Filosofisk tidskrift

Nummer 1 · Årgång 2 · Februari · 1981

Innehåll

Peter Gärdenfors
Hur beskriver man ofullständig kunskap **1**

Björn Sundberg
Hjalmar Söderbergs uppgörelse med pragmatismen **12**

Henry Odera Oruka
Fyra riktningar i samtida afrikans filosofi **32**

Recension **39**
Notiser **48**

Akademilitteratur

15:-

Filosofisk tidskrift

Stiftelsen Filosofisk tidskrift · Förlaget Akademilitteratur

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 riktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar, på omkring 10–25 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör

Lars Bergström (ansvarig utgivare)

Redaktionskommitté

Aant Elzinga (Göteborg), Göran Hermerén (Lund), Anders Jeffner (Uppsala), Sven-Erik Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm).

Manuskript

Manuskript sändes till redaktören:
Lars Bergström, Stora Ängby Allé 24, 161 54 Bromma.

Förlag

Förfrågningar beträffande produktionstider, prenumerationer, annonser ställes till förlagets kontaktman:
Carl-Jonnie Listherby, Box 500 16, 104 05 Stockholm
Telefon 08-15 71 56

Abonnemang

Tidskriften utkommer med 4 nummer/år.
Lösnummer pris Svkr 15:–
Prenumeration Svkr 55:–/år
Postgiro 56 25 65–2

Annonser

1/1-sida Svkr 1 000:–, 1/2-sida Svkr 600:–, 1/4-sida Svkr 300:–

Upplaga

1 000 ex/nr

Tryckeri

Ekblads, Västervik

ISSN 0348-7482
ISBN 91-7410-162-5

Peter Gärdenfors

Hur beskriver man ofullständig kunskap?

1. Inledning

Varje människa har unika kunskaper och erfarenheter. Med språkets hjälp kan vi utbyta erfarenheter och förmedla kunskaper. Denna form av kommunikation förutsätter att vi kan *beskriva* våra kunskaper. Det problem jag skall ägna mig åt i denna uppsats är *hur* vi skall gå till väga för att så effektivt och fullständigt som möjligt beskriva den kunskap en person har vid ett visst tillfälle. Detta är ett allmänt kunskapsteoretiskt problem. Jag kommer här att illustrera vissa tankegångar genom den användning de fått inom *beslutsteorin*, men jag vill betona att det allmänna problemet att beskriva kunskap också är betydelsefullt för många andra områden.

Den form av kunskap som står i centrum för min diskussion är *personlig* kunskap, dvs en bestämd persons kunskap vid en given tidpunkt. Kunskap av objektiv form – det som Popper kallar "Värld 3" – t ex den kunskap som relativitetsteorin ger oss, är inte lika intressant i det här sammanhanget. Inom klassisk kunskapsteori studerar man huvudsakligen kunskap i form av *visshet* – man frågar sig exempelvis hur visshet kan uppnås eller huruvida det finns några gränser för vad vi kan säkert veta. Men om vi frågar oss vilka skäl som ligger till grund för våra handlingar, så är det klart att vi inte bara utnyttjar det som vi har säker kunskap om utan vi gör nästan alltid trovärdighetsbedömningar av olika slag. Vi vet något om det vi försöker bedöma, men det är *ofullständig* kunskap. Om man skall beskriva en persons kunskap måste man också ta hänsyn till denna form av kunskap.

När vi tvingas fatta ett beslut önskar vi ofta att vi visste mer om konsekvenserna av de olika alternativen. (Tänk bara på folkomröstningen om kärnkraften.) Det är bara under sällsynt lyckliga omständigheter som vi har så stor kunskap om våra besluts och handlingars konsekvenser att vi redan på förhand kan säga att vi har gjort det bästa valet. Inom beslutsteorin försöker man formulera allmänna principer för hur vi bör välja i olika typer av beslutssituationer. Det är tydligt att det är av största vikt för en sådan teori att man på ett lämpligt sätt kan beskriva de delar av vår kunskap som är relevanta för vårt handlande i en given valsituation.

2. Kunskap beskriven med sannolikheter

Inom den form av beslutsteori som brukar kallas *bayesianism* (efter den engelske prästen Thomas Bayes, vars skrift "An essay towards solving a problem in the doctrine of chances" (1763) är den historiska utgångspunkten) finns ett traditionellt svar på hur man beskriver ofullständig kunskap. Tanken är att de fakta som är relevanta för beslutsfattandet kan beskrivas med en mängd satser som uppfyller de vanliga logiska lagarna. Den kunskap som man har om relevanta fakta identifierar man sedan med den grad av *trovärdighet* som agenten tillskriver satserna i mängden. Vidare antar man att dessa grader av trovärdighet kan representeras med hjälp av ett sannolikhetsmått som tilldelar numeriska *sannolikheter* till satserna i mängden. De siffror som är speciellt användbara inom beslutsteorin är sannolikheterna för de tänkbara konsekvenserna av de tillgängliga beslutsalternativen. Med hjälp av dessa sannolikheter tillsammans med numeriska uppskattningar av den s k "nyttan" av de olika konsekvenserna kan man sedan beräkna det *förväntade värdet* av beslutsalternativen. Den fundamentala beslutsprincipen blir sedan att man bör välja det alternativ som har den högsta förväntade nyttan.

Från en kunskapsteoretisk synvinkel kan man nu fråga sig vad det finns för *skäl* att anta att de grader av trovärdighet som en person tillskriver en samling satser kan representeras på ett numeriskt sätt med hjälp av ett sannolikhetsmått. Det finns en del olika motiveringar för detta, men de mest kända handlar om "rationella" personers beteenden i vadhållningssituationer. Man tänker sig att en persons villighet att satsa pengar på att en viss händelse kommer att inträffa är direkt beroende av hur trovärdig han bedömer att händelsen är. Ett nödvändigt villkor för att en person skall anses rationell i en beslutssituation är att man inte kan få honom att ingå sådana vad att han kommer att förlora pengar (eller något annat som är värdefullt för personen i fråga) *oberoende* av vilka händelser som kommer att inträffa. Om jag ingick ett vad med oddsen ett mot tre för att Malmö FF kommer att vinna allsvenskan i år och samtidigt ett vad med oddsen ett mot tre för att Malmö FF inte kommer att vinna allsvenskan, så kommer jag att förlora pengar oavsett hur det går för Malmö FF. En sådan vadhållning kallas på engelska "a Dutch book" (termen återspeglar möjligen engelsmännens inställning till holländarnas förnuftighet). Låt oss göra tilläggsförutsättningen att om jag inte är villig att sälja ett visst vad till angivna odds, så är jag villig att köpa vadet till dessa odds. Det kan då bevisas att jag kan undvika att någon kan konstruera "a Dutch book" mot mig om och endast om de grader av trovärdighet, dvs odds, jag tillskriver de satser som beskriver de relevanta händelserna uppfyller de klassiska sannolikhetsaxiomen. Detta resultat, som brukar kallas "the Dutch book theorem", har man tolkat så att det visar att även under svaga krav på rationalitet kommer grader av trovärdighet att kunna representeras med numeriska sannolikheter. Jag skall här inte diskutera

begränsningarna av detta resultat, men senare kommer jag att ifrågasätta om en sådan sannolikhetstilldelning innefattar allt av den ofullständiga kunskap en person har som är relevant för hur han fattar beslut.

3. Några tillämpningsområden

Vadslagning är en ganska speciell form av beslutsfattande. Det finns emellertid andra väsentligare områden där noggranna bedömningar av sannolikheter kan vara av stor betydelse.

Ett något nattståndet exempel är uppskattningarna av sannolikheterna för olika typer av reaktorolyckor i kärnkraftverk (se Prawitz 1980). Ett annat exempel är bevisvärdering och trovärdighetsbedömningar i rättsfall. Ett tredje, ekonomiskt väsentligt, är sannolikhetsbedömningar i samband med premiesättning i försäkringsbolag. För var och en av dessa tillämpningar är det lätt att se värdet av noggranna och korrekta sannolikhetsuppskattningar, men det är också lätt att inse svårigheterna med att erhålla sådana uppskattningar.

En ytterligare tillämpning, som jag skall uppehålla mig litet längre vid, är medicinska diagnoser. Läkarens diagnos är baserad på de symptom som patienten uppvisar. De bedömningar som sätts i centrum blir därför sannolikheten för att en patient har en sjukdom D *givet att* han har en viss mängd symptom $S_1, S_2, \ldots S_n$. Denna sannolikhet kan vi beteckna $P(D/S_1 \,\&\, S_2 \,\&\, \ldots S_n)$. Den information läkaren har tillgänglig är av en annan typ: Hans utbildning tillsammans med hans erfarenhet säger att om patienten har sjukdomen D, så är det så och så sannolikt att han har det och det symptomet. Den information som finns är alltså av typen $P(S_i/D)$, dvs sannolikheten för ett symptom S_i givet en sjukdom D, medan den information som sökes är av formen $P(D/S_1 \,\&\, S_2 \,\&\, \ldots S_n)$. Här är det dags att återvända till Thomas Bayes. Ett av hans resultat, det så kallade Bayes' teorem säger att

$$(1) \quad P(D/S) = \frac{P(D)}{P(S)} \cdot P(S/D).$$

Känner läkaren till de storheter som står i ekvationens högra led, vilket innefattar hur vanlig sjukdomen D är, dvs P(D), hur vanligt symptomet S är, dvs P(S), och hur sannolikt symptomet S är om patienten har sjukdomen D, dvs P(S/D), så kan han med denna formel beräkna sannolikheten för D givet S. Detta samband ligger till grund för de flesta av de försök som görs för att utnyttja datorer vid medicinsk diagnosticering. En dator kan ju noggrannare och effektivare än en läkare hålla reda på de sannolikheter P(D), P(S) och P(S/D) som behövs för att Bayes' teorem skall kunna tillämpas. Det fundamentala problemet med detta angreppssätt är att även om det för enskilda symptom S_i

finns uppskattningar av sannolikheterna $P(S_i/D)$, så är det sällan det finns tillräcklig information om sannolikheten för symptomen tillsammans, dvs $P(S_1 \& S_2 \ldots \& S_n/D)$, och denna information är nödvändig för att Bayes' teorem skall kunna få någon praktisk betydelse.

4. Förändringar av kunskap

Dessa exempel antyder betydelsen av sannolikhetsbedömningar i beslutssituationer. Men för att den beslutsmodell som jag skisserat tidigare skall kunna bli användbar måste man också kunna säga något om hur en sannolikhetsbedömning *förändras* då vi får *ny kunskap* som är relevant för beslutet. Hur påverkar exempelvis ett resultat från en bakterieodling en läkares diagnos? Antag att en persons partiella kunskap i en viss situation kan beskrivas med ett sannolikhetsmått P och att han i denna situation får kunskap om ett faktum som kan beskrivas med en sats A. Frågan är nu vilket sannolikhetsmått P' som beskriver personens nya kunskap. Att han har fått kunskap om A innebär att $P'(A) = 1$ och om han var osäker på A innan så var $P(A) < 1$, och denna förändring kommer att påverka bedömningen av sannolikheten av andra satser också. Vad kan man säga om hur denna förändring går till?

Inom den bayesianska sannolikhetsteorin finns ett traditionellt svar: Om $P(A) > 0$, så kan man beräkna P' från P genom *konditionalisering* med avseende på A. Detta innebär att man för alla satser B sätter

(2) $P'(B) = P(B/A)$,

där $P(B/A)$ på vanligt sätt definieras som $P(B \& A)/P(A)$. För att ge ett exempel på hur denna process fungerar kan vi föreställa oss att jag nyss har flyttat och att alla mina böcker ligger nerpackade i fyra lådor som vi kan kalla för A, B, C och D. Jag måste nu ha tag på en viss bok, men jag kan inte komma ihåg i vilken låda den packades ner. Tre av lådorna, A, B och C, är lika stora, medan D är dubbelt så stor som de övriga. Det är därför rimligt att anta att jag bedömer sannolikhten för att boken är i lådan A till 0.2, dvs $P(A) = 0.2$, och även $P(B) = 0.2$, och $P(C) = 0.2$, medan $P(D) = 0.4$. Om jag nu öppnar lådan A och konstaterar att boken inte fanns där, dvs -A, hur påverkar då denna nya kunskap min sannolikhetsbedömning? Om vi tillämpar konditionalisering med avseende på -A, så blir resultatet $P'(B) = 0.25$, $P'(C) = 0.25$, $P'(D) = 0.5$ (och $P'(A) = 0$ förstås). Vi ser att konditionaliseringen bevarar proportionen mellan sannolikheterna för de övriga lådorna.

Så snart $P(A) \neq 0$, dvs då A inte bedöms som omöjlig, så kan man tillämpa konditionalisering med avseende på A och fullständigt bestämma det nya sannolikhetsmåttet P'. Detta kan tolkas som att om den partiella kunskapen i en

situation beskrivs med ett sannolikhetsmått P, så ligger i detta mått redan förborgad all information om hur den partiella kunskapen kommer att förändras då man får ny kunskap som inte är oförenlig med den information som är given. Även efter de argument som presenterats här, kan detta upplevas som en onödig stark begränsning för vad som räknas som en rationell förändring av en kunskapssituation.

5. Skäl för konditionalisering

Vad finns det då för *skäl* till att förändringar av partiell kunskap skall beskrivas med konditionalisering? Inom den bayesianska traditionen har denna metod länge tagits för given och bland statistiker har man inte brytt sig om att försöka motivera den (ett undantag är Leonard Savage, som behandlas nedan). Men inom kunskapsteorin kan man inte acceptera någonting som en dogm, även om den till synes är aldrig så oskyldig. Litet tillspetsat kan man säga att det är filosofins uppgift att ge skäl för självklarheter.

