

FILOSOFISK TIDSKRIFT

NR 2
1983



Risto Hilpinen

Göran Holmqvist

Carola Sandbacka

Stig Nystrand

Torbjörn Tännsjö

Om moraliska konflikter

**André Gorz' värderingsmässiga
utgångspunkter**

**Om förståendet av främmande
språkbruk**

Om våra verkligheter

En riktig hårding

Innehåll

- Risto Hilpinen* Om moraliska konflikter 1
Göran Holmqvist André Gorz' värderingsmässiga utgångspunkter 9
Carola Sandbacka Om förståendet av främmande språkbruk 19
Stig Nystrand Om våra verkligheter 30
Torbjörn Tännsjö En riktig hårding 37
Recensioner 39
Notiser 48
-

Filosofisk tidskrift utges av stiftelsen Filosofisk tidskrift
och 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 och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga (Göteborg), Göran Hermerén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm).

Produktion, prenumerationer och annonser: Cecilia Runnström, Akademilitteratur, Box 500 50, 104 05 Stockholm.

Prenumeration: Tidskriften utkommer med 4 nummer/år.

Pris: Svkr 55:–/år. Lösnummer pris Svkr 15:–/st. Postgiro 56 25 65-2

Annonspriser: 1/1-sida Svkr 250:–, 1/2-sida Svkr 150:–, 1/4-sida Svkr 100:–.

Upplaga 1 000 ex/nummer.

Tryckt hos Graphic Systems AB, Göteborg 1983

ISSN 0348-7482

ISBN 91-7410-174-9

Risto Hilpinen

Om moraliska konflikter

1.

Man brukar indela teorierna om handlingarnas moraliska natur i två huvudgrupper. Enligt de så kallade *deontologiska* teorierna beror handlingens moraliska natur på dess förenlighet med allmänna moralregler, medan de *konsekvensetiska* eller *teleologiska* teorierna anser, att handlingar skall bedömas enbart på basen av sina konsekvenser (se t ex Broad 1930, ss 206–8). Till den sistnämnda gruppen hör t ex de utilitaristiska moralteorierna. De konsekvensetiska teorierna har kritiserats för bristande realism: man har argumenterat, att många vanliga moraliska fenomen inte kan förstås (eller är svåra att förstå) från den konsekvensetiska synpunkten. Moralkonflikter har ofta framställts som exempel på sådana fenomen: enligt de konsekvensetiska teorierna är alla moraliska konflikter endast skenbara eller *prima facie*, och de försvinner vid en grundlig analys av den moraliska situationen.

I denna uppsats skall jag diskutera moralkonflikter och den vetenskapliga informationens (dvs den empiriska kunskapens) betydelse för deras lösande från den deontologiska synpunkten. Men jag skall även argumentera för att handlingars moraliska karaktär, också enligt de deontologiska moralteorierna beror på deras konsekvenser, och att skillnaden mellan den deontologiska etiken och den konsekvensetiska därför delvis är illusorisk.

2.

Mitt moralfilosofiska grundbegrepp är begreppet *krav*. Jag antar, att en moralisk agent (en person) i olika handlingssituationer befinner sig under olika krav, enligt vilka hon skall bete sig på ett visst sätt, dvs utföra vissa handlingar och undvika att utföra vissa andra. Sådana krav kan grunda sig på moraliska och rättsliga normer, sociala vanor, löften eller avtal, eller helt enkelt på agentens uppfattning om det socialt acceptabla beteendet. Vanligen betar sig agenten enligt dessa krav, och hon gör det nästan automatiskt utan djupgående eftertanke.

Men det är också möjligt att en person är föremål för kontradiktoriska krav, krav som inte kan tillfredsställas samtidigt. I sådana fall måste

agenten reflektera över situationen och besluta vad hon borde göra. Sådana situationer kallas moralkonflikter eller normativa konflikter. En konfliktsituation, där en person är föremål för *två* oförenliga krav, kan kallas för ett moraliskt *dilemma*. I det följande betraktar jag för enkelhetens skull huvudsakligen moraliska dilemman.

Jag skiljer mellan begreppet böra eller *praktiskt böra* och begreppet *krav*. Dessa begrepp är logiskt olika: en person kan vara föremål för kontradiktoriska krav, men det är inte möjligt att en person i samma situation *bör* utföra kontradiktoriska eller oförenliga handlingar. Jag antar således att den deontiska standardlogikens *konsistensprincip* (som utesluter genuina normkonflikter) gäller för det praktiska bōrat men inte för krav (se Hilpinen 1981 a, ss xiii–xiv).

Låt oss anta, att en person befinner sig i en konfliktsituation, där vissa moralprinciper kräver att handlingen *A* utförs och vissa andra principer kräver att handlingen *B* utförs, och att *A* och *B* är kontradiktoriska eller oförenliga så att det är omöjligt för agenten att utföra båda. Vi kan då säga, att de principer som kräver *A* *avvisar* eller *utesluter* handlingen *B*, och att de principer som kräver *B* *avvisar* (utesluter) *A*. En sådan situation är ett moraliskt dilemma. Hur kan sådana moralkonflikter lösas på ett rationellt sätt, dvs hur kan man avgöra, vad agenten bör göra i en sådan situation? Många filosofer och normlogiker har föreslagit, att moralprinciper kan *rangordnas* enligt respektive vikt, och att moraliska krav kan jämföras med varandra på basen av denna rangordning. Om olika krav strider mot varandra, bestämmer det viktigaste kravet, vad man bör göra. Man har ofta tänkt, att en sådan rangordning av moralnormer eller -principer kan definieras med hjälp av principer av högre grad, som bestämmer den relativa vikten hos olika principer av lägre grad (se t ex Alchourrón och Makinson 1981, samt Alchourrón och Bulygin 1981). Åsikten att alla normkonflikter kan lösas med hjälp av sådana principer av högre grad implicerar, att moraliska konflikter enbart är skenbara, och att de beror på vår ofullständiga kunskap om hela systemet av lägre och högre grads principer. Enligt denna åsikt löser det fullständiga systemet entydigt varje moraliskt dilemma.

Det är inte alls klart, att alla moraliska konflikter faktiskt kan lösas med hjälp av principer av högre grad. De filosofer som har hävdat att moraliska konflikter är möjliga, har argumenterat, att alla moralkonflikter *inte* kan lösas på ett rent mekaniskt sätt, t ex med hjälp av en rangordning av moralprinciper (se t ex Barcan Marcus 1980). I denna uppsats argumenterar jag för att dessa filosofer har rätt; och att moralkonflikter inte kan lösas på ett sådant mekaniskt sätt.

3.

Det kan också tänkas, att moralkonflikter kan lösas genom att man undersöker handlingens möjliga eller sannolika konsekvenser. Jag tror att man faktiskt använder en sådan metod vid många tillfällen. Jag skall försöka visa, att även om handlingar betraktas ur den deontologiska synvinkeln, kan man inte undgå att undersöka deras konsekvenser. Vad betyder "handlingarnas konsekvenser" i detta sammanhang? Jag antar här att handlingarna är ett slags påståenden eller propositioner, som kan uttryckas med hjälp av handlingssatser, tex "Peter öppnar fönstret vid detta tillfälle". Identiteten av en handling bestäms genom att man specificerar (i) agenten, (ii) handlingspredikatet, som uttrycker handlingens karaktär eller typ, och (iii) situationen i vilken handlingen utförs (jfr Hilpinen 1981 b, ss 155–6).

När agenten utför en handling, sätter hon i gång en kausalprocess och förorsakar olika händelser i världen. Till exempel, genom att röra vid rodret kan styrmannen förorsaka att båten svänger. En sådan händelse – eller det faktum att agenten orsakar en viss händelse – kan beskrivas som en handling utförd av en agent. Till exempel, när styrmannen svänger på rodret och orsakar att båten svänger, säger vi att styrmannen vänder båten genom att svänga rodret. Ett sådant förhållande mellan händelser kallas ett *generativt förhållande*; i detta exempel kan man tala om *kausal generering* – handlingen att svänga på rodret genererar kausalt handlingen att agenten vänder båten (jfr Goldman 1970, ss 20–48).

Sålunda kan alla *konsekvenser* av en viss handling *A* beskrivas som handlingar genererade av *A*, eller som handlingar, som agenten utför genom att utföra handlingen *A*. Utförandet av en viss handling *A* är sålunda också ett utförande av varje handling genererad av *A*. Om en person gör *B*, genom att göra *A*, kan det beteende som beskrivs som utförandet av *A* också beskrivas som utförandet av *B*: utförandet av *A* är precis samma sak som utförandet av *B*.

4.

Låt oss nu undersöka ett moraliskt dilemma i vilket en viss moralprincip *S* kräver handlingen *A* och en annan princip *S'* kräver *B*, och där *A* och *B* är oförenliga. Agenten reflekterar över situationen och kommer att välja *A* eller *B*; hon har ännu inte utfört vare sig *A* eller *B*, och därför har inga andra handlingar blivit genererade av *A* eller *B*.

På basen av sin allmänna kunskap om världen antar agenten att några möjliga konsekvenser av *A* eller *B* är seriösa möjligheter, dvs händelser,

som man rimligtvis kan vänta sig på grund av det att A eller B har utförts.

Låt oss anta att A_1, \dots, A_m är ett urval av A 's möjliga konsekvenser, och B_1, \dots, B_n är ett urval av B 's möjliga konsekvenser. Om agenten utför handlingen A , utför hon möjligen någon av A_1, \dots, A_m ; och genom handlingen B utför hon möjligen någon av B_1, \dots, B_n . Därför gäller agentens konfliktsituation inte endast A och B , utan *handlingsmängden* A , A_1, \dots, A_m och handlingsmängden B , B_1, \dots, B_n – eller A och B tillsammans med deras möjliga konsekvenser. När man reflekterar över vad agenten bör göra – eller hur *hon* bör bete sig i den här konfliktsituationen, måste man också ta hänsyn till A 's och B 's möjliga konsekvenser och till de moralprinciper som kräver eller avvisar dessa konsekvenser. Dessa konsekvenser skall iakttas även om saken betraktas ur den deontologiska synvinkeln. Således kan man inte säga, att den deontologiska etiken ignorerar handlingens konsekvenser (Ett liknande argument finns i Oldenquist 1966.)

Denna analys av handlingssituationer ger oss följande modell för lösandet av normkonflikter. Låt $K(A-B)$ vara mängden av A 's möjliga konsekvenser, som inte är B 's möjliga konsekvenser, och låt $K(B-A)$ vara B 's möjliga konsekvenser, som inte finns bland A 's möjliga konsekvenser. Alla de moralprinciper som kräver någon handling i $K(A-B)$ eller avvisar någon handling i $K(B-A)$, kan betraktas som goda skäl att välja A . Denna mängd kan kallas $S(A)$. Å andra sidan kan alla de moralprinciper som kräver någon handling i $K(B-A)$ eller avvisar någon handling i $K(A-B)$ betraktas som skäl att välja B . Denna mängd kallas $S(B)$. Om den första gruppen av principer $S(A)$, är på något sätt moraliskt ”tyngre” än $S(B)$, bör man välja A : men i det motsatta fallet bör agenten välja B . På det här sättet är valet av handlingen A (eller B) baserad på A 's och B 's möjliga konsekvenser.

