

Filosofisk tidskrift

Nr 4 Årgång 45 November 2024

3 En avslappnad form av moralisk realism
Paiman Karimi

14 Filosofi på svenska: fallet *faith*
Evelina Edfors

25 Dubbeltänkande mellan filosofiska reflektioner
och vardagsreaktioner
Ingmar Persson

44 Neurovetarparadoxen
Ingvar Johansson

Recensioner

47 Lars Bergström om *Existentiell fysik* av Sabine Hossenfelder

53 Jonas Olson om *Metaphysical Animals: How Four Women Brought
Philosophy Back to Life* av Clare Mac Cumhaill och Rachael Wiseman
och *Oxfordkvartetten: Hur Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary
Midgley och Iris Murdoch förändrade moralfilosofin* av Benjamin
J. B. Lipscomb

58 Frans Svensson om *Livsmeningar: En tankebok* av Carl-Reinhold
Bråkenhielm och Lotta Knutsson Bråkenhielm

61 Anthony Allen Öhnström om *Antingen eller* av Elif Batuman

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

En avslappnad form av moralisk realism

Paiman Karimi

1. Inledning

Många av oss vill tro på existensen av objektiva moraliska sanningar, men inser samtidigt att det inte är klart hur verkligheten kan vara sådan att sådana sanningar existerar. Om det finns objektiva moraliska sanningar så verkar det också finnas objektiva moraliska *egenskaper*, så som "felaktighet" och "riktighet". Men hur ska sådana egenskaper egentligen förstås? Traditionellt har *moraliska realister* gett två olika svar. Vissa moraliska realister har hävdad att objektiva moraliska egenskaper är av samma generella sort som de som undersöks av vetenskaperna – naturliga egenskaper som är empiriskt upptäckbara och kausalt effektiva (Brink 1989, Jackson 1998). Andra moraliska realister har hävdad att objektiva moraliska egenskaper är av en speciell icke-naturlig sort – existerande i en icke-spatiotemporal del av verkligheten, liknande platoniska entiteter (Enoch 2011). Men båda dessa svar är problematiska på olika sätt. Om moraliska realister förstår moraliska egenskaper på ett naturalistiskt sätt så är invändningen att man inte fångar moraliska egenskapers distinkta preskriptivitet. Tanken är att moraliska egenskaper har en sorts preskriptivitet som skiljer sig från den som finns hos mänskliga konventioner som kan förklaras i rent naturalistiska termer, så som lagar och etikett. Om moraliska realister i stället förstår moraliska egenskaper på ett särskilt icke-naturalistiskt sätt så fångar de detta karaktärsdrag, men introducerar konstiga entiteter som skulle vara oförenliga med en helt naturalistisk världssyn.

Under de senaste decennierna har det vuxit fram en form av moralisk realism som syftar till att undvika båda dessa problem. Enligt denna form av moralisk realism är moraliska egenskaper i någon mening inte "ontologiskt tunga". Detta synsätt syftar till att undvika både en naturalistisk och en ontologiskt problematisk syn på moralen och erbjuder därför ett alternativ till de traditionella formerna av moralisk realism. Denna form av moralisk realism, som ibland kallas avslappnad realism (*relaxed realism*), har försvarats av bland andra Derek Parfit (2011, 2017) och T. M. Scanlon (2014).

Mitt syfte här är tvådelat.¹ Det första är att klargöra och skilja avslappnad från traditionell realism. Det andra är att försvara avslappnad realism mot en utmaning som främst uppstår på grund av dess syn på moraliska egenskaper. Jag ska på en gång säga att jag inte är en förespråkare av avslappnad realism, men anser att den är ett intressant alternativ till traditionell realism. Eftersom det inte alltid är klart vad avslappnad realism innebär hoppas jag här kunna ge en klarare förståelse av den utifrån artikelns två syften.

2. Avslappnad realism

Låt mig börja med vad avslappnad realism är och hur den skiljer sig från traditionell realism. Liksom alla moraliska realister antar avslappnade realister att moraliska påståenden uttrycker trosföreställningar som kan vara sanna eller falska och att vissa av dessa trosföreställningar är objektivt sanna. De antar också existensen av objektiva moraliska egenskaper. Utöver dessa antaganden är avslappnade och traditionella realister inte överens om mycket. Den centrala frågan som de är oense om är frågan om moraliska egenskaper. Traditionella realister hävdar att moraliska egenskaper är ontologiskt tunga egenskaper, även om olika traditionella realister har olika åsikter om huruvida dessa egenskaper är av naturligt eller icke-naturligt slag. Tvärtom hävdar avslappnade realister:

Ontologiskt icke-tunga: Moraliska egenskaper är inte ontologiskt tunga (Parfit 2017, s. 59; Scanlon 2014, s. 69).

Men vad betyder "ontologiskt tung" här? Avslappnade realister ger inget svar på denna fråga. Till exempel säger Parfit (2017, s. 60) att han inte behöver förklara betydelsen av "ontologiskt tung", dels för att han använder termen för att beskriva de traditionella realistiska synsätten som han inte accepterar, dels för att han anser att frågan om huruvida moraliska egenskaper existerar i den ontologiskt tunga meningen inte är tillräckligt klar. Men en uppenbar kritik mot Parfits förhållningsätt är att det gör det svårt att förstå avslappnad realism. Parfit vill förneka att det finns moraliska egenskaper i den ontologiskt tunga meningen, och för att vi ska förstå *vad* det är han förnekar måste vi veta vad "ontologiskt tung" betyder.

1. Denna artikel bygger i stor del på min (2024).

En föreslagen tolkning av "ontologiskt tung", som jag kommer använda här, är att ontologiskt tunga moraliska egenskaper är egenskaper som spelar en roll i förklaringen av vissa företeelser inom moralen (Dreier 2004, Böddeling 2020). Kanske *förklarar* moraliska egenskaper varför termer som "rätt" och "fel" betyder vad de gör. Kanske är sanna moraliska påståenden sanna *i kraft av* partikulära moraliska egenskaper, i vilket fall dessa egenskaper fungerar som "sanningsgörare" för moraliska sanningar. I sådana fall skulle moraliska egenskaper vara ontologiskt tunga egenskaper. Men avslappnade realister förnekar att moraliska egenskaper spelar några sådana förklarande roller – de varken bidrar till förklaringen av betydelsen hos moraliska termer eller fungerar som sanningsgörare för moraliska sanningar, eller förklarar andra centrala företeelser inom moralen. Detta innebär inte att avslappnade realister förnekar att vissa moraliska egenskaper förklarar andra moraliska egenskaper, som när till exempel en handling har egenskapen att vara rätt för att den har egenskapen att vara rättvis. Dock verkar denna typ av förklarande roll inte föra med sig den ontologiska tyngd och åtagande som den tidigare typen av förklarande roll.

Men *Ontologiskt icke-tunga* räcker inte riktigt för att karaktärisera avslappnad realism. Det beror på att *Ontologiskt icke-tunga* inte utesluter möjligheten att sanna moraliska påståenden är sanna i kraft av andra entiteter än moraliska egenskaper. Till exempel skulle påståendet "Sokrates är dygdig" kunna vara sant i kraft av det nominalistiska faktumet att Sokrates liknar alla andra dygdiga individer (se Rodriguez-Pereyra 2002, s. 85–87 för detta slags synsätt). Ett nominalistiskt faktum ska här förstås som ett faktum som helt består av konkreta objekt. I fallet med faktumet att Sokrates är dygdig skulle det bestå av alla och endast individer som är lika i att vara dygdiga. Om sanna moraliska påståenden har nominalistiska fakta som sina sanningsgörare så skulle de vara sanna i kraft av fakta som helt består av saker som är en del av den naturliga kausala verkligheten. Detta skulle medföra en specifik form av naturalism om moralen såtillvida att ämnet för moralen skulle vara naturliga sanningsgörare. Men de avslappnade realister som nämnts här är inte på något sätt naturalister om moralen (Scanlon 2014, s. 51–52, not 9; Parfit 2017, s. 62). Detta utesluter förstås inte att man kan vara en naturalistisk avslappnad realist av det nyssnämnda slaget, men jag är här bara intresserad av den typ av avslappnad realism som försvarats av sådana som Parfit och Scanlon och som har varit föremål för mycket metaetisk diskussion på senare år. Vidare är dessa teoretiker rätt tydliga med att

moraliska sanningar inte har *några* sanningsgörare (Scanlon 2014, s. 62, not 9; Parfit 2017, s. 60). Så de hävdar också:

Inga sanningsgörare: Moraliska sanningar har inga sanningsgörare.²

Som jag kommer förklara senare kan traditionella realister hålla med om *Inga sanningsgörare* av allmänt metafysiska skäl. Men avslappnade realister skulle då ändå skilja sig från traditionella realister genom *Ontologiskt icke-tunga*. Alltså behövs både *Ontologiskt icke-tunga* och *Inga sanningsgörare* för avslappnad realism. Tillsammans innebär de en avslappnad syn på moralisk metafysik och sanning som syftar till att undvika problemen hos de traditionella formerna av moralisk realism.

Men denna avslappnade syn innebär också vissa utmaningar för avslappnade realister. Bara för att nämna några exempel: I kraft av vad betyder moraliska termer vad de gör givet att det inte är i kraft av moraliska egenskaper? Vad är moraliska trosföreställningars natur givet att de inte förklaras genom en representationell koppling till moraliska egenskaper? Vad beror sanningen hos moraliska påståenden på givet att den inte beror på några sanningsgörare?³ För att få en bättre förståelse av avslappnad realism och kunna göra en riktig bedömning är det avgörande att avslappnade realister svarar på denna typ av utmaningar som uppstår på grund av deras syn på moralisk metafysik och sanning. Eftersom jag har begränsat utrymme här kommer jag bara fokusera på den sistnämnda utmaningen, det vill säga frågan om sanningen hos moraliska påståenden. I nästa avsnitt kommer jag förtydliga denna utmaning och föreslå ett svar.

3. Sanningsgörarutmaningen

Många filosofer finner följande princip tilltalande: om ett påstående är sant så måste det finnas någon entitet i kraft av vilken det är sant (Armstrong 2004, Rodriguez-Pereyra 2005). Termen "i kraft av" betyder här att om ett påstående är sant i kraft av en entitet så medför existensen av entiteten sanningen hos påståendet. En sådan entitet är då en *san-*

2. Notera att *Inga sanningsgörare* är förenlig med att moraliska handlingar har "rättgörande" eller "felgörande" egenskaper – till exempel kan en handling vara rätt i kraft av att den maximerar lycka. Det finns en skillnad mellan riktigheten eller felaktigheten hos en handling och sanningen hos påståendet som rör handlingen.

3. För den intresserade se min (2021) för ett svar på första frågan och mina (kommande) och (2024) för svar på andra respektive tredje frågan. Jag diskuterar det sistnämnda nedan.

ningsgörare. En sanningsgörare kan vara ett konkret objekt, en partikulär egenskap, eller en annan lämplig entitet. Vi kan kalla principen för "sanningsgörarprincipen". Motiveringen bakom denna princip är den grundläggande och rimliga intuitionen att *sanningar beror på hur verkligheten är*. Förespråkare av sanningsgörarprincipen hävdar att den bästa redogörelsen för denna intuition är just att varje sant påstående har en sanningsgörare. Det är omtvistat om sanningsgörarprincipen gäller alla eller bara en viss klass av sanningar. Men ett vanligt antagande är att den åtminstone gäller syntetiska sanningar (Rodriguez-Pereyra 2005). Syntetiska sanningar ("Äpplen existerar") är sanningar som inte är analytiska ("En triangel har tre vinklar"). Deras sanning beror inte bara på betydelsen av termer, utan också på något mer.

Avslappnade realister hävdar att moraliska sanningar är syntetiska, men frångår sanningsgörarprincipen för dessa sanningar. Enligt förespråkare av sanningsgörarprincipen misslyckas därför avslappnade realister med att redogöra för den intuitiva idén att sanningar beror på hur verkligheten är. Detta ger upphov till följande sanningsgörarutmaning för avslappnade realister: Vad motiverar att man frångår sanningsgörarprincipen?

Avslappnade realister har inte uppmärksammat sanningsgörarutmaningen. Kanske är det för att de tänker sig att utmaningen besvaras av den minimalistiska teori om sanning som de i allmänhet accepterar. Denna teori hävdar att allt som finns att säga om sanningsbegreppet fångas av ett ekvivalensschema likt följande: påståendet "p" är sant om och endast om p. Men vilka skäl finns det att tro att denna teori medför att "p" inte har en sanningsgörare? Ett troligt skäl är att sanningsgörarteorin, som omfattar sanningsgörarprincipen, ses som en direkt rival till den minimalistiska teorin, i synnerhet att sanningsgörarteorin är en typ av korrespondensteori som analyserar sanning som en korrespondens mellan påståenden och deras sanningsgörare. Men problemet är att sanningsgörarteorin inte är en teori om sanningsbegreppet. Sanningsgörarteorin är ett försök att redogöra för intuitionen att sanningar beror på verkligheten genom att etablera en koppling mellan det som är *sant* och det som existerar. Den tar alltså redan ett sanningsbegrepp för givet. Detta begrepp kan vara ett korrespondensbegrepp. Men det kan lika gärna vara ett minimalistiskt begrepp. Anta till exempel att "Äpplen existerar" är sant om och endast om äpplen existerar, och det är allt som finns att säga om dess sanning. Detta minimalistiska synsätt är då fullt förenligt med att påståendet "Äpplen existerar" är sant i kraft av äpplen

– för huruvida ett påstående är sant i kraft av en viss entitet beror inte på själva sanningsbegreppet.

