

Recension

Sören Stenlund: *Det osägbara*, Norstedts 1980.

Sören Stenlund har skrivit en filosofibok: *Det osägbara*. Det är en ovanlig bok. Enligt baksidestexten ger författaren ”en djärv och vital kritik av den analytiska filosofin”. Men boken liknar mer en predikan än en filosofisk text, och den innehåller, enligt vad Stenlund själv säger, *inte* kritik av någonting, *inga* argument för eller emot något. Kritik och argumentation är inget en filosof bör ägna sig åt, anser Stenlund numera.

Inte desto mindre utgör boken ett enda långt angrepp på ”fackfilosofin”. I första hand är det modern analytisk filosofi som avses, men mot slutet utvidgas angreppet till alla filosofer vars läror på ett eller annat sätt bär ansvar för dagens analytiska filosofi, och hit tycks de flesta klassiska filosofer räknas. Och det är inte bara filosofer, utan också matematiker, naturvetare, samhällsvetare, historiker, humanister, m fl, som idag är ohjälpligt korrumperade av det tänkande som Stenlund ser som roten till allt ont, och som han kallar ”objektänkandet”.

En modern filosof höjs dock till skyarna, och det är Wittgenstein. Framför allt är Wittgensteins förhållningssätt till filosofin ett ideal för Stenlund. Idealet kan uttryckas så här: Att acceptera den oöverstigliga klyftan mellan det som kan sägas och det osägbara – det som bara kan visas – och att förstå att filosofin hör till det senare området. (Den analytiske filosofen, däremot, tror att allt som kan tänkas också kan sägas. Han pratar för mycket.) Vidare att se filosofin inte som en vetenskap eller ett fack, utan något som gäller hela personligheten, ett sätt att leva och tänka, en ”livsform”. (Den analytiske filosofen, däremot, tror att man kan skilja de teoretiska frågorna från värderingar, motiv, önsknningar, dvs från ”livet självt”.) Det finns i denna bok en stark identifikation med Wittgenstein. Man förstår att Stenlund anser sig såsom kanske den ende ha förstått vad Wittgenstein egentligen menade (nästan alla Wittgensteins uttolkare och efterföljare har ju varit analytiska filosofer), och han gör inte bara filosofin utan också Wittgensteins personlighet till ett ideal. Det högstämda allvaret, de stora pretentionerna som präglar *Tractatus* finns också i *Det osägbara*.

Att inte argumentera

Bokens märkligaste drag är emellertid motviljan mot argument. Stenlund tror inte att diskussion (med analytiska filosofer) är meningsfull eller ens möjlig; i varje fall vill han inte längre delta i den. Men det finns också principiella skäl mot att argumentera. Stenlund menar nämligen allvar, och redan det gör att analytiska filosofer inte kan förstå honom. Liksom *Tractatus* författare skriver han ”som uppbyggelse för de redan troende” (s 45). Det är inte fråga om ett informationsutbyte, om att upplysa någon om sanningen. ”Filosofiska och religiösa insikter hör inte till sådant man *informerar* om. *De är osägbara*.” (s 45). Men Stenlund kan ändå inte ignorera fackfilosoferna. Han har ett behov av att moraliskt nedvärdera dem, att säga elaka saker om dem. Ofta beskrivs de med ord som ”dumma”, ”omogna”, ”ytliga”, ”klåfingriga”, de ”ljuger” och deras tänkande är ”pinsamt”, ”makabert”, ”vulgärt”, ”svensonfilosofi”, etc. Förekomsten av denna sorts invektiv utgör onekligen en märklig kontrast mot den allvarston som Stenlund ofta anslår (och också mot stilen i *Tractatus* och *Philosophische Untersuchungen*).

Är det någon idé att diskutera en text där så många värdeomdömen är av denna art, och där dessutom själva möjligheten till diskussion explicit förnekas? Men även om man inte kan nå författaren kan man försöka nå hans läsare. Det vore synd om denna bok alltför enkelt kom att uppfattas som seriös kritik av analytisk filosofi. Dessutom tycks det mig

viktigt att uppmärksamma en typ av irrationalism som nu verkar gångbar på sina håll, och som *Det osägbara* ger ett ovanligt explicit uttryck åt. Jag tänker på den inställning som går ut på att om du och jag talar olika språk, har olika paradig, tillhör olika skolor, etc, så *kan* vi inte förstå varandra, varför diskussion är överflödigt. (Stenlund är medveten om att beskyllningen för irrationalism ligger nära till hands. Men, som han säger, ”att bli kallad för irrationalist av den sortens intellektualister /dvs fackfilosoferna (DW)/ är snarast en komplimang” (s 16).)