Det är också bland filosofer man sedan nyligen kan finna försök att motivera konditionaliseringsprocessen. David Lewis har konstruerat ett "Dutch book" argument (se Teller 1976) som visar att om jag *inte* ändrar min sannolikhetsbedömning i enlighet med konditionalisering, så kan en bookmaker som inte känner till mer än mina sannolikhetsbedömningar konstruera en serie vad som jag finner acceptabla enligt mina bedömningar men som leder till förlust för mig vad som än händer. Lewis' argument bygger emellertid på en abstrakt formulerad förutsättning om vilken form av ny kunskap man kan erhålla och det som saknas i Lewis' argument är en analys av hur begränsande denna förutsättning är för tillämpbarheten av argumentet.

Ett annat argument har konstruerats av Paul Teller. Han visar att kravet att förändringar av sannolikhetsbedömningar skall ske med konditionalisering är ekvivalent med ett krav som endast gäller kvalitativa sannolikhetsjämförelser och som inte förutsätter numeriska uppskattningar (se Teller 1976). Tellers krav är att om två satser B och C båda logiskt medför en sats A och om B och C bedöms som lika sannolika innan man har fått kunskap om A, så skall de också bedömas som lika sannolika då man fått kunskap om A. Teller försöker sedan försvara konditionaliseringsprocessen genom att ge argument för det kvalitativa villkoret.

Leonard Savage är en av de få statistiskt orienterade forskare som försökt visa att konditionalisering är den enda rationella metoden att förändra sannolikhetsbedömningar. I sin bok *The Foundations of Statistics* visar han att konditionalisering följer ur de grundläggande axiom som ställs upp där. Teller påvisar emellertid att Savage's argument förutsätter ett villkor som är nära besläktat

med Tellers och därmed följer att argumentet förutsätter det som skulle bevisas.

6. Konditionaliseringens begränsningar

Trots Lewis' och Tellers ansträngningar finns emellertid situationer där det tycks som om konditionalisering inte beskriver den rationella förändringen av en sannolikhetsbedömning då man får ny kunskap. Jag vill ge ett exempel för att illustrera detta. Antag att du får reda på att det finns tre negerstammar i Kenya: kikuyu (K), luo (L) och masai (M) och att befolkningen kan delas in i bofasta jordbrukare (J) och nomadiserande boskapsskötare (B). Antag vidare att detta är i stort sett allt du vet om Kenyas befolkning. Du ställs nu inför en vadhållningssituation där det gäller att avgöra till vilka kategorier en viss kenyan tillhör. Du måste därför göra en bedömning av hur sannolika de olika kombinationerna av egenskaper är. Låt oss för enkelhetens skull anta att du på grund av den bristande informationen finner var och en av de sex kombinationerna lika sannolik. Din bedömning kan representeras på följande sätt:

		K	L	M
(3)	J	1/6	1/6	1/6
	B	1/6	1/6	1/6

Därefter får du ny kunskap: Alla masaier är boskapsskötare. Hur påverkar detta din sannolikhetsbedömning? Det verkar inte irrationellt om du anser att denna information inte påverkar din bedömning av stammarnas inbördes fördelning, så att du fortfarande tror att det är lika stor chans att finna den utpekade individen i en stam som i en annan. Det är också rimligt att informationen inte påverkar din bedömning av fördelningen av jordbrukare och boskapsskötare inom kikuyu och luo. Om detta gäller kan din bedömning efter den nya informationen representeras på följande sätt:

		K	L	M
(4)	J	1/6	1/6	0
	B	1/6	1/6	1/3

Antag nu i stället att du redan från början hade fått reda på att det finns lika många jordbrukare som boskapsskötare i Kenya, men att du fortfarande inte visste något om stammarnas inbördes fördelning. Den sannolikhetsfördelning som representeras av schemat (3) verkar fortfarande rimlig. Men om du sedan får den nya informationen att inga masaier är jordbrukare, så är (4) inte längre

en rationell beskrivning av det nya kunskapsläget eftersom fördelningen mellan J och B är ojämn trots att du vet att de är lika många. Snarare kommer den nya fördelningen att se ut ungefär så här:

		K	L	M
(5)	J	1/4	1/4	0
	B	1/8	1/8	1/4

Nu är det inte längre rimligt att hålla fast vid antagandet att stammarna är lika stora, utan det måste gälla för den nya fördelningen P' att P'(J) = P'(B) = 1/2.

De båda fördelningarna (4) och (5) utgör således rimliga förändringar av den sannolikhetsfördelning som beskrivs av (3), då *samma* nya information (att inga M är J) läggs till. Detta exempel visar att ett sannolikhetsmått inte kan innehålla *all* information om den ofullständiga kunskap som en person har vid ett visst tillfälle, eftersom en förändring av en sannolikhetsfördelning i så fall skulle vara *entydigt* bestämd av den nya informationen.

Vi kan också jämföra med vad som hade inträffat om vi hade tillämpat konditionalisering på den fördelning som ges av (3). Den nya informationen att inga M är J skulle då ge fördelningen

		K	L	M
(6)	J	1/5	1/5	0
	B	1/5	1/5	1/5

Nu vill jag betona att de exakta siffrorna inte är avgörande för ett exempel av den här typen. Det är kanske rimligare att anta att man bedömer det som mindre sannolikt att någon är masai än att han är kikuyu eller luo efter upplysningen att alla masaier är boskapsskötare. Det är heller inte nödvändigt för argumentet att man utgår från en jämn fördelning mellan de sex olika alternativen; du kanske finner det troligare a priori att en person är jordbrukare än att han är boskapsskötare eller du kanske råkar veta att kikuyu är den folkrikaste stammen och därför skulle en annan utgångsfördelning än (3) vara rimligare. Avsikten med exemplet är att visa att det finns situationer där sannolikhetsförändringen inte är entydigt bestämd av det givna sannolikhetsmåttet och den nya informationen och att speciellt konditionalisering inte självklart leder till den enda "förnuftiga" förändringen av en sannolikhetsbedömning. Denna poäng har jag uppnått så snart man kan peka på en sannolikhetsfördelning som inte är exakt den som förestavas av konditionalisering.

7. Ett alternativ till konditionalisering

Om nu konditionalisering inte är en allmängiltig metod för beskrivning av förändringar av sannolikhetsbedömningar, vad finns det då för alternativ? Den enda metod jag känner till är David Lewis' "*imaging*", som jag i brist på bättre svensk term, kommer att kalla "avbildning". Lewis utgår ifrån att det finns en uppsättning "möjliga världar". Varje värld bestämmer entydigt sanningsvärdet för alla satser. Lewis beskriver den partiella kunskap en person har vid ett visst tillfälle som en sannolikhetsfördelning över mängden av möjliga världar, där den siffra som tilldelas en given värld är ett mått på hur troligt det är att just den världen är den "verkliga". Från denna sannolikhetsfördelning över möjliga världar kan man sedan konstruera en fördelning över de relevanta satserna genom att sannolikheten för en sats A definieras som summan av sannolikheterna för de världar där A är sann. Lewis gör också antagandet att för varje sats A och för varje möjlig värld W där A inte är sann, finns det en värld W_A där A är sann och som i övrigt är så "lik" W som möjligt. (Om A redan är sann i W, kan vi låta W_A vara W själv.)

Om en person får ny kunskap om en sats A, innebär detta att den verkliga världen inte längre kan vara en värld där A inte är sann vilket betyder att en värld där A inte är sann skall få sannolikheten 0 i den nya fördelningen. Om P är den ursprungliga sannolikhetsfördelningen över de möjliga världarna, så definieras "avbildningen" P' av P med avseende på satsen A genom att de sannolikhetsportioner som P tilldelade världar W där A inte är sann nu "flyttas över" till motsvarande världar W_A. I det tidigare exemplet skulle du gissa vilka egenskaper en viss kenyan hade. Den värld W där han är masai och jordbrukare utesluts genom information att alla masaier är boskapsskötare. Om vi antar att bland de återstående världarna är det den värld där han är masai men inte jordbrukare som är mest "lik" W, så kommer "avbildningen" av sannolikhetsfördelningen (3) med avseende på den nya informationen att svara mot fördelningen (4). Lewis' beskrivning av avbildningsprocessen är tämligen abstrakt. Den största svårigheten med att tillämpa denna metod är att avgöra om en möjlig värld är mera lik en annan än en tredje.

Konditionalisering och avbildning ger i allmänhet inte samma resultat (se Gärdenfors 1980). För att illustrera skillnaden skall jag likna en sannolikhetsfördelning vid ett upplag av tröskad säd som ligger utspridd över ett loggolv. En förändring av fördelningen svarar mot att säden omfördelas över golvet. Att man får ny säker kunskap svarar mot att en viss del av loggolvet skall friläggas. Om förändringen sker genom konditionalisering, så svarar detta mot att säden från den del som skall friläggas sprids ut över hela den resterande utan så att de inbördes proportionerna mellan dessa blir desamma som förut. Om förändringen sker genom avbildning, så svarar detta mot att säden från den frilagda ytan flyttas så litet som möjligt till angränsande ytor.

Lewis och andra har också argumenterat för att de problem som berör beskrivning av förändringar av partiell kunskap också är väsentliga för vår förståelse av *konditionala satser*. Den grundläggande tanken kan formuleras så att för att bedöma en persons grad av tilltro till en sats av formen "*Om* A vore fallet, *så* skulle B också gälla" i en given kunskapssituation så skall man undersöka vilken sannolikhet han skulle tilldela satsen B i en situation där han har utökat sin kunskap med A. Detta kan låta väl så trivialt, men det leder till intressanta konsekvenser för hur vår kunskap förändras. Lewis har visat om konditionala satser tilldelas sannolikheter på det sätt som beskrivits här, så kan förändringar av ofullständig kunskap i allmänhet *inte* beskrivas med konditionalisering. Om man gör några, ganska svaga, förutsättningar om konditionala satsers logik, kan man dessutom visa att förändringar av sannolikhetsbedömningar alltid kan beskrivas med någon form av "avbildning".

8. Mera innehållsrika kunskapsbeskrivningar

Hittills har jag bara diskuterat de förändringar av sannolikhetsbedömningar som uppstår då man får *säker* ny kunskap. Men i vissa situationer kan den nya informationen vara av en sådan natur att den inte utgör ett *faktum* som kan beskrivas med en lämplig sats. Richard Jeffrey diskuterar detta problem i sin bok *The Logic of Decision*. Ett exempel som han använder är observationer i skenet av ett stearinljus. I dålig belysning kan det vara svårt att avgöra om ett tygstycke är grönt eller brunt och om det är gjort av syntetiskt eller naturligt material, men observationerna kan likväl rucka på den sannolikhetsbedömning man gjorde tidigare.

Jeffrey föreslår en generalisering av konditionaliseringsprocessen som en metod att beskriva denna typ av förändringar av sannolikhetsbedömningar. Hans metod har emellertid utsatts för hård kritik och den är tillämpbar bara i vissa typer av situationer. När det gäller att beskriva förändringar av trovärdighetsbedömningar då den nya informationen bara ger osäker kunskap, så kvarstår ännu tydligare än tidigare frågan om vilka faktorer som bestämmer den nya sannolikhetsfördelningen.

De överväganden och exempel jag har presenterat här tycks visa att ett sannolikhetsmått inte ger en täckande beskrivning av den kunskap som en person har vid ett visst tillfälle. Om detta är korrekt blir det en viktig uppgift att vidga beslutsteorins kunskapsteoretiska ramar och försöka bestämma vilka ytterligare faktorer ur kunskapsbilden som kan vara relevanta vid beslutsfattande. Ett sådant arbete är naturligtvis inte bara viktigt för beslutsteorin utan det kan också bidra till den filosofiska kunskapsteorin i sin helhet.

Det finns emellertid knappast någon teoribildning ännu inom detta problem-

område utan bara spekulationer om olika former av samband och skisser till lösningsförslag. Men det är också först under det senaste decenniet som man överhuvudtaget intresserat sig för det problem jag antyder här. Förutom de argument jag har berört, så har också diskussionen kring den s k Newcombs paradox (se t ex Gibbard och Harper 1978) lett till ett sökande efter nya grundvalar för beslutsteorin. Jag vill inte här göra ett försök att reda ut den tilltrasslade debatt som har uppstått kring Newcombs paradox. Men om man försöker leta efter gemensamma nämnare i de antydningar till utvidgningar av beskrivningar av ofullständig kunskap som har gjorts, så tycks en persons uppfattningar av *orsakssamband* vara en väsentlig del av den relevanta kunskapen vid sidan om sannolikhetsbedömningar. På detta sätt kan det gamla orsaksbegreppet komma till heders igen. Nu är emellertid orsaksbegreppet notoriskt svårbehandlat och leder omedelbart ut på filosofiskt djupa vatten. Många skulle anse det som en intellektuell lättnad om man kan undvika orsaker som fundamentala storheter i beskrivningar av mänsklig kunskap. Man uttrycker ofta uppfattningar om orsakssamband med hjälp av konditionala satser och många vill därför nöja sig med att försöka utvidga kunskapsbeskrivningar med sådana satser då man tycker att de är mindre svårbemästrade än fullständiga orsaksbeskrivningar. Konditionala satser tycks också vara det vanligaste uttrycksmedlet för att beskriva förändringar av kunskap. Både i diskussionen kring konditionalisering och "imaging" och i samband med Newcombs paradox har konditionala satser och teorin för sådana satser kommit att spela en central roll. Detta är bara en typ av utbyggnad av den traditionella beslutsteorin och det kan mycket väl hända att flera klassiska filosofiska områden kan komma att knytas till problemet hur ofullständig kunskap skall beskrivas.

9. Sammanfattning

Problemet med hur man kan beskriva sin kunskap är nära knutet till frågan om hur man kommunicerar så effektivt som möjligt. Jag har velat visa att det är ett problem med stor filosofisk spännvidd. I den traditionella beslutsteorin har man använt sannolikhetsmått för denna uppgift och med hjälp av ett sådant kan man sedan beräkna den förväntade nyttan av de olika beslutsalternativen. Denna ansats har tillämpats med framgång inom flera områden och givit en stor förståelse för många former av beslutsfattande. Men jag har här argumenterat för att det bayesianska angreppssättet har vissa begränsningar och brister. En lämplig kunskapsbeskrivning omfattar mer än sannolikhetslogik, men i brist på en utarbetad teoribildning är det ännu för tidigt att avgöra vilka ytterligare komponenter som är nödvändiga. Om någon kan producera en lyckad teori

inom det önskade området, kan den komma att ge en mer övergripande förståelse av beslutsfattande och andra kognitiva processer. Och en sådan teori har vida och viktiga tillämpningsområden som de inledande exemplen visar.