Det finns åtminstone ett förslag i litteraturen på hur avslappnade realister kan svara på sanningsgörarutmaningen. Akhlagi (2022) undersöker, med fokus på Parfits teori, hur avslappnade realister kan förklara varför moraliska sanningar inte har sanningsgörare utan att det leder till ett fullständigt förkastande av sanningsgörarteorin. Han föreslår att avslappnade realister anammar pluralism om sanning och fakta (2022, s. 318–19). De kan acceptera en korrespondensteori om sanning för sanningar som har sanningsgörare, men för sanningar som inte har sanningsgörare kan de, som de i allmänhet gör, acceptera en minimalistisk teori om sanning. Som har påpekats medför en minimalistisk teori inte att en sanning saknar en sanningsgörare, men har ändå fördelen att den inte kräver att varje sanning har en sanningsgörare, till skillnad mot en traditionell korrespondensteori. Vidare menar Akhlaghi att avslappnade realister kan acceptera existensen av både fakta som är ontologiskt tunga och de som inte är det. Ontologiskt tunga fakta är fakta som fungerar som sanningsgörare och antas vanligtvis bestå av konkreta objekt och ontologiskt tunga egenskaper (jämför med de nominalistiska fakta som nämnts ovan). Avslappnade realister kan hävda – och hävdar – att moraliska fakta inte är ontologiskt tunga fakta, utan bara sanna moraliska propositioner som består av begrepp. Eftersom denna syn innebär att moraliska fakta inte är distinkta från sanna moraliska propositioner gör inte moraliska fakta de sanna moraliska propositionerna sanna. Enligt Akhlaghi innebär en sådan syn på moraliska fakta att avslappnade realister förnekar att det finns ontologiskt tunga moraliska fakta och därför förnekar de även att det finns moraliska sanningsgörare. Alltså har moraliska sanningar inga sanningsgörare eftersom det bara finns ontologiskt icke-tunga moraliska fakta.

En omedelbar invändning mot detta förslag är att partikulära moraliska *egenskaper* hos handlingar och liknande fortfarande skulle kunna fungera som sanningsgörare för moraliska sanningar, även om man har en ontologisk icke-tung syn på moraliska fakta. Det kan nu vara så att Akhlaghi implicit förutsätter en syn på moraliska egenskaper som ontologiskt icke-tunga i sitt förslag. Eller kanske han tänker sig, som jag kommer att anta, att ontologiskt tunga moraliska fakta är de enda entiteterna som är lämpade som sanningsgörare för moraliska sanningar om de över huvud taget har några sanningsgörare (notera att en central fråga i litteraturen om sanningsgörande är vilka slags

entiteter som spelar rollen som sanningsgörare, och en möjlighet är att bara fakta spelar den rollen). Tanken är då att om moraliska fakta är ontologiskt icke-tunga och därför inte kan vara sanningsgörare så följer det att moraliska sanningar inte har sanningsgörare.

Men även om Akhlaghi anser att detta förslag är lovande är han skeptisk till det. Hans skepsis grundar sig främst på att pluralism om sanning och fakta innefattar väldigt kontroversiella åsikter som är svåra att försvara. Men enligt min uppfattning ligger problemet med förslaget inte i pluralism om sanning och fakta. Även om dessa former av pluralism skulle kunna försvaras på ett tillfredsställande sätt skulle förslaget misslyckas med att redogöra för intuitionen att *moraliska sanningar i någon mening beror på hur verkligheten är* (kom ihåg den generella intuitionen om sanning som nämnts ovan som en underliggande motivering till sanningsgörarteorin). Förslaget förklarar egentligen bara varför moraliska sanningar saknar sanningsgörare, men inget utöver det. Givet rimligheten av denna intuition är ett svar på sanningsgörarutmaningen som redogör för intuitionen att föredra före ett svar som inte gör det.

Men denna invändning mot Akhlaghis förslag förutsätter att man kan förneka att moraliska sanningar har sanningsgörare samtidigt som man redogör för intuitionen om sanning. Hur kan man göra det? I det följande kommer jag förklara hur det kan göras. Jag kommer vidare att hävda att avslappnade realister kan använda sig av detta tillvägagångssätt. Detta kommer tillåta dem att både redogöra för intuitionen om sanning och bemöta sanningsgörarutmaningen.

Det första steget är att titta på vissa andra sanningar som verkar sakna sanningsgörare, nämligen negativa sanningar, så som "Enhörningar existerar inte". Det antas oftast att negativa sanningar inte har sanningsgörare eftersom negativa fakta, så som faktumet att enhörningar inte existerar, är ontologiskt suspekta eller rentav inkoherenta. Vissa filosofer hävdar att vi i stället kan redogöra för negativa sanningar genom följande princip: om "p" är sant så är det antingen så att det finns någon entitet som inte hade funnits om "p" vore falskt, eller så att någon entitet som inte faktiskt finns hade funnits om "p" vore falskt (Bigelow 1988, s. 132–33).⁴ Den andra delen av principen låter oss säga att "Enhörningar existerar inte" är sant eftersom för att det ska vara falskt måste enhörningar existera, men det gör de inte. Den låter oss alltså redogöra för sanningen hos negativa sanningar utan att behöva

4. Jag använder mig av Rodriguez-Pereyras (2005, s. 18) och Dodds (2002, s. 73) formuleringar av principen.

anta existensen av negativa fakta. Vi kan också redogöra för intuitionen att sanningar beror på hur verkligheten är eftersom principen gör att sanningar "supervenierar" på varat. Superveniens är en nödvändig koppling som i det här fallet betyder att det inte kan finnas en skillnad i vilka påståenden som är sanna utan en skillnad i vilka entiteter som existerar. Notera att sanningsgörarpincipen som beskrevs i början av detta avsnitt medför superveniensen av sanning på varat, men att superveniensen inte medför sanningsgörarpincipen.

Idén att sanning supervenierar på varat kan hjälpa avslappnade realister svara på sanningsgörarutmaningen, men bara om vi har en bred förståelse av denna idé. En bred förståelse av idén föreslås just av David Lewis (1992).⁵ Om vi förstår idén att sanning supervenierar på varat i en snäv mening i det att "varat" bara innefattar det som existerar så gäller idén enligt Lewis inte alla påståenden. Den gäller existenspåståenden ("Äpplen existerar"), negativa påståenden ("Enhörningar existerar inte"), och påståenden som tillskriver entiteter essentiella egenskaper. Ett exempel av det senare fallet är: i och med att det är en essentiell egenskap hos Barack Obama att vara människa så är "Barack Obama är människa" sant helt enkelt för att Barack Obama existerar. Men idén gäller inte påståenden som tillskriver entiteter icke-essentiella egenskaper. Lewis menar att sanningen hos dessa påståenden inte supervenierar på det som existerar utan på *hur* saker är – på de egenskaper och relationer som saker har.⁶ Till exempel är "Bollen är röd" sant inte för att det existerar en viss entitet, så som faktumet att bollen är röd, utan för att (i betydelsen av superveniens) bollen är på ett visst sätt – röd. För att redogöra för dess sanning behöver vi bara acceptera existensen av bollen och egenskapen att vara röd, och att bollen har denna egenskap. Lewis hävdar att ingenting i en sådan förklaring kräver eller implicerar existensen av en specifik sanningsgörare. Vi behöver till exempel inte betrakta egenskapen att vara röd som en partikulär rödhetsgenskap hos bollen som fungerar som en sanningsgörare för "Bollen är röd". Även om vi skulle se egenskapen att vara röd som en ontologiskt tung egenskap betyder det inte nödvändigtvis att den spelar en särskild sanningsgörarroll eller att det finns ett specifikt faktum bestående av bollen och egenskapen som fungerar som en sanningsgörare för "Bollen är

5. Se också Dodd (2002).

6. Lewis diskuterar inte den ovannämnda princip som Bigelow föreslår. Men principen kan formuleras så att den fångar Lewis förslag, säg genom att lägga till något som "eller så att någon entitet är på ett visst sätt som den inte hade varit om "p" vore falskt".

röd”. Mer allmänt är poängen: det följer inte av att en sanning behöver en grund att den behöver en *ontologisk* grund i den mening som sanningsgörarprincipen avser.

Det är utifrån denna Lewisianska idé som avslappnade realister kan svara på sanningsgörarutmaningen. De kan säga att moraliska sanningar inte har sanningsgörare eftersom deras sanning inte beror på att vissa sanningsgörarentiteter existerar, utan på hur saker är moraliskt sett. Detta är förenligt med *Inga sanningsgörare* som bara säger att moraliska sanningar inte har sanningsgörare. Idén redogör samtidigt för intuitionen att moraliska sanningar beror på hur verkligheten är eftersom den medför att det inte kan finnas en skillnad i sanningen hos moraliska påståenden såvida det inte finns en skillnad i hur saker är moraliskt sett. Om två möjliga världar är lika med avseende på vad som existerar och hur saker är moraliskt sett så är ett visst moraliskt påstående sant i båda världarna eller falskt i båda världarna. Idén är också förenlig med *Ontologiskt icke-tunga*. Om ”Sokrates är dygdig” är sant så är det sant för att Sokrates är dygdig. Allt som krävs för att Sokrates ska vara dygdig är att Sokrates har egenskapen att vara dygdig – en egenskap som inte behöver ses som en sanningsgörarentitet eller mer allmänt en ontologiskt tung egenskap.

Den Lewisianska idén är alltså förenlig med formuleringen av avslappnad realism. Men är den också förenlig med avslappnad realism i andemening? Superveniensen av sanningen hos moraliska påståenden på hur saker är moraliskt sett är metafysiskt nödvändig i det att den gäller i alla möjliga världar. Det betyder att avslappnad realism är fylld med ett visst metafysiskt innehåll. Thomas Nagel, en tidig förespråkare av avslappnad realism, säger dock att ”normativ realism behöver inte (och [...] bör inte) ha något metafysiskt innehåll” (1996, s. 205, min översättning). Men när avslappnade realister säger sådant verkar de mena att moralisk (eller normativ) realism specifikt inte behöver anta existensen av ontologiskt tunga moraliska egenskaper eller sanningsgörare för moraliska sanningar. Motiveringen bakom avslappnad realism är trots allt att avvika från traditionella former av moralisk realism. Den Lewisianska idén skulle *vara* oförenlig med avslappnad realism om tal om ”hur saker är” skulle förbinda oss till sanningsgörarentiteter. Men Lewis poäng är just att det inte gör det. I fallet med påståendet ”Sokrates är dygdig” förbinder dess sanning oss på sin höjd till existensen av egenskapen att vara dygdig utan att denna egenskap för den skull måste förstås som en sanningsgörare. Så länge som vi går med på att hur saker

är inte förbinder oss till några sanningsgörare behöver vi därför inte oro oss för att avslappnad realism ska kollapsa till en traditionell form av moralisk realism.

Det ska noteras att traditionella realister kan hålla med om att sanningen hos moraliska påståenden inte beror på existensen av sanningsgörare, utan helt enkelt på hur saker är moraliskt sett. Även om traditionella realister ofta hävdar att moraliska sanningar har sanningsgörare behöver de inte, av de skäl som Lewis anger, tillskriva en sanningsgörarroll till moraliska egenskaper. I ett sådant fall skulle traditionella realister fortfarande skilja sig från avslappnade realister eftersom de har olika tolkningar av "hur saker är moraliskt sett". Traditionella realister förstår detta som "vilka ontologiskt tunga moraliska egenskaper saker har", medan avslappnade realister förstår det som "vilka ontologiskt icke-tunga moraliska egenskaper saker har". Traditionella realister skulle då förneka att moraliska egenskaper spelar någon roll när det gäller förklaringen av sanningen hos moraliska påståenden (eller spelar rollen som sanningsgörare för sådana påståenden), men skulle fortfarande hävda att moraliska egenskaper spelar en förklarande roll när det gäller andra centrala företeelser inom moralen.

Avslutningsvis är det också värt att notera att den Lewisianska idén är avsedd att bara svara på sanningsgörarutmaningen och inte andra utmaningar eller invändningar. Till exempel menar vissa kritiker att avslappnad realism står inför en liknande invändning om konstighet som riktas mot de moraliska egenskaper som postuleras av icke-naturalistisk traditionell realism (Olson 2018, s. 261–73). Det beror på att konstigheten hos sådana egenskaper primärt handlar om deras kombination av *objektivitet* och *preskriptivitet* snarare än, som avslappnade realister tror, det faktum att de skulle vara *ontologiskt tunga icke-naturliga* egenskaper. Enligt avslappnade realister är moraliska egenskaper objektivt preskriptiva, även om de inte är ontologiska tunga egenskaper. Den version av avslappnad realism som jag har föreslagit, som omfattar den Lewisianska idén, svarar inte på konstighetsinvändningen. Men dess syfte är inte att svara på denna invändning eller andra potentiella invändningar mot avslappnad realism utöver sanningsgörarutmaningen. Eftersom sanningsgörarutmaningen är unik för avslappnad realism, medan de flesta andra invändningar inte är det, är det särskilt viktigt för avslappnade realister att svara på den. Det är precis vad jag har gjort här.

Litteratur

- Akhlaghi, Farbod. 2022. "Non-Realist Cognitivism, Truthmaking, and Ontological Cheating". *Ethics* 132, s. 291–321.
- Armstrong, David M. 2004. *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brink, David O. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodd, Julian. 2002. "Is Truth Supervenient on Being?". *Proceedings of the Aristotelian Society* 102, nr 1, s. 69–85.
- Enoch, David. 2011. *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, Frank. 1998. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Karimi, Paiman. 2021. "Is Relaxed Realism a Genuinely Novel View?". *The Journal of Philosophy* 118, nr 10, s. 572–84.
- Karimi, Paiman. 2024. "Relaxed Realism, Robust Realism, and the Truthmaker Challenge". *Ratio* 37, nr 2–3, s. 134–44.
- Karimi, Paiman. kommande. "Relaxed Realism and Normative Belief: A Functional Account". *The Philosophical Quarterly*.
- Lewis, David. 1992. "Critical Notice of a Combinatorial Theory of Possibility". *Australasian Journal of Philosophy* 70, nr 2, s. 211–24.
- Nagel, Thomas. 1996. "Universality and the Reflective Self". I *The Sources of Normativity*, red. Onora O'Neill, s. 200–9. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olson, Jonas. 2018. "The Metaphysics of Reasons". I *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, red. Daniel Star, s. 255–74. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 2017. *On What Matters*, vol. 3. Oxford: Oxford University Press.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo. 2002. *Resemblance Nominalism: A Solution to the Problem of Universals*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo. 2005. "Why Truthmakers?". I *Truthmakers: The Contemporary Debate*, red. Helen Beebe och Julian Dodd, s. 17–31. Oxford: Oxford University Press.
- Scanlon, T. M. 2014. *Being Realistic about Reasons*. Oxford: Oxford University Press.