Nu är det naturligtvis så att det *finns* argument i texten. Den som vill uttrycka det osägbara måste ändå säga *något*. Bäst är kanske att tåga, men har man bestämt sig för att tala, att skriva en bok, måste man någonstans förklara vad man menar, ge exempel, göra analogier, resonera. Och även om många åsikter i praktiken endast motiveras med att det är något fel på dem som inte inser deras riktighet, så upptar faktiskt resonemangen en avsevärd del av utrymmet. Ofta är resonemangen roliga och slagkraftigt formulerade, och det är de som gör att man med viss iver läser boken till slut: kanske kommer på nästa sida några dråpslag mot fackfilosofin!

För visst kan man angripa analytisk filosofi (precis vad detta är återkommer jag till), och visst har Stenlund satt fingret på sidor hos många analytiska filosofer som vem som helst kan irriteras över; t ex tendensen att se filosofi som en serie oändliga diskussioner, där all energi går åt till att finna fel i föregående talares inlägg, snarare än att säga något av intresse för den ursprungliga frågeställningen (var och en som skummat igenom några årgångar av våra vanligast engelskspråkiga filosofiska tidskrifter förstår vad jag avser här). Stenlund ser denna och liknande tendenser som nödvändiga egenskaper hos all analytisk filosofi. Det är bara det att hans motivering för denna i sig möjligen intressanta ståndpunkt är så föga övertygande.

Stenlunds motsägelser

Något som alltmot förbyrllar en ju längre man läser i *Det osägbara* är de många, mer eller mindre explicita, motsägelser som förekommer i texten. Kanske ligger det i sakens natur att den som talar om det osägbara hamnar i motsägelser. I alla händelser tror jag att ett närmare betraktande av några av dem är en bra utgångspunkt för den som vill komma denna boks speciella problem närmare in på livet.

(1) Ett återkommande tema hos Stenlund är att han själv inte vill angripa någon filosof eller förkunna någon filosofisk lära. ”Jag anser nämligen numera att kritik, moralism och förkunnelse inte hör hemma i filosofiska sammanhang. Jag nöjer mig här med att *beskriva* objektänkandet sådant det är” (s 89–90). Två frågor inställer sig här:

A. Hur är det möjligt att ta avstånd från moralism och förkunnelse i en bok som i så ovanligt hög utsträckning själv är moralistisk och förkunnande? Ser författaren själv denna motsägelse? Det verkar faktiskt inte så. När han då och då (i en paus i förkunnandet av förkastelsesdomar över fackfilosofin) reflekterar över sin egen verksamhet vill han gärna föreställa sig att det inte är några speciella filosofer han angriper utan bara, som det står i förordet, ”vissa ’abstrakta entiteter’ ” (det är väl därför analytiska filosofer ofta i boken citeras utan angivande av vare sig namn eller referens). Detta är naturligtvis inbillning. Man blir inte ”neutral” (ett ord som Stenlund ibland använder om sig själv) bara genom att angripa åsikten istället för dem som har den. I synnerhet inte om angreppet går ut på att det är något moraliskt fel på dem som hyser åsikten ifråga!

B. Hur kan Stenlund här ”nöja sig med att beskriva” när han i andra sammanhang förkastar det metodideal som hävdar att man *kan* skilja mellan beskrivning och värdering? Denna motsägelse är Stenlund däremot medveten om: omedelbart efter den ovan citerade passagen från s 89–90 tillägger han inom parentes: ”Jag håller alltså här styvt på skillnaden mellan beskrivning och värdering”. Men han kommenterar den inte (annat än genom

parentesens lätt ironiska ton). Den slutsats läsaren får dra är att Stenlund ibland känner sig tvungen att tala fackfilosofernas språk för att dessa skall förstå honom – eller åtminstone tro att de gör det. Kommunikation är ju egentligen omöjlig; Stenlunds eget metodideal är inte ett där man inte skiljer beskrivning från värdering, utan snarare ett där *orden* ”beskrivning” och ”värdering” alls inte förekommer.

(2) En del analytiska filosofer har haft en tendens att uppfatta ”Jag förstår inte detta” som synonymt med ”Detta är meningslöst och ointressant”, och Stenlund är inte sen att slå ner på denna ovana. Men kan man ta på allvar en person som dels förlöjligar filosofer som ”offentligt deklarerar denna oförmåga att förstå” (s 14), dels *själv* offentligt deklarerar att ”Mitt bästa argument mot analytisk filosofi numera är att den gör mig illamående” (s 24)? Detta är förstås ingen motsägelse i egentlig mening, men det är en hållning som på mig verkar dåligt genomtänkt. Är det inte oftast intressantare att få veta att X inte förstår än att Y mår illa? I alla fall är det tur att illamåendet inte är författarens *enda* argument mot analytisk filosofi. Man läser vidare från sidan 24 i hopp om att han har fel i att det är hans *bästa*.

