

Filosofisk tidskrift

Nr 3 Årgång 45 September 2024

3 Nominalism

Lars-Göran Johansson

22 Varför är det fel att diskriminera och hur ska vi angripa frågan?

Marion Godman

35 Freud, vetenskapsfilosofin och kritiken av Freud

Billy Larsson

Recensioner

46 Lars Bergström om *Att vara du: En ny vetenskap*

om medvetandet av Anil Seth

50 Bengt Brülde om *Världen vaknar: Känslornas plats*

i människans liv av Fredrik Svenaeus

57 Anna Petronella Foutier om *Moral: En roman*

av Lyra Ekström Lindbäck

62 Notiser

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg

Redaktionsassistent: Sofia Bokros

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 2024

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Blond och Joanna Sans Nova

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2024

ISSN 0348-7482

Nominalism

Lars-Göran Johansson

1. Inledning

I metafysiken har man traditionellt räknat med tre huvudalternativ vad gäller universaliala, dvs. egenskaper och relationer: (i) Platons teori, enligt vilken universaliala finns som självständiga entiteter i idévärlden, (ii) Aristoteles teori, enligt vilken universaliala finns men blott som instancierade i de enskilda tingena och (iii) nominalism, dvs. det finns inga universaliala, vilket i stort sett var Ockhams uppfattning. I denna uppsats skall jag argumentera för sistnämnda ståndpunkt med användning av modern predikatlogik, som ju Ockham inte hade tillgång till. Det sista halvsekle har en variant av nominalism, tropteori, kommit i ropet. Denna teori är dock rätt annorlunda än traditionell nominalism, så jag skall diskutera den i ett separat avsnitt.

2. Kort om Ockham, Goodman och Quine

William av Ockham (1287–1347) är känd för två saker: (i) hans princip *Ockhams rakkniv* (man bör icke i onödan mångfaldiga entiteterna) och (ii) att han pläderade för nominalism i ontologin (Ockham och Boehner 1974). Dessa två ståndpunkter hänger intimt samman: de onödiga entiteter han syftade på var universaliala.¹

Universaliala, om de finns, är egenskaper och relationer som antas instancieras i olika individuella föremål. Om de finns är de således saker som (en del) generella termer, dvs. predikat, antas referera till. Så för att diskutera frågan om universalialas existens behöver man ta ställning till vilka ord och uttryck i en sats som kan referera. Redan Aristoteles observerade att vissa ord inte är namn på några kategorier, de är synkategorimatiska termer. Ett uppenbart exempel är "+"; det finns inget föremål *plusset* som betecknas med plustecknet. Icke desto mindre fyller detta tecken en viktig funktion i vårt språk, medan ord för t. ex. kvantiteter,

1. Men enligt experter på medeltida filosofi så var detta inte Ockhams främsta argument emot universaliala; han ansåg att antagandet av universaliala helt enkelt var självmotsägande, vilket hänger ihop med hans semantik.

kvaliteter och platser enligt Aristoteles betecknade olika kategorier. Ockham å sin sida menade att den enda av Aristoteles kategorier som existerade var primära substanser, dvs. individuella föremål. På denna tes grundade Ockham sin semantik.

Ockhams semantiska teori bygger på två begrepp, *signifikation* och *supposition*, varav det senare har betydande likheter med begreppet referens. Hans teori gick ut på att subjektfrasen och predikatet i en sann sats båda är namn på samma individuella föremål. I satsen "Stina är givmild" refererar både "Stina" och "är givmild" till en viss person Stina (vilken Stina det gäller framgår av kontexten) vilket i Ockhams teori uttrycks som att både subjektet och predikatet har *personlig supposition*. Ett predikat fungerar således som namn på det föremål som subjektfrasen refererar till, därav beteckningen "nominalism" för denna teori. Enligt Ockham refererar predikatuttryck alltså *inte* till några universaliala, utan till individuella föremål och han behövde därför inte anta att det fanns universaliala, i motsats till Platon, Aristoteles och deras efterföljare, vilka antog att det fanns sådana ting som kvaliteter, kvantiteter, relationer etc.

Dock ansåg Ockham att ord och tankar var universaliala. Han hade inte tillgång till distinktionen mellan typ och förekomst av ord, men man kan kanske rekonstruera hans tankegång som att när vi talar om ord och tankar så menar vi vanligen *typer* av ord och tankar, inte de enskilda förekomsterna, och eftersom typer instantieras i sina förekomster så är typer av ord och tankar universaliala enligt Ockham. Så Ockhams nominalism är inte hundra procentig. För egen del ser jag inga skäl att klassificera typer av lingvistiska entiteter som universaliala; de är individer, abstrakta individer.

Den kanske mest kände moderne filosofen som argumenterat för nominalism är Nelson Goodman (1906–1998). Han formulerade nominalismen (Goodman 1972) i logiska termer: nominalism innebär att endast tillåta kvantifiering av första ordningen, dvs. över individer, vid en predikatlogisk regimentering av ens teori. Man undrar förstas genast vad Goodman räknade som individer, och hans ståndpunkt var att alla konkreta objekt såsom kroppar, händelser, gaser m.m., dvs. allt som kan tillskrivas en plats i rum och tid, skall räknas som individuella föremål. Men mängder av sådana ting godtog han inte; en mängd kan inte sägas finnas i rum och tid, även om den består av konkreta föremål, t. ex. kroppar. En mängd är ett abstrakt objekt, som är något annat än summan av sina element.

Quine (1908–2000) ville gärna vara nominalist, men han såg ett svårt

problem. Eftersom klasser, mängder och tal är abstrakta objekt, så kan de enligt Quine inte vara individuella föremål och han såg det som nödvändigt att gå med på att klasser, mängder och tal existerar; de är oundgängliga i empirisk vetenskap.

Quine ställer upp ett nödvändigt villkor för existens, nämligen att det skall finnas identitetsvillkor för det som man hävdar finns. (Frege var först med detta krav.) Klasser, mängder och tal uppfyller detta krav,² så han accepterade dessa slags ting i sin ontologi. Men kan man reducera dem till individuella föremål? Quine lyckades inte. I ett föredrag, "Nominalism", som han höll 1946, långt senare publicerad av hans son Douglas Quine och Dagfinn Føllesdal, diskuterar Quine olika försök att uppnå nominalism genom att reducera mängder och tal till konkreta föremål, men han misslyckas. Han avslutar med:

I feel sure that nominalism can be executed, but I don't know in which sense. (ung. "Jag känner mig säker på att nominalismen kan uppnås, men jag vet inte i vilken mening.") (Quine, 2008, s. 23)

Quine tog för givet, precis som Goodman, att alla abstrakta objekt är universaliala, dvs. att endast konkreta föremål är individer, men detta antagande förefaller mig varken nödvändigt eller självklart. Man kan, synes det mig, rimligen skilja på två frågor: (i) Hur dra gränsen mellan abstrakta och konkreta objekt? och (ii) Hur dra gränsen mellan individer och universaliala? Om man kan göra dessa distinktioner oberoende av varandra så öppnas möjligheten för att klassificera de oundgängliga föremålen, dvs. klasser, mängder och tal, som individuella ting, trots att de är abstrakta ting. I denna uppsats skall jag argumentera för att detta är genomförbart och att man inte behöver gå med på existensen av några universaliala när man erkänner att det finns matematiska objekt, mängder och klasser.

Det första steget är att skilja på singularära och generella termer, vilket är en logisk-grammatisk distinktion. Den kan sedan användas för att skilja på individer och universaliala.

3. Singularära och generella termer

Distinktionen mellan singularära och generella termer är en distinktion mellan olika funktioner hos ord och uttryck när de förekommer i en full-

2. Mängderna A och B är identiska om och endast om de har samma element.

ständig sats. Den enklast möjliga hävdande-satsen har formen "a är F", m. a. o. ett föremål betecknat med "a" hävdas satisfiera predikatet "F". I vardagligt språk skulle man säga att a har egenskapen F, men en sådan formulering inbjuder till antagandet att det finns egenskaper, vilket är onödigt. I denna sats är "a" en singular term, och "F" är predikatet, dvs. den generella termen. En generell term kan vara sann *om* många föremål, en singular term *refererar till* ett bestämt föremål, ifall den över huvud taget har någon referens.

Paradexempel på singulara termer är egennamn, vilka normalt inte används som generella termer. Men det är inte uteslutet. Ett exempel är namnet Quisling, som blev ökänt under andra världskriget. (Vidkun Quisling var en norsk nazist som ledde en norsk marionettregering under den tyska ockupationen.) Hans efternamn kan numera användas som ett predikat (och skrivs då utan stor bokstav) liktydigt med landsförrädare.

I satser som "Där är Pelle" är "är" inte kopulan, utan detta verb uttrycker här en identitet, ungefär "Den person jag pekar på = Pelle", dvs. "är" är i denna sats det tvåställiga predikatet "... = ...". Likaså med satsen "Han heter Pelle"; där är predikatet "... heter ...".

Distinktionen singular term–generell term är alltså en distinktion mellan olika funktioner i satser. Det finns ord som kan användas både som singular och generell term. Distinktionen är knuten till predikatlogiken; om man i en vanlig sats vill identifiera vad som är singulara termer (för det kan finnas flera i en sats) och vad som är den generella termen, så bör man parafrasera satsen i predikatlogik. Man erfar då att singulara termer är egennamn, bestämda beskrivningar (uttryck av formen "Det föremål x som är sådant att ..."), pronomen eller första ordningens variabler.

I avsaknad av något av alla accepterat kriterium för vad som skall räknas som ett individuellt föremål vill jag nu föreslå att det som kan vara referent till en singular term är ett individuellt föremål, under förutsättning att det finns identitetsvillkor för detta föremål. Alltså är Pelle ett individuellt föremål, om han finns. Denna tankegång är inspirerad av Aristoteles. Han identifierade en *primär substans* som det som varken kan sägas om ett subjekt eller vara i ett subjekt (Aristotle 1963, 2^a11). Aristoteles använder här ordet "subjekt" såsom beteckning på det föremål som omtalas i en sats, inte som en lingvistisk beståndsdel i en sats såsom vi nu använder ordet. Så en primär substans är det vi nu kallar ett individuellt föremål och sådana saker kan vi beteckna med egennamn, dvs. med singulara termer.

Nu medger svenskan, engelskan och många andra språk nominaliseringar av verb och adjektiv, och resultatet är ord som rent grammatiskt uppträder som singulära termer. Refererar då dessa till individuella föremål? Nej. Jag återkommer till detta tema i avsnitt 7.

Många individuella ting vederfars aldrig äran att få ett egennamn. Världens äldsta träd lär vara en gran på Fulufjället i Dalarna. Frasen "världens äldsta träd" är en bestämd beskrivning, den pekar entydigt ut ett visst föremål. Så bestämda beskrivningar är också singulära termer, vilka inte kan brukas som predikat utan transformeringar. Vidare så använder vi pronomen i stället för namn eller bestämda beskrivningar; även dessa är singulära termer.

Traditionella metafysiker brukar hävda att primära substanser är så att säga "rena ting", på engelska *bare particulars*, dvs. föremål utan några egenskaper alls. Jag vet inte om Aristoteles menade detta med primär substans, men i vilket fall så är tanken att det kan finnas eller att man över huvud taget kan tala om en ren substans, något utan egenskaper men som man ändå kan referera till, obegriplig för mig. För att identifiera ett föremål, oavsett om det är ett konkret eller abstrakt ting, så måste man beskriva det.

Detta är i grund och botten samma tes, deskriptivism, som Russell, Quine och många andra drivit, nämligen att egennamn alltid kan ersättas med bestämda beskrivningar. Detta är uppenbart när det gäller observerbara föremål; vi kan t. ex. peka på en person och säga "Där är Pelle" och det är uppenbart att vi använder en del yttre drag som igenkänningstecken utan att detta nämns. Samma förhållande är än mer uppenbart när det gäller abstrakta ting.

Huruvida ett uttryck är en singulär term eller ej kan inte alltid avgöras genom att enbart se på uttrycket isolerat. Det centrala är vilken funktion det fyller i en fullständig sats, precis så som Aristoteles observerade i sin anmärkning om primära substanser.

Predikatet är det som återstår när vi i en fullständig sats tar bort de singulära termerna. För att markera detta kan man indikera termplatser med tomrum när man skriver ut predikaten, t. ex. "... är röd", eller "... är dotter till ...". Predikat kallas generella termer just därför att en termplats kan fyllas med termer för flera olika föremål.

En singulär term refererar alltså till ett individuellt föremål, om termen över huvud taget har någon referens, medan om generella termer refererar till några föremål så är dessa universaliala, de saker som vi vardagligt kallar egenskaper och relationer. Att F är sant om

vissa föremål är något helt annat än att F refererar till en egenskap, ett universale.

Den nominalistiska tesen, i sin svagare version, är att vi inte behöver anta att generella termer över huvud taget refererar. "Behövs för vaddå?" undrar då läsaren, och svaret är att vi inte behöver förutsätta att det finns något som generella termer refererar till när vi skall förklara hur vårt språk relaterar till verkligheten.

Nominalism är alltså tesen att även predikat är synkategorimatiska (se ovan); endast singulära termer kan stå för objekt.

Detta angreppssätt i ontologin, dvs. att börja med att diskutera hur vi använder olika språkliga uttryck, är enligt min mening den rätta metoden. Det är i linje med empirism, därför att vårt sätt att använda vårt språk kan observeras. Logiken gör resten. I stället för att fråga sig vad som finns, bör man fråga sig vad man har antagit som existerande när man accepterar satser som sanna. Frågan om vad som finns rätt och slätt, kan inte besvaras. Vad vi kan svara på är vad som följer av att godta en teori som sann, dvs. vilken ontologi som anhängarna av en teori har.

4. Sanningsvillkor för atomära satser

Det är sedan länge allmänt erkänt att vi som utgångspunkt i semantiska diskussioner skall ta fullständiga hävdandesatser, inte isolerade ord. Fullständiga satser karakteriseras av att de kan vara sanna eller falska. Så vad krävs för att en sats skall vara sann?

Betrakta satsen "Kalle älskar Lisa" använd i ett konkret sammanhang. För att denna satsförekomst skall vara sann krävs att två villkor är uppfyllda:

1. Att de singulära termerna "Kalle" och "Lisa" refererar till föremål som finns.
2. Att det ordnade paret (Kalle, Lisa) satisfierar predikatet "... älskar ...", dvs. att detta par av föremål tillhör extensionen av predikatet "... älskar ...".

Detta räcker. Huruvida det finns en relation ÄLSKAR som predikatet "... älskar ..." refererar till spelar ingen roll när man skall avgöra om satsen är sann eller ej. Och detta gäller för alla fullständiga satser; frågan om de predikat som används refererar till något över huvud taget är ovidkommande. Det avgörande är om det finns några föremål om vilka satsen är sann. Därför är följande slutledning ogiltig:

Premiss: Jag har huvudvärk.

Slutsats: Det finns huvudvärk.

Att jag tillhör den mängd människor som har huvudvärk medför inte att det finns ett tillstånd *att ha huvudvärk* som så att säga har tagit plats i mig.

Man kunde invända (FT:s redaktörer har gjort det) att man kan identifiera relationen ÄLSKAR med mängden av alla par (x,y) sådana att x älskar y , dvs. relationen är identifierad med sin extension. Det är inget som nominalister motsätter sig, för då har man reducerat denna relation till entiteter, dvs. mängder, som är individuella föremål och i sin tur konstruerade av individuella föremål. Det är analogt med andra abstrakta individuella föremål såsom tal, par av tal, funktioner etc., som alla kan definieras i termer av individuella föremål med hjälp av mängdläran.

Många analytiska filosofer, däribland Quine, tar för givet att abstrakta objekt såsom mängder är universaliala. Jag ser inga goda skäl till detta. Eftersom jag skiljt på individuella föremål och universaliala med hjälp av distinktionen mellan singulara och generella termer, så följer det att en mängd, oavsett dess egenskaper i övrigt, är ett individuellt föremål.

Men den avgörande frågan är: Skall man acceptera egenskaper och relationer som inte kan definieras i termer av sina extensioner? Här svarar nominalister nej. Om man går med på att det finns två egenskaper eller relationer F och G sådana att $F \neq G$ men där F och G är sanna om samma mängd föremål, så kan det inträffa att om man i en viss kontext ersätter F med G , eller vice versa, så ändras hela satsens sanningsvärde.³ Om så är fallet så har man ett brott mot extensionalitetsprincipen, som säger att ett utbyte av en term i en sats mot en annan term med samma extension inte skall ändra hela satsens extension, dvs. dess sanningsvärde. Det finns enligt min mening mycket övertygande argument för att hålla fast vid extensionalitetsprincipen, men detta kräver en längre utläggning som inte får plats i denna artikel. (Den intresserade läsaren hänvisas till exempelvis Quine 1994 och Quine 2001.)

Således, om man vill upprätthålla extensionalitetsprincipen så måste man identifiera egenskaper och relationer med sina extensioner. Men då har man i praktiken sagt att universaliala inte är något annat än föremål definierade i termer av individuella föremål. De är inga nya ontologiska kategorier, universaliala är överflödiga och kan rakas bort med Ockhams rakkniv.

3. Detta kan inträffa i indirekt anföring, i modala kontexter och inom omfånget av intentionala verb.

Att ett predikat har en icke-tom extension, dvs. är *sant om* vissa föremål (eller ordnade tupler av föremål), är alltså inte samma sak som att det refererar till ett universale. Det har heller inte de som postulerar universaliala hävdad. De menar att universaliala behövs för andra syften, nämligen för att förklara varför vissa föremål liknar varandra och varför induktiva slutledningar ibland är lyckade. För anhängare av universaliala framstår det som ett objektiva faktum att det finns något gemensamt hos alla de ting som faller under ett visst predikat.

Empirister, till vilka jag räknar mig själv, anser att detta är att skjuta myggor med kanon, man postulerar metafysiska entiteter för att förklara empiriska fenomen. Om man skall förklara något bör det som förklarar rimligen vara mer begripligt och lättare att acceptera än det som blir förklarat. Metafysiska förklaringar är ofta usla förklaringar enligt oss empirister. Så hur ser då vi empirister på det faktum att vi klassificerar tingen, ordnar dem i grupper som liknar varandra?

5. Om meningen hos predikat

För att kunna avgöra om en sats är sann måste vi kunna avgöra om det eller de föremål som omtalas ligger i predikatets extension eller ej. Detta uttrycks ofta som att vi måste förstå predikatets mening, därför att man vanligen antar att meningen bestämmer extensionen. Jag tycker att talet om mening är en onödig omväg när man skall beskriva hur vi identifierar extensionen av en generell term.