Filosofi på svenska: fallet *faith*

Evelina Edfors

Religionsepistemologer analyserar bland annat sådant som vad det innebär att ”ha *faith* i Gud” eller ”ha *faith* att allt ska lösa sig”. Just attityden *faith* är omätligt populär att analysera inom samtida engelskspråkig religionsfilosofi. Filosofer som Robert Audi, Lara Buchak, Daniel Howard-Snyder, Daniel McKaughan och J.L. Schellenberg har skrivit återkommande om *faith*-begreppet och *faith*-attitydens egenskaper. Men hur bör vi uttrycka oss om *faith* på svenska? Den frågan bemöter jag i denna artikel genom att undersöka om två översättningar av *faith* – ’tro’ och ’tillit’ – är överensstämmande med termen så som den används inom engelskspråkig filosofi.¹ Utifrån detta vill jag ta reda på om, och i så fall hur, vi inom svenskspråkig filosofi kan tala om *faith*.

Utifrån en begreppsanalys når jag slutsatsen att attityden *faith* inte kategoriskt bör benämnas som varken ’tro’ eller ’tillit’. Jag föreslår att vi i stället accepterar att *faith* är en komplex attityd som idag inte på ett adekvat sätt kan beskrivas på svenska med en enskild term. Jag argumenterar för detta genom att hänvisa till egenskaperna positiv evaluering, evidentiellt underläge, risktagande och lojalitet som alla är bärande element i *faith*-attityden. Jag kommer även fram till att *faith* är en attityd som finns både i religiösa och icke-religiösa sammanhang. Att attityden sällan uppmärksammas på svenska beror möjligen på att *faith* har en religiös konnotation, och därför tolkas som irrationell eller irrelevant i svenskspråkig filosofi. Jag föreslår tentativt nyttjandet av teknisk terminologi, alternativt en återupplivning av äldre språkbruk, för att komma åt denna attityd. Allra viktigast är dock att skapa en medvetenhet om attityden och termens innebörd.

Etymologi och översättning av *faith*

Innan vi påbörjar en analys av *faith* är en översikt på sin plats. Till att

1. Jag använder kursivering för att markera utländskt språk och enkla citattecken för att markera omnämning av svenskspråkiga termer. När jag markerar enskilda utländska termer använder jag bara kursivering och inga enkla citattecken.

börja med kan vi konstatera att *faith* är en attityd. Med 'attityd' menas i denna kontext kognitiva, affektiva och konativa förhållningssätt som en individ kan inta inför sig själv och sin omvärld. Utöver *faith* så är exempelvis visshet, hopp, längtan, tvivel och önskan attityder.

Den engelskspråkiga termen *faith* har sin etymologi i latinets *fides*, vilket beskriver ett tro-liknande tillstånd (Hoad 1996). Det kanske närmast besläktade ordet till latinets *fides* på svenska är det föråldrade verbet 'fidera', med betydelsen att betro eller att förlita sig på någon eller något (SAOB, band 8, 1924). Att använda termen 'fidera' som översättning av *faith* har åtminstone två problem: dels är det begränsat till en verbform (till skillnad från *faith* som kan fungera både som verb och substantiv) och dels är det så pass föråldrat att det riskerar att vara svårförståeligt för en svensk läsare och därmed kräva en separat utläggning bara för att etablera termens innebörd vid varje användning.

'Fidera' har ingen given plats i dagens svenska språk, men i stället har vi flera andra termer som används i översättning av *faith*. Några vanliga översättningar är 'tro', 'tillit', 'tilltro', 'tillförlitlighet', 'förtroende', 'trohet', 'förtrostan' och 'lojalitet'. Just översättningar till 'tro' och 'tillit' är relevanta att analysera närmare: 'tro' är den vanligaste översättningen och 'tillit' i bemärkelsen *trust* används ofta synonymt med *faith* på engelska. Dessutom överlappar betydelsen av 'tro' och betydelsen av 'tillit' med betydelsen av 'fidera'. Frågan är alltså om vi i filosofisk analys kan tala om *faith* på svenska med hjälp av 'tro' eller 'tillit' utan att förlora en del av innebörden i *faith*.

I följande analys använder jag både religiösa och icke-religiösa typfall av *faith*. Det är vanligt att skilja mellan propositionell *faith* (*faith-that*) och relationell *faith* (*faith-in*). För denna artikels syfte, nämligen en analys av *faith*-termens innebörd generellt, växlar jag mellan båda former. Jag är därtill främst intresserad av den samtida filosofiska användningen av termen, snarare än hur den används i vardagsspråk. Det finns en betydande överlappning mellan filosofisk och vardaglig betydelse av *faith*, men som är karaktäristiskt för vardagsspråket, är den vardagliga termen *faith* mångtydig och vag och inte filosofiskt brukbar utan hjälp av tydliga avgränsningar och definitioner.

Faith som tro

I klassiska religionsfilosofiska verk som översatts till svenska blir *faith* ofta 'tro'. I bland annat William James "The Will to Believe" (1896), som i originalspråk diskuterar *belief* och *faith*, översatts båda termerna till

'tro' i samlingsverket *Religionsfilosofiska texter* (Peterson 1999, s. 86–97).² Även i samtida svensk religionsfilosofi beskrivs *faith* som "tro". I Mikael Stenmarks *Religionskritik* (2023, s. 64–65) identifierar han fem olika användningar av 'tro', av vilka han likställer en med engelskans *faith*. Låt oss jämföra tro med *faith* för att se hur väl denna likställning fungerar.

Tro är ett välanalyserat och omtvistat begrepp. Jag kommer här inte presentera en närmare analys av vad tro innebär utan nöjer mig med att notera två antaganden om trons beskaffenhet som är förhållandevis vedertagna.

(TRO1) Att tro att p är att hålla p för sant, vilket innebär att tro är en attityd om sanningsvärdet av en proposition.

(TRO2) Ens tro att p bör stå i proportion till ens evidens angående p . Om man har övertygande skäl att inte tro att p , så bör man inte tro att p mot sitt eget bättre vetande.³

Om *faith*-termen refererar till samma attityd som tro, så bör *faith* alltså överensstämma med dessa två antaganden. Låt oss analysera dem ett i taget.

(FAITH-TRO1) Att ha *faith* att p är att hålla p för sant, vilket innebär att *faith* är en attityd om sanningsvärdet av en proposition.

En doxastisk tolkning av *faith* hävdar att *faith* innebär försanthållande och att *faith* därför har egenskapen av att vara sanningsriktad (Buchak 2017, s. 50). Förespråkare av en svagt doxastisk eller praktisk tolkning av *faith* framhåller dock även egenskaper i *faith* som de hävdar inte är sanningsriktade. Exempel på detta är Robert Audi som hävdar att man bland annat kan "ha *faith*" att ens vän kommer överleva en sjukdom utan att man vare sig tror eller inte tror att vännen kommer överleva (Audi 2011, s. 53). Att "ha *faith*" innebär här inte att man tar ställning till huruvida propositionen 'min vän kommer överleva sin sjukdom' är sann. Att "ha *faith*" att vännen kommer överleva sin sjukdom bör snarare likställas med 'jag ser det som önskvärt att min vän överlever sin sjukdom'.

Exemplet med den sjuka vännen framhäver två egenskaper hos *faith*: dels att *faith* inte nödvändigtvis innebär att man försanthåller *faith*-propositionen, och dels att *faith* innebär att man har en positiv inställning

2. Den religionsfilosofiska inriktningen fideism, från latinets *fides*, förklaras som "tro-ism" i samma samlingsverk (Peterson 1999, s. 71).

3. Jag använder termerna 'evidens' och 'evidentiellt underlag' i bred bemärkelse för att inbegripa alla typer av berättiganden och goda skäl att tro.

inför *faith*-propositionen. Således är *faith* en evaluerande snarare än propositionell attityd, alltså är (FAITH-TRO1) falskt. Antingen är *faith* inte tro, eller så är även (TRO1) ett felaktigt antagande om tro. Det finns nämligen en typ av tro (i bemärkelsen *belief*) som hävdas vara positivt evaluerande, precis som *faith*.

H. H. Price (1965) argumenterar för att det finns flera besläktade trosbegrepp i bemärkelsen *belief*. Dels har vi tro-att, som representerar en propositionell attityd, och dels har vi tro-på som inte enbart representerar en propositionell attityd, men också en evaluerande attityd. Detta kan vi se i meningar som 'jag tror på dig' och 'han tror på kärleken'. Price noterar dock att tro-på i vissa instanser inte är evaluerande: att tro-på tomten är en propositionell attityd snarare än en evaluerande attityd. Inte alla instanser av tro-på är alltså evaluerande, vissa är enbart propositionella. *Faith* kan därför vara ett mer representativt uttryck för evaluering, argumenterar Price (1965, s. 16–17, 20).

Stenmark (2023) gör en liknande åtskillnad mellan tro-på och tro-att, där tro-på är positivt evaluerande och samstämmigt med *faith* och tro-att är propositionellt och samstämmigt med *belief*. Notera dock att medan Price kan göra en skillnad mellan *belief-in* (tro-på) och *faith*, så har Stenmark inte terminologisk tillgång till denna skillnad på svenska. I och med att Stenmark likställer *faith* och tro-på, så innebär det att meningarna '*faith in God*' och 'tro på Gud' beskriver samma attityd inför Gud (Stenmark 2023, s. 65), vilket går emot Prices tolkning av skillnaden mellan meningarna '*faith in Santa*' och '*belief in Santa*', som inte beskriver samma attityd inför tomten.

Med stöd i denna jämförelse anser jag, tvärt emot Stenmark, att '*faith in God*' inte är synonymt med 'tro på Gud'. *Faith* inbegriper en evaluering som tro-på inte nödvändigtvis gör. Ta exempelvis meningen 'jag tror på demoner' som inte säger någonting om min eventuella evaluerande attityd inför demoner. Om jag däremot har *faith* i demoner så är jag positivt inställd till demoner. Det vore motsägelsefullt att hävda att "jag har *faith* i demoner, men jag hade föredragit att demoner inte existerade". Det är däremot inte motsägelsefullt att hävda att "jag tror på demoner, men jag hade föredragit att demoner inte existerade".⁴ Vi kan alltså inte kategoriskt översätta *faith* till 'tro-på' genom att anamma distinktionen tro-att som propositionell attityd och tro-på som evaluerande attityd. Tro-på ut-

4. Den som vill applicera detta på icke-religiösa sammanhang kan jämföra meningen 'jag tror på yttrandefrihet' (evaluerande attityd) med meningen 'jag tror på mänsklig klimatpåverkan' (propositionell attityd).

trycker ibland en positivt evaluerande attityd men det är inte tillräckligt för att hävda att tro-på är att likställa med *faith*, som alltid är en positivt evaluerande attityd och därtill inte alltid uttrycker ett försanthållande.

Även om *faith* i sin helhet är en evaluerande attityd som går bortom försanthållande, så kan *faith* fortfarande komma till på samma grunder som tro, och därav kunna klassas som tro-liknande. I så fall kan vi beskriva *faith* som en typ av tro, exempelvis "positivt evaluerande tro". Låt oss därför se om *faith* liknar tro på ett betydelsefullt sätt genom att se om *faith* är kompatibelt med (FAITH-TRO2).

(FAITH-TRO2) Ens *faith* att p bör stå i proportion till ens evidens angående p . Om man har övertygande skäl att inte ha *faith* att p , så bör man inte ha *faith* att p mot sitt eget bättre vetande.

Audis exempel med den sjuke vännen visar att *faith* inte är lika tätt bundet med godtagna skäl som tro är. Rationell tro har ju en direkt koppling till ens evidens: ju bättre evidentiellt underlag, desto starkare rationell tro. *Faith* däremot har en viss okänslighet inför evidens. Exempelvis kan fallet vara sådant att Audis vän sannolikt kommer dö av sin sjukdom, men Audi har *faith* att vännen kommer överleva ändå. I en religiös kontext kan det vara så att onskans problem pekar åt att det inte finns en allsmäktig, allgod, allvetande gud, men ändå kan du ha *faith* att en sådan gud finns. I båda fall går du bortom det evidentiella underlaget, det som kallas för att ta ett *leap of faith*. Allt annat lika skulle det inte vara rationellt att tro att Audis vän kommer överleva eller att det finns en allsmäktig, allgod och allvetande gud, men det i sig omöjliggör inte lämpligheten i att ha *faith* att vännen kommer överleva eller att ha *faith* i Gud.⁵

Det finns, åt andra hållet, situationer där det evidentiella läget är sådant att det är lämpligt att tro men inte lämpligt att ha *faith*. Lara Buchak (2014) hävdar att om man är säker på att p så är det inte lämpligt att ha *faith* att p . *Faith* är en attityd som är lämplig att inta när man inte har tillräckliga skäl att vara säker på p . Det evidentiella underlaget bör vara sådant att det fortfarande är möjligt att icke- p (Buchak 2014, s. 53). Denna restriktion finns inte för tro, där är relationen snarare den omvända: ju bättre skäl du har att tro, desto lämpligare är det att du tror. När det kommer till relationen till evidens skiljer sig alltså *faith* från tro.

5. Flera filosofer argumenterar för att det är möjligt med rationell *faith*. En central del i resonemanget är uppdelningen mellan praktisk och epistemisk rationalitet, där resonemanget lyder att *faith* kan vara praktiskt rationellt även när det har lägre epistemisk rationalitet. Rationaliteten förankras i att att ha *faith* är ett ändamålsenligt medel mot förverkligandet av ett mål. Se exempelvis Buchak (2014) och Dormandy (2023).