Ovanstående modell liknar den lösningsmodell som sir David Ross har framställt i sin bok *The Foundations of Ethics*. Mitt begrepp krav motsvarar Ross' begrepp *prima facie obligation* (eller *prima facie duty*) och begreppet praktiskt böra motsvarar Ross' begrepp *absolut obligation*. Ross beskriver moralkonflikternas lösning på följande sätt:

Moraliska intuitioner är inte principer som direkt kan tillämpas för att härleda vad som är vår plikt i bestämda situationer. De uttrycker vad jag i andra sammanhang har kallat *prima facie* förpliktelser. Detta sätt att beskriva dem är, tror jag, praktiskt på två sätt. För det första visar det på det faktum att när vi frågar oss vad jag bör göra i en viss situation, så är det en tänkt handlings lämplighet eller olämplighet i *vissa avseenden* som först drar till sig vår uppmärksamhet. En vilken som helst handling har flera sidor som är relevanta för dess riktighet eller oriktighet: den kommer att orsaka njutning hos vissa personer och olust hos andra, den innebär att man håller ett löfte till en person till priset av att man sviker en annans förtroende,

och så vidare. Vi har ingen som helst möjlighet att omedelbart fastslå dess riktighet eller oriktighet i alla dessa aspekter sammantagna. Det är endast genom att lägga märke till dessa olika drag ett efter ett som vi kan närma oss ett omdöme om helheten. Vid första anblicken ser vi de olika dragen isolerade, ett efter ett. Det är de som framträder *prima facie*. För det andra är det fråga om vad som, *prima facie*, är *förpliktelse*. Det är lätt att en handlings riktighet i ett avseende gör ett så starkt intryck att vi tror att därför nödvändigtvis måste utföra den. Men en handling kan vara rätt i ett avseende och orätt i andra och viktigare avseenden, och således inte, med avseende på totaliteten av sina aspekter, den mest rätta av de handlingar som står öppna för oss, och i så fall är vi inte förpliktade att utföra den. En annan handling kan vara orätt i ett visst avseende men ändå på det hela taget den mest rätta av alla de handlingar som står öppna för oss, och i så fall är vi förpliktade att utföra den. *Prima facie* förpliktelser beror på någon enstaka aspekt av handlingen; förpliktelse eller förbud gäller handlingen i dess helhet (1939, s 84, min översättning).

Ross' karakteristik av moralkonflikter måste förklaras och kompletteras i två avseenden: (i) När man undersöker en handlings moraliska kvalitet, räcker det inte med att betrakta dess egna egenskaper (dvs dess egna konsekvenser): man måste jämföra handlingen med alternativa handlingar, andra handlingar, som man kunde utföra i samma handlingssituation. (ii) Handlingens "egenskaper" eller "karakteristik" behöver inte vara omedelbart förknippade med den, utan i många fall är de relaterade till den genom komplicerade kausalprocesser. Agentens kunskap om vad hon gör i en viss situation är alltid ofullständig. Därför är det aldrig möjligt att jämföra handlingar på basen av *alla* deras egenskaper: man kan betrakta endast ett urval eller en delmängd av handlingens olika egenskaper.

Här kan man tala om avståndet mellan handlingen och dess konsekvenser. Denna avståndsfaktor gör det omöjligt att lösa moralkonflikter på basen av vikten (eller "tyngden") hos olika moralprinciper. En moralprincips relevans för en handlingssituation beror också på hur avlägsna de konsekvenser som principen kräver eller avvisar är. Relevansen och vikten av olika moralprinciper beror på handlingssituationen. Jean Paul Sartre har gett ett välkänt exempel på detta. Det gäller en av Sartres egna elever, en ung man som under den tyska ockupationen bad honom om råd. Den unge mannens far var benägen att bli kollaboratör och hans äldre bror hade stupat i den tyska offensiven år 1940, och ynglingen brann av hämndlystnad. Han bodde tillsammans med sin mor och var den enda tröst hon hade: hon var djupt sårad av sin mans nästan förrädiska tankar och sorgtyngd av den äldre sonens död. Den unge mannen hade då att välja mellan två alternativ: antingen försöka komma över till England och ansluta sig till det fria Frankrikes armé, eller stanna kvar hos sin mor och hjälpa henne att leva. Detta exempel illustrerar avståndsfaktorns relevans för moraliska beslut:

Han hade fullkomligt klart för sig att hon endast levde i och för honom och att hans avresa – kanske hans död – skulle störta henne i förtvivlan. Han hade också klart för sig att varje handling som han utförde av hänsyn till sin mor hade sitt rent konkreta resultat i den meningen att han hjälpte henne att leva, medan däremot varje handling som han utförde för att resa sin väg och delta i kampen var en mångtydig handling som kunde rinna ut i sanden och tjäna till ingenting: . . . (Sartre 1964, s 23).

5.

Jag har här antagit, att handlingens moraliska status beror på dess möjliga konsekvenser. Med handlingens ”möjliga konsekvenser” menar jag inte alla *teoretiskt* möjliga konsekvenser, utan endast *seriösa möjligheter* dvs konsekvenser, som man rimligtvis kan vänta sig givet att handlingen utförs. Vetenskaplig kunskap är ofta kunskap om *möjligheter* i denna betydelse: vetenskaplig forskning visar ofta att vissa saker är *möjliga* och att händelser av olika slag möjligen *kan* inträffa. Under senare tid har forskningen t ex antytt, att högtflygande jetplan och aerosolsprejer (möjligen) *kan* medverka till att ozonlagret kring jorden blir upplöst – man kände inte till den här möjligheten tidigare, men nu har den blivit en *seriös* möjlighet.

Ny kunskap (ny vetenskaplig information) om handlingens möjliga konsekvenser både löser och skapar moraliska konflikter. I vissa fall kan en person undvika en moralisk konflikt helt enkelt genom att hon inte vet vad hon gör. Men å andra sidan kan en moralisk konflikt i många fall lösas endast genom att man undersöker möjliga konsekvenser av olika handlingar.

Ordet ”rationalitet” används i många olika betydelser. En grundläggande betydelse hos uttrycket ”rationell handling” är handling som agenten själv förstår. En handling är rationell i denna betydelse, om agenten *vet* vad hon gör, dvs om hon känner till de viktigaste av handlingens möjliga konsekvenser. Utan sådan kunskap kan moralkonflikten inte lösas på ett rationellt sätt. Enligt den här modellen av handlingssituationer beror godtagbarheten av praktiska bör-satser på empirisk information om världen på samma sätt som när det gäller vanliga empiriska satser. Sådana satser kan bli bestyrkta eller förkastade av ny empirisk evidens. Bör-satser kan vara föremål för tvivel, och det är möjligt att ha felaktiga åsikter om deras sanning. Å andra sidan är det också möjligt att *veta* att någon praktisk bör-sats är sann – man kan ha goda grunder för att man bör göra *A* i en viss situation, och det är möjligt att all ny evidens styrker denna åsikt. Etisk eller moralisk kunskap liknar i detta avseende empirisk kunskap.

Man brukar säga, att en av vetenskapens uppgifter är att hjälpa oss att *förstå* världen. Enligt ovanstående analys av moraliska dilemman (moral-konflikter) kan man också säga, att vetenskapens uppgift är att hjälpa oss att förstå och veta *vad vi gör* när vi handlar.

Jag sade tidigare att ny vetenskaplig information både kan skapa och lösa moraliska konflikter. Vetenskapen som aktivitet kan också ge upphov till nya moraliska konflikter på ett annat sätt. Handlingar som vetenskapsmän utför i sin vetenskapliga aktivitet kan ha allvarliga utomvetenskapliga konsekvenser och dessa konsekvenser kan även beskrivas som handlingar utförda av vetenskapsmän. En handling, som är nödvändig för ett visst vetenskapligt syfte, kan uteslutas på grund av någon allmän moralisk princip. Men enligt den modell som jag just föreslagit, kräver ett rationellt lösande av sådana konflikter mer vetenskaplig aktivitet, nämligen att utforska den vetenskapliga aktivitetens vetenskapliga och utomvetenskapliga konsekvenser. Det vore inte bara moraliskt orätt utan också begreppsförvirring att ignorera de moralkonflikter som skapats av den vetenskapliga verksamhetens utomvetenskapliga konsekvenser.

Den alltmer omfattande teknologin, som är sammankopplad med kunskapens tillväxt, försvårar moraliska beslut. Med den utökade teknologin har människornas handlingar mera drastiska och mera långtgående följder för naturen än tidigare. Det relativa avståndet mellan handlingarnas seriösa konsekvenser och själva handlingssituationen växer, och därför blir det allt svårare att veta, vad människorna i själva verket gör när de handlar. När människorna värderar den moraliska karaktären av sina handlingar följer de ofta en princip enligt vilken *mycket avlägsna konsekvenser kan lämnas utan hänsyn*. Med den teknologiska utvecklingen påverkar människornas handlingar allt mer drastiskt naturen och miljön, och att hålla fast vid denna princip blir allt farligare och kan ha ödesdigra konsekvenser. När avståndet mellan de seriösa konsekvenserna av handlingen och själva handlingssituationen växer, blir lösandet av moraliska konflikter allt svårare och kräver allt mer forskningsarbete och andlig energi.

(För hjälp med språkgranskning av ovanstående uppsats tackar jag Simo Vihjanen och Lars Bergström.)

Litteratur

- Carlos E Alchourrón och Eugenio Bulygin, 1981, "The Expressive Conception of Norms", *New Studies in Deontic Logic*, red R Hilpinen, Dordrecht, ss 95–124.
- Carlos E Alchourrón och David Makinson, 1981, "Hierarchies of Regulations and Their Logic", *New Studies in Deontic Logic*, ss 125–148.

- Ruth Barcan Marcus, 1980, "Moral Dilemmas and Consistency", *Journal of Philosophy* 77, ss 121–135.
- C D Broad, 1930, *Five Types of Ethical Theory*, London.
- Alvin Goldman, 1970, *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs, N J.
- Risto Hilpinen, 1981a, red, *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, andra upplagan, Dordrecht.
- Risto Hilpinen, 1981b, "On Normative Change", *Ethics: Foundations, Problems, and Applications. Proceedings of the Fifth International Wittgenstein Symposium*, red E Morscher och R Stranzinger, Wien, ss 155–164.
- Andrew Oldenquist, 1966, "Rules and Consequences", *Mind* 75, ss 180–192.
- W David Ross, 1939, *Foundations of Ethics*, Oxford.
- Jean-Paul Sartre, 1964, *Existentialismen är en humanism*, Stockholm.
- Bernard Williams, 1973, "Ethical Consistency", *Problems of the Self*, Cambridge, ss 166–186.