Litteratur

Gibbard, A och Harper, W L: "Counterfactuals and two kinds of expected utility", i *Foundations and Applications of Decision Theory*, utg av Hooker, Leach och McClennen, Reidel, Dordrecht, 1978.

Gärdenfors, P: "Imaging and conditionalization", stencil, 1980.

Jeffrey, R: *The Logic of Decision*. McGraw-Hill, New York, 1965.

Lewis, D: "Probabilities of conditionals and conditional probabilities", *Philosophical Review 85* (1976), ss 297–315.

Prawitz, D: "Rationalitet och kärnkraft", *Filosofisk tidskrift 1* (1980), ss 1–14.

Savage, L J: *The Foundations of Statistics*, Dover, New York, 1954.

Teller, P: "Conditionalization, observation and change of preference", i *Foundations of Probability Theory, Statistical Inference, and Statistical Theories of Science, vol I*, utg av Harper och Hooker, Reidel, Dordrecht, 1976.

Björn Sundberg

Hjalmar Söderbergs uppgörelse med pragmatismen

Hjalmar Söderberg reser själv inga anspråk på att uppfattas som filosof, och det är tveksamt om han ägde någon djupare filosofisk beläsenhet. Söderbergs korrespondens ger – helt en passant – några antydningar. I brev till författaren Henning Berger diskuterar han 1914 Hans Larssons bok *Platon och vår tid,* och han skriver där att "Hans Larsson hör, som du vet, till de få filosofer som skrifva mänskligt språk; han är ingen buktalare á la Vitalis Norström." För Berger berättar Söderberg också att han av Bergson endast läst *Le Rire,* och i ett utkast till ett brev till Olle Holmberg (det avsända brevet fick en något avvikande formulering) skrivet 1939 som tack för dennes bok *Gud som haver,* talar Söderberg om sin brist på filosofisk skolning: "Varifrån är för resten det engelska citatet? Det uttrycker ju, om jag minns rätt (från något konversationslexikon), kärnpunkten i Hegels filosofi, senare också i Nietzsches. (Men Hegel har jag naurligtvis aldrig försökt att läsa och är för övrigt ytterst okunnig i filosofi.)" Det citat som Söderberg tänker på är orden *whatever is is right,* som anförs i essän *Frågan om makt och rätt i Kung Fjalar.* (De orden är hämtade från Alexander Popes *Essay on Man.)*

I Söderbergs verk skymtar dock en rad av de stora namnen i filosofins historia: Sokrates, Platon, Aristippos, Lucretius, Rousseau, Voltaire, Kant, Spinoza, Kierkegaard och Nietzsche, men själv vill han se sig som "en herre av mycket liten djupsinnighet" (*Samlade verk* 5, s 217); låt vara att den blygsamheten i sig rymmer en viss pretention, men knappast vad gäller filosofisk storhet. Både Kierkegaard och Nietzsche kom Söderberg att ägna ett livslångt intresse, men han uppfattade och behandlade dem – naturligt nog – främst som diktarfilosofer. I stället får man gå till uppgörelserna med de svenska fackfilosoferna Christopher Jacob Boström och Vitalis Norström om man hos Söderberg vill belysa en mer renodlad filosofisk polemik.

I ungdomsminnet *Den overkliga kakelugnen* (1931) – omtryckt i *Sista boken* – relaterar Söderberg en filosofisk dispyt som han i sextonårsåldern skall ha haft med en avlägsen släkting, kallad Albert. Denne var student i Uppsala och hade där tillägnat sig "den rena idealismen" och följaktligen lärt sig det rätta svaret på Boströms gamla kuggfråga om kakelugnen existerade inom eller utom kandidatens medvetande.

Den unge Söderberg hänvisar till att föreställningen om kakelugnen finns i

flera människors medvetande samtidigt, och därav borde följa att man kunde vara förvissad om dess objektiva existens. Men Albert ger sig inte: "Vad du vet eller tror dig veta om mina eller andras föreställningar, existerar alltså i verkligheten bara i din egen. Och han förklarade utförligt, att allt det som vi kalla yttervärlden, de omgivande föremålen, ting och människor och djur, solen och månen och stjärnorna och jorden, ingenting annat är än innehållet i vårt eget medvetande. Vad som finns utom vårt medvetande – om det finns något alls – därom kan man ingenting veta" (s 23). Sextonåringen kan inte vederlägga sin släkting, men han låter sig inte heller övertygas; Alberts "resonemang föreföll mig på en gång slående riktigt och alldeles tokigt" (s 24). Med hjälp av fadern kommer han i alla fall fram till att man i *vardagslag* kan – och måste – skilja mellan verkligt och overkligt. Och den ståndpunkten förblev Hjalmar Söderberg trogen. Han återkommer till ämnet samma år i den lilla skissen *Min yngste son,* där följande repliker och reflexion står att läsa:

> – Pappa, tänk om allting bara är en dröm? Om ingenting är *verkligt?*
> Och han tillade med en eftertanke som var åtskilliga år före hans ålder:
> – Men det vore ju detsamma ändå. Alldeles detsamma som om det vore verkligt.
> Det är ju välbekant att många filosofer i mera mogen ålder ha haft besök av samma tanke och satt den i system; det är den gamla historien om kakelugnen, som "existerar *inom* mig", men om vars existens "utom mig" ingenting kan vetas. Filosoferna ha dock inte alltid kommit till samma strängt logiska slutsats som min då trettonårige son. (*Sista boken,* s 74)

Uppgörelsen med Boströms idealism kan i detta sammanhang reduceras till en kuriositet, men den tjänar som en påminnelse om att boströmianismen var den allmänna tankevärld, som Söderberg konfronterades med under sin skoltid och då han läste statskunskap i Uppsala.

1.

Intressantare är då den uppgörelse med Vitalis Norströms pragmatism, som återfinns i Söderbergs tänkebok *Hjärtats oro* (1909). Norström (1856–1916) började studera filosofi i Uppsala på 70-talet, och han präglades där av boströmianismen i den form Sahlin givit den. Efter doktorsavhandlingen *Om den gifna verklighetens form* (1885), fördjupar sig Norström under Burmans inflytande i Kant och Fichte, och han orienterar sig allt längre bort från boströmianismen. I avhandlingen *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* (1898) tar Norström klart avstånd från Boström, och året därpå lanserar han ett pragmatiskt sanningsbegrepp i uppsatsen *Hvad är sanning?*; den ingick senare i samlingsverket *Tankelinier* (1905). Mot slutet av 90-talet intresserar sig Norström för Nietzsche, och denne får betydelse framför allt för

Norströms kulturkritiska författarskap, vilket han under 1900-talet bedriver parallellt med sitt vetenskapliga. Med sina skrifter intog Vitalis Norström en framträdande plats i den allmänna kulturdebatten i Sverige på 00-talet; den positionen bekräftades genom invalet i Svenska akademien 1907. Han hade då varit verksam som professor i filosofi vid Göteborgs högskola sedan 1891, först som t f professor och fr o m 1893 som ordinarie innehavare av professuren.

I Norströms tänkande kopplas den religiösa erfarenheten till sanningsbegreppet och vetenskapssynen. En av hans lärjungar, Axel Lagerwall, tecknar sambandet med följande ord: "Sanningen är ingen kopia af verkligheten, utan en funktion af en transcendental vilja. Verkligheten är därför aldrig något, som vetenskapen närmar sig, rättar sig efter eller åstadkommer, utan är det 'omedelbara hela', som utgör all kunskaps såväl ursprung som gräns. Vetenskapen *förutsätter* således å ena sidan en odelbart föreliggande, osöndrad verklighet såsom en enkel totalitet, å den andra det universella lifvets absoluta enhet, som upplefves blott i religionen som en känsla. Sanningen har sin mening i förhållande till kulturviljan, men kulturviljan har sin djupaste rot i religionen. Den religiösa vissheten är den vetenskapliga sanningens kärna och därför tillika dess förklaringsgrund" (*Nordisk Familjebok,* 1914). En mindre kongenial – men i huvudsak likartad – tolkning av Norströms sanningsbegrepp möter hos Hans Regnéll: "Sanningen är icke självändamål; den är ett medel i den goda viljans tjänst. Denna sats är för N en konsekvent utveckling av Kants och Fichtes lära om 'det praktiska förnuftets primat', liksom av Platons lära om det godas idé såsom det högsta på värdeskalan. Såsom kunskapens yttersta förutsättning träder för N religionen in. All vetenskap baserar sig ytterst på en religiös tro och står och faller med denna." (*Filosofiskt lexikon,* s 190–191)

Den enda förklaring som Hjalmar Söderberg själv ger i *Hjärtats oro* till varför han granskar Vitalis Norströms tankar, återfinner man i slutet av boken:

> Jag fick en gång i början av sommaren ett plötsligt anfall av längtan efter en allvarlig lifsåskådning; och då jag ofta hört Er berömmas som mitt lands främsta expert på det området, skaffade jag mig några av Edra böcker. Något egentligen positivt resultat har jag visserligen inte kommit till under Er handledning men det är helt säkert uteslutande mitt eget fel (SV 5, s 341).

Nu gick Söderberg nog inte till verket utan förutfattade meningar; det framskymtar för övrigt i slutet av citatet. Redan från början står den fundamentala skillnaden mellan dem bägge klar, både för Söderberg själv och för läsaren. Söderberg studerar inte Vitalis Norströms skrifter i hopp om att där finna en livsåskådning för egen del; hans ambition är att angripa och förlöjliga ett tänkande som enligt honom inte endast är löje värt utan som även kan få de mest förödande konsekvenser. Söderberg fortsätter sin polemik mot Vitalis Norström även efter dennes död; det förklaras av att Söderberg uppfattade Norström som en inflytelserik representant för det "viljetänkande", som han fann så förhatligt

och långt senare skulle utpeka som en av nazismens förutsättningar. Trots alla anspelningar på Norström i Söderbergs skrifter och trots den framträdande roll han spelar i *Hjärtats oro* är det ändå tveksamt om Söderberg tillmätte honom något egentligt individuellt intresse. I Söderbergs efterlämnade papper karakteriseras Norström som ett "svenskt eko av tidens filosofiska modejournal". Och det är nog just i egenskap av tidsfenomen och tacksam måltavla som Vitalis Norström kom att intressera Hjalmar Söderberg.

2.

Vi vet att Söderberg läste åtminstone tre av Vitalis Norströms böcker: *Tankelinier* (1905), *Den nyaste människan* (1906) och *Religion och tanke* (1912). Hans egna exemplar av *Tankelinier* och *Religion och tanke* är bevarade; de såldes på en bokauktion i Stockholm 1946 och ägs nu av Kungliga Biblioteket. Böckerna är försedda med talrika anteckningar och markeringar av Söderbergs hand; till dessa får jag anledning återkomma. Över huvud taget antecknade Söderberg flitigt i sina böcker. Ofta skrev han långa kommentarer på lösa lappar, som sedan klistrades in längst bak i boken. Där gjorde han även upp en egen innehållsförteckning över intressanta passager.

Hjalmar Söderbergs kontrovers med Vitalis Norström har behandlats tidigare i litteraturen, och jag skall börja med en summering. I två tidningsartiklar på nyåret 1910 tog Gideon Forssell upp förhållandet mellan Norström och Söderberg apropå den senares bok. Den första artikeln var införd som *Dagens text* i *Dagens Nyheter* den 12 januari. Forsells sympati är alldeles uppenbart på Söderbergs sida; författarens "kvickhet och slagfärdighet" liknas vid arsenikens giftighet. Bara på en punkt – menar Forssell – har Söderberg låtit lura sig av Norströms filosoferande. Det gäller frågan om underklassens fattigdom och dess förment fåfänga strävan efter lycka. I *Hjärtats oro* hade Söderberg givit Norström rätt i att överklassen ingalunda är lyckligare än underklassen: "förmögenhet, bildning och förfining öppna lika många dörrar för lidande som för njutning". Orden är ursprungligen Norströms; de citeras av både Söderberg och Forssell. Det här resonemanget är alldeles felaktigt menar Forssell, och han lägger ner mycken möda på att visa att även kvaliteten – i detta fall lyckan – har sin kvantitet. Människor är mer eller mindre lyckliga. Och för Forssell är det alldeles uppenbart att t ex materiell fattigdom leder till många former av lidande, vilka de rika är förskonade från, och det är då naturligt att underklassen strävar efter att förbättra sin materiella situation och på så sätt också bli, om inte lyckliga, så åtminstone lyckligare. Så långt är artikeln ett angrepp mot såväl Hjalmar Söderberg som Vitalis Norström. Därefter går dock Forssell till direkt angrepp mot sanningsbegreppet hos Norström, som han uppfattar det. Och här

gör han gemensam sak med Söderberg. Enligt Forssell måste man skilja mellan "teoretiska" sanningar (vilket för Forssell närmast betyder kunskap om icke-empiriska företeelser) och "faktiska" sanningar (ungefär empiriska fakta). Det gör nu inte Norström: "Den bristande insikten härom [behovet av att skilja mellan teoretiska och faktiska sanningar] utgör ett av grundfelen i Vitalis Norströms filosofi, ett fel som kommer honom att se det enda kriteriet på sanning i tänkarens eget välbehag, och lösare sand till byggnadsgrund för en filosofi får man leta efter."