(3) På s 96 kritiserar Stenlund analytiska filosofer för (rättare sagt, han säger att ”det mest pinsamma med denna /den analytiska filosofins (DW)/ syn på filosofisk analys” är) att de hamnar i cirkelförklaringar när de försöker besvara grundläggande frågor som Vad är ett sakförhållande?, Vad är ett fysiskt objekt?, Vad är en tidpunkt?, etc. Men på s 41 hävdar han att för förståelsen av *Tractatus* är cirkelförklaringar (av de grundläggande begreppen) nödvändiga. Hur går det ihop? Här skulle Stenlund förmodligen svara att det endast är för den typ av förståelse som analytiska filosofer eftersträvar, dvs den som kan uttryckas i ord och som innebär *kunskap*, som cirkelresonemang är förödande. Däremot är de helt i sin ordning för den filosofiska *insikt* som Wittgenstein sökte, och som ju till yttermera visso är osägbär. Vad skall man säga om detta svar? För det första förutsätter det en absolut dikotomi mellan kunskap och insikt. Att en sådan finns är bokens huvudtes – det är samma tes som den om den absoluta dikotomin mellan det som kan sägas och det osägbara – och jag skall strax diskutera denna tes. Men för det andra visar det en märklig uppfattning om cirkelresonemang och argument överhuvud.

Det förefaller ovedersägligt att varje argument måste antingen utgå från premisser som godtas utan argument, eller också innehålla ”cirklar”. I många fall är sådana premisser underförstådda; de kan vara ett slags definitioner, de kan ingå i kontexten, eller vara allmänt accepterade eller evidenta. I dessa sammanhang bör väl cirkelresonemang undvikas. Men i andra sammanhang, nämligen just då man talar om ”grundläggande frågor”, är cirkelresonemang ofta oundvikliga. De kan ändå vara upplysande, t ex om de kartlägger relationerna mellan de grundläggande begreppen. Detta trodde jag var självklart och välbekant. Men Stenlund verkar tro att analytiska filosofer anser att man alltid kan argumentera (utan cirklar) för allting. Själv tycks han mena att man aldrig kan argumentera (utan cirklar) för någonting. Ingendera positionen förefaller särskilt välbetänkt.

Det finns flera fall av motsägelser eller inkonsekvenser i *Det osägbara*, men dessa exempel får räcka. Dock är det inte troligt att Stenlund skulle uppfatta dem som allvarliga invändningar. Kravet på motsägelsefrihet hör ju också till det förkastade metodidealet! (jfr s 102) Själv har jag emellertid (den kanske föräldrade) uppfattningen att motsägelser bör undvikas (det är stor skillnad på motsägelser och cirklar), och att förekomsten av dem i en text i allmänhet tyder på bristfälligt tänkande snarare än djupsinne.

Det osägbara

Bokens bärande idé, den som dess tankestruktur står och faller med, är, som väl framgått, idén om den absoluta åtskillnaden mellan det som kan sägas och det osägbara. Idén är

övertagen från *Tractatus*. Dess innebörd är i princip inte svår att förstå. Det första steget är att observera skillnaden mellan vad en sats säger och vad den bara visar. För att ta bokens (tyvärr) vanligaste exempel, satsen

f(a)

(t ex "Snön är svartprickig") säger att a (snön) har egenskapen f (svartprickig); den visar, men säger inte, att a är ett objekt och f en kvalitet. Så långt är allt oproblematiskt. Det avgörande är emellertid det andra steget, som innebär att denna skillnad är absolut och inte, som man kunde tro, relativ. Som Wittgenstein uttrycker det i *Tractatus* 4.1212 (och Stenlund ofta citerar):

Vad som kan visas, kan inte sägas.

Så när vi ovan skrev att satsen visade att a är ett objekt försökte vi säga något som inte kan sägas. Vi trodde vi sa något, men lyckades i själva verket bara producera nonsens.