André Gorz' värderingsmässiga utgångspunkter

Ett försök att finna några uttalade linjer från existentialism till ekologism

1. Inledning

Just nu kan man i var och varannan svensk alternativbokhandel finna böcker av den franske filosofen och journalisten André Gorz. Han har blivit en av miljörörelsens ideologer; mest känd är han nog för böckerna *Ekologin och friheten* och *Ekologi och politik*. På svenska finns även utgivna bl a romanen *Förrädaren* (Cavefors 1969) och *Den svåra socialismen* (Rabén och Sjögren, 1968). André Gorz föddes 1924 i Österrike men tvingades till följd av nazi-Tysklands utbredning fly till Frankrike 1938. Där har han under hela efterkrigstiden varit verksam som journalist och filosof. Han har stått Jean-Paul Sartre mycket nära och samarbetat med denne i redigeringen av tidskriften "Les Temps Modernes". Han har också gjort sig känd som teoretiker i frågor rörande socialism i dagens i-länder. Här kommer jag emellertid främst uppehålla mig vid hans ekologistiska tankar.

Vill man kritisera de idéer som André Gorz framför i *Ekologin och friheten* och *Ekologi och politik* så finns det tre olika aspekter att ta tag i. För det första kan man kritisera hans empiriska utsagor om världen. För det andra kan man pröva hans slutledningar och för det tredje kan man ifrågasätta de värderingar som han baserar sig på. Det är denna tredje aspekt som är föremål för den här uppsatsen; jag skall här försöka redogöra för hur André Gorz' värderingsmässiga utgångspunkter kan tänkas vara avgörande för hans ekologistiska alternativ.

Vad är då innehållet i Gorz' ekologistiska alternativ och vad är det egentligen som är "värdefullt" i det? Hans alternativ kan mycket kort sägas innebära att produktionen anpassas så att den bevarar naturens balans och kan utföras av små självförvaltande enheter. Dessa i hög grad självförsörjande enheter främjar ett stort oberoende individerna emellan. Arbetsstunden kommer begränsas kraftigt och man väljer i stor utsträckning själv, om, när och hur mycket man vill arbeta. Här försvinner också den sociala ojämlikheten. "Användandet av den självständiga förmågan skulle

vara den enda källan till olikhet och rikedom" (Gorz 1978, s 35). Trots att man kommer arbeta och konsumera mindre så "lever man bättre" (= lyckligare?) eftersom produktion och konsumtion sker på ett mycket förnuftigare sätt.

Alternativet till ekologismen är den sk teknofascismen som kan finnas både i ett socialistiskt och kapitalistiskt samhälle och som vi nu redan nått halvvägs mot. I teknofascismen tas inte hänsyn till den naturliga balansen vilket leder till att man måste "korrigera den till priset av att människor mer och mer underkastas institutionerna, att människor underkastas andra människors makt" (1978, s 12). I detta ofria och ojämlika samhälle sjunker livskvalitén och våra liv blir "sämre" och kortare.

De grundläggande värden som skulle kunna tänkas leda fram till det ekologistiska alternativet kan alltså sägas vara att man är friare, jämlikare, lever bättre och tar hänsyn till naturen. Hur står då Gorz i förhållande till dessa värden? Han tycks ju framföra dem som positiva aspekter av sitt ekologistiska alternativ, men är de att betrakta som värdefulla i sig eller bara som instrumentellt värdefulla för något annat?

Man kan nu förstås ifrågasätta om det har någon relevans att utreda Gorz' värderingsmässiga utgångspunkter. Det ekologistiska alternativet tycks ju ha alla fördelar på sin sida. Jag har lite svårt att föreställa mig en rimlig etik som inte skulle föredra ett samhälle där vi är friare, jämlikare, lever bättre och dessutom tar hänsyn till naturen. Men jag tror ändå att det kan vara fruktbart att utreda vad det egentligen är som Gorz ser som det värdefulla i sitt ekologistiska alternativ. För det första vet vi ju inte om Gorz verkligen kan tas på orden när han säger att vi blir jämlikare eller lever bättre. Står exempelvis "leva bättre" i en betydelse som skulle kunna tillfredsställa en utilitarist? För det andra kan det ju tänkas att Gorz' empiriska utsagor i högre eller lägre grad inte stämmer. Man kan ju tex framföra misstankar om att de småskaliga enheterna skulle leda till kulturell torftighet, att vi fick färre av våra behov tillfredsställda och att vi blev maktlösa i förhållande till de krafter som påverkar vår småskaliga enhet utifrån. Låt oss anta att den kritiken stämmer. Skulle Gorz ändå försvara sitt ekologistiska alternativ därför att det realiserar andra värden? Vilka värden skulle Gorz i sådana fall falla tillbaka på? Vilket eller vilka intrinsiska värden är det som realiseras i och med att vi blir jämlikare, friare, mår bättre och lever i balans med naturen?

Det är med dessa frågor i bakhuvudet som jag läst André Gorz' bok *Fondaments pour une Morale*. Jag har försökt koncentrera mig på de delar av boken som behandlar just friheten, jämlikheten, "att leva bra", och naturen. I denna uppsats kommer dessa "värden" få varsitt avsnitt. Boken behandlar emellertid aldrig hur Gorz' moralsyn skall kopplas ihop med hans ekologistiska alternativ. Ordet ekologi nämns över huvud taget

aldrig. Denna koppling har jag i stället själv försökt söka mellan raderna. När jag i uppsatsen söker sambandet mellan Gorz' moral och hans ekologism så är det alltså mina egna spekulationer; det uttalas aldrig direkt av Gorz. Mina spekulationers värde begränsas också av att jag inte läst boken i dess helhet med noggrannhet, till det var sommarsolen för lockande, min franska för dålig och boken för tjock.

Fondements pour une Morale publicerades 1977 men skrevs i huvudsak på femtio-talet. Visserligen omredigerades boken på sjuttio-talet men till största delen är boken i sitt ursprungliga skick. Gorz försökte få den publicerad på femtio-talet och bad då J-P Sartre läsa igenom den. Denne lär då ha läst första sidan men sedan slagit fast att det inte fanns någon människa i sinnevärlden som skulle kunna få en förläggare att trycka detta jättelika verk skrivet av ett okänt namn. Men det okända namnet blev ett känt namn och 1977 kunde boken tryckas. Det faktum att Gorz velat ge ut den och att han i sitt förord inte tar avstånd från bokens innehåll, tyder på att *Fondements pour une Morale* borde vara relevant även för Gorz' moralsyn av idag.

2. Existentialismen

Är det något som är genomgående i *Fondements pour une Morale* så är det inflytandet från Sartre och existentialismen. Här återfinns samma terminologi: ”i sig”, ”för sig”, ”alienation”, ”essens/existens”, ”autentiskhet”, etc. Utgångspunkterna är de samma och slutsatserna tycks vara likaså. Med de mycket begränsade kunskaper jag har om existentialismen kan i alla fall inte jag se någon avgörande punkt där Gorz avviker från vad som brukar beskrivas som Sartres existentialism. (När jag fortsättningsvis använder ordet existentialism står det för Sartres variant.) Eftersom existentialismen är det centrala i Gorz' arbete så vill jag här helt kort uppehålla mig vid huvudlinjerna i hans resonemang innan jag går vidare med att söka sambandet mellan det ekologiska alternativet och Gorz' syn på naturen, ”att leva bra”, jämlikheten och friheten.

Gorz börjar sin bok med att ställa frågan: Om sluppen, genom födseln eller historiens skeenden gjort att du inte betraktar någon klass, ideologi, kultur eller värdering som din egen, hur kan du då föredra en viss kultur, klass, ideologi eller värdering framför någon annan? Han svarar:

denne från alla grupper uteslutne var tvungen att själv skapa sin visshet och, i brist på någon som helst kulturell tillhörighet, var han dömd att skapa den utan vare sig någon given grund eller några givna instrument, han var tvungen att själv lägga grunden till varje steg för att över huvud taget kunna komma framåt (1977, s 12).

Här framträder alltså klart en av existencialismens grunder: Det finns inga absoluta värden som gör att du borde välja A före B. Ingenting är givet; alla dessa värden måste i stället skapas av dig själv. Denna relativism gäller inte bara värden utan kunskap över huvud taget. I ett långt kapitel behandlar Gorz "idéen om en absolut sanning". Det är för våra syften inte nödvändigt att gå in närmare på detta resonemang, det räcker med att redovisa slutsatserna: Skulle en absolut kunskap finnas så är den utom räckhåll, människan är dömd till subjektivitet. Vi kan aldrig förstå sanningen "i sig", sanningen kan bara bli förstådd "för mig". "Om citronens sanning är citron så skulle jag behöva bli citron för att verkligen nå kunskap om citronen" (1977, s 31). Vi kan alltså aldrig skilja kunskapen från det subjekt som uppfattar det.

Nu får ju det här en hel del konsekvenser för hur vi ska uppfatta Gorz. När han exempelvis talar om värden, är det då subjektivt valda värden eller ställer han ändå några slags anspråk på allmängiltighet? (Jag föreställer mig att Gorz här skulle svara att det är upp till oss själva att välja.) Man kan också invända att denna idé om sanningens relativitet sätter krokben för sig själv; den blir själv relativ så att säga. Men Gorz tar upp detta problem och tycks vara beredd att hävda att idéen om sanningens relativitet är absolut sann: "den är ett helt och hållet abstrakt omdöme och avskilt från den allmänna sanningen, en sanning som jag inte skulle kunna 'leva' som 'min' sanning" (1977, s 28).

Vi har alltså ett helt fristående subjekt, utan något att hålla sig i, som måste välja för att kunna leva. Men människan skyr det autentiska valet och försöker välja bort friheten och på något sätt inordna sig i nödvändigheten. Gorz tar upp en rad levnadssätt som han kallar inautentiska och som innebär ett slags självbedrägeri. Det autentiska valet är i stället enligt Gorz "valet av friheten", där man till fullo inser vidden av sin frihet.

Men man frågar sig då, varför är egentligen det autentiska valet att föredra framför det inautentiska? Vad är det egentligen som är bra med "valet av friheten"? Gorz svarar med att det inautentiska valet helt enkelt saknar värde. Värde kan ju bara finnas subjektivt valt (för sig). Varje försök att söka sig bort från subjektiviteten och friheten mot det nödvändiga innebär att det frihetliga valets värde går om intet.

Längre kommer jag inte i min förståelse av Gorz. Det hela slutar i en slags cirkel: Det fria valet är bra därför att det ensamt kan göra "något" värdefullt och detta "något" är värdefullt bara därför att det är fritt valt.

3. Naturen

Man kan mycket lätt tänka sig att det ekologistiska alterantivet motiveras med någon slags hänvisning till det "naturliga". En sådan motivering skulle antingen kunna baseras på att man ser det som fel i sig att bryta den naturliga balansen, eller genom att det ses som ett värde i sig att människan lever i enlighet med "sin natur".

Vad gäller den naturliga balansen så deklarerar Gorz fullt klart att det inte i sig är fel att våldföra sig på naturen, den är inte helig (1978, s 13). Det är inte heller omöjligt att naturliga system kan vara att föredra framför konstgjorda. I *Fondements pour une Morale* förkastas även den idén att människan skulle ha någon natur med egenvärde, "eftersom människan inte har någon natur så kan det inte finnas någon för henne naturlig värld" (1977, s 144). Det "naturliga" finns ej, Gorz menar exempelvis att det med avseende på naturlighet inte finns någon skillnad mellan att gå, simma eller skriva maskin (s 192). Ibland använder emellertid Gorz ordet "naturlig" i andra betydelser, ibland liktydigt med normal eller vanlig (s 171) och ibland liktydigt med ungefär "det kroppsligt nödvändiga" (s 173). Klart är dock att Gorz inte vill stödja sitt ekologistiska alternativ på någon slags idé om "naturlighet".

