

Filosofisk tidskrift

Nr 4 Årgång 43 November 2022

- 3 Att välja livsåskådning
Mikael Stenmark
- 19 Platon och de irrationella talen
Aron Bodelsson
- 30 Hume, Schopenhauer och att filosofera för livet
Ingmar Persson
- Recensioner**
- 46 Caj Strandberg om *Grundbok i metaetik* av Nils Franzén,
Victor Moberger och Olle Risberg
- 51 Siri Sylvan om *Därför demokrati* av Åsa Wikforss
- 56 Jonas Olson om *Out of the World* av Ingmar Persson
- 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

Att välja livsåskådning

Mikael Stenmark

Om vi antar att en livsåskådning är något som de flesta, kanske alla, människor har så blir en intressant fråga att begrunda hur en reflekterande människa ska tänka och agera kring valet av livsåskådning och hur vi ska förhålla oss till människor som har en annan grundläggande förståelse av livet än vi själva har. Det är denna frågeställning – om de intellektuella och existentiella villkoren för val av livsåskådning – jag tänker uppehålla mig vid i denna essä.

En livsåskådning, som jag förstår begreppet, utgörs av de attityder, föreställningar och värderingar vi har – medvetet eller omedvetet – vilka är av stor betydelse för vår grundläggande förståelse av oss själva och av tillvaron i stort och för hur vi handlar och lever våra liv och för vad vi kan säga, veta och rationellt tro om dessa ting (se Stenmark 2022). Om vi på ett sådant sätt förstår vad en livsåskådning är, följer det att fenomenet som begreppet avser att referera till har ett vidare omfång än religion har. Alla människor är inte religiösa, men alla människor har enligt denna förståelse (sannolikt) en livsåskådning. Vi skulle då kunna säga att det finns både religiösa och sekulära livsåskådningar av olika slag och olika omfattning.

Att välja, förändra eller byta livsåskådning

Någon gång i sitt liv blir de flesta människor medvetna om att de har en livsåskådning (även om de själva kanske inte känner till termen ifråga). Det vill säga: det blir klart för dem att deras sätt att se på världen och hur de lever sina liv skiljer sig mer eller mindre radikalt från hur andra människor ser på världen och lever sina liv. Denna skillnad beror på, inser de, att andra människor har eller uttrycker genom sina handlingar och sitt sätt att vara en annan förståelse av vem människan är, det större sammanhang som hon ingår i och vad som är värdefullt att sträva efter i livet. Dessa människor har en annan livsåskådning än vad de själva har.

Vi kan dock inte undgå att socialiseras in i en viss världsbild eller i omfattandet av någon form av livsåskådning. Vi får den genom den

uppfostran vi får hemma, genom vår skolgång, genom de gemenskaper vi tillhör och genom de människor i vår omgivning som vi, utan att tänka på det, ser som ”signifikanta andra”. Därför har vi alltid en mer eller mindre omfattande livsåskådning som vi i högre eller lägre grad är medvetna om. I den bemärkelsen kan vi inte välja livsåskådning. I en annan bemärkelse kan vi dock välja. När vi når en viss grad av mognad och självbestämmande kan vi välja om vi ska förbli de slags religiösa eller sekulära människor som vi redan är eller om vi på något signifikant sätt ska förändra utformningen av vår livsåskådning eller om vi rent av ska konvertera och byta till en annan. I och med uppkomsten av ett pluralistiskt samhälle som vårt kan människor i denna bemärkelse välja livsåskådning på ett sätt som de tidigare inte kunde göra.

Men hur kan det egentligen vara möjligt? Vi har väl inte kontroll över vad vi tror, åtminstone inte på samma sätt som vi har när det gäller att välja mellan olika handlingsalternativ? Om du säger till mig att jag får en miljon kronor om jag börjar tro att jag har en levande mus i fickan, så kan jag inte bara förmå mig eller välja att tro att det förhåller sig på det viset, hur gärna jag än vill ha dessa pengar. Vi saknar direkt kontroll över vår trosbildning. Men om så är fallet, hur kan vi välja vad vi ska tro och kunna ta ett ansvar, inte bara för våra handlingar utan också för innehållet i vår föreställningsvärld? Ansvar förutsätter ju vissa valmöjligheter. I korthet tror jag att svaret är att vi frivilligt kan utföra handlingar som gör att vi kan ändra vår tro. Jag kan till exempel välja att läsa Richard Dawkins *Illusionen om Gud* eller Richard Swinburnes *Is There a God?* och det valet kan påverka utformningen av min religiösa eller sekulära livsåskådning. Så svaret måste rimligen vara att vad talet om ”att välja livsåskådning” förutsätter är att spannet av utförbara handlingar som påverkar vad vi tror har ökat så dramatiskt att jag till exempel är väl medveten om att jag inte behöver vara kristen. Jag kanske är kristen idag, men jag kan utföra handlingar som gör att jag vid en senare tidpunkt är muslim eller sekulär humanist. Ingen livsåskådning tycks längre vara oundviklig. Kulturell och livsåskådningsmässig mångfald gör att människors förmåga att välja mellan och inom olika livsåskådningar har ökat markant.

Men hur ska vi då välja? Hur ska vi resonera när vi blir medvetna om att vi har en livsåskådning eller att den inte är så genomtänkt eller omfattande som den kanske borde vara? Hur ska vi tänka kring innehållet i andra människors religiösa eller sekulära livsåskådning, i synnerhet när det inte stämmer överens med vad vi själva tror? När det gäller dessa

frågor är filosofer inte överens om hur vi bör förhålla oss. Jag tänker därför nöja mig med att presentera ett förslag på hur jag menar att vi ska tänka kring val och utformning av livsåskådning i ett pluralistiskt samhälle, utan att fullt ut kunna argumentera för dess rimlighet.

Epistemisk konservatism

Till att börja med delar jag många filosofers övertygelse om att vi kan och bör ta ansvar inte bara för våra handlingar (med vår praktiska rationalitet) utan också för vad och hur vi tror (med vår teoretiska rationalitet). När det gäller teoretisk rationalitet är mitt råd att vi accepterar eller tar vår utgångspunkt i en *epistemisk konservatism* eller vad jag i andra sammanhang har kallat för "presumptivism" och därmed privilegierar den religiösa eller sekulära livsåskådning som vi har av födsel och ohejdad vana. Vi skulle då initialt utgå ifrån att det vi redan tror är sant till dess att det uppstår en särskild anledning att fråga oss om vi kan ha misstagit oss. Jag menar att vi inte utan anledning bör misstro vad våra kognitiva förmågor redan har genererat eftersom det riskerar att undergräva vår epistemiska självtillit. I och med att både vår tid och våra kognitiva resurser är begränsade har dessutom varje användning av dem ett pris. Därför är det bättre att vi utgår ifrån att det vi redan tror är intellektuellt oskyldigt till dess det har påvisats vara skyldigt än att vi till exempel intar den rakt motsatta ståndpunkten. Ett accepterande av denna övergripande epistemiska hållning hindrar dock inte att det mest rationella alternativet i en viss specifik situation kan vara att varken tro *p* eller *icke-p*. (Mer kan och bör sägas om detta, men vi får spara det till ett annat tillfälle.)

Den livsåskådningsmässiga mångfald som omger oss är inte tillräcklig i sig själv för att vi ska vara tvungna att betvivla det som gör oss till de religiösa eller sekulära människor vi är. Skälet till detta är att vi annars riskerar att bli epistemiskt paralyserade. Oberoende av vad du gör, om du fortsätter tro, tror motsatsen eller avstår från att ta ställning så finns det andra smarta, ärliga och informerade människor som har en annan uppfattning än du själv har. Oavsett vad vi tror eller inte tror så består den livsåskådningsmässiga pluraliteten. Vi kan därför inte undkomma den genom att ändra oss *bara* på grund av denna mångfald. Det finns så att säga ingenstans att ta vägen och då är det lika bra att stå kvar där vi står, till dess att det finns goda skäl att ändra vad vi tror om tillvaron. Enbart det faktum att det finns människor som tror annorlunda än vad vi gör, utgör inte ett gott skäl att byta livsåskådning.

Trosvisshet och fallibilism

Däremot bör denna mångfald eller mer exakt insikten om att det finns många förnuftiga, informerade och hederliga människor i vår närhet som har en annan grundläggande förståelse av livet än vi själva har, göra oss mindre tvärsäkra på att vi har rätt. Denna typ av mångfald kännetecknas således av att vi inser att det finns (a) många förnuftiga, informerade och hederliga människor som tror annorlunda än vad vi gör när det gäller val och utformning av livsåskådning och (b) att vi träffar på dem i stort sett dagligen och socialt interagerar med dem mer eller mindre regelbundet. Mer exakt är antagandet i (a) att dessa personer är förnuftiga, välinformerade och hederliga just med avseende på de punkter där de skiljer sig från oss i livsåskådningsfrågor – även om de förstås också kan antas uppfylla detta krav i en mer generell bemärkelse. Villkor (b) går utöver (a) i det att dessa människor återfinns i vår närmiljö och inte i andra delar av världen. Det har i sin tur betydelse för vad som utgör reella alternativ för just oss, och inte för andra människor på andra platser och i andra situationer, men mer om det senare i texten. Vi kan kalla denna typ av kultursituation för *signifikant mångfald* och klassificera mångfald som *icke-signifikant* när åtminstone ett villkor inte är uppfyllt. I vad som följer kommer jag när jag talar om ”mångfald” avse sådan mångfald som är signifikant, om inget annat klart framgår av sammanhanget.

Denna form av mångfald, menar jag, bör reducera vår *trosvisshet* eller *övertygelsegrad* och göra oss medvetna om att det finns en reell chans att vi har misstagit oss. Thomas Nagel tycks reagera så när han skriver att han oroas av det faktum att en del av de mest intelligenta och välinformerade människor han känner är religiöst troende (2002, s. 142). Det faktumet tar bort en del av den säkerhet med vilken han omfattar ateism; att Gud skulle kunna finnas utgör för honom en icke-negligierbar möjlighet. Alvin Plantinga, å sin sida, omfattar en kristen åskådning, men är väl medveten om att många andra förkastar en sådan förståelse av livet. Hans reaktion på denna pluralitet är att: ”Detta slags liv är präglad av osäkerhet, epistemisk risk och fallibilitet. ... Jag inser att jag kan ha allvarligt, fruktansvärt, fatalt fel och ha fel om det som är enormt viktigt att ha rätt om” (2000, s. 437, min översättning).

När det gäller det mesta av det vi tror eller håller för sant, reflekterar vi kanske inte särskilt mycket över graden av trosvisshet med vilken vi omfattar dessa föreställningar. Snarare är det väl så att vi blir medvetna om den först när vår föreställning på något vis ifrågasätts, till exempel när

andra människor anmäler en avvikande uppfattning. Först då börjar vi i allmänhet fundera över hur säkra vi är på det vi tror. Är den mångfald vi lever i signifikant så bör, menar jag, vår generella hållning vara fallibilistisk i den bemärkelsen att vi bör vara mindre tvärsäkra på att vi har rätt och inse att det finns en reell risk att vi har misstagit oss. Den hållning vi bör inta är således att sanningen finns och att den är viktig också när det gäller vårt val av livsåskådning, men att vi ofta inte har någon säker tillgång till den. Enligt en sådan *fallibilistisk trovisshetsprincip* innebär en rationell hållning att när vi upptäcker att andra förnuftiga, informerade och ärliga människor i vår närhet inte delar utan rent av förnekar några av våra mest grundläggande religiösa eller sekulära övertygelser, har vi en skyldighet att beakta den reella möjligheten att vi kan ha fel. Vi bör som rationella människor således sträva efter att hålla i åtanke att det inte är självklart att vi har rätt, och att det därför inte är självklart att de andra har fel.

Notera dock att ett accepterande av denna princip inte hindrar oss från att vidhålla att det finns många fall av irrationalitet när det gäller andra människors val av livsåskådning. Lika lite som vi bör anta att alla rationella människor har samma livsåskådning som vi själva har, bör vi anta att alla som omfattar vår egen livsåskådning har gjort ett genomtänkt och välgrundat val. En god utgångspunkt är att anta att oavsett bristerna som kännetecknar andra människors val av livsåskådning, är de sannolikt lika vanligt förekommande inom vår egen grupp.

Angelägenhetsprincipen

Vi bör således vägledas av epistemisk konservatism och fallibilism i vår strävan efter att förstå och utveckla den egna livsåskådningen men också i vår syn på människor som har en annan grundsyn på livet än vad vi själva har. Men i en pluralistisk kultursituation kommer vi oundvikligen i kontakt med människor som har en annan förståelse av tillvaron och av vad som är meningsfullt och eftersträvansvärt i livet. En annan konsekvens som ett sådant möte bör medföra är att vi börjar reflektera över vad som utgör våra *kärnövertygelser* och vad som utgör mer perifera övertygelser, vad som är av stor betydelse i våra liv och vad som spelar mindre roll. Vi bör som rationella människor reflektera över vad som är "förhandlingsbart" för oss och vad som inte är det, i vår kritiska och konstruktiva dialog med människor som vi delar socialt rum och sammanhang med i ett pluralistiskt samhälle.

Svaret på dessa frågor om centrum och periferi spelar också roll för hur vi själva bör bedöma de invändningar som riktas mot vår religiösa eller sekulära livsåskådning. Allting vi tror berör oss inte lika mycket. En del av det vi tror är, som jag sagt, mer perifert och vi kan överge sådana trosföreställningar utan att speciellt mycket händer i våra liv. Jag menar att en rationell människa vid en kritisk granskning måste ta hänsyn till vilken plats något hon håller för sant har i hennes föreställningsvärld. Det är inte rationellt att behandla allt vi tror på samma sätt.

Också när det gäller livsåskådning, ligger vissa saker människor varmare om hjärtat än andra. Vi kan säga att sakers angelägenhetsgrad varierar. För vissa människor står Gud och gudsrelationen i centrum, för andra är det miljön och klimatet, eller kvinnors kamp för jämställdhet och lika villkor, eller bekämpandet av fattigdom och orättvisor, eller (för den delen) att bli rik och berömd; för ytterligare andra människor står hedonism, konsumism eller nationalism i centrum. Det är alltså rimligt att utgå ifrån att vissa trosföreställningar har en stor angelägenhet för människor, oavsett om de är religiösa eller sekulära. Om de förändras eller överges får det långtgående följdverkningar för den livsåskådning människor har. Därför är det rimligt att vi kräver starkare skäl för att överge något som är centralt i vår religiösa eller sekulära tro än vad som är fallet för något som har mindre angelägenhet i vår förståelse av och vårt förhållningssätt till tillvaron. Jag menar därför att vi i vår trosformering bör vägledas av vad vi kan kalla för en *angelägenhetsprincip* som säger att vi ska kräva starkare skäl för att överge något som har stor angelägenhet i våra liv än för något som spelar en mer perifer roll och således inte låta utfallet avgöras enbart av den evidens som vi har tillgång till.

Medan graden av trosvisshet betecknar att vi kan vara mer eller mindre övertygade om vissa saker, innebär alltså graden av angelägenhet att vissa saker berör oss mer eller mindre. Vissa ting i livet berör oss inte bara därför att de är mer eller mindre centrala i vår livsåskådning utan också för att de är förknippade med starka (positiva eller negativa) emotioner, vilket påverkar våra attityder. Nagel exempelvis skriver att: "Det är inte bara det att jag inte tror på Gud och, naturligtvis, hoppas att jag har rätt i min tro. Det är det att jag hoppas att det inte finns någon Gud! Jag vill inte att det ska finnas någon Gud; jag vill inte att universum ska vara sådant" (2002, s. 142). Nagel inte bara tror att Gud inte finns utan intar också en viss attityd till Guds existens. Han vill inte att Gud ska finnas. Men som ateist skulle du lika gärna kunna vilja eller önska att Gud ska existera, även om du inte tror att Gud finns. Dessa ateisters skilda

attityder ingår i deras livsåskådning och ibland skulle vi kunna säga att de speglar en grundhållning till livet som helhet. Under en stor del av Nagels liv var hans grundhållning att livet egentligen är absurt.

Den försiktiga revideringsprincipen

Om vi i vår medvetna reflektion över våra livsåskådningsmässiga övertygelser kommer till insikt om att vi bör ändra eller överge något vi tror, hur ska vi då tänka? Låt mig med hjälp av ett vardagligt exempel illustrera vad jag menar är rationellt för oss att göra i en sådan situation. Anta att jag tror att Peter är en hederlig människa, men så upptäcker jag att han har ljugit för mig. Ska jag då tro att Peter är en ohederlig människa, eller ska jag revidera min tidigare uppfattning mer försiktigt så att jag nu tror att Peter i det stora hela är en hederlig människa, men att han ibland ljuger? Det tycks mig som om det senare förslaget är det mer rimliga. Om det finns anledning att revidera något vi tror bör vi inte förändra den ursprungliga trosuppfattningen mer än nödvändigt. Jag föreslår därför att vi godtar följande princip: Om det är nödvändigt att revidera vad vi tror, bör vi bland de möjliga alternativen välja en trosuppfattning som ligger nära vår ursprungliga. Låt oss kalla principen för den *försiktiga revideringsprincipen*, eftersom den säger att vi inte bör göra fler eller större förändringar av våra övertygelser än vad som är nödvändigt.

Nagel kan återigen få utgöra ett exempel. Han frågar: ”vad, om något, har sekulär filosofi att sätta i religionens ställe?” (2010, s. 4, min översättning) och skriver också: ”Jag är resistent mot det breda accepterandet av naturvetenskaplig naturalism som en omfattande livsåskådning [eng. ”worldview”]. Teism utgör en form som ett sådant motstånd kan ta, men jag tror att det måste finnas sekulära alternativ” (2010, förord, min översättning). Jag menar att hans sätt att reflektera kring sin grundläggande förståelse av tillvaron är i enlighet med den försiktiga revideringsprincipen. Nagel har kanske som ung filosof inskolats i ett accepterande eller för-givet-tagande av naturvetenskaplig naturalism, som den världsbild han bör omfatta. När han börjar tvivla på att en sådan grundsyn på tillvaron är hållbar är det rationella valet för honom inte att börja omfatta någon form av teism. Nagel bör istället söka utveckla en sekulär förståelse av tillvaron som ligger närmare tillhands. Givet hans initiala belägenhet är det en livsåskådning som är naturalistisk i en annan bemärkelse än vad naturvetenskaplig naturalism är. Den naturalism han

söker utveckla, som förhoppningsvis kan ersätta både religion och naturvetenskaplig naturalism, innehåller till exempel ett avvisande av en epistemologi där naturvetenskapen sätter gränser för vad vi kan veta och ett accepterande av en ontologi som innehåller en naturlig teleologi enligt vilken världen inte är en slumpmässig sidoeffekt av liv utan en del av förklaringen av varför det finns liv över huvud taget (Nagel 2012, s. 122–23). Först i en situation när han inte längre ser att en sådan modifiering av naturalism är rimlig bör han överväga att konvertera till en teistisk livsåskådning av något slag.

Att bedöma livsåskådningar

Hur ska vi då mer konkret förhålla oss till de livsåskådningar som vi ser att andra människor i vårt samhälle har eller uttrycker i sina liv och till vad som utgör vår egen och andra människors grund för val av livsåskådning?