Parallellt med denna distinktion löper hos Stenlund några andra, likvärdiga, och likaledes absoluta, distinktioner: dem mellan *kunskap* och *insikt*, mellan *vetenskap* och *filosofi*, mellan *yttre* och *inre* egenskaper. Således kan man ha kunskap om det som kan sägas men bara insikter om det osägbara. Öka sina kunskaper gör man i vetenskapen, medan filosofin endast (i bästa fall) leder till ökade insikter. Dessa insikter gäller världens nödvändiga, inre egenskaper, medan kunskapen handlar om dess yttre, tillfälliga egenskaper. Mellan de två polerna i var och en av dessa distinktioner går vattentäta skott. All filosofi är osägbar, allt som kan sägas är inte filosofi.

Det går att hitta sammanhang där dessa distinktioner är värdefulla och användbara. Men det är inte alls det saken gäller. I *Det osägbara* hävdas dels att de olika distinktionerna i grund och botten är en och densamma, dels att de är absoluta, dvs oberoende av sammanhanget. Finns det någon anledning att tro på det?

Innan jag försöker svara måste en parentes inskjutas. Ty enligt Stenlund visar det faktum att jag tycker mig ha förstått distinktionen samtidigt som jag ifrågasätter den, att jag egentligen inte alls förstått den! Det är nämligen en filosofisk distinktion, och därför är att förstå den *detsamma* som att inse att den är riktig. Ja, det står faktiskt så i boken (t ex s 12 f). För mig är detta en absurd tanke. Dessutom är den farlig, eftersom den omöjliggör kritik av filosofiska åsikter. Bokens motivering för den bygger framför allt på en idé om *filosofiskt allvar*. Stenlund anser att analytiska filosofer som ett slags sport argumenterar för eller emot olika åsikter, att de diskuterar dem, preciserar och definierar, utan att ta dem på allvar, utan att själva ha de problem som de bara *sysslar* med. Mot detta ställer han Wittgensteins hårda allvar, där de filosofiska problemen är livsavgörande för filosofen själv. Vi behöver inte här ta ställning till det wittgensteinska allvaret. Det väsentliga är att fastslå, att ett ställningstagande för filosofiskt allvar inte på något sätt implicerar den stenlundiska ståndpunkten att "riktighetsproblemet är en del i förståelsemomentet" (s 13). För de flesta människor är det väl viktigt att ha möjlighet att *förkasta* en åsikt som man *förstått*. För filosofer borde det vara inte bara viktigt utan, just, livsavgörande.

Men åter till frågan om de absoluta distinktionerna. Är det verkligen sant att det som kan visas inte kan sägas? Jag antar att de flesta människor som första gången konfronteras med denna idé finner den minst sagt konstig. Säger inte satsen "a är ett objekt" just att a är ett objekt? Nu är emellertid idén inte så konstig som den verkar, givet, nämligen, en förutsättning som *Tractatus* bygger på. Det är förutsättningen att "under" det vardagliga språket ligger ett universellt, logiskt fullkomligt, idealt, en gång för alla givet språk. Detta språk ger den egentliga logiska formen hos våra vanliga påståenden. Och det är till detta språk som "kan sägas" refererar. Allt som kan sägas skall kunna sägas på idealspråket. Men på det wittgensteinska idealspråket finns inte satsen "a är ett objekt"; det som den försöker säga *kan* helt enkelt inte uttryckas på detta språk. Och *detsamma* gäller alla försök att tala om logisk form, om själen, om det etiska, om filosofi överhuvud. Däremot

kan man ju se hur t ex den logiska formen *visar sig* i de korrekt bildade satserna.

Jag skall inte här diskutera idén om ett idealspråk. I stället skall jag konstatera att Stenlunds argumentation i frågan om den absoluta säga/visa-distinktionen har följande mycket egendomliga struktur. I stort sett alla resonemang kring och förklaringar av denna distinktion bygger på idealspråksidén. De är utförda inom *Tractatus* system, och som vi har sett är det inte svårt att inom detta system motivera tanken att distinktionen ifråga är absolut. Men samtidigt förkastar Stenlund, liksom den senare Wittgenstein, idealspråksidén! Visserligen menar han att den absoluta säga/visa-distinktionen är en grundtanke från *Tractatus* som finns kvar och fulländas i Wittgensteins senare filosofi. Men han tycks inte bekymra sig om att med idealspråksidén försvinner också de skäl han själv anfört för att distinktionen mellan det sägbara och det osägbara är absolut.