Men ändå talar Gorz varmt för värdet för att bevara den naturliga balansen. Hur skall detta värde förstås? Ja, utan tvekan som ett instrumentellt värde, men till vad? Gorz skriver: "det är bättre att låta naturen vara än att korrigera den till priset att människor mer och mer underkastas institutionerna, att människorna underkastas andra människors makt" (1978, s 12). Jag tror detta citat kan förstås på två sätt. Antingen kan det förstås som att det är bättre att låta naturen vara för annars minskas vår frihet, naturens balans blir då ett instrumentellt värde till frihet. Men man kan också förstå det som att det är bättre att låta naturen vara för det är bättre att vara underordnad naturen än andra människors makt, sedan spelar det mindre roll om själva frihetsinskränkningen är densamma. (Med "frihetsinskränkning" menar jag då ungefär "minskat antal handlingsalternativ".) Naturens balans skulle då kunna ses som ett instrumentellt värde till att göra människor självständiga gentemot varandra. I avsnitten 5 och 6 återkommer jag till detta.

4. "Att leva bra"

Jag nämnde tidigare Gorz' inledande frågeställning: Om sluppen p g a födseln eller historiens skeenden gjort att du inte betraktar en särskild klass, kultur, ideologi eller värdering som din egen, hur kan du då föredra

en viss klass, kultur, ideologi eller värdering före en annan? Gorz svarar att eftersom det inte finns något givet kriterium för att avgöra svaret på frågan så måste du själv, utifrån dig själv, skapa dina preferenser. Mot detta kanske den hedonistiske utilitaristen invänder att vi just i vår egen kropp har ett sådant givet kriterium. Vi bör välja den kultur eller ideologi som maximerar lyckan. Uppenbarligen är detta inte Gorz' åsikt, men det verkar ändå som att han sätter ett visst värde på att vi lever bra. Hur ser då Gorz på de behov och lustkänslor som människor faktiskt har? Och i vilken mening är det värdefullt att vi lever bra?

På den hedonistiske utilitaristens invändning skulle Gorz svara att vår kropp inte kan vara något sådant givet kriterium. Visserligen medför det faktum att vi har en kropp att vi måste ta hänsyn till vissa fysiska nödvändigheter. Vi kan helt enkelt inte negligera våra kroppsliga behov. Men "sättet" vi tillfredsställer dessa för vår kropp nödvändiga behov är på intet sätt givet. På den punkten skiljer vi oss från djuren:

Det är naturligt för katten att vara ren, för fisken att simma, för höken att dyka mot det som rör sig på marken, men det är inte naturligt för människan att äta med glupskhet, njutning eller likgiltighet, att äta med cynism eller skam, eller att äta när ens närmaste inte har någon mat (1977, s 143).

Vad gäller lyckan tycks Gorz snarast se den som en slags självmotsägelse. Han skriver på sitt inte alltför lättförståeliga vis:

Om det Goda är Varat, och om begäret, som det som bryter varats perfektion, är det onda, då är den epicureanska filosofin i sig med nödvändighet något Ont eftersom den utpekar ett sätt att filosofera som inte skulle kunna vara möjligt för en varelse som, i sitt varande, är ifrågasatt av sitt eget varande (1977, s 145).

Jag tror att Gorz här menar att den som i sitt sätt att vara har som mål att tillfredsställa sina behov rycker undan grunden för sitt eget varande eftersom målet för hans strävan måste vara att utplåna behoven: "vara lycklig är att ingenting önska" (s 145). Men samtidigt är lyckan otänkbar utan behov. "En etik som vill utplåna det negativa för att kunna kasta sig över det positiva så är misslyckandet totalt" (s 206).

Gorz menar alltså att vi inte kan fråga kroppen till råds om hur vi skall leva, den kan i alla fall inte ge några fylliga svar, och han verkar se strävan efter lycka som på ett eller annat sätt meningslös.

Men Gorz skriver ändå om något som han benämner "vitala värden" som har sin grund i de kroppsliga nödvändigheterna. Hur dessa värden skall förstås är lite oklart. Ett sätt att förstå saken vore att se tillfredsställelandet av våra grundläggande behov som ett instrumentellt värde till frihet, men det är tveksamt om det verkligen är så Gorz uppfattar det. Han hävdar nämligen att våra naturliga behov inte på något sätt är ett hinder

för vår frihet; jag vore inte friare om jag slapp sova, äta eller bära kläder (1977, s 549). (Frihet måste här naturligtvis förstås i en existentiell mening.) Autentiskheten i dessa "vitala värden" tycks i stället ligga i att man *kan välja* att låta dem vara instrumentella värden för frihet:

Kampen för en förbättring av levnadsförhållandena har objektivt sett en mening som en kamp för frihet, men den mening den har, måste först bli antagen för att existera (1977, s 517).

På ett eller annat sätt är alltså de "vitala värdena" avhängiga friheten.

5. Jämlikheten

Gorz hävdar att i det ekologiska alternativet så försvinner ojämlikheten. Jämlikheten tycks vara något mycket positivt för Gorz och frågan inställer sig om Gorz kan grunda sitt ekologiska alternativ på någon slags rättvisenorm.

I *Fondements pour une Morale* tar inte Gorz upp jämlikheten och han behandlar över huvud taget i ringa utsträckning interaktionen mellan individer. Vi måste därför i denna diskussion utgå från den kortfattade beskrivning av jämlikheten som Gorz ger i *Ekologin och Friheten*. Han gör där en klar distinktion mellan olikhet och ojämlikhet. Hans ekologiska alternativ är ingalunda en garanti för att den materiella ojämlikheten upphör. Vi kan mycket väl tänka oss att det kommer finnas materiellt rika och materiellt fattiga individer. Den väsentliga förändringen är i stället att det är "användandet av den självständiga förmågan som är den enda källan till olikhet och rikedom" (1978, s 35) och det är därmed som ojämlikheten försvinner. Vi kan alltså utesluta att Gorz som en grundläggande värdering för sitt ekologiska alternativ har någon slags normativ idé om en jämn fördelning av materiella värden. Jämlikheten handlar om något annat. Det är möjligt att med utgångspunkt från Gorz's resonemang i *Ekologin och Friheten* ställa upp en definition av jämlikhet (visserligen dåligt preciserad): Ett samhälle är jämlikt om och endast om den enda källan till eventuell olikhet och rikedom är den självständiga förmågan. Jämlikheten i ett samhälle bestäms med andra ord av om individerna i samma utsträckning lämnas självständiga, låt oss säga fria. Kan man tala om att det finns en slags fördelningstanke inrymd i Gorz's jämlikhet så är det i sådana fall en fråga om fördelning av frihet.

Nu är det här med fördelningen av frihet ett existentiellens dilemma. J-P Sartre pläderar i *Existentialismen är en Humanism* för en slags universalisering av mitt val av frihet. Gör jag friheten till ett värde för mig

så blir den automatiskt även ett värde när andra människor strävar efter den (Warnock 1970, s 158). Enligt denna tankegång skulle alltså Gorz med sina existentialistiska utgångspunkter kunna se det som ett värde att friheten fördelas jämnt i samhället. I *L'Être et le Néant* hävdar Sartre däremot att ”medan jag söker förslava den andre, söker den andre förslava mig. Här är det på intet sätt fråga om ensidiga förhållanden med ett objekt i sig, utan om ömsesidiga och rörliga förhållanden” (Warnock, s 165). Här ses det i stället som självbedrägeri, som ett inautentiskt val, att böja sig för andra människors frihet. Enligt denna tankegång blir det svårare för Gorz att se en jämn fördelning av frihet som ett egenvärde. Det värdefulla i det ekologiska alternativets jämlikhet skulle då i stället kunna sägas bestå i att människor görs så självständiga att den ensa frihet inte störs av den andres, så att den konfliktartade relationen mellan människor löses upp. Detta sker exempelvis då produktionen organiseras så att man arbetar hur, när och bara om man vill.

Jag vågar vidare inte spekulera i på vilket sätt som jämlikheten är värdefull för Gorz. Klart tycks dock vara att när Gorz talar om jämlikhet så har det ytterst med frihet att göra.

6. Friheten

Naturens balans, jämlikheten och att ”leva bra” tycktes vara värden som på ett eller annat sätt var avhängiga friheten. Detta är kanske inte så förvånande med tanke på att det enda som skulle kunna kallas ett grundläggande värde i existentialismen är just friheten. Det är ju bara genom det fria, autentiska valet som något kan bli värdefullt.

Men på vilket sätt leder det ekologiska alternativet till ökad frihet? Leder inte de små självförvaltande enheterna i stället till att människorna tappar kontrollen i de stora viktiga frågorna i enhetens omgivning? Förverkligar inte ett centralplanerat samhälle friheten bättre? Genom att samordna våra ansträngningar kan vi utöka mängden av våra handlingsalternativ. Vi kan också föreställa oss ett väl uttänkt demokratiskt system som verkligen såg till att människorna fick inflytande över de beslut som fattas. Låt oss utgå från att allt detta vore sant. Vad skulle Gorz svara?

För det första tror jag Gorz skulle svara att ett centralplanerat samhälle aldrig skulle kunna ersätta värdet av den enskilda människans val. Vi måste komma ihåg att för Gorz ligger frihetens värde i att människan endast genom sitt *fria*, subjektiva val kan skapa värde. Ett centralplanerat samhälle innebär med nödvändighet att besluten fattas på ett mera långsiktigt plan; målen blir abstraktare och valet får en mer rationell och

objektiv prägel. Det är just detta som gör att målen förlorar sitt värde eftersom de inte längre blir föremål för den enskilda människans subjektiva val på samma sätt som om hon väljer kortsiktigt och bara åt sig själv. ”Det rationella, abstrakta, teoretiska, långsiktiga och objektiva tar död på det fria valets värde” (1977, s 491). Det är just de näraliggande målen som har mest värde.

Om således friheten förverkligas som tagen av det givna tack vare strävan efter de näraliggande målen, och försäkras tack vare dem en utvidgning av sin sfär, så är det de näraliggande målen som har mest värde . . . De avlägsna målen har, även om de tillåter ett mer effektivt grepp om det givna, intet värde . . . (1977, ss 495–496).

Gorz menar alltså att även om ett centralplanerat samhälle kunde uppnå sina mål med mycket större effektivitet så skulle det inte spela så stor roll. Det handlar nämligen inte bara om att uppnå målet utan också om att genom sitt eget autentiska val verkligen göra målet till något värdefullt. (OBS. Gorz tar inte själv i boken upp det centralplanerade samhället; det långsiktiga och abstrakta målets avsaknad av värde tar han upp i ett annat sammanhang.)

För det andra tror jag, och här blir mitt resonemang mer spekulativt, att Gorz skulle hävda att även om det centralplanerade samhället skulle ge oss mycket mera inflytande över naturen och vår omgivning, så skulle det ske till priset av att vi underordnas andra människors makt, och det är bättre att vara underordnad naturen än andra subjekt. Låt mig här citera en författare som skriver om existentialistisk etik:

Men om tingvärlden ibland tynger ned oss med sin vägran att forma sig efter våra kategorier och rätta sig efter myndighet, är människovärlden långt mer plågsam. Andra människor är själva fria, och kan således genom åtskilliga genomtänkta medel komma undan våra försök att förutsäga eller kontrollera dem . . . Det är sålunda andra människors *frihet*, som kränker oss, och vi försöker övervinna den genom att låtsas, att den inte existerar (Warnock 1970, s 164).