Gideon Forssells andra artikel stod att läsa i *Aftonbladet* (3.2.1910). Efter att ha givit ett innehållsreferat av *Hjärtats oro* – i vilket Forssell öppet visar sin förtjusning över Söderbergs alla elakheter – gör han ett försök att reda ut den grundläggande skillnaden mellan Norströms och Söderbergs sätt att tänka. Artikeln är hållen i en raljant ton och skillnaden uttrycks med följande ord:

> Hjalmar Söderberg är ofantligt skarpsinnig, men han saknar det nödvändiga filosofiska djupsinnet. Professor Norström däremot är obeskrivligt djupsinnig, men osv.

Forssell uppger att han själv tidigare studerat Norströms skrifter och han citerar några av de kritiska invändningar, som han då gjorde vid läsningen av *Den nyaste människan*. Genomgående argumenterar Forssell utifrån vad han kallar "det sunda förnuftet". Det som intresserar Norström, däremot, är det högre, det transcendentala filosofiska förnuftet. Om (empiriskt uppfattad) verklighet och filosofiskt tänkande inte kunde samsas, väljer filosofer av Norströms typ att bortse från verkligheten. Denna typ av filosofi utreder "vad som *bör* vara", den befattar sig inte med "vad som *är*". Forssells framställning är som sagt tendentiös och gycklande, men hans beskrivning av skillnaderna mellan Söderberg och Norström ligger – som vi skall se – nära Söderbergs egen.

En mer rättrogen lärjunge till Vitalis Norström var Ernst Liljedahl, som även författat en tvåbandsbiografi över honom. I samband med Söderbergs femtiårsdag skriver Liljedahl en artikel i *Aftonbladet* (31.5.1919), där han kommenterar Söderbergs kritik av Norström i *Hjärtats oro*. Sympatierna är här genomgående på Norströms sida; dock behandlas även Söderberg med respekt. Om Söderbergs analys i *Hjärtats oro* heter det: "Den är ej vidare skarpsinnig, men bakom det raljeri, som bildar iscensättningen i skärgårdsboken [sic!] från Dragör, står det dock en mer allvarlig tankekonst än man kan tro vid första påseendet." Det som Forssell kallat sunt förnuft kallar Liljedahl "enkel begriplighet", och Norströms filosofi handlar, enligt Liljedahl, alls icke om begriplighet utan om (filosofiska) principer, och därmed är skillnaden mellan Norström och Söderberg given: "Det som intresserar honom [Söderberg] är tänkandet såsom ett väl utfört schackspel, ej som djup tanke och rent liv."

Liljedahl försvarar vidare Norströms distinktion mellan begreppen sanning och verklighet; Söderbergs beskyllning om principiell oklarhet hos Norström

avvisas indignerat. Bara på en punkt vill Liljedahl ge Söderberg "en smula rätt" – det är beträffande gudstron. Men Söderberg har, enligt Liljedahl, endast skenbart rätt, ty här gäller inte logikens lagar, vilka Söderberg använt; gudstron och allt som därtill hör, hänförs av Liljedahl till "det överlogiska":

Därför skall en var, som ej har erfarenhet av ett andligt liv ovanför all tanke, stanna vid Hjalmar Söderbergs syn, då han ser Norström "dansa boston" med Gud "på en ståltrådslina över en bottenlös filosofisk cirkus". Det är andra avgrunder man måste överlidandets och syndakampens – för att nå fram till gudstrons självbevisning.

Liljedahl omnämner vidare ett brev från Vitalis Norström till honom själv, skrivet på nyåret 1910. Brevets innehåll är helt personligt, men i ett tillägg kommenterar Norström den dåtida kritiken mot honom med följande ord: "Landquists vantolkning af mitt uttryck om Nietzsche är busaktigt. Den karlen är mig vedervärdig. Hälften slusk och hälften finsmakare. Söderberg har jag mindre emot: han *säger* då något med hvad han säger." Uttalandet har sitt intresse, eftersom Norström för övrigt aldrig tycks ha berört Söderbergs angrepp mot honom i *Hjärtats oro.*

3.

Den första grundliga behandlingen av Söderbergs mellanhavande med Norström finner man i Evald Elvesons uppsats *Hjalmar Söderberg och Vitalis Norström* från 1941. Jag skall nöja mig med att här diskutera de punkter hos Elveson som har intresse för den fortsatta framställningen. Elveson visar i sin essä att Söderberg sedan lång tid tillbaka haft anledning att uppmärksamma Vitalis Norström. Denne framträdde som kritiker av radikal livssyn – företrädd av Ellen Key, Anton Nyström, Knut Wicksell m fl – och gällde som "den religiösa och moraliska renässansens filosof" (*Svensk Litteraturtidskrift,* 1941, s 160). Han var tillika medlem av Riksförbundet för sedlig kultur. Elveson påpekar vidare att Söderberg, som varmt uppskattade Ellen Keys författarskap, hade en speciell anledning att skärskåda Norström. I dennes uppsats *Ellen Keys tredje rike,* som ingår i *Tankelinier,* talas om "vissa bedömares höga uppskattning" av Key. En av dessa bedömare var just litteraturkritikern Hjalmar Söderberg.

Elveson gör först en preliminär bestämning av Norströms position: antiintellektualist, religionsapologet och voluntarist med subjektivistisk verklighetsuppfattning. (Elvesons begrepp är ett försök att objektivt bestämma Norströms inställning, och de används icke i pejorativt syfte.) Av speciellt intresse är Norströms distinktion mellan *sann* och *verklig.* Det är också på den punkten som Söderbergs kritik är skarpast, och det är också vid detta som Forssell och Liljedahl främst uppehållit sig. Elveson hävdar nu att "Hjalmar Söderberg

återger här inte fullt lojalt Norströms uppfattning" (s 163). Enligt Elveson är distinktionen mellan sann och verklig främst en "definitionsfråga":

> Norström resonerar så här. När vi talar om verklighet i dagligt tal, så menar vi därmed något åskådligt och konkret. Den naiva världsbilden har dessa egenskaper, medan den vetenskapliga med sina atomer, molekyler, etervågor etc är abstrakt och oåskådlig. [- - -] Både den naiva och den vetenskapliga världsbilden är subjektets egen skapelse och är alltså inte verkliga i strängaste mening. Men den vetenskapliga världsbilden är "sannare" än den naiva, då den ger oss möjlighet att rationellt överblicka tillvaron och tekniskt utnyttja den för "våra kulturbehov" (s 163).

Mot detta vill jag hävda att det även för Söderberg är just en "definitionsfråga". Problemet är bara *vilken* definition som skall accepteras. Mot Norströms voluntaristiska uppfattning som ytterst styrs av det religiösa intresset, nämligen att det skall finnas en gud som legitimerar tron på tillvarons förnuftighet och livets mening, ställer Söderberg en verklighetsuppfattning som närmast kan betecknas som positivistisk: verkligheten kan endast, om än ofullständigt, fattas med sinnenas varseblivning och med det logiska tänkandet.

Elveson menar vidare att Söderberg pressat Norströms "gudsbevis" (termen är Elvesons) alltför hårt när han sammanfattat det i satsen "Jag *vill* att det skall finnas en Gud: alltså finns han" (s 164). Söderberg har här negligerat Norströms två reservationer, nämligen "att gudsföreställningen för att vara sann motsägelselöst skall kunna förenas med 'systemet av mina övriga föreställningar' " (s 164), och vidare "innebär inte gudsföre-ställningens sanning eo ipso Guds existens" (s 164). Här kan man infoga, att Söderberg åtminstone observerat Norströms krav på gudsföreställningens förenlighet med övriga föreställningar – just den passagen citeras i *Hjärtats oro* (SV 5, s 211). Beträffande Elvesons andra invändning synes det mig åter röra sig om en "definitionsfråga". För Söderberg var det nog närmast intellektuellt ohederligt att tala om en gudsföreställnings sanning om man inte först lyckats fastslå guds existens.

Av Söderbergs anteckningar framgår dock, att han var medveten om att hans eget sätt att resonera inte alltid stämde med filosofins vedertagna. I samband med Norströms utläggning av förnuftstro, symbol och uppenbarelse (*Tankelinier,* s 138) antecknar Söderberg i sitt läsexemplar: "Är detta filosofiskt språkbruk att sätta likhetstecken mellan uppenbarelse och symbol?" Den frågan är nog på samma gång ironisk och uppriktig. Och Söderbergs om man så vill självtillräckliga attityd gentemot den akademiska filosofin kommer tydligt fram i en anteckning till sidan 528, där Norström argumenterar utifrån Rudolf Eucken: "Det skall tusan läsa tysk filosofi. Kan jag inte reda ut det på egen hand så får det hellre vara." Det allvar och den energi som Söderberg lade ner på att läsa t ex Vitalis Norström visar ändå att han strävade efter att *förstå* detta tänkande, hur främmande det än var för honom. Och det han trodde sig ha förstått ledde till kraftfull opposition. Kanske hoppades han även på någon form av gensvar från

Norström. Elveson har noterat att Söderberg bad förläggaren sända ett exemplar av *Hjärtats oro* till Vitalis Norström. Som jag nämnt svarade dock denne aldrig offentligen Hjalmar Söderberg, och så vitt känt ej heller privat.

För Söderberg blev uppgörelsen med Norströms filosofi ingalunda en efemär händelse; han har själv pekat på sambandet mellan *Hjärtats oro* och den senare kritiken mot Oswald Spengler, som i artikeln *En viljetänkare* utpekades som nazismens vägröjare (publicerad i *Göteborgs Handels- och Sjöfarts-Tidning* 11.8 och 13.8.1934). I sin essä framhåller Elveson också klart detta, och han karakteriserar Söderbergs inställning till detta slags filosofer med etiketten "facittänkare" (s 170); det är tänkare som inte förutsättningslöst söker sanningen utan som redan från början låter sina resultat styras av andra intressen (religiösa, maktpolitiska etc). Elveson tolkar ofta kongenialt Söderbergs attityd contra Norström; slutsatsen blir dock en försiktig ärerädning av dem bägge: "Man kan, som framgått av det föregående, inte helt frikänna Hjalmar Söderberg från att i sin Norströmtolkning ha gjort sig skyldig till bl a en viss mekanisk bokstavsexeges. Men men får ju inte glömma att han är ute i polemiska ärenden och att den genomgående kåserande tonen i boken inte lämpar sig för en hjärtnupen objektivitet" (s 171).

4.

Det sätt på vilket Hjalmar Söderberg introducerar Vitalis Norström för läsaren är värt att notera. Författaren sitter på sin balkong och betraktar månen, och han kommer då – till synes omotiverat – att tänka på att "Vitalis Norström anser, att månen ser ut som en tallrik" och han gör då följande reflexion:

> Ja, på dåliga artisters tavlor ser månen verkligen ofta ut som en tenntallrik, men annars tycker jag för min del snarare att den ser ut som ett klot (SV 5, s 208).

Första gången Norström omnämns i boken sammanställs han sålunda med "dåliga artister". Mot varandra ställs antydningsvis två världsbilder – den vetenskapliga verklighetsuppfattningen och den naiva, eller om man så vill, den konstnärliga. Och det är alltså författaren och konstnären Söderberg som bekänner sig till den naturvetenskapliga, medan fackfilosofen Norström tillskrivs den ovetenskapliga. Därefter går Söderberg direkt in på kärnfrågan – distinktionen mellan sann och verklig, såsom den har diskuterats ovan i anslutning till Elveson. Norströms distinktion kan bl a ses som ett försök att bevara den religiösa tron på en personlig gud i en tid, då många hävdade att de naturvetenskapliga upptäckterna och insikterna omöjliggjorde en sådan tro. Det är också sanningsbegreppets koppling till de religiösa föreställningarna som Söderberg först uppmärksammar. "Vitalis Norström tror på Gud" (SV 5, s 209), anmärker han och börjar fundera över ordets betydelse och ursprung:

jag erinrar mig dunkelt, att de lärda ha satt den germanska världens namn på Gud i ett nära samband med adjektivet god, och att de åter ha satt detta i ett nära samband med – som härlett av eller som stamord för – det germanska stamnamnet Goter i dess många växlande former, varibland gutar, göter, kanske också jutar . . . Det skulle antyda, att den *gode* guden egentligen, liksom den sedliga världsordningen, är en germansk uppfinning. Ty mellan de gamles *deus* och *bonus, teos* och *agatos,* är det icke lätt att finna någon motsvarande frändskap (SV 5, s 209–210).

Etymologin blir alltmer spekulativ, och Söderberg besinnar sig då tankebanorna – som han själv säger – närmar sig Strindbergs. Bakom Norström anar den lyhörde läsaren redan här Friedrich Nietzsches skugga. Den sammanställning som Söderberg rekapitulerar möter i *Zur Genealogie der Moral* (Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe,* bd VI:2, s 278). Och Söderberg har själv senare pekat på sambandet i anmärkningarna till *Skrifter* (bd 7, s 170). Den polemik som strax därefter följer mot Norströms sanningsbegrepp är även tillämplig på delar av Nietzsches författarskap. Liksom Norström framhåller Nietzsche, exempelvis i *Jenseits von Gut und Böse,* att de "sanningar" han efterfrågar är de som befrämjar det han finner vara eftersträvansvärt:

Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil; darin klingt unsre neue Sprache vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist [- - -]. (Nietzsche, bd VI:2, s 12)

Söderberg lämnar så för ett ögonblick Norströms gudsbild för att i stället tala om den gudsföreställning han själv hade i ungdomsåren, då han ännu trodde på gud. Gud var för honom "alltid den, som ser och vet och förstår allt, långt mera än den som förmår allt och som har obegränsad makt att straffa sina fiender och belöna sina anhängare" (SV 5, s 210).

Norströms gudsföreställning, däremot, är av helt annan art än Söderbergs var, och redan Norströms sätt att motivera tron på guds existens gör författaren upprörd:

Vitalis Norströms motivering av Gud är av en slående enkelhet. "Sanning", säger han (Tankelinier sid 113), "ligger i varje föreställning, vilken på sådant sätt ansluter sig till systemet av mina övriga föreställningar, att personlig makt och lycka därigenom befordras. Sanningen vilar på individualiteten." Öppenhjärtigare hörde jag sällan en filosof bekänna sanningen – sanningen om sig själv (SV 5, s 211).