Låt oss reflektera mer generellt över hur vi lär oss den korrekta användningen av synkategorimatiska uttryck, t. ex. "+", som jag tidigare angett som exempel. När vi lär barnen elementär aritmetik, så lär vi dem bl. a. räkneregler för addition genom att konkret genomföra ett antal additioner och låta barnen själva göra flera sådana. Matematikläraren eller föräldern är nöjd när barnet så gott som alltid gör rätt. Kunskapen om "meningen" hos "+" manifesteras genom korrekt användning av tecknet i ett stort antal fall.

Samma sak gäller många generella termer, t. ex. "bil". Vi lär barnen vad som räknas som en bil genom att peka på bilar, traktorer, lastbilar, cyklar och andra fordon och tala om vilka av dessa som räknas som bilar och vilka som inte räknas. Inget barn lär sig vad som menas med "bil" genom att lära sig en verbal definition. För att inläringen skall fungera krävs inga universaliala, det räcker att olika människor har ungefär analoga sätt att klassificera saker, ty predicerings är klassificering. Quine har formu-

lerat det som att vi av naturen vanligen blir eniga om huruvida A liknar B mer än C liknar D, eller om det är tvärtom. (Med användning av en term lånad från Leibniz kallar Quine detta för ”förutbestämd harmoni”.) Detta är inget som kräver existensen av likhetsrelationer. Att människor ofta är överens om denna typ av jämförelser är ett rått faktum. Här stöter vi på det hårda berget, som Wittgenstein i ett annat sammanhang beskrev den situation där kravet på berättigande måste upphöra.

6. Predicering är klassificering

Att hävda något om något eller några föremål är att predicera, dvs. att hävda att de omtalade föremålen uppfyller kraven för att tillhöra extensionen av det predikat som används i satsen. Att använda predikat är att klassificera; man inför en distinktion mellan de föremål som hör till predikatets extension och de som inte gör det.⁴

Många är benägna att anta att det finns en naturlig ordning i världen, så att vissa klassificeringar är korrekta, andra inte, och att det som avgör korrektheten av en klassificering är om den sammanfaller med extensionen av ett universale. Tingen i världen antas vara grupperade på ett naturgivet sätt och detta kan vi förklara genom att anta att det *finns* egenskaper och relationer. Detta resonemang övertygar mig inte.

Låt oss reflektera över ett vardagligt exempel. Alla som lever i den moderna civilisationen kan enkelt identifiera flygplan, alla ser direkt om ett föremål är ett flygplan eller inte. (Vi kan i detta sammanhang bortse från några oklara gränfall.) Det förekommer i praktiken aldrig att folk blir oense om ett föremål är ett flygplan eller ej. Vi observerar ett antal prototypiska drag hos flygplan. Att dragen är prototypiska innebär att ett föremål inte behöver uppfylla alla för att räknas som ett flygplan.

Detta, att vi klassificerar föremål med användning av prototypiska drag, undergräver föreställningen om att det finns några egenskaper gemensamma för alla föremål som har del i universalet FLYGPLAN. Klassificeringar är mänskliga aktiviteter, de görs i vissa syften, och klassificeringar är sällan eller aldrig helt stabila över tid.

Hur skulle människor som lever i en jägar-samlar-kultur och som aldrig sett något föremål utvecklat efter den industriella revolutionen

4. Detta är ett argument för att "existens" inte skall ses som ett predikat. Om vi skulle betrakta "existens" som ett predikat skulle det så att säga misslyckas med att göra någon distinktion, för allt som finns existerar. Denna poäng gjordes av Kant när han kritiserade det ontologiska gudsbeviset. "Existerar" formaliseras i predikatlogiken som en kvantifikator med en variabel.

reagera när de första gången ser ett flygplan flyga över? Man kan kanske gissa att de skulle uppfatta det som en sorts fågel; föremålet flyger och utstöter vissa ljud. För deras syften räcker denna kategorisering så länge de inte kommer i kontakt med den moderna civilisationen.

Claude Lévi-Strauss, författaren till *Det vilda tänkandet*, sammanfattade sina studier av ursprungsbefolkningen i Amazonas med orden: "Man klassificerar som man kan. Men man klassificerar." Jag tolkar Lévi-Strauss som att klassificering är en grundläggande kognitiv aktivitet hos alla människor, men att utfallet kan variera radikalt, beroende på omständigheter och syften med klassificeringen. Skillnaden mellan lyckade och mindre lyckade klassificeringar kan beskrivas och förklaras i evolutionära termer och den beskrivningen kräver inga universalialia. Vi behöver inte anta existensen av universalialia, varken för att förklara att vi klassificerar tingen eller för att förklara varför vissa klassificeringar leder till framgång.

7. Nominaliseringar av adjektiv och verb

Inte alla singulara termer refererar till existerande föremål. De mest diskuterade fallen är s. k. tomma egennamn. I denna uppsats är en annan typ, nominaliserade verb och adjektiv, viktigare att ta upp.

Adjektiv och verb kan nominaliseras, dvs. transformeras till substantiv och användas i subjektposition. Rent grammatiskt blir de därmed namn. I tyskan återspeglas detta tydligt i det att *alla* substantiv skrivs med stor bokstav. Betyder det att dessa substantiv refererar till individuella föremål? Nej, det krävs mer för att godta något såsom ett individuellt föremål. Betrakta satsen

#1 Pelle är noggrann.

Man kan nominalisera adjektivet och uttrycka samma sak som

#2 Noggrannhet är en egenskap hos Pelle.

En tänkbar parafrasering i predikatlogik av #2 är:

#3 Det finns ett x , sådant att $x = \text{noggrannhet}$ och x är en egenskap hos Pelle.

Antag att vi vill hävda att #2 är sann. I så fall så måste vi acceptera att det finns ett föremål NOGGRANNHET som står i relationen "... är en egenskap hos ..." till Pelle. För att detta skall vara meningsfullt måste

det finnas ett identitetskriterium för egenskapen NOGGRANNHET.⁵ Varför?

Ett argument för kravet på identitetsvillkor är följande: Kan man inte ange något identitetsvillkor så har man ingen grund för att anta att det finns något föremål som den aktuella termen betecknar.

Att en term refererar till något föremål, abstrakt eller konkret, innebär att termen och föremålet är olika saker. Det är uppenbart när det gäller konkreta synliga föremål, men kanske inte lika uppenbart när det gäller abstrakta objekt.

Om "a" refererar till ett existerande föremål *a* måste det kunna betecknas med något annat än "a". Att "a" betecknar *a* är trivialt ifall *a* finns, men användningen av "a" som singular term i ett hävdande säger oss inget om det verkligen finns något *a*. Man kan inte frambringa ett föremål bara genom att hitta på ett ord som vi säger är ett namn på något. Om *a* finns måste det finnas minst ett annat sätt att identifiera det, dvs. det måste finnas minst en annan beskrivning "b", som inte är en ren omformulering av "a", utan är en beskrivning som vi använder för att på ett alternativt sätt identifiera samma föremål. Lyckas detta har vi visat att $a = b$. På detta sätt kan vi visa att t. ex. *talet 7* är något annat än *siffran "7"*; vi kan beskriva 7 som "efterföljaren till 6", "det fjärde primtalet", "hälften av 14" och på oändligt många andra sätt. Då har vi åtminstone klarlagt att termen och det betecknade föremålet är olika saker.

Om någon ville hävda att ett visst föremål enbart kan identifieras med en enda beskrivning, kan man fråga hur man i så fall kan göra någon distinktion mellan beteckningen och det betecknade, vilket är en central förutsättning för referensrelationen.⁶ Hela poängen med singulara termer är att de i sanna satser refererar till, står för, eller betecknar något föremål som inte är identiskt med själva termen. Att anta att det finns en referensrelation mellan en term och ett föremål oberoende av hur vi använder språket är att tillgripa onödig metafysik, vilket nominalister förkastar.

Observera att kravet på identitetsvillkor är ett *nödvändigt* men inte tillräckligt villkor för existens! När det gäller konkreta objekt så lägger vi till kravet att de skall gå att tillskriva dem platser i rumtiden. (Huruvida man för abstrakta ting behöver lägga till något mer villkor än identitet behöver jag inte ta ställning till i denna uppsats.)

5. Frege var den som först (i en debatt med Hilbert om matematiska entiteter) hävdade att man måste kunna ange identitetsvillkor för de ting man antar finns. Quine har formulerat detta som "ingen entitet utan identitet".

6. Talet om referensrelation skall här inte tolkas som ett ontologiskt åtagande att relationer är något annat än extensionen av det tvåställiga predikatet "... refererar till ...".

Vad kunde vara identitetsvillkoret för egenskapen NOGGRANNHET? Jag har ovan hävdlat att nominalister inte har några invändningar emot att identifiera egenskaper med sina extensioner, för det innebär en reduktion av egenskaper till individuella föremål.

Ett starkare kriterium vore: F och G är samma egenskap (eller relation) om och endast om det är nödvändigt att för alla x gäller att x är F om och endast om x är G.

Vad krävs då för att ett påstående skall vara nödvändigt sant? Det finns i litteraturen en omfattande diskussion om detta. Det är jämförelsevis lätt, även för nominalister och empirister, att acceptera att en sats är nödvändigt sann om den är logiskt sann. Mer problematisk är naturlig nödvändighet (naturlagar antas vara nödvändigt sanna) och än mer tvivelaktig är metafysisk nödvändighet (sann i alla möjliga världar). Undertecknad har diskuterat nödvändigheten hos lagar (se Johansson 2019), som jag tolkar som nödvändighet *de dicto*⁷ och där man kan formulera distinktionen nödvändig–accidentell tillämpad på observerade regelbundenheter utan att tillgripa universaliemetafysik. Men metafysisk nödvändighet, formulerad i termer av möjliga världar, är för mig spekulativ i kubik: Hur identifierar man en möjlig värld, och vad skiljer möjliga från omöjliga världar? Att anta att det finns en egenskap NOGGRANNHET som inte låter sig reduceras till sin extension kräver metafysiska antaganden som är minst lika spekulativa som antagandet att det finns universalier.

Om vi nu i stället säger att #2 inte skall förstås som något annat än en språklig variant på #1⁸ så har vi inga problem med identitetsvillkor. Pelle, dvs. en viss bestämd person Pelle (vilken person det är avgörs av samtalskontexten), kan lätt identifieras med hjälp av flera olika beskrivningar, t. ex. med foto, DNA eller något annat. Och frågan om det är sant att Pelle är noggrann avgörs genom att jämföra Pelles beteende med de kriterier för noggrannhet som språkgemenskapen enats om; detta är en empirisk fråga. Huruvida det finns en egenskap NOGGRANNHET spelar ingen roll, oavsett om vi antar att egenskaper finns i en abstrakt idévärld, eller blott såsom instantierade i tingen. Så varför anta att det finns någon sådan egenskap?

7. Nödvändighet *de dicto* är att säga om en sats att den är nödvändigt sann.

8. Jfr: "Att reducera det vardagliga språkets mer eller mindre utbytbara grammatiska konstruktioner och logiska uttryck till ett behändigt standardiserat minimum är av högsta vikt för algoritmiska syften, då kraften och enkelheten hos en algoritm, eller faktiskt vilken teori som helst, hänger på att det finns många förekomster av få element snarare än få förekomster av många" (Quine, 1953, sec. III, redaktionens övers.).

Sammanfattningsvis: Att man kan nominalisera verb och adjektiv för att använda dem som subjekt i hävdandesatser innebär inte att det måste finnas föremål som dessa nominaliserigar betecknar; vi kan betrakta dem som språkliga varianter av satser där motsvarande verb och adjektiv inte är nominaliserade. Och om vi trots detta insisterar på att parafasera en sats med ett nominaliserat verb eller adjektiv som subjekt så ställs vi inför problemet att ange identitetsvillkor för detta föremål.

8. Abstrakta objekt

Många hävdar att alla abstrakta objekt är universalialia. Detta är enligt min mening ogrundat. Varför inte helt enkelt anse alla föremål som existerar och som betecknas med singulära termer som individuella föremål, oavsett om de är konkreta eller abstrakta objekt? Att göra distinktionen med hjälp av detta kriterium är enligt min mening det rätta, därför att skillnaden mellan singulär term och generell term är observerbar, medan distinktionen konkret–abstrakt inte är en skillnad mellan observerbara–icke-observerbara föremål. Majoriteten konkreta objekt är inte observerade eller ens observerbara.

Men vad är då skillnaden mellan konkreta och abstrakta objekt? Låt oss reflektera över två typexempel, ett konkret och ett abstrakt objekt: min bil och talet 7. En uppenbar skillnad är att min bil kan man identifiera i rum och tid, medan talet 7 inte återfinns på någon plats över huvud taget.

En organisation, t. ex. ett aktiebolag, en fotbollsklubb eller ett politiskt parti, är ett abstrakt objekt. Visserligen har organisationer postadresser, men man kan inte rimligen säga att de finns på postadressen; vad som finns på postadressen är en eller flera personer som kan representera bolaget, föreningen eller klubben. Detta kan generaliseras: konkreta objekt finns i rum och tid, abstrakta objekt, om de finns, finns inte i rum och tid.

Det finns förvisso oklara fall. En stat finns på ett bestämt geografiskt område, men är den ett konkret objekt? Finns det en stat ifall den saknar regering och förmåga att fysiskt kontrollera området? Det är tveksamt. Men förekomsten av oklarheter i distinktionen abstrakt–konkret är inte viktigt för syftet i denna uppsats.

Dessa exempel på abstrakta objekt – bolag, föreningar och partier – är uppenbart mänskliga konstruktioner. De är resultatet av medvetna beslut av människor och de kan upphöra genom andra konkreta beslut.

Och de konkreta *utsagor* och andra handlingar som utgör grunden för dessa konstruktioner är observerbara.

Matematiska objekt, såsom de naturliga talen, är inte på samma sätt bildade genom *medvetna* beslut. De har snarare uppstått genom mänsklig praxis.⁹ Det går t. ex. att läsa hieroglyfer från antikens Egypten eller tavlor med kilskrift från det antika Babylonien och förstå att de människor som då levde gjorde beräkningar, ställde samman förrådslistor och betalade ut lön i form av konkreta varor som man räknade och vägde. På samma sätt som pengar är en social institution, ett sätt att jämföra värdet på olika varor som man handlade med, är matematiska tal en social institution, en gemensam abstraktion.¹⁰ Därför är det möjligt att läsa skrift från andra kulturer och identifiera de symboler som betecknar de naturliga talen. Och just detta, att man har skriftsymboler för tal, visar att talsymboler och tal är skilda saker.

Det gemensamma för dessa uppräknade abstrakta objekt är att de uppstått genom mänskliga aktiviteter. De är i en viss mening mänskliga konstruktioner. De är abstrakta konstruktioner därför att de inte finns i rum och tid.

Många matematiker och matematikfilosofer hävdar att matematiska objekt har en strikt objektiv, av människor oberoende existens. Kronecker är känd för yttrandet ”Gud skapade de naturliga talen, resten är människans verk”. Jag anser att han hade fel, även de naturliga talen är resultatet av mänskliga aktiviteter (se kapitel 4 i Johansson 2021). Men de är därför inte *subjektiva* fenomen. Språkanvändning består av sociala aktiviteter, och detta gäller förstås även de aktiviteter som utgör grunden för vår användning av matematiska tal, mängder av tal, funktioner m.m.

Om man går med på att matematiska objekt, dvs. tal, mängder, funktioner etc., kan betecknas med singularära termer och därmed kan klassificeras som individuella föremål, har man undanröjt Quines bekymmer med en konsekvent nominalism. Vi kan kvantifiera i första ordningen över olika slags matematiska objekt och vi kan benämna

9. Att talen har uppstått genom mänsklig praxis innebär att de började existera någon gång, dvs. de finns i tiden, vilket strider emot postulatet att abstrakta objekt inte finns i rum och tid. Så jag får modifiera: Abstrakta objekt finns inte i rummet. Det är inte helt lyckat, ty enligt modern fysik är rum och tid olika dimensioner av rumtiden. Men jag lämnar detta problem åt sidan i denna uppsats.

10. Tänk på hur små barn lär sig räkna med talord. Man upprepar räknandet med flera olika sorters konkreta föremål tills barnet har lärt sig att frikoppla talorden från vilken sorts ting man räknar.

dem med singulära termer. Det finns inget behov av referenter till predikat, universaliala, i vetenskapen.

Det är ett välkänt faktum att de flesta reella tal saknar namn. (Mängden namn är uppräknligt oändlig, medan mängden reella tal är oändligt mycket större, den är ouppräknligt oändlig.) Men det innebär ingen svårighet för nominalismen, för oavsett om ett tal har givits ett namn eller inte, så är det ett individuellt föremål, och de som inte erhållit något namn eller blivit beskrivna kan förstås inte ha varit referenter varken till någon singulär eller generell term.

9. Troper

Troper är, om de finns, individuella föremål; man kan inledningsvis beskriva dem som egenskapsförekomster. Huvudspåret i tropteorin är att postulera att när vi observerar ett enskilt föremål, t. ex. en tomat, så är det vi observerar ett antal troper, t. ex. tomatens röda färg, dess runda form, dess smak, osv. Detta är inte observationer av några egenskaper; det finns inget sådant som färgen tomatröd, det finns endast färgtroper, som vi kan beskriva som varje rött föremåls individuella röda färg. Två sådana tomat-röda-troper liknar varandra, men det betyder inte att det finns en relation, dvs. ett universale som predikatet "... liknar ..." refererar till. Det ter sig för oss som att ett antal färgade föremål har samma färg, men detta har inga ontologiska implikationer.

Tropteori är alltså en form av nominalism, det finns enbart individuella föremål enligt tropteorin. Det är en sparsam ontologi, helt i min smak, och jag ser inga problem med att säga att vi uppfattar olika troper som lika, utan att det existerar någon relation LIKHET. Men tropteorin har ett allvarligt problem, avsaknaden av identitetsvillkor för troper. Kroppar har klara identitetskriterier, medan t. ex. kroppars färginstanser inte har det.

Som jag tidigare argumenterat för måste man, för att kunna säga att en singulär term refererar till något föremål, konkret eller abstrakt, kunna referera till samma föremål med minst en annan beskrivning eller ett annat namn. Om det finns minst två sådana beskrivningar, "b₁" och "b₂", och om identitetsvillkoret är uppfyllt, så följer att b₁ = b₂. Men om det inte går att beskriva tropen b₁ på något annat sätt än som det som betecknas med "b₁", så har man ingen grund för att säga att termen "b₁" betecknar något.

FT:s redaktörer frågade: varför skulle man inte kunna beskriva en och samma trop på flera olika sätt?

Låt oss ta ett exempel, vi tittar på min bil, som är silverfärgad. Jag säger t. ex. "Färgen på min bil saknar lyster". Vi antar att "färgen på min bil" betecknar en trop. Man kunde tänka sig att referera till samma trop med uttrycket "färgen på den bil som står framför mig nu". Men här identifierar jag ett fysiskt föremål, inte färgtroppen, med en annan beskrivning.

