veta att det finns grisar på Göran Perssons gård. Om jag då svarar att jag vet detta, eftersom jag själv sett det, så kommer min observation faktiskt uppfattas som evidens både av mig själv och för den som hör min rapport om min observation. Min observation av grisen är dock för mig en annan typ av evidens än den evidens man har när man bara ser spår av grisen. När jag ser grisen själv har jag *direkt evidens* för att grisen existerar. Men när jag endast ser spår av grisen har jag *indirekt evidens* för grisens existens. Generellt uppfattas direkt evidens som epistemiskt mer värdefull än indirekt evidens. Om vi har direkt evidens för att ett förhållande råder, kommer vi inte längre fråga om förhållandet föreligger. Den direkta evidensen sätter så att säga punkt för en viss typ av fråga. Det är mycket som tyder på att det finns eller åtminstone har funnits liv på Mars. Men den evidens som är tillgänglig är endast indirekt. Fortfarande finns det utrymme för tveivel rörande om det finns liv på Mars. Men säg att jag skulle åka till Mars och med egna ögon se en marsvarelse. Då skulle jag ha direkt evidens för att det finns liv på Mars och frågan om det finns liv på Mars skulle bli obsolet. Endast i särskilda undantagsfall går det att betvivla det man har direkt evidens för. Ett sådant undantagsfall skulle kunna vara att mina upplevelser strider mot djupt liggande trosföreställningar eller att jag har skäl att tro att min varseblivningsförmåga inte fungerar på ett adekvat sätt.

Accepterar vi nu distinktionen mellan direkt och indirekt evidens, borde det vara lätt att konstatera att vår handupplevelse kan ses som direkt evidens för att vi har händer men inte som direkt evidens för att vi är handlösa hjärnor i kar.⁹ När vi upplever våra händer är det händerna själva som tycks framträda för oss och inte en hjärna i ett kar. Inte heller är det korrekt att beskriva vår handupplevelse primärt som en upplevelse av spår av händer. Att se spår av händer är t. ex. att se handavtryck på en vägg. Även om vår handupplevelse inte kan ses som direkt evidens för att vi är hjärnor i kar, kan ändå handupplevelsen uppfattas som indirekt evidens. Vår handupplevelse kan nämligen med lite fantasi ses som ett spår av ett datorprogram. Det datorprogrammet lämnar efter sig – en handupplevelse – är ett avtryck i en liknande mening som en fot kan ge ett avtryck i marken. Observera att man kan förstå betydelsen av ”spår av en hjärna i ett kar” på två olika sätt. En utomstående person skulle kunna se fysiska tecken på att någon har placerat en hjärna i ett kar. Sådana tecken skulle t. ex. vara avtryck på marken av ett kar eller operationsutrustning som används just för att avlägsna hjärnor från kroppar. Om jag själv är en hjärna i ett kar kommer jag inte se sådana fysiska tecken. Däremot kan det finnas mentala tecken på att jag är en hjärna i ett kar om jag tänker mig att det är handupplevelser som datorprogrammet genererar. ”Spår” kan alltså förstås både som något fysiskt och som något mentalt. Om man blir förvirrad av begreppet spår, kan det vara lättare att se den indirekta evidensen i termer av en observerad konsekvens i linje med den hypotetisk-deduktiva modellen för evidens. Om jag är en hjärna i ett kar som har handupplevelser, kan jag förvänta mig att jag har handupplevelser. Att jag har en handupplevelse är ju tänkt att följa från den skeptiska hypotesen. När vi alltså uppmärksammar att vi har en handupplevelse, så registrerar vi inte att vi är hjärnor i kar men väl något som följer från det eventuella faktumet att vi är hjärnor i kar. På ett liknande sätt kan vi också se handupplevelsen som ett spår av en hand, om vi istället tänker oss att det är händer som orsakar handupplevelsen.

9. Direkt evidens bör enligt min mening förklaras i termer av mening och strukturell likhet. Det som förklarar att handupplevelsen är en upplevelse av händer men inte en upplevelse av hjärnor i kar är att handupplevelsen har en särskild mening som gör att upplevelsen (potentiellt) refererar till händer men inte till hjärnor i kar. Handupplevelsen har även ett sensoriskt innehåll sådant att handupplevelsen strukturellt liknar händer men inte hjärnor i kar. En närmare analys av dessa villkor för direkt evidens faller dock utanför ramarna för denna uppsats. En distinktion mellan direkt och indirekt evidens har även föreslagits av Feldman (2001). Feldman ger dock ingen analys av denna distinktion. Hans huvudidé är att vi inte kan ha direkt evidens för att hypotesen att vi är hjärnor i kar är falsk.

I detta fall fokuserar vi inte på vad handupplevelsen är en upplevelse av – händer – utan på handupplevelsen som ett mentalt tillstånd. Upplevelsen av händer kan alltså, med risk att vara övertydlig, både ses som en upplevelse av händer och som spår av händer. Ur fenomenologisk synpunkt är handupplevelsen dock primärt en upplevelse av händer. Först när vi blir medvetna om oss själva som upplevande varelser, kan vi försöka fokusera på handupplevelsen som sådan.

Hypotesen att vi har händer stöds således *både* av direkt och indirekt evidens. Hypotesen att vi är handlösa hjärnor i kar stöds endast av indirekt evidens. Den indirekta evidens som stöder hypotesen att vi har händer är den observerade konsekvensen av hypotesen att det är händer (tillsammans med ögon och ljusvågor m. m.) som orsakar handupplevelsen. (Om jag är en varelse med händer som har handupplevelser orsakade av händer, ögon och ljusvågor, kan jag förvänta mig att jag har handupplevelser.) Skeptikerns påstående att vi har lika god evidens för att vi har händer som för att vi är hjärnor i kar är därför falskt. Vi har inte bara *mer* evidens för att vi har händer än för att vi är hjärnor i kar. Vi har även *bättre* evidens. Direkt evidens anses, som tidigare nämnts, i regel ha ett högre epistemiskt värde än indirekt evidens.¹⁰

För klarhetens skull kan det vara värt att påpeka att det inte är någon skillnad mellan evidenssituationen för hjärnan i karet och evidenssituationen för oss själva (förutsatt att vi inte är hjärnor i kar). När hjärnan i karet tror att den har händer så kan den hänvisa till den direkta och den indirekta evidensen på precis samma sätt som vi kan hänvisa till denna evidens. Men även om vår evidenssituation är identisk, följer det inte att den skeptiska hypotesen att vi är hjärnor i kar är lika välgrundad som den anti-skeptiska hypotesen att vi har händer. Den skeptiska hypotesen stöds ju bara av indirekt evidens trots att hjärnan i karet och vi själva befinner oss i exakt samma evidenssituation. Detta förhållande kanske kan tyckas märkligt, men förhållandet är bara en illustration av att vår empiriska evidens inte ger oss någon logisk garanti för att det vi tror är sant. Den som tror något på basis av extremt dålig evidens kan

10. En tänkbar kritik mot distinktionen mellan direkt och indirekt evidens är att all evidens måste vara indirekt om vi utgår från indirekt realism. Enligt denna teori upplever vi aldrig tingen som sådana utan bara en "bild" av tingen, en "bild" som finns inom vårt medvetande men som kan korrelera till tingen i yttervärlden. Denna tänkbara invändning är dock till viss del irrelevant om vårt fokus är att beskriva karaktären av vår erfarenhet av tingen i yttervärlden. Det är av stor vikt att vår beskrivning av vår erfarenhet är fenomenologiskt korrekt om vi menar att det är vår erfarenhet som utgör evidens för våra hypoteser om tingen. Att säga att jag nu endast indirekt upplever mina händer är inte att ge en adekvat fenomenologisk beskrivning av denna erfarenhet.

från logisk synpunkt ändå tro något sant, och den som tror något på basis av extremt god evidens kan från logisk synpunkt ändå tro något falskt. Om hjärnan i karet skulle börja tro att den är en hjärna i ett kar, skulle tron bli sann, men evidensen för denna trosuppfattning skulle ändå vara extremt dålig, om det enda hjärnan kan hänvisa till är att den har handupplevelser.

Som tidigare konstaterats kan våra handupplevelser fungera som direkt evidens för att vi har händer men inte som direkt evidens för att vi är hjärnor i kar. Här kan det kanske vara värt att påminna sig om att ett visst förhållande kan vara givet ur ett tredjepersonsperspektiv men inte från ett förstapersonsperspektiv. Om jag, Johan Lindberg, skulle vara en hjärna i ett kar, skulle en person som ser min hjärna ligga i karet kunna ha direkt evidens för att det finns hjärnor i kar. Det är ju skillnad mellan att se spår av en hjärna i ett kar och att se hjärnan i karet som sådan. Men jag själv som nu har handupplevelser kommer inte ha någon direkt evidens alls för att jag är en hjärna i ett kar. Förhållandet att jag är en hjärna i ett kar kan alltså vara direkt givet i ett tredjepersonsperspektiv men inte ur ett förstapersonsperspektiv. Förhållandet att jag har händer är dock något som kan vara direkt givet *både* ur ett förstapersonsperspektiv och ett tredjepersonsperspektiv. Denna skillnad mellan de olika förhållandena ger ett ytterligare argument för att den skeptiska hypotesen att jag är en handlös hjärna i ett kar och den anti-skeptiska hypotesen att jag har händer inte är likvärdiga.

Jag nämnde i inledningen att skeptiska scenarier har spelat en framträdande roll inom epistemologin. Man kan dock undra över varför de inte har någon större betydelse inom vetenskapen eller i mer vardagliga kontexter. En förklaring till detta kan vara att de skeptiska hypoteserna helt enkelt uppfattas vara alltför spekulativa och ogrundade. Vi har t. ex. ingen erfarenhet av hjärnor i kar som via elektroder är kopplade till en superdator. Vår teknik har visserligen utvecklats enormt de senaste hundra åren, men vi kan ännu inte placera en hjärna i ett kar och förse hjärnan med upplevelser med hjälp av en dator. Kanske kan detta vara möjligt i framtiden, kanske inte. Om vi låter vår nuvarande teknik tillsammans med våra erfarenheter utgöra evidensen, så *tycks* den skeptiska hypotesen att vi är hjärnor i kar helt enkelt vara falsk. Vi förstår att detta intryck inte utgör ett filosofiskt bevis att vi inte är hjärnor i kar, eftersom det är lätt att föreställa sig att det är ett datorprogram som är grunden till att vi har falska föreställningar om vad ett datorprogram kan göra. Likväl verkar det vara främmande

att påstå att den evidens som är *tillgänglig* för oss stöder den skeptiska hypotesen i samma grad som evidensen stöder hypotesen att vi har händer. Även om en vetenskaplig hypotes, som förklarar våra handupplevelser i termer av händer, ögon och ljusvågor, har spekulativa drag – det komplexa samspelet mellan medvetande, händer, ögon och ljusvågor är ingenting vi har direkt erfarenhet av – verkar den vetenskapliga hypotesen ändå *grundad* i erfarenheten på ett sätt som inte gäller för den skeptiska hypotesen. Det kan dock förefalla orättvist att jämföra en vetenskaplig förklaring av våra handupplevelser med en skeptisk hypotes. Den skeptiska hypotesen är inte ämnad som en hypotes som skall läggas fram på ett (natur)vetenskapligt seminarium. Den skeptiska hypotesen är alltför skissartad och fragmentarisk för det. Hypotesen är i stället ämnad för en filosofisk publik. Det är *möjligheten* av att vi är bedragna vi skall begrunda. Idén att det skeptiska scenariot med hjärnor i kar istället är tänkt att etablera underbestämning förefaller mig inte som den bästa tolkningen av skepticismen. Underbestämningstolkningen får nämligen inte alls den skeptiska argumentationen att framstå som övertygande.

Underbestämningssidén tycks mig ha mer djupgående konsekvenser än tanken att vi skulle kunna vara bedragna. Vad jag förstår verkar vi kunna leva väl, även om vi ger upp anspråken på att ha absolut säker kunskap om yttervärlden. En fallibilistisk syn på kunskap verkar inte skada vårt epistemiska självförtroende på allvar. Antar vi dock att all vår empiriska evidens för att vi har händer också är evidens, i exakt samma grad, för att vi är handlösa hjärnor i kar, verkar det vara oundvikligt att dra slutsatsen att vår empiriska evidens är värdelös. Under sådana omständigheter verkar det vara oriktigt att göra anspråk på att veta att vi har händer, även om vi utgår från ett fallibilistiskt perspektiv. Om skeptikern verkligen kan etablera att underbestämning råder, verkar han ha vunnit debatten om kunskap. Det förefaller dock osannolikt att skeptikern skulle kunna lyckas med detta. Vad jag hoppats visa är att om vi väl kan skilja mellan direkt och indirekt evidens faller idén om underbestämning.

Litteratur

- Austin, J. L. 1962. *Sense and Sensibilia*. Oxford: Clarendon Press.
 Beebe, James R. 2010. "Constraints on Sceptical Hypotheses". *Philosophical Quarterly* 60, nr 240, s. 449–70.

- Brueckner, Anthony. 1994. "The Structure of the Skeptical Argument". *Philosophy and Phenomenological Research* 54, nr 4, s. 827–35.
- Cohen, Stewart. 1998. "Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Scepticism, Gettier and the Lottery". *Australasian Journal of Philosophy* 76, nr 2, s. 298–306.
- Dennett, Daniel. 1991. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown.
- DeRose, Keith. 1999. "Contextualism: An Explanation and Defence". I *The Blackwell Guide to Epistemology*, red. John Greco och Ernest Sosa, s. 185–203. Malden MA: Blackwell.
- Descartes, René. (1641) 1998. "Betraktelser över den första filosofin". I *Valda skrifter*, övers. Konrad Marc-Wogau. Stockholm: Natur och Kultur. [Ursprunglig titel: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur.*]
- Feldman, Richard. 2001. "Skeptical Problems, Contextualist Solutions". *Philosophical Studies* 103, nr 1, s. 61–85.
- Janvid, Mikael. 2006. "Contextualism and the Structure of Skeptical Arguments". *Dialectica* 60, nr 1, s. 63–77.
- Markosian, Ned. 2014. "Do You Know That You Are Not a Brain in a Vat?". *Logos and Episteme* 5, nr 2, s. 161–81.
- Moore, G. E. 1939. "Proof of an External World". *Proceedings of the British Academy* 25, nr 5, s. 273–300.
- Moretti, Luca. 2014. "Global Skepticism, Underdetermination and Metaphysical Possibility". *Erkenntnis* 79, nr 2, s. 381–403.
- Packalén, Sara. 2012. "Kan vi veta att vi inte är hjärnor i näringslösning?". *Filosofisk tidskrift* 33, nr 2, s. 3–13.
- Putnam, Hilary. 1981. "Brains in a Vat". I *Reason, Truth and History*, kap. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vogel, Jonathan. 2004. "Skeptical Arguments". *Philosophical Issues* 14, nr 1, 426–55.
- Yalçın, Ümit D. 1992. "Skeptical Arguments from Underdetermination". *Philosophical Studies* 68, nr 1, s. 1–34.

Här och där

Andreas Stokke

Där är där man inte är
Här är här där man är
Här har man alltid med sig
Fem myror är fler än fyra elefanter

1. Introduktion

Många uttryck i naturliga språk är kontextberoende. De paradigmatiske exemplen på sådana uttryck är de s. k. *indexikalerna*. Denna kategori innehåller bl. a. följande uttryck:

Personliga pronomen: *jag, du, hon, han, vi, de ...*
Temporal adverb: *nu, då, idag, igår ...*
Spatiala adverb: *här, där, hit, dit ...*

Den klassiska teorin om sådana uttryck formulerades av Kaplan (1989). Den centrala idén i hans system är att värdet av ett indexikalt uttryck (dvs. vad uttrycket refererar till eller "står för") bestäms av yttrandets *kontext* på ett direkt och systematiskt sätt. Med yttrandets kontext menar vi en mängd språkligt relevanta fakta i den situation där yttrandet görs – i synnerhet vem som talar, när och var. T. ex. är värdet av *här* i Kaplans system alltid den plats där yttrandet görs.

Samtidigt noteras det ofta att även dessa typiska fall av kontextberoende uttryck är mer flexibla än vad Kaplans semantik tillåter, eftersom deras värden ofta beror på talarens *avsikter*. Anta t. ex. att någon som sitter på ett kafé i Uppsala säger:

(1) Det är kallt här.

Vad är värdet av *här* i (1)? Är det Uppsala? Eller Sverige? Eller kaféet? Eller det specifika hörnet av kaféet där talaren sitter? Alla dessa är möjliga kandidater. Intuitivt beror det på vad talaren har för avsikt.

Å andra sidan kan man inte avse vad som helst med *här* i meningar som (1). Om du sitter i Uppsala kan du t. ex. inte använda *här* i (1) för att referera till Pluto eller Peking eller Riksdagshuset i Stockholm. (Se dock

3.2 nedan.) Så medan den traditionella, kaplanska uppfattningen har rätt i att *här*, i någon mening, har att göra med var yttrandet äger rum, så är det tydligt att talarens avsikter också spelar en roll i att fastställa dess värde.