Den citerade passagen ur *Tankelinier* är markerad i Söderbergs läsexem-plar, och redan där finner man domen över Norström, fast i en något avvikande formulering: "Öppenhjärtigare såg jag sällan en filosof erkänna sanningen!" Mot Vitalis Norström ställer så Söderberg sin egen tro på en intersubjektiv sanning – och han griper då tillbaka på en bild, som han tidigare använt om Nietzsche (se härom min uppsats i *Svensk Litteraturtidskrift,* 1980):

Nej: det *finns* en objektiv sanningssökarinstinkt hos människan. Är icke redan hunden, då han följer sitt *spår* var det än bär, ett stycke av en sanningssökare? Och varför skulle människan vara sämre än hunden? Den röda tråd, som går genom alla Vitalis Norströms skrifter är den, att vårt hjärtas längtan och begär är oss en säkrare vägledare till sanningen än sinnena och förnuftet. Men detta är anarkism, om något. Vitalis Norströms hjärtas längtan för honom till en Gud, men är det så säkert att alla hjärtans längtan går åt det hållet? Somliga föredra djävulen. Reformationstidens häxor trodde otvivelaktigt både på Gud och på djävulen, men de föredrogo djävulen och uppsökte honom för att bedriva hor med honom . . . Vitalis Norströms åsikt, att sanningen är subjektiv, hamnar med nödvändighet, hur han än stretar emot och hur vältaligt han än på många ställen bekämpar all "misologi", i den renaste misologi. I det mest tygellösa Strindbergska förnuftshat. Eller rättare: den hamnar icke i hat mot förnuftet eller mot någonting alls; den leder till upphörande av all diskussion, till tystnad och iskyla och död (SV 5, s 212–213).

Hjalmar Söderberg brukar mycket sällan patetiska vändningar; att han här gör det, tyder på stark affekt. Vitalis Norström blir i Hjalmar Söderbergs framställning gärna en lätt komisk figur, som det kan vara svårt att ta riktigt på allvar. Men om man går direkt till Norströms uppsatser i *Tankelinier* framträder, naturligt nog, en annan bild. Norström har av bitter erfarenhet lärt att "intet enda moment i det åt sig själf lämnade människolifvet kan hålla stånd mot reflexionens värdeskingrande sönderdelning" (s 99). Livet sägs vara meningslöst, och förståndsanalysens "kalla stråle" når till sist själens mest dolda gömmen (s 100). Intellektualismen och överskattningen av vetandet blir till hot mot livet (s 131), och "skräckbilden af den naturalistiska nödvändigheten" står för Norström som ett "Medusahufvud" (s 147). Vi möter här tankegångar som inte är så fjärran från dem, som Hjalmar Söderberg själv givit uttryck för då han skildrar sanningssökandets våda. Det föresvävar mig att Söderberg emellanåt under läsningen kan ha känt sig personligt berörd, då Norström talar om insiktens fasa. Men Vitalis Norström har för sin del funnit att *religionen* är den makt som kan och skall övervinna "tankens skrämmande och fasansfulla möjligheter" (s 138). Norströms personligt fattade kristendom blir en nödvändig garant för att tillvaron trots allt är förnuftig och meningsfull. Gudstron försonar honom med livet.

Den "lösningen" avvisar Söderberg indignerat; det är förnedrande för en tänkande människa att inte våga se sanningen naken. Om det skulle vara så att Söderberg verkligen känt igen sig i Norströms skildring av fasan, är han inte lockad av dennes väg ut ur den. Och Söderbergs inställning till sambandet mellan "lycka" och insikt är mer komplicerad än vad Norströms synes vara. (Se härom Bo Bennich-Björkmans uppsats *Sanning och lycka i Hjalmar Söderbergs författarroll.*) Norström hävdar nämligen att lyckokänslan är omvänt proportionell till "medvetandets utvecklingsgrad" (s 116). I sitt läsexemplar markerar Söderberg den passagen och skriver ett kraftfullt "Nej!" i kanten.

Av citatet från *Hjärtats oro* framgår att Söderberg även reser en mindre patetiskt färgad invändning mot Norströms subjektiva sanningsbegrepp. Om

detta skulle accepteras, skulle det i sin tur leda till ren anarki – inte bara vad gäller religionen utan inom livets alla områden. Och det mest skrämmande med en sådan utveckling är inte de barocka föreställningarna i sig – märk gliringen åt Strindberg – utan det som skrämmer Söderberg mest är att all kommunikation, allt tankeutbyte människor emellan skulle bli omöjligt om inte existensen av objektiva sanningar erkändes.

Efter att ha granskat Norströms sanningsbegrepp och motivering för tron på guds existens, försöker Söderberg att karakterisera Norströms gudsföreställning. Det bjuder på oanade svårigheter, men till slut konstaterar Söderberg litet resignerat: "Alltså måste väl hans Gud vara någon mellansort mellan den panteistiska och den antropomorfa. Man skulle annars icke tro att någon mellansort därvidlag vore möjlig" (SV 5, s 216). Söderberg lämnar den, åtminstone för honom, oklara gudsbilden åt sitt öde och tar åter upp Norströms motivering av guds existens:

> jag har en dunkel hågkomst av religion: dunkel, men dock så pass tydlig, att intet i Vitalis Norströms skrifter till den grad har stött mig för pannan, till den grad har sårat och förvirrat just mitt minne av religionen, som hans motivering av Gud. Att tro på en Gud av den medvetna och klart uttalade grunden att man befinner sig väl därav! Emedan denna tro befordrar ens personliga makt och lycka! Vad säga de, som verkligen *tro* på Gud, om denna motivering? Det kunde jag ha lust att höra! Vad annat kunna de säga än det som de säga om mig: han haver djävulen . . . (SV 5, s 217).

Söderberg ger här ytterligare en förklaring till varför han upprörts vid läsningen av Vitalis Norströms skrifter. Han är själv inte troende, men han har respekt för människors allvarliga och ärliga övertygelser, inklusive de gammaltroendes. Men icke för detta. Utan att betvivla uppriktigheten i Söderbergs deklaration, bör man givetvis *också* se passagen som ett led i hans allmänna taktik att misskreditera Norström.

Mot slutet av detta första "Norströmskapitel" (kap IV i *Hjärtats oro*) tar Söderberg än en gång i känslomässiga ordalag avstånd från dennes sanningsbegrepp:

> Att låta sina handlingar och ord dikteras av näringsintresse eller annat intresse, det är mänskligt; men att låta sina innersta, uppriktigaste tankar dikteras av intresse – ja, det finns de som kunna till och med det, och för dessa lyckliga ostar brukar det gå bra här i världen; men det är dock *allt* för mänskligt; och att kalla de "sanningar", som ha *detta* ursprung, för "de högsta" är, om något, en skymf mot den mänsklighet som har frambragt Kopernikus och Darwin (SV 5, s 219).

Och till Norströms "näringsintressen" hör alltså tron på guds existens. Redan Voltaire ansåg det "nyttigt att folk trodde på Gud", skriver Söderberg (SV 5, s 219), och enligt honom är Norströms gudsmotivering endast en variation av Voltaires bekanta ord: "Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer." Den identifikationen finns redan i läsexemplaret av *Tankelinier* (s 510, 520–521).

"För Voltaire liksom för Vitalis Norström var Gud väsentligen en matnyttig fisk" (SV 5, s 219) anmärker Söderberg maliciöst, och så avrundas kapitlet med ett lätt förvanskat citat från Nietzsches *Also sprach Zarathustra:*

"Men den som fiskar där, varest ingen fisk finns, honom kallar jag inte ens" . . . fiskare! (SV 5, s 219; jfr Nietzsche bd VI:1, s 224).

Som jag berört ovan är Söderbergs polemik mot Norströms sanningsbegrepp även tillämplig på Nietzsche, vars skugga Söderberg lät läsaren skymta redan vid introduktionen av Norström. Också Nietzsche hade ju sitt näringsintresse . . . Med hjälp av citatet spelar Hjalmar Söderberg så ut den ene pragmatikern mot den andre.

5.

Nu är Söderberg inte på alla punkter oense med Norström. Gideon Forssell angrep ju såväl Söderberg som Norström för deras inställning till underklassens strävan efter lycka. Inställningen till socialismen var i bådas fall klart avvisande, även om de hade olika åsikter om hur de fattigas krav skulle mötas. Och när Norström i *Tankelinier* (s 130) går till hårt angrepp mot kyrkans urvattnade förkunnelse noterar Söderberg det i sitt läsexemplar – med gillande får vi anta. Passagen lyder: "en kyrka, hvilken öfvergifves af församlingarna såsom det sjunkande skeppet af råttorna och hvilkens förkunnelse till nio tiondelar formas af ämbetsställningen, en själf- och själsmördande öfverkultur. Och dock lever religionen." I marginalen har Söderberg antecknat "citeras" och orden går också igen i *Hjärtats oro,* även om de där karakteriseras som "bara ett plötsligt anfall av uppriktighet" (SV 5, s 245).

Efter den inledande presentationen av Norströms idéer, övergår Söderberg till att diskutera kristendomens utveckling och statskyrkosystemets negativa återverkningar på samhällslivet. Den kyrka som existerade vid sekelskiftet hade skapats under reformationstiden, och den var då "den levande organisationsformen för ett helt folks enhälliga religiösa tro" (SV 5, s 234), men den är det inte längre, menar Söderberg. Och detta – att staten officiellt håller fast vid en tro som flertalet bildade inte delar – finner han vara speciellt allvarligt. Det undergräver statens auktoritet och minskar tilltron till dess ämbetsmän. Följden kan bli att de förtryckta massorna strärks i tron att "kyrkan och religionen äro till för att lura folket" (SV 5, s 229), och resultatet därav kan bara bli ökad misstro och skärpta samhällsmotsättningar.

Även Vitalis Norström finner det angeläget att en förändring av religionsförkunnelsen kommer till stånd, men de reformförslag han för fram, ger Söderberg inte mycket för. Norström förespråkar en gradvis, smygande förändring; Söderberg citerar hans ord och fogar en kritisk kommentar till dem:

"Utan att ännu tillgripa några radikala förändringar av förkunnelsens och lärandets ord och uttryck kan man utan tvivel hålla en god framstegskurs blott genom en ny meningsaccent. Endast genom *tonens omläggning* kan man få mycket gammalt att helt vissna bort, som länge varit sin död värt."

. . . "Endast genom tonens omläggning" . . .

Jag undrar, om Vitalis Norström också har musikalisk begåvning?

"Endast genom tonens omläggning" . . . Det må förlåtas mig, om jag här snarare tycker mig lyssna till en modern och upplyst biskops (egentligen icke för mina öron avsedda) religionspolitiska råd och anvisningar åt det lägre prästerskapet än till pulsslagen av en tänkares manliga och uppriktiga hjärta. (SV 5, s 246)

Därmed anser sig Söderberg ha avslöjat Norströms rätta natur.

Också i den övriga framställningen förekommer Vitalis Norström, men han nämns då mer en passant, ofta för att exemplifiera vad det subjektivistiska tänkandet kan få för konsekvenser. Ett godmodigt exempel är åkaren som vägrar att böja sig för geografiska fakta (SV 5, s 247–249), ett mindre godmodigt är anarkisten Adolf Hjalmar Wångs attentat. På sidan 81 i *Tankelinier* skriver Norström:

I henne [människan] reser sig en klippgrund, som synes bryta den empiriska nödvändighetens ström med makten af en verklig, rent *absolut* nödvändighet. Denna klippa reser sig hvarje gång en människa vill något ut från sitt eget väsens grund, det är emedan det är *rätt,* och denna absoluta nödvändighet är den moraliska. Vi måste kalla denna nödvändighet absolut, emedan det är absolut omöjligt, att en människa i det ögonblick, då hon känner sin plikt, kan känna något annat än *ett enda* såsom godt och rätt. Den fysiska nödvändigheten grundar sig på att det verkliga är ett faktum, den moraliska på viljans ovederläggliga: *jag vill, emedan så bör vara.*

Söderberg har markerat denna passage i sitt exemplar och fogat en lakonisk kommentar till den: "T ex Wång." I *Hjärtats oro* omnämner Söderberg Wångs attentat – i tidningen har han läst om dådet och sett den unge anarkistens avtryckta förbannelse över dem som "holler folket i mörker" (SV 5, s 229). Med hjälp av kommentaren i läsexemplaret ser vi Söderbergs avsikt med att foga in raderna om Wång i *Hjärtats oro*; de tjänar som en varnande illustration till vad som kan hända om man likt Norström låter sina uppfattningar och handlingar styras av vilje- och känsloliv. Att Norström själv, naturligtvis, skulle värja sig mot en sådan tillämpning av hans tankar kan i detta sammanhang lämnas åt sidan.

6.

Som jag nämnt ovan blir Vitalis Norström i Hjalmar Söderbergs tappning rätt parodisk; för en sentida läsare kan det vara svårt att förstå den aktning och respekt som en gång omgav honom. Även om det inte är möjligt att här ge någon uttömmande redovisning av Norströms resonemang i de skrifter Söderberg hade

framför sig då han arbetade med *Hjärtats oro,* vill jag ändå göra ett försök att fylla ut bilden av Norström; först då – synes det mig – blir det möjligt att bedöma Söderbergs kritik av honom.