Jag tror att man kan förstå det så att hotet mot vår frihet inte kommer utifrån utan inifrån oss själva i form av vår böjelse att välja att inte vara fria. Genom att ta hänsyn till andra människor, genom att i stor utsträckning interagera med dem, gör vi ett inautentiskt val, vi väljer att inte vara fria. Alternativet till att inte ta hänsyn till andra människor är å andra sidan ständiga konflikter. Men oberoende och självständighet kan lösa upp det här dilemmat. Oberoende och självständighet betonas också av Gorz i böckerna *Ekologin och friheten* och *Ekologi och politik*.

Naturen å andra sidan medför inte samma hot mot vår frihet eftersom den inte i lika hög grad kan leda till att vi väljer bort friheten. Gorz nämner dock att för den primitiva människan så kan naturen bli ett hot i och med att han förgudligar den. Om vi däremot bara betraktar naturen som vissa

givna nödvändigheter hotas inte vår frihet. Jag tror alltså (och jag menar verkligen bara tror eftersom jag inte helt förstått Gorz på den här punkten) att Gorz ser det som mindre riskfyllt att ens handlingsalternativ begränsas av naturen än att man tvingas samordna sina handlingar med andra, och framför allt väldigt många, människor.

7. Slutsats

Min första tanke var att göra en kritik av André Gorz' värderingsmässiga utgångspunkter för sitt ekologiska alternativ. Vi kan nu slå fast att en sådan kritik innebär en kritik av existencialismen. Någon sådan kritik kommer jag inte att ge mig in på även om jag ofta har svårt att acceptera de resonemang som Gorz presenterar. För att kritisera existencialismen bör man nog förstå den, och det gör jag inte.

Men inte heller den som känner sig beredd att förkasta existencialismen kan därmed förkasta det ekologiska alternativet. Så som det beskrivs av Gorz så finns det ju en rad olika värden som det är möjligt att basera ett ekologiskt samhälle på.

vilken slutsats kan vi då dra? Vad vi kan slå fast är att den som delar Gorz' existencialistiska grundsyn, också har en hel del bra argument för att samhället bör organiseras i små självförsörjande och självförvaltande enheter.

Litteratur

Gorz, André, *Ekologin och friheten*, (AB Federativ), Stockholm 1978.

Gorz, André, *Ekologi och politik*, (Bokmotiv Förlags AB), Lund 1979.

Gorz, André, *Fondements pour une Morale*, (Editions Galilée), Paris 1977. (Citaten från detta arbete i texten ovan är översatta av Göran Holmqvist).

Warnock, Mary, *Existentialistisk etik*, (Rabén & Sjögren), Örebro 1970. (Samutgivning med G.J Warnock, *Nutida Moralfilosofi*).

Om förståendet av främmande språkbruk

Inom den filosofiska diskussionen kring förståendet av främmande kulturer är det inte svårt att finna exempel på fall där man drar paralleller mellan svårigheter att förstå främmande kulturer och svårigheter att förstå sedvänjor och språkbruk som är "främmande" i den egna kulturen. Sådana paralleller dras vanligen mellan å ena sidan religiösa och magiska trosföreställningar, sedvänjor och sätt att använda språket hos främmande folk och, å andra sidan, religiösa trosföreställningar och religiöst språkbruk i den egna kulturen. Den bild som sådana paralleller bär på kunde, grovt skisserat, sägas vara att vi i vartdera fallet konfronteras med företeelser, beteendemönster och sätt att använda språket som är oss främmande emedan de ser ut att vara *irrationella*: de bygger på förutsättningar, kanske närmast om verklighetens beskaffenhet, som inte håller för kritisk granskning. Vi kan säga att vår blick genom en sådan bild riktas på de likheter som föreligger mellan den situation där en människa kritiskt granskar religiösa sedvänjor i sitt eget samhälle och den situation där en antropolog i fält stöter på förbryllande och till synes obegripliga sedvänjor. I vartdera fallet kunde vi då tänka oss att fråga – eller, från en längre driven ståndpunkt, *måste* vi kanske fråga – ungefär "hur kommer det sig att människor betar sig så här?" eller "har en dylik språkanvändning överhuvudtaget någon mening och vad kan den i så fall vara?". Jag tror att det här är viktigt att konstatera att de filosofer som argumenterar utifrån en sådan bild ser ut att betrakta problematiken ur ett intellektuellt eller kanske "logiskt" perspektiv. Så diskuteras tex religiöst och magiskt språkbruk i termer av följdriktighet (coherence) eller brist på följdriktighet; en utsaga som "Gud skapade himmel och jord" i termer av omöjligheten att ange grunder eller bevis för att detta faktiskt var fallet; och utsagor som "tvillingar är fåglar" (de afrikanska Nuer) och "solen är en vit tupp" (Australiens urinvånare) i termer av våra möjligheter att se en mening i dessa till synes obegripliga sätt att foga samman helt vardagliga ord (se tex MacIntyre 1977, ss 64–65, 68; Hollis 1977 ss 221–239; Nielsen 1967 ss 191–209).

En sak vi här kan konstatera är att den bild vi ser i den situation där moderna filosofer frågar efter det följdriktiga, det motsägelsefria eller det

meningsfulla i religiöst eller magiskt språkbruk och därmed förknippade sedvänjor också kunde uttryckas så, att filosoferna på olika sätt säger "det är mig främmande" om sådant språkbruk och sådana sedvänjor. Här kan vi säga att "det är mig främmande" skulle betyda ungefär "jag förstår mig inte på det"; och det är viktigt att den förvirring som här kommer till uttryck har en intellektuell grund. Och denna grund utgörs, kunde vi säga, av att språk och sedvänjor i religiösa eller magiska kontext inte "lever upp" till en hållbar logisk nivå: "Orden fogas här samman på ett egenomligt sätt", säger Kai Nielsen i ett sammanhang (1967, s 205).

I följande uppsats vill jag diskutera några filosofiska frågor som kommer till synes om vi ser närmare på den "logiska" synen på religiöst och magiskt språkbruk. Jag tar i första hand upp sådana saker som har att göra med "det främmande" hos religiösa trosföreställningar och religiöst språkbruk i vår egen kultur, till skillnad från religiösa och magiska trosföreställningar i andra kulturer. Jag utgår främst från det sätt att utveckla den intellektuella synen på religiöst språk som finns hos Kai Nielsen därför att han på ett klart och tydligt sätt lägger fram de frågor som jag här vill diskutera.

1. Motsägelser, följdriktighet och religiöst språk

I artikeln "Wittgensteinian fideism" talar Nielsen om vikten av att vi, om vi stöter på en form av språkanvändning som ser ut att innefatta en motsägelse, kan undersöka eller reda ut det hela för att se, om det faktiskt *är* en motsägelse. Han argumenterar här mot tanken att religiöst språkbruk i allmänhet är i sin ordning som det är, en tanke som, säger han, återfinns hos sådana filosofer som han kallar wittgensteinska fideister. Enligt Nielsen är det inte alls utan vidare fallet att religiöst språkbruk är i sin ordning som det är; tvärtom ser det religiösa språket ut att innefatta bristande följdriktighet (incoherences):

... det är tänkbart att det visar sig att religiöst språk (discourse), i likhet med språk som handlar om älvor, är icke följdriktigt, t ex "Gud är tre och en", "Gud är en person som man möter i bönen men Gud är fullständigt *transcendent*". Utsagor som förefaller motsägelsefulla kan faktiskt visa sig vara motsägelsefria. När man i termer av dess säregna kontextberoende användning helt har redogjort för och förstått det som förefaller motsägelsefullt eller paradoxalt kan det hända att man ser det som enkelt och motsägelsefritt. Religiöst språk är inte något isolerat, sig självt nog; "heligt språk" delar kategorier med "profant språk", utnyttjar dess begrepp och innefattar dess syntaktiska struktur. När något som åtminstone ser ut som en motsägelse föreligger, eller när ord sammanfogas på ett sätt som *inte kan* förstås av dem som talar språket flytande, måste giltiga skäl anföras för påståendet att motsägelsen *endast* är *skenbar*. Man måste visa att det som förefaller obegripligt

har en användning, eller ge det en användning i språket. Det vill säga, orden måste ges en användning eller visas ha en användning så att de som talar språket flytande kan begripa vad som sägs (Nielsen 1967, s 207).

Jag tror att Nielsens tanke här kan uttryckas också så, att det *inte*, allmänt talat, är nog att bemöta påståenden om motsägelser, meningslöshet eller bristande följdriktighet med att säga "detta språkspel spelas" eller något annat med en liknande innebörd. Och här är det givetvis viktigt att den som påpekar till exempel att "Gud är tre och en" ser ut som en motsägelse talar språket flytande, det vill säga den motsägelse han ser, eller tycker sig se, beror inte på att han inte skulle kunna tala det språk där "Gud är tre och en" används. Detta är en del av den "logiska" synen på religiöst språkbruk: att sådant språkbruk uppfattas som främmande har här att göra med att orden i det egna, välkända språket används på sätt som ur en synvinkel, som vi kanske kunde kalla skeptisk, ser paradoxala eller motsägelsefulla ut. Den som tycker sig finna motsägelser och paradoxer är en människa som så att säga "kan" det religiösa språkspelet. Det är en tanke som också Nielsen uttryckligen tar upp. Han talar nämligen i sin artikel om att det i vår tid finns allt flera människor som visserligen känner det religiösa språkspelet och som därtill kan spela det men som inte, trots att de eventuellt också gärna *vill*, kan förmå sig till det emedan spelet i fråga inte är följdriktigt (Nielsen 1967, ss 196–197). Härvid skall Nielsens tanke, såvitt jag ser, förstås så att han, när han talar om att *kunna* spela det religiösa språkspelet, avser att människor kan använda ord som "bön", "trosvärd" och "Gud" och att de, när de jämför denna användning som de således behärskar med hur ord används i *andra* sammanhang, slås av att det hela inte går att passa ihop: orden i religiösa kontext används på sätt som inte går att passa ihop med, hur ord används i andra sammanhang. Vi kunde säga att sådana människor står främmande för tanken att själva ta del i det religiösa språkspelet; och detta uttryckligen på den grund att de förstår eller känner till vad verksamheten i fråga innefattar. Detta är, tror jag, ungefär vad Nielsen avser då han säger " . . . Väl vetande hur man skall spela språkspelet gäller deras rådlöshet den inkonsekvens som ser ut att gälla just denna välkända språkanvändning" (1967, s 197).