I religiösa kontexter är det tydligt att (FAITH-TRO₁) och (FAITH-TRO₂) är felaktiga: att ha religiös *faith* handlar i regel om att vara positivt inställd och hänge sig åt en gudom, även (kanske i synnerhet) på osäkra grunder. *Faith* har visserligen en kognitiv komponent som liknar tro (jämför 'tro på Gud' och '*faith in God*'), men denna kognitiva komponent är evaluerande och mer evidentiellt okänslig än tro. Detta gör *faith* så pass skild från tro att det vore missvisande att översätta *faith* till 'tro'.

Faith som tillit

Möjligen är det lämpligare att översätta *faith* till 'tillit' eftersom tillit är en positivt evaluerande attityd som går bortom tro. På engelska är tillit i bemärkelsen *trust* tätt förknippat med *faith* både filosofiskt och allmänt (McCraw 2015, s. 144). Vi har därför skäl att anta att 'tillit' och *faith* kan användas synonymt, trots att det inte är lika vanligt att översätta *faith* till 'tillit' i svenskspråkig filosofi. För att bedöma detta tar jag två antaganden om tillit och ser om dessa stämmer även för *faith*.

(TILLIT₁) Att ha tillit till X angående Y innebär att man är kognitivt, affektivt och beteendemässigt positivt inställd till X angående Y.

(TILLIT₂) Tillit och tvivel är motsatspar: att ha maximal tillit till X angående Y medför att man har minimalt tvivel till X angående Y och vice versa.

Eftersom tillit inte är ett lika välanalyserat begrepp som tro, så kommer jag vidareutveckla (TILLIT₁) och (TILLIT₂) i korthet i samband med analysen av *faith* i relation till tillit. Om *faith* kan likställas med tillit så stämmer det att:

(FAITH-TILLIT₁) Att ha *faith* till X angående Y innebär att man är kognitivt, affektivt och beteendemässigt positivt inställd till X angående Y.

En gängse förståelse av tillit är att tillit innehåller både kognitiva, affektiva och beteendemässiga komponenter. Den kognitiva komponenten innebär att man *tänker* att X är pålitlig, den affektiva komponenten innebär att man *känner* tillit till X och den beteendemässiga komponenten att man *agerar* utifrån att X är pålitlig (Zagzebski 2012, s. 37).⁶ Enligt Da-

6. Det finns flera olika tolkningar av innehållet i den kognitiva komponenten av tillit. Zagzebski (2012) benämner den kognitiva komponenten som "I believe x will get me y". McCraw (2015) argumenterar för att den kognitiva komponenten bättre förstås som en form av acceptans.

niel McKaughan tar sig *faith*-attityden samma affektiva, kognitiva och beteendemässiga uttryck: att ha *faith* berör både vad man tänker, bryr sig om, och gör, vilket McKaughan i sin analys av *faith* kallar för CAB (*Cognitive, Affective, Behavioral*) (2018, s. 197).

Både tillit och *faith* förstås med hjälp av familjelikhet, där det som förenar enskilda fall av tillit eller *faith* är att de liknar varandra utan att de är identiska. Varje enskilt fall av tillit eller *faith* behöver inte inkludera alla CAB-komponenter i lika stor utsträckning för att klassas som tillit eller *faith*. Säg att jag litar på eller har *faith* att du är en bra barnvakt. Skälet till detta kan exempelvis vara att jag känner till dina meriter som erfaren och kunnig barnvakt (kognitivt) eller att jag upplever dig som en vänlig och ansvarstagande person (affektivt), eller andra kognitiva eller affektiva skäl. Om jag inte anställer dig som barnvakt (avsaknad av beteendemässig komponent), så behöver det inte betyda att jag inte anser att du är en pålitlig barnvakt eller inte har *faith* att du skulle kunna göra ett bra jobb. För samtliga tre komponenter i min attityd till dig angående barnpassning är både *faith* och 'tillit' fullvärdiga termer för att beskriva attityden. 'Jag har *faith* att du är en bra barnvakt' och 'jag litar på att du är en bra barnvakt' ter sig vara fullt utbytbara meningar för att beskriva denna positivt evaluerande attityd.

Faith och tillit relaterar alltså till CAB-komponenterna på samma sätt och termerna *faith* och 'tillit' tycks därför beskriva samma attityd. Är detta tillräckligt för att dra slutsatsen att *faith* kan likställas med tillit? För att bedöma det granskar vi (FAITH-TILLIT₂) och ser om samstämmigheten finns där.

(FAITH-TILLIT₂) *Faith* och tvivel är motsatspar. Att ha maximal *faith* till X angående Y medför att man har minimalt tvivel till X angående Y och vice versa.

Det är både intuitivt och filosofiskt förankrat att tillit och tvivel är varandras motpol (Zagzebski 2012, s. 37). Säg att jag låter dig passa min dotter när jag ska bort på fest. Om jag litar på dig, så kommer jag inte sitta nervös hela kvällen och tänka på alla kriser som eventuellt uppstår och ringa dig stup i kvarten för att kontrollera om allt går bra. Tvivlet kan alltså underminera tilliten genom bristande affektiv komponent (jag är nervös), genom bristande kognitiv komponent (jag tänker att barnpassningen går fel) eller genom bristande beteendemässig komponent (jag ringer dig). Min attityd till din barnpassning befinner sig på en skala mellan maximal tillit och maximalt tvivel: jag kan däremellan lita på dig

halvmycket (jag är nervös, men lugnar mig genom att tänka på att du är en kunnig barnvakt) eller litegrann (jag är nervös och ringer en gång under kvällen, men inte mer). När jag befinner mig på en skala mellan tillit och tvivel gäller det att: ju mer tvivel, desto mindre tillit och vice versa.

Vid första anblick kan det antas att *faith* har samma relation till tvivel som tillit har eftersom *faith* har samma CAB-komponenter. Detta är en alltför hastig slutsats. Vi kan se på två exempel från religiös *faith*, ett historiskt och ett teologiskt, för att identifiera hur *faith* faktiskt förhåller sig till tvivel.

Moder Teresa är ett paradigmexempel på en historisk person som levde ett liv i stor *faith*. Inte lika välkänt är att hon under många år vårdades av starka tvivel på Gud, vilka hon dokumenterade i brev och dagböcker. Daniel McKaughan (2018) analyserar hur Moder Teresas tvivel kunde vara kompatibelt med hennes *faith*. Fallet med Moder Teresa visar att en del av vad det innebär att ha *faith* är att ha en uthållig relation till Gud (*faith*-objektet). Moder Teresas *faith* bestod dels i tillit till Gud och dels i lojalitet till Gud. Vad hon ger uttryck för i sitt tvivel är en brist på affektiv och kognitiv komponent: hon varken tror eller känner för Gud. Detta till trots visar hon fortsatt lojalitet inför Gud. Tack vare lojaliteten kunde hon upprätthålla sin *faith* samtidigt som hon hade starka tvivel, argumenterar McKaughan (2018, s. 202). Så som jag läser McKaughan, är detta möjligt eftersom *faith* i betydelsen 'lojalitet' är en attityd som inte undermineras av tvivel. Lojalitet är en renodlat beteendemässig attityd och är inte beroende av en kognitiv och affektiv positiv inställning.

Det är ju dock möjligt att McKaughan, katolska kyrkan och folk i allmänhet har en skev bild av Moder Teresas lojalitet, en bild som upprätthålls för att skydda kyrkans intressen och hennes helgonstatus. Vi bör därför inte acceptera McKaughans resonemang enbart på dess egna meriter, utan i stället placera detta i en bredare teologisk förståelse för relationen mellan tvivel och *faith*.

Teologen Paul Tillich har argumenterat för att tvivel inte bara är kompatibelt med *faith*, utan är en essentiell del av *faith*: djupt tvivel bekräftar *faith*, som Tillich själv skriver (1957, s. 22). Tillich ser detta som en konsekvens av att *faith* involverar osäkerhet, risktagande och mod (1957, s. 16–17). Tvivel är oundvikligt i medvetet risktagande, eftersom risktagande handlar om att ta ett beslut på osäkra grunder. Tillichs resonemang är i samklang med Buchaks resonemang om att *faith* är medvetet risktagande i evidentiellt underläge, som diskuterades i invändningen mot (FAITH-TRO2). En rationell person kan inte helt bortse från det risk-

tagande som det evidentiella läget pekar på när denne intar en position av *faith*. Tvivel är på så sätt oundvikligt i (rationell) *faith*.

Även tillit involverar osäkerhet och risktagande, men vad som är karaktäristiskt för tillit är att när man intar en position av tillit så förbiser man eventuella risker och accepterar den sårbarhet som kommer med detta förbiseende (Baier 1994, s. 152; Faulkner 2023, s. 66). När man förbiser risker och accepterar sårbarhet minskas utrymmet för att känna starkt tvivel. Därför kan man inte både starkt tvivla och starkt lita på X angående Y: man kan inte samtidigt våndas över risktagandet och förbise det. Om vi godtar Buchaks, McKaughans eller Tillichs syn på *faith* – vilket jag anser att vi bör – så ser vi att man inte behöver bortse från eventuella risker för att inta en position av *faith*. På så sätt skiljer sig tillit från *faith*.

Min slutsats är alltså att attityderna *faith* och tillit har stora likheter men även vissa nyansskillnader. Både *faith* och tillit har positiva kognitiva, affektiva och beteendemässiga komponenter. Däremot har de olika relationer till tvivel: tvivel underminerar tillit men bekräftar *faith*. Att likställa tillit och *faith* vore därför missvisande.

Lösningsförslag och deras svagheter

Det går inte att undgå att *faith* är ett mångtydigt begrepp och en kort analys är inte tillräcklig för att summera den filosofiska debatt som råder kring *faith*. Mitt mål med ovanstående analys är helt enkelt att visa att det inte är tillräckligt att rakt av översätta *faith* till 'tro' eller 'tillit' eftersom en sådan översättning avsevärt påverkar tolkningen av vad *faith* innebär. Oavsett om man godtar argumenten för att *faith* skiljer sig från tillit och tro eller inte, så bör ovanstående genomgång visa på att en slentrianmässig översättning av *faith* till 'tillit' eller 'tro' är otillräcklig.

Detta problem är inte unikt för *faith*. Att språk skiljer sig från varandra, och att inte alla språk har ord för alla fenomen, är inte något utmärkande för svenskans brist på *faith*. Inom filosofin kryllar det av termer som inte med lätthet översätts till svenska, som *mind*, *agape* och *telos*. Värt att ta i beaktan är också att allt språk reducerar: även på engelska är termen *faith* en reduktion av vad det innebär att uppleva attityden som *faith* hänvisar till. Icke desto mindre är det viktigt att vara medveten om dessa svårigheter i filosofisk analys. Trots att både *faith*, tro och tillit är attityder med kognitiva komponenter så har de skillnader som bör beaktas när man ska analysera sådant som vad det innebär att *tro på*, *lita på* eller *ha faith* i någon. Det är viktigt i filosofisk kontext att vara medveten

om dessa skillnader för att kunna bedöma exempelvis risktagande, sårbarhet och rationalitet.

Eftersom *faith* har så många användningsområden på engelska så kan en pragmatisk lösning vara att översätta *faith* till olika ord i olika kontexter: *faith* kan beskrivas som en form av tro, tillit, lojalitet eller någonting annat, beroende på vad som är mest lämpligt i den kontexten. I filosofisk och religionsvetenskaplig text kan vi därtill göra en teknisk åtskillnad för att kunna använda samma ord för olika betydelser. Man skulle exempelvis kunna skriva *tro*₁ (propositionell) och *tro*₂ (evaluerande) eller *tillit*₁ (tillit *simpliciter*) och *tillit*₂ (religiös, lojal tillit).

Det finns åtminstone två problem med detta lösningsförslag: dels antas man bejaka *faith* som en typ av tro eller tillit, och dels förlorar man den gemensamma konceptuella grunden för *faith* som finns på engelska. När den kopplingen förloras i översättningen kan vi inte tala om en och samma attityd med flera egenskaper och uttryck.

En annan lösning är att återuppliva 'fidera' och låta det fungera synonymt med verbformen av *faith*, men detta skulle som konstaterat fordra en omväg i form av utläggningar av ordets betydelse. En tredje lösning är att använda den engelskspråkiga termen i svensk text, så som jag har gjort här. Detta ser jag dock som en nödlösning och att ha detta som norm vore att behandla svenskspråkig filosofi slapt.

Synliggörande av en blind fläck

Låt mig vara tydlig med att detta är ett kommunikationsproblem, snarare än ett problem som bottnar i svenskspråkigas förmåga att uppleva en risktagande, evaluerande attityd som skiljer sig från tro och tillit. Möjligtvis är detta en blind fläck i svenskspråkig filosofi för att *faith*-begreppet har en religiös konnotation och därför anses attityden vara mestadels irrelevant eller kategoriskt irrationell. I praktiken är *faith*-attityden vanligt förekommande i mellanmänskliga relationer och i rationella överväganden både inom och utanför religion. Med denna analys vill jag uppmärksamma att engelskspråkig filosofi har en term som skulle kunna vara till hjälp för svenskspråkiga filosofer för att sätta ord på den attityd vi möjligtvis har när vi förhåller oss till sådant som en väns överlevnad, barnvakter eller Gud.