När det gäller personliga pronomen har denna konflikt mellan kaplansk semantik och flexibilitet som beror på talarens avsikter till viss del lösts av semantiska teorier som betraktar pronomen som *variabler*. En variabel är en term vars värde inte är konstant utan beror på en *tillskrivning* av värden som kan ändras från kontext till kontext. Enligt dessa teorier ska pronomen analyseras som variabler vars tillskrivningar *begränsas* av kontextuella egenskaper och i många fall av kontextuella sakförhållanden som direkt motsvarar kaplanska parametrar. T.ex. betraktas första person singular-pronomenet *jag* som en variabel som måste tillskrivas en referent i kontexten, och som dessutom kräver att dess värde är identiskt med den (kaplanska) talaren i kontexten. Denna typ av krav anses vara en semantisk *förutsättning* (eng. *presupposition*), dvs. ett villkor som måste vara uppfyllt för att meningen i fråga ska kunna vara sann eller falsk. Vilket värde en viss variabel i sin tur tillskrivs antas vanligtvis representera antingen talarens avsikter eller någon mer komplex kombination av kontextuella faktorer. Detta innebär att om man har för avsikt att referera med ett pronomen till något som inte uppfyller de relevanta kraven så misslyckas man – pronomenet har ingen referent, och meningen i sin helhet är därför varken sann eller falsk. Anta t. ex. att jag yttrar (2) med avsikten att referera till Anders Tegnell med *jag*:

(2) Jag är i Stockholm.

Eftersom jag, och inte Tegnell, är talaren i kontexten där jag yttrar (2), kommer denna förekomst av *jag* att vara odefinierad – den har ingen referent – och (2) är därför varken sann eller falsk, oberoende av huruvida jag eller Tegnell faktiskt är i Stockholm eller inte. (Jag återkommer till detta i 3.1 nedan.)

Variabelteorin om personliga pronomen har varit framgångsrik, men den har än så länge bara tillämpats preliminärt på vissa typer av indexikala uttryck (se t. ex. Stokke 2010a). Det finns dock goda skäl att tillämpa teorin även på de andra indexikalerna. I resten av denna text ska jag göra några iakttagelser om detta beträffande de spatiala indexikalerna, i synnerhet *här* och *där*.

2. Här och där som variabler

2.1. Bundna användningar

Den främsta motivationen för att behandla personliga pronomen som variabler är att de kan *bindas* i olika sammanhang. Detta är uppenbart för tredje person-pronomen. Tänk till exempel på meningarna i (3):

- (3) a. Varje karatelärare tycker att hon är bäst.
 b. Alla karatelärare tycker att de är bäst.
 c. Hon gjorde sina läxor, och det gjorde Micke också.
 [slarvig läsning]

Alla dessa meningar kan användas på ett sådant sätt att de understruken pronomenen är bundna, vilket innebär att de inte är referentiella.

(3a) kan förstås på två sätt. Enligt en tolkning tycker alla karatelärarna att en bestämd person, t. ex. Sara, är bäst. Men (3a) kan också förstås som att *hon* inte refererar till någon särskild person – detta är den bundna läsningen av (3a). Ett bundet pronomen interagerar med uttrycket som binder det och bildar på så sätt en egenskap. När det är bundet av *varje karatelärare*, bildar *hon* i (3a) egenskapen att tycka att en själv är bäst. Meningen uttrycker då att varje karatelärare har denna egenskap.

Samma sak händer i (3c). Den s. k. "slarviga" (eng. *sloppy*) läsningen är den enligt vilken både hon och Micke gjorde sina *egna* läxor, som förstås skiljer sig från den "stränga" (eng. *strict*) läsningen enligt vilken både hon och Micke gjorde *hennes* läxor. Enligt standardanalysen av detta fenomen är *sina* i den första läsningen inte referentiellt utan bundet av *hon* och bildar egenskapen att göra sina läxor. Den första delen av meningen uttrycker då att hon har denna egenskap, och den andra delen uttrycker att Micke också har denna egenskap.

Pronomen i första och andra person kan inte bindas i konstruktioner som (4a–b):¹

- (4) a. Varje talare har svårt att stanna när jag borde.
 b. Varje lyssnare har svårt att stanna när du borde.

Man kan inte förstå dessa meningar som bundna. T. ex. kan man inte förstå (4a) som att varje talare *x* har svårt att stanna när *x* borde stanna. Istället kan (4a) endast ha den (något besynnerliga) innebörden att varje talare har svårt att stanna när den person som yttrar (4a) borde stanna.

1. (4a) är översatt från engelska från Partee (1989/2004).

Hursomhelst, parallellt med (3c), kan pronomen i första och andra person också vara bundna i slarviga läsningar som i (5):²

- (5) a. Jag gjorde mina läxor, och det gjorde du också. [slarvig läsning]
 b. Du gjorde dina läxor, och det gjorde jag också. [slarvig läsning]

Tänk till exempel på (5a). Precis som i (3c) är *mina* i (5a) bundet och bildar egenskapen att göra sina läxor. Den första delen av meningen uttrycker att jag har denna egenskap, och den andra delen uttrycker att du också har denna egenskap.

Alla personliga pronomen har alltså bundna användningar, även om alla inte kan bindas i samma typer av konstruktioner. Trots detta så finns det ett mönster: det är bara tredje person-pronomen som kan bindas på det "självklara" sättet, som i (3a–b), medan pronomen i första och andra person endast kan bindas i andra typer av konstruktioner, som i (5).

Det har nästan aldrig noterats att *här* och *där* följer exakt samma mönster:

- (6) a. Varje gång Fredrik går på en ny restaurang så lämnar han sin jacka där.
 b. Varje gång Fredrik går på en ny restaurang så lämnar han sin jacka här.
 c. [Sagt i Lund:] Fredrik hade förberett ett särskilt tal för varje stad på sin kampanjturné. Men han blev förvirrad. Här höll han talet som han skulle hålla här. Men i Malmö gjorde han inte det. [slarvig läsning]

Dessa exempel visar att medan *där* kan bindas på samma sätt som tredje personens pronomen så kan *här* inte bindas så. T. ex. kan *där* i (6a) förstås så att det inte refererar till någon bestämd plats. Istället uttrycker (6a) ungefär att varje ny restaurang som Fredrik går på har egenskapen att vara en plats där Fredrik lämnar sin jacka. I (6b) kan man däremot bara förstå *här* som att det refererar till den plats där yttrandet äger rum. Dock kan *här* bindas vid slarviga läsningar. (6c) kan betyda att *här* (dvs. Lund) är en plats där Fredrik höll det tal som han skulle hålla på den platsen, medan Malmö inte är en sådan plats.

Vi kan inte ge en detaljerad analys av dessa fakta här. Jag vill istället bara notera att detta mönster är ett starkt skäl att behandla *här* och *där*

2. Se Heim (2008, s. 45–46) för en liknande observation.

på samma sätt som personliga pronomen brukar behandlas, det vill säga som variabler som kan bindas.

2.2. Indexikala förutsättningar

Låt oss titta på hur variabelteorin kan förklara skillnaderna i hur olika indexikala uttryck kan bindas. Vi kan börja med att återigen jämföra (3a) och (4a):

- (3) a. Varje karatelärare tycker att hon är bäst.
- (4) a. Varje talare har svårt att stanna när jag borde.

Vi noterade att *hon* kan bindas i den första meningen medan *jag* inte kan bindas i den andra meningen. Varför är det så?

Till att börja med kan vi notera att när en förutsättning förekommer under en kvantifikator så projicerar förutsättningen över hela kvantifikatorns domän. Detta betyder att om en förutsättning förekommer innanför en kvantifikators räckvidd så måste den vanligtvis uppfyllas av alla objekt i domänen. Ta (7):

- (7) Varje elev slutade röka.

”Sara slutade röka” förutsätter att Sara tidigare har rökt, dvs. om hon aldrig har rökt så är det varken sant eller falskt att hon slutade röka. När *sluta* kombineras med en kvantifikator, som t. ex. *varje elev*, projiceras förutsättningen vanligtvis över hela domänen, så att alla objekten måste uppfylla den för att satsen ska vara sann eller falsk. (7) förutsätter därför vanligtvis att varje elev tidigare har rökt.

Som vi sade innan så hävdar variabelteorin att *jag* innefattar förutsättningen att dess referent är identisk med den kaplanska talaren i kontexten. Om detta stämmer så förutsätter (4a) att var och en av talarna som vi pratar om är identisk med den kaplanska talaren, dvs. med den person som yttrar (4a) själv, precis som (7) förutsätter att varje elev tidigare har rökt. Och idéen att varje talare vi pratar om är identisk med personen som yttrar (4a) är förstas inkoherent, vilket förklarar varför *jag* inte kan bindas i detta fall.

I vår formella teori representerar vi (precis som Kaplan) en kontext som en mängd av parametrar, det vill säga som språkligt relevanta sakförhållanden i situationen där yttrandet sker. Närmare bestämt består en kontext c av en talare s_c , en lyssnare h_c , en tid t_c , en plats l_c och en tillskrivning g_c av värden till variabler. Så *jag* är en variabel som innefattar förutsättningen att dess värde (den avsedda referenten) måste vara

identisk med s_c . Den här typen av krav på referenter kallar vi för en *indexikal förutsättning*, dvs. en begränsning av värdet av en variabel som har att göra med en parameter i den kaplanska kontexten. Som vi såg ovan förklarar detta varför det inte finns någon bunden läsning av (4a).

Låt oss nu återgå till *hon*. Enligt de flesta teorier innefattar tredje person-pronomen inte några indexikala förutsättningar. Detta innebär att *hon* inte ställer några krav på sin referent som har att göra med kaplanska parametrar. Anta istället att *hon* gjorde det. Vad skulle kravet i så fall vara? Den rimligaste idén är väl att *hon* kräver att referenten skiljer sig från både talaren och åhöraren. Men det förslaget stämmer inte. Tänk på (3a) igen. Anta att personen som yttrar denna mening själv är en av de karatelärare som *hon* pratar om, och anta att *hon* faktiskt också tycker att *hon* är bäst, precis som alla de andra karatelärarna gör. I så fall är meningen rimligtvis sann, snarare än varken sann eller falsk. Med andra ord förutsätter (3a) inte att varje karatelärare skiljer sig från både talaren och åhöraren. Vi kan därför sluta oss till att *hon* inte innefattar några indexikala förutsättningar.

Slutligen, vad kan vi säga om observationen att *mina* kan bindas i slarviga läsningar som (5a)? Förklaringen till detta är att dess indexikala förutsättning – att referenten är identisk med s_c – upphävs i denna typ av fall (se Heim 2008). Förutsättningen upphävs därför att de konstruktioner som binder *mina* i denna typ av fall innefattar *samma* förutsättning som *mina*. *Mina* är bundet av *jag* i den första delen av (5a). Eftersom de båda är i första person så upphävs den förutsättning som *mina* involverar. Därför förutsätter den bundna förekomsten av *mina* inte att dess referent är identisk med s_c . Så när egenskapen som bildas – den att göra sina läxor – tillämpas på *dig* i den andra delen av meningen, så finns det inget krav på att referenten till *dig* är identisk med s_c .

Avsikten med denna mycket korta översikt är att notera följande punkter. I de system vi är intresserade av här anses vissa pronomen innefatta indexikala förutsättningar som begränsar deras värden, medan andra pronomen inte anses göra det. Denna skillnad kan förklara ett antal fakta om deras beteende. Vi kommer att se nedan att detta tillvägagångssätt också kan tillämpas på *här* och *där*.

2.3. *Spatiala indexikalers förutsättningar*

Betrakta återigen exemplen om möjligheterna att binda *här* och *där* som vi såg på tidigare:

- (6) a. Varje gång Fredrik går på en ny restaurang så lämnar han sin jacka där.
 b. Varje gång Fredrik går på en ny restaurang så lämnar han sin jacka här.
 c. [Sagt i Lund:] Fredrik hade förberett ett särskilt tal för varje stad på sin kampanjturné. Men han blev förvirrad. Här höll han talet som han skulle hålla här. Men i Malmö gjorde han inte det. [slarvig läsning]

I ljuset av vad vi har sett ovan är en naturlig tanke att dessa observationer kan förklaras på samma sätt som för personliga pronomen. Låt oss anta att *där* speglar tredje person, på så sätt att *där* inte innefattar någon indexikal förutsättning, medan *här* speglar *jag* i det att *här* innefattar en förutsättning som involverar l_c , den kaplanska platsen för yttrandet. Till att börja med kan vi anta att förutsättningen som innefattas av *här* kräver att dess värde är identiskt med l_c . Som vi kommer se nedan så måste detta antagande revideras på vissa intressanta sätt. Men låt oss tills vidare använda denna enkla modell till att beskriva den typ av förklaring av när bindning är möjlig som vi hoppas kunna formulera.

Tanken är alltså att förklara (6a) genom att notera att eftersom *där* inte förutsätter att dess referent är l_c , så blir den bundna användningen begriplig därför att den inte genererar kravet att alla de restauranger som meningen kvantifierar över är identiska med l_c . Däremot är detta precis vad vi antar för (6b) om *här* kräver att dess värde är identiskt med l_c . Därför är en bunden användning av *här* utesluten i detta fall. Om man försöker använda *här* som bundet i (6b), förutsätter man däremot att alla restaurangerna är identiska med den plats där man uttalar meningen, l_c , vilket är ett inkoherent antagande.

Ta å andra sidan (6c), och särskilt den slarviga läsningen. Platsen för yttrandet, l_c , är Lund. Så vad som uttrycks av den slarviga versionen av (6c) är att även om Fredrik i Lund höll det tal som han skulle hålla i Lund, så höll han i Malmö inte det tal som han skulle hålla i Malmö.

På samma sätt som vi hanterat slarviga läsningar av personliga pronomen så är ett plausibelt förslag att *här* är bundet av *här* i "Här höll han talet som han skulle hålla här", på ett sådant sätt att en egenskap bildas. Vilken egenskap? Förmodligen egenskapen att vara en plats x sådan att Fredrik höll det tal som han skulle hålla i x . Den första meningen uttrycker då att Lund (*här*) har denna egenskap. "Men i Malmö gjorde han

inte det” uttrycker att Malmö inte har denna egenskap. Det avgörande är att meningen därmed inte förutsätter att Malmö är l_c . Eftersom *här* binds av ett uttryck med samma indexikala förutsättningar, så upphävs dess indexikala förutsättning – på samma sätt som i (5a).

Så precis som för de personliga pronomenen är förslaget att vissa spatiala adverb (t. ex. *här*) innefattar indexikala förutsättningar, medan andra (t. ex. *där*) inte gör det.³ Detta förväntas förklara deras beteende när det gäller bindning i och med att de har samma förutsättningar som de uttryck som binder dem, så som vi observerade för de personliga pronomenen ovan. Eftersom *här* binds av *här* i (6c), ser vi att deras förutsättningar matchar, och därför antar vi att den förutsättning som innefattas av den bundna förekomsten av *här* upphävs. Dock involverar det bindande *här* fortfarande denna indexikala förutsättning, och därför förutsätter hela meningen att den plats som detta *här* refererar till (Lund i vårt exempel) är l_c . Detta är exakt det resultat vi vill ha.

3. Att referera med *här* och *där*

3.1. Referentiella användningar

I det förra avsnittet behandlade vi olika fakta om bundna personliga pronomen och bundna spatiala indexikaler. Båda typerna av uttryck har också referentiella användningar. Detta är uppenbart för personliga pronomen:

- (8) a. Jag är karatelärare.
- b. Hon är karatelärare.
- c. De är karatelärare.

Spatiala indexikaler har också referentiella användningar:⁴

- (9) a. Kan du lägga det här/där på soffbordet?
- b. Jag har en förfärlig smärta precis här/där.
- c. De bor nära här/där.
- d. Jag hittade mina nycklar här/där.

Vi såg tidigare att variabelteorin behandlar referentiella fall på ett särskilt sätt. Ätminstone vid första anblicken antar vi att om jag yttrar (2)

3. Även om vi av utrymmesskäl inte kan behandla detta här, så kan det nämnas att det är sannolikt att samma skillnad kan appliceras på de svenska *hit* och *dit*, dvs. *hit* är som *här* medan *dit* är som *där*. *Hit* och *dit* betar sig parallellt när det gäller bindning.

4. Exempelen är översatta från engelska och hämtade från Huddleston och Pullum (2002).

med avsikten att referera till Anders Tegnell med *jag*, så kommer *jag* att sakna en referent, och följaktligen blir (2) varken sann eller falsk:

(2) Jag är i Stockholm.

På samma sätt verkar det uppenbart att man inte kan använda *här* till att referera till en plats som är helt och hållet avskild från den plats där yttrandet sker. Om jag till exempel är i Uppsala och yttrar (10), kan jag vanligtvis inte referera till Paris med *här* (men se nedan för vissa undantag):

(10) [Sagt i Uppsala:] Eiffeltornet är här.

Med tanke på vad vi hittills har sagt förklaras detta genom observationen att Paris inte är l_c i det här fallet.

Här bör vi dock ta itu med ett potentiellt problem. Som vi noterade verkar variabelteorin ge resultatet att (2) varken är sann eller falsk om jag försöker referera till Tegnell med *jag*. På samma sätt verkar vi få resultatet att (10) varken är sann eller falsk om jag försöker referera till Paris med *här* när jag är i Uppsala. Däremot vill vissa kanske insistera på att *jag* i (2) inte misslyckas med att referera, utan snarare refererar till den faktiska kaplanska talaren, vilket skulle medföra att (2) därför är sann eller falsk beroende på om talaren är i Stockholm eller ej. På samma sätt bör (10) vara falsk, snarare än varken sann eller falsk, eftersom *här* refererar till Uppsala och Eiffeltornet inte finns i Uppsala.

