

# Dubbeltänkande mellan filosofiska reflektioner och vardagsreaktioner

*Ingmar Persson*

## I

Jag ska här skärskåda ett antal avseenden i vilka den filosofiska sanningen om tillvaron enligt mig kolliderar med vardagliga attityder till tillvaron. Denna kollision ställer mig inför ett uppslitande dilemma därför att de vardagliga attityderna är djupt förankrade i den mänskliga naturen och vi följaktligen knappast är psykologiskt förmögna att efterleva med dem totalt oförenliga filosofiska sanningar, trots det frånstötande i att leva i lögn. Så slits jag mellan vad jag inser vara illusioner som vägrar släppa sitt grepp om mig och obekväma sanningar som strider mot den mänskliga naturen.

Vi navigerar av födsel och ohejdad vana i vår omsorg om vårt välbefinnande efter en verklighetsstruktur som vi inte skulle kunna bibehålla om vi bytte till den här presenterade filosofiska verklighetsvisionen. Detta skifte skulle nämligen tvinga oss att erkänna t.ex. att vårt jags natur är problematisk och att dess välfärd är futtig och slumpmässig. I denna sektion ger jag en översikt över dessa kollisioner mellan det vardagliga och det filosofiska verklighetsperspektivet i min tappning, medan jag i nästa sektion i grova drag tecknar en historisk kontext till denna typ av kollision.

### **1. Varseblivningsvärlden kontra kosmos**

Vår kropp är centrum i vår perceptuella värld; allt vi varseblir är rumsligt relaterat till den. Denna kropp förnimmer vi som ett ting som fyller en tredimensionell rymd av en form som korresponderar mot den kroppsform vår syn bekräftar. Vi varseblir de ställningar kroppen intar och dess rörelser. I dess innanmäte är diverse förnimmelser av exempelvis välbehag och obehag lokaliserade. Vi ser och hör objekt inordnade i tre dimensioner runt omkring denna kropp; det vi förnimmer taktilt är i kontakt med vår hud medan vi upplever lukt och smak kring näsa och mun. Kroppen och dess omkringliggande varseblivningsvärld är

också knutpunkten för vad vi bryr oss om. Vi är naturligtvis bekanta med mycket som äger rum på andra håll och kanter i världen och vid andra tidpunkter än nuet och kan i visst mått engagera oss i detta. Men spontant upprör det oss mer att någon trampar oss på tårna än att tusentals dör i ett avlägset krig. Liksom skeenden i det näraliggande rummet berör oss mer än de i det avlägsna, berör det i tiden näraliggande oss mer än det avlägsna: njutning på minuten plägar exempelvis skymma långt starkare njutning i framtiden.

På ett abstrakt eller teoretiskt sätt har vi vetenskap om att vår varseblivningsvärld är en försvinnande liten och kortlivad företeelse i ett universum som är gränslöst i rum och tid, att planeten jorden är en bland hundratals biljoner planeter i galaxen Vintergatan som är en bland hundratals biljoner galaxer i ett universum som har existerat åtminstone bortåt fjorton miljarder år sedan dess födelse i *Big bang* och som kanske kommer bestå minst lika länge. Men i allmänhet är denna kosmiska vy ingenting vi vinnlägger oss om att åskådligt föreställa oss tillräckligt länge och starkt för att det ska kunna påverka oss känslor eller viljemässigt. I den mån vi bemödar oss om att utföra denna föreställningsakt frenetiskt och ståndaktigt, går luften ur vår vardagstillvaro och den skrynklas ihop till något ytterst futtigt. Det blir hart när omöjligt att vidmakthålla entusiasmen för att ordna det väl för oss själva när vi blir klart och bestående medvetna om vårt livslopp som något nästan obefintligt i ett svindlande stort universum. Vanligtvis återgår vi emellertid snart nog till vår gängse praxis att med sådant eftertryck betona eller prioritera det som går av stapeln i tid-rumslig närhet till oss att det uppfyller hela vårt medvetande.

## **2. Tillvarons okontrollerbarhet kontra den spontana induktionsmekanismen**

Världens gång och vårt livsöde är till stor del bortom vår kontroll. Våra egenskaper bestäms i hög grad av genetiska faktorer och miljön i vår tidigaste barndom, och dessa kan vi av naturliga skäl inte kontrollera. Men även när vi blivit kapabla att utöva kontroll och ta ansvar för vissa händelser, förblir mångt och mycket i vårt liv bortom vår kontroll: vi kan trots alla försiktighetsmått när som helst bli lemlästade eller dö, och vi är oförmögna att förhindra att vi åldras och så småningom avlider. Oaktat den ständigt överhängande risken för katastrofal ofärd, känner vi inte konstant ångest. Anledningen är att vi är utrustade med en *spontan*

*induktionsmekanism* som driver oss att automatiskt föreställa oss att framtiden kommer att bli så som vi har erfarit att saker och ting i det förflutna har varit: att vår kropp kommer att fortsätta att fungera friktionsfritt som den hittills har gjort, att marken kommer att bära oss och inte plötsligt öppna sig under våra fötter, att välbekanta livsmedel kommer att fortfa- ra att livnära oss och inte förgifta oss och så vidare i all oändlighet.

Naturligtvis är detta också vad en sannolikhetsbedömning skulle förtälja oss, men vår sedvanliga känsla av trygghet och tillförsikt inför framtiden är inte baserad på en sådan reflekterad bedömning. Vi kan t. ex. lugnt ge oss i kast med en cykeltur i hektisk biltrafik så länge vi tidigare har betett oss så utan att några olyckstillbud har inträffat, men om vi råkar ut för en allvarlig incident, kan detta för lång tid framåt skapa skräck för dylika cykelturer. Ändå har *sannolikheten* för att vi ska drabbas av en olycka inte förändrats. Vad som är annorlunda är att vi nu har en livlig föreställning av hur det är att bli inblandad i en olycka, en föreställning som tränger sig på oss så snart vi funderar på att sätta oss på en cykel och ge oss ut i febril biltrafik. Sådana spontant uppträdande åskådliga föreställningar influerar våra känslö- och viljeattityder och skapar trauman i strid med genomtänkta sannolikhetsuppskattningar, ehuru det är mer rationellt att söka de senares uppbackning.