I uppsatsen *Hvad är sanning?,* vilken inleder *Tankelinier,* utgår Norström från Aristoteles' definition, där sanning bestäms som *"tankens öfverensstämmelse med verkligheten"* (s 3). Men mot denna klassiska definition ställer Norström en ny, vilken "kan hoppressas i denna paradoxalt klingande sats, att sanningen icke är något för sig varande, hvarefter vetenskapen sträfvar, utan att det, hvarefter vetenskapen faktiskt sträfvar, heter sanning" (s 7). Norström tänker sig en tvåstegsmodell för vetenskaplig verksamhet, där man i en "lägre form" beskriver den empiriska verkligheten och där man i en "högre form" ger orsaksförklaringar. Och, betonar Norström, förrän "detta steg i riktning mot förklaring är taget, är icke vetenskapligheten formellt färdig" (s 10). I uppsatsen *Förnuftskraf,* vilken också ingår i *Tankelinier,* utvecklar Norström denna tudelning; den moderna naturvetenskapen styrs av "ett trångsynt sanningsbegrepp, som inte når utöfver den normala sinneserfarenhetens" (s 67) – den står kvar på ett "lägre, enbart beskrifvande plan" (s 74). Vill man nå fram till orsaksförklaringar måste man lämna naturvetenskaperna och gå till de "historiska och filosofiska vetenskaperna", men för att nå historiskt och filosofiskt vetande måste man först *tro:* "Liksom de senare [naturvetenskaperna] fordra, att man måste *se* för att kunna *beskrifva,* fordra de förra [de historiska och filosofiska vetenskaperna], att man måste *tro* för att kunna *veta.* Detta är den verkliga ordningen mellan *tro och vetande,* att tron går före" (s 83). Att säga sig vilja *"söka sanningen för dess egen skull"* – vilket inom parentes sagt var Hjalmar Söderbergs credo i *Martin Bircks ungdom* – vittnar om djup naivitet; med en sådan syn når man aldrig utöver den beskrivande fasen (s 72).

För Norström är sanningen alltid relativ och den omskapas allteftersom våra behov förändras; den är "ett tillfälligt jämviktsläge mellan fråga och svara, förklaringsbehof och förklaringsresurser, alltså ett ovaraktigt tillstånd af hvila hos vissa psykiska krafter. Sanning är något som går öfver" (*Den nyaste människan,* s 3–4). Sanningssökarens uppgift är alltså inte att registrera fakta – det "finns inga alldeles omedgörliga fakta, utan de låta alla tala med sig" (*a a,* s 28) – utan att ge orsaksförklaringar som tillfredsställer "kulturens intressen" (*Tankelinier,* s 9–10). Vetenskapen skall ställa sig i det godas tjänst, och sanningsbegreppet skall knytas till kunskapens användbarhet (s 11). Om jag har förstått Vitalis Norström rätt, så menar han att kulturintresset i och för sig *inte* "skapar" sanning eller tillägger något till verkligheten, men det bestämmer vad som är värt att uppmärksammas:

Det går till med detta ungefär som när man upptäcker "katten" i en sådan där lustig bild med underskrift: "hvar är katten?" Bilden är i sitt slag, objektivt sedt, fullt färdig till hvarje linie. Den katt, som jag efter en stunds letande lyckas upptäcka, ändrar ingenting i linierna

och deras objektiva förhållanden. Den lägge endast något nytt till bilden för den, som ser katten: en subjektiv relation mellan linierna, därmed intresse och mening med det hela (s 27).

Det är inte alltid lätt att följa Vitalis Norströms tankegångar, men hans idéer bör ses mot dåtidens försök att beskriva skillnaderna mellan naturvetenskap och humanvetenskap, och hans formuleringar bjuder emellanåt intressanta paralleller till Wilhelm Dilthey och William James; kanske också till gestaltpsykologin.

7.

I Söderbergs produktion efter *Hjärtats oro* skymtar Vitalis Norström emellanåt. Norströms ord om predikotonens omläggning återkommer i *Den allvarsamma leken* (SV 7, s 276), och i den polemik med Fredrik Böök i *Svenska Dagbladet* som romanen ledde till, passade Söderberg på att ge Vitalis Norström ett tjuvnyp:

Det är det som är olyckan med religiösa tänkare, antingen de heta Pascal eller Vitalis Norström: man kan aldrig veta om de verkligen mena hvad de säga eller om de säga det blott för att suggerara sig själfva och sina läsare en viss tro (SvD 24.12.1912).

I berättelsen *Salomos ättling* (1917) nämns inte Norström vid namn, men syftningen är ändå tydlig:

De orientaliska folken (utom hinduerna) ha alltid varit utpräglade anhängare av den filosofi, som i en senare tid har fått namnet "pragmatism", och vars ledande tanke kan uttryckas med orden: det, som jag *vill* tro, är sant. (Göteborg har som bekant äran av att ha upprättat den lärostol, från vilken denna filosofi i våra dagar förkunnas för svenskarna under namn av "viljetänkande".) (SV 8, s 223).

Passagen ger ett litet märkligt intryck, då den måste sägas falla utanför berättelsens ram. Det samma gäller om ett inskott i *Jahves eld* (1918), där Söderberg, efter att ha diskuterat Moses egyptiska uppfostran, skriver: "Moses var en genial barbar, och han har lika litet haft något sinne för de heliopolitanska prästernas esoteriska spekulationer som salig Waldenström skulle ha begripit något av Vitalis Norströms filosofi" (SV 8, s 167).

De två sistnämnda texterna publicerades efter Vitalis Norströms död, men Norström släpper inte sitt grepp om Söderbergs tankar. I ett brev till Hans Larsson, skrivet 1929, ber Söderberg om upplysningar angående den tidningspolemik, som Norström och Larsson utkämpade i början på 10-talet. Söderberg citerar fritt ur minnet en passage, hämtad från Norströms slutreplik, som skulle ha haft följande ordalydelse:

"För övrigt saknar prof. Hans Larsson med sitt veka sydsvenska gemyt alla förutsättningar för att förstå *mitt kärva, uppsvenska viljetänkande.*"

Söderberg ber nu Hans Larsson att korrigera eventuella minnesfel, och han fogar en egen reflexion till citatet:

Det förefaller mig nu, så långt efteråt, nästan sagolikt, att det har funnits en på sin tid högt ansedd svensk filosof, som gjorde "förståelsen" av sin filosofi beroende av härstamningen från en viss svensk landsdel. Man undrar ovillkorligen hur Vitalis Norström ut från en sådan föreställning har burit sig åt med att "förstå" Platon, Spinoza, Kant, James, Bergson osv.

Och när Söderberg 1934 angriper Oswald Spengler, för han in Norström som svensk representant för pragmatismen:

Denna fördomsfrihet i behandlingen av sakuppgifter (ty det kan blott undantagsvis vara fråga om misstag), som är ganska besvärande redan i "Der Untergang des Abendlandes" och som utvecklar sig än frodigare i "Avgörande år", sammanhänger intimt med författarens filosofiska ståndpunkt. I översättarens förord, som för övrigt vittnar om stor och ängslig rådvillhet inför bokens ledande tankar, försäkras att dessa tankar äro icke blott "stora och djupa" men också "oftast sanna". En omedvetet komisk upplysning, då det gäller en författare som principiellt har uttryckt sitt suveräna förakt för sanningen, så snart den kommer i konflikt med "högre" intressen. Den läsare, som är icke alldeles obevandrad i de senare årtiondenas tankeströmningar, känner här strax igen den följdriktiga utvecklingen av det pragmatiska *viljetänkande* varav Vitalis Norström på sin tid var ett svenskt eko. *Då* gällde det närmast försvaret för religionen, *nu* gäller det viktigare saker – Spengler bryr sig inte för två öre om religionen – men det filosofiska underlaget är detsamma, liksom också den dialektiska strategien och taktiken (*Sista boken,* s 169).

8.

Mycket tidigt, långt innan man kan tala om ett explicit avståndstagande från pragmatismen som filosofiskt system, har Hjalmar Söderberg tyckt sig se, att detta vilje- och hjärtetänkande tjänar reaktionens intressen. Redan år 1900 beklagar Söderberg – i en anmälan av Levertins *Rococonoveller* – att Voltaire avsattes därför att "han var för kvick och för klok; nu var det 'hjärtats' storhetstid" (SV 10, s 81). Och Söderberg vänder sig mot Schillers tidstypiska påstående att huvudet skulle lära av hjärtat och aldrig tvärtom:

Det låter mycket nätt och oskyldigt; men om man är van att tänka en smula över världens gång, då vet man, att om det i en försats vädjas till "hjärtat", då kan man i eftersatsen vänta sig litet av varje. I den och i närbesläktade frasers spår stego också mycket riktigt alla nyss som skendöda begravna fördomar upp och fortsatte ogenerat sitt liv mitt i solen som om ingenting hänt. Det förtjänar också observeras, att "hjärtats" storhetstid omedelbart följdes av den heliga alliansens. Metternich skulle knappast kunnat styra Europa så länge, om man icke nyss förut hade gjort honom den ovärderliga tjänsten att köra "huvudet" på porten till förmån för "hjärtat" (SV 10, s 81).

Och som en röd tråd genom Söderbergs författarskap löper motsättningen mellan förnuft och känsla, mellan tanke och begär. Det är mot den bakgrunden

man bör se Hjalmar Söderbergs ihärdiga kamp mot pragmatismen och dess religiösa och politiska tillämpningar.

Den politiska linjen är tydligast i dramat *Ödestimmen* (1922) och i artiklarna mot Spengler, *En viljetänkare* (1934). *Ödestimmen* uppfattades av samtiden som en politisk pamflett, vilken skulle bevisa Tysklands skuld till kriget; Söderberg själv värjde sig mot en så snäv tolkning av sitt idédrama. I skådespelet visas hur starka krafter i kejsardömet Taurien driver landet in i ett storkrig. Ungefär som i en moralitet ställs den svage kejsaren mellan två stridiga viljor – den kloke och balanserade statskanslern Anker, som talar för fredens sak, och kejsarens gamle lärare Cassius som förkunnar krigets nödvändighet, dess gudomliga mission:

Ett folk måste härska över jorden! Och vilket folk i världen kan därvid komma i fråga, annat än Tauriens folk? Vi kallades i forntiden goter: det betyder gudarnas folk. Och vi taurier äro i nutiden överlägsna alla folk i världen – i allt! Historien känner intet folk jämbördigt med vårt. Hur underbart har inte försynen lett detta folks öden och upphöjt det som intet annat folk på jorden, så att det inte längre känner någon gräns för sin förmåga, sin vilja, sin kraft! (SV 6, s 254–255).

Det är målet. Men för att nå sitt mål måste Cassius först få folket att tro att kriget är nödvändigt. I sin broschyr *Tauriens Ödestimme* har han också med berått mod vilselett opinionen så att gemene man nu tror att Tauriens existens är hotad av grannstaterna. Inför kejsaren erkänner Cassius utan omsvep sin lögn, men lögnen rättfärdigas då den är "sann" i en högre mening:

Det är detta jag har sagt till Tauriens folk. Och så visst som det i vulgär mening är osant, så visst är det i högsta mening sant!

Ty det finns ingen sanning. Intet är sant, utom den sanning som tjänar dig! Allt är tillåtet, om det tjänar dig och din sak! Och den högsta sanningen är den, som tjänar det högsta målet! (SV 6, s 259).

Kejsaren tvekar, då han inte "förstått" allt, men samtidigt "känner" han att Cassius har rätt. Och därmed är kampen mellan Cassius och Anker – som ännu ej fått tillfälle att framföra sina förnuftsargument – avgjord. Cassius triumferar:

Du känner det – det är nog. Det är mera än att förstå. Världen har i snart ett par århundraden dyrkat en avgud, som den har döpt till "förnuftet". Också avgudar ha ibland en mission att fylla, och förnuftet kan vara en nyttig liten husgud i vardagslag, en tjänare i små ting. Men gäller det stora ting, då följer vi en inre lag, som språket ännu inte har något ord för (SV 6, s 260).

Brita Linde berör en passant Söderbergs drama i sin avhandling om Ernest Thiel, och hon vill i Cassius' gestalt se ett porträtt av "en missförstådd, troligen medvetet missförstådd" Nietzsche. (s 195) Den karakteristiken är inte helt invändningsfri. Hjalmar Söderberg har själv i ett brev till Bo Bergman diskuterat förebilden på följande sätt:

Gubben Cassius är en historiker ur Treitschkes skola (med en tillsats af den "pragmatiska" filosofi, som Vitalis Norström representerade hos oss) – och Treitschke dog på 1890-talet och var gammal då. Ur hans skola utgick, direkt och indirekt, den härskara av professorer, docenter, skollärare och skribenter, som i ett par decennier före kriget förgiftade den allmänna meningen i Tyskland (brev daterat 12.12.1922, s 214 i brevväxlingen).

Även om det finns en del som förenar Treitschke och Nietzsche, bör man akta sig för att sätta likhetstecken dem emellan. Heinrich von Treitschke, historiker och politiker (1834–96), blev redan på 60-talet en varm anhängare av Preussens politik, och med tiden blev han huset Hohenzollerns mest prominente panegyrist; han slutade som tysk rikshistograf. Till hans mer frånstötande egenskaper hörde en ohöljd chauvinism och den djupaste antisemitism. Och för Nietzsche framstod Heinrich von Treitschke som fursteslickaren par *préférence* (se t ex *Ecce Homo,* Nietzche, bd VI:3, s 356–357). Samtidigt är det fullt möjligt att uppfatta Treitschke, och senare Oswald Spengler, som förkunnare av idéer som ligger nära just en *förenklad* Nietzsche. Det synsättet ligger för övrigt nära Söderbergs eget. Om Spengler och Nietzsche skriver Söderberg i *En viljetänkare:*

I Spenglers ögon ha alla "världsförbättrare" från tidernas morgon blott varit föraktliga skadedjur och alla folkledare och upprorsmakare gemena demagoger, vilkas enda motiv har varit en avskyvärd *maktlystnad,* vida skild från den prisvärda *vilja till makt,* som besjälade en Bismarck och andra av de stora, ädla rovdjurens människotyp, som är bestämd att härska över världen. Det är, som läsaren redan har förstått, en grovt vulgariserad Nietzsche som för ordet i Spenglers politiska programskrift; författaren till "Der Untergang des Abendlandes" sjunker här oupphörligt ned på ett mycket lågt plan, alldeles för lågt för honom (*Sista boken,* s 175).