Även om majoriteten av filosofin som bedrivs av svensktalande filosofer likväl bedrivs på engelska så bör vi kunna filosofera på svenska för att levandehålla filosofin för svensktalande. Filosofin och religionsveten-

skapen bör ta i beaktande att när man rakt av översätter *faith* till 'tro' eller 'tillit' så missar man komplexiteten i *faith*-attityden. Att hänge sig, ta medvetna risker och acceptera tvivel är tre av de saker som går förlorande om vi inte har ett analyspråk för attityden *faith*. Det är min förhoppning och ansträngning att vi ska kunna tala om detta, om det så än är genom teknisk terminologi, svengelska eller återupplivandet av föråldrat språkbruk, för både språket och filosofin blir fattigare när vi inte anstränger oss för att sätta ord på attityder vi upplever och bevittnar.⁷

Litteratur

- Audi, Robert. 2011. *Rationality and Religious Commitment*. Oxford: Clarendon Press.
- Baier, Anette. 1994. "Sustaining Trust". I *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Buchak, Lara. 2014. "Rational Faith and Justified Belief". I *Religious Faith and Intellectual Virtue*, red. Laura F. Callahan och Timothy O'Connor. Oxford: Oxford University Press.
- Buchak, Lara. 2017. "Reason and Faith". I *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*, red. William J. Abraham och Frederick D. Aquino. Oxford University Press.
- Dormandy, Katherine. 2023. "Rational Faith: How Faith Construed as Trust Does, and Does Not, Go Beyond Our Evidence". *The Monist* 106, nr 1, s. 72–82.
- Faulkner, Paul. 2023. "On the Nature of Faith and Its Relation to Trust and Belief". *The Monist* 106, nr 1, s. 61–71.
- Hoad, T. F. 1996. *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford: Oxford University Press.
- McCraw, Benjamin, W. 2015. "Faith and Trust". *International Journal for Philosophy of Religion* 77, nr 2, s. 141–58.
- McKaughan, Daniel. 2018. "Faith Through the Dark of Night: What Perseverance Amidst Doubt Can Teach Us About the Nature and Value of Religious Faith". *Faith and Philosophy* 35, nr 2, s. 195–218.
- Peterson, Michael och Ulf Zachariasson. 1999. *Religionsfilosofiska texter*. Nora: Nya Doxa.
- Price, H. H. 1965. "Belief 'In' and Belief 'That'". *Religious Studies* 1, nr 1, s. 5–27.
- Stenmark, Mikael. 2023. *Religionskritik*. Stockholm: Dialogos förlag.
- Svenska Akademiens ordbok, Band 8*. 1924. Under ordet "fidera". https://www.saob.se/artikel/?unik=F_0443-0146.35yV
- Tillich, Paul. 1957. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row.
- Zagzebski, Linda. 2012. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. New York: Oxford University Press.

7. Tack till doktorandseminariet vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet, och till forskarskolan i religionsfilosofi, där tidigare versioner av denna artikel har ventilerats. Tack också till Conrad Bakka för hjälpsamma kommentarer på artikeln.

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 fortfara 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 aktualiserats, 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 *sannesöverskridande*; 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 *sannesöverskridande*. 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 *sannesöverskridande*. Dessa föreställningar är frukten av induktiva slutledningar: den intuitiva förvisningen om att händelser som ägt rum otaliga gånger i det förflutna kommer att upprepas i framtiden. Men detta är en förvisning 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 filosoflärare, 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 outsläcklig 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 epikuréer 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.

Neurovetarparadoxen

Ingvar Johansson

Lögnarparadoxen känner de flesta filosofer till. Vanligtvis exemplifieras denna *semantiska* paradox med att en kretensare hävdar att alla kretensare ljuger, men samma paradox uppstår om en svensk person hävdar att alla svenskar ljuger. Strukturen i paradoxen kan exemplifieras på en mängd sätt. Att en kretensare blivit paradexemplet kan bero på att det i Bibeln står: "En av deras egna, en profet, har sagt: 'Kretensare ljuger oavbrutet och är odjur, glupska och lata'" (Titusbrevet 1:12). Jag ska inledningsvis presentera denna paradox, och då på ett sätt som är pedagogiskt i förhållande till den här uppsatsens egentliga syfte, nämligen att visa att det finns en analog *epistemisk* paradox, vilken gör skäl för beteckningen "neurovetarparadoxen".

Låt oss tänka oss en under antiken patriotisk och hederlig kretensare som till sin fasa upptäcker att en förfärlig mängd kretensare förfärligt ofta ljuger. Skulle denne kretensare säga: "En förfärlig mängd kretensare ljuger förfärligt ofta", så skulle ingen paradox uppstå. Och det är kanske detta hen egentligen vill säga även när hen ibland förtvivlat utbrister: "Alla kretensare ljuger jämt". Men om hen till en semantikpedant (alltså: "alla" betyder faktiskt ALLA!) säger samma sak, så uppstår för den senare lögnarparadoxen. Yttrandet blir för denne också självrefererande, dvs. handlar också om den yttrande själv och det hen säger. Om det kretensaren hävdar är sant, så ljuger hen, men om hen ljuger, så är hens yttrande i överensstämmelse med yttrandet, och är i den meningen en verifikationsinstans av yttrandet. Semantiskt paradoxalt.

Om denna paradox har mycken filosofi skrivits, och jag har själv bidragit till att öka litteraturmängden (2003, avsnitt 7). Men det är som sagt inte om detta som den här uppsatsen primärt skall handla. Den är skriven för att göra klart att det finns en analog modern men förbisedd paradox, neurovetarparadoxen.

Låt oss tänka oss en nutida ambitiös, högintelligent och på empiriska experiment mycket skicklig neurovetare. I det sammantagna ljuset från tre typer av källor kommer denne briljante forskare fram till att folk radikalt underskattar vad som i deras varseblivningar är – likt hallucina-

tioner – rena hjärnprodukter, dvs. att det som varseblivs inte har någon av hjärnan oberoende existens. De tre källorna är: (i) den traditionella filosofins och perceptionspsykologins exempel på varseblivningsillusioner, (ii) den moderna neurologins studier av underliga varseblivningar hos personer med, ur vardagsmänniskans sätt att se, neurologiska funktionsnedsättningar, och (iii) den ultramoderna forskning som med hjälp av VR- och AR-glasögon skapar komplicerade tidigare otänkbara varseblivningssituationer. Om denne neurovetare för en populärvetenskaplig publik proklamerar ”Neurovetenskapen har visat att en förfärlig mängd vanliga varseblivningar inte är varseblivningar av något som har en från hjärnan oberoende existens”, så uppstår ingen paradox. Men om neurovetaren i stället hävdar ”*Alla* varseblivningar (såväl adekvata som illusoriska) är hallucinationer”, så uppstår epistemiska komplikationer, åtminstone för en epistemisk pedant som jag själv.

Ordet ”*alla*” gör att neurovetarens påstående refererar till alla neurovetares empiriska undersökningar, och det blir därför också självrefererande i förhållande till den talande neurovetarens egen forskning. Om precis *alla* varseblivningar är hallucinationer, så måste också neurovetarnas empiriska undersökningar vara hallucinationer skapade av neurovetarnas hjärnor. Vilket innebär att deras tal om rena hjärnprodukter hos försökspersoner inte kan referera till något från neurovetarnas egna hjärnor oberoende existerande. Neurovetarens sist återgivna helt generella påstående gör att man kan säga som följer. Om neurovetaren har rätt, så saknar neurovetenskapen helt empiriskt stöd i traditionell mening, dvs. observationer av delvis forskaroberoende fakta. Men om hen har fel, så tycks neurovetenskapen ha betydande empiriskt stöd för hens åsikt. Epistemiskt paradoxalt.

Jag har länge tyckt att många neurovetare och neurovetenskapligt välinformerade personer talar och skriver – men utan att säga det rakt ut – som om de anser att empirisk neurovetenskap har visat att precis allt i våra varseblivningar är hallucinatoriskt. Se t. ex. Lisa Feldman Barrett, *Seven and a Half Lessons About the Brain* (2020). Men jag har tidigare inte velat vara filosofiskt pedantisk och göra väsen av saken. Neurovetarna tar obestriddligen fram inte bara ny kunskap i allmänhet, utan också medicinskt värdefull kunskap. Och det kanske därför är dumt att försöka få dem att ägna tid också åt metafysiska frågor. Men nu har min motivationsbild förändrats.

Nyligen utkom på svenska neurovetaren Anil Seths bok *Att vara du: En ny vetenskap om medvetandet* (2024; på engelska 2021). Vid sidan av

sina presentationer av neurovetenskapliga studier, så hävdar Seth också explicit att *allt* som *alla* varseblir är hallucinationer. Den vanliga distinktionen mellan varseblivningar och hallucinationer blir hos honom en distinktion mellan två slags hallucinationer, vilka han kallar kontrollerade respektive okontrollerade. Här är tre påståenden från boken:

När vi följer denna [bokens] idé till vägs ände kommer vi att se att medvetandeinnehållet är ett slags vakendröm, en kontrollerad hallucination, som är både mer och mindre än det som världen verkligen är. (s. 92)

Man skulle rent av kunna säga att vi alla hallucinerar hela tiden. (s. 103)

[Detta klargör] att normal varseblivning, här och nu, faktiskt är ett slags hallucination. (s. 145)

Seth vill genom sin bok ersätta det klassiska neurovetenskapliga angreppssättet med ett nytt. I det klassiska ses varseblivningar som skapade genom att till kroppen given sinnesinformation därefter blir tolkad av hjärnan. I hans eget ska varseblivningar ses som uppkomna genom att hjärnan först gör förutsägelser om framtida sinnesinformation, och sedan får möta denna information. Men detaljerna i detta forskningsprogram finns det ingen anledning att gå in på här. Den här uppsatsen är ingen recension, utan bara till för att påpeka att Seths bok på ett ovanligt klart sätt exemplifierar det jag kallar neurovetarparadoxen, nämligen att en etablerad neurovetare hävdar att hen korrekt återger neurovetenskapliga undersökningsresultat samtidigt som hen hävdar att alla neurovetare, dvs. också hen själv, alltid hallucinerar. Det paradoxala elementet kan kortfattat framställas så här: En neurovetare hävdar att alla neurovetare hallucinerar.

Vissa av antikens kretensare borde ha besinnat sig innan de uttalade sig alltför allmängiltigt om sina landsmäns förljugenhet, och vissa av dagens neurovetare borde besinna sig innan de uttalar sig alltför allmängiltigt om neurovetenskapens metafysiska implikationer.¹

Litteratur

- Barrett, Lisa Feldman. 2020. *Seven and a Half Lessons About the Brain*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Johansson, Ingvar. 2003. "Performatives and Antiperformatives". *Linguistics and Philosophy* 26, s. 661–702.
- Seth, Anil. 2024. *Att vara du: En ny vetenskap om medvetandet*. Övers. Joachim Retzlaff. Stockholm: Fri Tanke.

1. Först ett tack till Christer Svennerlind för hjälp med att göra uppsatsens grundläggande idé klar och distinkt, och sedan ett tack till Jens Johansson för några goda pedagogiska förslag.

Recensioner

Existentiell fysik

Sabine Hossenfelder. Översättning: Claes Bernes. Sakgranskning: Jonas Enander. Fri Tanke 2023, 297 s. ISBN 978-91-8952-602-0

Sabine Hossenfelder är partikelfysiker. Hon är också en känd popularisator. Hon anser att fundamental fysik har en viss relevans för existentiella frågor. I den här boken vill hon exemplifiera detta på ett enkelt och för vanligt folk begripligt sätt. En sympatisk målsättning, enligt min mening. Boken är också mycket läsvärd och tankeväckande.

Men hennes position är en aning tvetydig. Å ena sidan säger hon att våra svar på existentiella frågor – alltså frågor om sådant som medvetandets plats i naturen, fri vilja, livets mening etcetera – måste respektera fysikaliska fakta (s. 17). Men å andra sidan erkänner hon att allt hon säger i boken egentligen ska kvalificeras med ”såvitt vi vet” (s. 15). Ty vi kan ta fel om vad som *är* fakta. En brasklapp, alltså. Dessutom varnar hon för icke-matematiska förklaringar av kvantmekanik (s. 139) – något som hon själv ändå ägnar sig åt. Trots att hon anser att ”mycket av den påstådda egendomligheten hos kvantmekaniken bara beror på att man tvingar in den i vardagligt språk” (s. 141).

Det hela kompliceras ytterligare av att hon själv är lite skeptisk mot kvantmekaniken. Den är varken deterministisk eller tidsreversibel, säger hon, men hon tror att den ”framöver kommer att ersättas av” en underliggande teori, enligt vilken kvantprocesser är både deterministiska och tidsreversibla (s. 38). Å andra sidan säger hon också: ”Kvanthändelser är alltigenom slumpmässiga och påverkas inte av någonting” (s. 162). Läsaren kan här bli en aning förvirrad.

För det mesta godtar hon det slumpmässiga, men hon betonar att det sällan spelar någon roll på makronivå, i våra vanliga liv. Vanligen inte för våra handlingar.

En bok som behandlar existentiella frågor måste förstås komma in på viljans frihet. Hossenfelder anser att allt vi gör är bestämt av naturlagarna, och eventuella kvanthändelser som vi inte kan påverka. Det tror jag också. Men man kan fortfarande fråga sig om detta är förenligt med handlingsfrihet och fri vilja. Hossenfelder konstaterar helt rimligt

att det beror på vad man menar med dessa uttryck. Om "fri vilja" betyder "inte bestämd av naturlagarna och eventuella kvanthändelser" så är viljan inte fri. Om det betyder "oförutsägbar" – eller "utan yttre tvång", "känns fri", "rationell" eller något annat i den stilen – så strider det inte mot den deterministiska uppfattningen.

En genomgående tes i boken är att en del forskning inom fundamental fysik "över huvud taget inte är vetenskaplig" (s. 263). Det gäller bland annat flertalet hypoteser om universums uppkomst och teorier om att det finns många andra universum än det vi kan observera. Hon är inte motståndare till sådana spekulationer, men hon ser dem som utomvetenskapliga. Ungefär som religion.

I första kapitlet beskriver hon "samtidighetens relativitet" (i enlighet med Einsteins speciella relativitetsteori). Två händelser kan vara samtidiga för en observatör, eller givet en referensram, men inte för en annan. De kan inte vara samtidiga i någon absolut mening. Och nuet är en illusion (s. 170) – vad det nu kan betyda.

Det låter bekant, men här blir det en aning förvirrande. Hossenfelder kopplar ihop samtidighetens relativitet med frågan om vad som *existerar*. Hon noterar att även om två händelser *inte* är samtidiga för *mig*, så kan de var för sig vara samtidiga med andra händelser för andra observatörer. Och hon säger: "Så snart du går med på att *något* just nu kan existera någon annanstans, fastän du inte ser det förrän senare, tvingas du gå med på att *allt* i universum existerar nu" (s. 31). Såvitt jag förstår betyder det att två händelser vilka som helst "existerar nu" för någon observatör (eller ur något möjligt perspektiv). Men därav följer väl inte att de existerar nu för mig?