Frågan är: Hur skall man referera till en färg på ett visst ting utan att identifiera just det ting som tillskrivs denna färg? Antag att det står en likadan bil bredvid min, med samma färg och samma ålder, så att färgnyanserna är desamma. Enligt tropteorin så är de två bilarnas färger två olika troper. Men hur skiljer vi dem åt i extremfallet då ingen nyansskillnad kan iakttas ens med instrument? Genom hänvisning till de kroppar som är färgade.

Det förefaller mig omöjligt att identifiera och skilja på färgtroper utan att hänvisa till de färgade kropparna; individuering av färgtroper går via kroppar. Detta kan generaliseras till alla sorters troper, tror jag. Vi kan inte enbart ha troper i ontologin, vi måste ha kroppar också, och när väl vi har kroppar så är troper överflödiga.

10. Förnimmelser, känslor, tankar

I Wittgensteins *Filosofiska undersökningar* finns många paragrafer där han resonerar kring smärtfornimmelser. Särskilt berömd är hans liknelse "Skalbaggar i askar":

Anta att var och en hade en ask vari något fanns som vi kallar "skalbagge". Ingen kan någonsin se in i en annans ask; och var och en säger sig veta vad en skalbagge är endast genom anblicken av *sin* skalbagge.—Då kunde det ju vara så att var och en hade olika saker i sin ask. Ja, man kunde föreställa att ett sådant ting hela tiden förändrades.—Men om nu dessa människors ord "skalbagge" i alla fall hade en användning?—I så fall vore det inte som beteckningen på ett ting. [...] inte ens som ett *något*; ty asken kunde vara tom. [...]

Vilket innebär: Om man konstruerar grammatiken för fornimmelsens uttryck enligt mönstret "föremål och beteckning", så faller föremålet bort ur betraktelsen som irrelevant. (§ 293)

Detta argument kan elegant infogas i nominalismen. Vi börjar med en självrapport:

#1 Jag har väldigt ont.

Det är grammatiskt korrekt, men kanske inte så naturligt i svenskan, att nominalisera "ha ont" och säga samma sak med en annan formulering:

#2 Min smärta är väldigt stark.

Här har vi nu en singularär term, "min smärta", och om #1 är sann, så borde #2 vara sann. Men det förutsätter att "min smärta" är en beteckning på ett föremål och Wittgensteins slutsats är nu att detta antagna föremål är irrelevant. Han förnekar inte att det finns, men dess existens är irrelevant i en kommunikationssituation där #2 används (inte omtalas!). Men mot #1 har Wittgenstein inga invändningar.

Wittgenstein talar många gånger om att språkets grammatik ibland förleder oss till felaktiga slutsatser. Min tolkning är att i detta fall och i flera andra är det just nominaliseringar av verb och adjektiv som förleder oss till ontologiska antaganden som medför svårigheter. Vad gäller just smärta skriver han (§ 304):

"Men du medger väl ändå att det är en skillnad mellan smärtbeteende med smärtor och smärtbeteende utan smärtor?"—Medger? Vilken skillnad kunde vara större?"—Och ändå kommer du gång på gång till slutsatsen att själva förnimmelsen är ett intet."—Ingalunda. Den är inte ett något, men inte heller ett intet! Slutsatsen var bara att ett intet utträttar detsamma som ett något om vilket ingenting låter sig sägas. Vi förkastade bara den grammatik som här vill tränga sig på oss.

Enligt min tolkning av denna ganska förbryllande passage är det just möjligheten att nominalisera verb och adjektiv, en grammatisk möjlighet, som förleder oss att anta att det finns ett föremål som betecknas av det substantiv som är resultatet av nominaliseringen.

En sak är att använda ett predikat i en sats för att informera andra, en helt annan sak är att nominalisera detta predikat och därmed förutsätta att det finns ett föremål som det refererar till.

Om man med ledning av Ockhams rakkniv avstår från att postulera ett universale som referent till predikatuttrycket "... har ont", så behöver vi bara gå med på att detta predikat har en icke-tom extension som består av alla händelser då människor (och djur) har ont. Därmed har man inte åtagit sig att smärtorden betecknar något. Att jag har ont betyder inte att det finns ett ont som jag har. Wittgensteins ståndpunkt passar som hand i handske i den form av nominalism som jag här presenterat.

Samma slutsats kan man dra vad avser alla s. k. inre tillstånd, dvs. förnimmelser, tankar och känslor. De är inga föremål, men vi kan

meningsfullt använda fraser som "ser att", "tänker att", "är ledsen för" etc. som predikat. Samma resonemang kan man föra om ordet "medvetandet". Det är ett substantiv, en nominalisering av adjektivet "medveten". Vi klassificerar föremål som medvetna och icke-medvetna. Människor i vaket tillstånd är medvetna. (Ifall djuren är medvetna eller inte behöver vi inte ta ställning i detta sammanhang.) Men därav följer inte att medvetandet är något slags föremål, en "sak" som kan identifieras. Detta är det stora misstaget i den klassiska kropp-själ-debatten, numera omdöpt till kropp-medvetande-debatten.

11. Sammanfattning

Nominalism kan antingen formuleras som att det inte finns några universaliala, eller som att vi inte har något skäl att anta existensen av universaliala. Jag föredrar den senare ståndpunkten.

Frågan huruvida det finns universaliala eller ej kan bäst diskuteras som frågan om generella termer, dvs. predikat, refererar till några föremål eller ej. Om ett predikat refererar till något föremål, så är detta föremål ett universale. Att vara nominalist innebär alltså att avstå från att anta universaliala, alternativt att förneka att generella termer refererar. En generell term har extension, dvs. är sann om olika föremål, när den används i sanna satser. Att hävda att en sats är sann implicerar *inte* att satsens generella term dessutom refererar till något existerande.

Ett problem för nominalister har varit att naturliga tal och andra abstrakta ting behövs i vetenskapen, och abstrakta ting har antagits vara universaliala. I denna uppsats har jag argumenterat för att alla ting, även abstrakta ting, är individuella föremål ifall de betecknas med singulara termer, eller är värden på variabler av första ordningen. Om universaliala finns i en metafysisk värld av platonska former eller ej kan vi strunta i, likaså huruvida de enbart finns såsom instantierade i de individuella föremålen. Universaliala är onödiga.¹¹

Litteratur

Aristotle. 1963. *Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.
 Goodman, Nelson. 1972. "A World of Individuals". I *Problems and Projects*,
 s. 155-72. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.

11. Jag vill tacka Ingvar Johansson, Jens Johansson och Olle Risberg för värdefulla synpunkter på en tidigare version av denna uppsats.

- Johansson, Lars-Göran. 2019. "An Empiricist View on Laws, Quantities and Physical Necessity". *Theoria* 85, nr 2, s. 69–101.
- Johansson, Lars-Göran. 2021. *Empiricism and Philosophy of Physics*. Synthese Library 434. Cham: Springer Nature.
- Lévi-Strauss, Claude. 1984. *Det vilda tänkandet*. Lund: Arkiv.
- Ockham, William och Philotheus Boehner (red.). (ca 1323) 1974. *Summa Logicae, Opera Philosophica 1. Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica ad Fidem Codicum Manuscriptorum Edita*.
- Quine, Willard V. 1953. "Mr. Strawson on Logical Theory". *Mind* 62, nr 248, s. 432–51.
- Quine, Willard V. 2001. "Confessions of a Confirmed Extensionalist". I *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth Century Philosophy*, red. Juliet Floyd och Sanford Shieh, s. 215–21. New York: Oxford University Press.
- Quine, Willard V. 2008. *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays*. Red. Dagfinn Føllesdal och Douglas B. Quine. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quine, Willard V. 1994. "Promoting Extentionality". *Synthese* 98, nr 1, s. 143–51.
- Wittgenstein, Ludwig. (1953) 2021. *Filosofiska undersökningar*. Övers. Martin Gustafsson och Lars Hertzberg. Stockholm: Thales.

Varför är det fel att diskriminera och hur ska vi angripa frågan?

Marion Godman

Introduktion: Varför varför-frågan spelar roll

Diskriminering, det vill säga negativ särbehandling på grund av till exempel etnisk tillhörighet eller kön, betraktas som ett allvarligt samhällsproblem i de flesta länder och lagstiftningar. Vi har därför flera juridiska anti-diskrimineringsverktyg, och många skolor, arbetsplatser och sjukvårdsinrättningar har direktiv för att motverka diskriminering och de fördomar som diskriminering ofta anses bero på. Det finns också en hyfsat bred politisk uppslutning kring sådana åtgärder (se till exempel Ziller och Helbling 2019).

En populär intervention är kurser för att motverka så kallade *implicita bias*, framför allt fördomar och även stereotyper. Tyvärr verkar det inte som att effekterna av att bli medveten om sina implicita bias eller riskerna med diskriminering är särskilt effektiva för att motverka diskriminering (se till exempel Hagiwara et al 2020 och Schaeffer et al 2023). De flesta människor verkar helt enkelt inte tillräckligt motiverade att bryta sina dåliga vanor – kanske bryr de sig rentav inte så mycket? Dessutom verkar det inte som att stödet för anti-diskrimineringsåtgärder är fullt så genomgripande som vid första anblick. Det finns till exempel ett betydligt större stöd för anti-diskrimineringsåtgärder som riktar sig mot kvinnor, än vad det finns vad gäller åtgärder som exempelvis riktar sig mot etniska minoriteter (Strolovitch 1998).

Vi kan naturligtvis förklara människors bristande individuella motivation och delvis bristande stöd för antidiskrimineringsåtgärder på flera sätt. En första förklaring som jag vill undersöka här är att vi alla inte är riktigt eniga om *skälen* till att diskriminering är fel. Jag kommer sedan att undersöka förklaringen att många i allmänheten i själva verket inte är övertygade om att diskriminering är fel. Men vi börjar med filosoferna och de politiska teoretikerna.

Filosofier och politiska teoretiker om vad som gör diskriminering fel

De som ägnat frågan om varför diskriminering är fel mest uppmärksamhet är föga förvånande filosofer och politiska teoretiker som har just "varför-frågor" som sin brödföda. Som i många andra fall med sådana frågor, visar det sig att dessa filosofer och teoretiker är rätt oeniga om vad som är fel med diskriminering.

En del filosofer menar att diskriminering är fel på grund av vad sådan särbehandling av en grupp uttrycker – nämligen förnedring av en viss grupp (Hellman 2008, Scanlon 2008). Vad som är förnedrande eller inte bestäms i sig av det historiska och kulturella sammanhanget. För Deborah Hellman, en inflytelserik diskrimineringsteoretiker, vore exempelvis hissandet av en sydstatsflagga framför en myndighetsbyggnad i USA en skymf mot och ett utpekande av svarta amerikaner, med tanke på det historiska rasslaveri, rasförtryck och den segregering som förekommit i USA, i synnerhet i sydstaterna. I ett annat land och annat historiskt sammanhang kanske en sådan flagga inte alls skulle ha samma betydelse (Hellman 2008). En liknande hållning företräds av Benjamin Eidelson, som också anser att diskrimineringens felaktighet ligger i vad dessa handlingar representerar. Han lägger dock mer vikt vid den särskilda typ av respektlöshet som signaleras av personen som diskriminerar; man betraktar eller behandlar helt enkelt inte den andra människan som en person i sin egen rätt (2015). Både Hellman och Eidelson motsätter sig alltså diskriminering på grund av den respektlöshet eller förnedring de anser att sådan negativ särbehandling *uttrycker*.

Det finns andra filosofer och teoretiker som menar att diskriminering antingen delvis eller uteslutande är fel på grund av den faktiska skada, eller de andra negativa konsekvenser, som en diskriminerande handling orsakar eller har för de individer som blir diskriminerade. En som förespråkar denna hållning är Kasper Lippert-Rasmussen som menar att diskriminering helt enkelt är fel därför att det skadar individer med särskilt framträdande grupptillhörigheter på sätt som de inte skulle bli skadade annars (Lippert-Rasmussen 2013, se också Thomsen 2013).

Det finns också mer pluralistiska hållningar bland politiska och rättsvetenskapliga teoretiker. Enligt en pluralistisk hållning anses diskriminering vara fel av flera olika skäl, dvs. en viss diskriminerande handling, H_1 , kan vara fel av ett (eller flera) skäl och en annan diskriminerande handling, H_2 , av ett annat (eller flera andra) skäl (Moreau 2020, Khaitan 2015). Dessa teoretiker kan alltså kombinera delar av de ovanstående hållningarna samt tillföra nya skäl till att diskriminering är

fel: Sophia Moreau menar till exempel att diskriminering också ofta är fel eftersom det begränsar individers handlingsutrymme (2010), medan Tarun Khaitan hävdar att diskriminering även är fel på grund av det särskilda institutionella kapital och den makt som den som diskriminerar typiskt besitter (2015).

Vilken hållning är då egentligen korrekt? Ett klassiskt filosofiskt sätt att angripa frågan är att utföra olika tankeexperiment som utgör motexempel vilka kan falsifiera en viss teori ifall de är övertygande nog. Ett exempel kommer från Tom Parr och Adam Slavny som erbjuder följande motexempel till Lippert-Rasmussens teori om att det är skada som utgör förklaringen till diskrimineringens felaktighet (Slavny och Parr 2015, s. 9):

Cambridge universitet: Helen är ansvarig för att anta nya studenter till universitetet i Cambridge. På grund av sina rasistiska fördomar vill hon ogärna spendera tid med studenter som har en mörkare hudfärg. Samtidigt vill hon heller inte skada de individuella ansökande, och använder därför sina kontakter för att se till att alla de ansökande som hon avvisar på rasistiska grunder automatiskt erbjuds en plats på Oxford i stället. Eftersom de avvisade studenterna är likgiltiga till om det är Oxford eller Cambridge de blir antagna till, och heller inte skulle ha erbjudits en plats på Oxford om det inte varit för Helens ingripande, har studenterna därmed inte det sämre än om de hade blivit antagna vid Cambridge.

Enligt Parr och Slavny är Helens ingripande både diskriminerande och moraliskt förkastligt även om de berörda studenterna enligt det uppställda scenariot inte lider mer skada av konsekvenserna än de annars skulle ha gjort. Om vi tror på tankeexperimentet är diskriminering alltså inte först och främst fel på grund av den skada den orsakar berörda individer.

Det är dock inte automatiskt så att vi på grund av detta motexempel kan förkasta teorin att diskriminering är fel på grund av dess förmåga att skada eller göra det sämre för den diskriminerade. Vi kan exempelvis förneka att Helens handlingar är diskriminerande (därmed är tankeexperimentet inte ett motexempel till teorin), och vi kan också svara med att ställa upp nya tankeexperiment som i stället kan fungera som motexempel till de alternativa teorierna (se till exempel Thomsen 2022). Vanligast kanske är, som Thomas Kuhn argumenterade är typiskt i normalvetenskap, att den ursprungliga teorin modifieras för att hantera dessa tankeexperiment som "anomalier" (Kuhn 2012). Den filosofiska diskussionen slutar sällan i en revolution där alla sluter upp bakom en och samma teori. I stället brukar filosofer hålla fast vid sina

egna normativa teorier, trots möjliga anomalier, och bli bättre på att försvara dem.

Ett annat sätt att testa teorin: Fråga folket!

Frågan är om det verkligen är just filosofer som kan eller ska avgöra frågan om varför diskriminering är fel. Om vi framför allt är ute efter att motverka fördomar och deras konsekvenser, som jag föreslog till en början, kanske vi snarare ska testa teorierna och deras möjliga motexempel mot vad gemene man eller kvinna tycker om saken. Kanske är det ett steg på vägen att nå bredare konsensus och klarhet i diskussionen om varför diskriminering är fel.

Nyligen har filosofer och teoretiker börjat undersöka just vilken normativ teori om diskriminering som allmänheten skriver under på, som en del av experimentell filosofi-rörelsen (Knobe et al 2012). I ett experiment har folk fått reagera på olika scenarion inspirerade av tankeexperimentet *Cambridge universitet* ovan där man manipulerar nivån av respektlöshet och nivån av skada för att undersöka vad som spelar mest roll för deltagarnas syn på felaktigheten i scenariot (Albertsen et al 2024). Det visar sig att människor tycker att diskriminering är fel på bägge grunder; *både* respektlösheten *och* förmågan att skada den diskriminerade ses alltså som problem. Enligt författarna ger dessa experiment stöd till en pluralistisk hållning vad gäller diskrimineringens felaktighet (det är dock inte givet att detta är samma typ av pluralistiska hållning som vi såg rekommenderas av andra teoretiker).

Det skulle också kunna finnas grunder till att allmänheten tycker att diskriminering är fel som inte lätt kan inordnas under vad filosofer och teoretiker har hävdats utgöra en relevant moralisk grund. I en annan studie visar det sig ha ganska stor betydelse om människor själva valt den egenskap de blir diskriminerade för eller inte för hur fel diskrimineringen anses vara. I studien tyckte deltagarna till exempel att det är mindre fel att i ett anställningsförfarande diskriminera och inte anställa en person som själv *valt* sin tatuering i jämförelse med den som fått samma typ av tatuering utan att det skett på grund av ett aktivt val, till exempel som en del av en kulturell initiering i en tidig ålder (Andersen et al 2023). De flesta filosofer skulle nog mena att i ett sådant fall av diskriminering borde det inte spela någon roll om egenskapen är ett resultat av ett tidigare val eller ej (se också Lippert-Rasmussen et al 2024).

Ska filosoferna kanske tänka om? Vi kommer senare att stöta på

ytterligare exempel på resultat som filosofer och teoretiker ogärna vill acceptera som delar av sina teorier (eller som skäl att ändra teorierna), men vi kan alltså redan se att vissa grupper som deltar i dessa studier har en mer eller mindre avvikande mening från de filosofer och teoretiker som ägnat sig åt frågan. Dessutom är det inte uppenbart att de lägger samma vikt vid att det ska finnas en systematisk och konsistent teori om varför diskriminering är fel. Även om filosofer och politiska teoretiker inte är ense om skälen till att diskriminering är fel, så antar de ofta just detta: att det slutligen kommer att finnas ett entydigt och systematiskt svar på varför diskriminering är fel (till exempel Slavny och Parr 2015, s. 1). Detta antagande görs även om det är en pluralistisk teori som förespråkas (dvs. att det finns ett visst antal oberoende skäl men ett i sin helhet systematiskt svar till varför det är fel att diskriminera). Detsamma verkar inte gälla allmänheten.

Är folkets åsikter bara irrelevanta?

Man skulle på basis av avsaknaden av systematik och konsistens förstås kunna hävda att människor i allmänhet inte tänkt igenom saken särskilt noga då de i studierna ger svar på varför diskriminering är fel, och att de därmed saknar den moraliska expertis som besitts av filosofer och därför inte kan ge relevanta svar (se till exempel Kauppinen 2007). Folk i allmänhet vet helt enkelt inte hur man är konsekvent i sina rättfärdiganden. Så kanske bör vi avfärda deras åsikter och hållningar på grund av att de är inkonsekventa: de kan omöjligen användas för att stötta (eller utmana) etablerade filosofiska positioner.