Det är mer rationellt att kontempera den ständigt närvarande risken – om än den må vara marginell – för att vi i en nära framtid ska råka brutalt illa ut, fastän detta skulle tendera att göra oss mer ångestfulla. Dock förtjänar det att påpekas att denna ångest kan dämpas genom att vi anlägger den tidigare skisserade kosmiska synvinkeln, ty denna synvinkel förminskar vikten av vårt liv, ett liv som framstår som en nästintill obefintlig fläck inom detta väldiga ramverk.

### **3. Osannolikheten av vår existens kontra dess intuitiva självklarhet**

Det var fabulöst osannolikt att vi skulle börja existera. Om någon annan av de miljontals spermier som existerar i ett enda ejakulat i stället hade befruktat vår mors ägg, hade en annan individ börjat existera i vårt ställe. Dessutom var det osannolikt osannolikt att våra föräldrar över huvud taget skulle träffas och bilda ett par som hade samlag just vid den tidpunkt då vi avlades, och om denna tillfällighet inte hade aktua- liserats, hade vi inte gjort vår entré i världen. Inte desto mindre är det väldigt svårt för oss att frambringa en åskådlig eller detaljerad föreställ-

ning av en värld i vilken vi inte började existera och exempelvis att våra föräldrar hade andra barn än vi eller inga barn alls. Skälet till att detta är svårt att åskådliggöra är antagligen att våra åskådliga föreställningar är modellerade efter vår varseblivning, och vår kropp är som sagt städse centrum i vår varseblivningsvärld. Detta gör att vår utgångsposition är att ta för given vår existens ofrånkomlighet och dess ockupation av en central plats i tillvaron, oaktat att raka motsatsen är fallet: vår existens är högst osannolik och (o)tursam och ett försvinnande litet och efemärt tillskott till universum.

Om emellertid vårt liv hittills har varit förhållandevis långt och gott, kan kontemplation av den enorma osannolikheten av att vi skulle råka tilldelas ett sådant liv skänka oss glädje över den oerhörda turen att ha kommit i åtnjutande av ett dylikt liv. Denna glädje kan tjäna som motvikt mot den oro som kan inges av en konstant närvarande risk att förlora glädjeämnen vilka vårt framtida liv kan ha i sitt sköte.

#### 4. Vår självständiga existens kontra vårt ursprung ur andra ting

Vi förtjänar ingenting, varken att ha det bättre eller sämre än vi faktiskt har det eller hur någon annan har det – och detta inkluderar icke-mänskliga djur – för allt vad vi är eller gör har orsaker som ligger bortom vår kontroll. På grund av att vi vid en tidpunkt ingenting var, måste allt som konstituerar oss ha sitt ursprung i något annat än vår varelse. För att vi ska kunna förtjäna någonting som är av godo eller ondo för oss, måste vi emellertid bidra med något som är av godo eller ondo för andra eftersom att säga att vi förtjänar något som är av godo eller ondo för oss är att säga att det är *rättvist* att vi tillhandahåller det i kraft av det goda eller onda vi har bidragit med – rättvist på basis av att det föreligger en balans eller jämvikt mellan dessa värdemässiga storheter – men ytterst har vi ju inte bidragit med någonting. Till syvende och sist är vi bara genomfartsleder för utifrån kommande krafter.

Likväl upplever vi det som om mycket av det vi gör har sitt yttersta ursprung i oss och som om vi därför kan känna berättigad stolthet eller skam för det och med rätta kan bli föremål för andras tacksamhet och beundran, eller deras vrede och förakt, beroende på om det vi har åstadkommit är av godo eller ondo. Dessa känslor involverar nämligen att vi anser att vi *förtjänar* beröm respektive klander för våra gärningar.

När vi överväger vad vi ska göra eller tro på och fattar beslut på grundval av skäl, har vi intryck av att våra beslut är fria och bestäms av hur vi

värderar styrkan av dessa skäl. Vi är omedvetna om de underliggande orsakssammanhången. Våra sinnen förser oss till på köpet med ett intryck av att vi är varelser vars existens är separat från världen i övrigt och självständig. Dessa intryck är emellertid en villfarelse för, som sagt, allting hos oss måste ha sitt yttersta ursprung i något annat, något som är orsaken till att vi har kommit till världen i förefintligt skick. Så hela vårt bidrag till världen har ytterst ovillkorligen sin upprinnelse i något annat än vårt eget väsen.

### **5. Den fysikaliska verkligheten som vi upplever den med våra sinnen kontra denna verklighet som fysiken beskriver den**

Vi varseblir således våra kroppar som separata och klart avgränsade från den omgivande världen och som havande en viss färg och konsistens och en mänsklig form som förändrar sig när vi rör oss. Vi varseblir andras kroppar på ett likartat sätt, men, som antytts, det finns en viktig skillnad: vi varseblir vår egen kropp också *inifrån* som ett ting som fyller en tredimensionell rymd. Den smärta och det välbehag vi förnimmer är lokaliserat till detta tredimensionella ting. Andra individers kroppar varseblir vi endast *utifrån*, och vi förnimmer följaktligen heller inte deras obehag och välbehag. När vi empatiskt föreställer oss eller lever oss in i andras känslor, använder vi deras beteendemässiga uttryck – deras skrik, grimaser, skratt, gester och så vidare – som språngbräda för våra föreställningsansträngningar. När vi däremot föreställer oss de känslor vi själva kan komma att erfara i framtiden, närmar vi oss dem inte utifrån via utseende och beteende utan inifrån, ty vi har i det förflutna inifrån varseblivit vår egen kontinuerliga existens över tid, och vi föreställer oss en fortsättning av denna existens in i framtiden tills den kommer att omfatta de känslor och förnimmelser vi tror att vi kan komma att uppleva ifall vi fortlever.