Här kunde man, ur en annan eller kanske "motsatt" synvinkel, tänka sig att invända att det ju *också* finns människor som använder religiösa uttryck *utan* att uppleva dem som motsägelsefulla. Och går man ett steg längre, eller tar man ett steg "utanför" det hela, så kunde man kanske tänka sig ett avfärdande av den helt och hållet. Man skulle då säga ungefär: Olika människor lever på olika sätt och står främmande för olika språkspel. Vi behöver inte alla ta del i samma verksamhet. Om nu någon upplever religionen som motsägelsefull, och en annan som motsägelsefri,

så har de helt enkelt olika attityder till sådana beteendemönster och sådan språk användning. Det är meningslöst att fråga sig vem som "egentligen" har rätt. Men här skulle man, genom ett sådant steg, undvika det som är intressant och viktigt i Nielsens tankegång. För det viktiga är att han hävdar, att man kan ifrågasätta språk användning och levnadssätt "utifrån"; och man kan i viss mening förstå vad som pågår och uttryckligen därför säga "det är motsägelsefullt" eller "det är inte följdriktigt" (Nielsen 1967, s 196 ff.). Och att då svara med "människor lever olika" eller "språket används på många sätt" är att täcka över den fråga som Nielsen ställer.

2. Logik och religion

Nu tror jag att problemet med kritiken av levnadssätt eller språkspel inte är "kritiken i sig", så att säga, utan den "logiska" form som denna kritik enligt den intellektuella synen skulle få. Här vill jag anknyta till en tanke som Wittgenstein utvecklar i sina anmärkningar om Frazer:

Det är visserligen möjligt, och inträffar ofta nuförtiden, att en människa uppger en vana sedan hon har upptäckt att denna vana stött sig på en villfarelse. Men detta är bara fallet när ett påpekande om villfarelsen är nog för att få henne att uppges handlings sättet. Men så förhåller det sig inte med ett folks religiösa bruk och just därför rör det sig här *inte* om en villfarelse (Wittgenstein 1978, s 27).

Vad Wittgenstein här säger om hur det inte går till när människor ger upp religiösa bruk kan, såvitt jag ser, förstås så att det är viktigt också för problemen som ingår i den "logiska" synen på religiöst språkbruk. Här är det viktigt att vi gör en skillnad mellan vad människor kan tänkas säga om orsakerna eller grunderna till att de inte är religiösa å ena sidan, och å andra sidan den process där en människa kan tänkas förlora sin religiösa tro. För medan vi i det förra fallet kan tänka oss att människor säger exempelvis "religionen saknar mening" eller "det hänger inte ihop helt enkelt, det är inte följdriktigt" eller kanske till och med "användningen av begreppet Gud är logiskt tvivelaktigt" så tror jag inte att vi kan tänka oss något motsvarande i det senare fallet. För kunde vi tänka oss att någon förlorar sin religiösa tro emedan man säger till honom att användningen av begreppet Gud inte hänger ihop i logisk mening? Vad vi här kan säga är att "det logiska", i betydelsen det som är följdriktigt, motsägelsefritt eller meningsfullt i just logisk bemärkelse hör till ett annat språkspel än sådana uttryck som en människa kan tänkas använda om hon förlorar sin religiösa tro. Att "tvivla på Gud" till exempel har inte att göra med en logisk argumentering som går ut på att "Gud" används som ett namn fastän begreppet inte svarar mot sådana förutsättningar som ett namn bör svara

mot (om betydelsen av ”religionens språk” i liknande sammanhang, se Winch 1977, ss 203 ff).

Vad jag härtill tror kunde sägas om den ”logiska” synen på religiöst och magiskt språkbruk är att den ser ut att innefatta en vilja att bygga ett avståndstagande på logiska grunder. Det hela ser ut som om ”det är ologiskt” eller ”det är irrationellt” som en form av kritik eller avståndstagande skulle bära med sig en tyngd av ett särskilt slag; en tyngd som har att göra med hur vi kan tänkas handla, och vad vi kan tänkas säga, om vi ser verkligheten som den är, kanske ”illusionslöst”. En sak vi här kan säga är att en kritik eller ett avståndstagande som har formen ”det är ologiskt” inte passar in på fall där avståndstagandet går *djupt*. Om vi tänker oss fall där vi skulle säga ”det är grymt” eller ”det är barbariskt” eller ”det är omänskligt” så ser ”det är ologiskt” här nästan opassande ut. Och om vi tänker på fall där vi kunde säga ”det är egendomligt” eller ”vad människor ändå kan hitta på” om mänskliga sedvänjor, så ser ”det är ologiskt” också här märkvärdigt ut såtillvida, att människor ju kan tänkas ha egendomliga eller förbryllande sedvänjor som inte har med det logiska, eller ologiska, att göra.

Vad jag vill säga med det här är att logiken inte i sig kan ge oss grunder för hur vi kan ställa oss till, eller bedöma, mänskliga sedvänjor och sätt att använda språket. Här vill jag ta upp en anmärkning som Peter Winch gör i *The Idea of a Social Science* och som ofta citeras:

... logikens kriterier är inte en direkt gåva av Gud utan de uppkommer i, och är begripliga bara inom, ett sammanhang som utgörs av levnadssätt eller samhällliga bruk. Härav följer att man inte kan tillämpa logikens kriterier på samhällliga bruk som sådana. Till exempel vetenskapen är ett sådant bruk och religionen är ett annat; och vardera har sina säregna kriterier på begriplighet. Inom vetenskap eller religion kan handlingar således vara logiska eller ologiska: inom vetenskapen skulle det till exempel vara ologiskt att vägra acceptera resultaten av ett korrekt utfört experiment; inom religionen skulle det vara ologiskt att anta att man kunde mäta sin egen styrka mot Guds; och så vidare. Men vi kan inte meningsfullt säga att vare sig vetenskaplig eller religiös praxis i sig är antingen ologisk eller logisk; båda är icke-logiska (Winch 1973, s 100).

Nu har denna tankegång, bl a av Nielsen, tolkats som ett sätt att ”kapsla in” levnadssätt och sätt att använda språket så, att de inte kan kritiseras överhuvudtaget ”från utsidan”, på några som helst grunder (Nielsen 1967, s 201). Men det är inte, vad Winch här säger. Jag tror att man kan förstå hans tankegång, eller en aspekt av den, i termer av något som kunde kallas begränsningen av det logiska. Att vi inte kan kalla vetenskap eller religion för logiska, eller ologiska, betyder ju inte att vi inte kunde kritisera dem, eller säga oss stå främmande för dem eller någon del av dem, på *andra* grunder. Men vad som är logiskt är inte i sådan mening *givet* att vi skulle ha

en, allmängiltig, uppsättning av kriterier för när mänskligt beteende eller människans sätt att använda språket är logiska. Det följdriktiga eller det meningsfulla får en annan tillämpning inom exempelvis religion eller vetenskap; begreppens innebörd blir olik i vartdera fallet. Jag tror också att Winchs tankegång här kan ses så att den är belysande för var svårigheterna i den "logiska" synen på religiöst språkbruk rotas. Om vi ser "Gud är tre och en" som ett sätt att säga "p och inte p", och på den grunden som ologiskt, så utgår vi från att logiken är given, någonting som alltid och i alla sammanhang är detsamma. Men så är det inte; vi gör ett fel om vi tänker att orden i religiösa sammanhang "är sammanfogade på ett egendomligt sätt", emedan dessa ord inte är hopfogade i sådana mönster som förekommer i andra språkliga sammanhang. Vad jag vill säga är att vårt "egendomligt" här inte kan bygga på allmänna logiska grunder därför att det inte *ges* några sådana. — Ändå kan vi förstås tänka oss att fråga hur vi kan förstå det religiösa språkspelet. Hur kan vi se på detta sätt att använda språket? I det följande tar jag upp ett perspektiv på denna fråga som jag tror är viktigt bl a av den orsaken att vi här ser att man inte helt enkelt kan säga "det är bara en bild" om det religiösa språket.

3. Sekundär betydelse

Cora Diamond talar i sin artikel "Secondary Sense" om begreppet sekundär betydelse (secondary sense of a word) som Wittgenstein diskuterar i sina senare arbeten. Hon tar upp en aspekt som i det här sammanhanget är intressant, nämligen frågan om metaforer och metaforisk betydelse, och skillnaderna mellan sekundär betydelse och metaforisk betydelse. Jag skall ta upp ett exempel som hon hänvisar till och som kommer ur Wittgensteins *Filosofiska undersökningar*:

Den sekundära betydelsen är inte en "överförd" betydelse. När jag säger "Vokalen *e* är gul för mig", så menar jag inte: "gul" i överförd betydelse — ty jag kunde inte alls uttrycka det jag vill säga annat än genom begreppet "gul" (Wittgenstein 1978, s 252).

Cora Diamond frågar vad det är som utesluts i och med att man säger, att den sekundära betydelsen inte är samma som metaforisk eller överförd betydelse; och hon svarar: vissa typer av *förklaringar*. Med det menar hon inte, att man inte kan säga det man säger i form av sekundär betydelse med andra ord; hon ger själv exemplet med att säga, att onsdag är fet och tisdag mager. Det kan också sägas så att onsdag är tjock och tisdag tunn. Själv vet jag inte hur man kunde säga "vokalen *e* är gul för mig" med andra ord än just dessa; men som Cora Diamond visar så kan vi tänka oss sekundär användning av ord som kan uttryckas på flera än ett sätt. Men det gör

ännu inte den sekundära användningen till metaforisk användning. För om vi säger att onsdag är tjock, så är det just *detta* vi vill säga, inte i metaforisk mening utan, kunde vi kanske säga, "som det är". Den typ av förklaringar som Cora Diamond säger inte kan tillämpas på sekundär användning av ord är sådana, som *kan* tillämpas på t ex metaforer. Hon ger själv ett exempel på en metafor: "människan är jordklotets cancer". Det här är en bild som kan förklaras med hänvisning till den typ av sjukdom som cancer är, till den mänskliga populationens tillväxt som hotar andra arter, etc (Diamond 1966–67, ss 191–192). Någon sådan förklaring kan vi inte ge om någon säger sig uppfatta vokalen *e* som gul. Det är ett uttryck som, tror jag, måste sägas "säg vad det säger". Det är inte metaforiskt så som uttryck av typen "människan är jordklotets cancer" är. Men det är inte heller en sådan användning av begreppet gul som kunde sägas vara helt vanlig. För vi kan exempelvis inte lära barn att använda ordet "gul" genom att säga att det är färgen på vokalen *e*. Den sekundära användningen skiljer sig från ordets primära användning; den *bygger*, kunde vi säga, på den primära användningen i den meningen att ordets primära användning kan finnas utan den sekundära användningen medan det omvända inte gäller. Norman Malcolm diskuterar begreppet "smärta" i ett liknande sammanhang. Han citerar § 282 i *Filosofiska undersökningar*:

Ja, vi säger om det livlösa att det har smärtor; t ex när man leker med dockor. Men denna användning av begreppet smärta är sekundär. Låt oss föreställa oss att man *bara* om det livlösa sade att det hade smärtor, att man beklagade *bara* dockor!