Vi behöver skilja mellan två typer av fall. Å ena sidan finns det fall där talaren har fel om något relevant identitetspåstående, det vill säga antingen om vem hon själv är eller om var hon är. Anta t. ex. att jag har blivit galen och tror att jag är Anders Tegnell. Vi vill då ändå säga att jag talar om mig själv, och inte om Tegnell, om jag yttrar (2). Vi kan tillgodose detta krav genom att observera att det även i detta fall är plausibelt att jag har för avsikt att referera till mig själv. Eftersom jag felaktigt tror att jag är Tegnell, kan min avsikt att referera till Tegnell med *jag* korrekt beskrivas som en avsikt att referera till mig själv.

Liknande observationerna kan göras i fråga om de parallella fallen med *här*. Om jag tror att jag är i Paris när jag i själva verket befinner mig i Uppsala, kan vi fortfarande säga att jag avser att referera till Uppsala med *här* i (10). Jag avser att referera till den plats där jag är. Så i sådana fall kan vi acceptera att meningen är sann eller falsk, snarare än varken sann eller falsk.

Hur ska vi då tänka på de fall där det inte finns något liknande identitetsmisstag? Kan jag avse att referera till Tegnell med *jag*, och lyckas,

även om jag är väl medveten om att jag inte är Tegnell? Det verkar som om jag inte kan det – med andra ord verkar det som om jag inte kan använda (2) till att säga att Tegnell är i Stockholm. Jag kan endast använda (2) till att säga att jag är i Stockholm. Ett förslag är alltså att det vi behöver förklara är varför jag inte kan ha avsikten att referera till Tegnell med *jag*, och därigenom använda t. ex. (2) för att säga något om Tegnell.

Enligt min uppfattning är förklaringen att vad det innebär att referera till något eller någon, och att säga något överhuvudtaget, är nära förknippat med kommunikation. Det är allmänt accepterat att avsikter är begränsade av trosföreställningar. I grova drag kan man inte ha för avsikt att göra något som man tror att man inte kan göra. Jag kan till exempel inte ha för avsikt att hoppa till månen eller att äta min nästa måltid genom mina lungor. Jag kan kanske *försöka* eller *önska* göra sådana saker, men jag kan inte rimligtvis sägas *ha för avsikt* att göra dem.

Med tanke på detta kan vi säga att jag inte kan avse att referera till Tegnell om jag tror att jag inte kan göra det. Det finns i många fall goda skäl att tro att man faktiskt har sådana övertygelser (se Stokke kommande). Om man till exempel förstår att ens åhörare inte har något sätt att räkna ut att man vill prata om Tegnell genom att använda *jag* så är det åtminstone konstigt att tro att man ändå kan referera till honom med *jag* (se Stokke 2010b). Å andra sidan kan det finnas fall där åhörarna kan förväntas räkna ut att talaren refererar till någon annan med *jag*. I sådana fall är det plausibelt att talaren kan avse att referera till någon annan än sig själv med *jag*. Men enligt variabelteorin kommer talaren inte att lyckas med detta, vilket gör att meningen blir varken sann eller falsk. Jag anser att detta är ett acceptabelt resultat.

Återigen antar jag att vad som nyss sagts också gäller, *mutatis mutandis*, för referentiella användningar av spatiala indexikaler som *här* och *där*.

3.2. Vad är yttrandets plats?

Hittills har vi antagit att *här* innefattar förutsättningen att dess värde är identiskt med den kaplanska platsen för yttrandet, l_c . Samtidigt noteras det ofta att det finns mycket flexibilitet i vad som kan räknas som ett yttrandes plats. Ett plausibelt förslag är att även om man kan referera till spatiala regioner av olika storlek med *här*, så kan man inte referera till en plats som inte *inkluderar* den plats eller den region som i kontexten uppfattas som den plats som yttrandet sker på. Denna idé stöds av observationer som (11):

- (11) [Sagt i Paris:] Jag trivs här, i Paris/i Frankrike/i Europa/#i Chicago/#i Tyskland/#i Australien.

Som vanligt markerar ”#” användningar som är oacceptabla. T. ex. kan *här* i (11) referera till Paris eller Frankrike, men inte till Tyskland eller Australien.

Däremot verkar några av de exempel som vi redan har diskuterat peka i en annan riktning:

- (9) a. Kan du lägga det här/där på soffbordet?
 b. Jag har en hemsk smärta precis här/där.

I (9a–b) kan den relevanta platsen på soffbordet eller på talarens kropp inte beskrivas som en plats som inkluderar l_c . Med detta i åtanke är det möjligt att *här* kräver att dess värde befinner sig inom ett system av i varandra inneslutna regioner, varav en uppfattas som l_c . Detta medför att *här* innefattar kravet att dess värde antingen inkluderar l_c eller är inkluderat i l_c . Med andra ord, medan *här* tillåter variation i endera dimensionen, kräver *här* att dess värde antingen är en region innesluten av l_c eller en region som innesluter l_c . Figurerna 1 och 2 nedan illustrerar detta för (11) respektive (9a):

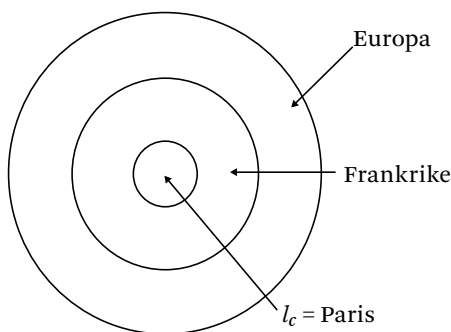


Fig. 1

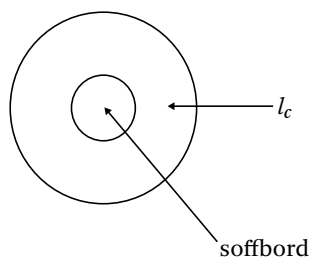


Fig. 2

Låt oss för enkelhets skull säga att en plats är *inbäddad* med l_c om och endast om den antingen är innesluten av l_c eller innesluter l_c , som figurerna 1 och 2 illustrerar. Vi antar att inbäddning är reflexivt, på så sätt att Paris t. ex. är inbäddad med Paris. Vi föreslår därför att *här* förutsätter inbäddning, i den meningen att *här* endast refererar om dess avsedda

referent är inbäddad med l_c . Detta förslag förklarar både fall som (11) och fall som (9a–b).

Ett potentiellt problem har att göra med fall som de i (12), där *här* kan tyckas referera till en plats som inte är inbäddad med l_c :

- (12) a. [I Lyon:] Jag åt mina första grodben här, i Paris.
 b. [På ett hotell, i rum 450:] Jag har varit här tidigare, i rum 320.

Men vid närmare eftertanke är (12a–b) inte motexempel till vårt förslag. Även i dessa fall refererar *här* till en spatial region som innesluter l_c . I (12a) refererar *här* till Frankrike, medan *i Paris* pekar ut en mer specifik plats i Frankrike. Vår föreslagna förutsättning är uppfylld därför att l_c , Lyon, är inbäddad med referenten till *här*, alltså Frankrike. På samma sätt skulle (12a) kunna yttras i Berlin, och i så fall skulle *här* referera till Europa. I (12b) refererar *här* till hotellet, medan *i rum 320* ger en ytterligare specifikation. Dessa exempel är parallella med dem i (13):

- (13) a. De åkte till Europa förra året, till Paris.
 b. Träffade du inte honom i London, på National Gallery?
 c. Vänligen ställ soffan på bottenvåningen, i vardagsrummet.

Vi bör också notera att detta förslag inte utesluter att man kan referera till Europa med *här* i (10):

- (10) [Sagt i Uppsala:] Eiffeltornet är här.

Detta resultat är troligen korrekt. Under vissa specifika omständigheter kan man yttra (10) i Uppsala och därigenom säga att Eiffeltornet finns i Europa.

4. Sammanfattning

Vi har sett att spatiala adverb som *här* och *där* följer samma mönster som de personliga pronomenen när det gäller hur de kan bindas. Detta stödjer en parallell behandling av dem, enligt vilken vissa spatiala indexikaler, som t. ex. *här*, innefattar indexikala förutsättningar, medan andra, som t. ex. *där*, inte gör det. Vidare har jag hävdat att den relevanta förutsättningen för *här* bäst förstås som kravet att dess värde är inbäddad med den kaplanska platsen för yttrandet.⁵

5. Stort tack till Nils Franzén och Olle Risberg för hjälp och kommentarer. Särskilt tack till Nils för det inledande citatet.

Litteratur

- Elbourne, Paul. 2008. "Demonstratives as individual concepts". *Linguistics and Philosophy* 31, nr 4, s. 409–66.
- Heim, Irene. 2008. "Features on Bound Pronouns". I *Phi-Theory: Phi-Features across Modules and Interfaces*, red. Daniel Harbor, David Adger och Susana Béjar, s. 35–57. Oxford och New York: Oxford University Press.
- Huddleston, Rodney och Geoffrey Pullum. 2002. *The Cambridge Grammar of the English Language*. Cambridge och New York: Cambridge University Press.
- Kaplan, David. 1989. "Demonstratives". I *Themes from Kaplan*, red. Joseph Almog, John Perry och Howard Wettstein, s. 481–563. Oxford och New York: Oxford University Press.
- Partee, Barbara. (1989) 2004. "Binding Implicit Variables in Quantified Contexts". I *Compositionality in Formal Semantics: Selected Papers by Barbara H. Partee*, s. 259–81. Oxford: Blackwell.
- Stokke, Andreas. 2010a. *Indexicality and Presupposition: Explorations beyond Truth-Conditional Information*. Doktorsavhandling. St Andrews: University of St Andrews.
- Stokke, Andreas. 2010b. "Intention-Sensitive Semantics". *Synthese* 175, nr 3, s. 383–404.
- Stokke, Andreas. (kommande). "Features of Referential Pronouns and Indexical Presupposition". *Inquiry*. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1801500>

Utopi lika viktig som realism om man vill förstå världen

Leif Lewin

Inte det gemensamma bästa utan egenintresset styr politiken. Det är den så kallade realistiska skolans budskap, alltifrån Machiavelli till dagens *public choice*-teori. Men att bortse från människors drömmar om en bättre värld, att bortse från utopierna är ett misstag, för att tala med huvudpersonen i min senaste roman *Som blommande körsbärsträd*. Förhoppningar och visioner är faktiskt lika mäktiga drivkrafter som egenintresset. Berlinmuren skulle inte ha fallit utan ungdomarnas frihetslängtan. Uppfinningar och förbättringar har ofta börjat som visioner. Felet med den realistiska skolan är, kort sagt, att den är orealistisk.

Det betyder inte att visionärerna alltid vinner. Att vi till exempel 1989 skulle ha varit framme vid "historiens slut" och att det goda då skulle ha segrat en gång för alla var bara naivt att tro. De senaste tjugo åren har vi tvärtom sett en global tillbakagång för den liberala demokratin. Men utopierna återkommer envist i mänsklighetens historia, lika regelbundet som att körsbärsträden varje vår slår ut i blom.

För ett halvsekel sedan stod den realistiska skolan i sitt flor och behaviorismen höll på att ersätta idéanalysen som statskunskapens flaggskepp. Tänk till exempel på idén om aktiva, välinformerade, förnuftiga och altruistiska väljare! utropade femtiotalets valforskare när de återvände från sina fältstudier. De nya undersökningarna visade att medborgarna långt ifrån levde upp till detta ideal. Ändå fungerade demokratin. Följaktligen – löd den halsbrytande slutsatsen – var det nödvändigt att omformulera den demokratiska teorin. Kanske den politiska apatin rent av var något värdefullt, som förhindrade sådan fanatism och extremism som aktivismen lätt kan föra med sig? Men lika gärna kunde man ha sagt att väljarna måste rycka upp sig, att verkligheten måste ändras så att den kom närmare idealet.

Som så ofta skulle den vetenskapliga utvecklingen ta en överraskande vändning. I skuggan av den behavioristiska revolutionen började en löftesrik förnyelse av idéanalysen. Den fasta grunden förblev intersubjektiviteten: har man bara ärlig vilja, är det möjligt att förstå

varandra även om man har olika värderingar. Särskilt tre författare har under senare årtionden lyst som fyrbåkar under den statsvetenskapliga seglatsen.

Den förste författaren är den tyske sociologen Jürgen Habermas. Han är centralgestalten i den nymarxistiska Frankfurterskolan, som under femtiotalet kom tillbaka till Tyskland efter exilen i USA. Habermas har gett idéanalysen det uppfordrande uppdraget att undanröja de många missförstånd, förvrängningar och förvanskningar som försvårar kommunikationen mellan människorna. Tillståndet för det offentliga samtalet i våra västerländska samhällen är enligt Habermas så snedvridet, att han inte drar sig för att beteckna det som "patologiskt". Genom *klargörande idéanalys* kan emellertid det offentliga samtalet bli mera begripligt. Vad som behövs är "en psykoanalys på samhällsnivå".

Genom att visa uppriktig vilja att sätta sig in i hur andra tänker kan människorna enligt Habermas komma fram till en gemensam uppfattning. "Att förstå ett uttryck betyder [nämligen] att veta hur man kan använda sig av det för att komma överens med någon om något", skriver denne tyske rousseauan med en formulering som nog måste betecknas som en övertalningsdefinition.

Genom att lyfta fram idéanalysens klagörande mission har Habermas visat på dess stora, potentiella samhällsnytta. Om vi till exempel försöker förstå skälen till Rysslands upprustning längs gränsen mot Ukraina, uppfattar Väst upprustningen som ett hot mot Ukrainas självständighet. Putin, däremot, driven av mindervärdighetskomplex gentemot Väst efter den "geopolitiska katastrof" som upplösningen av Sovjetunionen enligt hans uppfattning innebar, tolkar i stället utvecklingen i Ukraina som ett hot mot Rysslands säkerhetssfär. För Väst gäller "hotet" med andra ord nationalstaternas suveränitet, för Putin Rysslands (och stormakternas) säkerhet. Att på så sätt klargöra ståndpunkter och begrepp är alltid första steget mot en konfliktlösning.

När jag var doktorand på 1960-talet, var Habermas något av vår husgud. Inte så att vi explicit åberopade honom (vilket vi kanske borde ha gjort) men i sak instämde vi i hans syn på samhällsvetenskapen. När jag år 1972 installerades som professor framhöll jag i min föreläsning att den politiska idéanalysen kunde medverka till att "oklarheter och felaktigheter avlägsnas" så att statskunskapen därigenom fick "en sanerande funktion i den ideologiska debatten". Min kollega Evert Vedung skrev i sin avhandling att "genom att peka på logiska inkonsekvenser och godtyckliga påståenden om verkligheten kan den [politiska idéanalysen]

tvinga debattörerna att korrigera sin verklighetsuppfattning ... och höja nivån på samhällsdebatten”. En annan studiekamrat, Sverker Gustavsson, menade att vi borde ”värna det ordnade samtalet” såväl genom professionalisering, mångfald och opartiskhet som genom distinktionen mellan beskrivning, förklaring och praktiska ställningstaganden.

Den andre bidragsgivaren till den idépolitiska förnyelsen under senare årtionden jag vill nämna är den brittiske vetenskapsteoretikern Karl Popper. Med en bakgrund i naturvetenskap var Popper förvånad över samhällsvetarnas nonchalanta sätt att belägga sina slutsatser. Särskilt vände han sig mot svepande, generaliserande teser som byggde på att samhällsvetarna trodde sig ha hittat historiska lagar om vart utvecklingen var på väg. Popper kallade denna hållning ”historicism”, vartill Platon och Marx utpekades som särskilt skyldiga. Samhällsvetarna borde sluta med att uppträda som profeter och i stället genom *giltighetsprövande idéanalys* noggrant undersöka den empiriska grunden för ideologernas påståenden om världen. Fakta talar ett språk som alla accepterar, oberoende av privata värderingar.

Att testa de politiska idéernas verklighetsförankring skilde sig principiellt inte från hypotesprövning inom forskningen. Om vi till exempel vill undersöka teorin om att alla korpar är svarta, verifieras denna teori varje gång en svart korp dyker upp. Men den falsifieras så fort vi får se en enda icke-svart korp. Följaktligen är falsifieringskriteriet det avgörande.

De politiska idéanalytikerna började enligt detta mönster giltighetspröva de politiska idéerna. I vårt land drev Herbert Tingsten falsifieringsivern till mästerverk. Föga förvånande befanns de stora politiska ideologierna, som socialism, konservatism och fascism, genomgående vara ologiska, motsägelsefulla, orimliga och utan empirisk evidens. Till slut blev det ganska ödsligt i den politiska idévärlden. Med Gunnar Heckschers tillspetsade formulering är det ju inte särskilt svårt ”att analysera ihjäl en samhällsåskådning”. Vi unga doktorander tog varning och sökte i vår lärare Carl Arvid Hesslers och Habermas efterföljd förena den poppersk-tingstenska idékritiken med ”en ärlig vilja att förstå” de olika debattörerna.

Min tredje författare i denna översikt är den amerikanske filosofen John Rawls, som med sin teori om rättvisa från 1971 i ett slag kullkastade samhällsvetarnas sätt att behandla de politiska idéerna. Dittills hade politiska värderingar varit förbjuden mark för vetenskapen. Rawls sensationella budskap var att det var möjligt att i vetenskapens namn

genomföra *normativ analys*. Även om det kanske kan vara svårt att vinna enighet om de yttersta målen, kan de olika stegen till målet i allmänhet göras till föremål för en saklig bedömning. En ideologi är en värdehierarki och de olika delarna måste logiskt och empiriskt hänga ihop. Ideologin måste vara koherent.