Det förhållandet att vår föreställningsförmåga naturligt följer tidens riktning gör också att framtiden känns mer angelägen och överhängande för oss än det förflutna. När något obehagligt väl har inträffat och försvinner bort i det förgångna, kan vi tänka ”Tack och lov att det är över”, medan vi beklagar det behagliga som är överståndet. Vi vandrar genom livet starkt framåtlutade, på tå för att bemöta en framtid på gott och ont men med det genomlevda förpassat till medvetandets skrymslen – om det inte helt slunkit ur vårt minne.

Den fysikaliska verkligheten är emellertid helt annorlunda än vår

varseblivning av den ger vid handen. I den mån vi har kunskap om hur denna verklighet är i sig, oberoende av vår perception, är den snarare som den moderna fysiken beskriver den: bestående av elementarpartiklar som elektroner, fotoner och kvarkar eller strängar som ständigt vibrerar i många dimensioner – fenomen som vi inte kan bilda oss någon konkret, greppbar föreställning om. Den beständighet och relativa oföränderlighet som den mänskliga kroppen uppvisar för våra sinnen är rent skenbar; bortom den ligger ett mikrokosmos av oupphörlig och blixtnabb rörelse och förändring.

Det skulle få katastrofala konsekvenser för vårt känsloliv om vi försökte levandegöra denna vetenskapliga verklighetsuppfattning: den känsla av närhet och intimitet som beröring av andra individer kan ge upphov till hos oss skulle förflyktigas. Andra individer skulle förvandlas till okända entiteter bortom den bedrägliga ridå som våra sinnesintryck målar upp. Empati med dem – vilken, som sagt, är baserad på deras utseende och beteende – skulle försvåras, rent av omöjliggöras. Vi skulle känna oss bottenlöst ensamma och isolerade ifall vår spontana övertygelse att vår sinnlighet är sanningsenlig – att vår varseblivning är liksom hoplimmad med den fysiska verkligheten – eliminerades.

## **6. Vår identitet som klart avgränsad och viktig kontra vår identitet som obestämd och oviktig**

Till vardags är perceptionen av vår kropps kontinuerliga existens genom tiden det mest tillämpliga kriteriet på vår diakroniska identitet, vår identitet genom tiden. Den förser oss också med vårt intryck av att vara separata individer, klart och distinkt avgränsade från vår omgivning. Denna gestaltning undermineras förstas av slutsatsen att denna sinneserfarenhet av vår kropp är illusorisk och att kroppen i realiteten snarare är som den moderna fysiken beskriver den och alls inte ett kompakt objekt med tydliga skiljelinjer till omgivningen.

Det kroppsliga identitetskriteriet utmanas dessutom av följande tankeexperiment: antag att de delar av din hjärna som är säte för ditt medvetande och dina psykologiska egenskaper – dina minnen, karaktärsdrag etc. – transplanteras från din kropp till en kropp som är kvalitativt identisk med din, en kopia med andra ord, frånsett att den saknar dessa segment av hjärnan, så att ditt medvetande och dina psykologiska egenskaper nu förkroppsligas i denna kopia av din lekamen. Många skulle anse att *du* nu har fått en ny kropp, men om du

numera har en numeriskt distinkt kropp, kan kroppslig identitet inte utgöra en nödvändig betingelse för din identitet. Även om denna åsikt skulle vara felaktig, kan det knappast betvivlas att vad som är *väsentligast* hos dig har bevarats i kopian av din kropp; att genomgå denna transplantation är inte sämre än att leva vidare på vanligt vis, eftersom ditt själsliv har bevarats.

Transplantationen bibehåller emellertid obestriddligen någonting av din kropp, så tesen att transplantationen bevarar din identitet är förenlig med att *någon* del av din kropp – t. ex. de segment av hjärnan som är säte för din psykologi – måste fortleva för att din identitet ska bestå. Frågan är dock ifall vi inte tappar taget om ett dylikt nödvändigt villkor om vi försöker omtolka det i termer av en verklighet som är så beskaffad som den samtida fysiken koncipierar den. Ett annat problem är att identiteten av de hjärndelar som bildar psykologins underlag kan tänkas undergrävas genom ett utbyte bit för bit av komponenter av dessa delar som för tillfället inte manifesterar sig mentalt tills ingenting av originaldelarna kvarstår.

Det är emellertid inte bara nödvändiga betingelser av kroppslig art som kan tunnas ut närmast till utplåning; detsamma gäller nödvändiga betingelser av psykologisk art. Vi tänker oss nämligen att *vi* kan bli gravt senildementa utan att vi går miste om vår identitet, och att *vi* en gång föddes, trots att nyföddas mentala resurser är utomordentligt begränsade. Ja, det tycks som om vi till och med är beredda att säga att *vi* kan bli kroniskt medvetslösa, alltså förlora *alla* våra mentala egenskaper utan identitetsförlust under förutsättning att kroppslig identitet av normalt slag är förhanden.

Men hur som helst står det klart att våra mentala egenskaper kan reduceras till ett minimum. Antag t. ex. att medan du förnimmer en kontinuerlig smärta, manipulerar en hänsynslös neurokirurg din hjärna och plockar bort den ena mentala egenskapen efter den andra, dina minnen, dina personlighetsdrag och så vidare utan att du märker något därför att du är fullt upptagen av smärtan. Denna mentala reduktion är förenlig med att det fortfarande är *du* som känner smärtan, så länge normal kroppslig identitet föreligger.

Men ponera att när dina mentala egenskaper reducerats till blott och bart en smärtförmimelse, så transplanteras de beståndsdelar av din hjärna som är korrelerade med smärtan till en kropp som är radikalt *olik* din egen. Då tror jag vi skulle vara obenägna att hävda att det är *du* som känner smärta i den nya kroppen, ty det återstår inget av vad som är

*karaktäristiskt* för dig. Det finns ingenting i vårt medvetande som sådant som identifierar det som vårt; våra sinnesintryck, t. ex. av smärta, bär så att säga inga signaturer i ett nedre hörn som målningar. Saken är den att när vi riktar analytiskt strålkastarljus mot vår diakroniska identitet, verkar den avdunsta, eller skingras som en hägring. Såväl det som är kroppsligt eller fysiskt nödvändigt som det som är psykologiskt nödvändigt för vår identitet förefaller kunna reduceras till ett minimum, men om båda aspekterna reduceras *tillsammans*, återstår inget som är en tillräcklig betingelse för vår identitet.