Malcolm kommenterar detta med att människor som inte tillskrev varandra och djur smärtor skulle vara så underliga att vi inte skulle anse dem *besitta* begreppet smärta (Malcolm 1977, ss 72–73) Vi kan säga om någon att han använder ett ord i sekundär betydelse endast om han även bemästrar ordets primära användning. Jag förstår här tanken så att själva begreppet smärta blir ett *annat* om vi tänker oss att vi tillskriver endast livlösa ting "smärtor". Att tänka sig människor som gör detta är att tänka sig människor som är så annorlunda än vi att vi kanske måste fråga om de *är* "människor". Vi måste kanske tänka att de betraktar varandra som maskiner: om någon är sjuk eller har ont så skulle man ställa sig till det som till ett mekaniskt fel till exempel; man skulle kanske föra en sådan människa till en verkstad för "reparation", om man alls skulle reagera på att hon har ont. Många mönster för beteende som för oss ter sig givna skulle falla bort: vår reaktion då ett barn faller och slår sig t ex, liksom reaktionen på ett skadat djur. Och vad skulle det betyda att sådana människor tillskrev det livlösa "smärtor"? Kanske skulle de reagera helt annorlunda än vi om de t ex fällde en skål i golvet, vi kunde tänka oss att de skulle gråta över skärvorna och blåsa på dem, etc; men kan vi säga att de skulle "hysa

medlidande" med skålen? (En tankegång som direkt belyser denna problematik finns hos Peter Winch 1980–81, särskilt ss 9 ff.) Jag tror att vi, om vi tänker oss en förändring av begreppet smärta, drar med en rad andra begrepp, bland dem medlidande; och att de besynnerliga resultaten av förändringen som vi tänker oss visar på, att våra levnadssätt *innefattar* sådana begrepp och blir vad de är genom detta. Jag förstår Malcolms anmärkning om att människor som tillskrev endast det livlösa smärtor inte kunde anses besitta detta begrepp så, att de varelser vi då tänker oss är så annorlunda än vi att vi inte kan *säga* att de talar om smärtor "som vi själva". Men jag tror heller inte att vi kan säga att det är en metaforisk användning om t ex ett barn som leker med sin docka säger att dockan har ont, blåser på den etc. För jag tror att det till metaforisk användning *hör* att den bild som används kan återges i vanligt tal. Om barnet leker att dockan är sjuk så kan detta inte återges på något *annat* sätt. De frågor vi ställer om den sjuka dockan liknar dem vi ställer om sjuka människor: "var gör det ont?" osv. Jag förstår tanken med sekundär användning så att den sekundära användningen är tänkbar endast på den primära användningens grund: vi kan tänka oss att tillskriva det livlösa smärtor, men inte att vi tillskriver *bara* det livlösa smärtor. Den primära användningen är, igen, tänkbar utan den sekundära användningen medan det omvända inte gäller.

Nu talar Malcolm i sin artikel också om att människor alltid har tillskrivit Gud och andar tankar, känslor och önskningar. Och det är en sekundär användning av begrepp i sådan mening att den bygger på att vi tillskriver *människor* detta, säger han (Malcolm 1977, s 73). Vad kan detta då innebära med tanke på religiöst språk och våra möjligheter att förstå det? Jag skall försöka se på denna tanke i ljuset av ett exempel som återfinns hos Nielsen och som gäller, kunde vi säga, Guds möjligheter att tala ur stormvinden. Nielsen talar om en människa som känner den religiösa traditionen i vår kultur och som förvånar sig över begreppet Gud:

Gud talade alltså till Job ur stormvinden. Hur gjorde han det då? Ingen, åtminstone ingen som räknas, tror längre på en himlens Gud däruppe som kunde ha gjort det med mycket hög röst. Men vad hände. Hur skall vi förstå "Gud talade till Job"? Kanske alltsammans berodde på Jobs förvrängda föreställningar? Men hur förstår vi ens vad det är som han antas ha föreställt sig? (Nielsen 1967, s 204).

Om vi talar om att Gud talar ur stormvinden, vad menar vi då? Om vi tänker oss Gud som någonting likt en människa så tror jag att vi måste säga att vi talar på ett obegripligt sätt. För hur skulle en människa, eller någonting likt en människa, kunna tala ur stormvinden? Kan vi då tänka oss att "Gud talade ur stormvinden" är en *bild*? Om det är en bild så borde vi kunna förklara den, återge vad den är en bild *av*. – Jag tror att vi här kan

säga att vi har ett fall som liknar den sekundära användningen av "gul" i "vokalen e är gul för mig". Och jag tror att vi kan tillämpa vad Malcolm säger om att människor alltid har tillskrivit Gud och andar tankar, känslor och önskaningar. Att vi *kan* tala om att Gud talade ur stormvinden bygger på att vi talar om att *människor* talar, inte ur stormvinden men i helt vardagliga sammanhang. Våra möjligheter att tala om att Gud talar, vill, etc bygger på att människor talar och vill olika saker i olika sammanhang. I sådan mening är begreppet Gud nära begreppet människa: Gud talar, som människorna, ett *språk* och vi kan rikta oss till honom, inte "som till människor" men på den grund att vi *också* riktar oss till människor.

Vad Gud kan tänkas *säga* eller vilja däremot visar på drag som kännetecknar det religiösa språkspelet. Att det är Gud som talar innebär ju att många vardagliga uttryck är uteslutna; och vad Gud kan tänkas vilja beror på att det är just Guds vilja det är frågan om. Vad Gud kan säga ur stormvinden beror, kunde vi säga, på spelets karaktär; eller det *är* i viss mening spelets karaktär eftersom det visar vad vi menar med begreppet Gud, hur detta begrepp kan användas.

Cora Diamond diskuterar i sin ovan nämnda artikel också Wittgensteins syn på det religiösa språket. Att förstå sådant språk är, säger hon, enligt Wittgenstein inte att kunna återge det sagda i ord som används i primär mening. Inte heller innebär det att man ser vad som sägs helt enkelt som uttryck för känslor. Hon citerar ett utdrag ur en föreläsning (Diamond 1966–67, ss 202–203):

Wittgenstein: Antag att någon, innan han reser till Kina då han kanske aldrig mera ser mig, sade till mig "Vi kanske träffas efter döden" – skulle jag nödvändigtvis säga att jag inte förstår honom? Jag kunde helt enkelt säga, "Ja. Jag *förstår* honom helt".

Lewy: I det här fallet kunde du tänkas mena bara att han gav uttryck för en viss attityd.

Wittgenstein: Jag skulle säga "Nej, det är inte detsamma som att säga 'Jag tycker mycket om dig' " – och det kanske inte är detsamma som att säga något annat. Det säger vad det säger. Varför borde du kunna ersätta det med något annat?

Jag tror att detta utdrag kan förstås så att Wittgenstein här visar på något som är viktigt för förståendet av religiöst språk. Det är inte en bild i sådan mening att vi måste kunna ersätta det med något *annat* – kanske det som avbildas – för att visa att vi förstår. Att förstå vad mannen som är på väg till Kina avser betyder inte att man förstår något som ligger "under" det han säger, det han "egentligen" avser. Vi kan förstå hans ord direkt. Och jag tror att detta är viktigt därför att synen på det religiösa språket som metaforiskt kan leda till en förenkling: den biologiska evolutionsteorin och skapelseberättelsen t ex ses då som var sin redogörelse för "samma sak",

skapelseberättelsen som en bild och evolutionsteorin som redogörelsen för hur allting i själva verket gick till, vad som *egentligen* hände. (I detta avsnitt har jag använt tankar som Peter Winch utvecklar i ett opublicerat anförande vid BBC kallat "Darwin, Genesis and Contradiction".)

Hur kan vi då se på den frågeställning som vi utgick från, att religiöst språkbruk, utifrån ett bestämt perspektiv, ser ut att brista i konsekvens och följdriktighet? Även om vi utgår från att religiöst språk kan förstås som sekundär användning av ord, eller från att vissa uttryck och sätt att tillskriva Gud och andar vilja, önskningsar och talförmåga bygger på våra sätt att tillskriva människor detta så kan vi fråga, om vi på detta sätt kan bemöta tanken att orden i exempelvis religiösa kontext "är sammanfogade på ett egendomligt sätt". Här vill jag ta upp en tanke som Peter Winch utvecklar i sin artikel "Meaning and Religious Language":

Tolstojs fader Sergius har, vid berättelsens höjdpunkt, förlorat sin religiösa tro. Men denna förlust kan han – eller Tolstoj eller vi – bara uttrycka i religionens språk. Detta fall är mycket olikåt oss säga Kai Nielsens fall, eller fallet med den "skeptiska unga professorn" som har en diskussion med Sergius och som "hade varit överens med honom om allting, som om han talat med en svagsint. Fader Sergius såg att den unge mannen inte trodde men att han trots det kände sig tillfreds, lugn och väl till mods, och minnet av denna diskussion oroade nu honom." Skillnaden liknar på vissa sätt skillnaden mellan å ena sidan två musikälskare som är av olika åsikt beträffande låt oss säga Brahms och Wagners relativa förtjänster och å andra sidan en musikälskare och någon för vilken musik (och likaså vad musikälskaren säger) "inte betyder någonting alls" som vi säger. Det finns många för vilka religionens språk inte betyder någonting alls. Man skulle inte behöva använda religionens språk om man försökte beskriva hur de ser på livet. Detta är förvisso *inte* sant i fråga om alla dem som "inte tror" eller som har "förlorat sin tro" (Winch 1977, ss 203–204).

Jag tror att Winchs tankegång här kan förstås så att han visar på ett sätt att se svårigheterna i tanken att religionens språk kunde visas vara i logisk mening ohållbart. Vi kunde då säga att det är sant, att språket i religionens språkspel saknar mening för många människor som då kanske finner det inkonsekvent, eller bristande i följdriktighet. Men det här visar inte särskilt mycket av intresse om själva språkspellet. Däremot säger det någonting om, i hurudana termer vi kan tänka oss att beskriva sådana människors syn på världen; religionens språk skulle då inte alls komma in, eller också skulle det komma in i termer av vad som inte innefattas i en sådan syn på världen. Ur en sådan synvinkel tror jag att vi kan säga också att det på sätt och vis *är* så att vi måste säga "detta språkspel spelas" eller något liknande, om nu någon t ex säger att "Gud är tre och en" är en motsägelse. Vad vi kan göra är att se närmare på sådana uttryck och de roller de kan tänkas spela i olika sammanhang; men vi kan inte säga "det borde inte få

användas såhär för det är motsägelsefullt". Vi kan förstås också säga "det är mig främmande" om sådana sätt att tala, och om de traditioner där dessa sätt hör hemma; men jag tror att vi då måste säga att vi inte längre "spelar filosofins språkspel" utan ger uttryck åt vår personliga inställning.

(Jag vill tacka till professor Lars Hertzberg för de många värdefulla kommentarer han har gjort till tidigare versioner av denna uppsats.)

Litteratur

- Diamond, Cora: "Secondary Sense", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1966–67.
- Hollis, Martin: "Reason and Ritual", Bryan R Wilson ed, *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford 1977.
- MacIntyre, Alasdair: "Is Understanding Religion Compatible with Believing?", Bryan R Wilson ed, *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford 1977.
- Norman, Malcolm: "Descartes' Proof That He Is Essentially a Non-Material Thing", *Thought and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca and London 1977.
- Nielsen, Kai: "Wittgensteinian fideism", *Philosophy*, July 1967.
- Winch, Peter: "Darwin, Genesis and Contradiction", opublicerat anförande vid BBC.
- Winch, Peter: "Eine Einstellung zur Seele", *Papers Read before the Aristotelian Society*, 102nd session 1980–81, The Presidential Address.
- Winch, Peter: "Meaning and Religious Language", Stuart C Brown ed, *Reason and Religion*, Cornell University Press, Ithaca and London 1977.
- Winch, Peter: *The Idea of a Social Science*, Routledge and Kegan Paul, London 1973.
- Wittgenstein, Ludwig: "Anmärkningar över Frazers 'The Golden Bough'", *Horisont* 5/1978, översättning av Lars Hertzberg.
- Wittgenstein, Ludwig: *Filosofiska undersökningar*, Bonniers, Stockholm 1978, översättning av Anders Wedberg.