För Rawls var jämlikhet det högsta målet: avvikelser kunde bara försvaras om de sämst ställda tjänade på det (som att industriägare fick högre lön om de gav arbete åt arbetslösa). Rawls argument var sofistikerat. Tänk er att ni före födelsen ska skriva konstitutionen för ett land utan att veta vilken position ni själva kommer att inta: rik eller fattig, man eller kvinna, frisk eller sjuk. Tänk er att ni ska utarbeta förslaget "under okunnighetens slöja". För säkerhets skull konstruerar ni då ett jämlikt samhälle, för ingen vill väl riskera att hamna på botten, att födas som slav, konkluderade Rawls med en blinkning till John Stuart Mill.

Normativ analys kan enligt Rawls liknas vid lingvistik. När vi konstruerar grammatiken för ett språk, letar vi efter de principer som kommer till uttryck i en perfekt språkbehandling. Om vi lyckas med vårt förslag, förklarar principerna språkets struktur. Skickliga talares språk kan förutsägas. Om vi misslyckas, kan vi antingen modifiera principerna så att de blir förenliga med det motspänstiga uttrycket eller också kan vi hålla fast vid dem, betrakta uttrycket som oriktigt och föreslå en ändring.

Så blev Rawls bok till ett slags rättvisegrammatik. Privat tyckande eller personliga värderingar saknar relevans i sådan normativ analys.

Även Rawls tog vi till vårt hjärta. Var det sannolikt att den eller den reformen skulle få avsedd verkan? Hur kan man minska skillnaden mellan avsikter och utfall? Vilken förvaltningsmodell är den mest ändamålsenliga? Statskunskapen borde inte bara beskriva den svenska välfärdspolitiken utan också tala om vad staten *bör* göra, skrev Bo Rothstein som efter disputationen i Lund var hos oss i Uppsala och speciminerade för professur. Det roade honom, förklarade han, att ställa just sådana frågor som brukade framhållas som förbjudna. Jämlikhet är "den uppenbara lösningen", skrev Stefan Björklund i en *explication de texte* av Rawls. Några av oss kunde dock inte undertrycka den opassande reflektionen att den försiktige generalen kanske inte är ett ideal för alla. Några kanske är mer riskbenägna och föredrar ett differentierat samhälle, som sporrar till ansträngning och ger möjlighet att komma till samhällsstegens högsta topp.

Den metodutveckling som här skildras kan lätt få oss att tro att vi

fått ett fastare grepp om de politiska idéerna, att vi lärt oss hur vi ska analysera dem. Men ett nytt hot har uppenbarat sig under senare årtionden: postmodernismen. Denna lära hävdar inte, som realismen, att det skulle vara poänglöst att syssla med idéer med motiveringen att intressena väger så mycket tyngre. Postmodernismen går ett steg längre och gör gällande att det inte ens är möjligt att beskriva idéerna – eller andra politiska fenomen heller för den delen – på ett objektivt sätt, därför att människor har så olika verklighetsuppfattning. Kunskap är en social konstruktion. Du har din uppfattning, jag har min. Ett meningsutbyte blir följaktligen ”ett samtal mellan döva”.

”Varje samhälle har sin egen sanning”, skriver den franske sociologen Michel Foucault och denna konstruktion av sanningen innebär också en maktutövning, som visar sig i en uppsättning regler för vad som anses vara godtagbart, sanktioner mot avvikelser och status för dem som fått förtroende att avgöra vad som är sanning. Samma uppfattning – och också den motsatta: sanningen måste ”dekonstrueras” – framförs av Foucaults kolleger Jacques Derrida och ”the post-truth philosopher” framför andra, Bruno Latour.

Trumps anhängare driver sanningsrelativismen till sin spets och framlägger ”alternativa fakta” – som att de i själva verket vunnit presidentvalet.

Den banala iakttagelsen att en persons omvärldsuppfattning påverkas av hans sociala situation stegras inom postmodernismen sålunda till ett kategoriskt avvisande av möjligheten för olika grupper att förstå varandra. Därmed undergrävs själva förutsättningarna för politisk idéanalys, för att inte säga för vetenskapliga undersökningar över huvud taget. Gentemot sådan intellektuell kollaps har vi bara att tålmodigt föra förnuftets talan, trotsigt hålla fast vid intersubjektivitetens principer och oförtröttligt vårda idéanalysens krav på klarhet, evidens och koherens.

Att analysera de politiska idéerna på ett objektivt sätt är sålunda både meningsfullt och möjligt, även om detta förnekas av den realistiska skolan respektive av postmodernismen. Inte bara intressen utan också idéer spelar roll i politiken. Bortser man från människors önskemål om förändring, kan man inte förstå världen.¹

1. Artikeln bygger i första hand på de i litteraturförteckningen nämnda arbetena Lewin 2019 och Lewin 2021.

Litteratur

- Björklund, Stefan. 1977. *Den uppenbara lösningen: Om möjligheten till en objektiv ståndpunkt i politiska värdefrågor*. Stockholm: Aldus.
- Gustavsson, Sverker. 1977. "Hur är saklighet möjlig?". *Tiden* 69, s. 620–29.
- Habermas, Jürgen. 1968. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heckscher, Gunnar. 1939. "Litteraturgranskningar. Herbert Tingsten: De konservativa idéerna". *Statsvetenskaplig tidskrift* 42, nr 5, s. 491–99.
- Hessler, Carl Arvid. 1964. *Statskyrkodebatten*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Ingvar, Martin, Christer Sturmark och Åsa Wikforss. 2015. "Den postmoderna sanningsrelativismen leder oss ner i antiintellektualismens avgrund". *Dagens Nyheter*, 22 mars.
- Kofman, Ava. 2018. "Bruno Latour, the Post Truth Philosopher, Mounts a Defence of Science". *The New York Times Magazine*, 25 oktober.
- Lewin, Leif. 1970. *Folket och eliterna: En studie i modern demokratisk teori*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Lewin, Leif. 1972. *Statskunskapen, ideologierna och den politiska verkligheten*. Stockholm: Rabén & Sjögren.
- Lewin, Leif. 1988. *Det gemensamma bästa: Om egenintresset och allmänintresset i västerländsk politik*. Stockholm: Carlssons.
- Lewin, Leif. 2019. "Politisk idéanalys enligt Habermas, Popper och Rawls". *Statsvetenskaplig tidskrift* 121, nr 2, s. 277–90.
- Lewin, Leif. 2021. *Som blommande körsbärsträd*. Andra omarbetade upplagan. Stockholm: Lava Förlag.
- Popper, Karl R. 1963. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Rabinow, Paul, red. (1984) 1991. *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*. London: Penguin Books.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rothstein, Bo. 1994. *Vad bör staten göra? Om välfärdsstatens moraliska och politiska logik*. Stockholm: SNS Förlag.
- Vedung, Evert. 1971. *Unionsdebatten 1905: En jämförelse mellan argumenteringen i Sverige och Norge*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Ur en extremofil-aficionados album

Ingmar Persson

I biologin betecknar ”extremofiler” organismer som lever och frodas under extrema miljöbetingelser, som miljöer som är alltför varma, kalla eller toxiska för de flesta organismer. Jag använder termen om människor vars extrema hållning till liv och död har präglat deras liv. Jag bekänner att jag är en *extremofilernas aficionado* av skäl som kommer att framgå.

När jag var barn, hörde jag ibland folk säga att något ”fick kosta” i situationer i vilka de var beredda att slå på stort. Filosofiska extremofiler menar att en hållning till *liv och död* får kosta i *självupoffring* eller *självförsakelse* om den ska vara något värd. Extremofiler har en *reduktionistisk* livsstil: de gör avkall på en mångfald av det som gör livet värt att leva för många människor i syfte att uppnå någon enstaka målsättning. Det är i denna bemärkelse deras hållning är extrem.

I dialogen *Faidon* låter Platon Sokrates framföra åsikten att det att filosofera är att lära sig dö eller att hantera döden. Denna mening har upprepats av många senare filosofer, t. ex. av Michel de Montaigne i en essä med just denna titel (nr 20, *Essayer*, bok 1). Han tillägger att den som lär sig dö, lär sig leva. Detta tillägg ger en ledtråd till hur man ska tolka ”att lära sig dö”. Det hjälper en att förstå att vad som avses inte är att leva sig in i någon specifik dödsbringande procedur som väntar en. Henrik den VIII:s andra hustru, Anne Boleyn, lär ha bett om att få lägga sitt huvud på stupstocken dagen före sin halshuggning, så att hon dagen efter skulle kunna dö med lugn och värdighet. Det fordras onekligen sinnenärvaro att förmå sig till att placera sitt huvud på den plats där man är övertygad om att det dagen efter ska skiljas från kroppen genom ett svärdshugg och föreställa sig hur ens huvud för ett kort ögonblick kommer att varsebli sig separerat från resten av kroppen och vidare vedervärdigheter. Men det är ingenting ur vilket man hinner utvinna lärdomar om hur man bör leva sitt liv som kan komma att prägla ens liv, för livet är ju nästan till ända. Att lära sig hantera döden i betydelsen att tillägna sig dödsförakt implicerar således inte erövringen av någon applicerbar livsklokskap.

Förändrar det saken om dödsprocessen är mer utdragen och smärtsam och således svårare att bemästra? Jag minns från sextioalet bilder av vietnamesiska buddhistmunkar vilka brände sig till döds i protest mot kriget i deras land. De satt orörliga kvar i lotusställning medan lågorna förtärde deras kroppar. Det förefaller ofattbart att människor kan lära sig att uthärda sådan smärta utan att röra ett finger (såvida de inte har en medfödd oförmåga att förnimma smärta, vilket utmärker ett fåtal individer). Säkerligen kräver denna ståndaktighet en mångårig meditationsträning som oundvikligen måste prägla ens liv; mer tvivelaktigt är om detta kan sägas vara en filosofisk verksamhet som lär en hur man bör leva.

Andra buddhistmunkar har gått mer grundligt till verket och utvecklat en makalöst långdragen döendeprocedur, ett slags självmumifiering, som i norra Japan, där den var mest utbredd och pågick ända fram i vår tid, gick under namnet *sokoshinbutsu*. Denna process tog minst tre år i anspråk och bestod i att munkarna begränsade sig till en diet som reducerade muskel- och fettvävnader och endast drack vatten eller ett te som skulle förgifta de organismer som befrämjar kroppens förruttelse. När munkarna närmade sig döden, placerades de i träkistor som begravdes. De andades genom bamburör och skulle varje dag ringa en liten klocka för att bevisa att de ännu var vid liv. När pinglandet upphörde, antogs det att de hade avlidit, och gravarna förslöts helt och hållet. Ett antal år senare öppnades gravarna, och man undersökte om munkkropparna hade mumifierats och därmed förvärvat motståndskraft mot förruttelse. Om så var fallet, plockades de upp, draperades i de mest utsökta kläder och tillbads som helgon. Ett antal sådana mumier finns än idag att beskåda i några tempel i norra Japan.

Man kan väl knappast tänka sig ett sätt att dö som är mer tids- och viljekrävande att lära sig att utföra och som medför ett liv präglad av större upppoffringar. *Sokoshinbutsuns* representanter är således välkvalificerade extremofiler i kraft av att deras valda sätt att skiljas från livet fordrar ett liv märkt av närmast ett maximum av försakelser av saker som i allmänhet gör livet värt att leva. Men liksom de vietnamesiska självbrännar-munkarna visar de att det att lära sig konsten att dö på ett visst vis inte nödvändigtvis innebär att lära sig leva.

Klaus Störtebeker var ledare för ett gäng pirater som härjade i Hamburgtrakten kring år 1400 ("Störtebeker" sägs härleda från att han kunde svepa en fyra liters ölsejdel i ett drag). Bandet infångades så småningom och samtliga medlemmar dömdes till döden genom halshugg-

ning. Störtebeker påstås då ha fått löfte av Hamburgs borgmästare att de av hans uppradade män som han lyckades gå förbi efter det att bödeln kapat hans huvud skulle skonas. När han passerat elva stycken av dem – det är förstas filosofiskt kontroversiellt huruvida Störtebekerers huvudlösa kropp fortfarande kan sägas vara Störtebeker själv – satte bödeln krokben för den fortsatta marschen. Därefter halshöggs hela bunten sjörövare. Det måste väl ändå räknas som höjden av ojusthet att bryta ett löfte genom att sätta krokben för en huvudlös man i färd med att exekvera en altruistisk handling. Om det sedan är fysiologiskt möjligt för en huvudlös man att genomföra en så lång promenad, är en annan sak.

Störtebeker är ingen extremofil, för hans försök att rädda sina män innebar ingen försakelse som präglade hans liv, men i likhet med *soko-shinbutsun* ställer han frågan hur långt en människa kan lära sig hantera sin död i bemärkelsen att viljemässigt kontrollera vad som sker under och strax efter det att hon dör. Ifall man kan tala om en konst att dö – *ars moriendi* – har dessa individer antagligen drivit denna konst längre än någon annan.

När Montaigne påstår att den som lär sig dö också lär sig leva, tillfogar han: "Vi vet aldrig var döden väntar oss, låt oss därför vänta den överallt" (*Essayer*, del I, s. 110). Vad han har i åtanke är således inte den situation i vilken vi har kännedom om vilken sorts död som kommer att drabba oss – dess art och tidpunkt – och står inför uppgiften att lära oss gå igenom detta specifika döende på bästa sätt, utan den situation som de flesta av oss i större delen av vårt liv befinner sig i: vi vet att vi kommer att dö, men vi vet inte var, när och hur vår död inträffar. Det ligger nära till hands att tänka sig att förhållandet att livet är så lättflyktigt att det när som helst kan försvinna ur vår lekamen kan bära på konsekvenser för hur vi bör leva. I Michael Manns kriminalfilm *Heat* tar protagoniserna, mästebrottslingen Robert de Niro och hans polisiära motpart Al Pacino, lite orealistiskt, en fika innan den slutliga uppgörelsen äger rum. de Niro hävdar att kriminella bör leva så att de kan lämna allt på 30 sekunder i händelse av att snuten lurar runt hörnet: "That's the discipline". Ja, sådan är disciplinen, oberoende av vilken sida av lagen vi befinner oss på.

Men vad innebär denna vår disciplin? Montaigne gör gällande att den som har lärt sig dö "har insett att det inte är något ont att berövas livet" (*Essayer*, del I, s. 110). Men varför skulle insikten att liemannen kan fälla oss när som helst leda till slutsatsen att det inte är något *ont* att han faller oss i en viss situation? Man skulle kunna anta att resonemanget

är att om denna insikt tränger in i varje por av vår kropp, grips vi av en sådan dödsskräck att livet inte längre blir värt att leva för oss. Montaigne tycks emellertid snarast mena att denna insikt har en positiv effekt på oss då den ”befriar oss från all underkastelse, allt tvång” (s. 110). Det kan otvivelaktigt vara så att vi genom att begå självmord kan undslippa ett fortsatt liv som skulle innehålla ett övermått av lidande och förnedring, kort sagt, ”ett öde värre än döden”, som det brukar heta. I så fall är det förvisso inte ”något ont att berövas livet”. Men Montaigne är uppenbarligen inte av den pessimistiska åsikten att livet alltid härbärgerar mer av vad som är ont än vad som är gott för oss.

Tvärtom förefaller Montaigne föreställa sig att insikten om att döden ständigt lurpassar i grannskapet t. o. m. kan befordra livsnjutning. Kanske är det idén att denna insikt kan verka som motmedel mot s. k. *hedonisk tillvänjning* som föresvävar honom. Det är ett välbekant faktum att om vi är vana vid att ha det bra och bekvämt på olika sätt – ha en god ekonomisk standard, ett rikt socialt liv etc. – tenderar vi att ta detta för givet och inte uppskatta det lika mycket som vi gjorde när vi först förvärvade dessa förmåner. Att vi i detta avtrubbade tillstånd livligt åskådliggör för oss möjligheten – som kan vara ringa – att vi kan gå miste om allt detta i nästa ögonblick, kan göra att vi skärper vår sensibilitet så att vi erfar lättnad och glädje när denna förlust inte sker. Denna positiva effekt måste emellertid balanseras mot den oro som föreställningen om ett plötsligt livsstopp antagligen också väcker, och det är inte lätt att avgöra om utfallet blir bättre eller sämre livskvalitet över lag.

En annan fråga är om medvetandet om livets lättflyktighet bör inspirera till ett liv mer för stunden – *carpe diem* – än för realisationen av långsiktiga mål. Om det visar sig att man dör i relativt unga år, är det sannolikt att den förra, mer otåliga livsstilen är den bättre därför att mer långsiktiga livsplaner blir avbrutna innan de haft tid att förverkligas, medan det omvända gäller ifall döden inte hinner ifatt en förrän man är i långt framskriden ålder. Man har ju då troligen försuttit möjligheten att bygga upp en existens som i det långa loppet är mer gynnsam. Eftersom man som regel inte äger vetskap om det förra eller det senare kommer att hända – såvida döden inte är ens eget verk – hamnar vi i slutsatsen att *memento mori* inte ger någon tydlig fingervisning om hur man bör leva.

Självmordet är en dörr som alltid står öppen, förfäktar Epiktetos. Gissningsvis är det också döden för egen hand Montaigne har i åtanke när han hävdar att döden ”befriar oss från all underkastelse, allt tvång”.