Det är sant att Wittgenstein i *Philosophische Untersuchungen* aktar sig noga för att formulera filosofiska teorier, och detta kunde kanske uttryckas så att filosofin, enligt den senare Wittgenstein, fortfarande tillhör det osägbara. Men knappast i samma mening som i *Tractatus*. Om man inom ramen för *Philosophische Untersuchungen* vill genomföra säga/visa-distinktionen, så finns det, såvitt jag kan se, ingenting som hindrar att det som i ett sammanhang (språkspel) bara kan visas, i ett annat sammanhang mycket väl kan sägas. (Men kan man verkligen tillämpa denna distinktion i den senare Wittgensteins filosofi? Är det inte snarare så att enligt denna kan *ingenting* sägas, i *Tractatus* mening av "säga"?) Därmed är säga/visa-distinktionen inte längre absolut, och då kan den inte längre användas till det Stenlund vill ha den till. Speciellt finns inte längre samma enkla koppling mellan denna distinktion och de övriga: kunskap/insikt, vetenskap/filosofi, etc.

I alla händelser lämnar Stenlund oss i sticket på denna punkt. Resonemangen från *Tractatus* hjälper inte, och inga ytterligare argument ges. Naturligtvis! – kunde Stenlund svara – det gäller ju en fundamental trosfråga, och i sådana argumenterar man inte. Hårtill är väl inte mycket att tillägga. Låt mig ändå göra två egna reflexioner kring detta med de absoluta distinktionerna.

Jag vill inte förneka att det finns något lockande i *Tractatus* idé att vissa saker är så grundläggande för vårt språk och vårt tänkande att de faktiskt inte *kan* sägas. Men *omfattningen* av det osägbara förefaller mig överdriven. När någon påstår att ett visst område tillhör det osägbara verkar det riskabelt att bara lyssna på en filosofisk och på aprioriska grunder given motivering för att så är fallet. Man måste väl också se efter om det som faktiskt sägs inom området verkligen är bara nonsens. Ta t ex det här med logisk form. Trots *Tractatus* dictum om omöjligheten av att säga något om logisk form har ju ganska mycket sagts om detta de senaste decennierna, nämligen inom logiken, och det med inte så lite framgång. Och jag menar inte bara tekniska resultat utan också ökade kunskaper (och insikter) om viktiga problem. Att förneka att avsevärda framsteg gjorts inom logiken under detta århundrade förefaller mig lika poänglöst som att förneka att fysiken gjorde stora framsteg under 1600-talet. (Detta påstående är inte avsett som ett argument mot Stenlund, som, om jag förstår honom rätt, förnekar bådadera. Jag påstår här något utan att argumentera. Dock inte för att argumenten skulle vara osägbara, utan för att de inte får plats.) Logiken är inte så osägbar som Wittgenstein trodde. – En annan enklare poäng i sammanhanget är att det i längden inte är så övertygande att höra Wittgenstein eller Stenlund gång på gång *säga* dessa saker (om t ex logisk form) som de anser osägbara.

Min andra reflexion gäller vetenskapen och filosofin. Jag blir alltid förvånad över att finna att så många som vill kritisera analytisk filosofi utan att blinka övertar en av positivismens viktigaste doktriner, nämligen den att filosofin studerar helt andra *saker* än vetenskapen. (Att Stenlund övertar den är kanske inte så konstigt – den kommer ju bl a från *Tractatus*.) Vetenskapen handlar om världen men filosofin om något helt annat: det osägbara (Wittgenstein) eller språkets logiska syntax (Carnap). Eller, i en annan variant:

vetenskapen behandlar objektiva frågor om verkligheten, medan filosofin tar ställning i ideologiska frågor. Men nog är det en underlig uppdelning. En del av filosofin har väl alltid handlat om världen. Tänk på hur många specialvetenskaper en gång uppstått inom och avsondrats från filosofin. Detta har inte skett för att filosofer plötsligt börjat intressera sig för världen, utan i allmänhet för att de fått tillgång till nya och effektivare metoder att studera ett visst område av världen, vilket lett till specialisering på detta område. Naturligtvis handlar filosofin också om mycket annat: moral, kunskap, livsåskådning, ideologi. Men varför denna (positivistiska) gränsdragningsiver?

Objekt tänkandet

Den som liksom jag finner det rimligt att det som visar sig i ett visst sammanhang ofta kan sägas i ett annat är naturligtvis någon slags *relativist*. För relativism i alla former har Stenlund inget annat än förakt till övers. Det är ett sätt att tänka som är "vanligt, slentrianmässigt, mekaniskt, fackfilosofiskt och dumt" (s 70). Varför det är så får man inte riktigt veta. Dock antyds att den som relativiserar t ex en sats mening till en kontext dels visar bristande filosofiskt allvar, dels är ett offer för *objekt tänkandet*, dvs betraktar allting, speciellt satser och kontexter, som objekt.