Det finns visst stöd för denna ståndpunkt vad gäller människors inneboende icke-konsistenta och icke-systematiska förhållande till moraliska frågor. Socialpsykologen Jonathan Haidt har blivit inflytelserik just därför att han väckt frågetecken kring människors moraliska grunder till att tycka att något är moraliskt fel (som i fallet med diskriminering). Han argumenterar för att vi i själva verket har två spår när vi bedömer moraliska situationer eller påståenden: en bedömningprocess som är direkt och intuitiv, och en annan bedömningsprocess som efteråt rationaliserar valet (Haidt 2012, s. 61–108). Med hjälp av olika hjärnbildningstekniker visar han också att våra rättfärdiganden av moraliska ståndpunkter inte nödvändigtvis sammanfaller med våra egentliga skäl för våra bedömningar – ofta kanske vi bara väljer det som är bekvämt eller socialt accepterat (s. 188–89).

Om så är fallet, kanske vi inte ska hänga upp oss på hur människor rapporterar om sina skäl till att tycka att diskriminering är fel. Rapporterna är i själva verket irrelevanta. Kanske är det också därför det finns så lite empirisk forskning kring människors skäl att avvisa diskriminering – forskare misstänker att både folks implicita reaktioner på diskriminering och de skäl de uttrycker för dem inte återspeglar deras egentliga övertygelser.

Ska vi därför avfärda allmänhetens respons och fortsätta den filosofiska debatten obekymrade av människors oreflekterade uppfattningar? Vad filosofer och teoretiker trots allt eftersträvar är just en teoretisk systematik på varför det är fel att diskriminera. Om vi utifrån existerande forskning om allmänhetens skäl och attityder inte kan avläsa något närmare systematiskt svar kring varför diskriminering är fel, så kanske det var fel att rådfråga dem från första början.

Problemet är bara att om filosofer vill stödja sig på psykologisk forskning liknande den producerad av Jonathan Haidt för att så tvivel kring folkets moraliska bedömningskraft, eller för att försvara den egna expertisen, så kanske de gör sig själva en björntjänst. Haidts resultat visar inte bara att folk i allmänhet är moraliskt osystematiska, men också att de själva inte nödvändigtvis kan skärskåda sina skäl till sina moraliska övertygelser. Studiernas resultat generaliserar därför lite väl brett för att vara bekväma. De kan också tillämpas på de så kallade experterna – det vill säga på de filosofer och politiska teoretiker som enligt samma forskning kanske själva inte besitter förmågan att ärligt genomskåda och systematisera kring sina skäl att tycka att diskriminering är fel. Även om filosoferna och teoretikerna kanske verkar vara systematiska, kanske de i själva verket håller fast vid vissa ståndpunkter på grund av känslor och övertygelser som inte är transparenta för dem själva. Utöver detta kan man då ifrågasätta på vilka grunder de skulle vara ”experter” på att systematiskt ställa upp en teori om varför diskriminering är fel.

Är diskriminering över huvud taget fel?

Jag tänker i fortsättningen bortse från Haidts skeptiska hållning mot både folk och filosofer. I stället vill jag angripa ett annat antagande i den filosofiska debatten om varför diskriminering är fel. Hitintills har vi antagit att alla är rätt ense om att diskriminering är fel och att vi kan isolera detta antagande från den betydligt mer kontroversiella frågan om vilka *skäl* vi har att anse att diskriminering är fel. Med andra ord

antas det att vi kan skilja på begreppet diskriminering och de mer eller mindre systematiska skäl vi har för att finna det förkastligt.

Två nya opublicerade studier av Ida Bruun Nørregaard tyder emellertid på att vi inte ens kan göra detta antagande. I dessa studier tillfrågades en grupp danskar och en grupp amerikaner om ett fall av diskriminering där en icke-västlig arbetssökande uttryckligen inte får ett jobb på grund av sin etniska eller religiösa härkomst. Vissa deltagare hade tillgång till statistisk information om hur icke-västlig härkomst korrelerar med korruption och andra hade inte den informationen. I båda fall rör det sig alltså om ett fall där arbetsgivaren olagligt diskriminerar på grund av (en stereotyp om) etnisk härkomst. I ett första led tillfrågades deltagarna om de tycker att arbetsgivaren handlade riktigt eller inte (opublicerat A). I en uppföljande studie fick deltagarna spontant uppge sina skäl till sin hållning, som sedan behandlades med statistisk textanalys (s.k. *structural topic modelling*) för att se vad den vanligaste typen av svar var bland deltagarna i studien (opublicerat B).

Det första som är intressant med resultaten för våra syften är att många människor inte alls är eniga om att denna typ av förhållandevis paradigmatiske diskriminering inte kan försvaras, oavsett om de fick den statistiska informationen eller inte. Mellan 20–25 procent av de tillfrågade i båda studierna anser tvärtom att det visst är försvarbart, trots att det i själva verket är olagligt (Nørregaard opublicerat A och B). De skäl som anges försvarar typiskt arbetsgivarens handlingsfrihet (till exempel ”Man kan inte anställa någon mot sin övertygelse”), eller så försvarar de relevansen av statistiskt etablerade generaliseringar och skillnader mellan etniska grupper för arbetsgivarens beslut (till exempel ”statistiken talar sitt tydliga språk”) (opublicerat B, s. 12–13).¹

Den största gruppen av deltagare anser fortfarande att arbetsgivaren gör fel och att diskrimineringen är oacceptabel, men då anges å andra sidan inte så mycket skäl till denna hållning. I stället anges en klassificering av handlingen som diskriminerande eller så används snarlika formuleringar som att det är ”rasistiskt” eller ett ”brott mot meritokratiska principer” (Nørregaard opublicerat B)². Det finns alltså ingen spontan hänvisning till den typ av skäl filosofer typiskt anger, dvs. att det skadar den diskriminerade eller uttrycker en brist på respekt. Deltagare som inte accepterar diskriminering verkar uppleva ett behov av att mora-

1. Även lojalitet till den egna ”etniska” gruppen tycks spela roll (Nørregaard opublicerat B, Appendix).

2. Se Nørregaard (opublicerat B) för en tabell med de sex viktigaste skälen.

listk motivera varför handlingen är fel, utöver att kategorisera det som diskriminering.

För att anknyta till frågan vi började med skulle dessa resultat ge en viss förklaring till bristen på motivation hos många människor att ändra på sina fördomar eller egna tendenser till diskriminering. Många är från första början helt enkelt inte övertygade om att det är fel att diskriminera, eller åtminstone inte på basis av etnisk härkomst. Det verkar alltså som att studierna som tillfrågar människor om diskriminering inte bara visar på oenighet vad gäller skälen till att tycka att diskriminering är fel; det finns också en oenighet om *att* det är fel. Kanske visar detta resultat också hur svårt det är att tala om ett generellt diskrimineringsbegrepp och ett generellt skäl till att diskriminering är fel. Det generella begreppsliga fokuset och begränsningarna i såväl de filosofiska som de empiriska studierna om diskriminering är vad jag slutligen vill undersöka i nästa avsnitt.

Från gränsdragningar av "diskriminering" till diskriminering som sort

Vi verkar på bakgrund av just nämnda forskning inte kunna sluta oss till att begreppet "diskriminering" per definition är negativt moraliskt laddat eftersom vissa menar att diskriminering faktiskt är försvarbart, åtminstone i vissa hänseenden. Variationen i vad folk anser om diskriminering verkar dessutom vara större *inom* en representativ grupp av dansk och amerikansk allmänhet än vad den är bland filosofer (eller mellan filosofer och allmänheten). Filosofer och teoretiker kan åtminstone enas om att diskriminering är fel. Det är inte alls något som alla i allmänheten sluter upp kring.

Men en del av denna oenighet vill jag nu föreslå uppstår på grund av att filosofer och politiska teoretiker typiskt karakteriserar diskriminering som ett begrepp med skarpa konturer, i formen av nödvändiga och tillräckliga villkor för vad som faller – och inte faller – under begreppet (List och Valentini 2016). Redan att till exempel anta att diskriminering som enhetligt fenomen är fel på grund av något skäl är ett sätt att markera sådana gränser, även om man inte explicit menar att diskriminering per definition är fel. På samma vis är det att dra en begreppslig gräns att säga att diskriminering *måste* ha skadliga konsekvenser för den diskriminerade personen, eller att diskriminering *måste* uttrycka respektlöshet. På liknande sätt görs gränsdragningar när olika tankeexperiment ställs upp som motexempel, som i *Cambridge universitet-fallet* som ju

avser visa att diskriminering inte *nödvändigtvis* måste vara skadligt för den berörda parten.

Även om begreppsanalys i termer av nödvändiga och tillräckliga villkor som bestämmer begreppets räckvidd fortfarande är ett populärt sätt att angripa filosofiska frågor och särskilt dominerande inom politisk teori och filosofi (se List och Valentini 2016), menar numera många filosofiska naturalister att det bland annat tenderar att begränsa den filosofiska diskussionen till att handla om just begreppsliga gränsdragningar snarare än om de fenomen som begreppet typiskt används för att identifiera (se Papineau 2023). Naturalisternas argument tenderar att vara att även om det finns riktiga och återkommande fenomen i världen som faller under ett begrepp som ”diskriminering” (eller som många anser faller under begreppet), så kommer dessa fenomen inte lämpligt förpackade med tydliga gränser (Boyd 1991, Millikan 1998, Godman 2020). Behovet hos filosofer och teoretiker att uppehålla sig vid tydliga gränser för sina välorganiserade begrepp kan därför, förmodligen utan avsikt, ge upphov till intrycket av det råder mer oenighet mellan filosofer och allmänheten vad gäller diskriminering än det i själva verket gör. Allmänheten eftersträvar inte begreppsliga gränsdragningar och kanske borde inte filosofer göra det heller!

Som tur är finns det alternativ till begreppsanalys i termer av gränsdragningar i den filosofiska verktygslådan. När vi diskuterar diskriminering och dess felaktighet vill jag föreslå att vi inte ska stirra oss blinda på själva begreppet ”diskriminering” och dess räckvidd. Jag vill föreslå att vi tänker på själva fenomenet (eller extensionen av begreppet) i termer av det som brukar kallas en ”sort” (*kind* på engelska) (Godman 2020). En sort karakteriseras av olika fenomen eller instanser som har ett kluster av korrelerade egenskaper gemensamt (se t. ex. Boyd 1991). Då dessa fenomen med liknande egenskaper återkommer i världen kan vi genom vår induktiva kapacitet känna igen olika instanser som just tillhörande en viss sort (Millikan 1998), utan att vi för den skull tydligt definierar nödvändiga och tillräckliga villkor eller testar sortens räckvidd med motexempel.

Flera andra har nyligen vänt sig till en sådan alternativ sort-analys för just fenomen som har en normativ eller moralisk komponent, exempelvis sjukdomar (Fagerberg 2023), solidaritet (Sangiovanni 2023) och kulturer (Patten 2013). Här stöter vi på en liknande struktur som vi sett i fallet med diskriminering. Det vill säga, att å ena sidan kan de flesta lätt identifiera fall av solidaritet, en kultur eller en sjukdom, men å andra

sidan vet vi inte hur vi ska dra gränsen mellan till exempel sjukdom och hälsa, kulturer och subkulturer eller solidaritet och strategiskt samarbete. Det blir med andra ord svårt med gränsdragningar, och det är kanske just precis vad man ska vänta sig eftersom den mänskliga världen inte naturligt kommer paketerad med tydliga gränser. Det är heller inte klart varför vi filosofiskt ska fokusera på gränser.

Om diskriminering är en sådan igenkännbar och återkommande sort med vaga begreppsliga gränser, skulle det i så fall förklara varför så många av oss, oavsett om vi är teoretiker eller inte, tycks veta vad vi pratar *om* när vi pratar om diskriminering och att det typiskt är fel, även om vi är oeniga om vissa fall. För att vara tydlig så gör en sort-analys av diskriminering inte att oenigheten försvinner. Däremot har vi en bättre möjlighet att fokusera på de fenomen i världen som vi är oeniga om, snarare än att hysa den på många sett onödiga ambitionen att bli helt eniga om omfånget av "diskriminering" som generellt begrepp.

Förstått som en sort måste inte diskriminering ha skarpa konturer där det är otvetydigt om ett visst möjligt fall av diskriminering är fel och fel på samma grunder som andra fall av diskriminering. På den mest abstrakta nivån så kanske man kan fasthålla att fallen av diskriminering delar gemensamma drag av negativ särbehandling av särskilda grupper, men mycket kommer att skilja sig åt bland fallen som man identifierar som diskriminering, och det ger en naturlig flexibilitet i den politiska teoretiseringen. Bland annat kan attityden till och förståelsen av diskriminering skilja sig åt med hänvisning till den kontext där diskrimineringen äger rum (t. ex. på en arbetsplats, hos en myndighet eller privat) (Khaitan 2025), den grupp som diskrimineras (se Godman och Tyssedal opublicerat), samt graden av moralisk förkastlighet.

Jag har inte plats att ge en komplett (politisk) teori om diskriminering eller en teori om hur de normativa och empiriska aspekterna av sorten *diskriminering* kan tänkas hänga ihop. Den generella idén är dock att vi kan tänka oss sorten *diskriminering* i termer av de korrelerade egenskaper som upprätthålls genom gemensamma kausala mekanismer (Boyd 1991, Godman 2020). I fallet *diskriminering* så är de kausala mekanismerna troligen olika sociala och psykologiska mekanismer som upprätthåller fördomar, stereotyper och ideologier och som leder till diskriminerande handlingar och intuitioner. Även om de moraliska skälen till att ett fall av diskriminering är fel (eller kan försvaras) inte måste bottsna i det psykologiska tillståndet hos den som diskrimineras (de skulle kunna bottsna i de förväntade konsekvenserna eller i vad

diskriminering representerar för redan sårbara grupper eller i flera av dessa faktorer), kan dock vår förståelse av diskrimineringens underliggande mekanismer bidra till att konstruera normativa teorier om varför diskriminering är fel (Boyd 1991, Fagerberg 2023).

Slutsats

Jag har argumenterat för att diskriminering främst ska betraktas som en sort, och inte som ett enhetligt begrepp, eftersom fokus på gränsdragningar leder fel också i den moraliska analysen. Från detta perspektiv är det inte lika viktigt att komma fram till en enhetlig normativ teori eller en systematisk uppfattning om att diskriminering är fel och fel av ett enhetligt skäl. Om diskriminering betraktas som en sort med vaga konturer finns det inga slutgiltiga tankeexperiment eller motexempel och heller ingen avgörande dom från allmänheten.

Det betyder dock inte att allmänhetens skäl och omdömen om fall av diskriminering är irrelevanta. Tvärtom. Beträktad som en sort är det inte alls självklart att det är filosofer som besitter expertis om diskriminering. Insamlandet av kunskap om diskriminering som sort är ett empirisk-moraliskt projekt där flera parter – kanske särskilt de parter som ofta *berörs* av diskriminering – har värdefulla och relevanta moraliska hållningar och reflektioner att bidra med.³

Litteratur

- Albertsen, Andreas, Bjørn G. Hallsson, Kasper Lippert-Rasmussen och Viki M. L. Pedersen. 2023. "Does Harm or Disrespect Make Discrimination Wrong? An Experimental Approach". *Philosophical Psychology*, s. 1–26.
- Andersen, Didde B., Søren F. Midtgaard och Viki M. L. Pedersen. 2023. "Er diskriminering på baggrund af reaktionskvalifikationer tilladeligt? Et politisk teoretisk perspektiv informeret af borgernes vurderinger". *Politica* 55, nr 4, s. 333–48.
- Boyd, Richard. 1991. "Realism, Anti-Foundationalism and the Enthusiasm for Natural Kinds". *Philosophical Studies* 61, s. 127–48.
- Eidelson, Benjamin. 2015. *Discrimination and Disrespect*. Oxford: Oxford University Press.
- Fagerberg, Harriet. 2023. "What We Argue about when We Argue about Disease". *Philosophy of Medicine* 4, nr 1, s. 1–20.

3. Jag skulle vilja tacka redaktörerna på *Filosofisk tidskrift* för deras kloka kommentarer samt Ida Bruun Nørregaard för både inspiration och goda synpunkter på artikeln. Forskningen till underlag för artikeln är finansierad av Danmarks Frie Forskningsfond (DNRF144) – jag är även dem tacksam.

- Godman, Marion. 2020. *The Epistemology and Morality of Human Kinds*. Routledge.
- Godman, Marion och Jens H. Tyssedal. Opublicerat. "On Being a Target of Discrimination".
- Haidt, Jonathan. 2012. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Vintage.
- Hagiwara, Nao, Frederick W. Kron, Mark W. Scerbo och Ginger S. Watson. 2020. "A Call for Grounding Implicit Bias Training in Clinical and Translational Frameworks". *The Lancet* 395, nr 10234, s. 1457–60.
- Hellman, Deborah. 2008. *When Is Discrimination Wrong?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kauppinen, Antti. 2007. "The Rise and Fall of Experimental Philosophy". *Philosophical Explorations* 10, nr 2, s. 95–118.
- Khaitan, Tarunabh. 2015. *A Theory of Discrimination Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Kuhn, Thomas S. 2012. *The Structure of Scientific Revolutions*. Fjärde upplagan. Chicago, IL: University of Chicago Press. *De vetenskapliga revolutionernas struktur*, övers. Jim Jakobsson (Stockholm: Thales, 2017).
- Knobe, Joshua, Wesley Buckwalter, Shaun Nichols, Philip Robbins, Hagop Sarkissian och Tamler Sommers. 2012. "Experimental Philosophy". *Annual Review of Psychology* 63, s. 81–99.
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2013. *Born Free and Equal?* Oxford: Oxford University Press.
- Lippert-Rasmussen, Kasper, Søren Serritzlew, Lasse Laustsen, Simone S. Degn och Andreas Albertsen. 2024. "What Is the Folk Concept of Discrimination? Discriminators and Comparators". *Philosophical Psychology*, s. 1–29.
- List, Christian och Laura Valentini. 2016. "The Methodology of Political Theory". I *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, red. Herman Cappelen, Tamar Gendler och John Hawthorne. Oxford: Oxford University Press.
- Millikan, Ruth G. 1998. "A Common Structure for Concepts of Individuals, Stuffs, and Real Kinds: More Mama, More Milk, and More Mouse". *Behavioral and Brain Sciences* 21, nr 1, s. 55–65.
- Moreau, Sophia. 2020. *Faces of Inequality: A Theory of Wrongful Discrimination*. Oxford: Oxford University Press.
- Moreau, Sophia. 2010. "What is Discrimination?". *Philosophy and Public Affairs* 38, nr 2, s. 143–79.
- Nørregaard, Ida B. Opublicerat A. "When Do People Accept Discrimination? An Experimental Assessment of the Persuasiveness of Statistics".
- Nørregaard, Ida B. Opublicerat B. "The Moral Foundations of Discrimination: How Conservative Values Persuade and Liberal Values may Polarize".
- Papineau, David. "Naturalism". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), red. Edward N. Zalta och Uri Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>.
- Patten, Alan. 2011. "Rethinking Culture: The Social Lineage Account". *American Political Science Review* 105, nr 4, s. 735–49.