Frågan är då vad det är som gör att vi i allmänhet bryr oss speciellt mycket om att saker och ting går väl för oss själva. Vi har sett att hur vi lever oss in i våra egna framtida medvetandetillstånd skiljer sig från hur vi lever oss in i andra individers medvetandetillstånd: vi närmar oss dem inifrån i stället för utifrån. Detta närmande inifrån förutsätter att vi kan betrakta ett framtida medvetandetillstånd som en fortsättning av vårt nuvarande medvetandetillstånd. Uppenbarligen innebär detta inte att dessa tillstånd måste vara förbundna med en kontinuerlig medvetandeström, ty i så fall skulle vi vara oförmögna att leva oss in i vårt sinnestillstånd efter en period av drömlös sömn. Men om det förekommer en mental diskontinuitet, får det som uppträder på andra sidan av diskontinuiteten inte vara alltför olikt oss som vi var precis före diskontinuiteten.

Speciellt illa är det ifall det föreligger förändringar som utgör *försämringar*: om vi som exempel genomgår en metamorfos till moraliska monster med anskrämligt utseende, skulle vi svårligen kunna bry oss om vår välfärd. Förändringar som utgör förbättringar är däremot som regel välkomna – det är ju naturligt att eftersträva att förädla sig själv – dock om förändringarna är alltför genomgripande och abrupta kan de blockera identifikation.

## 7. Skeptisk svindel kontra epistemisk tillförsikt

Resonemanget hittills har tagit för givet att vi besitter betydande kunskap om verkligheten, om universums utsträckning i rum och tid, om vår tillkomst, om hur den fysiska verkligheten är oberoende av vår perception osv. Det är kontrasten mellan den bild som filosofi och vetenskap förmedlar och den bild vardagstänkandet förmedlar som ställer upp det dubbeltänkande som skärskådats ovan.

Man kan dra en distinktion mellan ett *transcendent* och ett *immanent*

förhållningssätt till vardagstänkandet; filosofi och vetenskap som de här har presenterats intar det transcendenta sättet som förbehåller sig rätten att kritisera vardagstänkandet, medan vi till dagligdags intar en immanent attityd som omfamnar detta tänkande med hull och hår. En transcendent hållning kan emellertid också förespråkas till den kunskap vi fram till nu har förlitat oss på. Detta resulterar i skepticisism visavi denna förmenta kunskap.

Våra omdömen om vad vi varseblir kan verifieras av varseblivningens data; exempelvis kan mitt synintryck att något ser rött eller blått ut för mig verifieras av att detta något faktiskt ser rött eller blått ut för mig. Men de flesta av våra omdömen är *sinnesöverskridande*; det gäller t. ex. alla våra omdömen om hur materiella ting är oberoende av vår perception. Hur kan vi veta att sådana omdömen är sanna? Vi har ju i sista hand ingen annan tillgång till materiella ting än den vår perception är leverantör av. Hur kan jag veta att hela mitt liv inte är en enda lång sekvens av hallucinatoriska sinnesintryck, att det finns något utöver det som finns i mitt medvetande? Och om de sinnesintryck jag tar för att vara av andra levande varelser, mänskliga och icke-mänskliga, är hallucinatoriska och inte presenterar några varelser som existerar oberoende av mina sinnesintryck, då måste jag ta miste när jag tillskriver dessa förmodade varelser medvetandetillstånd liknande mina egna.

Våra utsagor om det förgångna är också sinnesöverskridande. Hur kan jag veta att det jag tar för tillförlitliga minnen av det förflutna verkligen är det? Ytterst har jag ingen annan tillgång till det förflutna annat än den som är baserad på minnet, så om minnets pålitlighet betvivlas, ifrågasätts alla mina trosföreställningar om det förflutna. Kanske världen inte har existerat i miljarder år utan uppstod när jag vaknade i morse, med inbillade minnesbilder som framställer en så imponerande historia.

De föreställningar om framtiden vi är utrustade med är likaledes exponerade för skeptiska attacker emedan de också är sinnesöverskridande. Dessa föreställningar är frukten av induktiva slutledningar: den intuitiva förvissningen om att händelser som ägt rum otaliga gånger i det förflutna kommer att upprepas i framtiden. Men detta är en förvissning vi inte kan rättfärdiga utan att gå runt i cirkel. Det duger nämligen inte att hänvisa till att vi i det förgångna har genomfört otaliga slutledningar av denna modell som har hållit streck, med påföljd att de vi hädanefter utför säkerligen också kommer att vara riktiga, för detta är att förutsätta vad som ska bevisas.

Utan kunskap om den fysikaliska verkligheten, inklusive kunskap om andra varelsers medvetande, det förgångna och framtiden, är vi emellertid solipsistiskt inneslutna i vårt eget momentana medvetande. Denna konklusion är alltför drastisk för att vi ska kunna omfatta den helhjärtat; vår tilltro till sanningsenligheten av vår varseblivning, våra minnen och induktiva slutledningar är orubbligt stark.

Vår tilltro till deras sanningsenlighet är förmodligen orubblig därför att detta har tjänat vår överlevnad och reproduktion. Men om så är fallet, hur är det då evolutionärt möjligt att vi har utvecklat en förmåga att ifrågasätta denna tilltro och andra reaktionsmönster som tonvikten vid det perceptuellt närvarande som ovan har kritiskt granskats? Det är svårt att skönja hur det kan ha gagnat oss evolutionärt att ha utvecklat en förmåga att införskaffa t. ex. det vetande om universum och subatomära entiteter som vi numera besitter.