Även i övrigt synes Söderberg närmast ha varit angelägen att rättfärdiga Nietzsche gentemot hans sentida uttolkare. Bland annat tar Söderberg upp Spenglers begrepp *kultur* och *civilisation.* Från Nietzsche har Spengler säkert hämtat bestämningen "av *civilisation* som liktydigt med *förfall*" (*Sista boken,* s 161), menar Söderberg, men han vill inte göra Nietzsche ansvarig för *distinktionen* mellan de två begreppen:

Jag kan dock icke erinra mig att Nietzsche gjorde någon principiell skillnad mellan kultur och civilisation; snarare inneslöt han, liksom Rousseau (fast naturligtvis från en helt annan utgångspunkt än han) bägge i samma fördömelse. Den skarpa distinktionen mellan de bägge begreppen har Spengler förmodligen fått idén till från en annars tämligen förbisedd liten uppsats av Goethe, "Geistesepochen", vari varje kultur uppdelas i fyra "epoker", av vilka den sista betecknas som civilisationens (*Sista boken,* s 162).

Och det är just *denna distinktion* som Söderberg finner vara så lömsk och farlig:

Resultatet av tankeförvirringen blev, att ordet civilisation i modern tyska betyder något helt annat än i alla andra språk. I de övriga europeiska språken, liksom i det tyska före

kriget, betecknar detta ord ett högt och omistligt värde. Men i nutidens tyska språk – det som skrivs av Oswald Spengler och vari han för en oöverskådlig härskara av hängivna beundrare dikterar ordens betydelse och vänder upp och ned på den – betecknar samma ord något fördärvat och förhatligt, något som om möjligt bör utrotas och förstöras (*Sista boken,* s 164).

Nu är det dock så att Nietzsche, i *Der Wille zur Macht* § 121, faktiskt skiljer mellan kultur och civilisation; de sägs ha olika mål och Nietzsche tänker sig att de kanske till och med är motsatser. Men det kände Söderberg uppenbarligen inte till. Och även om Söderberg är angelägen om att rättfärdiga Nietzsche mot vulgära uttolkningar, är det klart att han själv såg Nietzsche som en förutsättning för bl a Spenglers verk; det framgår av en anteckning som ingår i manusutkasten till *Sista boken:*

Det var nämligen en icke alldeles omedveten av dramatiska skäl betingad anakronism, då jag i *Ödestimmen* gjorde den urgamle Cassius, kejsarens forne lärare, till talesman för ett idékomplex, som i verkligheten behärskade ett långt yngre släktled av tyska akademiker. Ett idékomplex som har Nietzsche till nödvändig förutsättning, oaktat få eller kanske ingen av dess bärare vill erkänna honom som sin mästare – och för vilket Spengler är en lysande representant.

Litteratur

Bennich-Björkman, Bo, Sanning och lycka i Hjalmar Söderbergs författarroll. I *Från Snoilsky till Sonnevi. Litteraturvetenskapliga studier tillägnade Gunnar Brandell,* Sthlm 1976.

Bergman, Bo & Söderberg, Hjalmar, *Kära Hjalle Kära Bo. Brevväxling 1891–1941,* Sthlm 1969.

Elveson, Evald, Hjalmar Söderberg och Vitalis Norström. *Svensk Litteraturtidskrift 1941,* s 159–175.

Lagerwall, Axel, *Vitalis Norström. Nordisk Familjebok,* 2 uppl 1914.

Linde, Brita, *Ernest Thiel och hans konstgalleri,* Sthlm 1969.

Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe,* Berlin & New York 1967–.

Norström, Vitalis, *Opublicerat brev till E Liljedahl.* Landsarkivet i Linköping.

Norström, Vitalis, *Den nyaste människan,* Sthlm 1906.

Norström, Vitalis, *Tankelinier,* Sthlm 1905.

Regnéll, Hans, *Vitalis Norström. Filosofiskt lexikon,* Sthlm 1974.

Sundberg, Björn, Hjalmar Söderberg och Nietzsche. *Svensk Litteraturtidskrift 1980, nr 3.*

Söderberg, Hjalmar, *Opublicerade brev och manuskript i Göteborgs universitetsbibliotek, Lunds universitetsbibliotek och i Kungliga Biblioteket,* Sthlm.

Söderberg, Hjalmar, *Samlade verk 1–10,* Sthlm 1943.

Söderberg, Hjalmar, *Sista boken,* Sthlm 1942.

Söderberg, Hjalmar, *Skrifter 1–10,* Sthlm 1919–1921.

Henry Odera Oruka

Fyra riktningar i samtida afrikansk filosofi

Uttrycket "afrikansk filosofi" brukar föranleda frågan "Vad är det för någonting?" Försöket att besvara denna fråga eller att presentera exempel på afrikanskt tänkande har utmynnat i en rad förslag och konstateranden, och en djupare analys av dem har avslöjat att uttrycket i stort sett har två i grunden skilda betydelser eller användningar.

I den ena betydelsen förklaras eller definieras afrikansk filosofi i medveten opposition mot filosofin på andra kontinenter, speciellt den västerländska eller europeiska filosofin. Man utgår ifrån att det finns ett sätt att tänka eller konstruera begrepp, som är *unikt* för afrikaner och i grunden oeuropeiskt. Afrikansk filosofi betraktas följaktligen som ett förråd av tankar och trosuppfattningar, som har framkommit genom detta unika sätt att tänka. I den mån en kritisk och strängt genomförd analys i förening med logisk explikation och syntes ses som ett utmärkande drag hos europeisk filosofi, frånkänner man den afrikanska filosofin dessa kännetecken. Den betraktas som genuint intuitiv, mystisk och anti- eller utomrationalistisk. ("Det europeiska sättet att tänka är analytiskt och diskursivt genom att utnyttja; det negro-afrikanska tänkandet är intuitivt genom delaktighet". L Senghor, *On African Socialism* (övers Mercer Cook), Frederich A Praeger 1964, s 74.)

I den andra betydelsen ser man filosofin i allmänhet som en universell aktivitet eller disciplin. Dess innebörd (om än inte dess innehåll) anses följaktligen vara oberoende av rasens eller det geografiska områdets gränser och egenheter. Filosofi i sträng mening tolkas som en disciplin som använder den kritiska reflexionens och den logiska undersökningens metod. Afrikansk filosofi skall då inte ha någon särställning, och talet om en unikt afrikansk begreppsbyggnad eller modell för tänkandet ("afrikansk mentalitet") uppges åtminstone för filosofiämnets del. Man betraktar inte den afrikanska filosofin som ett specifikt afrikanskt fenomen (ty de flesta filosofiska problem har en tillvaro över kultur- och rasgränserna), utan enbart som ett förråd av tankar, som har uppstått genom att genuint filosofiska idéer har tagits upp till diskussion och anammats bland afrikaner eller i det afrikanska sammanhanget. Med afrikansk filosofi i denna mening förstås förflutna, samtida eller potentiella afrikanska bidrag till filosofin i ordets stränga mening. Filosofin betraktad som ett ämne där man begagnar sig av analytiskt resonemang och rationalistisk metod uppfattas således inte som ett

monopol för Europa eller någon enskild ras, utan som en verksamhet som alla raser och alla folk kan ägna sig åt.

Vid sidan av de båda huvudbetydelserna finner man nog också en tredje betydelse, som består av ingredienser från var och en av de båda andra men som ännu inte är klart avgränsad eller artikulerad. Naturligtvis finns det också varianter av var och en av de olika betydelserna.

I myllret av åsikter om innebörden och existensen av en afrikansk filosofi kan nu i alla fall fyra viktiga riktningar avgränsas, nämligen (1) etnofilosofin, (2) den filosofiska visheten, (3) den av nationalistisk ideologi bestämda filosofin och (4) den professionella filosofin.

1. Etnofilosofin

Om man antar att afrikanernas filosofiska tänkande och deras bidrag till filosofin har en helt annan karaktär än andra folks och i synnerhet européernas, så ställs man ovillkorligen inför kravet att demonstrera denna särart hos de afrikanska bidragen. När man gör detta är det två drag, som ofta förbinds med europeiskt eller grekiskt tänkande och som gärna blir föremål för avståndstagande: det logiska och det individualistiska draget. Leopold Senghor har t ex hävdat att logiken är en grekisk medan känslan är en afrikansk företeelse. Man utgår också ifrån att europeisk filosofi är individualistisk i betydelsen producerad eller formulerad av enskilda tänkare, och därför framhäver man gemenskapsursprunget i motsats till individualiteten som det utmärkandet draget för den afrikanska filosofin. I Fr P Tempels mytologiska *Bantu Philosophy* heter det sålunda (s 75), att "Bantuvisheten, som grundar sig på den levande kraftens filosofi, omfattas av alla och är inte underkastad kritik", ty den fattas av hela gemenskapen som "den oförstörbara sanningen" (sic).

Om man ersätter logik (åtminstone i den vanliga meningen) och individualitet med känsla och gemenskapsursprung, så kvarstår ändå kravet att visa upp de konkreta exemplen på afrikansk filosofi eller i varje fall att peka på de områden av afrikansk kultur, där de kan påträffas. Men här för man gärna fram mycket speciella företeelser av typen traditionella eller ur gemenskapen framsprungna afrikanska seder, dikter, tabuföreställningar, religioner, sånger och danser som obestridliga kandidater till det som efterlyses. Dessa utgör onekligen en radikal kontrast till de rationalistiska elementen i en reflekterande, kritisk och dialektisk filosofi. Och så blir resultatet vanligen att man sätter likhetstecken mellan afrikansk filosofi och en gemenskapsbetingad filosofi eller en "folkets filosofi". (Prof Kwasi Wiredu har klokt varnat för detta i "How Not to Compare African Thought with Western Thought" i *African Philosophy* (utg R A Wright), University Press of America, 1977.) Man ges intrycket att ett helt

samhälle kan filosofera som grupp, vilket är ett klart bestridande av Platons maxim att massan inte kan vara filosofisk. Men kanske är detta gemenskapstänkande eller tänkande i grupp inte detsamma som filosofi i sträng mening, utan bara vad min kollega Paulin Hountondji kallar "etnofilosofi". (Se t ex Hountondji, "African Philosophy: Myth and Reality" i *Thought and Practice* (utg av H Odera Oruka), Vol 1 Nr 2, 1974, och "Le Mythe de la Philosophie Spontanée" i *Cahiers philosophiques Africains*, Nr 1, 1972; eng övers i *Consequence* (utg P Hountondji), Nr 1.)

De flesta av de arbeten eller böcker (majoriteten är författade av antropologer eller teologer), som avser att beskriva en världsbild eller ett tankesystem i ett enskilt afrikanskt samhälle eller i Afrika över huvud, hör hemma inom etnofilosofin. Eftersom dessa arbeten inte är filosofiska i sträng mening, har jag låtit sådana som uttryckligen gör anspråk på att vara filosofiska, gå under beteckningen afrikansk filosofi endast i detta ords unika och "lägre" mening (se "Mythology as African Philosophy", *East African Journal*, Oct 1972, och "Fundamental Principles in the Question of African Philosophy", *Second Order* (utg J Sodipo), Vol IV Nr 1, 1975).

En stor brist hos etnofilosofin är att den inte härstammar från den kritiska utan från den icke-kritiska delen av den afrikanska traditionen. En tradition eller kultur har ofta såväl kritiska som icke-kritiska beståndsdelar. Tankar eller böcker av enskilda intellektuella män och kvinnor (visa, filosofer, poeter, profeter, forskare etc) utgör den kritiska delen av en tradition eller kultur, medan åsikter och verksamheter av den typ man finner i religioner, legender, folksagor, myter, seder, vidskepliga föreställningar etc tillhör den icke-kritiska delen. Filosofi i egentlig mening påträffar man alltid bara i den kritiska, däremot inte i den icke-kritiska delen av den folkliga traditionen. Den sistnämnda är i regel enbart emotiv, mytisk och icke-kritisk. Även Europa har en icke-kritisk tradition, och det är intressant att man (i motsats till vad som skett i Afrika) aldrig går till den icke-kritiska europeiska kulturen för att leta efter europeisk filosofi.

Emellertid har etnofilosofin mötts av kritik från i sträng mening filosofiska kretsar och orsakat debatt om frågan vad "afrikansk filosofi" är. I den mån sådan kritik och debatt bidrar till att inspirera och forma det filosofiska tänkandets utveckling i Afrika, kan etnofilosofin fylla en nyttig funktion i den afrikanska filosofins historia.

2. Den filosofiska visheten

Man kunde hävda att den afrikanska filosofin inte ens i sin rent traditionella form börjar och slutar med det folkliga tänkandet och det allmänna samförståndet; att afrikanerna inte ens när de varit opåverkade av omvärlden stått helt främmande

för logiskt och dialektiskt-kritiskt tänkande; att läs- och skrivkunnighet inte är ett nödvändigt villkor för filosofisk reflexion och filosofisk framställning. Under dessa förutsättningar kan man söka och finna en filosofi i det traditionella Afrika utan att falla i etnofilosofins fallgrop.

Det vore inte ägnat att förvåna, om man bland Afrikas många skilda folkslag skulle påträffa personer med en medfödd begåvning för kritiskt tänkande. Män och kvinnor (visa), som inte haft förmånen att få en modern utbildning men som inte desto mindre tänker kritiskt och självständigt och i sitt tänkande och sina omdömen låter sig styras av förnuftets makt och den medfödda insikten snarare än av den auktoritet som representeras av den allmänna meningen. De är kapabla att ta upp ett problem eller begrepp och underkasta det en rigorös filosofisk analys, som på ett rationellt sätt klargör i vilket avseende de accepterar respektive förkastar den etablerade eller gängse meningen i frågan. Vi har konstaterat att det i Kenya finns ett flertal visa med denna kritiska och dialektiska begåvning. (1974 och 1975 bedrev prof J Donders och jag forskning rörande "Tankar hos de visa i det traditionella Kenya".) Men vi drar slutsatsen att det måste finnas många sådana visa i Afrika. Om deras tankar och idéer bleve adekvat framställda och nedskrivna, skulle en intressant aspekt av nutidens afrikanska filosofi och litteratur komma i dagen.