I en not tillägger Hossenfelder att "vad det egentligen innebär att existera" är en fråga som kan "anses vara knepig" (s. 279). Det gör knappast det hela enklare att begripa. Men hon slår fast att "det förflutna och framtiden existerar på samma sätt som nuet" (s. 32). Man kan undra vad det betyder, givet att "existera" är knepigt. Men lite senare säger hon att "oavsett vad man menar med *existera* finns det ingenting i naturlagarna som skiljer något enskilt ögonblick från alla de andra" (s. 45). Det stämmer nog, eftersom naturlagarna inte använder ordet "existera" och alltså inte är beroende av hur det tolkas. Men är det inte något med "tidens gång", som fortfarande är undflyende och svårt att riktigt begripa?

Dessutom säger hon senare att det enda vi kan veta något om är det vi kan observera, och framtiden kan vi ju inte observera. Inte än, i alla

fall. Alltså kan vi inte veta att den alls existerar, och därmed inte heller att den existerar på samma sätt som det förflutna.

Hur kan vi för övrigt veta att det enda vi kan veta något om är det vi kan observera? Att det förhåller sig så kan vi ju inte observera. Men vi kan förstås *tro* det. Och Hossenfelder påpekar faktiskt själv i slutet av boken att "det vetenskapliga arbetssättet inte kan användas för att rättfärdiga sig självt" (s. 264).

I samband med naturlagarna och vad som existerar kommer hon också in på föreställningen att "verkligheten utgörs av matematik" (s. 42). Det tror inte Hossenfelder. Hon säger om den svenske fysikern Max Tegmark, att han troligen "hittade på sitt matematiska universum för att alla skulle få klart för sig vilken märklig figur han är" (s. 44).

Något vi inte kan observera är ju andra universum än vårt eget. Tanken att det finns flera, alltså "multiversum", har bland annat motiverats av det till synes egendomliga i att vi alls existerar. Man har påpekat att naturkonstanterna (de numeriska värdena på partiklars egenskaper, den elektromagnetiska kraften, gravitationen, den kosmologiska konstanten etcetera) tycks vara så speciella ("finjusterade") att de möjliggör mänskligt liv. Hur kan det komma sig? Det kan verka osannolikt och kräva en förklaring.

Men Hossenfelder hävdar att det inte är osannolikt. Sannolikhet förutsätter jämförelser mellan olika utfall, något vi inte kan göra i fråga om universum, eftersom vi här endast har tillgång till ett enda utfall, nämligen vårt faktiska universum (s. 190–94). Det är en synpunkt jag inte har stött på tidigare. Att konstanternas värden kan vara *subjektivt* osannolika för de flesta av oss är förstås en annan sak.

Varför finns då det som existerar? Hossenfelder noterar att man inte kan motbevisa en religiös skapelseberättelse – som t. ex. att Gud skapade världen för sex tusen år sedan med alla fossiler etcetera. Felet med en sådan teori är inte att den är felaktig. Den *kan* vara sann. Men det är ingen *vetenskaplig* teori, eftersom den inte kan användas för att göra någorlunda precisa förutsägelser om vad vi kan observera (s. 50). Hon kallar den "utomvetenskaplig". Man kunde kanske fråga sig om den dessutom är "ovetenskaplig" i den meningen att den på något sätt ändå kommer i konflikt med vetenskapliga teorier.

Hur ser då en *vetenskaplig* skapelseberättelse ut? "En del fysiker tror att universum började med en smäll, somliga tror att det var en studs, andra satsar på bubblor ... eller en gas bestående av supersträngar, eller

ett femdimensionellt svart hål” eller ... etcetera (s. 50). Men Hossenfelder tror inte mycket på sådant. Sådana hypoteser är också utomvetenskapliga. De har inget större förklaringsvärde, och kanske kommer vi aldrig att veta hur universum skapades.

Den kosmologiska standardmodellen utgår från Einsteins allmänna relativitetsteori. Man tänker sig att det i begynnelsen fanns en väldigt het plasma (som inte kan observeras), med vissa små temperaturvariationer, som kan förklara en hel del av det vi observerar idag (bakgrundsstrålningen, galaxernas fördelning och förekomsten av olika grundämnen etcetera). Det gör den rätt trovärdig (s. 54). Men riktigt vad som hände alldeles i början, eller hur plasman uppstod, vet vi inte.

Det finns hundratals spekulativa förslag. Inflationsteorin (med kvantfluktuationer i ett inflationsfält) är kanske den mest kända, och Hossenfelder nämner några till. Problemet med dem är att de mest komplicerar våra teorier, utan att egentligen förklara något nytt. De kan i och för sig förklara något, men de *behövs* inte. Ingen av dessa hypoteser är egentligen nödvändig för att förklara något som vi har observerat (s. 64, 190, 263).

Det här är en intressant, men tvivelaktig, idé. Är det verkligen rimligt att kräva att en teori är *nödvändig* på detta sätt, för att vara acceptabel eller trovärdig? Räcker det inte – åtminstone tills vidare – att den förklarar det vi observerar *bättre* än något annat vi för tillfället kan hitta på?

Här kan man förstås få problem med vad som är ”bättre”. Om ”bättre” betyder ”enklare” är inte mycket vunnet. Folk kan vara oense om sådant, liksom om huruvida en förklaring är ”nödvändig” för att förklara det som ska förklaras.

När man med den kosmologiska standardmodellen räknar ut vad som hände under universums tidigare utveckling, så utgår man från att naturlagarna hela tiden har varit desamma (utom möjligen alldeles i början). Men hur vet man egentligen det? Hossenfelder påpekar – i Humes efterföljd – att vi inte ens vet om de gäller i morgon (s. 65).

Hur (och om) världen kommer att gå under vet vi inte heller. Vi vet t. ex. inte hur den mörka energin kommer att bete sig i framtiden. ”Du bör hur som helst inte lita på fysikers förutsägelser om universums undergång. Du skulle lika gärna kunna be en bananfluga om en väderprognos” (s. 69).

Beträffande universums undergång brukar man hänvisa till termodynamikens andra huvudsats. Entropin ökar eftersom *sannolikheten* för förändringar i riktning mot jämviktstillstånd är stor (s. 81). Energin bevaras, men smetas ut, så att det finns allt mindre fri energi. I jämviktstillstånd sker inga förändringar längre – små förändringar på molekylnivå tar ut

varandra så att jämviktstillståndet består. Sådana processer har vi observerat, t. ex. när glas krossas, järn rostar, kol brinner, kroppar åldras, osv. Men *varför* sker det? Varför går det bara åt ena hållet? Varför ökar entropin? Varför är det *sannolikt*? Och vad betyder "sannolikt" här? Det är inte fråga om subjektiv sannolikhet. Hossenfelder hänvisar till att oordnade situationer är mycket vanligare än ordnade, om man jämför alla logiska möjligheter (s. 87, 89). Det kan förklara våra subjektiva förväntningar. Men varför är denna rent logiska skillnad *fysikaliskt* avgörande? Hur kan hög sannolikhet vara en *orsak*, som Hossenfelder tycks mena (s. 89)?

Om det bara är en fråga om sannolikhet, och att det är osannolikt att sannolika tillstånd förändras till osannolika – vilket dock kan hända, t. ex. med Boltzmannhjärnor (s. 103) – så kunde man väl tänka sig att vårt universum har uppstått genom att ett fantastiskt osannolikt tillstånd plötsligt uppstår ur ett jämviktstillstånd. Oerhört osannolikt rent logiskt, men möjligt. En del fysiker tycks ha varit inne på det (s. 85). Alltså "slumpen". Ja, vem vet. Men när det kommer till kritan anser Hossenfelder faktiskt att termodynamikens andra huvudsats av flera skäl är "synnerligen suspekt" (s. 93). Hon är inte rädd av sig!

Den sannolikhet som figurerar i kvantfysik är svårbegriplig, tycker jag. Hossenfelder förklarar att den beräknas genom att man "kör experimentet upprepade gånger" (s. 245), vilket antyder att sannolikheten är rent empirisk. Men man kan väl inte köra experimentet upprepade gånger med *samma* partikel, när den redan hamnat på ett visst sätt enligt sin vågfunktion. Man måste väl mäta en *annan* partikel, även om den är "likadan". Vad betyder det att "köra experimentet upprepade gånger"?

När man "mäter" en partikel, så kollapsar – eller "uppdateras", som Hossenfelder föredrar att säga – dess vågfunktion: den blir noll på alla andra ställen och den finns bara på en enda plats i rummet (s. 36). Men hur identifierar man den partikel man ska mäta? Innan man mäter den så finns den ju överallt, som en våg. Jag har inte lyckats begripa detta – vilket nog är mitt fel, inte Hossenfelders.

Hossenfelder anser att Einsteins största misstag inte gällde "den kosmologiska konstanten", vilket han själv trodde, utan att han oroade sig för att fysiken inte kunde hantera "problemet med nuet" (s. 94). Men jag tycker inte att hon själv heller klarar av det. Hon påpekar att ett system, oberoende av om det har medvetande, kan ha minne i den meningen att det lagrar information från tidigare tillstånd (men aldrig från senare tillstånd). En tidpunkt där detta gäller för ett system är ett "nu" för systemet.

Det är väl sant, men knappast relevant. Det avgörande är väl att vår upplevelse av nuet är subjektiv, inte objektiv. Hon säger själv: "Objektivt sett existerar inte Nuet, men subjektivt förnimmer vi varje ögonblick som speciellt. Einstein hade inte behövt oroa sig" (s. 98). Men det tycks betyda att varje ögonblick är ett Nu ur något perspektiv. Våra upplevelser och förnimmelser är däremot något som inträffar objektivt – även om *innehållet* i dem kanske inte är objektivt. De ögonblick vi upplever existerar, antar jag. Och upplevelserna kan studeras inom vetenskapen och ytterst inom fysiken. Objektivt existerar alltså Nuet, trots det Hossenfelder säger – förutsatt att tidpunkter alls existerar objektivt. Jag kan inte inse att Einstein gjorde något misstag här.

Beträffande medvetandet är Hossenfelder reduktionist (s. 115). Vårt medvetande och vårt beteende beror helt på partiklarna i våra kroppar. Hennes argument är att vi aldrig har sett något exempel på att ett system betar sig på ett sätt som inte kan förklaras med beteendet hos dess delar. Det finns visserligen emergenta egenskaper. Det mesta på makronivå är *svagt* emergent (i princip härledbart), men det verkar oklart om det finns några exempel på *stark* emergens.

Cellerna i vår kropp är i genomsnitt omkring sju år gamla, hudceller byts ut efter i genomsnitt två veckor (s. 124). Det hindrar inte att emergenta egenskaper kan förbli desamma. Men om de gör det eller inte är oklart i enskilda fall. Om kaffemolekyler i mitt kaffe byts ut mot temolekyler, så blir det så småningom en märkbar skillnad i smak.

Världen är deterministisk – anser Hossenfelder – men vi kan inte förutsäga vad som kommer att hända. Av tre skäl. Det viktigaste är att vi inte kan förutsäga framtida kunskap. David Deutsch, en av de fysiker Hossenfelder har intervjuat, formulerar det så här: "Vi kan inte förutsäga kunskapens framtida tillväxt, för om vi kunde det, då skulle vi ha den nya kunskapen redan före det ögonblick vi försöker göra förutsägelser om. Det ligger i kunskapens natur att den leder till oförutsägbarhet, även i ett deterministiskt system" (s. 137). Såvitt jag minns påstod redan Karl Popper något i den stilen.

Stämmer det verkligen? För att göra en vetenskaplig förutsägelse måste man göra vissa mätningar och vissa beräkningar. Men det kunde väl vara så att vi faktiskt inte gör dessa mätningar och beräkningar, även om vi skulle kunna. Och i så fall skulle vi *kunna* veta vad som kommer att hända, trots att vi faktiskt inte vet det.

Hossenfelder lägger stor vikt vid det som kan observeras. Det är detta som utmärker vetenskap. En förklaring måste förutsäga något mät-

resultat (s. 191). Det enda vi vet något om är det vi kan observera. Om vi tror att även annat existerar, så är det just tro, inte vetenskap. Olika varianter av flervärldstolkningen av kvantfysik och teorin om multiversum är därmed utomvetenskapliga. Liksom föreställningen att det finns något utanför det universum som vi kan observera, eller att vi lever i en datorsimulering (Hossenfelder gör dessutom slarvsylta av Nick Bostroms argument för att vi gör det). Men därmed tycks även den kosmologiska standardmodellens föreställning om en ursprunglig plasma bli ovetenskaplig. Liksom föreställningen att det finns en framtid.

Ja, det finns mycket att fundera över i denna bok. En del av det jag inte har berört är också filosofiskt intressant. Till skillnad från många andra framställningar om fundamental fysik är den här mer öppen för att det är mycket vi inte vet, även i fråga om sådant som annars anses relativt väletablerat.

Lars Bergström

Metaphysical Animals: How Four Women Brought Philosophy Back to Life

Clare Mac Cumhaill och Rachael Wiseman

Penguin Random House 2022, 398 s. ISBN 978184743284

Oxfordkvartetten: Hur Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley och Iris Murdoch förändrade moralfilosofin

Benjamin J. B. Lipscomb. Översättning: Henrik Gundenäs

Daidalos 2023, 395 s. ISBN 978-91-7173-673-4

Fyra osedvanligt begåvade kvinnliga studenter anländer till ett mansdominerat och misogynt Oxford där vardagsspråksfilosofin snart ska avlösa den logiska positivismen som högsta filosofiska mode. De börjar umgås, präglar varandra intellektuellt och går så småningom i gemensam opposition mot uppfattningar som dominerade moralfilosofin i deras samtid. Det hela utspelar sig i ett dramatiskt skede av den europeiska historien, nämligen det sena 1930-talet och decenniet som följde efter andra världskriget. Lägg därtill att en av de fyra ska få en huvudroll i en numera världsberömd kontrovers då universitetet i Oxford utsåg en före detta amerikansk president till hedersdoktor.