Min grundidé är att den övertygelsegrad eller trosvisshet vi som sekulära eller religiösa människor har kommer att påverka vår syn på den livsåskådningsmässiga mångfald som råder och därmed vår syn på rationell oenighet. Nagel, som vi såg, hoppas att ateismen ska vara sann men oroas av det faktum att en del av de mest intelligenta och välinformerade människor han känner är religiöst troende. Han är, i en terminologi utvecklad av en annan ateist, William Rowe, en *vänlig ateist* [eng. "a friendly atheist"] (1979). Han, precis som Rowe, tänker sig att det kan vara rationellt för intelligenta och välinformerade människor idag att vara oeniga med ateister. Det är möjligt eftersom evidensen inte är entydig och sanning inte utgör ett nödvändigt villkor för rationalitet. Nagel kan alltså mena att ateismen sannolikt är sann och samtidigt hävda att det kan vara rationellt för andra intelligenta och välinformerade människor att tro att Gud finns.

Ateister som Richard Dawkins (2007) och Alex Rosenberg (2011) tycks snarare vara, återigen i Rowes terminologi, *ovänliga ateister* [eng. "unfriendly atheists"]. Inte på så sätt att de inte kan vara vänner med teister eller religiösa människor i en social bemärkelse, utan i den intellektuella betydelsen att de menar att dessa människor – i synnerhet de som är intelligenta och välinformerade – är irrationella som inte är ateister. Det går inte längre att vara en intellektuellt ansvarsfull teist. De menar att skälen eller evidensen som stöder ateism eller en sekulär livsåskådning är så entydiga att vi måste hitta andra förklaringar till varför dessa

intelligenta och belästa teister envist förnekar det uppenbara. Kanske är det deras känslor snarare än deras förnuft som styr dem i dessa spörsmål eller så vill de verkligen att Gud ska finnas (ett rent önsketänkande) eller så klarar de inte av att frigöra sig från den religiösa uppfostran de fick som barn eller så har de möjligen någon kognitiv dysfunktionalitet som på detta område förblindar dem.

Notera dock att samma distinktion kan appliceras på teister. *Vänliga teister* tänker sig att ateister visserligen tror något som är osant, men att de likväl kan vara rationella som tror som de gör eftersom de kanske inte har upplevt Guds närvaro i sina liv. *Ovänliga teister* menar istället att det ateister tror inte bara är falskt utan att de dessutom är irrationella som omfattar denna felaktiga föreställning. Ateister borde veta bättre men kanske är de förmörkade av sin synd eller förblindade av sitt uppror mot Gud eller så lever de bara i villfarelse på grund av kognitiv dysfunktionalitet (den naturliga gudsinstinkt som Gud lagt ned i människan kanske inte fungerar som den ska hos dessa människor).

Ovänlig ateism och ovänlig teism är inte, vad jag kan se, förenliga med den fallibilistiska hållning eller epistemiska ödmjukhet som jag menar att vi människor bör inta i en situation som präglas av livsåskådningsmässig mångfald. Därför tror jag att dessa ateister och teister egentligen förnekar att signifikant mångfald råder i vårt samhälle när det gäller val av livsåskådning. De förkastar sannolikt villkor (a) och modifierar det ungefär på följande sätt: (a*) det finns många *till synes* förnuftiga, informerade och hederliga människor som tror annorlunda än vad vi gör när det gäller val och utformning av livsåskådning.

Modest perspektivism

I ett pluralistiskt samhälle finns det människor som omfattar en mångfald av skilda livsåskådningar av både religiöst och sekulärt slag. Hur mycket ska vi som reflekterande människor bry oss om denna mångfald? Eller mer exakt: Vilken ”undersökningsplikt” av andras livsåskådningar har vi? Den epistemiska konservatismens svar tycks vara att vi saknar en sådan plikt. Det är bara om det som andra människor säger och gör ger oss en god anledning att ifrågasätta vår egen livsåskådning, eller någon del av den, som vi har en skyldighet att ta dessa andra livsåskådningar i beaktande. Men jag har också sagt att den fallibilistiska hållning vi bör inta i en situation av signifikant mångfald bör medföra att vi är medvetna om att det finns en reell möjlighet att vi misstagit oss.

Det finns en icke-negligerbar risk att vi har fel och att någon annan har rätt. Det finns således en viss anledning att fundera över andra människors val av livsåskådning.

Dock omges vi av en mängd olika föreställningar om tillvaron och av skilda levnadssätt så *vem* ska vi gå i dialog med i livsåskådningsfrågor? Vilka andra livsåskådningar är värda vår uppmärksamhet, är värda att undersökas? Svaret är, vill jag mena, relativt till din utgångspunkt och det sätt du har att se på världen och leva ditt liv. Du bör i första hand närmare undersöka de livsåskådningar som utgör, givet ditt perspektiv på tillvaron, reella alternativ eller det som William James kallar för "live options" ("levande alternativ") (1897).

Vilka livsåskådningar som utgör "levande" alternativ skiljer sig dock människor emellan. Det synsätt jag förfäktar har ibland kallats för *perspektivism*. Jag förespråkar dock en modest form av perspektivism eftersom de antaganden, kategorier, föreställningar och värderingar som utgör vårt "perspektiv" (eller vår "horisont", som en del hermeneutiker skulle uttrycka det) kan, menar jag, rationellt bedömas. När all sanning har uppenbarats kommer vi att veta vilket perspektiv som är korrekt, men det kommer inte att inträffa under vår livstid. Så hur ska vi under vår tid på jorden agera? Vi har begränsat med tid och begränsade kognitiva resurser och inte minst andra saker att göra i livet än att fundera över innehållet i andra människors livsåskådningar. Därför bör vi i vårt sökande efter sanning när det gäller våra existentiella frågor intressera oss i första hand för de alternativa synsätt på livet som utgör en reell möjlighet för oss. De är dessa vi ska gå i kritisk dialog med och – givet den epistemiska ödmjukhet som bör prägla vår hållning i en situation av signifikant mångfald – vara *öppna* för att vi kan lära oss något väsentligen nytt av som vi inte har känt till eller tidigare har tänkt på. Vi kan, om vi vill, ta till oss Philip Kitchers tankar om att naturalism inte bara utmanar religion ("the challenge of secularism") utan att religion också utmanar naturalism ("the challenge for secularism") på detta sätt (2011, s. 24). Kitcher menar att sekulära människor kan lära sig av religion både hur de skulle kunna tillgodose sina existentiella behov och hur de skulle kunna skapa genuin social samhörighet, och utifrån dessa lärdomar skapa sekulära substitut. I vissa situationer kan denna öppenhet till och med innebära att vi konverterar eller byter livsåskådning.

Relevant evidens för val av livsåskådning

Det finns naturligtvis en massa faktorer och omständigheter som påverkar varför människor har vissa uppfattningar eller åsikter och val av livsåskådning utgör definitivt inget undantag från den regeln. Likväl bör vi, i vår dialog med människor som har en annan livsåskådning än vi själva, ställa oss frågan vilken evidens eller vilka skäl vi menar finns för att föredra att omfatta den religiösa eller sekulära livsåskådning som vi själva har framför de alternativ som finns tillgängliga i vårt pluralistiska samhälle och som för oss utgör reella alternativ.

Låt oss initialt säga att *evidens* eller *goda skäl* utgörs av allting som kan tala för att en trosföreställning är sann eller för att verkligheten är på ett visst sätt. Men vilka överväganden, mer specifikt, ska räknas som evidens eller goda skäl när det gäller val, utformning och berättigande av livsåskådningar?

Den naturvetenskapliga naturalism som Nagel söker ett alternativ till ger ett svar: Vi ska enbart (eller åtminstone i så hög utsträckning som är möjligt) godta den evidens som naturvetenskapen ger oss. Rosenberg, till exempel, menar att: "att vara scientistisk betyder bara att vi ser naturvetenskapen som vår exklusiva guide till verkligheten, till naturen – både vår egen och alla andra tings natur" (2011, s. 8, min översättning). Naturvetenskapliga naturalister menar således att reflekterande människor bör falla tillbaka på vad naturvetenskapen säger om tillvaron och sedan försöka förstå sig själva och hur de ska leva och utforma sina liv utifrån en sådan utgångspunkt och per implikation vara misstänksamma mot allt som därmed inte går att naturvetenskapliggöra. Denna hållning utgör till exempel basen för Rosenbergs ateistiskt-nihilistiska livsåskådning. Det finns inga naturvetenskapliga skäl att tro att Gud finns, till exempel, och därför ska vi utgå ifrån att Gud inte existerar på samma sätt som vi utgår från att jultomten inte existerar.

En ateist som Rowe skulle ha stora problem med ett sådant sätt att resonera. Han skriver att det var en påtaglig avsaknad av Guds närvaro i hans liv, existensen av meningslös ondska och grymt lidande i vår värld, tillsammans med hans övertygelse om att moralen inte behöver grundas i Guds natur för att vara objektiv (eftersom Moores argument för att det finns moraliska sanningar är övertygande), som utgjorde den avgörande evidensen för hans ateism (2010, s. 10–11). Men dessa filosofiska och existentiella skäl är inte självklara, och de verkar uppenbart inte vara naturvetenskapliga skäl. Om så är fallet, medför ett sådant sätt att resonera

att ateister som bygger sin ateism på skäl av de slag som Rowe anger helt tycks sakna rationell grund för sin ateism.

Nagel menar istället att "existensen av medvetna varelser och deras tillgång till etikens och matematikens uppenbara sanningar utgör en del av de data som en teori om världen och vår plats i den fortfarande måste förklara" och att vi inte ska anta att naturvetenskapen "har prioritet över de andra, så att vad den inte kan förklara inte är verkligt" (2012, s. 31, min översättning). Nagel och Rowe avvisar således synsättet att vi bör kunna härleda vår livsåskådning ur naturvetenskapen. Men de tycks inte heller vara övertygade om att det är korrekt att utgå från att vi i allt väsentligt kan styras och vägledas av naturvetenskapen i våra existentiella val eller i vår trosformering mer generellt sett. Snarare prioriterar de data som ett första-personsperspektiv på världen ger, moraliska övertygelser och, i Rowes fall, även avsaknad av en viss typ av erfarenhet, avsaknad av Guds närvaro. Närvaron av den typen av erfarenhet säger en annan filosof vara helt avgörande för hennes val att bli kristen. Janet Martin Soskice skriver: "I mitt eget fall ... kom tron [eng. "faith"] genom en dramatisk religiös erfarenhet. Jag stod i duschen en vanlig dag, och befann mig omgiven av en närvaro av kärlek, en kärlek som var så verklig och personlig att jag inte kunde betvivla den. ... Jag blev omvänd" (2009, s. 77–78, min översättning).

Att många människor, likt Soskice, helt eller delvis grundar sina val av en religiös livsåskådning på denna typ av erfarenhetsmässig evidens tycks relativt uppenbart. Deras gudstro har en erfarenhetsbaserad snarare än en argumentativ grund. Det är åtminstone två spörsmål vi här måste ta ställning till. Den första frågan är om vi kan godta att det är rationellt för Soskice och andra människor i liknande situationer att omfatta till exempel en gudstro på denna basis. Det andra frågan är om denna typ av erfarenhet ska tillmätas något evidentiellt värde över huvud taget för dem av oss som inte har haft sådana erfarenheter. Är deras vittnesbörd något värt för andra än dem själva? Rowes svar verkar vara att de har evidentiellt värde men att avsaknaden av dessa erfarenheter också kan utgöra en form av motevidens. Bristen på gudsnärvaro i en människas liv stödjer en sekulär livsåskådning medan närvaro stödjer en religiös. Det skulle således vara rationellt för Rowe att inte tro på Gud samtidigt som han kan vidhålla att det är rationellt för människor i Soskices situation att tro på Gud, även om han anser att det som de tror är felaktigt.

Vilken vikt vittnesbörd om erfarenheter av Guds närvaro i männi-

skors liv ska tillmätas av dem som själva saknar denna typ av erfarenhet är än mer kontroversiellt. Kitcher tänker sig att mångfalden av olika typer av religiösa erfarenheter och det faktum att många av dem motsäger varandra utgör en god grund till att helt avstå från att tillmäta dem något evidentiellt värde över huvud taget (2011, s. 26f.), medan andra, som Travis Dumsday, argumenterar för att de visserligen inte direkt stödjer teism, men att de utgör evidens för icke-naturalism (2016, s. 142). Hur skeptiska eller godtrogna vi ska vara på denna punkt är en svår fråga att svara på, men den perspektivism jag förordar ger vid handen att det också är av betydelse om, som i Soskices fall, kristen tro utgör en "live option" för sekulära eller religiösa människor av det slag som du och jag utgör.

Den evidensbas som naturvetenskapliga naturalister tillåter är i allt väsentligt begränsad till naturvetenskapliga skäl och det är också dessa och inga andra skäl som ska beaktas i vårt val av livsåskådning. Mer liberala naturalister tillmäter däremot andra typer av skäl betydelse. De grundar sitt förkastande av religion, eller mer specifikt av teism, i första hand på skäl av ett annat slag. Därmed öppnar de upp för att en sekulär livsåskådning också kan berättigas genom en hänvisning till filosofiska, politiska eller moraliska skäl, eller till skäl som samhällsvetenskap och humaniora kan generera. Men på samma gång möjliggör det då förstås att teister och andra religiösa människor också får använda sig av sådana icke-naturvetenskapliga skäl för att berättiga sin religiösa livsåskådning

Svag pragmatism

De skäl som vi hittills har diskuterat är sådana som ger oss anledning att tro att det är sant att tillvaron är beskaffad på ett visst sätt. Men är det bara sådana *intellektuella* eller *epistemiska skäl* som är relevanta för oss människor att ta hänsyn till när vi söker förstå tillvaron och vår plats i den och välja hur vi ska leva våra liv? Borde vi inte också beakta andra faktorer som har mer att göra med hur det känns att leva i världen och att finna mening i den? Vårt val av livsåskådning är ju existentiellt ("Vad skapar mening och vad är eftersträvansvärt?") och inte bara intellektuellt ("Vad är sant?").

Kitcher kritiserar dem han ibland kallar för "militanta ateister" och ibland kallar för "darwinistiska ateister" (som Richard Dawkins och Daniel D. Dennett) för att helt negligera det moraliska, existentiella och

sociala värdet av religion och enbart förlita sig på intellektuella, företrädesvis naturvetenskapliga, skäl för att underminera religion i alla dess former. Han menar att sådana skäl inte räcker för att påvisa naturalismens företräde framför till exempel teismen eftersom gudstron fyller ett existentiellt och ett socialt behov i människors liv; den ger deras existens en mening och ett sammanhang (2011, s. 31f.). En sekulär livsåskådning måste därför klara av att ge människor ett sekulärt substitut för det meningsskapade som religioner genom årtusenden har gett människor, annars är det ”knappast oförnuftigt” för religiösa människor att förbli religiösa (2007, s. 160). Det är Kitchers omfattande av en pragmatisk naturalism som leder honom till denna slutsats. Det finns pragmatiska skäl som vi som rationella människor måste ta hänsyn till i våra val av vad vi ska tro om tillvaron som helhet, om vår plats i detta sammanhang och hur vi bör leva våra liv.

Vad är då pragmatiska skäl? Vi kan säga att *pragmatiska skäl* är praktiskt orienterade och söker berättiga det vi tror i termer av vilka fördelar eller vilken nytta vi har av att agera (eller inte agera) på ett visst sätt eller hålla vissa saker för sanna. Pragmatiska argument är således, till skillnad från intellektuella argument, fördelsinriktade snarare än sanninginriktade. Martin Hägglunds argumentation för en sekulär tro bygger också på ett antagande om att pragmatiska skäl bör vara av stor betydelse för vårt val av livsåskådning. Hägglund för dock ett helt omvänt resonemang än vad Kitcher gör. Han söker visa att människans existentiella behov och belägenhet utgör en utmaning för religion och inte (som Kitcher tror) för en sekulär livsåskådning. Mer exakt utgör dessa en utmaning för sådana religioner som innefattar en tro på ett efterliv eller på ett evigt liv (Hägglund 2020, s. 57f.). Ett efterliv är inget du ska tro eller hoppas på för det underminerar ditt liv här och nu. Hägglunds synsätt kan vi i sin tur sätta i kontrast till John Hicks (pragmatiska) resonemang om värdet av ett möjligt efterliv (1999, s. 20f.). Hick argumenterar för att naturalism innebär dåliga nyheter för många människor, för alla de människor som inte har fått eller kommer att få en chans att leva ett gott liv.

Jag delar dessa filosofers uppfattning att vi bör tillmäta pragmatiska och inte bara intellektuella skäl en roll i vårt val av livsåskådning. Vi bör således ställa oss frågor som: Vad vinner eller förlorar vi på att tro på en Gud som har skapat världen och avsett att människan ska finnas till och på att, i enlighet med dessa kärnövertygelser, leva ett religiöst liv? Vad vinner eller förlorar vi på att tro att naturen är allt som finns

och att universum alltid har existerat och att självmedvetet liv uppkom av en slump och på att, i enlighet med dessa kärnövertygelser, leva ett sekulärt liv?

Likväl kan sanningsfrågan inte negligeras, för en rent pragmatisk argumentation öppnar dörren på glänt för önsketänkande, att vi tror det vi vill ska vara sant och inte vad som faktiskt är sant eller vad vi på goda grunder bör hålla för sant. Det är av det skälet som jag menar att vi ska omfatta en svag form av pragmatism. *Svag pragmatism* är hållningen att både intellektuella och pragmatiska skäl är viktiga att ta hänsyn till när vi väljer vad vi ska tro på och hur vi ska leva våra liv. I James klassiska förståelse av den innebär det att om evidensen (alltså de intellektuella skälen) mellan två för oss reella alternativ är ungefär likvärdig – i vårt fall gällande om vi ska omfatta en religiös eller en sekulär livsåskådning, som teism eller naturalism – så är det tillåtet att låta pragmatiska skäl eller överväganden fälla avgörandet (1897). Vi kan också uttrycka denna pragmatiska hållning något mer modest och säga att i den situationen måste åtminstone existentiella skäl få spela en viktig (om än kanske inte en avgörande) roll för huruvida vi väljer att leva ett sekulärt eller religiöst liv.

En kort slutreflektion

En intressant utveckling inom filosofin är att en rad framstående filosofer inte nöjer sig med att vara ateister utan söker utveckla en sekulär livsåskådning som är tänkt att kunna ersätta religion i alla dess former. Det är bland annat av den anledningen värdefullt att reflektera över vad en livsåskådning är och hur vi kan och bör skilja mellan religiösa och sekulära livsåskådningar, utan att för den skull förneka att en signifikant gråzon finns mellan dessa två grupper. Mitt huvudärende har dock varit att försöka belysa de intellektuella och existentiella villkoren för valet av livsåskådning i en situation med signifikant livsåskådningsmässig mångfald. Jag har på denna punkt försökt antyda hur vi ska tänka kring denna fråga utan att ha haft möjlighet att fullt ut argumentera för min ståndpunkt. Sist och slutligen måste vi dock som reflekterande människor ensamma ta ansvar för den livsåskådning vi har, om vi ska göra något så radikalt som att konvertera och byta livsåskådning eller om vi, i kritisk och konstruktiv dialog med andra människor, ska fortsätta att utveckla den religiösa eller sekulära förståelse av och hållning till livet som vi redan har.