Varför är det otillåtet att betrakta en sats som ett objekt? Stenlund tycks mena att var och en (som inte fått sitt tänkande förstört av fackfilosofin) omedelbart inser att den inte är det: "Det känns något löjligt att behöva påpeka att personer, situationer, språkliga satser, handlingar, handlingsalternativ, inte är några 'objektiva storheter'" (s 71). För den som inte direkt ser varför det är så löjligt är ju detta inte till någon större hjälp.

På ett ställe (s 72) inskjuter Stenlund en brasklapp: Han går där med på att om det i ett visst syfte, för att lösa ett problem (som någon *har*), visar sig praktiskt att betrakta t ex satser och kontexter som objekt, så är det i detta fall tillåtet. Men tanken avfärdas genast med att inga (verkliga) problem någonsin lösts genom denna form av relativisering eller abstraktion. Jag skulle vara böjd att påstå motsatsen (att det är just på detta sätt man lyckas lösa några problem), men detta vore i alla fall något man kunde diskutera. Tyvärr återkommer tanken inte vidare i texten; den förefaller också strida mot bokens huvudintentioner.

Nej, i bokens utläggning i de två sista kapitlen av objekt tänkandet och dess konsekvenser har den som inte håller med Stenlund inte mycket att hämta. Anser man t ex att frågan om ett påstående är sant och frågan om vi *vet* att det är sant är två olika frågor som man bör hålla isär, är man en löjlig figur i Stenlunds ögon. Det skall dock inte förnekas att det är rätt rolig läsning. I det näst sista kapitlet målas bilden av den typiske objekt tänkaren upp. Och det är en hiskelig person! Han (det är förstås en man) förstår inte skämt och ogillar lek, dans och musik. Han är avundsjuk på objekten i världen och skulle gärna själv vilja vara ett, men att han är det lyckas han aldrig riktigt övertyga sig om. Han förnekar systematiskt sig själv. Han tror aldrig sina ögon. Han har ett snedvidret förhållande till det förflutna liksom till framtiden. Han pratar för mycket.

Och naturligtvis känner han inte igen sig i ovanstående beskrivning. Att allt är objekt är inte något som han *säger*; objekt tänkandet *kan* inte vara ett medvetet sätt att tänka. Detta kan man, säger Stenlund,

"inse av följande enkla resonemang: Eftersom ett tänkesätt som objekt tänkandet är allt annat än ett objekt, ja, även något helt annat än ett 'yttre beteende', så är objekt tänkandet självt något icke-existerande för den som omfattar det, ja, t o m något för honom *otänkbart!*" (s 87)

Vilket skulle bevisas! – I ett sammanhang där ovanstående rader förs fram som ett resonemang är det nog ingen idé att ställa frågan om den hisklige objekt tänkaren är någon

som finns i sinnevärlden.

Vid läsningen av dessa kapitel tycker man sig ibland höra i Stenlunds text röster från många olika filosofer och filosofier: klassiska filosofer som också omnämns, men även icke namngivna filosofer som Heidegger och Sartre (jfr avunden mot objekten), och hermeneutisk filosofi (jfr förståelsen av det förflutna). Men bristen på argument och framställningens mästrande ton gör att han knappast lyckas förmedla det djupa han menar sig ha funnit hos dem, och som han kontrasterar mot objektänkandets ytlighet. I stället blir resultatet ofta antingen trivialiteter eller absurditeter.

Den moderna platonismen – idén att det finns självständigt existerande abstrakta objekt – sägs t ex vara ytlig medan Platons idélära var djup, eftersom Platons abstrakta objekt var rangordnade och hade del i godhetens och skönhetens idé:

”Men vad finns det för gott och skönt över de ’abstrakta objekt’ som de moderna empiristerna har skräpat ner världen med?” (s 129)

frågar Stenlund retoriskt och betraktar därmed diskussionen som avslutad. Empirismen, säger han i ett annat sammanhang, har enbart medfört ödeläggelse i filosofin. Många gamla fina begrepp, såsom distinktionen abstrakt/konkret och relationsbegreppet, har oåterkalleligen förstörts av empiristerna:

”Det förempiristiska innehåll som man kan ana hos dessa termer, det som skulle ha gjort dem till värdefulla och intressanta begreppsbildningar, blev fördärvat av empiristerna; det gick inte ihop med det empiristiska sinnelaget, med den empiristiska psykologin. Det var för trångt i de empiristiska själarna för detta innehåll. Det är en gång för alla borta / . . . / Det är svårt att inte bli sentimental när man tänker på detta.” (s 127)

Är det borta så är det; inte ens Stenlund kan väl längre förstå dessa begreppsbildningar, tycker man. Men han anar att deras djup var oerhört.