Svaret är nog att det är ett misstag att söka efter en evolutionär förklaring av denna kunskapsförmåga för den har till stor del uppkommit genom en *kulturell* och inte en naturlig utvecklingsprocess. Den har nämligen uppkommit genom att människan evolutionärt har utvecklat en intelligens och fingerfärdighet som blott och bart är tillräcklig för att ha uppfunnit en skrivkonst som möjliggör en ackumulation av kunskap över generationer och en teknologi som kan föda en växande population vilken kan samarbeta i kunskapsinsamlingen genom skrivkonsten. Den imponerande mänskliga kunskapen har inte uppstått genom att enskilda människor har utvecklat en superintelligens som står skyhögt över andra djurarters, utan genom att skrivkonsten tillåter en mer varaktig förvaring av vetande från en generation till en annan än minne och muntliga traditioner och att antalet individer i varje generation som bidragit till kunskapsinsamlingen successivt har ökat. Ingen matematiker har exempelvis en sådan superkapacitet att vederbörande skulle kunna konstruera dagens avancerade matematik av egen kraft, men matematiker kan lära sig den genom att studera tidigare generationers rön. Däremot påverkas inte reaktionsmönster som vår betoning av det perceptuellt närvarande eller vår spontana induktionsmekanism av renodlade teoretiska studier, så dessa kan bestå som kvarlevor från tidigare tidsåldrar.

Stoikernas strävan var att omstöpa sig själva genom att komprimera sina filosofiska grundsatsar i kärnfulla sentenser som kunde inskärpas genom daglig och stundlig repetition. (Om detta livs- och personlighets-skulpterande syfte med filosofin under antiken, se Hadot 1995.) För mitt

vidkommande skulle slika sentenser i enlighet med ovanstående översikt (som summerar en utförligare diskussion i min bok *Out of the World*, 2021) kunna ges följande lydelse:

- (1) Du upptar en försvinnande liten del av universums rum och tid.
- (2) Ditt liv är till övervägande del utanför din kontroll och din död är oundviklig.
- (3) Det var fabulöst osannolikt att du skulle påbörja ditt liv.
- (4) Ingenting är ursprungligen ditt eget, har sin ursprungliga källa i dig, så det finns ingenting i kraft av vilket du förtjänar varken att ha det bättre eller sämre än du faktiskt har det eller än hur andra – inklusive icke-mänskliga djur – har det.
- (5) Den fysikaliska verkligheten är inte som den tar sig ut för dina sinnen utan snarare som den samtida fysiken beskriver den, fast beskrivningar av hur verkligheten är *i sig* är alltid öppna för revision.
- (6) Din diakroniska identitet är elusiv och inget att bry sig om i sig.
- (7) Dina sinnesöverskridande övertygelser om den fysikaliska verkligheten, inklusive andra varelsers medvetanden, det förflutna och framtiden, kan inte rättfärdigas.

Dessa teser är fruktansvärt besvärliga att omsätta i livsföring eftersom de avviker radikalt från den livsföring vardagliga föreställningar betingar, men de är också emotionellt förgörande. Merparten av dem framställer oss som oviktigare än vi i förstone antar. (1) förminskar oss relativt sett; (2) understryker vår sårbarhet och förgänglighet; (3) framhäver vår existens tillfällighet; (4) och (6) blottlägger att vårt ansvar respektive vår identitet är mindre robusta än vi har tagit för givet; (5) underminerar vår kontakt med andra och frammanar en känsla av fundamental isolering och ensamhet, *noli me tangere*. (7) punkterar vår kunskap och håller oss solipsistiskt fångna i våra förhandenvarande sinnesintryck.

Att leva i konformitet med dessa teser är så uppfordrande att det skulle leda käpprätt till ett psykiskt sammanbrott, en emotionell kollaps. De ställer därför på sin spets det dubbeltänkandets dilemma som uppkommer vid en kollision mellan filosofiskt tänkande och vardagstänkande. Stående med ett ben i vartdera lägret, får de en ofrånkomligen att halta genom livet.

Inte desto mindre kan en filosofisk livsåskådning som är omöjlig att efterleva ha värde. Ponera att du föresätter dig att tillverka en staty som ser ut som du själv skulle vilja att du såg ut. Ursprungligen är din avsikt att den ska fungera som en förebild som du föresätter dig att efterlikna, men om du så småningom inser att detta är ett förbättrings företag som

aldrig kan krönas med framgång, kan statyn ändå ha värde som ett estetiskt objekt som gestaltar ditt ideal.

På ett analogt sätt kan en orealiserbar livsåskådning ha värde som en tankeskapelse genom vilken du lär känna dig själv och din relation till tillvaron. En strävan att utforska hur ett liv i filosofins ljus skulle arta sig kan ge ditt liv sammanhang och framåtriktning, även om den resulterar i konturerna av en livshållning som är psykologiskt omöjlig för en människa att fylla ut. När denna undersökning har nått vägs ände, återstår endast och allena att dödstäda och ta sig ur livet så snyggt som möjligt, som hantverkare vilka efterlämnar enbart sitt utförda jobb och inget skräp.

Min filosofi är en nederlagets filosofi, inte bara genom att dess slutsatser är omöjliga att implementera och devalverar vårt värde, utan också på grund av den ser flera fundamentala filosofiska problem som olösliga. Jag har förvisso funnit argument som övertygar mig om sanningen av vissa filosofiska positioner, ehuru jag inser att de inte skulle kunna rubba flertalet meningsmotståndare. Inför vissa fundamentala frågeställningar tvingas jag dock att helt kapitulera. En sådan frågeställning är rättfärdigandet av våra sinnesöverskridande trosföreställningar angående existensen av en fysikalisk värld oberoende av vår perception och angående innehållet i det förflutna och framtiden. Här lämnar enligt mig filosofin oss med inget annat val än att bita i skepticisms sura äpple.

Denna brist på rättfärdigande ter sig dock inte som djupt mysteriös och outgrundlig som exempelvis relationen mellan kropp och själ gör. Om man som jag förnekar att det mentala kan reduceras till något fysiskt, som processer i hjärnan, nödgas man erkänna att relationen mellan dessa artskilda fenomen är outgrundlig, att det är och förblir ett mysterium hur något fysiskt kan producera något mentalt som är artskilt från det. Detta framstår som lika oförklarligt som hur något kan ha uppkommit ur ingenting, om det nu inte är så att universum har existerat för evigt. Det är däremot inte ett outgrundligt mysterium att våra sinnesöverskridande trosföreställningar skulle sakna rättfärdigande. Evolutionärt sett är det tillräckligt att vi är oomkullrunkeligt övertygade om deras sanning.