Den filosofiska visheten ställs emellertid inför två viktiga invändningar: (1) att visheten, även om den består i en insikt och ett resonerande av den typ som förekommer i filosofin, likväl inte är filosofi i egentlig mening, och (2) att en hänvändelse till visheten är ett återfall i etnofilosofin.

Dessa invändningar behöver inte stå oemotsagda. Inte alla visa är fria och självständiga tänkare, men några kombinerar den konventionella egenskapen att vara visa med ett dialektiskt och kritiskt filosofiskt tänkande. Med "filosofisk vishet" åsyftas då enbart dessa visas kritiska reflexion. Den skiljer sig på ett avgörande sätt från etnofilosofin genom att vara både individualistisk och dialektisk. Det rör sig om tankar och reflexioner av ett flertal kända eller icke anonyma individuella tänkare och om ett filosoferande, som till skillnad från den folkliga filosofin är filosofiskt i ordets stränga mening.

Trots att huvudparten av denna filosofi inte består av konventionellt utförda eller långrandiga filosofiska argumentationer, föreligger den till större delen explicit i enthymemets form. Men enthymemet är en komprimerad logisk eller filosofisk argumentation i den exakta betydelsen av "filosofisk". Den kan lätt vecklas ut i sin fulla logiska längd.

En av de uppgifter som kan vara tacksamma för moderna filosofistuderande och lärare i filosofi i Afrika är att forska i det visa tänkandet och att klarlägga de aspekter av det som är filosofiska i egentlig mening. (Prof Sumner vid Filosofiska institutionen i Addis Abbeba tycks vara sysselsatt med detta slag av forskning, såsom framgår av "The rise of philosophical thought within Black Africa", ett

bidrag till *Afro-Asian Philosophy Conference*, Kairo, Mars 1978. Av hans framställning i denna artikel förefaller det som om hans forskningar hittills har gällt döda eller legendariska gestalters tankar. Detta är naturligtvis utmärkt, men man skulle önska att undersökningarna utsträcktes till att omfatta också nu levande visa.)

3. Den av nationalistisk ideologi bestämda filosofin

Man föreställer sig emellanåt att i vår moderna värld den afrikanska filosofin i likhet med den afrikanska kulturen bara kan återupplivas eller bevisa sin äkthet genom att förankras i ett i sanning fritt och oberoende afrikanskt samhälle. I enlighet härmed skulle den exakta beskaffenheten och existensen av afrikansk filosofi förbli dunkel, för såvitt vi inte kan söka den på grundval av en klar social teori om självständighet och om skapandet av en genuin humanistisk samhällsordning. Eftersom kolonialismen byggdes på ruinerna av vad som antogs vara det traditionella humanistiska Afrikas grundläggande etiska princip – jämlikhetstanken (*communalism*) – bör den ifrågavarande sociala teorin ha jämlikheten som en av sina bärande grundsatser (se t ex Kwame Nkrumahs *Consciencism*, Heinemann 1964 eller Panaf Books, London 1970). I det jämlika samhället sägs individen och samhället ha ömsesidiga förpliktelser på jämlik bas: ingen individ får skaffa sig framgång på bekostnad av samhället, och samhället får inte stå likgiltigt om någon av dess medlemmar sackar efter. Enligt Julius Nyerere var individen i det traditionella Afrika rik eller fattig bara i den mån samhället var rikt eller fattigt, och vice versa (*Ujamaa*, OUP 1968, s 9).

De flesta bidragsgivarna inom denna riktning i afrikansk filosofisk litteratur har hittills varit politiker eller statsmän. En del av de hithörande verken är inte i sträng mening filosofiska. Riktningen skiljer sig emellertid från etnofilosofin i flera betydelsefulla avseenden. Till skillnad från den sistnämnda antar eller förutsätter den inte att europeiskt tänkande och europeisk filosofi är radikalt annorlunda eller utan betydelse för det afrikanska tänkandet. (Nkrumah behandlar utvecklingen av det filosofiska tänkandet i Europa i ett helt kapitel i *Consciencism*, och jag föreställer mig att han gör det i övertygelsen, att dessa tankar inte är någonting som Europa har ensamrätten till och att författaren och hans bok inte blir mindre afrikanska genom behandlingen av dem.) För det andra låter inte författarna påskina att den filosofi de framställer inte är deras egen utan gemensam för hela den afrikanska gemenskapen eller kontinenten. Det är givet att denna filosofi påstås ha sina rötter i det traditionella eller jämlika afrikanska samhället, men det framgår klart att den i realiteten är de ifrågavarande individuella författarnas egen filosofi. För det tredje är det fråga om en praktisk filosofi med bestämda problem att lösa, problem som har att göra

med nationens och individens frihet, medan etnofilosofin avhåller sig från politiska ställningstaganden och lämnar fritt fram för all slags metafysik.

4. Den professionella filosofin

Till denna riktning hör de arbeten och de diskussionsinlägg som presteras av professionellt utbildade studenter och lärare i filosofi i Afrika. Huvudparten av dem avvisar etnofilosofins anspråk. Filosofin betraktas som en disciplin eller verksamhet, vars innebörd måste vara oberoende av ras och miljö. Filosofi tas här i den stränga mening som innebär kritisk reflexion och logisk analys. Men man hävdar ändå att det måste råda en betydelsefull (inte radikal) skillnad mellan afrikansk och, låt oss säga, europeisk eller västerländsk filosofi. Denna skillnad antas vara betingad av kulturella olikheter. Man medger att kulturella olikheter kan medföra olikheter när det gäller vilken filosofisk metod som skall användas och vad i filosofin som skall prioriteras, däremot inte när det gäller beskaffenheten och innebörden av filosofin som disciplin. Därför betraktar man i den professionella litteraturen afrikansk filosofi som en helhet, som inbegriper vad som har producerats eller kan komma att produceras av afrikanska tänkare eller intellektuella inom varje område av det i sträng mening filosofiska tänkandet. (Större delen av denna litteratur finner man fortfarande i de fåtaliga filosofiska tidskrifter som kommer ut i Afrika samt i opublicerade avhandlingar och kongressrapporter. Några har utgivits eller håller på att utges i bokform. Det gäller t ex P Hountondji, *Philosophie Africaine*, 1977 och *Philosophy in Africa*, utg H Odera Oruka och Kwasi Wiredu, som är under tryckning.) Därför finns det inget skäl varför man inte skulle betrakta ett verk av en afrikansk tänkare inom förslagsvis modern kunskapsteori, metafysik eller logik som en del av den afrikanska filosofin. På 1730-talet författade en tänkare från Ghana, Dr William Amo, arbeten i metafysik, logik och kunskapsteori medan han undervisade vid tyska universitet. (Se översättningen av hans arbeten som publicerats av Martin Luther-universitetet i Halle (Saale) 1968; vidare Ake Vurchard Brenrjes, "Anton Wilhelm Amo in Halle, Wittenberg and Jena" i *Universitas*, Vol 6 Nr 1, 1977 (Accra) och W Abraham, *The Mind of Africa*, 1962, s 126–130.) Det vore absurt att utan vidare behandla Amos arbeten som en del av den tyska filosofin och att se dem utan varje samband med Afrikas bidrag till filosofin. Hans arbeten bör ses som en del både av den tyska intellektuella tradition, som utbildade och inspirerade honom, och av den afrikanska kultur, som kom Amo att resa till Tyskland och som måste ha varit bestämmande för hans mellanhavanden med tyskarna och hans val av studieinriktning.

En kritik som ofta har anförts mot den professionella filosofin är att den är västerländsk eller europeisk men inte afrikansk. Man påstår att en modern filosofistuderande eller lärare i filosofi i Afrika av historiska skäl har fått en

västerländsk utbildning i logik och filosofi och knappast lärt sig någonting om afrikansk filosofi. Följaktligen, hävdar kritiken, kommer han att behandla den senare från en rent europeisk synvinkel; han tillämpar "europeisk logik" och europeiska principer för att kritisera eller utforma vad han vill kalla "afrikansk filosofi". (Vad som här med ett olyckligt uttryck kallas "europeisk logik" är i själva verket ingenting annat än en form av logik, om vilken man vet att den först har blivit formulerad eller upptäckt av en europé. Men detta faktum ensamt kan inte ge upptäckaren eller den kultur han tillhör monopol på en kunskapsprincip. När vi talar om "aristotelisk logik" menar vi bara (eller borde vi bara mena), att Aristoteles har äran av att vara den förste som formulerade eller skrev ned denna form av logik. Att påstå att detta skulle vara en form av logik, som är *unik* för grekerna och som måste vara främmande, omöjlig att tillägna sig eller betydelselös för andra kulturer, är däremot inte korrekt.)

På denna kritik har i stort sett två olika svar givits. Det första kommer från de filosofer som försöker hävda och ge historiska belägg för att Västerlandets filosofiska tänkande, sådant det föreligger i dag, har sitt ursprung i det gamla Egypten och att tankarna i det gamla Egypten i sin tur är ett arv från svarta afrikaner. (Se t ex L Keita, "African Philosophical Tradition" och H Olela, "The African Foundations of Greek Philosophy", båda i det ovan anförda arbetet *African Philosophy*, utg R A Wright.) Den slutsats som dras är att den svarte mannen har en andel i det moderna Europas filosofi.

Det andra svaret kommer från dem som gör gällande, att kunskap och intellektuella principer aldrig kan vara en ras' eller kulturs enskilda egendom. Att det är en historisk lag i den intellektuella utvecklingen, enligt vilken intellektuella bidrag av en given kultur övertas och vidareutvecklas i andra kulturer. Grekerna lånade och omformade det gamla Egyptens idéer. Nordeuropa och Amerika har gjort detsamma med grekernas bidrag. Allvarligt talat är därför den moderna utvecklingen inom filosofin och logiken och andra vetenskapsgrenar inte någonting som är reserverat uteslutande för Europa eller för någon annan kultur, där utvecklingen har ägt rum. Resultaten tillhör var och en som studerar filosofi. Och därigenom har de betydelse för och utgör en viktig beståndsdel också i den afrikanska filosofins utveckling. De som svarar så vill inte gå med på att afrikanska tänkare kan göra sitt övertagande av europeiska landvinningar inom filosofin, nu och i framtiden, meningsfullt och naturligt bara om det gamla Egyptens idéer är ett arv från de afrikanska eller svarta folken. Övertagandet bör ses som en afrikansk angelägenhet i enlighet med den intellektuella utvecklingens etik och historiska lag. (Arbeten av Kwasi Wiredu, Paulin Hountondji och, kan det tilläggas, mig själv speglar denna inställning.)

Översättning: Ann-Mari Henschen-Dahlquist

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 räknar. 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 "objekttänkandet".

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, önskningar, 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", "svenssonfilosofi", 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 paradigm, tillhör olika skolor, etc, så *kan* vi inte förstå varandra, varför diskussion är överflödig. (Stenlund är medveten om att beskyllningen för irrationalism ligger nära till hands. Men, som han säger, "att bli kallad för irrationalist av den sortens intellektuealister /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 tiga, 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 alltmer förbryllar 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 inpå 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* objekttänkandet 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 förkastelsedomar över fackfilosofin) reflekterar över sin egen verksamhet vill han gärna föreställa sig att det inte är några speciella filosof*er* 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 osägbar. 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 föråldrade) 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 stenlundska 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. Härtill 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 avsöndrats 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?

Objekttänkandet

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 *objekttänkandet,* 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 objekttänkandet 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 objekttänkaren 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 snedvridet 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;* objekttänkandet *kan* inte vara ett medvetet sätt att tänka. Detta kan man, säger Stenlund,

> "inse av följande enkla resonemang: Eftersom ett tänkesätt som objekttänkandet är allt annat än ett objekt, ja, även något helt annat än ett 'yttre beteende', så är objekttänkandet 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 objekttänkaren 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 djup han menar sig ha funnit hos dem, och som han kontrasterar mot objekttänkandets 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 uppblossande 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 nejsvar på frågor som Anser en analytisk filosof att filosofi är detsamma som begreppsanalys?, Måste hon vara motståndare till metafysik och spekulation?, 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 facktidskrift – 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 paradigm 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 uttryckssätt, 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 karaktärsegenskaper. 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 sextiotalet studerade han för professor Ingemar Hedenius i Uppsala. *Dag Westerståhl* är forskarassistent vid filosofiska institutionen i Göteborg.

Manuskript till **Filosofisk tidskrift**

- skall vara försedda med namn och adress
- skall vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida
- bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej

Korrektur

- läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

- I stället för särtryck erhåller artikelförfattaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

Filosofiintresserade!

Prenumerera på häften för KRITISKA STUDIER

HfKS är en partipolitiskt oberoende tidskrift på marxistisk grund, som vill kritisera och avslöja de borgerliga analyser och ideologier som sällan förklarar men ofta försvarar olika samhällsföreteelser. Detta gäller inte minst de tappningar som serveras vid våra universitet och högskolor. Som alternativ, har vi ambitionen att föra fram marxistiska analyser som syftar till att förklara och förändra verkligheten.

HfKS innehåller ofta artiklar om vetenskapsteori och vetenskapshistoria. Nr 5/79 behandlade t ex Sohn-Rethels materialistiska vetenskapsteori samt subjektets roll i sociologi och filosofi. I anslutning till detta nummer publiceras bl a under 1980 en artikel av Fredrik Lång om pengar, tanke och vara.

Sätt in 70 kr (50 kr för studerande) på postgiro **40 94 57–9** med angivande av vad inbetalningen avser så får du 6 häften för 1980 eller begär postanvisningstalong från **HfKS, Box 5220, S-102 45 Stockholm.** Manuskript kan också skickas till denna adress. Du kan också skicka efter gamla nummer **med vetenskapsteoretiskt innehåll** för 75 kr (13 nr för närvarande). Glöm då inte att ange "vetenskapsteoripaketet" på inbetalningstalongen!

Akademilitteratur ISSN 0348-7482 ISBN 91-7410-162-5