Litteratur

- Dawkins, Richard. 2007. *Illusionen om Gud*. Övers. Margareta Eklöf. Stockholm: Leopard förlag.
- Dummsday, Travis. 2016. "Evidentially Compelling Religious Experiences and the Moral Status of Naturalism". *European Journal for Philosophy of Religion* 8, nr 3, s. 123–44.
- Hägglund, Martin. 2020. *Vårt enda liv: Sekulär tro och andlig frihet*. Övers. Andreas Vesterlund. Stockholm: Volante.
- Hick, John. 1999. *The Fifth Dimension*. Oxford: Oneworld.
- James, William. 1897. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans.
- Kitcher, Philip. 2007. *Living with Darwin*. Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, Philip. 2011. "Challenges for Secularism". I *The Joy of Secularism*, red. George Levine. Princeton: Princeton University Press.
- Nagel, Thomas. 2002. *Sista ordet*. Övers. Per Lennart Mårtensson. Nora: Nya Doxa.
- Nagel, Thomas. 2010. *Secular Philosophy and the Religious Temperament*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. 2012. *Mind and Cosmos*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosenberg, Alex. 2011. *The Atheist's Guide to Reality*. London: W. W. Norton and Company.
- Rowe, William, 1979. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism". *American Philosophical Quarterly* 16, nr 4, s. 335–41.
- Rowe, William. 2010. "Friendly Atheism Revisited". *International Journal for Philosophy of Religion* 68, nr 1, s. 7–13.
- Soskice, Janet Martin. 2009. "Love and Reason". I *Philosophers and God*, red. John Cornwell och Michael McGhee. London: Continuum.
- Stenmark, Mikael. 2022. "Worldview Studies". *Religious Studies* 58 nr 3, s. 564–82. doi:10.1017/S0034412521000135

Platon och de irrationella talen

Aron Bodelsson

1. Platons *Timaios*

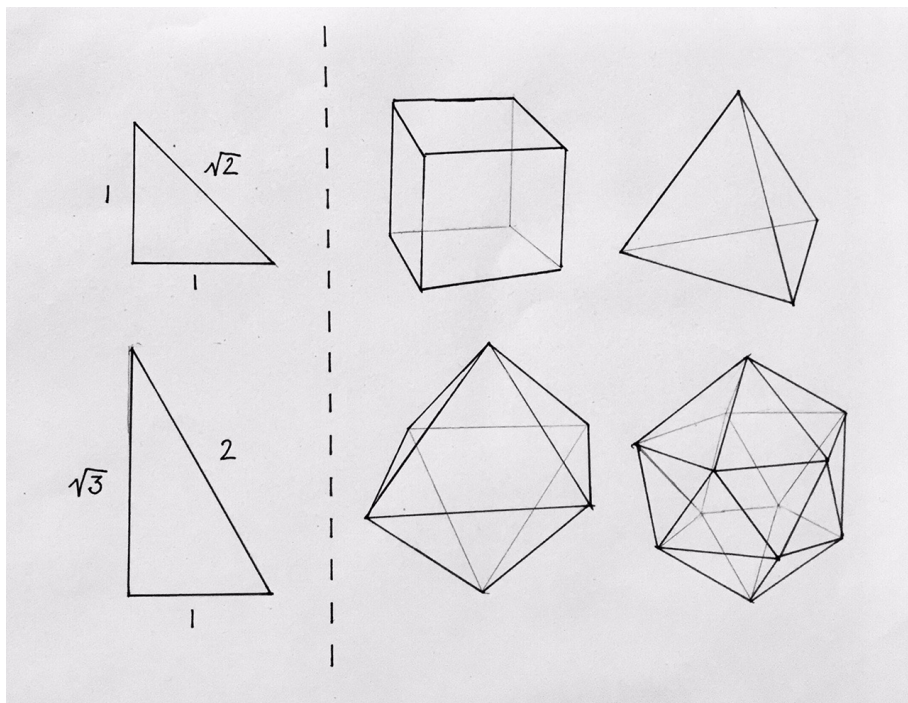
I vad som anses som en av Platons sena dialoger, *Timaios*, finns det en utförlig beskrivning av universum. Specifikt så finns där en utläggning om materiens minsta beståndsdelar. Den fysik som där presenteras bär spår av såväl Empedokles som Demokritos. Från Empedokles tas idén om de fyra elementen: jord, eld, vatten och luft; från Demokritos tas idén om att materia har minsta beståndsdelar som är odelbara. Men hos Platon är dessa minsta beståndsdelar inte av en sort utan av två. Det är hos Platon i sista hand två olika trianglar som bygger upp materia. De har det gemensamt att de är rätvinkliga, dvs. en av de tre vinklarna är 90 grader. Den ena triangeln är rätvinklig och likbent. Den andra är en oliksidig triangel som, om man ställer två bredvid varandra, bildar en liksidig triangel. Varför väljer Platon dessa två trianglar? Det låter han oss inte riktigt veta. *Timaios* säger bara:

Det skulle leda för långt att förklara varför, men om någon vederlägger detta och klarlägger att det inte förhåller sig så tillerkänner vi honom priset utan strid. (Platon 2006, Bok 4, s. 464)

Men av konstruktionen av trianglarna följer att de har ytterligare en egenskap gemensam, nämligen att de båda kommer att ha en sida vars längd motsvaras av ett irrationellt tal. Karl Popper argumenterar i essän "Plato and Geometry" för att detta är motivet till att låta trianglarna se ut på detta sätt.¹ Vad är ett irrationellt tal? Det är ett tal som inte kan uttryckas med hjälp av heltal eller en relation mellan heltal. Det kan alltså inte skrivas som en kvot. Och om man vill skriva ett irrationellt tal på decimalform så blir det en oändlig följd av tal. Det mest kända exemplet är kanske pi, cirkelns omkrets, som börjar med 3,14... men aldrig tar slut. För de två trianglar Platon väljer ut så ger Pythagoras sats att längden på hypotenusan i den likbenta triangeln är roten ur 2, som är ett irrationellt tal; för den oliksidiga triangeln kommer den längsta

1. Essän är ursprungligen ett appendix till *The Open Society and Its Enemies* men återfinns också i *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment* (1998).

sidan vara roten ur 3, också det irrationellt. Att trianglarna har en sida som är irrationell kan också formuleras som att de har sidor som är inkommensurabla. Det finns alltså ingen gemensam enhet i vilken båda kan uttryckas. Popper menar att Platon genom postulerandet av dessa trianglar som byggstenar i universum försöker hitta en väg ut ur en kris som uppstått just genom upptäckten av de irrationella talen. Det är en kris som går tillbaka till pythagoréerna.



Till vänster ses de två trianglarna med en sida som är irrationell. Till höger syns de fyra formerna som konstrueras av de två trianglarna, och som i sin tur bygger upp de fyra elementen i universum. Kuben (8 sidor) konstrueras genom att varje sida bildas av att två likbenta trianglar sätts samman (och bildar en kvadrat). De andra tre formerna, tetraedern (fyra sidor), oktaedern (8 sidor) och ikosaedern (20 sidor), konstrueras genom att varje sida bildas av att två oliksidiga trianglar sätts samman (och bildar en liksidig triangel). Elementet jord består av kuber, elementet eld av tetraeder, elementet luft av oktaeder och elementet vatten av ikosaeder. Denna konstruktion får till följd att eld, jord och luft kan ombildas till varandra men inte ombildas till jord och att jord inte kan ombildas till något annat element.

2. Pythagoras och de irrationella talen

Pythagoras är, som många av försokratikerna, en närmast mytisk figur. Veldig lite är känt om honom. Han ska ha levt först på Samos, en ö utanför den turkiska kusten, där han föddes omkring 570 f. Kr., och sedan ha flyttat till Kroton i södra Italien. Han dog ca 490 f. Kr. Det finns inga skrifter bevarade av honom, och det verkar heller inte som att han skulle ha skrivit något. En stor del av hans berömmelse kommer från att han har fått ge namn åt det geometriska teoremet om relationen mellan de tre sidorna i en rätvinklig triangel: Pythagoras sats. Men att han skulle vara upphovsman till detta teorem är mycket osannolikt, och frågan är om han ens kände till beviset för det. Den första skriftliga källan som anger Pythagoras som upphovsman till teoremet är från ca 500 e. Kr. då Proklos i sina kommentarer till Euklides *Elementa* säger:

Om vi lyssnar till dem som ägnar sig åt att undersöka antik historia, så finner vi att de hänvisar detta teorem tillbaka till Pythagoras. De påstår också att han offrade en ox vid denna upptäckt.²

Detta är alltså skrivet ca 1000 år efter att Pythagoras levde och kan därmed inte tillskrivas så stor tillförlitlighet. Vi vet att babylonierna kände till teoremet före grekerna och kände till metoder för att ta fram tripplar av siffror som ger upphov till rätvinkliga trianglar. Däremot producerade de inget bevis för teoremet. Det är mycket troligt att Pythagoras på samma sätt kände till teoremet utan att ha känt till något bevis för det. En annan matematisk upptäckt som har förknippats med Pythagoras eller Pythagoras följare är de irrationella talen. Proklos, exempelvis, ger Pythagoras äran även för att ha inlett studiet av irrationella tal. Och Iamblichos berättar flera historier om vad som skulle ha drabbat medlemmar i Pythagoras sällskap när de upptäckt de irrationella talen (eller själva tagit åt sig äran för någon upptäckt, trots att all sådan ära skulle tillfalla Pythagoras). Enligt Iamblichos ska Hippasos ha drunknat till havs som ett straff från gudarna, inte för att han tog åt sig äran för något, utan endast för att han upptäckte de irrationella talen. Men vad är det med de irrationella talen som motiverar ett sådant straff från gudarna? Låt oss se på hur Aristoteles beskriver pythagoréerna i *Metafysiken* bok 1, del 5:

[D]e så kallade pythagoréerna ägnade sig åt matematik, och de var först med att utveckla denna vetenskap; och genom sina studier så leddes de

2. Se artikeln om Pythagoras från *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Alla engelska citat är översatta till svenska av mig.

till övertygelsen att matematikens principer var de principer som styrde allt. Och eftersom talet är den första av dessa principer ... så antog de att talens element är alltings element, och att hela universum var en proportion eller ett tal. (Aristoteles 1933)

Vi ser tydligt att enligt Aristoteles så menar pythagoréerna att det är talen som är det grundläggande i matematiken. Matematikens principer var i sin tur styrande för hela kosmos, och universum självt ska enligt Aristoteles ha förståtts som ett tal.

Före upptäckten av de irrationella talen trodde man antagligen att det inte fanns några andra tal än de rationella talen. Man trodde alltså att alla tal gick att föra tillbaka på heltal eller en relation mellan dessa. Detta är egentligen ett intuitivt mycket rimligt antagande. Om man väljer ut ett godtyckligt litet segment på tallinjen, så kommer detta segment fortfarande att innehålla oändligt många rationella tal. Tallinjen verkar egentligen helt mättad med de rationella talen, och det kan nästan tyckas märkligt att det skulle finnas plats för några andra tal. Men det var alltså detta som man upptäckte. Olika geometriska förhållanden, som relationer mellan sidor i rätvinkliga trianglar, kan uttryckas med hjälp av heltal. Men det finns undantag. Exempelvis så kan inte relationen mellan sidorna och diagonalen i en kvadrat uttryckas som en relation mellan heltal: de är inkommensurabla. Om sidorna i kvadraten är 1 så kommer diagonalen, enligt Pythagoras sats, vara $\sqrt{2}$. Men $\sqrt{2}$ kan inte uttryckas med hjälp av heltal eller rationella tal. För Aristoteles är detta redan ett etablerat faktum, men han skriver i *Metafysiken* om hur detta faktum borde framstå för dem som ännu inte är bekanta med det:

Tillägandet av kunskap bör åstadkomma ett sinnestillstånd som är motsatt det som rådde vid början av våra efterforskningar ... För det måste vara häpnadsväckande för dem som ännu insett orsaken, att det skulle finnas något som inte kan mätas, inte ens av en minsta möjliga enhet. (Aristoteles 1933, 983a11)

Och enligt Popper så innebar denna upptäckt inget mindre än en kris för pythagoréerna. Popper skriver:

Upptäckten att kvadratroten av två är irrationell (som antyds av Platon i *Den större Hippias* och i *Menon*) förstörde det pythagoreiska programmet att aritmetisera geometrin, och därmed också, verkar det som, vitaliteten hos hela den pythagoreiska rörelsen. (Popper 1998, s. 253)

Upptäckten av de irrationella talen innebär att geometrin inte kan reduceras till aritmetik. Och i den mån geometrin är den gren av matematiken som beskriver rummet och dess egenskaper, och i förlängningen kosmos, så innebär existensen av de irrationella talen att tanken att kosmos i grunden styrs av heltalen, vilket verkar ha varit den pythagoreiska dogmen, blir en osannolik idé. Det är mot bakgrund av detta som det blir begripligt att man kan straffas med döden av gudarna för att ha upptäckt de irrationella talen. Enligt Popper så innebar det också början på slutet för pythagorismen som rörelse.

3. Efter krisen

Popper tänker sig att atomismen delvis är en fortsättning på pythagorismen eftersom den har det gemensamt med pythagorismen att den tror att världen går att reducera till diskreta entiteter. Och därmed har atomisterna samma problem med de irrationella talen som pythagoréerna.

Den pythagoreiska teorin, med sina punktdiagram innehåller utan tvekan en förlaga till en primitiv atomism. I hur stor grad Demokritos atomteori var inspirerad av pythagoréerna är svårt att avgöra. Dess främsta influenser kom säkerligen från den eleatiska skolan: från Parmenides och Zenon. (Popper 1952, s. 140)

Men den kanske mest fascinerande aspekten i Demokritos teori är hans doktrin om kvantifieringen av rum och tid. Jag tänker då på doktrinen som diskuteras mycket just nu, att det finns ett minsta möjliga avstånd i rum och ett minsta möjliga intervall i tid (element av rum och tid, Demokritos *ameres*, alltså inte atomer). (Ibid., s. 144)

Enligt Popper så finns det alltså även en motsättning mellan atomism som förklaring av kosmos och upptäckten av de irrationella talen. Han hyser emellertid stor beundran för Demokritos som tänkare, och därför har han svårt att föreställa sig att Demokritos skulle ha förbisetat detta. Därför menar han att de irrationella talen nog inte var kända för Demokritos.

Huruvida Demokritos kände till [de irrationella talen] är osäkert. Jag lutar snarast mot åsikten att han inte gjorde det; och att titeln på Demokritos två förlorade verk, *Peri alogon grammon kai panton*, bör översättas *Om alogiska linjer och volymer*, och att dessa två böcker inte innehåller någon referens till problemet med de irrationella talen. Min tro att Demokritos

inte kände till de irrationella talen är baserad på det faktum att det inte finns några spår av ett försvar för hans teori mot det fatala slag som den mottog från denna upptäckt. (Ibid. s. 145–46)

Enligt Diogenes Laertios ska Demokritos ha skrivit ett verk i två delar med titeln *Peri alogon grammon kai panton a b* och som i Daniel Grahams samling av försokratiska fragment översätts som *On irrational lines and solids 1, 2* alltså *Om irrationella linjer och solida kroppar 1, 2*.

I sin bok *The Evolution of the Euclidean Elements: A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudes and Its Significance for Early Greek Geometry* från 1975 gör filosofen och matematikhistorikern Wilbur R. Knorr ett grundligt försök att spåra hur och när de irrationella talen upptäcktes i det antika Grekland. Han ser inte den motsättning mellan atomism och irrationella tal som Popper ser, och tar tvärtom den boktitel som Diogenes Laertios nämner som intäkt för att Demokritos var bekant med de irrationella talen. Som absolut senaste datum för upptäckten sätter han 410 f. Kr. med motiveringen att matematikern Theodoros, bekant från Platons dialog *Theaitetos*, var verksam som matematiker omkring 410–390 f. Kr. och gjorde framsteg kring teorin om de irrationella talen. Han tror inte att de irrationella talen kan ha varit kända så långt innan Demokritos var verksam eftersom vi inte ser några andra spår av dem i de försokratiska fragmenten. De irrationella talen var en fråga som intresserade Platon och Aristoteles mycket och det borde rimligtvis, menar Knorr, ha varit en fråga som även skulle ha intresserat exempelvis Zenon, så att han inte nämner dem borde tyda på att de ännu inte var kända. Man kan förvisso tänka sig att pythagoréerna skulle ha upptäckt dem tidigare och sedan hållit detta hemligt.³ Men Knorr menar att det finns många tecken på att pythagoréernas lära var ganska spridd (såväl Xenophanes som Herakleitos verkar ha känt till den) så därmed kan idén om tystnadskulturen bland pythagoréerna vara överdriven. Men framförallt så borde de politiska omvälvningar som gjorde att pythagoréerna delvis splittrades som grupp på 500-talet ha gjort att en sådan upptäckt fått spridning. Emellertid tänker sig Knorr att det faktiskt var pythagoréer som var de som gjorde upptäckten. Han menar att man kan se spår hos pythagoréerna Filolaus och Eurytos⁴ av att de faktiskt hade utvecklat den pythagoreiska filosofin mot bakgrund av de irrationella

3. En teori som har förts fram av exempelvis Paul Tannery, matematikhistoriker verksam i slutet av 1800-talet.

4. Eurytos var en elev till Filolaus och utvecklade en filosofi som låg nära sin lärares.

talens upptäckt. Filolaus ska ha fötts ca 470 f. Kr., alltså samtidigt som Sokrates men tio år före Demokritos. Han är den äldste pythagoré som vi har några bevarade fragment från, och troligen den första pythagoré som skrev något filosofiskt verk.⁵ Vad kan man då se hos Filolaus som tyder på att han kände till de irrationella talen? Knorr menar att det är fragment 6 som ger en indikation om detta. Det lyder:

Förvisso, talen är av två olika sorter, jämna och ojämna, och så en tredje sort som är en blandning av de två första, jämn-ojämn. Det finns många former av varje sort, och varje ting betecknar något av dem. (Graham 2010, s. 493)

Filolaus delar alltså in talen i tre sorter här, de jämna och ojämna, som är de egentliga talen, och så en tredje sort, de jämna-nejämna, som är en blandning av de andra. Hur ska man förstå det här? En hypotes som ligger nära till hands är att den tredje sorten, som inte är lika egentlig som de andra två, är de irrationella talen. Detta blir enligt Knorr rimligt om man ser på hur beviset som ges av Euklides för att det finns irrationella tal såg ut. I bok 10 av *Elementa* ger Euklides ett bevis för att diagonalen är inkommensurabel med sidorna i en kvadrat genom ett *reductio ad absurdum* där han visar att diagonalen i så fall måste vara både ett jämnt och ett ojämnt tal. Detta är också, enligt matematikhistorikern Bartel Van der Waerden, ett bevis som Aristoteles nämner flera gånger (Van der Waerden 1975, s. 110). Van der Waerden skriver även att:

Pappus påstår att teorin om de irrationella talen startade i pythagoréernas skola, och deras teori om de jämna och ojämna talen gav dem verktygen för att bevisa att kvadratroten ur två var ett irrationellt tal. (Ibid.)

Van der Waerden drar slutsatsen att Euklides bevis kommer från pythagoréerna. Mot bakgrund av detta verkar Knorrs teori att det är de irrationella talen som Filolaus syftar på i fragment 6 sannolik. Man kan samtidigt inläsa en viss tvekan i fragmentet mot att inordna de irrationella talen bland de vanliga talen, och ändå är det anmärkningsvärt att Filolaus faktiskt erkänner de irrationella talen som tal. Trots att det alltså, enligt Popper, är just dessa tal som har rivit ner den pythagoreiska världsbilden.

Det är också intressant att se på några andra fragment hos Filolaus och notera den diskrepans som finns mellan å ena sidan Filolaus filosofi och å andra sidan pythagorismen som den framställs av Aristoteles. I

5. Se artikeln "Philolaus" i Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Aristoteles framställning av pythagoréerna så förfäktar de ståndpunkten att världen består av tal, att i princip allt är tal. Men hos Filolaus framträder talen ofta mer som en ordnande princip. Enligt Filolaus så består världen av *de obegränsade* och *de begränsande*, alltså sådant som är obegränsat och sådant som begränsar. Han menar att varken det ena eller det andra skulle kunna existera för sig. Han går inte in närmare på vad *de obegränsade* eller *de begränsande* skulle vara och han verkar anse att detta i sista hand inte går att få absolut kunskap om. I Fragment 3 skriver han:

Angående natur och harmoni så ligger det till på följande vis, tingens essens, som är evig, och naturen själv, är tillgänglig för ett gudomligt men inte för ett mänskligt vetande; emellertid är det omöjligt att något av alla de ting som existerar och som vi har kunskap om skulle ha tillkommit om inte tingens essenser, dem från vilka världsordningen är uppbyggd, skulle existera. Dessa essenser är *de begränsande* och *de obegränsade*. (Graham 2010, s. 493, min kursivering.)