- Sangiovanni, Andrea. 2023. *Solidarity: Nature, Grounds, and Value: Andrea Sangiovanni in Dialogue*. Manchester: Manchester University Press.
- Scanlon, Thomas M. 2008. *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Harvard University Press.
- Schaeffer, Merlin, Krzysztof Krakowski och Asmus L. Olsen. 2023. "Correcting Misperceptions About Ethno-racial Discrimination: The Limits of Evidence-based Awareness Raising to Promote Support for Equal-treatment Policies." SocArXiv (November 18, 2023), DOI:10.31235/osf.io/begpf.
- Slavny, Adam och Tom Parr. 2015. "Harmless Discrimination". *Legal Theory* 21, nr 2, s. 100–114. (Sidhänvisningar i texten avser manus tillgängligt i pdf-form: <https://repository.essex.ac.uk/15567/1/Harmless%20Discrimination.pdf>)
- Strolovitch, Dara Z. 1998. "Playing Favorites: Public Attitudes toward Race-and Gender-Targeted Anti-Discrimination Policy". *NWSA Journal* 10, nr 3, s. 27–53.
- Thomsen, Frej K. 2013. "But Some Groups Are More Equal Than Others: A Critical Review of the Group-Criterion in the Concept of Discrimination." *Social Theory and Practice* 39, nr 1, s. 120–46.
- Thomsen, Frej K. 2022. "No Disrespect – But That Account Does Not Explain What Is Morally Bad about Discrimination". *Journal of Ethics & Social Philosophy* 23, nr 3, s. 420–47.
- Ziller, Conrad och Marc Helbling. 2019. "Antidiscrimination Laws, Policy Knowledge and Political Support". *British Journal of Political Science* 49, nr 3, s. 1027–44.

Freud, vetenskapsfilosofin och kritiken av Freud

Billy Larsson

Psykoanalysen är ett återkommande debattämne. Den observante kan notera att numer vill inte psykoanalytiker diskutera Freud utan föredrar senare analytiker, och i synnerhet vill man inte diskutera hans grundbult – sexualteorin – och inte heller hur relationen mellan teori och empiri ser ut i hans teorier.

Förståelsen av varför det har blivit så underlättas av att känna till hur kritiken av Freud ser ut, och ett sätt att göra det på är att granska filosofers diskussion av Freud. Men innan jag går in på den bör man ha viss kunskap om Freud, och om vad som är unikt med debatten om honom.

Basalt om Freud

Tidigt var Freud övertygad om att han skulle uträtta något stort. Men efter att ha inlett en forskarbana sadlade Freud om till att bli kliniker, med hopp om att lättare få ihop pengar till sitt giftermål. Att bli behandlande läkare med övertygelsen om att vara förutbestämd till att göra stora upptäckter är emellertid inte en idealisk utgångspunkt.

I sin strävan efter framgång drog sig inte Freud för lögn. Om det låter konstigt är det likafullt ett faktum, och kommer att exemplifieras framöver.

Freud hade en god förmåga att resonera, men när han kom in på sexualteorin blev det annorlunda. Den var en bevisad sanning och försvarades med klen argumentation. Även det kommer att exemplifieras.

När det gäller själva debatten har den ett unikt drag genom att det pö om pö släpps brev som Freud har skrivit. Det anses totalt röra sig om runt trettio tusen brev. De är viktiga eftersom Freuds offentliga skrifter präglas av hans önskan om att framstå som framgångsrik; men i breven finns den ärlige Freud. Brevens förvaltare har därför haft ett svagt intresse för publicerandet, och allt är ännu inte utgivet. I takt med att nya brev släpps revideras därför bilden av Freud. Till exempel släppte Frederic Crews 2017 boken *Freud: The Making of an Illusion* där han använt sig av tre band av Freuds förlovningsbrev som blivit tillgängliga på

2010-talet.¹ Crews kunde då ge nya illustrationer av Freuds lögnaktighet. Och allt eftersom fler brev släpps, läggs ny ved på Freud-debattens brasa.

Nu till det vetenskapsteoretiska området. Två traditioner kan urskiljas. Den ena kallar jag för den empiriska inriktningen. Den granskar Freud utifrån hans syn på sig själv: en forskare som har empiriskt stöd för teorier av generellt slag. Den andra kallar jag för tolkningstraditionen. Dess budskap är att Freud inte skapade en empirisk vetenskap, utan en tolkande vetenskap.

Jag tar upp tre filosofer i den empiriska traditionen: Karl Popper, Adolf Grünbaum och Frank Cioffi. Och tre i tolkningstraditionen: Paul Ricoeur, K-O Apel och Jürgen Habermas.

Den empiriska traditionen

Debattens start inom filosofin identifieras med Karl Popper, låt vara att han föregicks av en bok om psykoanalys och filosofi från 1959 (Hook 1959). Popper intresserade sig för vad som kännetecknade vetenskapliga teorier och framförde på 1930-talet uppfattningen om vikten av falsifierbarhet. Men det var först 1963 som Popper tog psykoanalysen som exempel på en teori som inte riskerade att falsifieras (Popper 1963). Popper beskriver hur han 1919, som 17-åring, funderade över fyra populära teorier: Einsteins relativitetsteori, Marx historieteori, Freuds psykoanalys och Adlers individualpsykologi. Slutsatserna blev dessa.

[V]arje tänkbart fall kunde tolkas i ljuset av Adlers teori, eller lika gärna i Freuds. Jag kan illustrera detta med två olika exempel på mänskligt beteende: en man som kastar sitt barn i vattnet med avsikt att dränka det; och en man som offerar sitt liv i ett försök att rädda barnet. Bägge dessa fall låter sig tolkas lika lätt i freudianska som adlerianska termer. Enligt Freud led den förste mannen av bortträngning (säg, t. ex. av någon del av hans Oidipuskomplex), medan den andre erhållit sublimering. Enligt Adler led den förste mannen av känslor av osäkerhet (som kanske gav upphov till behovet att bevisa för sig själv att han vågade begå ett brott), och så gjorde den andre mannen (vars behov var att bevisa för sig själv att han vågade rädda barnet) [...] Det var precis detta faktum – att de alltid passade, att de alltid fick bekräftelse – som i sina beundrars ögon utgjorde det starkaste argumentet till förmån för dessa teorier. Det började gå upp för mig att denna uppenbarade styrka var deras svaghet. (Popper 1963, s. 35)

1. År 2019 publicerades ett fjärde band på tyska, ett femte återstår.

I citatet görs ingen hänvisning till Freud, och att två olika beteenden – kasta sitt barn i vattnet respektive försöka rädda det – skulle kunna ges olika förklaringar, är knappast problemet här. Problemet med Freud är att han skulle anföra sin favoritförklaring och se den som sann, utan att diskutera andra förklaringar, såsom medvetna motiv. För att ta ett exempel. I den fallbeskrivning som kallas "Lille Hans" vågar inte den femåriga pojken gå ut på gatan efter att ha bevittnat en olycka med ett hästecipage. Freud menar att hästen symboliserar fadern som han har dödsönsknningar emot. Men Freud diskuterar aldrig varför den omedvetna förklaringsnivån behöver tillgripas. Det beror på att Freud enbart är ute efter att använda sina fallbeskrivningar för att bevisa sin sexualteori, ett förhållningssätt som inte hör till vetenskapen.

Föga förvånande vann inte Poppers utdömning av psykoanalysen som ovetenskaplig gehör inom psykoanalysen. Man kan inte heller säga att Poppers analys förtjänar någon större respekt, eftersom han inte framstår som inläst på Freuds teorier, och dessutom skapade en ironisk underton med sina påhittade exempel.

En som däremot väckte respekt hos en del psykoanalytiker var den amerikanske filosofen Adolf Grünbaum, som med *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique* (Grünbaum 1984) gav upphov till en omfattande debatt. Grünbaum drev tre ståndpunkter. En var att Popper hade fel: vissa av Freuds teorier var falsifierbara. En annan var att Freud var metodologiskt medveten men hade fel i att hans teorier var möjliga att få stöd för kliniskt, i stället krävdes utomklinisk testning. Grünbaums favoritexempel var Freuds teori om paranoia som ett försvar mot bortträngd homosexualitet. Eftersom homosexualitet är mer accepterat idag borde paranoia vara ovanligare nu, men så är inte fallet, vilket innebär en falsifiering. För det tredje gick Grünbaum hårt åt filosofer som Habermas och Ricoeur, och menade att de i sitt försvar av Freud visade på bristande kunskaper om hur naturvetenskapliga teorier ser ut.

Grünbaum förde debatten framåt och visade – till skillnad från Popper – på beläsenhet av Freuds texter. Problemet var att Grünbaum inte förstod sig på vad för sorts person Freud var. För att förklara vad jag menar med det krävs en utvikning.

Enligt Grünbaum kunde Freud ifrågasätta sina teorier utifrån empiri, och för att styrka sin tes anför Grünbaum ett par titlar, bland annat "Rapport om ett fall av paranoia som talar emot den psykoanalytiska teorin" (Freud (1915) 2001). Här låter det som att Freud är villig till omprövning. Men sannolikt är det fabricerad evidens. För att förstå att

Freud kan ha fabricerat denna historia är det bra att känna till att redan på 1950-talet erkände psykoanalytiker att patienten i den text som Freud kallade för *Om täckminnen* var Freud själv (Jones 1953). Freud drog sig alltså inte för att fabricera personer, och verkar ha gjort samma sak i den av Grünbaum återopade texten. För det talar flera saker.

År 1911 hade Freud publicerat en text som handlade om Schreber, en heterosexuell man som skrev en bok om sin paranoidea psykos. Freud gjorde tolkningen att paranoian var ett försvar mot homosexuella impulser. Freud påstår att han såg på dessa fynd "med häpnad" (Freud (1911) 2000, s. 465). Men det är omöjligt. När vännen Wilhelm Fliess kom på Freud med att ha ljugit för honom förlät Fliess inte Freud, utan bröt kontakten. Det fick Freud att 1908 i ett brev till Jung skriva att Fliess "utvecklade ett fruktansvärt fall av paranoia" och framhåller att detta fick Freud att förstå hur paranoia och homosexualitet hänger samman: "Jag får tacka honom för denna idé, eller egentligen hans beteende" (Freud 1974, s. 121). År 1908 formulerade Freud alltså den uppfattning som han 1911 påstått sig ha upptäckt genom läsandet av Schrebers bok.

Andra psykoanalytiker kom då att undra: Hur är det med kvinnliga paranoiker; försvarar även de sig mot homosexuella impulser? Freud hade då den stora "turen" att bli kontaktad av en advokat gällande en trettioårig kvinna som tror sig ha hört ett knackande ljud i samband med att hon var hemma hos en arbetskamrat och hånglade med honom – för att använda modern svenska. Efteråt var kvinnan rädd att mannen låtit någon gömma sig och ta fotografier för att sedan använda emot henne, och knackandet var klicket från kameran. Därför kontaktade hon en advokat, som nu vill att Freud ska yttra sig om hon kan ha rätt i att mannen förföljer henne, eller om hon är paranoid.

Freud menar att kvinnan är paranoid, men framhåller att eftersom hon tror att en man förföljer henne, verkar det strida mot hans teori om ett samband mellan homosexualitet och paranoia; för stämde teorin borde förföljaren vara en kvinna.

Freud använder sedan fallet för att påvisa att kvinnan upplever sig vara förföljd av en kvinna, nämligen sin kvinnliga chef. För att styrka sin tes krävs dock psykologiska besynnerligheter. En är att när kvinnan beskriver sin chef säger hon att chefen har vitt hår som hennes mamma. Det torde vara ovanligt att den som talar om sin chef nämner likheter med en förälders hårfärg, men Freud har tur igen, för nu kan han utgå från att chefen är en moderssymbol. Kvinnan tror också att mannen som hon hånglat med berättat om det för chefen, som blir kritisk

till hennes kärleksäventyr. Det är onekligen en udda tanke att mannen skulle berätta sådant för sin chef, men återigen, stor tur för Freud. För nu kan han hävda att chefen både är en modersfigur och kritisk till kvinnans sexualitet. Och enligt Freud brukar en dotter – vars bindning till modern kallas för homosexuell – uppleva modern som kontrollerande av hennes sexualitet. Nu finns därför en ”förföljare” av samma kön.

Freud blir glad av denna historia, för därmed finns inte ”den skenbara motsägelsen gentemot den psykoanalytiska läran [...] att en överdrivet homosexuell bindning skulle visa sig vara betingelsen för utvecklingen av en förföljelsemani” (Freud (1915) 2001, s. 89).

Förutom psykologiska märkligheter förekommer även logiska motsägelser. En är att kvinnan sägs både ha haft och inte ha haft tidigare kärleksaffärer. En annan är att advokaten på ett ställe konstaterar att kvinnan var paranoid, på ett annat ställe att hon var frisk. Och den som ljuger motsäger lätt sig själv.

Det är alltså till en sådan text – med klara indikationer på att vara ett falsarium – som Grünbaum hänvisar för att styrka sin tes om att Freud var beredd att ändra sina teorier utifrån empiri. Till Grünbaums försvar kan dock framhållas att när han publicerade sig var det inte lika uppenbart som nu att Freud inte var någon särskilt ärlig person.

I Frank Cioffi fick Freud en kritisk filosof som var väl inläst på hans texter. Genom att ta upp Cioffi sist bryts delvis kronologin i framställningen, för Cioffi publicerade redan 1970 artikeln ”Freud and the Idea of a Pseudoscience”. Men 1988 utkom Cioffi med en artikelsamling *Freud and the Question of Pseudoscience* som rymmer såväl artikeln från 1970 som en kritisk granskning av Grünbaum, främst i *Psychoanalysis, Pseudoscience and Testability*, varför det är rimligt att ta upp Cioffi sist.

I artikeln från 1970 framhåller Cioffi att en teori inte blir vetenskaplig för att den går att falsifiera. Han tar som exempel homeopatins uppfattning om värdet av utspädda doser. Den går att falsifiera, men lika fullt betraktas homeopati som en pseudovetenskap. Det som behövs däremot är att teorins företrädare är positiv till att teorin utforskas med metoder där den riskerar att visa sig felaktig. Där brister inte bara homeopatin utan även psykoanalysen, eftersom Freud hävdar att något sådant inte behövs. I synnerhet gäller det teorin om barnsexualiteten.

Ett sätt som Freud använder för att komma med sådana anspråk är att påstå att teorin har bekräftats via direkta observationer av barn. Men som Cioffi konstaterar, för Freud är ”direkt observation” identiskt med ”direkt analytisk observation” (Cioffi 1998, s. 123).

Ett exempel på hur det kan se ut är Freuds sätt att "bevisa" att pojken har ett oedipuskomplex. Freud skriver: "Ofta ger han direkta uttryck för sina känslor i ord och lovar modern att gifta sig med henne. Det kan tyckas obetydligt i jämförelse med Oidipus handlingar, men det är faktiskt nog, det är i grunden samma sak" (Freud (1915–1917) 2000, s. 308). Bättre observationer än så har inte Freud för sin sexualteori. Samtidigt behöver man varken vara psykolog eller filosof för att inse att det är en enorm skillnad mellan att säga att man vill gifta sig med sin mamma, och att man vill inleda en sexuell relation med henne och döda sin far, alltså det som Oidipus gjorde.

Inte heller anser sig Freud behöva stödja sig på observationer från sina patienter (dit yttranden får räknas). Det beror på att Freud anser att hans egna konstruktioner utifrån patientens drömmar räcker eftersom "att drömma är ju också att minnas" (Freud (1918) 2000, s. 529). Därför menar Freud att hans tolkningar av patienters drömmar fungerar lika bra som belägg som patienters yttranden. Tydligast syns detta i den fallbeskrivning som kallas "Vargmannen". Freud konstruerar en orimlig och sexuellt laddad barndomshistoria utifrån en dröm, och hävdar att han därmed har påvisat att de som inte tror på hans teori om barnsexualiteten har fel.

I artikeln där Grünbaum kritiserar menar Cioffi att Grünbaum även ger en missvisande bild av Poppers syn på vad som utmärker vetenskap. Cioffi hävdar att Popper har en mer sofistikerad syn än att avgränsningen enbart handlar om falsifierbarhet, och citerar ett antal ställen i Poppers skrifter för att påvisa detta. Cioffi hävdar även att Grünbaum har fel när han menar att en del av Freuds teorier är falsifierbara. Ett exempel som Cioffi tar är libido-teorin – alltså att det finns en begränsad mängd av något i kroppen som går åt vid arbete, sexuell aktivitet, i vänskap, vid tänkande, och även binds i patienters symtom – den är så oklar att det inte går att säga hur den skulle kunna falsifieras.² Likadant med oedipusteorin. Det finns inte observationer av barn som skulle kunna motsäga teorin. En pojke kan vara påfallande kärleksfull mot fadern, men då kan dödsönskningarna mot honom sägas vara bortträngda, eller att pojken vill dölja dessa med att vara kärleksfull.

Oavsett om dessa teorier är principiellt möjliga att falsifiera eller ej, mer intressant är hur Freud gick tillväga när det såg ut som att någon av hans teorier var falsifierad. Då är uppfattningen om "antiönskedröm-

2. För en genomgång av Freuds teori om libido, se Larsson 2022.

mar” belysande (Freud (1900) 2002, s. 176). Bakgrunden är att Freud anser att alla drömmar innehåller en önskan, om än omedveten. När en patient då drömmer en dröm där det är svårt att hitta någon önskan, menar Freud att drömmen likafullt kan uttrycka en önskan: att bevisa att Freuds drömteori är fel. När det gällde soldater från första världskriget som drömde om traumatiska händelser, menade Freud att drömmarna ändå var *försök* till önskedrömmar.

Freud hanterade alltså invändningar på sätt som gjorde hans teorier immuna mot falsifiering. Cioffi menar att även Freuds beskrivning av det omedvetna – där kategorin negation inte finns och som därför kan rymma motsägelser – fyller en pseudovetenskaplig funktion, nämligen att ”undvika vederläggning” (Cioffi 1998, s. 136).