Det finns också i bokens sista kapitel en längre diskussion av logiken och dess moderna förfall. Även om framställningssättet här är detsamma som annorstädes är många av tankegångarna intressanta och skulle förtjäna en utförlig behandling i en anmälan. Det är också ett område där jag personligen är angelägen om att vissa vanliga missförstånd reds ut. Tyvärr måste jag här av utrymmesskäl förbigå denna diskussion.

Parentes: Var inte Wittgenstein analytisk filosof?

Frågan om Wittgenstein var analytisk filosof eller inte kan inte rimligen höra till de allra viktigaste. Gränsdragning mellan olika filosofier är ofta en trist sysselsättning. Dock är det förstås avgörande för Stenlund att fastslå att Wittgenstein *inte* var analytisk filosof. Dessutom finns det i Sverige en då och då uppblående debatt om analytisk filosofi som också berört frågan om hur termen ”analytisk filosofi” bör definieras. (Se t ex Ingvar Johanssons och Helge Malmgrens meningsutbyte som började i Häften för Kritiska Studier 6/1977 och avslutades i Filosofisk tidskrift 2/1980; deras artiklar finns f ö samlade under titeln *Marxism och Begreppsanalys* i Filosofiska Meddelanden nr 11 (röda serien), Göteborg, 1979.) Därför må det vara mig förlåtet om jag här säger något i denna fråga.

Det tycks mig som om slutsatsen av de debatter som förts, och även av Stenlunds bok, är att det är poänglöst eller till och med missvisande att definiera analytisk filosofi i termer av vissa specifika filosofiska *åsikter*. Möjligen hade det gått för 30 år sedan, men att idag försöka ge ja- eller nej-svar på frågor som Anser en analytisk filosof att filosofi är detsamma som begreppsanalys?, Måste hon vara motståndare till metafysik och spekulatio?, Har han ett atomistiskt och/eller reduktionistiskt vetenskapsideal?, etc, verkar meningslöst.

Detta betyder inte att termen ”analytisk filosofi” blivit oanvändbar. Ett bra exempel i sammanhanget är Quine. Beroende på hur vi besvarar frågorna ovan kan vi rent stipulatoriskt få Quine att bli eller inte bli analytisk filosof. Men jag menar att det finns en klar och tydlig intuition enligt vilken Quine, *oberoende av svaren på dessa frågor*, är en av de mest typiska moderna analytiska filosoferna.

Bakom denna intuition ligger tanken att analytisk filosofi inte är en samling åsikter utan en *filosofisk tradition*. Precis vad en filosofisk tradition är kan vara svårt att ange, men en sak som utmärker dem som befinner sig inom en sådan är att de har vissa gemensamma utgångspunkter. Det finns vissa filosofer och vissa läror som alla inom traditionen förutsätts känna till, som alla studenter undervisas i, etc. Den analytiska filosofins moderna utgångspunkter är väl i första hand Frege och Russell (det finns också äldre utgångspunkter). För att vara hemmastadd i traditionen – t ex för att med utbyte kunna läsa en analytisk-filosofisk facktidsskrift – måste man vara bekant med dessa utgångspunkter (och mycket annat också).

En annan filosofisk tradition är t ex den hegelska. På de platser där denna tradition dominerar är god förstahandskunskap om Hegels viktigaste texter en förutsättning och en självklarhet. Det betyder inte att man accepterar Hegels filosofiska åsikter. Inom Hegel-traditionen finns filosofer som förkastar de flesta av Hegels idéer. Men de gör det med utgångspunkt från Hegel: de startar med honom, för att sedan förkasta honom (jfr det sätt på vilket analytiska filosofer, t ex Popper, avfärdat Hegel). På samma sätt finns det i dag många analytiska filosofer som förkastar i stort sett alla Freges och Russells filosofiska doktriner.

Naturligtvis påverkas ens åsikter, ens val av problem, ens syn på filosofi, av den tradition man tillhör. Men ju äldre en tradition är, desto svårare tycks det vara att definiera den i termer av åsikter. Inte desto mindre verkar det klart att filosofiska traditioner på ett högst påtagligt sätt existerar idag.

Om någon vill kalla dessa traditioner för paradig så gärna för mig, bara inte detta rent definitionsmässigt innebär att allt meningsutbyte över traditionsgränser är omöjligt (att det länge varit dåligt med ett sådant utbyte, och att det försvåras av de olika utgångspunkterna är en annan sak).

Med denna syn på analytisk filosofi är förstås Wittgenstein en analytisk filosof. Frege och Russell är de självklara utgångspunkterna för *Tractatus*, som i sin tur är en utgångspunkt för stora delar av den moderna analytiska filosofin.