Han argumenterar alltså utifrån antagandena att det finns en värld och att vi har kunskap om världen. Då måste världen bestå av dessa två grundtyper menar Filolaus. Detta inskräps i fragment 4:

Det skulle inte finnas något som har kunskap, om alla ting vore obegränsade. (Ibid.)

Från fragment 5 kan vi få en aning om talens roll i Filolaus kosmos:

Och förvisso, alla ting som är föremål för vetande, har tal. För det är inte möjligt att något kan tänkas eller vara föremål för kunskap utan tal. (Ibid.)

Det finns en viss analogi mellan det begränsande i fragment 4 och talens roll i fragment 5. Båda fungerar som villkor för vetandet. Om Filolaus ansåg att talen var *de begränsande* kan vi inte veta. Men vi kan åtminstone se att för Filolaus så var inte talen världens innersta väsen. Man kan spekulera om huruvida denna splittring mellan talen och världen hade sitt ursprung i upptäckten av de irrationella talen. Vi har sett att denna upptäckt verkar ha uppfattats som hotfull av pythagoréerna enligt vittnesmål från antiken, och i modern tid har Popper menat att de irrationella talen innebär ett (tillfälligt) slut på den pythagoreiska världsbilden.⁶ En läsning av Filolaus ger vid handen att Pop-

6. Pythagorismen växte sig stark igen under andra hälften av 400-talet f. Kr., inte minst inom Platons akademi. Detta har kallats för ny-pythagorismen. (Se artikeln "Pythagoreanism"

pers ståndpunkt åtminstone behöver modifieras, kanske helt avfärdas. Kanske kan man tänka sig att de irrationella talen frambringade en viss ödmjukhet angående möjligheten till vetande hos pythagoréerna och en mindre dogmatisk hållning. En sådan ödmjukhet verkar manifesteras sig i Filolaus kosmologi.

En pythagoré som kom efter Filolaus, och som också ska ha varit hans elev, var Archytas. Archytas var filosof och matematiker. Han var ungefär samtida med Platon men mer precisa uppgifter än så finns inte angående när han levde. Han var den första att hitta en lösning på frågan hur man kan dubblera en kub, alltså att utifrån en given kub hitta en kub med dubbelt så stor volym. Han var också en framstående politiker i Tarentum i södra Italien där han levde. Platon berättar i sjunde brevet om hur Archytas kom till hans undsättning när han hade hamnat i svårigheter i Syrakusa. Archytas lät skicka ett skepp så att Platon kunde ta sig därifrån. Man vet inte säkert om det fanns något filosofiskt inflytande mellan Platon och Archytas, men exempelvis uppdelningen i *Staten* av fem olika matematiska discipliner tros häröra från Archytas (Knorr 1975, s. 92). Det producerades en del falska verk i Archytas namn efter hans levnad men de enda filosofiska utsagor som tros komma från Archytas själv är fyra fragment. I ett av dem talar han om logistiken som den främsta av vetenskaper, och specifikt sätter han den framför geometrin. Det är svårt att avgöra exakt vad Archytas avser med "logistik" men det är ett begrepp som används på flera ställen i Platons verk och där betyder det ungefär "talteori" eller "aritmetik". Knorr skriver att Archytas tolkats som naiv i sin tanke om logistikens företräde framför geometrin. Denna kritik har utgått från en historieskrivning liknande Poppers där den grekiska matematiken först domineras av aritmetiken genom pythagoréerna och sedan, som en konsekvens av upptäckten av inkommensurabiliteten, vänder sig mot geometrin, framförallt manifesterat i Euklides *Elementa*. I detta perspektiv så blir Archytas en eftersläntrare som inte hänger med i matematikens utveckling. Men Knorr vänder sig mot den tolkningen. Archytas var enligt Knorr en av sin tids främsta matematiker som bidrog till utvecklingen att inkorporera de irrationella talen i matematiken. Här är fragmentet från Archytas:

i Stanford Encyclopedia of Philosophy.) Enligt Popper kan detta förklaras med att nya metoder inom matematiken gjorde de irrationella talen oproblematiske. Knorr menar för övrigt att de irrationella talen aldrig uppfattades som särskilt besvärliga av matematikerna, som fortsatte att arbeta som vanligt, de var snarare ett problem för filosoferna.

Logistiken verkar vida överlägsen de andra konstarterna i fråga om visdom, och specifikt när det gäller att handskas med det den önskar på ett mer tydligt sätt än geometrin. Och i de avseenden som geometrin är bristfällig, så använder logistiken argument och fullbordar bevis; detta gör den också i fråga om undersökningen av former.

”Logistiken” här verkar betyda något snarlikt till ”matematisk logik”. Vad Archytas verkar säga här är att en geometri utan resonemang eller logik inte kan åstadkomma så mycket. I det avseendet föregriper Archytas här Euklides och hans deduktiva metod.

4. Avslutning

När man ser på den pythagoreiska filosofin på 400- och 300-talet f. Kr., alltså före och under Platons levnad, så verkar det mycket troligt att de irrationella talen här har utövat ett inflytande. Men inte på ett så entydigt sätt som Popper hävdar. Snarare än att ha inneburit slutet på pythagorismen som tankeriktning så verkar pythagoréerna ha antagit utmaningen som de irrationella talen ställde till deras filosofi. Popper menar att Platon skulle ha varit den förste som tänkte igenom konsekvenserna av inkommensurabiliteten (1952, s. 146), men snarare verkar han ha fortsatt på ett arbete som redan hade påbörjats av pythagoréerna själva.⁷ Enligt Popper innebär Platons införande av trianglar som materians minsta beståndsdelar att ett skifte inleds från det aritmetiska till det geometriska, ett skifte som ska fullbordas av Euklides i hans *Elementa* och som sedan står som modell för vetenskapen i tusentals år, ända in i vår tid. Men skiftet från aritmetik till förmån för geometri måste nog sägas ha inletts redan hos Demokritos och hans atomlära. Och Poppers argumentation för att Demokritos atomlära är oförenlig med inkommensurabiliteten är inte så övertygande. Archytas å sin sida framstår som mycket modern och kan också tänkas ha inspirerat Pla-

7. Frågan om pythagoréernas inflytande på Platon har diskuterats mycket. I en biografi om Pythagoras från 900-talet e. Kr. så presenteras Platon som pythagoré och som en elev till Archytas. (Se artikeln ”Pythagoreanism” i Stanford Encyclopedia of Philosophy.) Aristoteles nämner på flera ställen pythagoréerna och Platon i samma mening. I A. E. Taylors kommentar till *Timaios* så presenteras huvudtesen som att: ”Timaios lärar [i Platons *Timaios*] kan i detalj visas vara exakt vad vi skulle förvänta oss från en italiensk pythagoré under 400-talet f. Kr.” (ibid.). Platons dialog *Filebos* brukar pekats ut som en text där ett inflytande från Filolaus tanke om begränsare och obegränsade är tydligt. Enligt Diogenes Laertios ska Platon ha köpt en bok skriven av Filolaus, och även, efter Sokrates död, rest till södra Italien och träffat både Filolaus och ytterligare en elev till Filolaus vid namn Eurytos (Graham 2010, s. 489).

ton. För hur det än var med skylten framför Platons akademi som endast tillät de som var skolade i geometri att träda in, så var alltid dialektiken den första vetenskapen för Platon; precis som logistiken var mer grundläggande än aritmetik och geometri enligt Archytas.

Fallet med de irrationella talen verkar visa på ett mycket nära samband mellan den matematiska forskningen och filosofin. Detta finns det flera exempel på i historien. De två mest framträdande exemplen är kanske grundvalsforskningen inom matematiken i början av 1900-talet och upptäckten av infinitesimalkalkylen på 1600-talet. Dessa matematiska framsteg hade tydliga efterverkningar inom filosofin och var nog också redan på förhand problem som inte helt kunde skiljas från filosofin. Det är mindre känt att de irrationella talen var ett exempel på detta redan under antiken, vilket är särskilt intressant eftersom detta utspelar sig alldeles i filosofins begynnelse.

Litteratur

- Aristoteles. (ca 350 f. Kr.) 1933. *Metaphysics*, vol. I, böcker 1–9. Övers. Hugh Tredennick. Loeb Classical Library 271. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Graham, Daniel W. 2010. *The Texts of Early Greek Philosophy*, del 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huffman, Carl A. 2005. *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. New York: Cambridge University Press.
- Huffman, Carl A. 2006. "Pythagoreanism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/pythagoreanism/> (hämtad 2018-11-09)
- Huffman, Carl A. (2005) 2018. "Pythagoras". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/> (hämtad 2018-11-09)
- Huffman, Carl A. 2003. "Philolaus". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/philolaus/> (hämtad 2018-11-09)
- Knorr, Wilbur R. 1975. *The Evolution of the Euclidian Elements: A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudes and Its Significance for Early Greek Geometry*. Dordrecht: D Reidel Publishing Company.
- Platon. (ca 360 f. Kr.) 1926. *Laws*. vol. I, böcker 1–6. Övers. R. G. Bury. Loeb Classical Library 187. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Platon. (ca 370 f. Kr.) 2006. *Skrifter*, bok 4. Övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis.
- Popper, Karl R. 1952. "The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science". I *The British Journal for the Philosophy of Science* 3, nr 10, s. 124–56.
- Popper, Karl R. 1998. *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*. London: Routledge.
- Van der Waerden, B. L. 1975. *Science Awakening*, vol 1. Övers. Arnold Dresden. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Hume, Schopenhauer och att filosofera för livet

Ingmar Persson

1. Humes förnuftsförnekande filosofi

Den snara som från början förband mig vid filosofin kan presenteras på ett fåtal rader. Vi kan aldrig vara säkra på att vi inte kommer att dö redan i nästa ögonblick men väl på att det kommer en tidpunkt då vi dör. Vi har alltså aldrig någon garanti för att vi inte redan i nästa ögonblick förlorar allt vi värdesätter i livet, men vi kommer garanterat att förlora detta inom en tidsrymd som är försvinnande kort jämfört med den i vilken vi sedan kommer att ingenting ha eller vara. Frågan är hur vi bör värdesätta att leva under dessa prekära omständigheter, med ett grepp som är svagt och dömt att lossna om ett liv som ur ett kosmiskt perspektiv är efemärt. Under antiken ansågs det som en central filosofisk uppgift att besvara sådana livsfilosofiska frågor, men sedan medeltiden har religionen snarast övertagit denna roll. Så långt mitt minne sträcker sig, har det emellertid tyckts mig att religionens svar lovar vida mer än de kan hålla. Jag var därför inte sen med att ge mig i kast med att utforska i vilken mån filosofin kan återvinna förlorad mark genom att tackla dessa spørsmål.

Av denna anledning har jag sökt mig till Arthur Schopenhauer som hade en med min i stora drag samstämmig syn på vad som vanligen driver oss att börja filosofera. Enligt honom är det vissheten om döden och upplevelsen av livets lidande och elände som ligger bakom den främsta impulsen till filosofisk reflektion. Han var tvärsäker på att hans filosofi serverade den "verkliga lösningen på världens gåta".¹ Jag är långt ifrån lika anspråksfull utan nöjer mig med att ha hittat filosofiska svar som tillfredsställer *mig själv* men som jag inte vill ge sken av att kunna bevisa till alla rationella personers tillfredsställelse. Jag är följaktligen grundligare anfäktad av skepticism än vad Schopenhauer var.

Min skepticism är dock mindre långtgående än David Humes. I konklusionen av den första boken av *A Treatise of Human Nature* (THN) liknar han sig själv vid en seglare som, trots att han stött på flera rev, har

1. Citat från ett efterlämnat dokument, se Scharfstein 1980, s. 256.

lyckats undvika skeppsbrott och nu undrar om han förmår uppbåda djärvhet nog att fortsätta sin filosofiska seglats. Han upplever sig som ett avsigkommet monster som av andra tänkare bemöts med fiendskap eftersom han har underkänt deras teorier, men han känner heller ingen tilltro till sina egna slutsatser. När han begrundar dem, försjunkar han i förvirringens djupaste mörker och tycker sig räddningslöst förlorad.

Abstrakta resonemang kan emellertid inte länge hålla hans sinne fångat. Hans vardagliga sinnesförfattning återtar strax sin hegemoni och fördriver alla filosofiska tvivel. Hume äter middag, spelar backgammon och förlustar sig i vänners lag en tre, fyra timmar. Därefter ter sig hans filosofiska spekulationer så löjligt spetsfundiga att han är oförmögen att ta dem på allvar. Så länge denna filosofiskt trubbiga sinnesstämning består, menar Hume, är han inte förpliktigad att återuppta sina filosofiska grubblerier. Emellertid återuppväcks så småningom hans filosofiska nyfikenhet och först då när han känner att han skulle bli "en förlorare i fråga om välbehag [”pleasure”]" (THN, s. 271) ifall han inte återgick till sina filosofiska studier, skönjer han skäl till detta åtagande.²

Enligt honom bör filosofin respektera vardagslivets sunda förnuft, men ändå inte helt och hållet lämna det i fred, ty i det kan uppträda sprickor av vidskeplighet, och filosofin äger mer vett och sans än sådana fantasier. Det finns dock i England "många redliga gentlemän" vars tankar sträcker sig "mycket lite bortom de objekt vilka varje dag är exponerade för deras sinnen" (THN, s. 272), och dessa gentlemän önskar Hume inte förvandla till filosofer. Snarare skulle han i filosofiska systembyggare vilja inplantera "en del av den trögtänkta, jordnära blandning" (THN, s. 272) som utmärker dessa gentlemän. Det skulle enligt hans förmenande kunna göra filosofin sundare och skarpare, och den tid under vilken en filosofi av slik beskaffenhet har bedrivits är fortfarande så knapp att vi ännu kan hoppas på framsteg. Dock kan det näppeligen vara tal om att den kommer att leverera någon lösning på världens gåta.

Humes filosofiska skepticism besitter potential att infektera vardagliga trosföreställningar genom att ingjuta tvivel rörande existensen av en fysisk värld oberoende av vår perception, induktionens giltighet och personlig identitet. Men han utmålar en "sann skeptiker" (THN, s. 273) som någon som intar en skeptisk hållning även till sina skeptiska slutsatser. Dessutom, om någon tog t. ex. hans tvivel på induktionens berättigande på blodigt allvar, skulle vederbörande bli "en förlorare i fråga

2. Översättningarna av Hume är mina egna.

om välbehag”, för vederbörande skulle ständigt känna fruktan för att drabbas av olika katastrofer, som att marken inte längre bär, mat och dryck plötsligt blir giftiga osv.

En av Humes mera välkända teser lyder: ”Förnuftet är och bör bara vara passionernas slav och kan aldrig göra anspråk på någon annan position än den att tjäna och lyda dem” (THN, s. 415). Den kan tolkas på flera sätt. Förnuftet kan sägas vara passionernas slav i hög grad när vi tror att det är sant vars sanning vi vill eller önskar, dvs. när vi önsketänker. Men ingen kan rimligen hävda att vi alltid önsketänker eller att vi bör göra det. Det skulle säkerligen gå illa för oss ifall vi alltid vägledades av önsketänkande. En alternativ möjlighet är att tolka tesen i ljuset av en annan av Humes teser, nämligen den att ”förnuftet är fullständigt inert och aldrig kan vare sig förhindra eller producera någon handling eller affekt” (THN, s. 458). För en sådan effekt krävs nämligen inverkan från någon *impression*, och dessa tillhandahålls inte av förnuftet.

Redan i första paragrafen av *Treatise* skiljer Hume mellan *impressioner* och *idéer*. Impressioner omfattar sinnesintryck vi har av yttre objekt och av vår egen kropp och dess förnimmelser av smärta, välbehag, hunger, tröst osv. samt passioner eller emotioner som fruktan, vrede, stolthet etc. Med ”idéer” menar han ”svaga bilder av dessa [impressioner] i tänkande och resonerande” (THN, s. 1). Idéer är ursprungligen ”härledda” [”deriv’d”] från impressioner som de representerar och korresponderar med (THN, s. 4). Förnuftets uppgift är ”upptäckten av sanning och falskhet” (THN, s. 458). Det handhar enbart idéer eftersom sanning och falskhet består i överensstämmelse eller brist på överensstämmelse av ”idéer, betraktade som kopior, med de objekt som de representerar” (THN, s. 415). En passion är som andra impressioner ingenting härlett som innehåller ”någon representerande kvalitet, som gör den till en kopia” (THN, s. 415) av något annat. Impressioner har därför inget sanningsvärde och förpassas därigenom utanför förnuftets räckvidd. Förnuftet kan således inte avgöra exempelvis om det är rätt eller fel att känna smärta eller välbehag vid kontakten med något varmt eller vrede i stället för tacksamhet till följd av någon behandling.³

3. En reservation bör skjutas in här. Enligt s.k. representationella perceptionsteorier finns det en av våra perceptioner oavhängig fysisk verklighet med vilken våra sinnesintryck kan korrespondera i större eller mindre utsträckning, med påföljd att de kan sägas vara mer eller mindre sanningsenliga [”veridical”]. Antag att du smakar något sött som får dig att förnimma välbehag. Då är det tänkbart att ditt smakintryck av sötma korresponderar med en kvalitet hos sockret du har i din mun. Det är svårare att tänka sig att din förnimmelse av välbehag också korresponderar mot något i sockret. Så det är inte

Enär handling nödvändiggör medverkan av någon impression, följer det att förnuftet ensamt inte kan utlösa en handling. Tvärtemot sin deklaration att förnuftet är inert eller passivt kräver emellertid Hume i realiteten inte någon sådan medverkan från impressioner för handlingsproduktion. Han hävdar exempelvis: "Det är från *utsikten* ["prospect"] om smärta eller välbehag som aversionen mot eller böjelsen för ett objekt uppstår" (THN, s. 414, min kursivering). Det räcker m.a.o. med en idé om dessa impressioner – en förutsägelse av en impression i stället för själva impressionen – för att framkalla en handling. Men i så fall är ju förnuftet trots allt inte inert, ty det är förnuftet som ställer i utsikt t. ex. smärta eller välbehag.

Det följer förvisso inte att förnuftet kan avgöra om det är rätt eller fel att närma sig ett visst objekt eftersom det står bortom dess kompetens att bedöma om det är rätt eller fel att känna smärta eller välbehag vid kontakten med objektet. Det är mot bakgrund av detta förhållande man bör läsa Humes berömda – eller ökända – yttrande "Det strider inte mot förnuftet att föredra hela världens förstörelse framför en skråma i fingret" (THN, s. 416). Men inte desto mindre kan förnuftet i ensamt majestät vara i stånd att motivera oss genom att fälla omdömen om impressioner.

Ett korollarium till detta är att även om Hume har rätt i att moraliska omdömen "stimulerar passioner och producerar eller förhindrar handlingar", följer det inte att de inte kan vara "konklusioner av vårt förnuft" (THN, s. 457). Det finns en nämnvärd likhet mellan Humes här uttryckta syn på moralens natur och Schopenhauers "empiriska" metod att undersöka moralen vilken, som ska framkomma, lokaliserar dess "fundament" till ett *motiv*, nämligen medlidandet (*Moralens fundament*, MF, s. 285). Hume håller den relaterade känslöattityden av sympati för att vara "den huvudsakliga källan till moraliska distinktioner". Moraliska dygder är egenskaper som har en "tendens till det allmänna goda" och "det allmänna goda är likgiltigt för oss, utom i så måtto som sympatin intresserar oss för det" (THN, s. 618).