En invändning är att framhålla att Freud faktiskt övergav vad han kallade ”förförelseteorin”, som innebar att hysteri orsakades av sexuella övergrepp. Först hävdade Freud att för denna teori hade han ”absolut bindande bevis” (Masson 1984, s. 239). Sedan hävdade han att patienterna hade lurat honom, vilket de inte hade eftersom de inte berättat om övergrepp – de var en konstruktion från Freuds sida. Att Freud först hävdade att teorin var bevisat sann, för att sedan, helt oärligt, påstå att patienterna lurat honom till att tro detta, och därefter använda dessa fabricerade men nu omtolkade observationer som stöd för sin nya teori om att det är barnets sexuella önsknings mot föräldrarna som ger upphov till psykiska problem, illustrerar knappast att Freud var beredd till omprövning.

Wittgenstein har skrivit om Freud, vilket Cioffi tar upp i artikeln ”Wittgenstein’s Freud”. Cioffi lyfter fram citat där Wittgenstein betonar charmen hos Freuds teorier. Både ”charmen i att utmana fördomar” när det gäller sexuella tolkningar av drömmar och ”Bildn av att människor har omedvetna tankar har charm. Tanken på en undre värld, en hemlig källare. Något dolt, mystiskt” (Cioffi 1998, s. 95). Där fångar Wittgenstein in något med relevans för att förstå lockelsen i Freuds teorier – den beror inte på att Freud redovisar en rimlig relation mellan teori och empiri.

Något som Cioffi inte nämner men som bidrar till karaktäriseringen som pseudovetenskap är att Freud inte såg det som meningsfullt att bemöta sina kritiker. Ofta var de som Freuds patienter – de ville inte erkänna sin sexuella dragning till sina föräldrar – vilket ledde till slutsatsen ”De starka motstånden mot psykoanalysen var alltså inte av intellektuell natur utan härstammade från affektiva källor” (Freud (1925) 2011, s. 47). Och Freud gick ett steg längre och menade att sådant mot-

stånd var ytterligare ett stöd för hans uppfattning – sätt att resonera på som knappast anstår den som vill ses som vetenskapsman.

I grunden tycker jag att Cioffi har en förtjänstfull analys av Freuds brister. Ibland tycker jag dock att han drar överdrivet negativa slutsatser av formuleringar hos Freud, för när man ser dem i sitt sammanhang är de inte så orimliga som de initialt kan låta.

Tolkningstraditionen

I tidskriften *Häftet för kritiska studier* publicerade psykoanalytikern Carl Lesche 1971 en artikel vid namn "Om psykoanalysens vetenskaps-teori". Den kom att bli inflytelserik genom att hävda att psykoanalysen var en annan typ av vetenskap än naturvetenskaper eftersom dess teorier bara var "skenbart kausala". Lesche byggde i sin tur sin framställning på de tyska filosoferna Karl-Otto Apel och Jürgen Habermas. Dessa filosofers ståndpunkter var i sin tur besläktade med den uppfattning som den franske filosofen Paul Ricoeur lagt fram, och främst i *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* från 1970.

Ståndpunkterna är så likartade att jag granskar dem tillsammans. Innan dess kan två saker vara bra att ha i minnet. En är att när Freud inte lyckades få patienterna att stödja hans tolkningar, kom han att hävda att det gick lika bra med hans egna konstruktioner. Det andra är att Freud själv sällan använder begreppet tolkning, han pratar hellre om översättning. Det verkar vara så Freud ser på sig själv. Han är övertygad om att varje inslag i en dröm eller i ett symptom går att använda för att hitta bortträngda önskningar, och har regler som kan användas för att blottlägga vad som har bortträngts, såsom förekomster av förtätning, förskjutning och vändning till sin motsats. Detta förfarande ser han som översättande. Men Freud förklarar inte hur reglerna ska användas. Därför kan inte någon annan säga att Freuds översättning är fel – till skillnad från vid faktiska översättningar.

Med detta i bakhuvudet kan det vara läge att återvända till uppfattningen om psykoanalys som en tolkande vetenskap. Apel anser att psykoanalysen varken är en naturvetenskap eller en rent hermeneutisk vetenskap, utan menar att den är "en kritiskt-emancipatorisk social vetenskap" (Apel 1972, s. 25). Habermas har i sin bok ett kapitel som heter "Self-Reflection as Science" (Habermas 1978), och Ricoeur menar att psykoanalysens särart är att den handlar om att kartlägga "begärets semantik" (Ricoeur 1970, s. 363).

Dessa beskrivningar fokuserar på psykoanalysen som en terapiform. Problemen med den fokuseringen är två. Det ena är att den blandar samman psykoanalysen som teoribygg med psykoanalys som terapimetod. Som teoribygg anser Freud att han beskriver generella lagbundenheter för det mänskliga psyket, som även innefattar kausala påståenden som att oedipuskomplexet "bildar kärnan i alla neuroser, så vitt vi hittills kunnat förstå dem" (Freud (1913) 2008, s. 220). Det krävs empiriska belegg för att styrka ett sådant påstående, och det är långt ifrån säkert att det går via kliniska observationer. Och när det gäller att orsaker i psykoanalys fungerar "skenbart" kausalt har dels Grünbaum kommit med relevanta invändningar, och dels kan inte orsaker fungera annorlunda inom psykoanalysen än inom andra psykoterapiformer.

Det andra problemet med tolkningstraditionen är att man framställer det som att Freud – utan belegg från någon fallbeskrivning – har stöd för sina tolkningar från patientens sida. Habermas kallar detta för att analytikern lär analysanden att "läsa sin egen text", vilket kan låta bra. Men vad Freud gör är att han försöker få sina patienter att acceptera Freuds "läsning" av deras tal/texter.

För att illustrera. En patient trycker ut pormaskarna i ansiktet. Freud skriver: "Det är uppenbart att detta att klämma ut innehållet i pormaskarna för honom är ett substitut för onani. Gropen som då uppstår genom eget förvållande är kvinnans könsorgan" (Freud (1915) 2008, s. 80–1).

För Freud är detta "uppenbart", men inget talar för att patienten har samma uppfattning. Det är så Freud fungerar. Han är så säker på att han tolkar rätt att ingen bekräftelse krävs från patienten.

Uppfattningen om Freud som texttolkare har något nydanande över sig, men blir en konservativ uppslutning kring Freuds psykoanalys. För inget talar för att Apel, Habermas eller Ricoeur anser att någon utomklinisk forskning är angelägen, vare sig gällande Freuds teoretiska eller terapeutiska anspråk. I stället sprider man en felaktig bild av Freud som kliniker: han underlättar sina patienters självreflektion. Men ofta var det tvärtom. Freud konstruerade teorier som han applicerade i sitt patientarbete, och försökte därefter övertyga sig själv, sina patienter och sina läsare om att teorierna stämde.

Freud och framtiden

Man skulle kunna tro att debatten om Freud som postulerad forskare var relativt sofistikerad, och handlade om sådant som möjligheten att dra kausala slutsatser i terapi, det vill säga att använda en retrospektiv

metod jämfört med att använda en prospektiv metod, som innebär att följa barn som varit med om vissa saker för att se om det påverkar den senare utvecklingen. Men så är sällan fallet. Det beror ytterst på att Freuds brister är så uppenbara. När han vill påvisa att hans teorier stämmer anför han antingen inte några argument alls eller så är de uppenbart undermåliga, och han drar sig inte för att använda osanningar för att framstå som framgångsrik forskare och behandlare.

Samtidigt är det svårt att skriva om Freuds brister. Människor såras, eftersom många har så starka känslor för honom. En tidig beundrare hävdade att Freud "var min Kristus" och att han själv var "Freuds apostel". Och det finns fortfarande en kult runt Freud – grundat på att han ses som förkämpe för sexualiteten och människans känsloliv – som skapar immunitet gällande att Freud som tänkare skulle kunna ha några större brister. I stället måste det vara fel på budbäraren.

Själv gillar jag fortfarande Freud efter att ha läst honom till och från under ett antal decennier. Men läsoplevelsen blir inte sämre för att jag nu kan se berättartricken, och de ibland komiskt haltande resonemangen. Det blir bara annorlunda, jämfört med när jag trodde att Freud hade stor sanningslidelse.

Det är rimligt att avsluta den hundraåriga debatten om huruvida Freud kan sägas vara vetenskapsman. För varken Poppers, Grünbaums, Ricoeurs eller Habermas uppfattning har framtiden för sig. Popper gör det för enkelt för sig. Grünbaum tror att Freud är den han utger sig för att vara. Och Ricoeur och Habermas har konstruerat en lyssnande Freud, som inte finns i hans skrifter. Cioffis uppfattning om Freud som pseudovetenskaplig blir därför framtidens bokslut.

Freud är dock inte enbart vetenskapligt intressant, intressant är också hur han kunde bli en av 1900-talets mest inflytelserika tänkare. Vad har fått miljontals människor att uppfatta Freud som ett psykologiskt geni, trots att bristerna är så uppenbara, vilket framgår även om man håller sig till de officiella skrifterna? Därmed framstår Freud likafullt som ett geni – i konsten att övertyga så många om sin storhet.

Litteratur

- Apel, Karl-Otto. 1972. "Communication and the Foundations of the Humanities". *Acta Sociologica* 15, nr 1, s. 7–26.
- Cioffi, Frank. 1998. *Freud and the Question of Pseudoscience*. Chicago, IL: Open Court.

- Crews, Frederic C. 2017. *Freud: The Making of an Illusion*. New York: Metropolitan Books/Henry Holt and Company.
- Freud, Sigmund. (1911) 2000. "Psykoanalytiska iakttagelser om ett självbiografiskt beskrivet fall av paranoia – dementia paranoides". I *Fallstudier*, s. 420–84. Stockholm: Natur och Kultur.
- Freud, Sigmund. (1915–1917) 2000. "Föreläsningar i Wien 1915–1917". *Föreläsningar: Orientering i psykoanalys*, s. 25–426. Stockholm: Natur och Kultur.
- Freud, Sigmund. (1918) 2000. "Ur historien om en barnneuros". I *Fallstudier*, s. 485–591. Stockholm: Natur och Kultur.
- Freud, Sigmund. (1915) 2001. "Rapport om ett fall av paranoia som talar emot den psykoanalytiska teorin". I *Neuros och psykos: Småskrifter*, s. 83–94. Stockholm: Natur och Kultur.
- Freud, Sigmund. (1900) 2002. *Drömtydning*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Freud, Sigmund. (1913) 2008. "Totem och tabu". I *Samhälle och religion*, s. 79–225. Stockholm: Natur och Kultur.
- Freud, Sigmund. (1915) 2008. "Det omedvetna". I *Metapsykologi*, s. 153–189. Stockholm: Natur och Kultur.
- Freud, Sigmund. (1925) 2011. "Motståndet mot psykoanalysen". I *Index och register*, s. 39–48. Stockholm: Natur och Kultur.
- Freud, Sigmund. 1974. *The Freud-Jung Letters: The Correspondence Between Sigmund Freud and C. G. Jung*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Grünbaum, Adolf. 1984. *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*. Berkeley: University of California Press.
- Habermas, Jürgen. 1978. *Knowledge and Human Interests*. 2:a upplagan. London: Heinemann.
- Hook, Sydney (red.). 1959. *Psychoanalysis: Scientific Method and Philosophy*. New York: New York University Press.
- Jones, Ernest. 1953. *Sigmund Freud: Life and Work*, Vol. 1, *The Young Freud, 1856–1900*. London: The Hogarth Press.
- Larsson, Billy. 2022. *Arton myter om Freud och vägen framåt*. Stockholm: Lava förlag.
- Lesche, Carl. 1971. "Om psykoanalysens vetenskapsteori". *Häftet för Kritiska Studier* 4, nr 5, s. 7–25.
- Masson, Jeffrey M. 1984. *Sveket mot sanningen: Hur Freud kom att överge sin förelseteori*. Övers. Philippa Wiking. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Popper, Karl. 1963. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge.
- Ricoeur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Övers. Denis Savage. New Haven: Yale University Press.

Recensioner

Att vara du: En ny vetenskap om medvetandet

Anil Seth. Översättning: Joachim Retzlaff

Fri tanke 2024. 378 s. ISBN 978-91-8973-370-1

Titeln på denna bok, "Att vara du", låter lite underlig. Men den kan nog uppfattas ungefär som "Att vara medveten". Hur som helst ska boken presentera en ny teori – en ny vetenskap – om medvetandet. Om teorin är ny eller inte spelar väl mindre roll. Det viktiga är förstås om den är korrekt eller åtminstone någorlunda rimlig. Och man kan ju undra om vi ens har några alternativa teorier om medvetandet. Det finns förstås en mängd olika påståenden om medvetandet, men är de alls *teorier* eller *vetenskaper* i någon mer avancerad betydelse?

En teori om medvetandet ska enligt Seth också vara en teori om jaget. Han säger att en aspekt av medvetandets mysterium är "*jagets natur*" (s. 14).

Till skillnad från en del andra tänkare tycks Seth alltså inte tro att medvetandet och jaget är illusioner. Han vill "förstå hur den subjektiva upplevelsens inre universum är kopplad till, och kan förstås i termer av biologiska processer i hjärnan och kroppen" (s. 15). Det låter som om han vill presentera en lösning – eller en del av lösningen – på det som brukar kallas "det svåra problemet" (*the hard problem*).

Seth säger sig också acceptera *fysikalismen*. Riktigt vad den går ut på är rätt oklart, men kanske innebär det att "universum består av fysisk materia" (s. 28). Han anser nog att medvetandet är något fysiskt, och han utgår från att upplevelser finns, så de är tydligen också i någon mening "fysiska".

En vanlig variant av fysikalism, inte minst bland neuroforskare, är *funktionalism*. Den går ofta ut på att medvetande är en sorts informationsbehandling, något som omvandlar fysisk input (nervimpulser) till fysisk output (beteende). Detta kallas *the computational theory of mind* (CTM). Seth är skeptisk till CTM, dels därför att det är oklart vad "information" är och dels för att man inte kan bortse från att medvetande kanske har något nödvändigt samband med biologi eller liv (och i så fall inte kan finnas i datorer). Han anser att vi inte kan utesluta att AI kan bli medveten, men att det är "ytterst osannolikt" (s. 277). Men han tänker sig att man på sikt

kanske kan skapa "entiteter", någon sorts robotar, som *känns* för oss som om de vore medvetna, även om vi tror att de inte är det (s. 289).

Själv lutar Seth åt en variant av funktionalism, som är agnostisk i fråga om hur informationsbehandlingen kan realiseras (s. 32, 273).

Men om medvetandet bara är en sorts informationsbehandling, så behöver det ju inte innefatta några upplevelser. Eller är tanken att output inte bara består av yttre beteenden, utan också av inre upplevelser? Seth skiljer mellan medvetandets *fenomenella* och dess *funktionella* och *beteendemässiga* egenskaper (s. 24). Själv utgår han från det fenomenella (i enlighet med Thomas Nagels uppfattning om medvetande). Men då är vi ju tillbaka till det svåra problemet: Hur kan fysiska fenomen (nervimpulser) ge upphov till fenomenella fenomen som subjektiva upplevelser?

Att fenomenella fenomen är "fysiska fenomen" betyder kanske bara att de *orsakas* av fysiska faktorer, nämligen elektro-kemiska händelser i hjärnan. Det kan låta lite konstigt, men tydligen menar Seth det.

Enligt det så kallade zombie-argumentet är det "tänkbart" att världen kunde vara precis som nu, utom i det att inget medvetande finns, det vill säga alla människor är zombier – vilket i så fall antas visa att medvetandet inte är ett fysiskt fenomen (s. 32f).

Vad ska man säga om det? I någon mening kan jag förstås "tänka mig" en helt annan värld, där inget medvetande finns trots att den är fysiskt identisk med vår värld (något som Seth på rätt oklara grunder *inte* kan tänka sig). Jag har ju just uttryckt denna tanke. Men det är fullt förenligt med att medvetandet i vår värld orsakas av fysiska faktorer. Att jag kan tänka mig en zombievärld – och att det kan finnas zombier i vår värld – hindrar inte att jag tror att mitt medvetande, inklusive mina tankar om vad som är tänkbart, orsakas av vad som händer i min hjärna. Men om medvetande är något mer än bara "informationsbehandling", något som även innefattar fenomenella fenomen (upplevelser), så är vi återigen tillbaka till det svåra problemet. Hur går det till? Och varför?

Seth vill dock inte ta sig an det svåra problemet. I stället fokuserar han på något han kallar "det *verkliga* problemet", det vill säga "att *förklara, förutsäga och kontrollera* den medvetna upplevelsens fenomenella egenskaper". Vilket innebär att förklara varför en viss fysisk process är förbunden med ett visst slag av medveten upplevelse (s. 35).

Man ska till exempel förklara varför vissa specifika hjärnaktiviteter är korrelerade med en viss upplevelse av rött, snarare än av blått eller tandvärk eller svartsjuka (s. 37). Det är alltså fråga om själva upplevelsen, snarare än ett visst beteende, som att uttala orden "Det ser rött ut" eller

att peka på något rött i en färgkarta. Seth föreställer sig att om detta program genomförs, så kommer det svåra problemet att förblekna och gå upp i "metafysisk rök" (s. 41).

Men hur kan man då veta vilken fenomenell kvalitet som en upplevelse har? Hur vet man exempelvis att det som en person kallar rött inte upplevs som det som en annan person kallar blått? Det är ett klassiskt problem. Kan man verkligen komma åt fenomenella kvaliteter? Kommer man inte bara att fastna i beteenden? Speciellt språkliga?

Seth anser att det finns olika *nivåer* av medvetande och att det vore bra att kunna *mäta* detta (ungefär som för temperatur eller liv). Först då kan man kanske hitta förklaringar (analogt med att värme är molekylrörelser). Det man mäter är graden av vissa typer av hjärnaktivitet, vilket jämförs med grad av medvetande så som det bedöms av neurologer (från narkos via REM-sömn till full medveten vakenhet). Men såvitt jag förstår mäter man då inte *fenomenella* egenskaper – annat än möjligen indirekt, vilket i så fall förutsätter någon teori.

En rätt populär teori om medvetandet bland neurologer är *teorin om integrerad information* (IIT). Enligt IIT är medvetande *detsamma som* integrerad information (s. 74) och "ett system är medvetet i den mån helheten genererar mer information än dess delar" (s. 75). Men den teorin har enligt Seth brister, bland annat kan den inte testas. Hans kritik av IIT (s. 73–86) är intressant och verkar rätt övertygande.

Vilken är då Seths teori? Jag är inte säker på att jag har lyckats förstå det, men kanske kunde den kortfattat formuleras som att medvetandet består av *kontrollerade hallucinationer*, vilka bygger på hjärnbaserad "minimering av förutsägelsefel" (s. 211).