Ett tredje sätt på vilket filosofin kan lämna oss i sticket är när en reduktion förefaller plausibel eftersom den tycks fungera i enklare fall men inte i mer komplicerade. Reduktionen av värde till vilje- och känslotattityder kan illustrera detta (vilket jag argumenterar för i "Från hedo-

niskt värde till moraliskt moras”, i FT nr 2, 2024). Den är plausibel i sådana fall som det att förhållandet att det är i sig dåligt för oss att känna smärta är reducerbart till att vi tycker illa om den för dess egen skull. Men denna typ av reduktion är betydligt mer problematisk när värdet inte är person-relativt som här utan absolut, vilket är vad begreppet att vara moraliskt gott/bra eller ont/dåligt gör anspråk på att vara. I försöket att reducera absolut värde drunknar vi i en uppsjö eller ett virrvarr av distinktioner därför att det som är av absolut värde måste ha värde för alla oavsett deras divergerande viljeattityder.

## II

Uppfattningen av filosofin som en disciplin som kombinerar teori och praktik i livskonst är traditionell, ja till och med ursprunglig. Den var den förhärskande under den grekisk-romerska antiken. Som Svante Nordin skriver i en bok om den västerländska filosofins historia: filosofins ”källa är en tro att förnuftet kan ge oss inte bara en världsbild att hålla för sann utan en norm att leva efter” (1995, s. 13). Filosofins huvudsyfte ansågs vara att forma dess utövares karaktär och livsstil. För att exemplifiera: enligt Platons biograf Robin Waterfield var det för Platon ett ”axiom att reformering av karaktären är filosofins grund” (2023, s. 217, min övers.); Epikuros tillskrivs yttrandet att ”filosofin är en aktivitet vilken genom argument och diskussion åstadkommer ett lyckligt liv” (Long och Sedley, 1987, s. 156, min övers.); Arius Didymus, kejsar Augustus filosofilärare, kan också få komma till tals: ”[D]et är inte personen som lyssnar ivrigt och gör anteckningar under filosofiska föredrag som är redo att filosofera utan snarare personen vars tillstånd är redo att omsätta filosofiska lärdomar i handling” (citerad av Annas 1993, s. 29, min övers.).

Det har varit mer regel än undantag att den bild av verkligheten filosofin levererar är väsentligt annorlunda än den vardagliga och att de levnadsregler den motiverar följaktligen är likaledes avvikande. Platon tänkte sig exempelvis att den sinnesvärld som dagligdags möter oss är en illusion bakom vilken en statisk idévärld döljer sig. Därigenom nådde han bland annat fram till åsikten att ”vad som är gott för en person ... inkluderar att handla moraliskt” (Waterfield, 2023, s. 174, min övers.), i opposition med den allmänna meningen att det bara alltför ofta föreligger en konflikt mellan vad som är bäst för individen och vad som är moraliskt rätt. En del filosofer – det paradigmatiske exemplet är kynikern

Diogenes från Sinope – predikade en livsföring som gick stick i stäv mot den allmänt rådande utan att plantera sina föreskrifter i någon artikulerad teoretisk bas. Dessa båda typer av filosofi kan, i likhet med den som här skisserats, träffande betecknas som *utmanande*. (Ignoreras i detta sammanhang kan filosofier som framställer verkligheten som radikalt annorlunda men inte lämnar några anvisningar om hur den ska hanteras: Parmenides tanke att verkligheten är enhetlig och oföränderlig kan vara ett antikt exempel och Leibniz idé att den består av monader, ett slags andliga atomer, ett modernare.)

Att ta parti för en filosofisk livsattityd i motsats till den vardagliga var det helt dominerande ställningstagandet inte bara under antiken utan under århundraden framöver. Som exempel på det antika synsättets kvardröjande hegemoni kan anföras Steven Nadlers observation av ”de olika sätt på vilka visdomen i den antika stoicismen ekar i Spinozas åsikter” nästan tvåtusen år senare (2020, s. 177, min övers.). För både stoikerna och Spinoza låg den övergripande filosofiska målsättningen i att bestämma vari ett gott liv bestod, där godheten i första hand betraktades som det som är gott för agenten själv, fastän detta antogs involvera en anständig behandling av andra (Nadler 2020, s. 10–11). Spinoza var liksom stoikerna en determinist som insisterade på att i ”tingens natur finns ingen tillfällighet” (*Etik*, del 1, proposition 29). Vi handlar nödvändigtvis likmätigt vår natur vilken han tolkar som en strävan, *conatus*, att fortleva. Nadler påpekar likaledes att Spinozas ”fria person erinrar, i anmärkningsvärd grad, i såväl sina allmänna konturer som i sina detaljer, om stoikernas visa person” (2020, s. 63, min övers.). Levnadsinriktningen av deras filosofi gör det speciellt relevant att nämna att såväl stoikern Epiktetos som Spinoza är exemplariskt berömvärda i det att de tycks ha lyckats leva upp till sina kraftigt uppskruvade dygdeideal.

Nadler kontrasterar emellertid Epiktetos ståndpunkt med Spinozas i ett hänseende: deras syn på döden. Epiktetos skriver i sin *Handbok i livets konst*: ”Anställ var dag en betraktelse över död och landsflykt och allting annat som synes dig skräckinjagande – men i synnerhet över döden” (1989, § 21). Detta *memento mori* är ett viktigt redskap för att inpränta att allt vi har tillhands, har vi till låns, så att det är oklokt att binda sig alltför mycket till det. Spinoza förefaller att hävda motsatsen: ”Den fria människan, dvs. den som lever endast efter förnuftets bud, leds inte av dödsfruktan... utan eftersträvar det goda direkt... Därför tänker hon minst av allt på döden utan hennes visdom består i en meditation över

livet” (*Etik*, del 4, bevis av proposition 67, Ahlbergs övers. något moderniserad av mig).