Men det är ju uppenbarligen inte så att vi alltid kan lösgöra oss från en prekär situation genom självmord, i synnerhet inte självmord med smärtfria eller skonsamma medel. Vi kan exempelvis hemsökas av stroke som starkt reducerar vår rörlighet eller beslutsförmåga. Då kan vi bli beroende av att andra är villiga att assistera vårt självmord eller tillhandahålla eutanasi. En annan knepig fråga vår dödlighet ställer är därför när det är lämpligt att ta sig själv av daga, hur ens livsomständigheter bör te sig då detta radikala grepp är på sin plats. Väntar man för länge, kan det bli så att det dödliga vapnet vrids ur ens hand, medan man utestänger sig själv från onödigt mycket gott liv, om man skrider alltför raskt till verket.

Hur som helst kan vi inte undvika döden: den kommer ovillkorligen till oss drygt hundra år efter vår födelse, om inte förr. Det aktualiserar spörsmålet om vad som kommer efter (den biologiska) döden. Jag ska här ta för givet att döden innebär slutgiltig utplåning och således att vi är i avsaknad av en odödlig själ, att vi inte kan bli reinkarnerade eller dylikt. Men oavsett om man tror att jordelivets slut är den definitiva finalen eller åtföljs av ett evigt eller avsevärt mer varaktigt liv av högre kvalitet, kan ens tro i denna fråga få konsekvensen att man håller jordelivet för en petitesse. Dessa liv är ju inte mer en efemär sprittning på en planet bland miljarder och åter miljarder andra i en galax bland tallösa andra galaxer i ett universum som är lika gränslöst i tid som i rum. Beträktade i ett sådant perspektiv *sub specie aeternitatis*, kan man inte annat än tycka att våra vedermodor att skapa oss drägliga liv är gräsligt överdrivna och fåfänga eftersom efter en med kosmiska mått försvinnande liten tidsrymd alla spår av dem kommer att vara uttraderade.

Denna förminskning av våra livs värde kan te sig som en helt och hållet negativ konsekvens, men den har faktiskt en positiv aspekt som motvikt. Världen är skrämmande orättvis: vissa föds med anlag för god hälsa och långt liv, andra föds sjukliga och är dömda till att hålla till godo med en stympad livstid. Sådana "naturliga" orättvisor blir mindre sura ur en synvinkel som förminskar värdet av alla liv: när allt mänskligt är pyttelitet, blir skillnaden i saker som hälsa och rikedom människor emellan nästintill obefintlig.

Seneca berättar i skriften "Till Serenus om själens ro" ("To Serenus on Tranquillity of Mind", se t. ex. The Gutenberg Project) om stoikern Julius Canus som döms till döden av kejsaren Caligula. Medan han inväntar sin dödsdoms verkställande, spelar han schack med en medfånge. När en vakt kommer för att föra bort honom till avrättningen, överblickar ju-

lius Canus spelställningen och konstaterar att han har ledningen med en bonde. Han vänder sig till vakten: "Du är mitt vittne till att jag leder med en bonde". Ett sådant spelövertag är självfallet en omständighet som för människor i gemen är helt likgiltig mot bakgrund av att deras död förhindrar dem från att slutföra spelet. Så genom att framhäva detta triviala överläge oaktat sin överhängande död, ger Julius Canus vid handen att döden betyder ännu mindre för honom. Det är inte helt klart för mig varför han tar så lätt på livet, men anledningen verkar inte vara att han är förvissad om att han är i besittning av en odödlig själ, ty han säger att han snart ska få veta om så är fallet.

Det finns mer samtida uttalanden som uttrycker samma lättsamma inställning till döden. Den franske absurdistiske författaren Alfred Jarrys sista ord sägs ha varit en önskan om att få en tandpetare. En tandpetare kan givetvis inte på minsta vis lindra ens död eller på något sätt vara till gagn i dödsögonblicket. Att höja en tandpetare och ropa "Kom an!" till den annalkande liemannen skulle givetvis väcka löje. Hans bön om en tandpetare låter oss därför förstå att döden ingenting är som vi behöver bemöda oss om att försöka undvika.

Jarry är i främsta rummet känd – eller okänd – som författare till pjäsen *Kung Ubu* om en kung som är ett missfoster vars "stela papphölje gör honom i allt till en bror till det estetiskt mest horribla av alla vattendjur, dolksvansen" (*Far Ubus läsebok*, s. 31). Hans första ord är "Mordre!" – försvenskat till "Rövelen!" – och skandalen på premiären var omedelbart ett faktum. Jarrys litterära aktivitet liksom hans exceptionellt excentriska leverne var en oförtruten attack på samhälleliga och kulturella normer. Med förkärlek uppträdde han med vitmjölat ansikte som en clown, svart tillbakastruket hår, tal som en robot med en mekanisk stämma utan all intonation och med ett uttal som gärna följde ords stavning. Hans stora passion var cykling och pistolskytte – det senare drog han sig inte för att praktisera mitt bland människor. Han begick inte självmord i bokstavlig mening, men med en enorm alkoholkonsumtion och en i motsvarande grad knapp diet och eländigt boende undergrävde han sin hälsa, så det är inte förvånande att han avled 1907, endast 34 år gammal.

En något yngre konkurrent till Jarry i grenen excentrisk livsföring och kulturell provokation var den schweiziske dadaist-poeten Arthur Cravan, f.ö. systerson till Oscar Wilde. Sin attityd till konsten formulerade han i klara verba: "Konsten, konsten, vad jag skiter i konsten!" Cravan erinrade alltså om Jarry ifråga om liv och gärning, men fysiskt var de varandras motpoler: Jarrys längd var endast 161 cm, medan Cra-

van var över 2 meter lång och vägde 105 kilo. Denna fysik hjälpte honom att gå sex ronder mot den just detroniserade tungviktsvärldsmästaren i boxning, Jack Johnson, fast han blev knockad till slut. Vid ett tillfälle annonserade Cravan att han skulle begå självmord inför publik, men han omkom i stället några år senare, 31 år gammal, under en seglats i en föga sjövärdig farkost utanför Mexicos kust 1918.

En tredje representant för denna självdestruktiva nihilism enligt vilken ingenting spelar någon roll, varken livet eller kulturen, var Jacques Vaché. Trots att hans litterära och konstnärliga produktion var praktiskt taget obefintlig kom Vaché att utöva ett större inflytande än någon annan på surrealismens grundare, André Breton, enligt dennes egen utsago. Vaché var super-cool dandy med en air av högdragen och blaserad livströtthet. I förordet till Vachés *Krigsbrev* beskriver Breton honom som "en mästare i konsten att 'fästa mycket liten vikt vid det mesta'" (s. 9). Vaché föraktade nästan alla kulturyttringar. Ett undantag var Jarrys svarta humor, "umour" vars generator var just alltings futilitet. I stället hängav han sig åt något slags utstuderad ytlighet: han intresserade sig för manligt klädmode, excellerade i olika utstyrselar, som uniformer och läkarrockar, och bar gärna monokel. Kanske avsåg han att poängtera att det inte finns något "djup" värt namnet under ytan. 1919 dog Vaché tillsammans med en annan ung man av en överdos av opium vid 23 års ålder; om överdosen var avsiktlig eller ett misstag har förblivit höljt i dunkel.

På första sidan i mitt album med extremofiler står Diogenes från Sinope. Han är extremofilins chefsideolog och tillika den paradigmatiske kynikern. Kynismens filosofi gick ut på att man skulle följa förnuftets röst inom sig och strunta blankt i alla samhälleliga konventioner. Denna röst befallde att man skulle följa naturen och leva så enkelt som möjligt. Kynikerna var monomant inriktade på att förenkla livet genom att reducera sina ägodelar till ett minimum och att härda sig så att de med "glans" kunde utstå ett sådant liv i all enkelhet. Detta maximerar ens frihet, ansåg de. Diogenes kunde kasta ur sig yttranden som att i en rik mans hus finns ingenstans att spotta utom i hans ansikte. Diogenes är främst känd för att ha bott i en tunna och att ha ägnat sig åt olika former av *askesis*, dvs. träning som att omfamna vinterkalla statyer och rulla sig i brännhet sand. Konst, vetenskap och teoretiserande över huvud taget hade han inget till övers för. Han sägs ha drivit sitt åsidosättande av sociala normer så långt att han masturberade på allmän plats, beklagande sig över att det inte var lika lätt att stilla sin hunger genom att massera magen. Hur han dog? Enligt en version, genom att hålla andan. Återigen

ett dödssätt som tänjer gränserna för vad som är fysiologiskt möjligt.

Kynikerna är alltså företrädare för den utmaning av sociala normer som årtusenden senare återkommer hos nihilisterna. Det finns bland kynikerna också självmördare, t. o. m. någon som begår ett på förhand tillkännagivet självmord. Vid en olympiad kungjorde kynikern Peregrinus Proteus att han skulle bränna sig själv till döds vid nästa olympiad, år 165. Och han besteg mycket riktigt ett bål han själv hade antänt vid det utannonserade tillfället. Kynikerna skiljer sig emellertid från nihilisterna därigenom att hos de senare var den sociala provokationen inte motiverad av ett mål att leva ett enkelt, naturenligt liv. Nihilisterna unnade sig en hel del exklusiv rekvisita, som Jarrys racecyklar och dandyn Vachés kläder. Nihilisternas tro på alltings meningslöshet omöjliggjorde en sammanbiten monomani av Diogenes' snitt. Kynikerna var också i kontrast till nihilisterna *ideologiska* extremofil, dvs. de hade en lära som de iscensatte i sitt leverne.

Låt oss nu begrunda typer av extremofil monomani som ligger närmre vardagligt beteende därför att dess målsättning är att bedriva någon av människolivets etablerade aktiviteter som konst, vetenskap eller idrott till dess yttersta gräns. Bland dessa extremofil finner vi Michelangelo Buonarrotti vars liv var restlöst inriktat på att skapa konst, naturligtvis främst visuell konst, fastän han faktiskt också skrev mycket poesi. Hans konstnärliga produktivitet var enastående och höll i sig långt upp i åttioårsåldern. Trots betydande inkomster, framlevde han sitt liv som en medellös ensamvarg, likgiltig för bordets njutningar och i enkla boendeförhållanden. Han var förmodligen homosexuell, men inga fysiska relationer med någon mansperson är belagda; hans korrespondens med yngre män, i synnerhet Tommaso de' Cavalieri, antyder dock att han var sexuellt attraherad av dem.

Under tjugo år delade Isaac Newton rum på sitt college i Cambridge med en annan student, John Wickins, som också fungerade som hans assistent vid olika experiment. Det finns inga bevis på någon sexuell relation dem emellan (White 1987, s. 51–53). Men några år efter det att Wickins lämnade Cambridge, 1683, träffade Newton en ung schweizisk matematiker, Fatio de Dullier. Det blev inledningen till en fyraårig period av regelbundna möten och en brevväxling som med Newtons mått mätt var häpnadsväckande varm och innerlig. När relationen slutade i en plötslig brytning 1693, hemsöktes Newton av insomni och en psykos som varade närmre ett halvår (White 1987, kap. 10). Under den tid han utförde sina epokgörande vetenskapliga upptäckter, fram till publika-

tionen av *Principia Mathematica* 1687, kännetecknades hans attityd av en hermetisk slutenhet mot omvärlden. Det var också hans utpräglad extremofila fas. Hans misstänksamhet mot främlingar var så stor att det krävdes omfattande övertalning för att han skulle våga offentliggöra sina banbrytande fynd: utgivningen av *Opticks* förhalades t. ex. i runt trettio år. Han fruktade att han skulle bli bestulen på sina resultat och blev sedermera också inblandad i bittra prioritetstrider, bittrast och mest berömd var den med Leibniz som han rentav fortsatte efter det att hans meningsmotståndare var död och begravnen. Som chef för det brittiska myntverket bekämpade Newton skoningslöst falskmyntare. Han var en arbetsnarkoman som inte sparade sig själv heller, exempelvis riskerade han sin syn genom att stirra in i solen och sticka knivar i sina ögon för att studera optiska fenomen (White, s. 60–61). I den senare delen av hans liv tog äre- och maktlystnad överhanden över den vetenskapliga vetgirigheten. Då agerade han som någon man definitivt inte vill ha till fiende, fastän han lätt blev det.

Ett annat och bättre exempel på extremofili i vetenskapens tjänst i vår egen tid erbjuder den ungerske matematikern Paul Erdős, mannen som älskade endast siffror som titeln på hans biografi av Paul Hoffman lyder. Erdős dog 1996 vid 83 års ålder. Efter det att han flyttade ut ur sitt föräldrahem i Budapest, hade Erdős ingen egen bostad. Han var en vagabond som med alla sina ägodelar i en resväska och plastpåse reste runt och "väldgästade" matematiker över hela världen. Med en anspelning på den franske socialisten Pierre-Joseph Proudhons uttalande att egendom är stöld, förkunnade Erdős att den i stället är en *olägenhet* (Hoffman 1998, s. 9) – jämför Diogenes' uttalande att egendomslöshet är början på lycka. Erdős intog benzedrin, ritalin och starkt kaffe för att han skulle vara i stånd att bedriva matematik nitton timmar om dygnet. Han publicerade ensam eller med någon av 485 medförfattare 1475 akademiska uppsatser. Inga andra intressen än matematik erkändes av honom, och han var, i kontrast till Newton, garanterat sexuell oskuld i den bemärkelse att han inte hade sex med någon annan levande (eller död, för den delen) varelse. Erdős vägrade t. o. m. att ta folk i hand (dock inte av pandemiskäll!).

Fastän Erdős var en mer fulljädrad extremofil än Newton – hans extremofili var både mer djupgående och varaktigare än Newtons – framstår han som mer uppknäppt och tillmötesgående än Newton. Efter Diogenes är Erdős det kanske tydligaste exemplet på extremofili. Med Hoffmans ord: Erdős "gav upp materiella ägodelar och fysiskt välbehag för

... ett liv ägnat ett enda snävt uppdrag: att avtäckta matematisk sanning” (s. 25). Extremofil är givetvis en fråga om grader och dessa två särlingar uppnår de högsta graderna. Ju mer det dominerande målet omöjliggör annat som gör livet värt att leva för folk, desto starkare är extremofilin.

Sören Kierkegaard skulle med fog kunna karakteriseras som extremofil i dubbel mening. Han var ideologisk extremofil av det skälet att han förespråkade en långtgående form av kristendom, nämligen att en sann kristen är förpliktigad att vara lika självuppoffrande som Jesus. Han tillstod emellertid att det översteg hans förmåga att vara kristen i denna betydelse. I praktiken präglades hans liv i stället av grafomani, ett monomant skrivande som resulterade i att han efterlämnade inte bara en imponerande rad publicerade böcker utan en minst lika omfattande mängd ”papper”, dagboksanteckningar. Det är ingen överdrift att påstå att han skrev sig till döds vid 42 års ålder. Har förresten filosofisk extremofil någonsin krupit längre upp i Norden än till hans Köpenhamn?

Vad jag vet finns det bland 1900-talets mer namnkunniga filosofer ingen som kvalificerar sig som tvättäkta extremofil, vare sig i sin filosofi eller sin praktik. Kanhända Ludwig Wittgenstein och Derek Parfit kommer närmast. Wittgenstein var livet igenom en spartansk enstöring, men han var också en mångsysslare som, förutom professionell filosof, var soldat, skollärare, arkitekt och sjukvårdare. Det saknas emellertid ett övergripande mål som knyter samman dessa olika yrkesroller. Parfit karakteriserade sig själv som ”duoman” snarare än ”monoman” eftersom han också var besatt av arkitektonisk fotografi, i synnerhet av vissa byggnader i Venedig och Sankt Petersburg. Jag ska inte behandla honom i föreliggande arbete därför att jag har tecknat ett psykologiskt porträtt av honom annorstädes (”Derek, to my mind”). Det finns också skönlitterära författare, exempelvis Samuel Beckett, som man kan vara frestad att inkludera bland extremofilerna, åtminstone av den ideologiska sorten på grund av att den människotillvaro han gestaltar successivt förenklas till grotesk torftighet.

Nämnas kunde dessutom extremofiler vars monomani är orienterad mot rent fysiska prestationer. Ett exempel är så fantastiskt att man är böjd att tro att det inte kan vara sant. Norrmannen Ernst Mensen – vars egentliga namn var Mons Monsen Øyri – var ursprungligen sjöman innan han började delta i löptävlingar i tjugooårsåldern. 1832 påstås han ha sprungit från Paris till Moskva, en nätt liten sträcka som mäter cirka 250 mil, på 14 dagar. Senare sprang han Istanbul–Calcutta tur och retur på 59 dagar: då avverkade han i genomsnitt 14 mil per

dag. Han dog i dysenteri 1843, vid 48 års ålder, i färd med att löpa längs Nilen med målet att nå dess utlopp. Sitt sömnbehov täckte han med ”power-naps” på marken eller lutad mot träd. Samma kategori skulle kunna illustreras med moderna idrottsutövare, men i deras fall upptar perioden av fysiska prestationer bara en smärre del av deras liv, upp till omkring 35-årsåldern. Jag tänker t. ex. på belgaren Eddy Merckx som eftertryckligt dominerade tävlingscyklingen från mitten av sextioalet till mitten av sjuttioalet. Han vann inalles 525 segrar under sin karriär, nästan dubbelt så många som den cyklist som vunnit näst mest, men var bara cirka 30 då han la ned tävlandet (se Friebe 2012).