Vi tror normalt att en varseblivning uppstår genom att något i verkligheten påverkar våra sinnesorgan, vilka i sin tur tolkar dessa nervimpulser och därmed levererar en upplevelse av verkligheten. Processen är här utifrån-och-in. Men Seth anser att processen i stället är inifrån-och-ut. Varseblivning är enligt honom en sorts slutledning, nämligen "abduktion" eller "slutledning till bästa förklaring" (s. 113). Hjärnan skapar förväntningar som sedan testas gång på gång mot sensorisk input. Den minimerar förutsägelsefel och därigenom uppstår "kontrollerade hallucinationer". Detta är vad vi upplever, våra upplevelsers innehåll (s. 99f).

Det här kan ju leda tankarna till liknande idéer hos exempelvis Platon och Kant. Men hos dem fanns det ju något verkligt bakom fenomenvärlden, något som vi kanske inte kan veta något om. Men vad är verkligt hos Seth?

Talet om "hallucinationer" antyder ju att det vi upplever inte är verkligt, men samtidigt menar Seth att när vi är överens om våra hallucinationer, så *kallar* vi det verkligt (s. 103). Men *är* det verkligt?

Hjärnan och processerna i den hör ju till det vi upplever (varseblir), inte minst i de laboratorier där Seth är verksam. Enligt hans teori är de alltså hallucinationer, även om Seth kallar dem verkliga när han är överens med sina kolleger. Han säger också att "våra perceptuella bästa gissningar måste upplevas som *verkligen existerande i världen* för att vara nyttiga för organismen" (s. 215). *Upplevas* som verkliga, alltså, men tydligen inte vara verkliga!

Jag har svårt att begripa detta, och jag är också tveksam till om det kan kallas fysikalism.

Seth säger att hjärnan "översköljs av en flod av sensoriska signaler från världen och kroppen" (s. 133). Gör den verkligen det, eller är det bara något vi hallucinerar? Vi upplever inte en objektiv verklighet, utan en projektion, säger han (s. 137). Och "organismer samlar och modellerar sensorisk information för att maximera de sensoriska beläggen för sin egen existens" (s. 225). Verkligheten är en projektion på samma sätt som Hume menade att kausalitet är en projektion (s. 156). Men Seth anser att det är just detta, att vi tycker oss uppleva en objektiv verklighet, som gör att det svåra problemet uppstår (s. 158). Anser han alltså att vi borde sluta att tro på en objektiv verklighet och nöja oss med hallucinationer? Och finns "vi" över huvud taget, när även jaget är en kontrollerad hallucination (s. 167)?

Är det vi upplever som verkligheten detsamma för oss alla? Seth säger att "våra perceptuella upplevelser av världen är inre konstruktioner, formade av vår biologis och vår levnadshistorias idiosynkrasier" (s. 105). Det talar väl för att vi inte upplever verkligheten på samma sätt. Att vi ändå är "överens om våra hallucinationer" innebär kanske bara att vi *beskriver* dem språkligt på samma sätt.

Seth kan uppenbarligen en hel del om människors (och andra djurs) hjärnor och hans bok innehåller en stor mängd detaljer om hur de fungerar. Jag har här inte gått närmare in på detta, utan mest hållit mig till det som är av filosofiskt intresse. Så låt mig avslutningsvis beröra det han säger om viljans frihet.

Viljefrihet är enligt Seth en fråga om *känslor*: vi *känner* att vi gör det vi vill göra, att vi kunde ha gjort något annat och att våra handlingar tycks komma inifrån (s. 240f). Men att man har dessa känslor innebär inte att man faktiskt kunde ha handlat annorlunda (s. 245). De har inga direkta

motsvarigheter i "en bestämd egenskap hos världen". Men *upplevelser* av viljefrihet är verkliga och de är "oundgängliga för vår överlevnad" (s. 248). De är nyttiga i framtida liknande men inte identiska situationer. Det tycker jag låter rimligt.

Lars Bergström

Världen vaknar: Känslornas plats i människans liv

Fredrik Svenaeus

Gidlunds förlag 2023. 210 s. ISBN 978-91-7844-507-3

Boken handlar om känslornas centrala betydelse i våra liv, och den består av en kortare inledning, sju kapitel och en kort avslutning. Kapitel 1 handlar om existenskänslan och om skillnaden mellan människor och maskiner. Kapitel 2 har titeln "Kroppens vibrationer: grundstämningar och sociala emotioner" och kapitel 3 handlar om människoblivandets olika stadier. Därefter upphör kopplingen till människolivets olika faser, för att sedan upptas igen i kapitel 7, som handlar om döendet och döden. Detta är bokens svagaste och mest ostrukturerade kapitel, och den som intresserar sig för något av de ämnen som behandlas där gör bäst i att söka information på annat håll. Kapitel 4 och 5 kretsar kring teman som etik och politik samt kunskap och vetenskap, och här utgår Svenaeus från att känslor spelar en viktig roll i alla mänskliga aktiviteter och praktiker, även i dem som ibland betraktas som känslobefriade. Jag har ibland undrat över vem Svenaeus skriver för, men dessa båda kapitel tror jag är riktade till andra filosofer. Kapitel 6 handlar om sjukdom, och dess kärna är en fenomenologisk analys av sjukdomskänslan.

Svenaeus beskriver själv sin bok som en filosofiskt argumenterande essä: han lägger ut tanketrådar åt olika håll som han sedan försöker knyta ihop till ett övergripande resonemang (s. 11). En traditionell filosofisk text är lättare att granska än en essä. Man kan då fråga sig vad författaren vill säga, vilka de centrala frågeställningarna är och vilka metoder hon har valt för att besvara sina frågor. Man kan undersöka om det som påstås är tillräckligt precist formulerat och om det är tillräckligt välgrundat. Man kan även påpeka att vissa tankegångar lyser med sin frånvaro eller att delar av texten är irrelevanta och överflödiga. Men är det tillåtet att använda ett sådant angreppssätt när man recenserar en essä? Jag tar mig friheten att göra detta, men är samtidigt medveten om att det inte är problemfritt.

Boken saknar i hög grad en övergripande frågeställning eller ett tydligt övergripande tema. Bokens undertitel antyder att Svenaeus i första hand vill säga något om känslornas plats i människans liv, närmare bestämt att våra känslor är "det mest grundläggande" i våra liv. Men tonvikten ligger mer på vad det innebär att vara människa – en levande kropp med ett förstapersonsperspektiv på världen – än på våra känslor och deras olika funktioner. De tre myter som han (med rätta) tar avstånd ifrån handlar till exempel i första hand om människans natur. "Vi är inte kroppslösa själar, vi är inte hjärnor", och vi är inte heller datamaskiner (s. 10–11). Vi är snarare levande och medvetna kroppar, för vilka känslor har en mycket central betydelse. Svenaeus presenterar ett stort antal exempel, som sammantagna ger ett ganska starkt stöd åt detta synsätt. Men om man vill undersöka hur stor betydelse våra känslor har för oss, och på vilka sätt, bör man kanske gå mer systematiskt till väga, både genom att titta på fler områden där känslorna är viktiga för oss (som rationellt beslutsfattande) och genom att titta närmare på områden där känslornas betydelse kan vara liten eller obefintlig (som testning av vetenskapliga teorier).

Detta är bokens kärna, och här kan man bara notera att det sätt på vilket just Svenaeus kontextualiserar frågan om känslornas roll i våra liv bara är ett av många möjliga. Själv hade jag nog – som praktisk filosof med inriktning på frågor om livskvalitet och etik i vid mening – kontextualiserat frågan på ett mer praktiskt sätt: Hur kan vi lära oss att hantera våra känslor på ett bättre sätt, som är till större nytta för oss själva och andra, och hur kan vi lära oss att fatta bättre beslut? Jag hade dessutom fokuserat betydligt mer på skillnaderna mellan människors känsloliv än vad Svenaeus gör.

Men Svenaeus håller sig inte till denna kärna. Han gör i stället ett stort antal utvecklingar åt olika håll, och han hoppar från ämne till ämne utan någon närmare motivering (och utan att använda några underrubriker), vilket gör boken ostrukturerad. Vissa av utvecklingarna handlar om vad det innebär att vara människa, och om hur människoblivandet går till (både på art- och individnivå), oavsett om känslorna är centrala eller inte. Andra utvecklingar handlar på ett eller annat sätt om känslor, och i många av dessa fall är kopplingen till vad det innebär att vara människa mycket svag, som när han tar upp ämnen som massans psykologi, BLM-rörelsen eller hur demenssjukdomar drabbar den sjuke och hennes anhöriga. Ytterligare utvecklingar handlar varken om känslor eller om vad det innebär att vara människa, som hans reflektioner

om psykoterapi, medikalisering (patologisering) av olycka, vård i livets slutskede eller aktiv dödshjälp. Alla dessa "tanketrådar" spretar åt olika håll utan att knytas ihop alls.

Utvikningarna om människoblivandet är intressanta men handlar som sagt om mycket annat än känslornas plats i våra liv, oavsett om det är evolutionsteorin eller utvecklingspsykologin som är i fokus. Svenaeus målar här upp en trovärdig bild av olika utvecklingsstadier: vi föds med en kroppslig känsla av att finnas till, vi föds därefter psykologiskt (när vi utvecklar känslan av att finnas i världen tillsammans med andra) och socialt (när vi blir medvetna om att vi är ett objekt för andras blickar och känslor). Vi är nu medvetna om oss själva som unika individer bland andra, i samspel med andra. Det sista stadiet som tas upp är när vi (genom språkutvecklingen) blir tidsmedvetna och börjar uppfatta oss själva som personer med en historia, som förklarar och förutsäger med hjälp av berättelser.

Allt detta verkar rimligt, men att som Svenaeus påstå att det är ett viktigt inslag i en "genealogisk metod" håller inte. För att det ska finnas någon poäng att tala om en sådan metod måste det finnas ett hyfsat väldefinierat fenomen som vi kan förstå bättre genom att undersöka dess historia eller ursprung. Det relevanta fenomenet kan förstås inte vara ett stycke historia: att läsa böcker i evolutionsteori och berätta vad som står där är i sig inte något exempel på genealogisk metod. Nietzsche kunde exempelvis säga intressanta saker om moral, och Freud om sexualitet, genom att tänka genealogiskt, och flera har kastat ljus över den romantiska kärleken genom att undersöka dess historia. Jag hittar emellertid ingen motsvarighet här. Den fenomenologiska metoden tillför desto mer, men hade kanske kunnat kombineras med antropologi snarare än "biologisk gradualism" och evolutionsteori.

Nu till mina egna små tanketrådar, som ibland hakar i Svenaeus tanketrådar. Mitt första nedslag är begreppsligt. Vad är egentligen en känsla enligt Svenaeus, och vilka olika typer av känslor finns det? Vad tänker han på när han påstår att det "i botten på varje upplevelse finns en känsla", att vi inte kan tänka utan känslor eller att vi inte ens hade kunnat erfa en värld utan känslor? Vi får vänta ganska länge på ett uttalat svar. Någon traditionell definition får vi inte, och med tanke på hur olikartade olika känslor kan vara är det nog rimligt att inte försöka ge en sådan. Vi får dock reda på att alla känslor är kroppsliga, och vi får veta vilka de viktigaste formerna av känslor är. Här tar han inte bara upp den klassiska uppdelningen mellan emotioner, kroppsförnimmel-

ser och stämningar (inklusive grundstämningar), utan han tar även upp affekter (inklusive basaffekter), kroppsliga vibrationer och kroppsliga bakgrundskänslor. Så långt är allt väl, men ju fler exempel som ges på olika "känslor" och ju mer Svenaeus påstår om deras funktioner, desto mer konfunderad blir jag. Ödmjukhet betraktas till exempel som en känsla snarare än som ett karaktärsdrag som disponerar till känslor och handlingar, och kärlek och vänskap betraktas som känslor snarare än som komplexa mentala tillstånd som även inbegriper viljor, värderingar och attityder. Ibland får jag en känsla (sic!) av att allt som motiverar oss till handling är känslor för Svenaeus. Han skriver uteslutande om tankar, känslor och handlingar, och inget alls om möjliga motiverande tillstånd som attityder, karaktärsdrag, önsknningar och preferenser, normativa föreställningar eller värderingar. Det borde han ha gjort, och han kunde även ha undersökt kopplingen mellan våra känslor och dessa olika tillstånd.

En möjlig utvidgning av det traditionella begreppet känsla som är värd att lyfta fram är engelskans *sense of*, som ofta översätts till "känsla av" på svenska, vilket dock inte betyder att det rör sig om en känsla. Svenaeus verkar delvis fastna i denna fälla. När han talar om känslan av att finnas till eller känslan av att vara ett jag är det möjligt att det delvis rör sig om känslor – exempelvis i form av en "kroppslig vibration" – och samma sak gäller känslan av hemlöshet kontra hemmastaddhet, men det behövs ytterligare argument för dessa teser. Men den "känsla av (o)rättvisa" och den empati som han betraktar som de kanske viktigaste moraliska emotionerna, åtminstone i politiska sammanhang, bör antagligen inte betraktas som känslor alls. (John Rawls uttryck *sense of justice* bör därför översättas till "sinne för rättvisa".) Det krävs hur som helst ytterligare argument för tesen att "all politisk kamp är avhängig av känslor" (s. 112). Självt tror jag att de normer och värderingar som vi omfattar kan motivera oss, och jag är inte alls säker på att de måste botten i känslor (annat än utvecklingspsykologiskt). De ger däremot ofta upphov till känslor: om jag tror starkt på en viss rättvisepincip blir jag typiskt arg eller indignerad om någon bryter mot den, men någon särskild rättvisekänsla behöver inte postuleras.

De *sense of*-känslor som intresserar mig mest i boken är emellertid inte rättvisekänslan utan existenskänslan och känslan av att vara ett jag. Svenaeus beskriver existenskänslan som en "känsla" av att vara lokaliserad i kombination med en kroppslig vibration. Denna vibration anses inte bara "öppna omvärlden från mitt unika perspektiv med min

särskilda historia” (s.29), utan sägs dessutom vara en förutsättning för att vi alls ska kunna tänka eller varsebli något. Svenaeus påpekar även att känslan av att finnas till rymmer flera dimensioner, och att den mest grundläggande av dessa är ”den personliga livskänsla som är du”. Alla dessa tanketrådar är intressanta och hade kunnat utvecklas ytterligare. Hur ska den ”jagkänsla” som anses vara ”existenskänslans” kärna beskrivas? Är den något vi kan erfaras? David Hume hittade som bekant inte jaget i erfarenheten, vilket fick Kant att placera det utanför erfarenheten. Buddha och hans efterföljare har inte heller hittat det, i alla fall inget åtskilt och permanent jag. Jag kan inte heller hitta det. Har Svenaeus hittat det?

Kapitel 5 handlar om tänkande, både om vårt vardagliga tänkande och det medvetna teoretiska tänkande som filosofer och vetenskapspersoner ägnar sig åt. Zen-läraren Philip Kapleau gjorde en gång en distinktion mellan *thinking* (en aktiv tankeprocess) och *thoughting* (ofrivilliga distraktioner i form av tankar), och det är uppenbart för alla som mediterar att vårt vardagliga medvetandetillstånd kan ses som ett oavbrutet flöde av *thoughting*. Det är dessa ofrivilliga och förmedvetna tankar som vi uppslukas av, som både skärmar av oss från verkligheten och skapar onödigt känslomässigt lidande. (Neurovetare talar ibland om ”standardnätverket” – *default mode network* – som genererar ett ständigt flöde av sådana tankar.) Med tanke på hur praktiskt betydelsefullt detta förmedvetna tänkande är hade Svenaeus kunnat utforska det mer. Han skriver lite om ofrivilliga minnen (och framtidsfantasier), men han hade kunnat skriva mer om deras fenomenologi, till exempel att det räcker med en ögonblicksbild (av en person som har betett sig illa) för att aktivera en stark känsla, det behövs inga verbala tankar med propositionellt innehåll.

Hans fokus ligger emellertid på det medvetna teoretiska tänkandet, och hans centrala tes är att det inte finns något känslobefriat tänkande, varken i filosofin eller vetenskapen. Det teoretiska tänkandet är också beroende av kännandet, men på ett mer indirekt sätt (s.120). Hur då? Att påstå att filosofi och vetenskap föds genom känslor av häpnad, förundran och nyfikenhet (ännu en *sense of*-känsla) är inte särskilt upplysande, och inte heller kontroversiellt (så länge det handlar om upptäckandekontexten snarare än berättigandekontexten). Samma sak med påståendet att allt tänkande är ”stämt”, att den som tänker alltid befinner sig i ett eller annat stämningsläge som kan påverka hennes tankar. Mer intressant är påståendet att filosofi och vetenskap inte är

”försök att representera verkligheten utan att förstå sig på och förklara den”, och att tankar och varseblivningar inte är representationer utan snarare bör betraktas som ”känslans kroppsbundna presentationer av det som föreligger och hur det hänger ihop” (s. 16). Svenaeus påstår också att tankarna (de teoretiska?) i grunden är ”känslofyllda utflykter till världen som därigenom utvidgas till möjligheter bortom nuet och häret med hjälp av föreställningsförmågan” (s. 135). De ”väcker inte bara känslor, de föds ur kroppsliga känslor och förmedlas genom samtal i våra försök att göra oss hemmastadda i och utforska världen” (s. 135).

Mycket av detta är säkert rimligt men har det någon relevans för kunskapsteorin eller vetenskapsfilosofin, som fokuserar betydligt mer på trosföreställningar än på tänkande? Vad betyder det att vetenskap inte är fritt från känslor (s. 144)? Att vetenskapspersoners tänkande är ”stämt” (eller känslostyrt), och att delar av den vetenskapliga processen kan vara känslofyllda och stökiga (s. 146), behöver ju inte utgöra något hot mot vetenskapens objektivitet, för det viktiga för kunskapsbildningen är inte hur hypoteser genereras utan om det finns kollektiva berättigandemetoder som gör att andra forskare kan pröva dem. (Det är av naturliga skäl svårare att vara objektiv inom humaniora och samhällsvetenskap, men Svenaeus ger inget argument för att det skulle vara omöjligt, annat än att dessa vetenskaper ofta inbegriper tolkningar och berättelser (s. 139).) Han överväger själv denna möjlighet, men avfärdar den genom att hävda att teorier inte är representationer som kan vara sanna utan förklaringsinstrument (s. 147). Det är dock tveksamt om detta är särskilt relevant, och jag hade hellre sett att han hade borrhett mer i våra tankars koppling till våra trosföreställningar. Ibland tror vi på våra deskriptiva tankar, ibland gör vi det inte, och vi tror dessutom på saker vi aldrig har tänkt. Går det att finna en fenomenologisk skillnad mellan att ”tänka med tro” och att inte göra det? Här bör man i så fall beakta att tankar man inte tror på också kan ge upphov till plågsamma känslor, som när en flygrädd person som inte skulle satsa en krona på att planet kommer att störta ändå uppehåller sig vid möjligheten att det kommer att göra det.