Hume påstår om impressioner och idéer att de "olika graderna av

uppenbart orimligt att förfäktat att vissa impressioner men inte andra kan finnas vara riktiga eller felaktiga. En tänkvärd hypotes är dock att de impressioner som är motive-
 rande i sig, som t. ex. smärta och välbehag, inte kan vara riktiga eller felaktiga medan de som är tillgängliga för en dylik bedömning inte är motiverande i sig; det är exempelvis inte sötman utan välbehaget som förorsakar sockersuget. Men denna inskränkning är en räddningsplanka Hume inte behöver tillgripa eftersom han inte har något till övers för representationella perceptionsteorier, till skillnad från sin föregångare John Locke som var talesman för en version av denna teorityp.

deras kraft och livlighet är ... de enda egenheter [”particulars”] som särskiljer dem” (THN, s. 319). Denna grad är generellt högre i fråga om impressioner, men han tillstår att ”det inte är omöjligt att de i vissa fall kan närma sig varandra mycket” (THN, s. 2). *Trosföreställningar* [”beliefs”] är idéer med hög grad av livlighet (THN, s. 96), i motsats till fantasins föreställningar. Hume verkar anta att det fordras trosföreställningar för att motivera oss (se t. ex. THN, s. 119), men också trosföreställningar expedieras av förnuftet.

Man kan undra om tesen att skillnaden mellan impressioner och idéer är en fråga endast om grader av livlighet är förenlig med Humes påstående att idéer, i kontrast till impressioner, äger en ”representerande kvalitet” som medför sanningsvärde. Det senare ter sig nämligen snarare som en artskillnad än en gradskillnad. Någon motsägelse behöver dock inte föreligga här emedan gradskillnaden gäller intrinsikala egenskaper medan egenskapen att representera eller beteckna något rimligen är en extrinsikal eller relationell egenskap hos idéer. Och det är plausibelt att förstå förhållandet att idéer representerar impressioner i termer av att de är härledda från impressioner på ett vis som gör att de bevarar likhet med dessa impressioner: idén om rödhet är t. ex. en mental bild som själv är röd, liksom impressionen den härstammar från.

Det finns andra extrinsikala egenskaper som kännetecknar idéer och till på köpet fler än de ursprungliga idéer som faktiskt är härledda från impressioner, bl. a. sådana som vår föreställningsförmåga konstruerar på basis av andra idéer (THN, s. 6).⁴ En dylik egenskap är att vi besitter en viljemässig kontroll över dem som vi inte har över impressioner. Vi är utrustade med en förmåga att viljemässigt framkalla idéer – vilken vi aktiverar bland annat när vi lyder en uppmaning att åskådligt föreställa oss hur något ser ut, låter, känns etc. – och att förstärka idéers livlighet genom att koncentrera vår uppmärksamhet på dem och hålla kvar dem längre i medvetandet.

Hume påpekar att ”förfinade reflektioner har lite eller inget inflytande över oss” och att det är ”med svårighet vi tar oss an saker som synes oss avlägsna” (THN, s. 268). Denna anmärkning bör lämpligen antas röra abstrakta idéers *spontana* uppträdande, för vi har som nämnts en viljemässig kapacitet att fasthålla dem längre, och denna kapacitet kan tränas upp genom meditation. Hume bestrider felaktigt att vi ens med

4. Åtminstone vissa impressioner, som medlidande och välvilja, är också ”mottagliga för fullständig förening” ((1739) 1978, 366) med andra impressioner, vilket väl är en extrinsikal egenskap hos dem. Inga idéer kan ingå en sådan fullständig förening med andra idéer.

de "yttersta ansträngningar" förmår fokusera en idé för någon "beaktansvärd tid" (THN, s. 283). Annorstädes medger han dock att vi förmår råda bot på en idéns svaghet och oklarhet genom att hålla den "stadig och precis" (THN, s. 73). Till yttermera visso förlängde han ju också kontemplationen av de skeptiska konklusioner hans filosoferande utmynnade i tillräckligt länge för att bli bekant med vådorna av ett sådant "*intensivt*" skeptiskt grubbleri och hinna känna tacksamhet över att han var förmögen att rädda sig från dem genom en "till synes trivial egenskap hos föreställningsförmågan" (THN, s. 268), nämligen dess spontant klenta grepp om abstraktioner.

Man får intrycket av att Hume *väljer* att inte försöka motverka denna spontana svaghet i föreställningsförmågan av det skälet att han då skulle bli "en förlorare i fråga om välbehag". Han verkar ha gjort sådana försök i sin ungdom och då bragts närmast till ett psykiskt sammanbrott; minnet av detta tycks eka i beskrivningen av det beråd han anser sig befinna sig i när han konkluderar första boken av *Treatise*. Det kan vara frestande att tyda hans referens till välbehag som ett syftemål som en indikation på att han bekänner sig till *psykologisk hedonism*, doktrinen att det yttersta målet för all vår strävan och ävlan är att uppleva välbehag och undvika smärta. Detta vore emellertid ett misstag, vilket jag nu ska försöka dokumentera.

Hume distingerar mellan *ursprungliga* ["original"] och *sekundära* impressioner: de förra har inte sin upprinnelse i någon annan impression, medan de senare just precis har sin upprinnelse i någon ursprunglig impression "antingen direkt eller genom förmedling av dess idé" (THN, s. 275). (Alternativa namn på dessa två impressionstyper är sensations- och reflektionsimpressioner (THN, s. 7).) Ursprungliga impressioner är sinnesintryck och sensationer av kroppslig smärta och välbefinnande. Sekundära impressioner är passioner som fruktan, vrede och en lång rad andra emotioner. Kroppslig smärta och välbefinnande är "källa till många passioner" (THN, s. 276). Han indelar passioner i *direkta* som "uppkommer omedelbart ur gott och ont, smärta och välbehag" (THN, s. 276), som fruktan för en förebådad smärta, och *indirekta* som också involverar andra kvaliteter, exempelvis vrede gentemot någon, vilken involverar idén inte bara av smärta utan dessutom av vederbörande som orsak till den.

Här förefaller det som om Hume på hedonistiskt manér jämför gott med välbehag och ont med smärta. En annan passage bekräftar inledningsvis denna läsning, men dess fortsättning bryter med den psykologiska hedonismen:

Förutom gott och ont, eller med andra ord, smärta och välbehag, härrör direkta passioner ofta från en naturlig impuls eller instinkt, vilken är fullkomligt oförklarlig ... Dessa passioner ... producerar gott och ont och framträder inte ur dem, som andra affekter. (THN, s. 439)

Eftersom dessa passioner härrör [”arise”] från impulser eller instinkter faller det sig naturligt att ta dem för någon sorts viljeattityder. Hume klassificerar ju också begär [”desires”] och aversioner som direkta passioner, men tillägger att begär härrör från det goda och aversion från det onda. De är således inte passioner som i kontrast *producerar* gott och ont. Men även om dessa passioner inte kan kallas begär och aversioner, och kanhända inte heller har sin uppkomst i några impressioner alls, så kvarstår faktum att Hume tillskriver oss någon typ av strävanden eller konativa attityder vars objekt inte är välbehag och smärta men som däremot kan producera något i stil med dessa sensationer, förslagsvis när de blir satisfierade respektive frustrerade. Härav följer att Hume inte är psykologisk hedonist, fastän han upphöjer smärta och välbehag till alla våra handlingars ”ledande drivfjäder” [”chief spring”] (THN, s. 118).

När han varsnar att han skulle bli en förlorare i fråga om välbehag om han inte återvände till sin filosofiska forskning, beskriver han sig som ”naturligt *benägen* [”*inclin'd*”], såsom driven av ”nyfikenhet”, att återuppta den (THN, s. 270). Hans filosofiska nyfikenhet skulle då kunna vara ett exempel på en oförklarlig impuls av nämnt slag. Men såvitt jag kan finna, har han inte visat att det skulle vara *irrationellt* att fortsätta att hänge sig åt denna nyfikenhet, denna filosofiska sanningslidelse eller vetgirighet i så stor utsträckning att det vållar en mer oro och tungsinne än sinnesro och välmåga genom att ”helt omkullkasta det mänskliga förståndet” (THN, s. 268), vilket Humes skepticism onekligen har potential att åstadkomma. Det tycks fastmer vara hans vurm för det gentlemannamässigt goda eller angenäma livet som satte stopp för sådana filosofiska excesser. För dem med filosofiska mardrömmar som jag, låter detta mest som en uppmaning att somna om, att vaggas till sömns av vardagslunk.

2. Schopenhauers viljeförnekande filosofi

Schopenhauer ändrar i ett försvar för en liknande livsföring mot sin filosofis anslag, fast anslaget här kommer från motsatt riktning. I diametral motsats till Humes misstro mot det filosofiska förnuftet, var

Schopenhauer, som sagt, övertygad om att hans filosofi formulerade lösningen på världens gåta. Denna filosofi erbjöd allt i ett: kunskapsteori, metafysik, estetik och etik. Hans kunskapsteori var i huvudsak hämtad från Kant. Humes skepticism var Schopenhauer fjärran. Tvivel på induktiva slutledningars hållbarhet var för honom uteslutet eftersom vår erfarenhetsvärlds orsaksmässiga lagbundenhet var inbyggd i själva vår kunskapsförmåga, som Kant hade lärt. Schopenhauer gick emellertid längre än Kant i det att han hävdade att vi kan ha viss kunskap om "tinget-i-sig", dvs. det som ligger bortom erfarenhetens fenomen. Vi kan inneha kunskap om detta eftersom vi själva är ting-i-sig. Därigenom uppenbaras det för oss att tinget-i-sig är *vilja*, dock inte flera individuella viljor, en för var och en av oss, utan en enda enhetlig vilja, en vilja-i-sig. Enhetligheten är ofrånkomlig eftersom rum och tid som är grunden för särskiljandet av olika individuella entiteter – *principium individuationis* i Schopenhauers terminologi – är en åskådningsform som vi själva pålägger den fenomenvärld vi upplever, återigen efter Kants instruktion.

Det är emellertid i hög grad dunkelt hur man ska förstå denna vilja-i-sig. "Vilja" ska inte tas i bokstavlig mening, i vilken viljan är något som animeras av *motiv*. Motiv förutsätter medvetande, och det förekommer inget medvetande bortom erfarenhetsvärlden. Viljan inom oss aktiveras av motiv, främst gällande smärta och välbefinnande. Inte heller får viljan-i-sig uttydas som något slags kausal kraft, för kausalitet är ju något som enligt Kant och Schopenhauer tillförs av vår kunskapsförmåga. Vidare är begreppet *kraft*, likmätigt Schopenhauer, "ett från erfarenheten abstraherat begrepp" (*Världen som vilja och föreställning*, I, VVF, s. 184). I vår upplevelse av vilja i kroppen sker dessutom "viljans framställning medelst akter i tiden", vilka tillika "framställer samma vilja i rummet" (VVF, s. 469). Men tid och rum är ju åskådningsformer som reglerar erfarenhetsvärlden, så hur kan då den vilja vi upplever i kroppen vara ett ting-i-sig? Vi nödgas konstatera att Schopenhauers påstående att tinget-i-sig är vilja är både grundlöst och obegripligt.

Det kan tyckas finnas en överensstämmelse mellan Humes och Kants syn på kausalitet som består i att Hume också tänker sig att kausalitet är något som vi projicerar på det vi upplever. Exempelvis beskriver Hume kausalitet som en "förbindelse" vilken "ligger enbart i oss själva" (THN, s. 266) i stället för mellan de företeelser som vi betraktar som orsak och verkan. För Hume är emellertid det som föreligger inom oss en impuls att föreställa sig vad som närmast ska hända som baserar sig på observationer av tidigare händelsesekvenser; denna impuls, vilken kan vara

närmast obetvinglig, är vad vi förväxlar med en nödvändig förbindelse mellan orsak och verkan (THN, s. 155–72). Mekanismen kan illustreras av Pavlovs välbekanta hundar som saliverar när de hör en klocka ringa eftersom de förställer sig att de då ska bli matade. Denna förväntan är sannolikt baserad på att hundarna minns att de vid ett antal tillfällen i det förflutna fått mat efter klockans ringning. Vår upplevelse av en nödvändig förbindelse mellan orsak och verkan består alltså, enligt Hume, i en sådan association av en klockringning med matning. Han förfäktar att denna association, denna förväntan att bli matad när ringningen hörs, blir starkare ju oftare hundarna har blivit matade efter ringningen i det förgångna. Men oavsett hur stark denna association eller förväntan är, saknas garanti för att den kommer att infrias i framtiden. Detta är en avgörande skillnad mellan Humes och Kants syn på kausalitet.

Doktrinen att tinget-i-sig är en enhetlig vilja är central för Schopenhauers etik. Moralens fundament eller grund är enligt honom *medlidandet*:

... det fullkomligt omedelbara, av alla främmande hänsyn oberoende deltagandet – närmast i en annans *lidande*, men därigenom också i detta lidandes förhindrande eller upphävande, vari ju till sist all tillfredsställelse, lycka och välbefinnande består. Detta medlidande och det allena är den verkliga basis för all *frivilligt* övad rättrådighet och all *äkta* människokärlek. Blott såtillvida och i den mån som en handling framsprungit ur detta medlidande, har den moraliskt värde. (MF, s. 301)

I förbifarten bör påpekas att i detta citat framskyntar också varför Schopenhauer inriktar sig på medlidandet vars objekt är andras lidande snarare än på en sympati som omfattar även deras positiva känslotillstånd. Anledningen står att finna i hans implausibla uppfattning att positiva upplevelser av välbehag, lycka, etc. bara består i negativa upplevelsers försvinnande:

... smärtan, lidandet ... är *det positiva, det omedelbart förnumna*. Däremot består tillfredsställelsens, njutningens, lyckans natur blott däri, att ett umbärande upphört, att en smärta stillats. (MF, s. 303)

Ni håller väl med om att denna uppfattning är alltför kontraintuitiv för att det ska vara mödan värt att vederlägga den.

Medlidande med en annans lidande är möjligt endast genom att, ehuru detta lidande är för mig givet blott som något yttre ... jag likväl *förnimmer*

det med den andre, med känslan fattar det som mitt, och dock icke i mig, utan i en annan. (MF, s. 325–26)

För att förklara möjligheten av medlidande så som det just karakteriserats, appellerar Schopenhauer till den enhetliga viljan-i-sig som tornar upp sig bortom den individuationsprincip som tid och rum bildar:

... om denna fördunklande tid-rumslighet så mycket avtäckts för en människa, att hon ej längre gör den egoistiska åtskillnaden mellan sin egen person och andra, utan tar lika stor del i andra individers lidanden som i sina egna och därigenom ej blott blir i högsta grad hjälpsam utan till och med redo att uppoffra sitt eget individuum, om flera kunna räddas därigenom; så följer av sig själv att en sådan människa, som i alla väsen känner igen sig själv, sitt innersta och sanna jag, även måste betrakta allt levandes ändlösa lidanden som sina egna och sålunda tillägna sig all världens smärta ... Hon fattar det hela, fattar dess väsen, och iakttar hur det är stätt i ett ständigt försvinnande, i en fåfång strävan, i en inre tvedräkt och i ett oupphörligt lidande, ser vart hon än blickar den lidande mänskligheten och den lidande djurvärlden och en försvinnande värld ... Viljan vänder sig nu bort från livet: den fasar för dess njutningar, i vilka hon ser dess bejakande. Människan uppnår ett tillstånd av frivillig självförnekelse, av resignation, verklig lidelsefrihet och fullkomlig viljelöshet. (VVF, s. 528–29)

Kort sagt, Schopenhauers förklaring av medlidandets möjlighet är att om vi genomskådar det illusoriska i den tid-rumsliga uppdelningen i olika individer och inser att de alla är manifestationer av en och samma vilja, så blir vi förmögna att övervinna vår egoism och känna medlidande med alla individers lidande, dvs. förnimma deras lidande som vårt eget, och dock icke i oss själva utan i andra.

Denna förklaring är emellertid högst problematisk. Ett problem är att, som redan framkommit, viljan-i-sig som allt existerande är manifestationer av inte får förstås som vilja i den mening som vi har vilja, alltså som en sorts drivkraft vilken är förknippad med medvetande. Men medvetandeinnehav är obestriddligen en förutsättning för lidande, vilket i sin tur är föremålet för medlidande. Det är med andra ord otänkbart att känna medlidande med allt existerande av det skälet att de framstår som manifestationer av viljan-i-sig. Det är individer i rum och tid med separata medvetanden fyllda av lidande som kan bli föremål för medlidande, och det är inte uppenbart hur insikten att alla dessa individer

är manifestationer av en och samma vilja-i-sig skulle kunna rättfärdiga indifferens inför distinktionen mellan dessa medvetanden. Varför har nämnda insikt denna konsekvens när t. ex. insikten att alla dessa individer består av samma elementarpartiklar knappast har det? Om viljan-i-sig hade kunnat bli föremål för en typ av allomfattande medlidande – vilket emellertid har konstaterats omöjligt eftersom den inte kan ackompanjeras av medvetande – hade man *kanske* kunnat föreställa sig att detta medlidande på något vis hade kunnat sippra genom den tidsrumsliga barriären och spridas till olika individer.

Problemen med Schopenhauers utläggning av medlidandet är emellertid inte över med detta. Som framgår av avslutningen på det längsta citatet ovan tänker han sig att insikten om alltings enhet genom viljan-i-sig resulterar inte bara i medlidande med allt lidande utan till slut också i "fullkomlig viljelöshet". Han omtalar detta förhållande som "övergången från dygd till *askes*" (VVF, s. 530). Denna övergång är problemfylld av flera skäl. Man kan för det första betvivla att medlidande är förenligt med "fullkomlig viljelöshet". Att hysa medlidande med någon är inte bara att lida p.g.a. att vederbörande lider utan också att *vilja* reducera detta lidande hos denne (eller önska att man kunde reducera det ifall man nu inte kan göra det). Det anser inte bara Schopenhauer utan också Hume (THN, s. 369), Schopenhauer gör t.o.m. gällande att någons annans väl och ve i medlidandet är objekt för ens vilja precis som ens eget i vanliga fall (MF, s. 300).

Andra svårigheter för Schopenhauer har sin rot i att Humes påstående att förnuftet är passionernas slav har en motsvarighet i hans påstående att "till sitt väsen är ... kunskapen helt och hållet i viljans tjänst" (VVF, s. 264). Hur kan det då komma sig att viljan-i-sig släpper fram kunskap som kan leda till viljelöshet, till sin egen förintelse? Och hur kan den underordnade kunskapen "fimpa" sin överordnade? Det förefaller alltså som om kunskapens servilitet i konsekvensens namn borde omöjliggöra askesens viljelöshet. Ytterligare en märklighet är att Schopenhauer betraktar viljans utslocknande som det enda undantaget från den *determinism* som styr erfarenhetsvärlden:⁵ "viljenegeringen" är "den enda punkt där dess [viljans] frihet direkt träder fram i företeelsen" (VVF, s. 550). Med andra ord: den orsaksmässigt obundna viljan-i-sig bryter bara in i erfarenhetsvärlden för att negera sig själv! Varför den skulle begå denna självdestruktiva akt måste enligt hans egen utsago förbli

5. Schopenhauer diskuterar determinism och viljans frihet företrädesvis i VVF, § 55 och *Om den mänskliga viljans frihet*.

ett "mysterium" (VVF, s. 561). Slutsatsen är oundviklig: viljan-i-sig är en outsinlig källa till stökighet i hans filosofi.⁶

Schopenhauer hävdade att allt som sker i erfarenhetsvärlden har en tillräcklig orsak och således att det på förhand är kausalt bestämt om någon kommer att eftersträva viljeförnekelse eller ej, fast det inte är determinerat om vederbörande kommer att lyckas nå detta mål, givet att vi tar fasta på att detta involverar viljans fria medverkan. Men även om denna determinism råder, kan vi inte pålitligt förutsäga om vi kommer eller inte kommer att ta oss an viljeförnekelsens projekt, med eller utan framgång. Skälet är, som jag har försökt visa annorstädes,⁷ att det även under dessa omständigheter är principiellt omöjligt för oss att tillförlitligt förutsäga vad vi kommer att göra eftersom vi omöjligtvis kan ta i beaktande alla fakta som kan påverka vårt agerande. Vi är hänvisade till att avgöra detta med hjälp av våra praktiska handlingsbeslut.