Det är ingredienser som borgar för en historia värd att berättas. Nu har det nyligen gjorts i två böcker av Benjamin J. B. Lipscomb respektive Clare Mac Cumhaill och Rachael Wiseman. Lipscombs bok föreligger dessutom i svensk översättning. De fyra huvudpersonerna är G. E. M.

Anscombe (1919–2001), Philippa Foot (1920–2010), Mary Midgley (1919–2018) och Iris Murdoch (1919–1999). Anscombe var sedan unga år en katolsk konvertit, allmänt uppfattad som kvartettens skarpaste och mest egensinniga tänkare. Hon motsatte sig allehanda konventioner och tycks inte ha underkastat sig några andra auktoriteter än Gud och Ludwig Wittgenstein. Hon vägrade att efterleva universitetets klädkoder för kvinnor och hon behöll sitt efternamn när hon gifte sig med filosofen Peter Geach. Hon ansåg att Oxforduniversitetets beslut att kora Harry S. Truman till hedersdoktor var moraliskt oacceptabelt, eftersom han var ytterst ansvarig för dödandet av mängder av civila i och med atombombningarna av Hiroshima och Nagasaki. Anscombe protesterade kraftfullt men förgäves mot utmärkelsen. Sättet händelsen beskrevs på av universitetets manliga majoritet, som gärna ville dekorera Truman, har gett upphov till *Oxfordkvartettens* engelska originaltitel – *The Women are up to Something*.

Foot (född Bosanquet) var dotterdotter till en annan amerikansk president, Grover Cleveland. Olikt sina tre kamrater hade hon sin bakgrund i den yttersta överklassen. Också hon bröt mot konventioner eftersom hon valde att utbilda sig, vilket kvinnor av hennes börd vanligtvis inte gjorde. Foot blev en inflytelserik moralfilosof och hon var också djupt engagerad i biståndsorganisationen Oxfam under dess tidiga år. En passage i *Metaphysical Animals* beskriver hur hon packar kläder som ska skickas till palestinska flyktingar – en smärtsam påminnelse om att somligt inte förändrats under de senaste 75 åren.

Midgley och Murdoch lämnade den akademiska filosofin tidigt, efter att ha haft anställningar i Reading respektive Oxford. Murdoch blev en framgångsrik skönlitterär författare. I sitt filosoferande, som hon ibland återvände till, höll hon sig med ett eklektiskt och öppet sinne och tog intryck av olika tanketraditioner, såsom analytisk språkfilosofi, kommunism, existentialism, kristendom och platonism. Midgley gifte sig, flyttade till Newcastle och blev hemmafru. Hon fortsatte emellertid sin intellektuella bana, bland annat genom regelbundna radioframträdanden i BBC med filosofiska och litterära teman. Vid 59 års ålder återvände hon till skrivandet och blev remarkabelt produktiv. Fram till sin död 40 år senare publicerade hon 18 böcker i gränslandet mellan filosofi, biologi och etologi.

Anscombes, Foots, Midgleys och Murdochs gemensamma motstånd mot de tongivande moralfilosofiska strömningarna i Oxford innebar enligt både Lipscomb och Mac Cumhaill och Wiseman att de avvisade

tesen att det finns en grundläggande skillnad mellan fakta och värde.¹ Ingen av författarna lyckas emellertid klargöra vad den kritiserade distinktionen består i, eller vad kvartetten erbjöd i dess ställe. Enligt en vanlig historieskrivning, som också förekommer i dessa båda böcker, förespråkade de fyra ett "aristoteliskt" tillvägagångssätt, enligt vilket studier av naturen – i synnerhet den mänskliga – kan ge svar på värdefrågor. Men det förblir oklart hur detta ska kunna leda till slutsatser om hur vi bör handla och leva våra liv.²

Det är desto klarare att kvartetten vände sig mot en annan vid tiden populär moralfilosofisk uppfattning, nämligen den non-kognitivistiska läran att moraliska utsagor uttrycker subjektiva attityder och inte främst beskriver en objektiv verklighet. Inspirerad av Wienkretsens verifikationsprincip hade A.J. Ayer i sin bok *Language, Truth, and Logic* (1936) argumenterat för att moraliska utsagor saknar semantiskt innehåll och avfärdat moralfilosofin som disciplin. Med utgångspunkt i J.L. Austins talaktsteorier, snarare än i sträng empirism, utarbetade Richard Hare under de följande decennierna en mer sofistikerad form av non-kognitivism, enligt vilken moraliska utsagor är ett slags universella uppmaningar.

Non-kognitivisterna tenderade att fokusera på så kallade "tunna" värde-termer som "bör", "rätt" och "fel", "bra" och "dåligt". Foot uppmärksammade en kategori som kommit att kallas "tjocka" värde-termer, som till skillnad från de tunna tycks vara både beskrivande och värderande. Några exempel är "modig", "feg", "generös" och "brutal". Lipscomb är inte ensam om att betrakta förekomsten av tjocka värde-termer som en allvarlig invändning mot non-kognitivismen, men han förklarar inte varför den skulle vara det. Enligt Hares teori är värde-terms primära mening värderande eller preskriptiv, medan deras sekundära mening är deskriptiv. Anhängare av denna sorts non-kognitivism skulle kunna hävda att det som skiljer tjocka värde-termer från tunna är att de förras deskriptiva innehåll är mer bestämt, vilket gör deras användningsområden mer begränsade. Att kalla en person modig skulle enligt detta förslag kunna vara att anbefalla personens beteende eller karaktär, och att tillskriva henne vissa egenskaper, exempelvis en benägenhet att inte övermannas av rädsla när faror hotar. Även om non-kognitivisterna kan bemöta Foots kritik råder det inget tvivel om att den bidrog till att vidga debatten.

1. Somliga menar att att Anscombe, Foot, Midgley och Murdoch inte bara förenades i kritik av andras teorier, utan också försvarade ett gemensamt filosofiskt program. Det talas ibland om "Somervilleskolan", vilket anspelar på det Oxford-college som de fyra var knutna till. Se t. ex. Gåvertsson 2019.

2. Se Svensson 2023, s. 47.

Både Lipscomb och Mac Cumhaill och Wiseman tillskriver de fyra huvudpersonerna en gemensam ambition att rehabilitera moralfilosofin som filosofisk disciplin, efter de attacker de menade att Ayer och andra non-kognitivisterna utsatt den för. Med tanke på det är det intressant att notera att Anscombe – förvisso på helt andra bevekelsegrunder – också intog en avfärdande hållning till den moderna moralfilosofin som liknade Ayers. I sin berömda artikel "Modern Moral Philosophy" (1958) hävdade Anscombe att moraliska begrepp som *rätt*, *fel*, *plikt* och *bör* är kvarlevor från en legalistisk syn på moral, som förutsätter en gudomlig lagstiftare. När en sådan uppfattning om den moraliska lagen som gudagiven inte längre är allmänt omfattad är slika begrepp rentav skadliga, och det vore bättre om uttryck som "moraliskt fel" byttes ut mot mer specifika uttryck relaterade till dygder och laster, såsom "oärlig", "okysk" eller "orättvis" (Anscombe 1958, s. 1, 8–9). Anscombes uppfattning att moraliska termer som "rätt", "fel", "plikt" och "bör" inte har någon rimlig mening ("*no reasonable sense*", s. 8) när de frikopplas från det teologiska ramverket är inte helt olik Ayers tes att de saknar semantiskt innehåll. Dessutom menade Anscombe att det vid tiden då hon skrev sin artikel inte var fruktbart att ägna sig åt moralfilosofi och att disciplinen helt borde läggas åt sidan "åtminstone till dess att vi har en adekvat filosofisk psykologi" (Anscombe 1958, s. 1; min övers). Utan att vara säker gissar jag att Anscombe, om hon levte idag, hade hävdat att vi ännu saknar en sådan och att det följaktligen inte är vettigt för oss att syssla med moralfilosofi.

Några av Anscombes moraluppfattningar var kraftigt reaktionära och tydligt präglade av hennes katolska tro. Hon protesterade i ord och handling mot abort och användning av preventivmedel. Hon betraktade sex som inte syftar till reproduktion som omoraliskt och ansåg att de som ägnar sig åt homosexuellt sex dessutom drar olycka över sig själva. Här väcks misstanken att Anscombe ville vrida moralfilosofin ur non-kognitivisternas grepp bara för att sätta den i händerna på papister. Lipscomb och Mac Cumhaill och Wiseman har påfallande lite att säga om dessa inslag i Anscombes tänkande.

De två böckerna vänder sig till en allmän publik. Läsare som tar sig an *Oxfordkvartetten* utan filosofiska förkunskaper kommer nog att undra hur någon kunde försvara så knasiga uppfattningar som Ayer. Lipscomb gillar uppenbarligen inte non-kognitivism eller empirism och han ödslar ingen tid på välvilliga presentationer av dem. Det är synd eftersom det ger intryck av att Foot invänder mot teorier som knappt är intellektuellt respektabla, vilket riskerar att förringa hennes insatser. I detta

avseende gör Mac Cumhaill och Wiseman åtminstone till en början ett grundligare arbete. De inleder sin bok med redogörelser inte bara för den tidiga non-kognitivismen och den empiristiska filosofi den stammade ifrån, utan också för den intuitionistiska realism den var en reaktion på, och som företrädades av en tidigare generations moralfilosofer där G. E. Moore, W. D. Ross och H. A. Prichard tillhör de kända namnen.

Men allteftersom sidantalet växer i *Metaphysical Animals* blir det gle sare mellan de filosofiska resonemangen. Alltmer utrymme ägnas åt detaljerade utläggningar om huvudpersonernas sociala umgänge, deras resor och inredningen i den lägenhet Foot och Murdoch under en period delade. Trots att de båda böckerna innehåller ungefär lika många sidor slutar MacCumhaills och Wisemans berättelse i mitten av 50-talet, vid tiden för Anscombes protester mot Trumans hedersdoktorat, medan Lipscomb däremot följer var och en av de fyra genom medelålder och ålderdom.

Båda böckerna levandegör det akademiskt inåtvända och självtillräckliga Oxford. Båda ger intressanta skildringar av den speciella miljö som uppstod under andra världskriget då ett stort antal män i krigsförålder lämnade universitetet, vilket gav kvinnliga studenter och forskare ett utrymme de tidigare inte haft. Några år senare förändrades situationen på nytt då många män återvände från kriget, somliga för att slutföra sina studier och andra för att återta sina positioner som lärare och forskare. Misogynin var inte utplånad – till exempel höll J. L. Austin (av Anscombe kallad "den där bastarden") veckovisa seminarier dit bara vissa utvalda manliga filosofer var välkomna – men klockan var för långt gånget för att vridas tillbaka helt och hållet.

Förändrade Oxfordkvartetten moralfilosofin? Nja. Midgley och Murdoch har haft marginellt inflytande på forskningen. Anscombe och Foot har gjort större avtryck. Deras arbeten var viktiga inspirationskällor för dygdetikens uppsving under det sena 1900-talet, även om ingen av dem betraktade sig som förespråkare av modern dygdetik.

Anscombes arbeten har haft stort genomslag också inom andra områden än moralfilosofins. Hennes bok *Intention* från 1957 betraktas av många som handlingsfilosofins viktigaste moderna verk. Men enligt en uppfattning som nog är nästan lika vanlig är boken dunkel och onödigt svårbegriplig. Till Anscombes betydelsefulla filosofiska insatser hör också att hon översatte och redigerade flera av Wittgensteins senare arbeten.

Foots tidigare nämnda kritik av non-kognitivismen och arbeten om tjocka värde termer har haft betydande efterverkningar i den metaetiska

debatten. Under några decennier från 60-talet och framåt, då Foot var verksam i USA, ägnade hon sig åt normativ och tillämpad etik och blev den första att formulera det numera välbekanta spåravnsexemplet, som gett upphov till en egen moralfilosofisk subgenre. I sin enda monografi, *Natural Goodness*, som publicerades så sent som 2001, återvände Foot till frågor av metaetisk karaktär. Boken fick dock endast begränsad uppmärksamhet.

Det må således vara en lätt överdrift att påstå att Anscombe, Foot, Midgley och Murdoch förändrade moralfilosofin. Men det spelar ingen större roll. Som jag noterade i början av recensionen förtjänar historien om dem ändå att berättas.

Jonas Olson

Litteratur

- Anscombe, G. E. M. 1958. "Modern Moral Philosophy". *Philosophy* 33, s. 1–19.
- Gåvertsson, Frits. 2019. "Somervilleskolans filosofiska program". *Filosofisk tidskrift* 40, nr 3, s. 39–47.
- Svensson, Frans. 2023. "Benjamin J. B. Lipscomb: Oxfordkvartetten. Hur Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley och Iris Murdoch förändrade moralfilosofin". *Tidskrift för politisk filosofi* 2023, nr 2. https://www.politiskfilosofi.se/fulltext/2023-2/TPF_2023-2_43-49_frans_svensson.html.