Religiösa asketer har vanligen eskatologiska föreställningar som utesluter klassifikationen av dem som extremofiler. Att ta på sig uppoffringar i jordelivet för att tillskansa sig en paradisk tillvaro därefter är jämförbart med att göra uppoffringar i närtid för att inhösta större vinningar i framtiden här på jorden. Det finns utan tvivel en uppsjö av religiösa asketer som prövat de mest extrema livsformer och åtgärder och i så måtto skulle kunna sägas praktisera stark extremofili ifall man bortser från deras eskatologi. För att nämna några exempel på tidiga kristna kandidater: den helige Antonius som levde asketiskt i hela sitt vuxna liv, först nära sitt hem, därefter under tjugo år som eremit ute i öknen, Symeon styliten som tillbringade mer än trettio år på toppen av en pelare och Origenes som lär ha kastrerat sig för att kunna undervisa kvinnor utan att bli misstänkliggjord (det finns t. o. m. medeltida målningar som avbildar denna akt!). Eftersom föreliggande alster inte gör anspråk på att vara någon uttömmande inventering av extremofilernas skara, kan jag lämna religiösa kandidater därhän även om det bland dem skulle förekomma kvalificerade extremofiler.

I stället för att utöka listan av extremofiler, ska jag sammanfatta resultatet av min undersökning av företeelsen och förklara varför jag är en extremofilins aficionado. En extremofil är alltså en människa vars extrema hållning till liv och död präglar hennes liv. En sådan extrem hållning kan också prägla hennes verk, men slika ideologiska extremofiler har bara berörts i förbifarten. Bland extremofilerna har jag emellertid inkluderat även individer vars extrema hållning till någon av livets aktiviteter – som t. ex. matematik eller långdistanslöpning – snarare än livet som helhet eller dess mening präglar deras livsföring. Men hållningen måste vara extrem i den bemärkelsen att den är kostsam och kräver ett stort mått av försakelse av personligt välbefinnande. Vi har konstaterat att det är möjligt att lägga ned anseelig möda på att lära sig

konsten att dö i något utförande utan att man därigenom lär sig att leva i en utsträckning som påverkar ens liv. Men dödsartister som tvärtom uppfyller sistnämnda villkor av livspåverkan är en typ av extremofiler.

Om att lära sig dö ska kunna implicera att lära sig leva, kan det inte betyda att lära sig konsten att dö på ett visst vis – genom halshuggning, självbränning, etc. – utan måste snarare bestå i att lära sig hantera ett visst faktum om *livet*, nämligen att man i livet kan dö i stort sett när som helst samt att livet förr eller senare har en ände i döden. Denna insikt i kombination med åsikten att döden innebär oåterkallelig utplåning kan få en att dra slutsatsen att livet är värde- eller meningslöst, vilket konkretiserades av de självdestruktiva nihilisterna.

Kynikerna med Diogenes i spetsen är de mest fullödiga extremofilerna: de är extremofiler i såväl liv som lära. De är också beredda att betala det högsta priset i termer av det som gör livet ombonat och njutbart. Slutligen kom vi till de extremofiler som offerar allt annat för att så långt möjligt befordra en viss av livets mångahanda sysselsättningar, av konstnärlig, vetenskaplig eller idrottslig art. I praktiken upphöjer de denna prioriterade syssla till ett värde som för dem överskuggar allt annat, men de behöver inte ha uppfattningen att deras värdering ska delas av andra. De är inte filosofiska extremofiler, som kynikerna, eftersom de inte förespråkar någon doktrin om hur livet bör levas.

Min avsikt har inte varit att lyfta fram extremofilerna som *moraliska* föredömen: Vaché kan när allt kommer omkring rentav ha begått mord (det torde i så fall inte ha bekommit Breton som gjorde gällande att den "enklaste surrealistiska handlingen" var att rusa nedför en gata med en pistol i handen som man avfyrar blint in i folkhopen). Extremofilin består i en inställning till liv – eller något i livet – och död med mer tonvikt på den *privata* sfären än moralen.

Till extremofilernas dygder hör den obändiga självständighet som får dem att kompromisslöst bana sig en egen väg genom tillvaron, oavsett vad omgivningen föreskriver och deras karaktärs- eller viljestyrka som gör att de konsekvent avvisar frestelser till allehanda avvikelser från ett överordnat ideal. Deras självöverskridande monomani är raka motsatsen till de läror som predikar välbefinnande genom allsidig behovstillfredsställelse. Dessa läror lockar en att lägga sig som på en mjuk bädd i vilken man omärkligt sjunker ned som i kvicksand och kvävs innan man vet ordet av.

Nej, det måste kosta på att leva, tarva en självövertinnelse som är kännbar i skinn och sinne. Soldater skriker för full hals när de löper till

storms mot motståndares pilregn eller skottsälvor för att bedöva sin dödsfruktan – en dödsfruktan som, om de inte hade gallskrikit, kunde ha fått dem att brista i gråt. I likhet med dem upplever jag att man måste anstränga sig till bristningsgränsen för att undertrycka en obevekligt utsugande känsla av allt kvittar lika, som åderlåter en på all dådkraft genom ett förödande intryck av att ingen handling som står en till buds åstadkommer annat än att man bara har lite mindre tid kvar att handla. Man måste anstränga sig så att det svartnar för ögonen, annars riskerar man att lamslås av vissheten om det lavinartade skred som obönhörligen drar oss ned i avgrunden.

Litteratur

- Cravan, Arthur. 2010. *Poeten med världens kortaste hår*. Lund: Bakhåll, 2010.
- Friebe, Daniel. 2012. *Eddy Merckx: The Cannibal*. London: Ebury Press.
- Garff, Joakim. 2002. *Sören Aabye Kierkegaard*. Övers. Hans Dalén. Nora: Nya Doxa.
- Hoffman, Paul. 1998. *The Man Who Loved Only Numbers*. London: Fourth Estate.
- Jarry, Alfred. 1995. *Far Ubus läsebok*. Övers. Sture Pyk. Stockholm: Carlssons.
- Montaigne, Michel de. (1580) 1986. *Essayer*, bok 1. Övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis.
- Navia, Luis. 1998. *Diogenes of Sinope*. Westbort: Greenwood Press.
- Persson, Ingmar. 2023. "Derek, to my mind". I *The Legacy of Derek Parfit*, red. Jeff McMahan, vol. 3. Oxford: Oxford University Press.
- Vaché, Jacques. 1983. *Krigsbrev*. Övers. Stina och Olle Orje. Uppsala: Janus förlag.
- Wallace, William. 2010. *Michelangelo: The Artist, the Man, and His Times*. Cambridge: Cambridge University Press.
- White, Michael. 1987. *Isaac Newton: The Last Sorcerer*. London: Fourth Estate.

Replik

Quine som objektänkare

Några kommentarer till Martin Gustafssons "Objektänkande, reduktionism och filosofins uppgift"

Lars-Göran Johansson

I uppsatsen "Objektänkande, reduktionism och filosofins uppgift" (FT nr 2, 2021) återger Martin Gustafsson Sören Stenlunds karakteristik av skillnaden mellan Quines och Wittgensteins ståndpunkter i filosofin. I Stenlunds *Det osägbara* beskrivs Quine som den främste nu (dvs. då, 1980) levande representanten för ett tänkesätt som genomsyrar analytisk filosofi, nämligen objektänkandet. Detta karakteriseras som "att finna eller välja sin ontologiska uppsättning blir något viktigt. Att bland olika kategorier objekt välja de som är de mest grundläggande, de som man kan börja med och vidare att klassificera och reducera andra objekt till dessa" (1980, s. 88). Vidare återges Stenlunds tanke med följande citat:

Ingen av dessa kategorier ställs emot kategorin av objekt ... Utan de behandlas som objekt, som individuella ting. Det ontologiska problemet för en objektänkare är exempelvis problemet om det finns påståenden som objekt, om det finns fakta som objekt, om det finns händelser som objekt, och inte problemet om vad påståenden är som påståenden, fakta som fakta och händelser som händelser. (1980, s. 89)

Gustafsson antar vidare att objektänkare, dvs. analytiska filosofer, primärt är intresserade av ontologisk reduktion:

Mycket svepande kan man säga att objektänkarens projekt slits mellan två oförenliga poler. Å *ena* sidan förefaller de reduktionistiska frågorna spännande just därför att dessa fall *är* fundamentalt annorlunda än fallet med moln eller flogiston: de "objekt" man vill reducera är helt enkelt inte reducerbara. Å *andra* sidan gör objektänkandet att *skälet* till denna irreducibilitet förloras ur sikte. Införandet av överkategorin "objekt" leder en att tro att om en kategori inte kan reduceras till en annan kan det bara bero på en så att säga "materiell" skillnad mellan dessa olika sorters föremål –

en skillnad med avseende på vad föremål av olika sorter är "gjorda av". Så om "mentala objekt" inte kan reduceras till "fysiska objekt" så måste det ha att göra med att de är gjorda av något annat, icke-fysiskt material; om "moraliska fakta" inte kan reduceras till "fysiska fakta" måste det bero på att de inbegriper "värden"; och så vidare. (2021, s. 33)

Gustafsson likställer alltså objekt tänkande med reduktionism. Det är kanske rimligt att beskriva vissa analytiska filosofer på detta sätt, men det finns många som det inte alls passar in på och det passar definitivt inte in på Quine.

Quine var förvisso intresserad av ontologiska frågor: en av de första uppsatser han publicerade var "A Logistical Approach to the Ontological Problem" och han säger själv i en intervju att han ser "On What There Is" (där han driver samma tes som i den tidigare nämnda uppsatsen) som ett centralt bidrag till filosofin. Men valet av den mest grundläggande kategorin objekt, och därmed frågan om vad som kan reduceras till vad, var enligt Quines uppfattning en pseudofråga; valet av fundamental ontologi var ett rätt godtyckligt val, vilket framgår av flera artiklar, t. ex. "Ontological Relativity" och "Things and their Place in Theories". Särskilt den senare uppsatsen innehåller ett starkt argument för att valet av ontologi inte kan vara någon substantiell fråga. I detta avseende är Sören Stenlunds beskrivning av Quines filosofiska ståndpunkter, som Gustafsson instämmer i, gravt missvisande, för att inte säga direkt felaktig.

Quine utgår i denna uppsats ifrån två empiriskt ekvivalenta teorier T_1 och T_2 vilka postulerar olika slags objekt. (Det kan vara svårt att avgöra om två teorier faktiskt är empiriskt ekvivalenta, men det är en annan sak.) Vi kan kalla objekten i T_1 för a_1, a_2, \dots, a_n och de i T_2 för b_1, b_2, \dots, b_k . T_1 består av ett antal satser som använder ett antal predikat P_i och T_2 använder predikaten Q_j . Givet att T_1 och T_2 är empiriskt ekvivalenta så kan vi alltid avbilda objekten i T_1 på objekten i T_2 så att sanna satser i T_1 avbildas på sanna satser i T_2 . En sådan avbildning kallar Quine en "proxy function". Omvändningen, en avbildning från T_2 till T_1 , är likaså alltid möjlig. En anhängare av T_2 kan nu tolka utsagorna i T_1 i sin teori T_2 genom att tillämpa avbildningen så att om predikatet P_i är sant om t. ex. objektet a_5 så betyder det i T_2 att predikatet Q_j är sant om något b , eller om en n -tupel av objekt i T_2 . Så länge sanna satser avbildas på sanna satser så är allt ok. Quine sammanfattar:

Den skenbara förändringen är dubbel och allomfattande. De ursprungliga objekten har ersatts och de generella termerna har omtolkats. Det har skett en revision av ontologi å ena sidan, och av ideologi, så att säga, å andra; de följs åt. Trots detta fortsätter vårt verbala beteende ostört, rättfärdigat av samma observationer som tidigare och framkallat av samma observationer. Ingenting har egentligen ändrats. (1951, s. 19, reds. övers.)

Frågan om vilken ontologi som är den sanna eller korrekta är således en icke-fråga och Quines slutsats är: "Struktur är det som betyder något för en teori och inte valet av dess objekt" (1981, s. 20, reds. övers.).

Man kan således "reducera" objekten i T1 till objekten i T2, men även omvänt, och därför är valet av fundamental ontologi en ren bekvämlighetsfråga.

Ansåg Quine att fakta, påståenden eller händelser är objekt? Det beror på vad man menar med orden "fakta", "påstående" och "händelse". Och vilka är "man" här? För Quine är frågan vilken användning vi har av dessa begrepp i en logisk-semantisk analys av i första hand vetenskapligt språk, att de har sin plats i vardagsspråket är självklart och inget som Quine invänder mot. Utsagor av typen "Det är ett faktum att..." behöver inte tolkas som något ontologiskt antagande att fakta existerar: ordet "faktum" fungerar här som förstärkningsord. Vad gäller påståenden, förstådda som utsagors meningar, så avvisar Quine dem, därför att det inte går att ange några identitetsvillkor för dem. I uppsatsen "Two Dogmas of Empiricism" argumenterar Quine för att alla försök att ange vad meningsidentitet, synonymi, är i klara extensionella termer är dömda att misslyckas. Jag anser att hans argument är övertygande. Vad gäller händelser, däremot, accepterar Quine Davidsons ståndpunkt att dessa går att ge identitetskriterier i extensionella termer.

Vad gäller synen på vardagligt språk är Wittgensteins ståndpunkt i *Filosofiska undersökningar* likartad för att inte säga identisk med Quines. Vardagsspråket är ett kommunikationsmedel och dess grammatik skall inte tas till intäkt för ontologiska åtaganden. Jfr t. ex. § 304 i FU där Wittgenstein hävdar att ordet "smärta" inte refererar till subjektiva upplevelser och återger en dialog med en tänkt opponent:

"Men du medger väl ändå att det är en skillnad mellan smärtbeteende med smärtor och smärtbeteende utan smärtor."—Medger? Vilken skillnad kunde vara större!—"Och ändå kommer du gång på gång till slutsatsen att själva förmågan är ett intet."—Ingalunda. Den är inte ett

något, men inte heller ett intet! Slutsatsen var bara att ett intet utträttar detsamma som ett något om vilket ingenting låter sig sägas. Vi förkastade bara den grammatik som här vill tränga sig på oss.

Jag tolkar denna passage som att förnimmelseord i subjektposition inte refererar till några objekt: vår grammatik medger formuleringar av typen "huvudvärken är molande" men det måste inte tolkas som att det finns en mental händelse "min huvudvärk just nu" som ordet "huvudvärken" refererar till. Quines ståndpunkt är identisk: När en person vid en viss tidpunkt säger: "Jag har huvudvärk" så finns det under normala omständigheter inga skäl att inte gå med på att denna utsaga är sann. Men därav följer inte att det finns ett mentalt objekt, talarens förnimmelse av huvudvärk. Quine anser dessutom att detta gäller även vetenskapligt språkbruk; han anser generellt att kvantifiering över egenskaper, mentala som icke-mentala, inte kan försvaras.

Gustafsson återger en av Quines kända doktriner: "Att vara är att vara värdet av en bunden variabel" men underlåter att nämna det som Quine anser vara ett nödvändigt villkor för att vara ett objekt, nämligen att det uppfyller ett identitetskriterium: "Ingen entitet utan identitet".

Det är tillsammans som dessa två principer ger klara besked om vilka sorters objekt som kan accepteras. Den första doktrinen är inget annat än principen om existentiell generalisering, en princip som väsentligen alla filosofer godkänner. Det är den andra doktrinen som ger substans åt ontologin, eftersom den ställer villkor för när existentiell generalisering är tillämpbar.

Quines argument är i största korthet följande: När någon gör ett hävdande så hävdar denne att det sagda är sant. Låt oss betrakta den enklaste tänkbara satsformen, *Fa*, dvs. hävdandet består i att ett föremål betecknat med den singulara termen "a" satisfierar predikatet *F*.¹ För Quine, liksom för Frege, Wittgenstein och de flesta analytiska filosofer efter Frege, gäller att den fullständiga satsen är den minsta semantiska enheten, inte satsens beståndsdelar, singulara och generella termer. Denna princip innebär att satsens sanningsvärde är startpunkten för analysen. Quines argument för satsens företräde bygger på analysen av elementär språkanvändning, t. ex. den berömda diskussionen om "gavagai" i början av *Word and Object*.

Den fullständiga satsens prioritet innebär att referentens existens

1. Quine har på många ställen diskuterat hur han ställer sig till singulara termer i intentionala kontexter, såsom inom omfånget för modala operatorer eller i indirekt anföring. Denna diskussion tar jag inte upp i denna uppsats.

är sekundär i relationen till satsens sanning. Detta är en viktig sak vid tolkningen av Quine, för många andra analytiska filosofer tänker sig tvärtom att referensrelationen är primär; de tänker sig att relationen mellan den singulara termen och det föremål den betecknar kan etableras först och oberoende av den sats som den singulara termen ingår i. Detta förnekar Quine.

De kognitiva akterna att observera och att tänka består i att tillämpa tidigare etablerade kategorier på ett flöde av intryck, i detta avseende är Kant och Quine eniga. Skillnaden mellan dem är att Quine tänker sig att våra kategorier är resultatet av inläring, inte något som finns i oss *a priori*, vilket var Kants uppfattning. Så när vi ser ett föremål så består perceptionen av att se föremålet såsom ett föremål av en viss kategori: en hare, en har-trop, en instans av skuttande eller något annat. Och när denna perception uttrycks språkligt får vi ett hävdande. Detsamma gäller kognition av abstrakta föremål.

Man kan inte först observera eller "åskåda" ett föremål och därefter klassificera det som ett föremål av ett visst slag. Åskådningen, antingen den är sinnlig eller intellektuell, förutsätter begrepp, enligt Kant. Quine uttrycker samma ståndpunkt lingvistiskt: istället för begrepp talar han om generella termer. Quine och Kant har olika argument, men de är eniga om slutsatsen.