Schopenhauer hyste emellertid närmast åsikten att om determinismen regerar, är det en illusion att vi kan fatta praktiska beslut om vad vi ska göra; vi kan bara fatta teoretiska beslut om vad vi ska tro att vi kommer att göra, utfärda förutsägelser som sedermera verifieras eller falsifieras av våra iakttagelser av vad vi faktiskt gör: "Intellettet erfar nämligen viljans beslut först *a posteriori* och empiriskt" (VVF, s. 412). Han jämför möjligheten av två motstridiga handlingsbeslut med den subjektiva möjligheten att en vacklande lodrätt stång kan antingen falla åt höger eller åt vänster, vilken kan vara förhanden, oaktat att det är objektivt bestämt hur stången kommer att falla (VVF, s. 412). "Det egentliga avgörandet avvaktar [vårt intellekt] lika passivt och med samma spända nyfikenhet som om det skulle fattas av en annan vilja" (VVF, s. 413). Våra förutsägelser beträffande vårt framtida beteende kan inte vara annat än osäkra eftersom vad vi gör delvis beror av den fria viljan-i-sig som förkroppsligas i vår organism. Vi kan förvärva en karaktär endast i den bemärkelsen att vi genom att studera våra handlingar kan förvärva kunskap om den karaktär som redan tillkommer oss: "*den förvärvade karaktären*" ... innebär följaktligen ej något annat än en så fullkomlig kännedom som möjligt om ens egen individualitet" (VVF, s. 431).⁸

Denna ståndpunkt möjliggjorde för Schopenhauer att med gott samvete leva som en sybarit snarare än i den askes hans etik förkunnade: att

6. Jag diskuterar dessa problem lite utförligare i *Morality from Compassion*, kap. 2.4 och 3.4.

7. Se t. ex. *The Retreat of Reason*, kap. 31 och *Out of the World*, kap. 2.3.

8. Här lurar ytterligare en komplikation: Schopenhauer tänkte sig att den vilja som manifesterar sig i var och en av oss har en *individuell karaktär*, men det är inte lätt att förstå hur denna individualitet kan vara förenlig med enhetligheten av viljan-i-sig.

han faktiskt levde på detta sätt ådagalade ju att det var kausalt omöjligt för honom att leva i mer samklang med sitt ideal av asketisk viljeförnekelse. Moralfilosofen kan "lika lite genom etiska föredrag och predikningar skapa en sedlig ... människa som alla estetiker från och med Aristoteles någonsin frambragt en diktare" (VVF, s. 514).

För att åter zooma in medlidandet, i stället för att försöka övervinna den spärr för medlidande med andra som distinktionen mellan jag och andra hotar konstituera genom att förneka distinktionens *existens*, vilket Schopenhauer förespråkar, rekommenderar jag Derek Parfits strategi att förneka den personliga identitetens *betydelse eller vikt*.⁹ Enligt Parfit är det vissa psykologiska relationer som normalt beledsagar vår identitet genom tiden i stället för identiteten i sig som är vår bevekelsegrund då vi bryr oss mer om vår egen framtid än – nästan? – alla andra individers framtid.

Spontant bryr vi oss emellertid inte lika mycket om alla perioder av vår framtid utan mycket mer om den nära framtiden än om den avlägsnare. Om vi får reda på att vi kommer att känna intensiv smärta om tio sekunder, blir vi skräckslagna, medan ett meddelande att vi kommer att känna samma smärta om tio år knappast är pulshöjande. Skälet är att vi spontant föreställer oss livligt hur smärtan om tio sekunder kommer att kännas men att smärtan om tio år inte spontant framkallar någon sådan åskådlig föreställning.

Min uppfattning är att medlidande med andras lidande innefattar *empati* med detta lidande som likaledes innebär att man levande föreställer sig vad man tror att den lidande känner.¹⁰ Det är inte så att man faktiskt *känner* det man tror att vederbörande känner. Om jag hyser empati med den fysiska smärta jag tror att du förnimmer när du slår dig på tummen med en hammare, föreställer jag mig – idealt livligt – förnimmelsen av en sådan smärta; jag förnimmer – tack och lov – inte en sådan fysisk smärta. Denna imaginära smärta uppväcker i händelse av att jag hyser medlidande med dig ett emotionellt lidande som har din smärta som objekt, tillsammans med en vilja eller önskan att lindra denna smärta. Det finns en mängd faktorer som avgör om denna imaginära eller empatiska smärta spontant blir livlig eller blek: om den andre är vän eller fiende, bekant eller främling, perceptuellt närvarande eller

9. Se *Reasons and Persons*, del III. Jag ansluter mig till Parfits uppfattning av delvis andra skäl än hans i t. ex. *The Retreat of Reason*, del IV, och *Out of the World*, kap. 2.2.

10. För en utförligare behandling av empati och relaterade fenomen, se min *Morality from Compassion*.

bara känd genom beskrivning, ensam eller medlem av ett stort kollektiv, fysiskt attraktiv eller motbjudande och så vidare. Vissa av dessa faktorer är självfallet mer acceptabla som empati-reglerare än andra. För den händelse någon faktor orättfärdigt försvårar ens empati, kan man viljemässigt försöka motverka dess inflytande genom att i sitt sinne inpränta varför den är oacceptabel samt koncentrera sig på att förstärka livligheten av den föreställda känslan.

I motsättning till mig men i överensstämmelse med Schopenhauer förfäktar Hume att empati – för vilken han använder termen ”sympati” – med någon inbegriper en faktisk känsla som är en avspeglning av vederbörandes förmodade känsla. Hans åsikt är att när vi hyser sympati med andras känslor, så uppträder dessa ”först i vårt medvetande [”mind”] som blotta idéer” som sedan ”omvandlas till själva de impressioner som de representerar” (THN, s. 319). Denna omvandling möjliggörs av att ”idén eller snarare impressionen av oss själva alltid är intimt närvarande hos oss” (THN, s. 317). Vi har sett att i sin analys av kausalitet antar Hume att vår observation av att en händelse (som matning) regelbundet följer direkt på en annan (klockringning) skapar en livlig föreställning om att den efterföljande händelsen ska inställa sig när vi ånyo observerar den föregående. De relationer som förbinder oss med dem vi sympatiserar med – nämligen likhet och närhet [”contiguity”] (THN, s. 317) – skänker inte idéerna om andras känslor lika mycket liv och kraft, men räcker ändå till för att förvandla dem till regelrätta känslor, enligt honom.

Det kan tyckas förvånande att Hume här appellerar till en impression av oss själva eftersom han i första boken av *Treatise* är känd för att förneka existensen av en sådan impression. Han kräver där av en impression som ”är upphov till en idé om jaget” [”the self”] att den ”måste fortvara oföränderligt densamma genom hela vårt livs förlopp” (THN, s. 251). Den impression av oss själva som han tar till i sin analys av sympati är emellertid bara en impression av aspekter av oss själva som vi har impressioner av också hos andra, så att vi kan avgöra om andra liknar oss och befinner sig i vår närhet, för det är dessa relationer som bidrar till att förstärka idén om en känsla tills den blir själva känslan. Och det är odiskutabelt att vi har impressioner av sådana aspekter av vår egen och andras kroppar: vi kan jämföra hur vi ser ut när vi upplever vissa passioner med hur andra ser ut, och dessa jämförelser är speciellt lättåtkomliga när andra befinner sig i vår varseblivna närhet. Impressioner av dessa aspekter behöver inte vara oföränderligt bestående genom hela vår existens och kan därigenom i Humes ögon vara diskvalificerade som

impressioner av vår identitet över tid.¹¹ Åsynen av andras lidande föranleder ofta att vi empatiskt föreställer oss hur vi tror att de känner sig. Om dessa föreställningar spontant inte är livliga, kan vi, som konstaterats, viljemässigt spä på våra idéers livlighet, men någon omvandling av dem till impressioner är inte aktuell.

Jag vill alltså göra gällande att det står i vår makt att förstärka och bredda vårt spontana medlidande, dels genom att internalisera insikten att distinktionen mellan jag och andra är betydelselös, dels genom att förstärka och förlänga föreställningar om andras lidande genom att fokusera dem med uppmärksamheten. Medlidande med en annan person inställer sig ifall denna eventuellt uppumpade föreställning av något negativt man tror att den andre känner förorsakar lidande som har den andres negativa känslotillstånd som objekt samt en vilja att mildra detta känslotillstånd. Effekten på medlidande är ett exempel på hur filosofin kan påverka uppförande.¹²

För att summera: Schopenhauers deterministiska strategi kan inte förse oss med en bärkraftig ursäkt att inte sträva efter det allomfattande medlidande och den askes som hans filosofi uppställer som ideal. Han får läsare med min inställning att känna sig avspisade, likt dem som studerar estetik med diktarambitioner ifall de blir upplysta om att de kan bli litteraturkritiker i stället. Inte heller kan vad vi skulle kunna benämna Humes *eudaimonistiska* strategi rättfärdiga att entusiasmen för hans filosofi som är förnuftsförnekande snarare än viljeförnekande måste sättas i karantän när den uppnår ett stadium som utgör ett hot mot angenämt liv.¹³ I sina "Aforismer till levnadsvisdom" (s. 23) brukar Schopenhauer termen "eudaimonologi" för att beteckna ungefärligen läran om ett angenämt eller behagligt liv.¹⁴ Hedonismen, som Hume tycks avvisa, är en åsikt om vad ett sådant liv *mer specifikt* går ut på. Eudaimonism avser att täcka att våra liv får värde inte bara genom drivkraft

11. Dessutom förefaller Hume utgå ifrån att vårt jag måste vara någon introspektivt observerbar mental entitet som håller våra perceptioner samman, för han beklagar t. ex. att vi inte kan observera någon "riktig bindning" dem emellan (THN, s. 259).

12. I *Out of the World* ger jag en översikt av de av mina filosofiska slutsatser som har praktiska implikationer.

13. Dock rör det sig här om förnekelse i olika bemärkelse: skälet till förnufts förnekelse gäller att det bringar lidande genom att *inte* fylla sin funktion att upptäcka sanningen, medan viljans förnekelse motiveras av att den bringar lidande genom att fylla sin funktion.

14. Dessa aforismer, ursprungligen publicerade i Schopenhauers sista verk *Parerga und Paralipomena*, I, är till största delen översatta till svenska och utgivna i en volym med den i det här sammanhanget passande titeln *Liv och sanning*.

ter vars målsättning är välbehag utan också genom drivkrafter som har andra, "oförklarliga" mål som producerar välbehag. Förhoppningsvis är denna vaga karaktäristik tillräcklig för att ett angenämt liv ska framstå som något otvivelaktigt eftersträvansvärt. Haken är att det återstår att bevisa att det är *mer* eftersträvansvärt än att leva likmätigt sin filosofi i händelse av att denna går stick i stäv mot ett sådant liv. Vissa filosofer, Friedrich Nietzsche framför andra, skulle skratta gott – och med tiden alltmer vansinnigt – åt Humes faiblesse för sansade engelska gentleman's angenäma liv.

Litteratur

- Hume, David. 1739–40. *A Treatise of Human Nature*, red. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Persson, Ingmar. 2021. *Morality from Compassion*. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar. 2021. *Out of the World*. Stockholm: Thales.
- Persson, Ingmar. 2005. *The Retreat of Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Scharfstein, Ben-Ami. 1980. *The Philosophers*. New York: Oxford University Press.
- Schopenhauer, Arthur. 1851. "Aforismer till levnadsviisdom". I *Liv och sanning*, red. Franz Mockrauer. Övers. Alf Ahlberg. Stockholm: Natur och Kultur, 1960.
- Schopenhauer, Arthur. 1841. "Moralens fundament". I *De båda grundproblemen i etiken*. Övers. Johannes Gabrielsson. Uppsala och Stockholm: Almqvist och Wiksells förlag, 1925.
- Schopenhauer, Arthur. 1841. "Om den mänskliga viljans frihet". I *De båda grundproblemen i etiken*. Övers. Johannes Gabrielsson. Uppsala och Stockholm: Almqvist och Wiksells förlag, 1925.
- Schopenhauer, Arthur. 1819. *Världen som vilja och föreställning*, I. Övers. Efraim Sköld. Nora: Nya Doxa, 1992.

Recensioner

Grundbok i metaetik

Nils Franzén, Victor Moberger, Olle Risberg

Studentlitteratur 2021. 299 s. ISBN 978-91-44-14013-1

Under lång tid var urvalet av introduktionsböcker i metaetik begränsat. Samtidigt verkar svenska filosofer ha gjort något av en pionjärinsats på området. Manfred Moritz' korta översikt *Inledning i värdeteori* publicerades redan 1969. Lars Bergströms numera klassiska *Grundbok i värdeteori* utkom första gången 1990 och har format generationer svenska filosofers uppfattning om, och intresse för, metaetik. Antalet metaetiska introduktionsböcker på engelska var länge få, vilket är lite märkligt med tanke på det digra utbudet av introduktioner till andra delar av filosofi. På senare tid har flera titlar emellertid utkommit. Simon Kirchins *Metaethics* (2012) och Andrew Fishers *Metaethics: An Introduction* (2014) riktar sig främst till studenter på grundnivå, medan Alexander Millers *Contemporary Metaethics* (2003) och Mark van Roojens *Metaethics: A Contemporary Introduction* (2015) är bättre lämpade för studenter på fortsättnings- och påbyggnadsnivå.

Nu har ytterligare ett välkommet bidrag på svenska tillkommit: *Grundbok i metaetik*, författad av Nils Franzén, Victor Moberger och Olle Risberg. Boken verkar, i likhet med bidragen av Fisher och Kirchin, främst tänkt för studenter på grundnivå, även om det inte utsägs explicit.

Författare till introduktionsböcker i metaetik ställs inför ett antal svåra utmaningar. Ämnet innehåller ett flertal mångfacetterade teman som handlar om så skilda ting som moralens objektivitet, moraliska omdömens språkliga mening, moraliska egenskaper, moralisk kunskap, och relationen mellan moral och motivation. Metaetiken presenterar därtill ett stort antal komplicerade begrepp och teorier: de många "ismerna". Slutligen är metaetiken nära förbundet med andra delar av filosofi, såsom metafysik, språkfilosofi och epistemologi, vilket innebär att grundläggande filosofiska begrepp och uppfattningar måste förklaras. Man måste alltså finna en "organiserande princip" som gör reda i det svårhanterliga materialet. Samtidigt skall framställningen helst ha en riktning – innehålla ett slags berättelse – som driver läsningen fram-

åt och gör den intressant. Vad göra? Det verkar finnas i huvudsak två tillvägagångssätt: tematiskt eller teoriorienterat. Tematiskt: De olika metaetiska problemen får organisera framställningen: Vilken mening har moraliska omdömen? Vilken är kopplingen mellan moral och motivation? etc. För varje tema kan man sedan beskriva de olika metaetiska teorierna med avseende på hur de besvarar dessa frågor. Teoriorienterat: De olika metaetiska "ismerna" får organisera framställningen: realism, non-kognitivism, etc. För varje teori kan man sedan beskriva hur de hanterar de olika metaetiska problemen. Den teoriorienterade metoden är i klar majoritet bland de introduktionsböcker jag är bekant med. De båda tillvägagångssätten har både fördelar och nackdelar. Den tematiska metoden är kanske mest filosofiskt rättvisande och intresseväckande, men tenderar att göra framställningen svåröverskådlig och fragmenterad. Den teoriorienterade metoden återspeglar hur man ofta tänker på metaetik – i termer av "ismer" – och är pedagogiskt tacksam, men tenderar att bli repetitiv och kan ha svårt att göra rättvisa åt vad ämnet egentligen handlar om: filosofiska problem. Kanske finner vi här ett möjligt svar på varför det till nyligen har varit tämligen ont om metaetiska introduktionsböcker. De är helt enkelt ganska svåra att skriva.

Men det finns naturligtvis också olika mellanvarianter av de två huvudalternativen. En av dem är följande: Man introducerar ett metaetiskt problem som man anser vara det mest grundläggande. För varje metaetisk teori beskriver man sedan hur de förhåller sig till detta problem. Andra metaetiska problem kan, när det är lämpligt, karakteriseras som ett slags "underproblem" till det mest fundamentala problemet. Det är, så vitt jag förstår, det tillvägagångssätt som författarna till *Grundbok i metaetik* har valt. Det visar sig att metoden är lyckosam.

Kapitel 1, "Vad är metaetik?", inleds med en kort introduktion till olika metaetiska frågeställningar och en definition av metaetik, samt en informativ diskussion om distinktionen mellan deskriptiva frågor och värdefrågor. Därefter introduceras det grundläggande metaetiska problemet som strukturerar resten av framställningen: *Är moralen objektiv eller subjektiv?* Den metafysiska innebörden av "objektiv" förstås sålunda: "[S]varen på *moraliska* frågor finns 'där ute', helt oberoende av oss. Tanken är alltså att vad som faktiskt är rätt och fel inte överhuvudtaget beror på våra moraliska konventioner, uppfattningar eller känslor – det beror endast på hur den objektiva verkligheten är beskaffad i moraliska avseenden" (s. 13). Den metafysiska innebörden av "subjektiv" förstås som negationen av den "objektiva": Svaren på moraliska frågor

är ”upp till oss” (s. 13). Författarna urskiljer också en semantisk och en epistemologisk innebörd av ”objektiv” (och ”subjektiv”), men den metafysiska anses mest grundläggande.

Boken består därefter av två delar. Del I behandlar metaetiska teorier som medför att moralen är subjektiv, medan del II behandlar teorier som medför att moralen är objektiv. Framställningen har därmed en riktning, eftersom det sker en utveckling mellan de två delarna i form av ”alltmer objektivitet”. Motsvarande progression sker också *inom* del I och, i någon utsträckning, inom del II. Varje kapitel inom respektive del är huvudsakligen uppbyggd på samma sätt: En metaetisk teori formuleras, några argument för teorin förs fram, varefter några argument mot teorin kritiskt diskuteras. En teori presenteras ofta först i en grundläggande version som sedan visar sig måste omformuleras till en mer sofistikerad version i ljuset av olika komplikationer. I de fall där det är tillämpligt formuleras en teori systematiskt både som en semantisk teori och som en ontologisk teori. Olika argument för och mot teorierna – såsom öppna frågans argument, argument som handlar om moralisk oenighet, moralisk motivation, eller moralens ”auktoritet” – återkommer och utvecklas. Boken har alltså en bestämd uppbyggnad mellan de två delarna, mellan de olika kapitlen, och inom respektive kapitel, som ger struktur till framställningen, underlättar läsningen och driver den framåt.