Mitt sista nedslag handlar om två *sense of*-känslor som Svenaeus lägger stor vikt vid, nämligen hemlöshet – främlingskap hade kanske varit bättre – respektive hemmastaddhet. Kapitel 6 har titeln ”När livet blir främmande: sjukdomens hemlöshet”, och de tanketrådar som handlar om känslan av hemlöshet utgår från en fenomenologisk analys av sjukdomar och sjukdomskänslor (inspirerad av Heidegger och

Gadamer). Analysen är till stor del rimlig. Sjukdomar får oss oftast att känna oss hemlösa i kroppen och vardagsvärlden. "Den egna [levda] kroppen, som är grundläggande när vi tar oss för saker i världen, är inte längre transparent och stödjande, den krånglar och gör motstånd och vår uppmärksamhet faller genom sjukdomskänslorna tillbaka på kroppen, i stället för att vidmakthålla ett fokus på saker som vi försöker göra i världen" (s. 17).

Att vara vid god hälsa är på motsvarande sätt detsamma som hemmastaddhet: "Hälsans stämning tiger still i kontrast till sjukdomens hemlöshet. [...] Hälsan är den bakgrundskänsla i mitten av vilken jag själv befinner mig, en kroppslig stämning som tillåter mig att ta plats i världen på ett någorlunda obehindrat sätt" (s. 149–50). Att betrakta själva hälsan som en känsla är inte så rimligt, men den beledsagas nog ofta av ett "stillatigande". Det finns emellertid en mer positiv hälsa än denna, som ofta beledsagas av välmående, nämligen att vara i god form, i balans och full av energi.

Svenaesus utvidgar därefter resonemanget till andra områden än sjukdom och hälsa. Han påpekar att en känsla av hemlöshet även kan infinna sig i samband med plågsamma grundstämningar – som sorg (s. 165–69), förtvivlan och hopplöshet – eller emotioner, som oro, rädsla eller besvikelse. Det har han säkert rätt i, men det är mindre lyckat att sätta likhetstecken mellan hemmastaddhet och lycka. Dels är hemmastaddhet ett betydligt mer oklart begrepp än både välbefinnande och livstillfredsställelse (de två vanligaste sätten att definiera "lycka"), dels får det honom att helt ignorera den forskning som finns om lyckan och dess bestämningsfaktorer. Han skiljer inte heller ordentligt mellan lycka, ett gott liv och ett meningsfullt liv, och hans genomgång av de saker som kan göra våra liv lyckliga, goda eller meningsfulla är både godtycklig och fragmentarisk. Att tillämpa tanken på hemmastaddhet kontra hemlöshet på andra områden än sjukdom och hälsa kan nog vara fruktbart, men det kräver i så fall att begreppen preciseras bättre och att olika former av hemmastaddhet (hemlöshet) kan identifieras. Här hade jag även gärna sett att Svenaesus hade tagit tillfället i akt och undersökt om och hur fenomenologin kan hjälpa oss att må bättre, men hela den psykologiska litteraturen om känsloreglering (tidigare kallat *coping*) lyser tyvärr med sin frånvaro.

Avslutningskapitlet har titeln "Lyckan över att finnas till", och här påpekar Svenaesus bland annat att den enkla och vardagliga lyckan inte bör föraktas (s. 195). Jag håller med honom helt och hållet om detta, lik-

som att medveten närvaro kan berika våra liv. Jag håller med honom om mycket annat också, som att fenomenologin har ett stort värde, att vi bör ta förstapersonsperspektivet på allvar och att det är viktigt att undersöka människans "livsvärld". Jag tror dock att det går att komma ännu djupare in i förstapersonsperspektivet om vi inte enbart begränsar oss till vardagserfarenheten, utan om vi dessutom tar hjälp av meditation, icke-dualistisk medveten närvaro och psykedeliska substanser. Sådana erfarenheter kan inte bara slå in en kil mellan "existens känslan" och "jagkänslan", utan även peka på möjliga vägar till ett ökat känslomässigt välbefinnande.

Bengt Brülde

Moral: En roman

Lyra Ekström Lindbäck

Modernista, 2023. 192 s. ISBN 978-91-8063-854-8

Anna är en ung, queer författare som lockas av filosofin men också tvekar inför risken att låta sitt språk bli för präglad av dess rationalitet. Under en sökning på nätet stöter hon på en text som slår an något i hennes eget tänkande om relationen mellan filosofi och litteratur. Anna tar kontakt, den svenska, manliga författaren till boken är chef för ett forskningscenter i en liten stad i Tjeckien och uppmuntrar henne att söka en plats som doktorand hos dem. Nästan omgående blir handledarrelationen erotiskt laddad för att sedan övergå i en handgriplig sexuell affär, som är extra pikant med tanke på att filosofens hustru vid det laget har blivit Annas bihandledare. Anna är från början osäker på om hon begär den här mannen för att hon beundrar honom och känner sig befreundad med honom intellektuellt och vet att det bästa sättet för en ung kvinna att få intellektuell uppmärksamhet är att vara tilldragande ("Män lyssnar bättre till ett par målade läppar, men det kan vara lite oklart vad exakt de lyssnar till" (s. 35)), eller om hon helt enkelt vill få anledning att skriva en bok och med författarens skoningslöshet är på jakt efter material – särskilt som hon börjar skissa på texten på ett tidigt stadium och handledaren egentligen aldrig framstår som särskilt attraktiv, vare sig fysiskt, intellektuellt eller andligt. Anna tycks ibland begära själva omoralen, "ruttenheten" som hon formulerar det på ett ställe, och detta på det internationella forskningscentret för etik (s. 31).

Mellan liggen och avsugningarna diskuterar Anna och handledaren

huruvida det finns gränser för vad man får skriva om – exempelvis för att skydda de verkliga personer vars historia man berättar. Till saken hör att handledarens fru också forskar om relationen mellan skönlitteratur och moralfilosofi, och försvarar uppfattningen att den förra alltid ska behandlas som just fiktion, oavsett om den sägs vara självbiografisk eller autofiktiv. ”För henne gör det ingen skillnad vad som har hänt på riktigt och inte. Jag antar att den här texten skulle vara ett undantag” (s. 92), noterar Anna. Hennes avhandlingsprojekt handlar just om möjligheten av omoralisk skönlitteratur – hypotesen verkar gå ut på att litteratur, om den är konstnärligt god, också är det i moraliskt avseende, och att den ibland måste få vara ond, inte ta några moraliska hänsyn, för att lyckas konstnärligt. Ungefär halvvägs in i romanen uttalas hypotesen i stället som en övertygelse, under en postcoital diskussion på ett hotell. Det finns inga sådana gränser menar Anna, så länge man kallar det hela fiktion: ”Inget kan vara för heligt för skrivandet” (s. 79). Handledaren blir nervös, maktförhållandena har åtminstone tillfälligtvis förskjutits, och kanske hade det kunnat vara därför hon säger det, för att utmana honom, om det inte vore för att det redan sägs försiggå en debatt i Sverige om Annas senaste roman som redan den använt händelser ur verkligheten på ett sätt som gjort närstående upprörda. Så var det ens en hypotes, eller bara en beskrivning av en praktisk övning: Hur långt kan man gå, hur djupt kan man sjunka i omoral och ändå få skriva om det – eller snarare, *för att* få skriva om det?

Ganska omgående börjar Annas beundran för handledaren att rubbas – han har trots allt inga samvetsbetänkligheter inför att ligga med sin tjugo år yngre student, helst utan kondom, eller att bedra sin fru och få henne att gå hem med de gemensamma barnen så att han ska få lite extra liggtid med doktoranden. Dessutom dyker ytterligare en kvinna upp i berättelsen, en tidigare gästforskare som handledaren verkligen är kär i och har funderat på att lämna sin hustru för. Den ”andra” kvinnan arbetar nu på behörigt avstånd i Irland och Anna är därmed den tredje kvinnan; i en tragikomisk passage frågar hon sig om det kanske finns en fjärde kvinna som han ibland diskuterar sin relation till Anna med, och så vidare. Hennes försök att formulera sina betänkligheter bemöter han genom att sårat säga att ”sex ska vara något fint” eller behandla dem som sexuella inviter. Till sist håller det inte längre, och inte oväntat reagerar handledaren aggressivt. Mentorrelationen och även handledarförhållandet verkar omöjliga att upprätthålla. Handledaren slutar ge respons på det arbete Anna skickar till honom, och ifrågasät-

ter hela hennes avhandlingsprojekt inför kollegerna. I slutet flikas även ett avsnitt in om Ekström Lindbäcks egen disputation – ”vi vet ju alla att Anna inte bara är Anna” (s. 167) – där hustrun tillika bihandledaren tydligen varit opponent (!) och den förre älskaren och handledaren suttit i betygsnämnden. Så långt kommer vi inte i berättelsen om Anna, som tar slut någonstans där i relationens sammanbrott, och det är begripligt: som fiktion hade disputationsupplägget verkat föga trovärdigt.

Dessa inflikade ”verkligheter” skapar emellertid problem för romanen. Ekström Lindbäck leker visserligen skickligt med det autofiktiva greppet, där boken vi läser samtidigt håller på att skrivas i den, men det har också sina risker: dels hamras autofiktionen in redan innan romanen ens börjat – ”Alla eventuella olikheter med verkligheten är avsiktliga” (s. 5) – dels gränsar beskrivningarna av Annas intellektuella mod och brådmognad ibland till koketterande. Författaren har en tendens att ställa sig i vägen för romanjaget som mest liknar en klippdocka, en figur utan kött och blod, vars ”rödblonda hår” framhävs på ett så övertydligt sätt att man inte tror på det: hårfärgen finns så uppenbart där för att understryka att Anna är en romanfigur, inte (mörka) Lyra Ekström Lindbäck själv, men samtidigt framstår Anna mest som en tillfällig roll och det långa rödblonda håret som en peruk författaren satt på sig precis som hon skriver under falskt namn.

Det som fascinerade Anna med forskarens sätt att skriva var att det var ”osäkrande”. Just det ordet fångar också väl Ekström Lindbäcks roman: hur den redan i peritexten osäkrar läsarter och kategorier, ja faktiskt redan i titeln, ”Moral: En roman”. Handlar boken om *moral*, som den tvåstavigt slår fast, eller är det just ”en roman”? Kan man ens skriva om moral? Den senare frågan ställs indirekt i mottot av Iris Murdoch: ”There is an important difference between learning about virtue and practising it, and the former can indeed be a delusive substitute which effectively prevents the latter” (”Det finns en viktig skillnad mellan att lära sig om dygder och att praktisera dem, och det förre kan sannerligen vara ett vilseledande substitut som fullständigt förhindrar det senare”, min översättning). Är det försöken att teoretisera om moral som driver Anna ner i äktenskapsbrottets träsk, är det – som vännen Molly föreslår – en självdestruktiv ådra som får henne att inleda en relation med sin gifta handledare för att undergräva möjligheterna till vettig handledning, eller är det snarare längtan efter att utforska *omoralen* praktiskt, som väcks redan när hon vid det inledande googlandet ser att även forskarens hustrus arbete handlar om relationen mellan moralfilosofi och

litteratur? Eller är det i stället skrivandet av boken som är själva syftet med doktorandprojektet, att konkret utforska möjligheten att skriva en "ond prosa" (s. 63)?

Frågorna lämnas av naturliga skäl öppna, annars hade vi inte att göra med en roman, men på en filosofisk nivå går det inte att komma ifrån det faktum att den bristfälliga moralen på innehållsnivå – handledarens sexuella relation med sin tjugo år yngre student, otroheten som dessutom ofta äger rum i närheten av den bedragna hustrun och romanskrivandet som ett slags hämnd – sammanblandas med frågan om litteraturens egen moralitet. Blir prosan ond när den avslöjar verkliga människor? Är den god om författaren är snäll? Är moraliska värden alls tillämpliga på konstverket självt? I slutändan går frågeställningen om litteraturens moralitet förlorad i en ganska traditionell esteticistisk hållning: konsten som överordnad moralen.

Det mer tankeväckande temat i romanen är i stället det feministiska: den skildrar en ung kvinnas möjligheter att få uppmärksamhet och en smula makt i en mansdominerad värld, och hur lätt hänt det är att hennes intellektuella förmågor sammanblandas med hennes fysiska företräden. För de röda läpparna väcker kanske intresse, men intresset är villkorat och kan när som helst slå över i sin motsats. Annas dragningskraft på handledaren gör att hon får tillträde till forskningens svårtillgängliga rum. Som hon påpekar under en konferens i Oxford: "Genom en enkel liten koppling har jag släppts in i en helt ny värld" (s. 23). Romanen blir ett i grunden ganska sorgesamt konstaterande av vilka tillfälligheter som styr karriärvägarna i akademien och av kvinnors speciella utsatthet, i synnerhet i filosofin där en möjlig mentor i princip alltid är en man. Träffande konstaterar Anna angående filosofiseminarier: "[V]arje gång jag säger något känner jag att jag måste förpacka det till en snabb och koncis poäng, medan männen brer ut sig, tar tankepauser och kan treva sig fram till sitt tänkande, utveckla det medan de pratar" (s. 101). Det är tydligt att maktkampen fascinerar Anna: att vara ung och sexig och få någon med maktposition på fall, att tänja på gränser. Men viktigare är att hon skriver om honom "för att det är det enda som jämnar ut villkoren" (s. 136). Det som till sist räddar Anna är inte bara hennes författarskap, att hon redan har en karriär utanför akademien och dessutom kan hämnas på handledaren genom litteraturen, utan också hennes position som queer som ger en viss distans till relationen: hon är kåt på den äldre filosofen men inte förälskad i honom, och brukar inte bli det i män. I slutet av boken jämför hon sig själv med Alkibiades i Platons

Gästabudet, som anländer stupfull till Agatons tillställning och "förstör diskussionerna av kärleksbegreppet" (s. 178). Alkibiades, får vi veta, har ingen moral. Men hänvisningen till *Gästabudet* är också intressant då den pekar på kopplingen mellan erotisk kärlek och visdom; som Sandra Stiskalo skriver i sin recension av romanen: "Handledaren agerar som den äldre filosofen som vill visa hur begäret kan leda människan till insikt" (*Expressen* den 5 september 2023). Det är en dyrköpt insikt, och den handlar mindre om filosofi än om makt. När två filosofer – handledaren och hans doktorand – praktiskt utforskar omoralen är det i slutändan ändå hon som står som förlorare, trots att det var han som verkade ha mest att sätta på spel. Genom litteraturen kan Anna emellertid ta "makten över berättelsen" (s. 179). Hur det påverkar handledarens familjeförhållanden får vi av naturliga skäl inte veta, eller vilka konsekvenser det får för den verkliga handledarens arbete och liv. Om jag får våga mig på en kvalificerad gissning står han fortfarande orubbad kvar i akademien.

Anna Petronella Foultier

Notiser

Verkligheten

I författaren Paul Austers roman *4321* påstås det att allt som kunde ha hänt också är verkligt. I den svenska översättningen: ”verkligheten bestod även av det som skulle ha kunnat ske men inte gjorde det” (s. 941). Det här verkar vara något i stil med David Lewis modala realism. Men ”verkligheten” är alltså inte detsamma som den värld man lever i. Ty det som ”skulle ha kunnat ske men inte gjorde det” kan ju inte ingå i den världen. Det vore motsägelsefullt. Verkligheten består i stället av alla de världar som är verkliga. Men vilka är de? Knappast alla logiska möjligheter, ty varför skulle allt sådant kunnat ha skett? Och det är inte heller självklart att det alls finns *några* andra världar än vår. Kanske är verkligheten trots allt detsamma som vår värld.

Lars Bergström

Har denna fråga ett sant svar?

Svaret på frågan i rubriken till denna notis är ”ja”. För anta att frågan inte har något sant svar. I så fall har den ju ett sant svar – nämligen ”nej” – vilket strider mot antagandet att den saknar ett sådant svar.

Gud och fri vilja

Är fri vilja förenlig med att Gud på förhand vet hur vi kommer att handla? Detta är en flitigt debatterad fråga inom internationell religionsfilosofi, såväl under medeltiden som i våra dagar. Inom svensk filosofi och teologi verkar däremot inte frågan ha ägnats någon större uppmärksamhet.

Anta att Astrid funderar på om hon ska ta tåget eller flyget från Malmö till Umeå. I slutändan blir det så att hon tar flyget. Kunde hon ha tagit tåget i stället? Det verkar onekligen så. Men om Gud är allvetande, så trodde han redan för miljarder år sedan att Astrid skulle ta flyget. (För nog var det *sant* för miljarder år sedan att hon skulle ta flyget.) Om Astrid hade tagit tåget i stället, så skulle Gud ha trott *det* för miljarder år sedan. Men detta tycks innebära att om nu Astrid kunde ha tagit tåget, så kunde hon ha handlat så att Gud trodde något annat för miljarder år sedan än

han faktiskt gjorde. En sådan förmåga – att kunna påverka världens tillstånd för miljarder år sedan – kan väl ingen av oss ha. Det verkar därför som om fri vilja faktiskt inte är förenlig med Guds förkunskap.

Astrids vänner, som vet att hon alltid väljer den snabbaste resan, kan förstås tillförlitligt förutsäga att hon kommer att ta flyget. Detta verkar inte undergräva hennes möjlighet att ta tåget. Det är snarare helt enkelt så att hon kunde ha gjort vännernas förutsägelse falsk. Om hon hade tagit tåget, så skulle de fortfarande dessförinnan ha trott – välgrundat, men falskt – att hon skulle ta flyget. Kan man inte resonera på samma sätt med Gud? Nej, för Gud kan inte gärna ha felaktiga trosföreställningar. Åtminstone kan det inte gärna ligga i Astrids eller någon annan människas makt att se till att han har det.

Kan man kanske säga att om Astrid hade tagit tåget i stället, så skulle inte Gud ha misstagit sig för miljarder år sedan, utan han skulle inte ens ha funnits? (På sin höjd skulle en annan, något mindre imponerande varelse ha funnits – en som misstar sig ibland.) Men det kan väl inte vara upp till Astrid eller någon annan människa om Gud finns eller inte, och ännu mindre om han fanns för miljarder år sedan eller inte.

Man kan förstås förneka att Astrid kunde ha tagit tåget. Den fria viljan kanske är en illusion. Men detta är knappast ett gångbart alternativ för den som vill klandra Astrid för hennes val. Inte heller för den som vill hantera teodicéproblemet med hjälp av den fria viljan.

Är det snarare Guds existens som borde förnekas? Det verkar ändå lite förhastat. Landets religionsfilosofer får gärna ta vid här.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Bengt Brülde* är professor i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Anna Petronella Foultier* är vikarierande lektor i estetik vid Uppsala universitet, *Marion Godman* är lektor i filosofi vid Aarhus universitet, *Lars-Göran Johansson* är professor emeritus i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, *Billy Larsson* är doktor i psykologi och legitimerad psykolog och psykoterapeut.

Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till Filosofisk tidskrift:

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