Denna motsättning är dock i hög grad skenbar, ty att ”tänka på döden” kan ges två radikalt skilda betydelser: (a) att tänka på döden enbart negativt som slutet på jordelivet, och (b) att tänka på döden inte bara som livets slut utan som en eventuell begynnelse på en annan existens som kan vara av godo eller ondo för den avlidne. För Epiktetos gäller det att tänka på döden i bemärkelsen (a). Med det vill jag inte säga att han uttryckligen förnekar förekomsten av ett liv efter döden, som exempelvis Epikuros gör i sitt berömda uttalande att döden inte är något att frukta ity så länge vi är delaktiga i existensen, har döden inte infunnit sig, och när döden infinner sig, finns vi inte längre till. Epiktetos verkar snarast avstå från att ta ställning i denna fråga; han sysslar först och främst med frågeställningen hur vi bör leva, ”livets konst”, och förbigår mer vittgående metafysiska problem i tystnad.

Vad Spinoza avråder ifrån är emellertid att man låter sitt levnadssätt vara baserat på döden i betydelsen (b) för, som Nadler påpekar (2020, s. 175–76, 179–80), är Spinozas huvudpoäng att man ska eftersträva det goda ”direkt”, dvs. för dess egen skull och inte för att man vill undslippa att bli bestraffad i ett liv efter detta. Spinoza förnekar explicit att det finns något personligt liv efter döden. När vi avlider och vår kropp förruttnar, försvinner allt som är personligt eller individuellt i vårt medvetande – våra perceptioner, känslor och minnen – men *allt* försvinner inte: ”Vad som *finns* kvar i medvetandet efter döden är helt enkelt den eviga idéen om kroppens essens” (Nadler, 2020, s. 181, min övers.). Denna ”idé är inte mindre evig än kroppens eviga essens som är dess objekt” (2020, s. 180); kroppen är till sitt väsen materia, och materia kan existera för evigt i en eller annan tappning.

I vissa passager verkar det dock som om Spinoza gör gällande att ”medvetandets evighet är någonting som kan variera från person till person” (Nadler 2020, s. 181), som följd av att olika medvetanden kan innehålla olika mängder av eviga idéer. Här om inte förr blir Spinozas tankegång så invecklad att jag – lättad – avstår från att nu försöka veckla ut den. Min poäng är bara att Spinoza snarare tänker *mer* på döden än Epiktetos gör i så måtto som han tänker på den i (b)-betydelsen och ställer upp en teori rörande vad som följer efter den kroppsliga döden.

Spinoza tänker emellertid också på döden i (a)-betydelsen genom att appellera till *memento mori*. Detta framgår redan av inledningen i hans tidigast kända skrift *Avhandling om intellektets förbättring*:

Efter det att jag av erfarenheten hade lärt mig ihålligheten och futiliteten av allting som vi stöter på i dagligt liv ... beslöt jag mig slutligen för att undersöka om det fanns något sant gott ... om det fanns något vars upptäckt och förvärvande skulle skänka mig kontinuerlig och oöverträfflig glädje i evinnerlighet. (citerad efter Nadler 2020, s. 8, min övers.)

Spinoza särskiljer tre slags saker som hålls för goda av folk i gemen: rikedom, ära och sinnlig njutning. Han avvisar dessa för att de till sin natur är *osäkra* och därför i motsats till saker som är eviga och oändliga inte kan förse oss med glädje som inte är uppblandad med sorg. Detta är precis samma överväganden som motiverar Epiktetos reservationer. Så inte heller med avseende på synen på döden skiljer sig Spinoza påtagligt från en stoiker som Epiktetos, förutom att hans position är belastad med större metafysisk komplexitet.

Det låter sig också göras att illustrera uppslutningen kring den filosofiska åskådningssidan gentemot den vardagliga med Schopenhauer. För hans vidkommande ligger dock en jämförelse med buddhismen närmare tillhands än en jämförelse med stoicismen. I hans lära om livet som lidande till följd av en omätlig livsviljas härjningar samt målet att upphäva denna vilja, ljuder en genklang av buddhismen. Schopenhauers viljeförnekelse är raka motsatsen till Spinozas doktrin som gör dygd av nödvändigheten av vår strävan efter fortbestånd, men de representerar likafullt bägge en transcendent attityd till vardagstänkandet. I motsats till Spinoza och majoriteten av antikens filosofer, men i likhet med mig, är Schopenhauers budskap inte att transcendensen garanterar ett gott liv utan fastmer tvärtom.

Den samtida analytiska filosofins ståndpunkt är emellertid snarast den immanenta i förhållande till allmänt förhärskande tankefigurer vilken Ludwig Wittgenstein kan tyckas lufta i sin välbekanta utsaga i *Filosofiska undersökningar* att filosofin "lämnar allt som det är" (1992, § 124). Försvaret av det sunda förnuftet i olika hänseenden är legio i denna filosofi. Respekten för vardagligheten nådde något av ett högvattenmärke i den vid mitten av 1900-talet grasserande *ordinary language philosophy* ("vardagsspråksfilosofin") som tog vardagsspråkets vändningar som okränkbart rättesnöre, vilket Wittgenstein-citatet kan ses som en manifestation av.

Den under antiken ledande konceptionen av filosofin var tvärtom att den kunde vara utmanande både i teori och praktik, kunde förfäktat ett sätt att leva helt olikt det gängse därför att verkligheten är radikalt

annorlunda än hur folk i allmänhet föreställer sig den. Denna uppfattning har i den akademiska filosofin ersatts av en syn på filosofin som något som restlöst kan uttryckas språkligt och inte innefattar någon träning i levnadskonst; ”den millennium-långa historien som har förbundet kontemplation med strikt kroppslig disciplin” är bortglömd i nutidens analytiska filosofi (Smith 2016, s. 169, min övers.).