Låt oss se lite närmare på innehållet i de olika kapitlen. *Del I*: Kapitel 2 inleds med en värdefull genomgång av vad som intuitivt motiverar uppfattningen att moralen är subjektiv, nämligen hur vi talar om moral, kopplingen mellan moral och motivation, och den omfattande förekomsten av moralisk oenighet. Kapitlet behandlar sedan den kanske enklaste metaetiska teorin som flera studenter, enligt min erfarenhet, initialt finner attraktiv: *subjektivism*. Här introduceras problemen med moralisk oenighet, moralisk kunskap och öppna frågans argument, som sedan återkommer flera gånger i bokens båda delar. Kapitel 3 behandlar *relativism* som anses vara mer ”objektiv” än subjektivism eftersom den innebär att det inte är upp till en enskild individ att avgöra vad som är rätt och fel. Kapitel 4 behandlar *idealiserad subjektivism*: Vad som är rätt bestäms av vad en agent skulle vilja göra om hon vore fullständigt informerad och hade en maximalt koherent uppsättning önskemängd. Kapitlet inkluderar diskussioner av Michael Smiths ”konvergentism” och om moralens ”auktoritet”, uppfattat i termer av rationalitet. Kapitlet avslutas med en diskussion av ideal observatörsteorin, gudomlig befallningsteorin och ”Euthyfron-dilemmat”. Kapitel 5 behandlar *non-kogni-*

tivism i form av emotivism och expressivism (eller "kvasi-realism") och ger utmärkta presentationer av Frege-Geach-problemet och problemet att moraliska omdömen förefaller att ha sanningsvärde. *Del II*: Kapitel 6 inleds, på ett sätt som motsvarar inledningen till kapitel 2, med en kort genomgång av vad som motiverar uppfattningen att moralen är objektiv, nämligen moralens "auktoritet", möjligheten av moralisk oenighet, och hur vi når moralisk kunskap. Många av de metaetiska problem som introducerats i del I återkommer i del II, medan några tillkommer eller fördjupas, såsom spörsmål om moralens normativitet och särart, och därmed dess eventuella "konstighet". Kapitlet behandlar sedan olika former av *naturalism* med fokus på analytisk och syntetisk naturalism som, kanske något märkligt, exemplifieras genom metaetiska versioner av utilitarism. Kapitel 7 behandlar *non-naturalism* och avslutas med en intressant diskussion av J.L. Mackies "konstighetsargument" som utgör en brygga till bokens sista kapitel. Kapitel 8 behandlar följaktligen misstagsteorin (eller *error*-teorin) och moralisk skepticism, och avslutas med en i sammanhanget detaljerad diskussion av "undergrävande förklaringar", enligt vilka de rimligaste förklaringarna till våra moraliska uppfattningar implicerar att de inte är rättfärdigade. Det avslutande kapitlet, kapitel 9, innehåller en fyllig och användbar sammanfattning av bokens innehåll samt en diskussion av några trender i nutida metaetik. Boken avslutas med två appendix. Appendix I innehåller en lista över de viktigaste metaetiska argumenten som relaterats tidigare. Appendix II innehåller en sammanfattning av viktiga begrepp som är relevanta för metaetik. I synnerhet det senare tror jag blir särskilt användbart för studenterna – om inte annat så inför tentamen.

Metoden att låta frågan om moralens objektivitet utgöra det övergripande metaetiska problemet fungerar utmärkt på "makronivå" där den ger struktur åt framställningen. Vid något tillfälle passar teorierna kanske inte riktigt in i modellen. Det skulle till exempel vara tämligen ansträngt att säga att non-kognitivism går i "alltmer objektiv" riktning i jämförelse med idealiserad subjektivism, t. ex. "konvergentism" (något författarna inte heller hävdar). Sådana mindre avvikelser ödelägger dock inte den övergripande strukturen. Metoden blir emellertid något mer problematisk på "mikronivå" när enskilda metaetiska teorier beskrivs i termer av "objektivt" och "subjektivt". En förklaring är sannolikt att det är vanskligt att ge en entydig definition av "objektivt" (eller "subjektivt") som passar in på alla teorier som man vill klassificera som "objektivistiska" (eller "subjektivistiska"). Enligt definitionen av "objek-

tivt" i kapitel 1 är moralen alltså objektiv om "vad som faktiskt är rätt och fel inte över huvud taget beror på våra moraliska konventioner, uppfattningar eller känslor". Senare i boken inkluderas andra mentala attityder i vad moralen måste vara oberoende av för att kvalificera som "objektiv". Om man tolkar definitionen strikt, kan man kanske undra om det finns särskilt många metaetiska teorier som framställer moralen som "objektiv". Man kan kanske också fundera på varför "konvergentism" klassificeras som en "subjektivistisk" teori, medan analytisk utilitarism klassificeras som en "objektivistisk" teori. Om analytisk naturalism heter det att den "gör anspråk på att redogöra för meningen hos moraliska termer i naturliga termer som inte har att göra med attityder" (s. 171). Men det är inte helt uppenbart att analytisk naturalism i form av analytisk utilitarism passar in på denna beskrivning – tänk till exempel på preferensutilitarism. Och man kan fortsätta på liknande sätt med andra exempel. Det är möjligt att några läsare kommer att finna beskrivningen av vissa teorier i termer av "objektivt" och "subjektivt" lite förbryllande. Men sett till boken som helhet tror jag inte det ställer till några allvarliga problem. Författarna är nämligen noga med att vid flera tillfällen modifiera beskrivningen av en viss teori i termer av "objektivt" eller "subjektivt" (såsom i diskussionen av "konvergentism"). Det är vidare som övergripande begrepp som "objektivt" spelar den viktigaste rollen i framställningen. Det är också möjligt att definitionen av "objektivt" kan fungera som inspiration till diskussioner i undervisningen av vad det egentligen skulle innebära att moralen är "objektiv".

De metaetiska teorierna och argumenten framställs genomgående föredömligt tydligt och pedagogiskt i både del I och del II. Läsaren vägleds metodiskt och tryggt genom det metaetiska landskapet med ett resonerande och sympatiskt tilltal som, tror jag, kommer att attrahera många studenter. Vid flera tillfällen i boken presenterar författarna resonemang som går utöver vad som är gängse i metaetiska introduktionsböcker, och som kan vara värdefulla även för dem som är bekanta med ämnet sedan tidigare. Tre exempel: den intressanta diskussionen av olika invändningar beträffande moralisk oenighet i kapitel 1, framställningen av "konvergentism" i kapitel 4, och diskussionen av "moralisk osäkerhet" i kapitel 5. Varje kapitel avslutas med referenser och några selektiva förslag till vidare läsning, samt ett antal övningsuppgifter, varav några är ägnade att repetera och andra att problematisera vad som har dryftats tidigare i kapitlet. Det finns naturligtvis ting som man kan sakna eller skulle vilja ha sett presenterade på ett annat sätt. Några

exempel: Kanske hade det varit bättre att förklara distinktionen mellan kognitivism och non-kognitivism tidigare och tydligare och därmed ge ännu mer struktur åt framställningen? Kanske kunde beteckningen "moralisk realism", som fått stor spridning i samtida metaetik, ha använts när man diskuterar teorier som försvarar moralens objektivitet? Kanske har diskussionen om moral och motivation, som ofta betraktats som fundamental i metaetik, fått för lite utrymme? Borde "hybridteorier" ha nämnts? Men författarna har stått inför svåra val och det finns strikta gränser för hur djupt en introduktionsbok kan gå.

De förbehåll som noterats ovan är endast mindre randanmärkningar. *Grundbok i metaetik* är en systematisk, kunskapsrik och välskriven introduktion till metaetik som hävdar sig synnerligen väl i jämförelse med de engelskspråkiga bidrag som nämndes inledningsvis. Jag tror boken kommer att tjäna sitt syfte och ledsaga många framtida studenter i deras förståelse av ett fascinerande ämne. Och det är naturligtvis ett objektivi omdöme!

Caj Strandberg

Därför demokrati: Om kunskapen och folkstyret

Åsa Wikforss, med Mårten Wikforss

Fri Tanke 2021. 341 s. ISBN 978-91-885897-81

Demokratin står under hot, och för att vi ska kunna försvara den är det avgörande att vi förstår både hoten vi står inför och vad som faktiskt står på spel – det vill säga folkstyrets värde. Detta är premissen för Åsa Wikforss nya bok, *Därför demokrati*, som är ett av de senaste tillskotten till den snabbt växande litteraturen om demokratins kris. Mycket av budskapet känns igen från hennes tidigare debattinlägg och publikationer, inte minst boken *Alternativa fakta* från 2017. Då ville Wikforss stå upp för kunskapen, denna gång vill hon ge ett försvarstal för demokratin. Inför uppgiften har hon tagit hjälp av sin samhällsintresserade bror, Mårten Wikforss, som bidrar med korta instick mellan kapitlen i form av reflekterande betraktelser om demokratin och dess motsatser. Titeln på boken är en anspelning på Alf Ross klassiker från 1946, *Varför demokrati?*. Men som titeln också vittnar om anser författarna att vi idag bör lägga alla försiktiga frågetecken åt sidan. Det kritiska läget för demokrati föranleder ett behov av tydliga ställningstaganden. Nu behöver vi sätta ned foten: "Därför demokrati. Punkt" (s. 23).

I Wikforss förra bok var det begreppet "kunskapsresistens" som stod i fokus. I *Därför demokrati* lanseras ett annat begrepp som även det har goda utsikter att få fäste i det allmänna medvetandet: "falska berättelser". En falsk berättelse, förklarar Wikforss, är en berättelse som består av påståenden som var för sig visserligen är sanna, men som är illvilligt konstruerad av strategiskt utvalda exempel, vilka tillsammans ger en missvisande bild av verkligheten. Även om de enskilda delarna är sanna blir alltså det övergripande budskapet falskt (s. 71–72). Att vända blicken från enstaka faktapåståenden och istället fokusera på betydelsen av politiskt berättande i en bredare bemärkelse är på sätt och vis ett klokt drag. Wikforss har annars en benägenhet att lägga stor vikt vid lösryckta exempel som tycks triviala eller frånkopplade från det politiska sammanhang som hon försöker beskriva: huruvida det är sant eller inte att solen sken under Trumps installationstal, att det är ett objektivt faktum att Joe Biden är USA:s president, det irrationella i att påstå både att det finns öl i kylskåpet och att det inte gör det. Det är inte det här det handlar om, och mycket är vunnet om vi kan lägga diskussionen om sådana påståenden åt sidan och istället fundera över hur politiska berättelser skapas, och hur de kan bedömas. Kampen om verklighetsbeskrivningen går inte att mäta med någon enkel sanningssticka, skriver Åsa Linderborg (Aftonbladet 2021-09-25) i en recension av en annan bok, och jag håller med henne. Det avgörande i sammanhanget är just narrativet – inte enskilda sanningar och osanningar. Alla lögner är inte förödande för demokratin, och som Wikforss är inne på med sitt nya begrepp: även sanningar kan sättas i arbete för propagandistiska syften.

När Wikforss introducerar begreppet "falska berättelser" sker dock en glidning som vi bör vara uppmärksamma på. Det hon försöker göra med hjälp av detta begrepp är att exportera dikotomin mellan sant och falskt till berättelsernas värld – en värld där dessa kategorier strikt taget inte hör hemma. En berättelse kan vara mycket. Den kan öppna våra ögon för nya perspektiv och väcka vårt engagemang. Den kan vara viktig och relevant. Omvänt kan en berättelse vara ensidig och utnött, eller effektsökande och vulgär, inget annat än ren kitsch. En berättelse om verkligheten bör givetvis baseras på sanna påståenden, men budskapet i berättelsen som helhet kan knappast vara "sant", annat än i litterär bemärkelse förstås – som i att en roman kan säga något sant om vad det är att vara människa. Men det är inte den betydelsen vi talar om här. Faran i ett begrepp som "falska berättelser" är att det frambringa

scientistiska illusioner om att politiska budskap kan bedömas utifrån objektiva, icke-politiska, vetenskapliga måttstockar.

Istället för att erkänna att sanningsbegreppet har begränsad relevans när det kommer till att förstå det politiska väljer Wikforss att hålla fast vid sanningsstickan som sitt främsta analysverktyg och vapen. Hon är knappast ensam om detta vägval. De senaste åren har det tvärtom blivit något av en standardförklaring att peka ut sanningsförakt som en av de viktigaste drivkrafterna bakom demokratins kris. Många politiska bedömare och intellektuella har varit snabba med att dra paralleller mellan samtidens "postsanningspolitik" och de totalitära regimernas försök att upplösa gränserna mellan verklighet och fiktion på 1930-talet. Timothy Snyders uttryck att "post-truth is pre-fascism" har blivit en fras som citeras gång på gång. Frågan är dock om detta är en adekvat bedömning av situationen vi står inför. Är det sanningsföraktet som sådant som driver krisen, eller finns det någon annan bakomliggande faktor som är den verkligt avgörande kraften i sammanhanget? Om så är fallet, borde vi kanske vända på frågorna. Istället för att rikta in oss på de politiska implikationerna av osanning borde vi fundera över betydelsen av det politiska sammanhanget som kunskapen omges av. Vad är det egentligen i vår politiska värld som gör det möjligt för så många människor att tilltalas av häpnadsväckande lögner och konspirationsteorier? Och omvänt: Hur är det möjligt att kunskapen om klimathotet – trots att den ligger rakt framför oss, och trots att den erkänns av såväl världsledare som stora delar av befolkningen – ändå tycks sakna förmågan att sporra till politisk aktivitet i den omfattning som problemet förtjänar? Just när det gäller klimathotet tycks det för mig uppenbart att det inte är kunskapsmotstånd som är det huvudsakliga problemet. Snarare rör det sig om en utbredd maktlöshet, en maktlöshet som förlamar både folk och elit.

Problemet med politisk apati syns dock inte i Wikforss framställning av demokratins kris. Med sanningsstickan i handen tecknar hon istället en välbekant bild av samtidens politiska plågor: populister som påstår sig föra folkets talan mot en korrupt elit, demagoger som eldar på massornas negativa känslor, propagandister som vilseleder och förför med falska berättelser och rena lögner. I genomgången av hoten och hur de bör bemötas framträder även författarens egen demokratisyn. Men vad är det egentligen för berättelse om demokratin som hon ger oss? Låt mig visa på det jag ser som tre skevheter i Wikforss skildring av demokratin under hot.

Den första skevheten handlar om trovärdigheten i berättelsens utgångspunkt. Varför sviktar engagemanget för demokratin, och hur kan

det väckas till liv igen? Wikforss väljer här att trycka på vikten av att utbilda människor om demokratis styrkor: "Många av oss kan rabbla de fyra åarna i Halland – men hur många kan nämna fyra fördelar med demokrati?" (s. 21) frågar hon sig, och uttrycker sedan sin beklagan över att demokratis värde så ofta förklaras med en hänvisning till ett Churchillcitat – "[n]ågot om att det är det sämsta av alla styrelseskick med undantag för alla andra" (ibid). Huruvida kunskap om demokratis fördelar kan stärka allmänhetens stöd för folkstyret är så klart ytterst en empirisk fråga. Men min gissning är att människors lojalitet gentemot demokratis institutioner och värderingar knappast hänger på något så abstrakt och logiskt som kännedom om olika argument och statistiska samband. Förmågan att "rabbla" sådana fakta gör antagligen varken till eller från när det kommer till att främja olika demokratiska dygder, som tolerans gentemot olikhet eller villigheten att acceptera en politisk förlust.

Den andra skevheten i Wikforss berättelse handlar om hur författaren bygger upp intrigen. *Därför demokrati* innehåller gott om referenser både till empiriker och normativa demokratiteoretiker. Det intressanta är dock hur Wikforss förhåller sig till dessa "karaktärer". Vilka i litteraturen allierar hon sig med, och mot? Det som slår mig när jag läser boken är bristen på värdiga motståndare. Författaren tar spjärn mot en bok författad av två juniora forskare från Malmö och går i klinch med ett antal ledarskrifter. Alla välkända storheter inom demokratiteorin och statskunskapen – från Jürgen Habermas och Robert Dahl till Hélène Landemore och Nadia Urbinati – radas däremot fogligt upp vid Wikforss egen sida, utan att läsaren görs uppmärksam på den oenighet som trots allt finns mellan dem. Wikforss väljer att positionera sitt bidrag inom den nya diskursen om postsanning som har seglat upp sedan 2016, medan de klassiska akademiska debatterna om demokratin slätas över. "[F]örsöken att argumentera för demokratis inneboende värde spiller snabbt över i instrumentella överväganden" (s. 24), konstaterar författaren och övergår raskt till att räkna upp demokratis förtjänster. Man skulle nästan kunna tro att diskussionen om demokratis önskvärdhet var avgjord och att frågan nu kan lämnas därhän. Så är det givetvis inte. Frågan om demokratis värde – liksom frågorna om vad demokratin egentligen är och hur den bör försvaras – är levande diskussioner som rymmer en rikedom av olika positioner. Om vi menar allvar med våra ambitioner att försöka förstå demokratis kris – vad problemen består i, hur de har uppkommit, vad som står på spel – så är denna pluralism av olika akademiska positioner en resurs som vi behöver erkänna och använda oss av. Visserligen är detta

en populärvetenskaplig bok, och till Wikforss försvar kan man påpeka att sådana böcker kräver förenklingar. Jag vill dock ändå tro att det går att slå vakt om pedagogisk enkelhet och samtidigt göra den mångsidiga diskussionen om demokrati större rättvisa.

Den tredje och mest avgörande skevheten i Wikforss berättelse rör hennes syn på temat som sådant, det vill säga hennes demokratisyn. Boken är tänkt som ett slags försvarstal för demokratin. Men vad är det egentligen hon försvarar? "[D]emokratin förbereder och uppmanar oss till att tänka själva" (s. 87) skriver Mårten Wikforss och jag instämmer. Demokratin kännetecknas just av att vara "det enda styrelseskick som lägger sitt eget öde i våra händer", som baksidestexten på boken lyder. Det demokratiska är att bemyndiga vanliga människor, att förbereda och uppmana oss att tänka själva, att låta oss styra över vårt eget öde. Men av denna tanke syns inte mycket i boken i övrigt. Åsa Wikforss verkar mer intresserad av att människor ska tänka rätt än av att de ska tänka själva, och när det gäller maktfördelning tycks hon mer beredd att lägga vårt gemensamma öde i händerna på olika eliter (traditionella grindvakter eller privata techjättar som Facebook och Twitter) än att bemyndiga vanliga människor. Det som försvaras i boken är alltså inte demokratin som sådan, utan den liberala tanken att demokratin behöver tyglas och begränsas för att inte spåra ur i majoritetens tyranni. Wikforss är knappast ensam om den uppfattningen. Det är många som oroas över demokratins inneboende möjligheter att avskaffa sig själv. Att bemyndiga vanliga människor är alltid ett risktagande – tanken kan tyckas snudd på utopisk! Men frågan är om vi inte idag har ännu större risker att förhålla oss till: maktkoncentrationen hos privata aktörer, exempelvis, och den parallella utarmningen av offentligheten. Wikforss rekommenderade väg för hur vi bör angripa samtidens politiska problem: att markera ut opinionsjournalistik, att begränsa yttrandefriheten ytterligare för de som hatar och hotar, och att ge techbolagen större ansvar (och därmed också större makt) att "kurera" innehållet på sina plattformar, är blind för dessa tendenser. Problemet med hennes hållning är därför inte att den utgår från en kyligt realistisk syn på demokratin och på människan, utan att den riskerar att leda oss ur askan i elden. Som tidigare nämnt, menar jag att vår politiska situation präglas av maktlöshet, en utbredd upplevelse av att sakna meningsfulla former för kollektivt agerande. Att i detta läge försvara demokratin genom att sätta upp säkerhetsspärrar för människors politiska bedömningar kan bara ytterligare förstärka upplevelsen av vanmakt och frustration, som

gissningsvis redan nu fungerar som en grogrund för motstånd mot etablissemang, "systemet", och allt som det förknippas med.