Om ett föremål *a* uppfyller ett identitetsvillkor och om vi hävdar en sats av formen "*Fa*", så kan vi dra slutsatsen "Det finns ett *x* sådant att *Fx*."² När man tagit detta steg har man gjort gavagai-föremålet till ett objekt, ett värde på en variabel.

Varför kräva ett identitetskriterium? Quine har inga åsikter om vad för slags föremål som kan bli objekt för predikation. Det som krävs är att om vi använder en generell term som kan vara sann om flera föremål, så har vi implicit sagt att det kan finnas flera olika föremål i domänen. Det betyder att det måste finnas ett kriterium som säger oss när två termer betecknar samma föremål, ett identitetskriterium. Om detta kriterium inte är uppfyllt för två termer *a* och *b* sådana att *Fa* och *Fb* båda hålls för sanna, så har vi därmed sagt att det finns två olika föremål i *F*:s domän. Om vi inte har något identitetskriterium så är det inte meningsfullt att fråga om det finns ett föremål, flera föremål eller något föremål alls i domänen.

Enbart utpekande räcker inte för att identifiera ett föremål: Pekar jag

2. Här tar Quine klar ställning emot Hilbert (som ansåg att motsägelsefrihet var tillräckligt för matematisk existens) och för Humes (*Treatise*, bok 1, del iii) och Freges (*Grundlagen*, § 63) ståndpunkt.

på ett visst fysiskt objekt, en rörelse, en färg, en form eller något annat? (Detta har även Wittgenstein påpekat.) Ett objekt för predikation måste kunna beskrivas på fler än ett sätt, vilket innebär att det skall satisfiera ett identitetskriterium.

Det räcker förstås inte att kräva självidentitet ("7 = 7"). Vad som krävs är att två *olika* singulara termer betecknar samma föremål, först då kan vi meningsfullt säga att en singular term refererar till ett visst föremål som är något annat än tecknet.

Frågan är inte primärt om vi kan *vet*a om två olika termer betecknar samma föremål, det är en kunskapsteoretisk fråga. Denna kunskapsteoretiska fråga förutsätter att vi har formulerat ett identitetskriterium.

För Quine är alltså objekten, de föremål vi talar om, konstruktioner, i så måtto att de är resultatet av våra språkliga och kognitiva aktiviteter. (I detta avseende är nog de flesta analytiska filosofer av motsatt mening; de anser att objekten finns oberoende av oss.) I likhet med Kant avvisar Quine föreställningen om att världen i sig själv, helt oberoende av vårt sätt att tänka, tala och interagera med den, består av ett visst antal åtskilda föremål. Ett sådant antagande går utöver vad som kan berättigas utifrån vad vi vet om perception och tänkande, och detta antagande behövs inte heller. Quine kan förklara såväl framgångsrik språklig kommunikation som att vardagliga och vetenskapliga förutsägelser ofta är framgångsrika. (Man vore frestad att här skriva "korrekta", men det ordet inbjuder till just den korrespondenstanke som Quine avvisar.) Kants första centrala tes i *Kritiken av det rena förnuftet* är att denna realistiska idé är inkohärent. Quine å sin sida fokuserar på vad det innebär att använda språk för att hävda saker.

Wittgensteins filosofiska stil är förvisso mycket annorlunda än Quines, men vad gäller grundläggande ståndpunkter i filosofin är de mycket mer eniga än vad många, särskilt Wittgenstein-anhängare, inser. En central likhet är att såväl Quine som Wittgenstein avvisar de tidiga analytiska filosofernas tanke att man genom filosofisk analys kan komma till insikt om verklighetens yttersta beskaffenhet. Så t. ex. citerar Stenlund själv i en uppsats (Stenlund 2012, s. 145) en passage hos Wittgenstein:

Allt detta hänger samman med det falska begrepp om logisk analys som Russell, Ramsey och jag själv en gång hade, enligt vilken vi syftade till att hitta en slutlig logisk analys av sammansatta objekt – en analys som skulle hjälpa oss att faktiskt hitta en 7-ställig relation, likt ett element som faktiskt har den specifika vikten 7. ((1969) 1974, s. 111–12, reds. övers.)

Denna syn att logisk analys i likhet med kemisk analys syftar till att upptäcka verklighetens yttersta beståndsdelar, avvisar således Wittgenstein när han kritiserar sin egen syn i *Tractatus*, tanken att sanna satser återspeglar fakta i världen. Som vi sett är Quine enig om att avvisa hela föreställningen om att det är filosofins uppgift att upptäcka de yttersta beståndsdelarna i verkligheten, ehuru han anför andra argument.

Vidare är Quine och Wittgenstein eniga om att det inte finns något sådant som uttrycks och satsers *mening*, vilken det är filosofers uppgift att utforska. Tanken i *Tractatus*, att sanna satser avbildar fakta, avvisar den senare Wittgenstein, liksom Quine. Och båda ser språkanvändning på väsentligen samma sätt. Att tala är inte att ge verbal form åt mentala aktiviteter; det är en social aktivitet, interaktion mellan människor. Wittgensteins argument mot möjligheten av ett privat språk är kongenialt för Quine.

Båda har blivit anklagade för att vara behaviorister. Anklagelsen är berättigad i så måtto som båda avvisar föreställningen att det finns intentionala föremål, föremål som våra kognitiva och konativa akter är riktade emot. Både Quine och Wittgenstein anser att man inte meningsfullt kan tala om förnimmelser, avsikter, föreställningar, tankar, meningar, önskingar etc. såsom identifierbara föremål (se citatet från Wittgenstein ovan, § 304 i FU).

Som jag tolkar Wittgenstein så avvisar han idén att ord för förnimmelser är singulara termer som refererar till inre tillstånd. En förnimmelse är inte ett något, dvs. ett föremål som kan betecknas med en singular term. Wittgenstein avvisar även slutsatsen att termen för förnimmelsten så att säga misslyckas med att referera till någon förnimmelse; det är innebörden av "fornimmelsten är inte heller ett intet".

Att förkasta grammatiken är, som jag tolkar Wittgenstein, att avvisa föreställningen att förnimmelseord är singulara termer, dvs. termer som har referens när de står i subjektposition i hävdandesatser. Uttryck för smärta, klåda, eufori, oro m. m. är predikat och Wittgenstein poäng kan formuleras som att substantiveringen av dessa predikat grammatiskt låter sig göras, men att den möjligheten förleder oss att tro att det finns objekt som dessa substantiverade predikat betecknar. När Wittgenstein skriver att han förkastar grammatiken, så menar han, tror jag, att han förkastar den ontologi som man mer eller mindre oreflekterat antar kan härledas från den grammatiska formen.

I argumentet mot möjligheten av ett privat språk (§ 258 FU och kringliggande anmärkningar) är slutsatsen att man inte kan tala om förnim-

meler såsom objekt därför att det inte finns några identitetskriterier för dessa föregivna ting. Quine är helt enig om denna slutsats, ehuru hans argument är formulerade med hjälp av parafrasering av vardagliga satser i första ordningens predikatlogik.

Quine och Wittgenstein var förvisso mycket olika som personer: de hade olika temperament, hade antagligen olika motiv för att ägna sig åt filosofi och hade olika skrivsätt. På mig ger Wittgenstein intrycket att filosofin uppfyller ett närmast existentiellt behov, besläktat med behovet av religion. Hos Quine finns inget sådant. Men vad gäller centrala doktriner i ontologi, semantik och kunskapsteori står de mycket nära varandra.

Gustafssons framställning i uppsatsen "Objektänkande, reduktionism och filosofins uppgift" ger ett motsatt intryck. Vidare så finner jag den bild av Stenlund som ges av Gustafsson, och de andra författarna i FT nr 2, 2021, gravt ensidig. Stenlund ägnade sig bl. a. även åt matematikens filosofi, han publicerade flera intressanta artiklar inom detta område. Men det får bli ämnet för en separat uppsats.

Litteratur

- Quine, W. V. O. 1951. "On What There Is". I *From a Logical Point of View*, s. 1–19. New York: Harper & Row.
- Quine, W. V. O. 1951. "Two Dogmas of Empiricism". I *From a Logical Point of View*, s. 20–46. New York: Harper & Row.
- Quine, W. V. O. 1960. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Quine, W. V. O. 1976. "A Logistical Approach to the Ontological Problem". I *The Ways of Paradox and Other Essays*, 2 uppl., s. 197–202. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. 1969. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- Quine, W. V. O. 1981. "Things and Their Place in Theories". I *Theories and Things*, s. 1–21. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Stenlund, Sören. 1980. *Det osägbara*. Stockholm: Norstedts.
- Stenlund, Sören. 2012. "The Middle Wittgenstein and Modern Mathematics". I *Epistemology versus Ontology: Essays on the Philosophy and Foundations of Mathematics in Honour of Per Martin-Löf*, red. Peter Dybjer, Sten Lindström, Erik Palmgren, Göran Sundholm, s. 139–60. Berlin: Springer.
- Wittgenstein, Ludwig. (1921) 1992. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Övers. Anders Wedberg. Stockholm: Thales.
- Wittgenstein, Ludwig. (1953) 2021. *Filosofiska undersökningar*. Övers. Martin Gustafsson och Lars Hertzberg. Stockholm: Thales.
- Wittgenstein, Ludwig. (1969) 1974. *Philosophical Grammar*. Oxford: Blackwell.

Recension

Vad är en kvinna? Språk, materialitet, situation

Red. Evelina Johansson Wilén och Johanna Sjöstedt

Daidalos, 2021. 248 s. ISBN 978-91-7173-629-1

Vi har under senaste tiden fått höra att ordet "kvinna" blivit problematiskt, så till den grad att det blivit tabu och att den feministiska kampen därmed riskerar att undermineras. Av undfallenhet för transaktivister och socialkonstruktivistiska genusteoretiker som pådyvlar oss alla uttryck som "livmoderbärare" och "menstruerare", ska välmenande människor och myndigheter ha givit upp den grundläggande kategori som möjliggör jämställdhet. Mot den bakgrunden kan det verka dumdrigt att som Evelina Johansson Wilén och Johanna Sjöstedt ge ut en antologi med titeln "Vad är en kvinna?" Får man alltså diskutera ordet "kvinna" utan att omedelbart bannlysas av RFSL och diverse vänster-radikala?

Ja, det verkar faktiskt så: i antologins tolv texter, inledningen inräknad, diskuteras kategorin kvinna ur en rad olika perspektiv, utan förbehåll eller obligatoriska citationstecken, och utan att ens utesluta ett samtidigt beaktande av frågor som rör trans- och icke-binära personer. Essäerna är skrivna av akademiker från ämnen som genusvetenskap, idéhistoria, filosofi, psykologi, litteraturvetenskap och historia. För den som kan sin Beauvoir är allusionen till *Det andra könet* uppenbar, för den som inte gör det citeras i första kapitlet den välkända passagen ur inledningen till del I där Beauvoir just ställer frågan: "Vad är en kvinna?" Beauvoir pekar här på hur ordet både verkar syfta på en medfödd essens och ett ideal som blott ett fåtal lyckas uppnå – en paradox som Judith Butler senare tagit upp till förnyad diskussion. Problematiseringen av termen "kvinna" går alltså betydligt längre tillbaka än debatten kring vem som får använda damtoaletten tycks antyda; som Sara Ahmed påpekar i ett blogginlägg nyligen: "Den som känner till feminismens historia vet att kategorin 'kvinnor' alltid har ifrågasatts av feminister; det har sällan varit den som fört oss samman." (Ahmed 2021, min övers.)

Johansson Wiléns och Sjöstedts inledning knyter an till spörsmålets tvetydighet: frågan efter vad en kvinna är rymmer även möjligheten till

förtryck, om svaret blir en definition som visar att hon är underordnad av naturen eller sådant att en stor grupp kvinnor inte känner igen sig – för att de har ett annat ursprung, andra erfarenheter – eller blir uteslutna, för att de inte tilldelades könet kvinna vid födseln, exempelvis. Samtidigt menar redaktörerna att frågan är berättigad, och att feminismen inte kan nöja sig med att beskriva partikulära erfarenheter och konkreta sammanhang, utan också bör undersöka hur det partikulära kan få en universell betydelse – här hänvisar de bland annat till den indisk-amerikanska postkoloniala och feministiska teoretikern Chandra Talpade Mohanty (2003).

Relationen mellan det teoretiska perspektivet och den konkreta verkligheten kan sägas vara ett övergripande tema, som uttryckligen undersöks i den första essän av idéhistorikern och genusvetaren Sjöstedt. Essän upprättar en utgångspunkt för diskussionen i kommande artiklar, med en titel som återspeglar antologins: "Vad är en kvinna? Beauvoir och frågans former". Sjöstedt problematiserar den motsättning vissa samtida feministiska strömningar identifierat mellan den poststrukturalistiska feminismens teoretiska dekonstruktion av köns-kategorier och ett fokus på kvinnors vardagliga livserfarenheter. Hon menar att det går att förena en "radikal omprövning av kvinnobegreppet" (s. 34) med empiriska analyser av kvinnors livsvillkor och hänvisar till Beauvoirs filosofiskt motiverade beskrivning av "den vardagliga erfarenheten av kön" (s. 41). I Sjöstedts läsning av Beauvoir får frågan "Vad är en kvinna?" två innebörder: den inautentiska betydelse som ligger i männens (patriarkatets?) essentialiserande fråga, som efterlyser en "riktig" kvinna, och den autentiska frågan, som inte blundar för den konkreta, kroppsliga situation vi är förankrade i, och där svaret kan vara instabilt och mångfaldigt.

Här skulle man kunna invända att Beauvoir drog en del universellt syftande slutsatser, både utifrån sina erfarenheter som vit, privilegierad och frivilligt barnlös kvinna, och utifrån sina läsningar av andra skrivande (främst europeiska) kvinnor¹ – hennes analyser bygger i hög grad på litterära skildringar. Inte heller saknar Judith Butler, Gayatri Chakravorty Spivak, Joan Wallach Scott och andra som Sjöstedt räknar till den poststrukturalistiska feministiska strömningen exempel ur kvinnors vardagliga upplevelser av kön och sexualitet i sina verk. Det hindrar

1. Kathryn T. Gines (2010, 2017) har exempelvis argumenterat för att Beauvoir med sin analogi mellan könsbaserat förtryck och rasförtryck utesluter svarta kvinnor ur sin analys.

dock inte att Sjöstedts diskussion är i högsta grad relevant, både för att den teoretiska analysen inte självklart kan inrymma det praktiska livets komplexitet, och för att det i dag verkar finnas ett sug efter studier som utgår från konkreta exempel ur kvinnors individuella liv.²

Flera av antologins artiklar svarar på det behovet. Idéhistorikern Edda Manga tar avstamp i det djupt personliga med sin essä "Kvinnan 2.0: Fantasier och begär", där spridda minnesbilder och reflexioner konstituerar en vägran att låta sig infångas av en teori, eller ens av ett enhetligt narrativ: "Alla beskrivningar och teorier om könet och kvinnligheten möter oundvikligen motstånd i fenomenet" (s. 231). Kvinnan blir uttryck för en "kollektiv fantasi", men det hindrar inte att det finns levda erfarenheter av att vara kvinna: att vara dotter och moder eller syster, att växa upp i ett samhälle "där kvinnor förväntas säga nej" (s. 239), att älska män "för att det var tryggare och enklare" än att älska kvinnor (s. 241). Kvinnobegreppet kan alltså problematiseras samtidigt som det accepteras i all sin spretiga mångtydighet, i brist på bättre, för att fånga in en aspekt av vem vi är.

Genusvetaren Lena Gunnarsson vill i sin artikel "Att sätta citattecken runt 'kvinnor': Samtida feministisk teori och det diskursiva intellektets begränsningar" i stället försvara kategorin kvinna ur ett teoretiskt perspektiv, mot å ena sidan vad hon kallar en radikalkonstruktivistisk syn på kön, representerad, än en gång, av Butler, och å andra sidan ett "konkretistiskt" tänkande, som menar att "endast det konkreta är verkligt" (s. 58) och är skeptiskt mot alla former av abstraktion. Det konkretistiska tänkandet förutsätter att kategorier ska matcha "fysiskt separerbara, konkreta objekt" (s. 59) om de ska kunna få legitimitet, medan radikal-konstruktivismen inte antar någon verklighet bortom konstruktioner. Gentemot dessa positioner framhäver Gunnarsson det hon kallar för ett "råmaterial" som utgörs av människans biologi, inte minst de reproduktiva funktioner som har en grundläggande betydelse i konstitutionen av socialt kön och i förlängningen av samhället. Hon menar att man kan se biologiskt kön som ett centralt villkor för "genusorganiseringen av samhällen", utan att därmed anta att det finns en förutbestämd relation mellan reproduktiv funktion och könstillhörighet (s. 53).

Med andra ord måste vi enligt Gunnarsson fortsätta att tala om kvinnor och män som biologiska varelser, vars komplementära reproduktiva funktioner spelar en särskild roll i samhällsordningen, just för att

2. Framgången för Amia Srinivasans bok *The Right to Sex* som diskuterar en mängd konkreta, verkliga exempel, men innehåller förvånansvärt lite teori, är ett tecken på det.

kunna förstå hur kvinnoförtryck i hög grad hänger ihop med kontroll över kvinnors reproduktiva förmåga. Men för Gunnarsson hindrar det inte könskategorierna från att också vara socialt bestämda och variationen mellan kvinnors erfarenheter genomgripande; inte heller hindrar det oss från att inkludera transkvinnor i kategorin "kvinna", eller att beakta det förtryck livmoderbärande människor som inte är kvinnor utsätts för, till exempel.