Förklaringen till denna vindkantring efter 2 500 år har troligen att göra med att den språkliga filosofin, av skäl som tidigare har framskymtats, kan växa från generation till generation och bli alltmer sofistikerad och specialiserad. Att bara intellektuellt tillägna sig den bredare kännedom om den högt utvecklade samtida filosofin som är erforderlig för att den ska kunna generera en livsåskådning, tar mer eller mindre en hel livstid i anspråk; så det återstår ingen eller ringa tid att, i den utsträckning den lämpar sig för det, praktiskt realisera denna filosofi. Vetenskapliga studier har visat att man genom långvarig meditation kan förvärva ”varaktiga drag som osjälviskhet, jämnmod, kärleksfull närvaro och opartisk medkänsla”, men då fordras att man har ”mediterat i snitt 27 000 timmar under sin livstid” (Goleman och Davidson 2018, s. 8 resp. s. 293), dvs. att man har ägnat i stort sett hela livet åt meditation som yogier gör.

Hur som helst, för mig har denna senkomna omkastning av vindriktningen inneburit att jag har nödgats filosofera i motvind, ty de filosofiska problem som kan bära på tunga praktiska implikationer har utövat en outhärlig fascination för mig. Detta trots att min behandling av dem har lett till personlig, levnadsmässig bankrutt, till slutsatser som är omöjliga för mig att implementera. Så jag är dömd att framleva mina dagar som ett dubbeltänkande subjekt som samtidigt som det sugts ned i vardagens dy hemsöks av ständigt återkommande anfall av filosofisk svindel. Ett alternativ vore att hel och hållen vaggas till ro av vardagslivets monotoni, att från topp till tå ta betäckning bakom vanans och vanlighetens skyddsvallar. Men för mig känns det skamligt att acceptera att leva i lögn, även om det råkar vara en lögn som det är psykologiskt omöjligt att lösgöra sig från och som följaktligen omfamnas mangrant. Därför stretar jag fäfängt emot.

Jag skulle vilja kalla en disciplin som utforskar hur man bör leva i ljuset av teser som (1)–(7) *livsfilosofi*. Det är endast en delmängd av dessa teser som föreskriver hur man bör bemöta andra väsen än man själv för vilka något är gott/bra eller ont/dåligt, vare sig i situationer i vilka detta påverkar ens egen välfärd eller ej. (4) tillhör denna delmängd emedan

den är relevant för existensen av förtjänst och rättigheter, vars existens naturligtvis kan vara relevant för behandlingen av andra; (6) gör det likaså eftersom egoism undergrävs om vår identitet saknar betydelse. (1) kan också hänföras till denna mängd i så måtto som vår relativa litenhet underlättar opartiskhet gällande oss själva och andra. Därigenom kan dessa teser hänföras till vad som i nutida filosofi räknas som moral eller etik.

Frågan vilka konsekvenser för ens leverne som (2), (3), (5) och (7) kan få hamnar däremot inte inom moralens eller etikens domän. Inte desto mindre var t. ex. (2) central för vad stoikerna och Spinoza betecknade som etik. Om emellertid denna term inskränks till att omfatta endast vårt uppförande såtillvida som det påverkar andra väsen än bara vi själva, behövs en term som också betecknar beteende som angår endast oss själva.

Under antiken uppfattades etik eller moral, som antytts, på detta vidare sätt. Dess fundamentala fråga var "Hur bör man leva?" eller "Vilket är det bästa livet?" (se Annas 1993, s. 27). Som Julia Annas skriver var den etiska reflexionens startpunkt då "agentens reflexion över sitt liv som helhet och den relativa vikten av hennes skilda mål" (1993, s. 11, min övers.). Den relativa vikten av dessa mål bestämmer livets yttersta mål som gick under beteckningen *eudaimonia*. Det var emellertid en tvistefråga för antikens filosofer i vilken mån det så betecknade bestod huvudsakligen i lycka, ett känslotillstånd som är en privatangelägenhet för agenten, eller tillika i dygd som inkluderade hänsyn till andra varelsers välbefinnande i mer eller mindre grad. Exempelvis lade epikureer tonvikten vid lycka, medan stoiker placerade den hos dygden. Ett liv präglat av *eudaimonia* måste därför förstås som ett i stort lyckat liv snarare än ett lyckligt liv. Som en filosofihistoriker – Michael Oakeshott – som Annas citerar med gillande karakteriserar den grekisk-romerska moralfilosofiska hållningen: "genuin moral identifierades med 'filosofisk praktik'. Och tanken var att för att uppnå ett gott liv var det nödvändigt att underkasta sig en artificiell moralisk träning, en moralisk gymnastik, *askesis*" (1993, s. 451–52, min övers.).

Mitt förslag är att med ledning av detta kalla "livsfilosofi" den mer vidsträckta disciplin som inkluderar såväl etik eller moral i den snävare moderna meningen som hur man bör leva i ljuset av filosofiska sanningar vilka har konsekvenser enbart för en själv, med den reservationen att jag inte tar för givet att liv i enlighet med den filosofiska sanningen är lyckligt eller ens realiserbart. Det är viktigt att behandla dessa två sfärer av

det praktiska livet tillsammans bland annat därför att den devalvering av vårt värde som teserna (1)–(7) medför torde underlätta moralisk själv-uppoffring.

## Litteratur

- Annas, Julia. 1993. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.
- Epiktetos. 1989. *Handbok i livets konst*. Övers. Nino Runeberg. Stockholm: Fabel.
- Goleman, Daniel och Richard J. Davidson. 2018. *Stillhetens styrka: Vetenskapen om meditation*. Övers. Bitte Wallin. Stockholm: Volante.
- Hadot, Pierre. 1995. *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell.
- Long, Anthony A. och David N. Sedley. 1987. *The Hellenistic Philosophers*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, Steven. 2020. *Think Least of Death*. Princeton, NJ: Princeton.
- Nordin, Svante. 1995. *Filosofins historia*. Lund: Studentlitteratur.
- Persson, Ingmar. 2021. *Out of the World*. Stockholm: Thales.
- Persson, Ingmar. 2024. "Från hedoniskt värde till moraliskt moras". *Filosofisk tidskrift* 45, nr 2, s. 24–41.
- Smith, Justin E. H. 2016. *The Philosopher: A History in Six Types*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Spinoza, Benedict. 1922. *Etik*. Övers. Alf Ahlberg. Stockholm: Björck & Börjesson.
- Waterfield, Robin. 2023. *Plato of Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1992. *Filosofiska undersökningar*. Övers. Anders Wedberg. Stockholm: Thales.