Avslutningsvis vill jag säga några ord om slutet på boken. Wikforss avrundar sin berättelse med att hänvisa till Habermas kända devis om att den demokratiska offentligheten inte bör styras av något annat tvång än "det bättre argumentets icke-tvingande tvång" (s. 318). Det är ett schvungfullt uttryck, men inte utan problem. För argument har förstås inte någon sådan förmåga att tvinga oss. Om inte förr så borde detta åtminstone stå klart för oss idag, med tanke på det motstånd vi bevittnar mot vetenskap och expertis. Poängen kan illustreras med titeln på en bok som Wikforss själv citerar: *Jag vet att det är falskt men det är förjävligt ändå*, av journalisten Jack Werner. Problemet med Habermas motto är att det uttrycker ett löfte som inte kommer infrias, och oinfriade löften har en tendens att skapa sina egna bekymmer. När vi frustrerat inser att våra meningsmotståndare inte kommer att låta sig tvingas är det lätt att lockas av möjligheten att backa upp sina goda argument med mer potenta tvångsmedel. *Därför demokrati* är en bok som genomsyras av en sådan frustration över kunskapens och de goda argumentens maktlöshet. Det är en reaktion som är begriplig. Men den som söker efter vägar till att förnya livskraften i vår krisande demokrati bör inte göra denna upplevelse till sin ledstjärna.

Siri Sylvan

Out of the World: On the Point of Doing Philosophy

Ingmar Persson

Thales 2021. 222 s. ISBN 978-91-7235-127-1

Finns det någon mening med att filosofera? Hos många yrkesverksamma filosofer väcker nog frågan ett visst obehag eftersom det inte är uppenbart att den har ett jakande svar och vilket det i så fall är. Ingmar Perssons *Out of the World* utlovar i sin undertitel en diskussion av frågan och löftet infrias i bokens inledande och avslutande kapitel. Som vi strax ska se ger Persson ett rätt egenartat svar. Däremellan ägnar han tre kapitel åt sådant som sysselsatt honom under femtio år av filosoferande, såsom förhållandet mellan kropp och medvetande, vår perception av våra egna kroppar och av yttervärlden, personlig identitet, ansvar och förtjänst och moraliska krav på jämlikhet, inom och över artgränserna. Som läsare undrar man till en början hur dessa teman hänger ihop. Ett

svar är att de är framträdande delar i den livsfilosofi som Persson länge haft som ambition att utarbeta och försöka efterleva.

Out of the World är på flera sätt en egensinnig bok. Läsaren får stifta bekantskap inte bara med Perssons filosofiska idéer utan också med hans personlighet, eller åtminstone med de delar av den som varit särskilt aktiva vid bokens tillblivelse.¹ De myckna självbeskrivande inslagen inbjuder läsaren att föreställa sig upphovspersonen på ett sätt som inte är så vanligt vid läsningen av filosofiska verk. Man ser framför sig en författare som på sin kammare, under frustande intellektuella vedermodor, är inbegripen i en brottningsmatch med några av filosofins svåraste problem. Ur hans näsborrar tränger en "organisk odör" av "cerebral härkomst", en hjärnans stank som komprometterar hans tankar så att de blir till inadekvata representationer av verkligheten (s. 208). I ett tidigare alster kallade Persson detta fenomen "stankar". Efter att ha tillbringat några timmar med *Out of the World* i knät är det inte utan att läsaren erfar liknande olfaktoriska sensationer.

De filosofiska ståndpunkter som försvaras i boken är radikala – så till den grad att de är omöjliga att fullt ut tro på och efterleva, med mindre än att den som verkligen försöker riskerar att duka under i vanvett – och ofta originella. Några av dem är tydligt besläktade med andra filosofers tankegångar, men intrycket av egensinnighet förstärks av att Persson sällan refererar till dem. Möjligen är detta ett utslag av hans introverta personlighetsdrag, som återkommande betonas i boken. Mellan och ibland på raderna vädras ett missnöje med hur dagens akademiska filosofi bedrivs och vad som karakteriserar den, inte minst ökande specialisering, frammanad av tilltagande professionalisering och därmed förknippat karriärtänkande. Det är ovanligt att dagens filosofer (eller "förnuftskonstnärer", som de med en term lånad av Kant benämns på s. 199) i sin verksamhet är mångsidiga ("well-rounded") på ett sätt som var vanligare då Persson inledde sin filosofiska bana. Även om han inte säger det rent ut anar läsaren att författaren anser att det åtminstone i detta avseende var bättre förr.

Persson närmar sig frågan om filosoferandets mening genom att klargöra att han är intresserad av dess *interna* mening. Likt andra verksamheter kan filosoferandet ha *extern* mening, som till exempel att trygga en försörjning eller att vinna berömmelse eller intellektuell tillfredsställelse.

1. I artikeln "Han som skrev *Out of the World*" (*Filosofisk tidskrift* 1/2022) varnar Persson för att identifiera han som skrev *Out of the World* (i artikeln kallad "Hansom") med Ingmar Persson. Det är en överraskande förmaning som tycks strida mot rubriken i denna recension. Persson medger dessutom att det är obestridligt att det var Ingmar Persson som skrev *Out of the World* (Persson 2022, s. 3).

Ett banalt, men enligt min mening rimligt, svar på frågan om filosofierandets interna mening är att den består i att lösa filosofiska problem, på samma sätt som medicinens interna mening består i att lösa medicinska problem och matematikens interna mening består i att lösa matematiska problem osv. Vad innebär det då att lösa ett filosofiskt problem? Persson tycks mena att det bland annat innebär att en "rationell konsensus" etableras filosofer emellan (s. 10). Men varför räcker det inte att ge ett korrekt och väl underbyggt svar på till exempel frågan om viljans frihet för att problemet ska vara löst? Ett möjligt svar är att förekomsten av oenighet bland kolleger (s.k. *peer disagreement*) gör oss oberättigade att tro att ett visst svar på frågan om viljans frihet är det korrekta.

Välkända egenheter hos filosofiämnet, som avsaknaden av en allmänt accepterad och anammad metod och det faktum att den inte "får ta någonting för givet", gör förhoppningen om rationell konsensus orealistisk (s. 12–13). Därmed är sökandet efter konklusiva argument som erbjuder sanna svar på filosofiska frågor utsiktslös (s. 22). Hur kommer det sig då att filosofer ändå accepterar olika argument, som vore de konklusiva? Enligt Persson är en viktig del av förklaringen skillnader i olika filosofers personligheter. Han identifierar tre personlighetsdrag som han efter självrannsakan menar har lett till att han landat i de slutsatser som presenteras i bokens andra, tredje och fjärde kapitel.

För det första beskriver han sig som en person med en "deflationistisk" inställning till mänskliga strävanden att förstå och bemästra tillvaron, och med en därtill besläktad dragning åt skepticism och pessimism. För det andra är han psykologiskt och socialt introvert snarare än extrovert, vilket han menar också förklarar fäblessen för skepticism. För det tredje rapporterar Persson att han i sitt känsloliv såväl som i sitt intellektuella liv är en stillsam flegmatiker som sällan visar prov på spontanitet och impulsivitet. Dessa personlighetsdrag manifesteras i Perssons nihilistiska syn på jaget och på ansvar och förtjänst, liksom i hans acceptans av radikal egalitarism och i hans skepsis om vår förmåga att leva upp till rationella och moraliska krav.

Jag tror att Persson har rätt i att det ofta inte (bara) är argumentens styrka som förklarar att filosofer omhuldar vissa ståndpunkter och avvisar andra. Men jag tvivlar på att vi har personlighetsdrag som är tillräckligt distinkta och robusta för att utgöra intressanta förklaringar. Filosofer är nog som folk är mest, det vill säga introverta i vissa sammanhang och extroverta i andra, impulsiva ibland och flegmatiska understundom. Att tillskriva någon ett specifikt personlighetsdrag tycks

därför vanskligt och i ännu högre grad gäller detta anföranden av påstådda specifika personlighetsdrag som orsaksförklaringar till filosofiska ställningstaganden. Därmed inte sagt att personlighetsdrag aldrig är intressanta ingredienser i sådana förklaringar, men jag misstänker att förklaringarna oftare och i högre grad utgörs av än flyktigare faktorer, såsom vilka teorier som råkar vara i svang vid avgörande tidpunkter och vilka influenser man då utsätts för. Hur den enskilda filosofen reagerar på dem avgörs sannolikt också av tillfälligheternas spel.

Men Persson insisterar på betydelsen av personlighetsdrag också i ett annat viktigt avseende. Han menar nämligen att när vi inser att filosofins problem är olösliga, eftersom filosofiska argument i allmänhet inte är konklusiva och eftersom rationell konsensus därmed är ett oppnåeligt mål, kan filosoferandets mening sägas vara att uttrycka vår personlighet.

Här är det inte helt lätt att följa Perssons resonemang. Att individuella personlighetsdrag är avgörande för vilka ståndpunkter filosofer intar är ju ett påstående om enskilda filosofers psykologi. Det är oklart på vilket sätt det säger oss något upplysande om filosoferandets mening. Kanhända menar Persson att insikten om de filosofiska problemens olöslighet motiverar ett sökande efter en alternativ mening med filosoferandet. Givet hans tes om vad som bestämmer vilka slutsatser olika filosofer fastnar för, ligger det kanske nära till hands att en sådan består just i att uttrycka sin personlighet. Persson tillstår att denna mening med filosoferandet inte är helt intern eftersom den är villkorad på den enskilda filosofens intresse av att artikulera sin personlighet, men eftersom detta görs medelst filosofisk argumentation är meningen ändå delvis intern.

I mina öron låter det långsökt och inte så lite omständligt att använda filosofins rigorösa och sterila metoder för att artikulera sin personlighet, snarare än att ägna sig åt litterärt skrivande, musik eller annat artisteri i samma syfte. Dessutom kan jag inte låta bli att tycka att det vore en besvikelse om Persson skulle ha rätt. Att uttrycka min personlighet och ta del av kollegers slika artikuleringar förefaller mig mindre intressant än att försöka lösa filosofiska problem, även om rationell konsensus är bortom räckhåll.

Måhända är detta evidens för att jag är mindre pessimistiskt lagd än Persson. Icke förty sympatiserar jag med flera av hans filosofiska ståndpunkter, inte minst hans epifenomenalism om medvetandet och skepticism om förtjänst och ansvar.

Faktum är att Perssons uppfattningar inte är fullt så skeptiska som man kan ledas att tro av hans metafilosofiska och självvranssakande utvecklingar. I skeptisk anda menar han till exempel att vi inte kan förklara (den enligt Persson nödvändiga) beroenderelationen mellan det mentala och det fysiska och att vi inte heller kan förklara varför vissa partikulära medvetandetillstånd beror på vissa partikulära fysiska tillstånd. Vi tvingas nöja oss med konstaterandet att det som finns är "flyktiga bubblor av medvetande som på ett oförklarligt sätt uppstår ur en i slutändan okänd fysisk brygd" (s. 81, min översättning).

Men om den "fysiska brygden" är och förblir okänd, hur vet vi då att den är (enbart) fysisk? Kan vi utesluta att den också är mental, vilket är ungefär vad panpsykismen hävdar? Om inte, tycks vi inte kunna veta huruvida Persson har rätt i att förhållandet mellan det mentala och det fysiska är asymmetriskt, på så sätt att något fysiskt kan föreligga utan att något mentalt föreligger, medan det omvända är omöjligt (s. 63–64).

En annan fråga där Perssons skepticism träder tillbaka gäller smärtupplevelser och deras intrinsikala värde. Att det är intrinsikalt dåligt att uppleva smärta är så säkert som någonting kan vara här i världen, fastslår han (s. 122). Men varför är nihilism eller skepticism om intrinsikalt värde så mycket mindre rimlig än de andra former av nihilism och skepticism som Persson förfäktar? Att man förnekar eller betvivlar att smärtupplevelser är intrinsikalt dåliga innebär ju inte att man finner smärtupplevelser mindre smärtsamma. Man frestas att ställa samma sorts retoriska motfråga till Persson som han själv riktar till Derek Parfit, apropå dennes undran om varför det inte kan finnas externa eller kategoriska skäl att vilja uppleva flera lyckliga levnadsår. Varför skulle vi *behöva* sådana skäl, undrar Persson, när faktum är att vi vill uppleva flera lyckliga levnadsår? (s. 121) På samma sätt kan man undra varför vi "behöver" tillskriva smärtupplevelser negativt intrinsikalt värde när faktum är att vi skyr smärta.

Persson är anhängare av internalism om skäl, enligt vilken skäl för handling ytterst är avhängiga agenters önskningsar. Detta väcker frågor om hans tes att den "inklusive" och egalitaristiska välfärdsdharma han försvarar ställer stränga krav på oss. Om våra skäl för handling beror på våra önskningsar, verkar det som att moralens krav ger oss skäl att handla endast om vi önskar att vara moraliska eller om vi har andra relevanta önskningsar som ger oss skäl att handla i enlighet med moraliska krav. Om vi inte har det, tycks moralens krav inte medföra skäl för handling, om internalismen är riktig. Vad spelar moralens stränga krav för roll i så fall? Det finns ju gott om läror som ställer krav på vårt leverne men som

vi inte bryr oss om. Till exempel ställer laestadianismen stränga krav på efterlevnad av religiösa levnadsregler men eftersom jag inte önskar att leva som laestadian saknar dessa krav praktisk betydelse för mig.

Som den skeptiker han är avvisar Persson den på senare tid återpopulariserade tanken att det finns nödvändiga och syntetiska normativa sanningar som är *a priori* vetbara (s. 119, 158). Men detta reser frågetecknen om de moraliska kravens metafysiska och epistemiska status. Såvitt jag kan se förblir de outrätade.

Perssons skepticism gäller alltså inte alla sorters skäl. Han menar att vi har ”praktiska eller pragmatiska” skäl att inte ge upp flera av våra intuitiva övertygelser, som att det finns en yttervärld befolkad av andra medvetna individer (s. 102). Men den uppfattningen tycks, enligt Perssons eget synsätt, epistemiskt oberättigad, för den bygger rimligen på ett induktivt resonemang som förutsätter att framtiden liknar det förflutna. Och Persson menar, i David Humes efterföljd, att dylika resonemang och antaganden är epistemiskt oberättigade (s. 105–10).

Det är i filosofiska sammanhang en sliten klyscha att kritik är uttryck för beröm. Men i det här fallet äger den sin riktighet. Jag har redan beskrivit Perssons bok som egensinnig. Till det kan läggas att den är engagerande och djupt tankeväckande. Till yttermera visso har Persson en säregen stil och en träffsäker formuleringskonst. Flera passager föranleder både högt uppdragna smilband och reflektion. Det är ju en svårslagen kombination.

I något som liknar ett filosofiskt bokslut beskriver Persson på bokens avslutande sidor hur hans livslånga filosoferande ändat i ett misslyckande. Han har inte löst de filosofiska problem han tagit sig an – de är ju olösliga! – och han har inte lyckats utarbeta en livsfilosofi som låter sig implementeras i det dagliga livet. Det som är epistemiskt rationellt visar sig gräsligt pragmatiskt irrationellt, för om våra attityder skulle anpassas efter sanning och sannolikheter vore vi dömda till en självförnekande stoicistisk solipsism (s. 209). Det låter inte så kul.

Men i de allra sista styckena skiftar molltonerna delvis till dur. Persson konstaterar att han genom sitt filosofiska värv lyckats blottlägga vem han är och hur långt han befinner sig från idealtillståndet. Han har därigenom frigjort sig från ”det filosofiska tänkandets slaveri” och kan nu ägna sin tid åt en annan betydande passion, nämligen naturen och det som ännu är storslaget och oförstört i den. Kvar är läsaren med en obetvinglig känsla av fascination över ett storstilat misslyckande.

Jonas Olson

Notiser

Observationer om observationer

Empirismens grundtanke är ju att all kunskap är baserad på observationer. De flesta empirister tycks också anse att när vi observerar något – t.ex. att solen skiner – så vet vi, åtminstone i normalfallet, att vi observerar något, och dessutom att vi observerar just detta – dvs. att solen skiner – snarare än något annat. Men hur kan vi veta dessa saker? Empirister måste väl mena att även vår kunskap om vad vi observerar är baserad på våra observationer. Men kan det verkligen stämma? Att se att solen skiner är visserligen vardagsmat, men att se att man ser att solen skiner hör ju inte till vanligheterna. Är det några andra sinnesorgan som är involverade i dessa observationer av ens observationer? Hur fungerar de i så fall? Har de observerats?

Onyttig kunskap

”Denna sats är meningslös” är sann, och alltså inte meningslös, om den är meningslös.

Lars Bergström

Kulturens mullvad

I boken *Efter revolutionen*, av Svante Nordin och Lennart Berntson, karakteriserar Nordin den franske tänkaren Michel Foucault på följande sätt: ”Foucault var förvisso subversiv. Men han trodde inte att undergrävandet av det bestående skulle kunna leda till befrielse. Han var en mullvad som – i likhet med naturens mullvadar – saknade hopp om att få skåda ljuset utan nöjde sig med att förstöra gräsmattorna”.

Lars Bergström

Filosofier och realpolitik

Filosofier värnar arguments bärighet, även i politiska sammanhang, kanske för att de tror att man på så sätt kan komma fram till vad som är rätt politik. Men så som politik faktiskt bedrivs verkar arguments bärig-

het inte spela så stor roll. Där är det realpolitik som gäller. Realpolitik handlar om vad som är politiskt möjligt och mindre om vad som är rätt eller om argumenten bär. Inte sällan ska det som är möjligt också gynna det ena eller andra intresset.

Frågan om vad som är möjligt besvaras inte alltid av filosofer. Ett exempel är Rawls. Han kallar sin teori för en realistisk utopi, dvs. han är medveten om att det samhälle som hans teori pekar ut som rättvist är ett samhälle under ideala omständigheter och inte ett verkligt existerande samhälle. Men han tänker sig att teorin ska kunna implementeras i verkligt existerande samhällen, men säger inget om hur det ska gå till.

Det kan förstås vara svårt att avgöra om en politik är möjlig att genomföra. Tag till exempel kravet på att Sverige ska stå utanför Nato. Är det möjligt? Det är förstås enkelt att tänka sig en verklighet i vilken Sverige inte är med i Nato. Men är det ett genomförbart alternativ? Betänk att den svenska och finska anslutningen till Nato har varit på gång under lång tid, minst sedan annekteringen av Krim och kanske ännu längre tillbaka i tiden. Betänk dessutom att anslutningen drivs på av en globalt stark maktpolitisk spelare som USA. Till det kan läggas hur de som bestämmer i frågan, riksdagen, ser på saken. Allt detta sammantaget gör det troligt att det är mycket svårt att stoppa anslutningen, kanske omöjligt.

En komplikation är att politikens vindar kan svänga snabbt; en politik som idag ter sig omöjlig kan vara möjlig i morgon. Tag till exempel kravet på nedrustning. Tännsjö skriver angående Nato att det bästa är om alla militära allianser kan skrotas (ETC 14 maj 2022). Jag håller med, men är det ett realistiskt alternativ? Eller spelar det ingen roll?

Kjell Svensson

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Aron Bodelsson är fil. kand. i filosofi från Södertörns högskola, Jonas Olson är professor i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, Ingmar Persson är professor emeritus i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet och Distinguished Research Fellow vid Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics, Mikael Stenmark är professor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet, Caj Strandberg är professor i praktisk filosofi vid Oslo universitet, Siri Sylvan är doktorand i statsvetenskap 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 4000 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