Livsmeningar: En tankebok

Carl-Reinhold Bråkenhielm och Lotta Knutsson Bråkenhielm

Fri Tanke 2023. 415 s. ISBN 978-91-8973-376-3

När jag i undervisningssammanhang kommer in på frågor om livets mening händer det inte sällan att studenter efteråt berättar att det var just sådana frågor som de trodde att filosofer i huvudsak ägnar sig åt. Jag miss-tänker att detta är en rätt utbredd föreställning bland människor. Enligt till exempel Julian Young är det också så att åtminstone den moderna kontinentalfilosofin faktiskt kan karaktäriseras som en strävan efter att komma till rätta med livets mening efter Guds död (det vill säga, efter det att vi i moderniteten har förlorat en tidigare övertygelse om att jordelivet utgör en resa mot en annan, sannare värld).¹ Utan att på något sätt vara expert på modern kontinentalfilosofi måste jag säga att detta framstår för mig som en aning överdrivet. Men oavsett vad, så råder det knappast någon tvekan om att livets mening har diskuterats i betydligt större utsträckning inom den kontinentalfilosofiska inriktningen än inom den

1. Se Young, *The Death of God and the Meaning of Life* (Routledge, 2003), s. 4 och s. 83.

analytisk-filosofiska. Analytiska filosofer tog under lång tid upp livets mening (om de alls gjorde det) främst i allmänt hållna föredrag och essäer. Det har emellertid skett en förändring i detta avseende under de senaste två eller tre årtiondena, och livets mening är numer – eller är i alla fall på god väg att bli – ett etablerat forskningsfält även inom den analytiska filosofin. Intressant nog är livets mening vidare ett område på vilket representanter för de olika inriktningarna tenderar att läsa och tala med varandra, snarare än att vara engagerade i ett tröttsamt skyttegravskrig.

Den filosofiska diskussionen om livets mening försiggår på två olika nivåer.² På vad som ofta kallas för den *begreppsliga* nivån handlar diskussionen om meningen hos uttrycket "livets mening" – om vad det är som vi undrar över när vi undrar över livets mening. På vad vi kan kalla för den *substantiella* nivån gäller diskussionen i stället formulerandet av, samt eventuella argument för och emot, olika föreställningar om vari livets mening närmare bestämt består. Att navigera mellan dessa två nivåer är inte alltid så enkelt, vilket också märks i många av de uppsatser och böcker som skrivits i ämnet på senare år. Som jag skall återkomma till nedan, gäller detta även för den på förlaget Fri Tanke utkomna boken *Livsmeningar: En tankebok*, författad av religionsfilosoferna Carl-Reinhold Bråkenhielm och Lotta Knutsson Bråkenhielm.

Livsmeningar är en ambitiös och med sina strax över 400 sidor omfångsrik bok. Författarparet är mycket erfarna: de har båda (bland mycket annat) skrivit om livets mening i tidigare arbeten och på sina ställen återger och utvecklar de också tankar från dessa i den nya boken. Det slås fast i inledningen att det här inte rör sig om "en självhjälpsbok". De "ger inga råd om hur man lever livet meningsfullt och gör inga punktuppställningar över vad som bör ingå i ett meningsfullt liv" (s. 7). Målsättningen har i stället varit att åstadkomma vad författarna kallar för "en *tankebok*": att "ge olika infallsvinklar på ämnet" och "olika exempel på livsmeningar", genom att knyta "an till aktuell filosofisk diskussion" (s. 7, kursivering i originalet). På det stora hela får en lov att säga att de uppfyller denna målsättning. De går verkligen igenom många olika infallsvinklar på livets mening – narrativism och livets mening, naturalism och livets mening, Gud och livets mening och döden och livets mening, för att bara nämna några. Med undantag för delar av de avslutande kapitlen, i vilka författarna var för sig redogör för de positioner som de själva lutar åt, så

2. Distinktionen som jag har i åtanke motsvarar i stort sett den som till exempel John Rawls drar mellan *concept* ("begrepp") och *conception* ("föreställning") i *A Theory of Justice* (reviderade upplagan, Harvard University Press, 1999), s. 9.

består också boken av presentationer av de olika infallsvinklarna i kombination med genomgångar av mer eller mindre viktiga argument för och emot olika föreställningar om vari livets mening, givet de relevanta infallsvinklarna, består. Författarna lyckas också i alla fall någorlunda väl med att knyta an till aktuell filosofisk litteratur på området. Det finns dock en lite olycklig slagsida mot artiklar (från dagstidningar såväl som från tidskrifter och antologier) och böcker skrivna på svenska. Detta är olyckligt dels eftersom dessa texter knappast kan sägas vara – eller ha varit – särskilt inflytelserika, dels eftersom de i många fall inte är alls lika sofistikerade som många andra texter.³ Givet att författarna ägnar delar av boken åt frågor om vad det kan tänkas innebära att *uppleva* sitt liv som meningsfullt, liksom åt vad som kan ge upphov till sådana upplevelser hos oss, så är det vidare lite synd att boken inte innehåller ordentliga genomgångar av eller hänvisningar till det vid det här laget stora arbete om dessa saker som har utförts inom den empiriska psykologin. Detta arbete har inte minst under de senaste åren haft ett betydande inflytande på den filosofiska debatten om livets mening.

En ytterligare sak som drar ned helhetsintrycket något har att göra med att kapitlen i boken inte är samförfattade. Detta har fått till följd att det förekommer många hänvisningar till saker som den andra författaren diskuterar vidare i ett annat kapitel än det som en för tillfället läser. Efter hand blir detta lite irriterande. Som läsare önskar en att de tillsammans skulle ha uttömt en viss fråga eller ett visst tema i taget, för att sedan gå vidare till nästa.

Den enligt min uppfattning största svårigheten med *Livsmeningar* gäller emellertid navigerandet mellan vad jag ovan kallade för den begreppsliga nivån och den substantiella nivån. Om meningen hos uttrycket "livets mening" kan vi i kapitel 3 ("Liv, mening och livets mening") läsa följande:

När man talar om "livets mening" kan man med "liv" avse (åtminstone) tre olika saker: a) den enskilda individens liv (den personliga meningsfrågan), b) mänskligheten i stort, kanske även det biologiska livet (den sociala meningsfrågan), och c) universum som helhet (den kosmiska meningsfrågan).

3. Ett viktigt undantag är Thaddeus Metz bok, *Meaning In Life* (Oxford University Press), från 2013, vilken i vissa kapitel används mycket flitigt av författarna. (Eftersom Metz var den person som för många år sedan gav mig min första lektorsanställning i filosofi, så kan jag inte låta bli att lägga till här att Metz, i kontrast till vad som anges i *Livsmeningar*, inte är en sydafrikansk filosof. Han har förvisso varit verksam i Sydafrika under många år, men är amerikan.)

I detta sammanhang kan "mening" betyda (åtminstone) tre olika saker: 1) värde, livstillfredsställelse, 2) syfte, ändamål, avsikt, och 3) begriplighet, sammanhang.

Under varje betydelse av mening kan vi skilja mellan dels ett subjektivt och objektivi svar, dels partiell och yttersta mening. (s. 50)

Givet att uttrycket "livets mening" i ljuset av det ovanstående kan avse många olika saker, samt att författarna – i kontrast till många andra i den samtida filosofiska diskussionen – inte vill begränsa sig till en eller ett par av dessa, så är det kanske inte så förvånande att det emellanåt blir lite svårt att hänga med i deras utläggningar av olika substantiella föreställningar om vari livets mening består (exakt i vilken eller vilka betydelser av "livets mening" är de relevanta föreställningarna tänkta att förse oss med svar på vari livets mening består?). Vidare undrar en som läsare emellanåt om inte författarna omedvetet växlar mellan olika betydelser av "livets mening" i sina diskussioner av förtjänster och problem med olika substantiella föreställningar.

För att parafasera Karl Pilkingtons omdöme om den kinesiska muren ("*it's not the 'great' wall of China. It's an all right wall. It's the 'All Right Wall of China'*"): *Livsmeningar* är inte den stora boken – eller för den delen en stor bok – om livets mening. Men för den som önskar en första allmän introduktion till den filosofiska diskussionen om detta ämne, så är det en okej bok. Och det är väl vackert så.

Frans Svensson

Antingen eller

Elif Batuman. Översättning: Maria Lundgren

Natur & Kultur 2024. 350 s. ISBN 978-91-27-17738-3

Antingen eller är författaren Elif Batumans andra bok. Boken publicerades på engelska 2022 och nu har Maria Lundgrens översättning gjort den tillgänglig på svenska. I *Antingen eller* så följer läsaren Selin medan hon går sitt andra år på Harvard. Likt Batuman själv fokuserar Selin sina studier på litteraturvetenskap. Under bokens gång navigerar hon de utmaningar som följer från att hon lämnar ungdomen bakom sig och tar sina första steg in i vuxenlivet. Selins upplevelser – vare sig kopplade till hennes kärleks- eller akademiska liv – speglas alltid utifrån ett förstapersonsperspektiv. Läsaren får intimt observera Selins

resa och får en tydlig bild av henne som en ambitiös, nyfiken men även självupptagen person.

Det är inte enkelt för läsaren av *Antingen eller* att sätta fingret på den genre som boken tillhör; detta då *Antingen eller* är ett verk inom filosofisk litteratur samtidigt som det är ett kollage av konstrelaterade mikroanalyser. Vare sig medvetet eller omedvetet så påminner *Antingen eller* därför om J.K. Huysmans *Mot strömmen*, en bok vars huvudkaraktär vänder sig till sin konst för att få insyn i sitt eget humör och svårtolkade undermedvetna. På ett likartat sätt vänder sig Selin kontinuerligt till diverse konst- och kulturobjekt i hopp om att de ska förmedla sanningar om henne själv. En kyss på en fest, till exempel, är inte bara en vardaglig händelse utan något som gömmer svar om Selins riktning i livet och plats i universum – svar som endast kan greppas med konst och kultur nära till hands. Givet hennes studier så är det framför allt litterära verk som hon vänder sig till i sin jakt på svar. Bland dessa verk är det en särskild bok som fångar Selins uppmärksamhet. Boken i fråga är Kierkegaards *Förförarens dagbok*, en roman som ingår i det större verket *Antingen – eller* (vars titel Batuman approprierar). Kierkegaards *Antingen – eller* presenterar två perspektiv på hur livet kan levas: etiskt och estetiskt – *Förförarens dagbok*, med dess återkommande hänvisningar till poetik och lyrik, exemplifierar det sistnämnda.

Även Batumans *Antingen eller* presenterar en bild av estetiskt levande. Det är svårt att säga hur väl Batuman fångar Kierkegaards egna filosofi, inte minst då det är en filosofi som har gett upphov till många olika tolkningar. En kritik som dock kan riktas mot hennes bok är att den aldrig närmar sig Kierkegaards religiositet utan i stället presenterar en helt sekulariserad version av den danske teologens tankar. Så medan både Selin och Batuman inspireras av Kierkegaard så är ingen av dem bärare av hans teoretiska arv. Fokus bör därför läggas på de intressanta idéer som Batuman presenterar, även om de inte nödvändigtvis fångar exakt vad Kierkegaard avser uttrycka. För Selin är ett estetiskt liv ett som inte fjättras av sociala förväntningar. Hon vill inte gifta sig, ha familj eller konkreta dagsrutiner. Hon vill inte ens gå i terapi. I stället söker Selin konstant efter nya platser, människor och böcker i hopp om att dyka in i delar av livet som hon ännu inte upplevt. Vad *Antingen eller* kommunicerar är att estetiskt levande förutsätter konst och kultur å ena sidan och aktivt engagemang och risktagande å den andra. Man kan inte leva estetiskt om man förblir inlåst i sitt rum.

Jag känner mig dock manad till att jämföra Batumans *Antingen eller*

med *Förförarens dagbok*. I kontrast till Kierkegaard är Batuman kontinuerligt övertydlig med vad Selin upplever. På grund av detta saknar *Antingen eller* ofta estetisk finess, i alla fall i jämförelse med Kierkegaards prosa. Selins förälskelse, ångest och uppgivenhet presenteras för det mesta på samma sätt och med samma språk – läsaren får reda på dessa psykologiska tillstånd till följd av att de tydligt stavas ut. *Förförarens dagbok*, i jämförelse, är skriven så att karaktärernas känslor uttrycks genom själva språket; något som uppmanar till aktiv läsning. Min poäng är inte att filosofiska böcker behöver vara målande och uttrycksfulla. Problemet är i stället att *Antingen ellers* dialoger, såväl som interna monologer, framstår som torra och livlösa på så vis att miljöer ofta saknar färg och intensitet; något som i sin tur gör det svårt att bli engagerad av dem. Under min tid med boken blev jag sällan berörd.

Batumans genomgående övertydlighet resulterar i att den filosofi som jag beskrev ovan sällan förkroppsligas. I stället så präglas *Antingen eller* av den distinktion som estetiker ofta drar mellan *inhåll* och *form*. I korthet: begreppet "form" hänvisar ofta till konstverks perceptuella egenskaper såsom färg och struktur medan "inhåll" benämner deras förmåga att representera och kommentera. Min poäng är att Batumans många meditationer kring estetiskt levande och dess relation till frihet kontinuerligt hämmas av att hon inte förmår att beskriva en känsla utan att benämna den. Bokens formella egenskaper förhöjer inte dess innehåll på ett sätt som estetisk filosofisk litteratur ska, i min mening, göra. Det här betyder inte att *Antingen eller* är en dålig bok. Selins utmaningar påverkar henne på nyanserade sätt och läsaren får alltid detaljerade bilder av hur hon reagerar. Hennes reaktioner är intressanta till viss del på grund av hur tydligt de beskrivs, på så vis att läsaren får nära kontakt med en naken, mänsklig och relaterbar karaktär. Dessa aspekter visar sig som tydligast under bokens andra halva när Selin mentalt bryter sig loss från Ivar; en gammal flirt vars närvaro ofta spökar i bakgrunden. Friheten som följer gör henne både mer sårbar och mer kapabel till att ta risker. Det resulterar i gripande läsning.

Med det i åtanke rekommenderar jag *Antingen eller*. Det är en inbjudande bok vars huvudkaraktär kommer i kontakt med stimulerande frågor, även om boken själv inte alltid fångar exakt vad det är som gör dessa till frågor av just filosofiskt intresse.

Anthony Allen Öhnström

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

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Evelina Edfors* är doktorand i religionsfilosofi vid Uppsala universitet, *Ingvar Johansson* är professor emeritus i filosofi vid Umeå universitet, *Paiman Karimi* är postdoktor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, *Jonas Olson* är professor i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Ingmar Persson* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Frans Svensson* är professor i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet och *Anthony Allen Öhnström* har en magisterexamen i estetik från Uppsala universitet och studerar politisk filosofi vid Lunds universitet.