Det här är en uppfattning jag helt delar och som i min mening inte heller är oförenlig med Butlers tänkande, om man inte låter vissa tidiga provocerande påståenden vara avgörande för tolkningen. Men viktigare i det här sammanhanget är att den visar på ett viktigt alternativ till den diskurs som varit framträdande i den svenska debatten, där en falsk dikotomi upprättats mellan möjligheten att tala om reproduktionsförmågans specifika funktion i samhällsstrukturen, och att acceptera att kön inte är en strängt binär ordning. Samtidigt hade det varit intressant med en mindre skissartad framställning, med en tydligare indikation om hur könskategorierna är tänkta att fungera och på vilken grundval: hur stor vikt kan vi t. ex. lägga på reproduktivt kön utan att vi får de normativa implikationer som Gunnarsson (och samtliga författare i antologin) säger sig vilja undvika?

Den här typen av svårigheter svarar ett par andra av antologins författare på med ett wittgensteinskt grepp: i stället för att fråga efter en definition eller efter vilka som kan inordnas i kategorin "kvinna", pekar filosofen Camilla Kronqvist på att vi kan behandla ordet som ett familjelikhetsbegrepp. Hennes artikel "Tänk på de sammanhang där vi talar om kvinnor: En wittgensteinsk undersökning" framhäver att vi inte behöver anta att det finns något gemensamt hos alla som vi kallar kvinnor, utan att termen kan fungera som en "löst sammanhållen kategori", i likhet med hur Wittgenstein ser på termen "spel" (s. 216). Hon utgår från en analys av den brittisk-kanadensiska filosofen Cressida Heyes och tar den vidare till en läsning av två sångtexter, sjungna av Britney Spears respektive Aretha Franklin. Kronqvist vill visa vad man i de texterna gör med termen "kvinna", vilka mänskliga sammanhang och existentiella erfarenheter de är knutna till, och att detta är viktigare än att avgöra vilka som faller under kategorin.

Om Wittgensteins familjelikhetsbegrepp kan hjälpa oss att se att ord kan fungera utan ha en entydig definition, så är det ändå tveksamt vilket förklaringsvärde det har när det handlar om könskategorier. Beror det utbredda förtrycket av kvinnor på att vi är vilseledda av våra språkspel?

Hur förstår vi då den kraft det könsgrundade förtrycket har, och hur förklarar vi transpersoners önskan att tillerkännas en viss könsidentitet – och många cispersoners motstånd mot transrättigheter? Här kommer den amerikanska filosofen Naomi Scheman till hjälp i sin artikel "Vad är en kvinna? Från fakta till erkännande" (översatt från engelska av Ellen Söderblom Saarela), med en analys där Stanley Cavells idé om *erkännande* blir ett alternativ.

Frågan gäller då inte längre kunskap, vad jag *vet* om en annan människa, utan huruvida jag är beredd att erkänna henne, och om jag vill att hon erkänner mig. Scheman knyter an till sin personliga historia som kvinna i filosofiämnet från 1960-talet och framåt, och hur hon genom mötet med andra kvinnliga filosofer blev varse att positionen som kvinna i filosofin hade en specifik betydelse. En kvinna i ett starkt mansdominerat ämne behöver just ett erkännande, att bli erkänd som filosof och kvinna, något som inte är riskfritt eftersom hon därmed utmanar mannens ställning som generisk filosof. Mannen tänker nämligen aldrig att han är filosof för att han är man, eller att han, för att åter alludera till Beauvoir, tänker som han gör för att han är man.³

Scheman pekar sedan på hur transkvinnors relation till ciskvinnor fungerar på ett liknande sätt, nämligen genom att rubba deras representativitet, ungefär som "kvinnliga filosofer rubbar representativiteten för manliga filosofer" (s. 96). Från att ha kunnat uppfatta sig själv som generisk behöver ciskvinnan nu se att hon är ett specifikt sätt att vara kvinna i världen, snarare än en representant för kvinnor som sådana. Poängen är alltså att erkännandet av transkvinnor som kvinnor kommer att påverka hur ciskvinnor förhåller sig till sitt kvinnoskap: ciskvinnan behöver nu erkänna att hon själv inte helt enkelt faller under en neutral kategori, kvinnan rätt och slätt (medan endast transkvinnan skulle vara märkt av sitt transskap), utan att hennes "sätt att vara kvinna är ett av många" (s. 99). Schemans analys ger en förklaring till att så många kvinnor känner sig hotade av transkvinnor – samtidigt som hon framhåller att transpersoners utsatthet är av betydligt större vikt. I de maktrelationer vårt samhälle struktureras av är inte alla lika sårbara.

I sin artikel "Kvinnor under uppbrott: Wittig, Butler och samtidens dialektik", gör historikern Sara Edenheim en läsning av Monique Wittig och Butler, också här mot en självbiografisk fond. Den franska filosofen

3. "I teoretiska diskussioner med män har jag ibland blivit irriterad över att höra dem säga till mig: 'Ni tänker så för att ni är kvinna.' [...] Det var inte tal om att invända: 'Ni tänker motsatsen för att ni är man.'" (Beauvoir 1949/2002, s. 25)

Wittig pekade i förlängningen av Beauvoirs analys på att kategorin kvinna innebar en position som människan-mannens (*l'homme*) könsliga motpol, och att hon därmed definierades av en heterosexuell norm: för Wittig var termen "kön" nödvändigt förbunden med heterosexualiteten. Hon ansåg att språket självt behövde förändras, om "den manliga universalismen skulle kunna synliggöras och ifrågasättas", genom att exempelvis det pronomen som på franska används i tredje person pluralis när en grupp individer är av manligt, blandat eller okänt kön, *ils* ("de"), byts ut mot femininum, *elles* (s. 124). Dessutom argumenterade hon för att det patriarkala samhället endast kunde bekämpas genom att kvinnor slutade begära män, och i stället hade förbindelser med kvinnor. Målet var att utrota heterosexismen och den därmed sammanhängande könskategorierna som sådan.

Edenheim framhäver här Butlers betydelse när hon modifierade Wittigs analys och underströk att kvinnokönet inte behövde (eller ens kunde) upphävas, utan att könskategorierna snarare skulle utvidgas. En kvinna kan begära en annan kvinna just som kvinna, samtidigt som hon inte behöver begränsa sig till den rådande synen på hur en kvinna ska se ut eller bete sig. Det är dock inte alltid enkelt, och Edenheim använder här sin egen erfarenhet för att visa på den binära könsordningens tendens att återkomma: när människor blivit medvetna om att det finns transpersoner så använder de den kategorin på allt som inte stämmer med könsstereotyperna. Vissa lesbiska riskerar då att bli ännu mer obegripliga än transpersoner, för att de "signalerar könslig icke-konformitet" utan att vare sig betrakta sig som trans, icke-binära eller ett tredje kön (s. 136). Edenheim påpekar att även kategorierna trans, cis, icke-binär osv. kan få en patriarkal funktion genom att de skarpa könskillnaderna bibehålls och förstärks, nu renade i och med att de nya kategorierna upprättats. Men lösningen är inte att som "genuskritiska" feminister försöka återerövra biologiskt bestämda könskategorier (som om de någonsin gått förlorade), utan att framhålla betydelsen av ett liv "på gränsen" av kategorierna (s. 141).

En utgångspunkt i det personliga och konkreta tar även journalisten och litteraturvetaren Maria Ramnehill, i sin essä "Ett tomt tecken". Frågan vad en kvinna är verkar behöva förankras i den inre erfarenheten på ett annat sätt för någon som inte tilldelats kvinnligt kön vid födseln, och därför talar man ofta om "könsidentitet" för att kunna peka på vad som ändå gör denna person till kvinna. Samtidigt föds ju, om vi ska tro Beauvoirs så ofta citerade ord, ingen till kvinna, utan *blir* det, och

Ramnehill parafraiserar dem samtidigt som hon ger dem en ny dimension: "jag föddes inte till kvinna, jag blev det. Det var något jag var tvungen att lära mig" (s. 117). Och så är det ju för alla kvinnor: även de som tilldelades kvinnokönet vid födseln måste lära sig hur man är som flicka och kvinna. En transperson behöver därför inte ha en fast och stabil könsidentitet, även om den antagligen framträder tydligare i kontrasten mot andra människors blickar och förväntningar. Ramnehill vill hellre tala om *könsidentifikation*, för att betona det viljemässiga, pågående och föränderliga i transidentiteten – liksom i all könsidentitet: "Könsidentifikationen befinner sig i en ständig växelverkan mellan biologiskt kön och socialt" (s. 115). Hos transkvinnan blir föränderligheten, könsblivandet extra påtagligt, eftersom det för henne innebär en devalvering: att identifieras med sin kropp och vad den har möjlighet att ge snarare än med sina handlingar. För att då försvara sig inför omvärlden kan det krävas ett narrativ om en stabil könsidentitet, "en berättelse om mitt liv som bara är till för främlingar", medan kvinnan för sig själv inte behöver vara mer än "ett tomt tecken" (s. 119). Ramnehills essä visar i vilken grad en fullödig beskrivning av den levda erfarenheten kan bidra till en teoretisk diskussion om kön.

Betydelsen av föränderlighet i vår förståelse av kvinnan återkommer i filosofen Ulrika Björks essä "Motstånd och återbildning: Kvinnans essens hos Catherine Malabou". Malabou vill återupprätta essensen i genusteorin, men – med ett eko av Ramnehills tomma tecken – som en "tom essens" (s. 178). Essensen ger vårt tal om kvinnor mening, men den är inte stabil utan *plastisk*: Björk framhåller ordets dubbla betydelse av att både vara formbar och att *ge* något form. Hennes essä kan läsas som ett svar på sökandet efter en teori om kvinnan som både fungerar teoretiskt och ger plats åt "de kvinnor för vars skull det feministiska frihetsprojektet måste existera – de vars kroppar misshandlas, kränks, våldtas och på andra sätt exploateras" (s. 185). Det innebär att ge utrymme för individuella kvinnor och deras kamp för frihet. Här fungerar den teoretiska modellen, de tomma, plastiska essenserna, som ett slags "förstoringsglas" för kvinnors konkreta liv (s. 187), som hjälper oss att förstå den förtrycksstruktur som kvinnor lever i och deras motståndshandlingar mot den.

Sammanfattningsvis är *Vad är en kvinna?* en rik antologi, som innehåller ytterligare flera intressanta artiklar som jag av utrymmesskäl inte har kunnat gå in på här. Det är glädjande att en sådan här bok ges ut på svenska, och man önskar att den hade synts mer i den mediala debatten

kring de här frågorna. En allvarlig kritik gäller dock källhänvisningarna: hur kommer det sig att en rad tänkare – Beauvoir, Butler, Foucault, Irigaray, osv. – tas upp i litteraturlistorna som om de skrev på svenska och/eller engelska? Varför nämns inte någonstans översättarna till dessa verk (förutom, av någon anledning, när översättningarna gjorts av artikelförfattarna själva!), vars texter många gånger citeras utförligt? Att inte ange vem som är upphovsperson till en citerad text (som bekant har översatta texter minst två sådana) är en brist i grundläggande akribi som borde ha uppmärksammats av förlaget.

Anna Petronella Foulter

Litteratur

- Ahmed, Sara. 2021. "Gender Critical = Gender Conservative". *Feminist Killjoys*, 31 oktober. <https://feministkilljoys.com/>
- Beauvoir, Simone de. (1949) 2002. *Det andra könet*. Övers. Adam Inczèdy-Gombos och Åsa Moberg, i samarbete med Eva Gothlin. Stockholm: Norstedts.
- Gines, Kathryn T. 2010. "Sartre, Beauvoir and the Race/Gender Analogy: A Case for Black Feminist Philosophy". I *Convergences: Black Feminism and Continental Philosophy*, red. Maria Davidson, Kathryn T. Gines och Donna Dale Marcano, s. 35–51. New York: Suny Press.
- Gines, Kathryn T. 2017. "Simone de Beauvoir and the Race/Gender Analogy in *The Second Sex* Revisited". I *A Companion to Simone de Beauvoir*, red. Laura Hengehold och Nancy Bauer, s. 47–58. Hoboken, N. J.: Wiley Blackwell.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2003. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham och London: Duke University Press.
- Srinivasan, Amia. 2021. *The Right to Sex: Feminism in the Twenty-First Century*. London: Bloomsbury.

Notiser

Sten Lindström till minne

12 mars, mitt under kriget i Ukraina, led svensk filosofi en egen tung förlust: Sten Lindström gick ur tiden. Han var avhållen och aktad av många; för mig var han en mycket nära vän.

Sten föddes 1945, blev fil.kand. i filosofi, matematik och statistik i Uppsala 1969, disputerade i filosofi i Stanford 1981, och utnämndes till docent i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet 1990. Forskarassistent i Uppsala 1986–1990, universitetslektor i Lund 1990–91 och sedan i Umeå 1991–99. I Umeå utnämndes han 1999 till professor i teoretisk filosofi. Under flera perioder gästforskade han vid Svenska kollegiet för avancerade studier (SCAS) i Uppsala. Han gjorde ett stort avtryck i Umeås filosofiska liv, men Uppsala var hans intellektuella hemort. Dit återvände han för gott 2013, efter pensioneringen.

Stens forskning spände över filosofisk logik, språkfilosofi och matematikens grundvalar. Han hade djupa kunskaper om den analytiska filosofins och filosofiska logikens historia, vilket var nog så ovanligt bland hans svenska kolleger. Hans förståelse för detaljer och stora linjer i denna historiska utveckling gjorde honom mycket uppskattad och respekterad i Sverige och internationellt. Både Kaplan och Kripke hade höga tankar om Sten. Hans expertis anlätades i många sammanhang, inte minst då han var ledamot i Vetenskapsakademiens kommitté för det prestigefyllda Schockpriset i logik och filosofi. Den gjorde honom också till en idealisk medredaktör för en rad breda samlingsvolymer, flera med Springer som förlag: *Logic, Action and Cognition* (1997), *Collected Papers of Stig Kanger with Essays on His Life and Work*, vol. I–II (2001), *Logicism, Intuitionism, and Formalism: What Has Become of Them?* (2009), *Epistemology versus Ontology: Essays on the Philosophy and Foundations of Mathematics in Honour of Per Martin-Löf* (2012).

Själv träffade jag Sten när han kom tillbaka till Uppsala från Stanford. Ganska snart började vi skriva tillsammans. Berömda filosofer kom till Uppsala för att ge Hägerströmföreläsningar och Lars Bergström lät *Filosofisk tidskrift* rapportera från dessa evenemang. Sten och jag skrev om Kripkes föreläsningar (1985), Føllesdals (1986) och Kaplans (1987).

1985 publicerade Alchourrón, Gärdenfors och Makinson sin banbry-

tande artikel "On the logic of theory change." Den gav upphov till ett nytt forskningsprogram: undersökning av logiska principer för övertygelseförändringar föranledda av ny information, även sådan som kan strida mot vad man tidigare trodde. Artikelförfattarnas logiska system för denna övertygelsedynamik kom att kallas AGM. Sten och jag tyckte att frågeställningen var fascinerande och det dröjde inte länge förrän vi hoppade på tåget.

Vår första artikel (1989) behandlade förhållandet mellan övertygelseförändringar och förändringar i sannolikhetsstilldelningar, där de senare uppdateras med en information vars *ex ante*-sannolikhet kan vara noll. Nästa större artikeln (1991) undersökte sambandet mellan förändring i övertygelser och deras "epistemiska förankring". Trosföreställningar som är mindre förankrade ges upp först, när hänsyn måste tas till den nya informationen. AGM postulerar att tidigare övertygelser plus ny information entydigt bestämmer nya övertygelser. Men, som vi argumenterade, entydighetskravet får släppas om några av de tidigare övertygelserna är ojämförbara i sin epistemiska förankring. Subjektet har en latityd i valet av nya övertygelser. Vi fortsatte med artiklar om det s.k. Ramseytestet som reglerar förhållandet mellan potentiella övertygelseförändringar och indikativa villkorssatser (1992, 1995). När Krister Segerberg ersatte AGM med en regelrätt dynamisk doxastisk logik (DDL) hängde vi med men beskrev problem som uppkommer för DDL när introspektiva övertygelser tillåts (1999).

Min flytt till Lund försvårade skrivsamarabetet med Sten. Så småningom kom det att avstanna. Vi kunde inte längre sitta tillsammans framför datorn för att omväxlande skriva, skämta och spekulera. Men vänskapen bestod.

Bland Stens övriga bidrag vill jag framhålla hans nyskapande semantik för icke-monoton logik i termer av valfunktioner (1994) och den situationsteoretiska behandlingen av Fitchparadoxen (1997). Flera fascinerande texter kom även senare, under 2000-talet; de fokuserade på modallogik, möjlig värld-semantik och logiska paradoxer.

En av våra gemensamma vänner har sagt om Sten att han var snäll, klok och rolig. Just sådan var han. *Wlodek Rabinowicz*

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Anna Petronella Foultier är universitetslektor i teoretisk filosofi vid Umeå universitet, Lars-Göran Johansson är professor emeritus i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet,

Leif Lewin är Skytteansk professor emeritus i vältalighet och statskunskap vid Uppsala universitet, *Johan Lindberg* är doktorand i teoretisk 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, *Andreas Stokke* är universitetslektor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet.

Instruktioner till skribenter

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

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. 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