För Stenlund, däremot, är den analytiska filosofen en inkarnation av dåliga egenskaper: bristande allvar, diskussionslust; pratsjukhet, ytlighet, klåfingrighet, etc. Kort sagt, den analytiska filosofen är helt enkelt dum. Wittgenstein är antitesen till allt detta. Att Wittgenstein inte är analytisk filosof visar sig, enligt Stenlund, framför allt i hur han filosoferar, hans uttrycksätt, den aforistiska stilen, hans val av motto för *Tractatus*, etc.

Vad man låter termen ”analytisk filosofi” stå för är förstås en lämplighetsfråga. Men också lämplighetsfrågor är viktiga. Det verkar olämpligt att låta termen stå för en samling dåliga karaktäregenskaper. Likaledes verkar det olämpligt att, i en bok som vill angripa fackfilosofin, definiera den så att frågan om det finns någon intressant analytisk filosofi är avgjord redan på förhand.

Vårt behov av det osägbara

Det osägbara är nog ingen filosofibok i vanlig mening, och inte heller avsedd att vara det. Den är ingen argumenterande presentation av en egen filosofisk position eller kritik av andra positioner. Snarare är den ett starkt personligt uttryck för en speciell hållning, för vissa ”filosofiska och religiösa insikter”. Om denna bok gäller verkligen att det den visar är

intressantare än det den säger.

Därför har min diskussion av den, som i första hand tagit fasta på de resonemang som ändå förs i den, i en mening varit orättvis. Att jag ändå valt att kritisera det som sägs i *Det osägbara* beror på att jag själv tror, tvärtemot Stenlund, att argumentation i filosofiska frågor är en möjlig och viktig uppgift för filosofer. Och dåliga argument blir inte bättre för att de står i bibeln.

Å andra sidan har det väl framgått – visat sig – att jag själv känner stark irritation inför denna bok. Irritationen gäller inte i första hand de dåliga argumenten utan just den hållning boken uttrycker. Till exempel elitismen: Verklig filosofi är något man gör ensam, säger Stenlund. Samtal eller diskussioner är meningslösa och leder bara till "svenssonfilosofi". Denna hållning finner jag frånstötande, men Stenlund kanske har rätt i att just detta inte är så mycket att argumentera om.

Min avgörande invändning mot boken gäller emellertid den användning som Stenlund gör av idén om det osägbara. Visserligen kan jag tänka mig flera orsaker till att denna idé tycks verka så tilltalande. För det första är det ofta fruktbart att i ett visst sammanhang observera skillnaden mellan det som sägs och det som visas, vilket alla språkfilosofer vet. För det andra är det inte underligt att man kan känna leda och till och med förtvivlan inför många analytiska filosofers oändliga diskussioner om till synes föga väsentliga frågor, och sådana känslor manifesteras ofta i *Det osägbara*. För det tredje tror jag att de flesta känner igen upplevelsen av att våra mest geniala och djupsinniga idéer *försvinner* när vi försöker uttala dem. Den som är övertygad om sin genialitet kan då förklara detta med att idéerna är osägbara, snarare än att det var något fel på dem. Jag kan inte undvika intrycket att detta är vad som hänt i denna bok, som å ena sidan gör anspråk på så mycket allvar och djup, och å andra sidan innehåller så många häpnadsväckande ytligheter.

Kanske behöver vi ibland idén om det osägbara – det osägbara som tröst. Kanske finns det saker som verkligen är osägbara. Men vi bör inte glömma att idén om det osägbara också är den enklaste och bekvämaste utvägen för den som vill slippa argumentera, slippa tänka.

Dag Westerståhl

Notiser

Harald Ofstad, professor i praktisk filosofi i Stockholm, har nyligen utgivit en bok med titeln *Ansvar og handling*, Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Tromsø 1980. Den innehåller sexton uppsatser i moralfilosofiska, socialfilosofiska och rättsfilosofiska ämnen.

Sören Halldén, professor i teoretisk filosofi i Lund, har utgivit *Nyfikenhetens redskap. En bok om kritiskt tänkande inom vetenskapen och utanför*, Studentlitteratur, Lund 1980.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Peter Gärdenfors är docent i teoretisk filosofi i Lund, Björn Sundberg är doktorand i litteraturvetenskap i Uppsala. Henry Odera Oruka är professor i filosofi vid universitetet i Nairobi, Kenya. På sextioalet studerade han för professor Ingemar Hedenius i Uppsala. Dag Westerståhl är forskarasistent vid filosofiska institutionen i Göteborg.