Om våra verkligheter

Teman från det VII internationella symposiet om Wittgensteins filosofi

Har vi den verklighetsuppfattning och den kunskapsteori vi *kan* ha? Den vi är förtjänta av? Har empirismen försett oss med inte bara, som Quine säger, två dogmer, utan minst sex? Har vi äntligen inom filosofin börjat upptäcka hur fastsmetade i språkliga petitesser vi varit? Hjälper oss två unga svenska filosofer att spränga genom språkvalLEN? Vad var byggstenarna i Ludwig Wittgensteins sk *Tractatus*-värld och finns det en linje från den till beståndsdelarna i de omdiskuterade "privata språk", den senare Wittgensteins filosofi talar om? Var den senare Wittgenstein en konkretistisk fysikalist?

Frågor som de ovanstående hör till de som aktualiserades vid det VII internationella Wittgenstein-symposiet i Kirchberg 1982. Dessa årliga symposier grundades 1976 av *Österreichische Wittgenstein-Gesellschaft*, först som ett försök att göra Wittgenstein mera känd i sitt hemland, sedan har de utformats till ett forum för vidareutveckling av både Wittgensteins och annan aktuell, huvudsakligen exakt, filosofi. Den drivande kraften har varit sällskapetets ordförande Adolf Hübner med effektivt stöd av en organisationskommitté där i varje fall Rudolf Haller från Graz, Paul Weingartner från Salzburg, Elisabeth och Werner Leinfellner från Nebraska University varit permanenta. — Konferensorten är i omedelbar närhet till två av de tre byar där Wittgenstein var folkskollärare i början av 20-talet. Både den yttre ramen och den inre "andliga" atmosfären har varit synnerligen tilltalande vid konferenserna och deltagarna, numera över 200 varje år, återkommer tydligen gärna.

De teman som ventileras har i flera år gått långt utöver en granskning av Wittgensteins filosofi. Dels har man breddat och utvidgat den nya synen på Wittgenstein som en medlem av den österrikiska och den kontinentala kulturkretsen och som impulsgivare på olika filosofiska och kulturella områden. Dels har man slagit ett slag för exakt filosoferande inom kunskapsteori, vetenskapsteori och systemteori, men också på normativa områden av filosofin. Förutom bredden och "stjärntätheten" i deltagarantalet upplever man tillräckligt med djup och höjd i framförandena för att en känsla av kvalitativ bredd också skall bli bestående.

Det är ju inte tillräckligt med en mångfald av frågor och problem för att god filosofi skall uppstå. "Riktiga" svar, följdriktiga, smakriktiga, har serverats i moderiktiga språkdräkter alldeles tillräckligt inom modern, kanske i synnerhet analytisk, filosofi. Skall filosofin vara något annat än terapeutisk spetsknyppling måste den våga stöta mot gränser, för att använda ett krausianskt-wittgensteinianskt uttryck, även med risk att inte komma igenom, att stranda i ett misslyckande. Det personliga engagemanget, det vågade misslyckandet är ett existentiellt uttryck även för filosofen.

Det finns nu tydliga tendenser till en modigare inställning till filosofin, även teoretiskt sett. Man kan skönja en återgång till stora frågor, till de stora dragen, man talar om möjliga världar i logik och epistemologi, man återinför värdebestämtheten och man vill se språk och värld som oskiljbara. Man stiger inte längre så ofta ut ur världen och in i språket därför att man inte kan se sambanden. Den extrema lingvistiska filosofin, de självtillräckliga symbollogiska världarna var tecken på uppgivenhet eller en förhävelse i specialiseringsvansinne. I stället för att söka en grammatik/logik för världen, sökte man en värld i logiken. En obesmittad, kysk och neutral värld – men den var inte *den* moralen författaren till *Tractatus* sökte.

I *Tractatus* trodde inte Wittgenstein att filosofin som liv och värde kunde uttryckas i faktaspråk, men den kunde visas upp indirekt och den kunde levas. Han återkom till filosofin som en form av organism senare. I inledningen till den föreläsningsserie som senare blev kallad *The yellow book*, säger han att Schopenhauers påpekande hur absurd en filosofisk bok är, borde tas på allvar. Hur kan man göra en avslutad bok av något som i sig själv är organiskt, växande, omöjligt att avsluta. Han fortsätter i samma avsnitt med att jämföra världen, den värld filosofin undersöker, med ett landskap och dess geografi. Den karta, det språk med sin grammatik, vi använder är bristfällig för att åskådliggöra det levande landskapet. Landskap förändras, vi måste oupphörligt ändra vår inställning till det – det är en påminnelse som många filosofer, även av mera strikta varianter, börjat lyssna på. (*The Yellow book* finns att läsa i ett urval *Lectures, Cambridge 1932–35*, red. av Alice Ambrose.)

Det är kanske symptomatiskt att öppningstalaren vid 1982 års Wittgenstein-symposium var Wolfgang Stegmüller, född i Österrike 1933, verksam i München. Han är dels en av de verkligt tongivande inom den s k exakta filosofin och vetenskapsteorin, men dels också känd för sina breda och djupa kunskaper om all annan modern filosofi. Den moderna filosofins alla varianter har han fördomsfritt behandlat i sitt stora verk *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* i två band, den senaste versionen från 1979. Det finns i en enbandsutgåva på engelska baserad på en tidigare version

men här vore en verkligt angelägen översättningsuppgift från den moderna filosofins område.

Sitt föredrag, som förmodligen kommer att utvidgas och i varje fall ges ut i symposiets skriftserie, kallade han "From the third to the sixth dogma of empiricism". Där signalerade han vissa nya inställningar till filosofierandet. En av dessa innebär att han sluter sig till den allt vanligare uppfattningen att inte ens teoretisk filosofi kan vara värderingsfri, men att det måste finnas rationella grunder för värderingarna. – Misstaget att tro att man inte kan bedriva rationella etiska undersökningar utan att dessa är meta-språkliga, kallar Stegmüller för den tredje empiristiska dogmen. Stegmüller säger att det inte var enbart den lingvistiska aspekten, att endast det som är deskriptivt är kognitivt meningsfullt, som utestängde de normativa dimensionerna från rationellt tänkande. Max Weber hade pläderat för en vetenskap fri från värderingar inom samhällsvetenskaperna därför att han tyckte att alla världsåskådningar och ideologier som trängde in i samhällsvetenskaperna förhindrade ett objektivt meningsutbyte. Webers inflytande har ju varit stort. Det är dock att märka att den rensningsaktion Weber satte igång inte är beroende av hur man ser på deskriptiva satser och sanningsvärden.

Ett faktum är i varje fall att (natur)vetenskapliga påståenden och värdeomdömen innehållsmässigt skiljer sig från varandra. Men vad man bör göra, enligt Stegmüller, är erkänna att visst, det finns inte moralisk *sanning* i betydelsen *kunskapsteoretisk* sådan. Men, när vi gjort detta kan vi sätta igång och undersöka de intersubjektiva grunderna för moraliska normer. Och det kan göras rationellt och objektivt. Och utan att vi behöver sitta fast i enbart språkliga begreppsanalyser. – Detta problem och denna lösning kan vi föresten hitta på närmare håll i en nyutkommen bok av Harald Ofstad, *Ansvar och handling*, Prisma 1982. Hans bok är ett vackert exempel på hur begreppsanalys kan vara ett fint medel utan att för ett ögonblick förväxlas med det mål man strävar efter. Felet var icke, säger Ofstad, "att man analyserade begrepp, utan att man inte fick gjort något annat". Och "ville man bli doktor och komma sig upp i världen skulle man inte skriva om vilken fördelning av det ekonomiskt goda som är rättfärdig. Om man däremot skrev om vad ordet 'rättfärdig' betyder, t ex hos David Hume, så kunde man bli doktor och komma långt".

Den dogm Stegmüller kallar den "fjärde empiristiska" handlar om inkränkthet i språket på ett annat sätt än när man försöker undvika att använda normer vid rationellt umgänge. Stegmüller förklarar den själv så här: "Om vi vill förklara vetenskapsfilosofins grundbegrepp får vi inte använda andra begrepp än semantiska, dvs modellteoretiska och syntaktiska begrepp. Pragmatiska begrepp som går utöver de semantiska och syntaktiska är förvisade från vetenskapsfilosofin". Han menar också att

konstruktioner som t ex Carnaps induktionslogik blir obegripliga om de inte ses utifrån den fjärde dogmen. En av orsakerna till denna dogm ligger, enligt Stegmüller, i att de två främsta grundarna av den moderna vetenskapsfilosofin, Russell och Carnap, förutom att de var framträdande empirister även deltog på ett avgörande sätt i utformningen av den moderna logiken. På det sättet spreds åsikten att modern logik var den *enda* metoden för kritisk filosofisk analys. Och detta ledde till en ensidig lingvistisk-analytisk inriktning av vetenskapsfilosofiska undersökningar.

Det är här Stegmüller menar att den metamatematiska och meta-världsynen måste ersättas med en *pragmatisk-epistemisk* förklaringsmodell. Det är kanske fel att använda ordet "modell" för Stegmüller vill uppenbarligen att vi skall se kunskapsteori som en kunskap om *världen*, i den mån vi kan vinna en sådan, och inte som en teori om något språkinnehåll som står ett epistemiskt steg från världen. Stegmüller säger även att en epistemisk situation måste "probabilistically transcend itself" i det den även tar hänsyn till om kunskap som ännu inte är accepterad har en hög eller låg sannolikhet.

Den största förtjänsten av att den nya pragmatisk-epistemiska inriktningen på detta område blivit ett utvecklingsbart faktum tillkommer, enligt Stegmüller, två unga svenska Lunda-filosofier, Bengt Hansson och Peter Gärdenfors. Sin välmotiverade beundran för deras arbeten uttrycker Stegmüller på ett utförligt sätt i den nya upplagan av band I (*Erklärung Begründung Kausalität*, Berlin-Heidelberg-New York, 1983) i sin stora encyklopediska vetenskapsteoretiska genomgång (hittills i fem volymer av vilka en finns på engelska). I själva verket utgörs en stor del av tillägget till denna volym av presentation och utveckling av i synnerhet Gärdenfors' idéer. – Hanssons undersökning har närmast att göra med förklaringar och är en kritik av bl a Hempels tanke om att explanandum representeras av en entydig proposition. Explananda och varför-frågor antas stå i ett-ett förhållande till varandra. Hansson visar dock att det finns flera frågor än det finns explananda och för att återställa entydigheten måste aspekt och tillhörighet explicit uttryckas i frågesituationen. T ex "Per har tagit en bok", "Det var *Per*, som tog boken" och "Det var en *bok*, som Per tog" uttrycker man genom samma proposition med samma sanningsvärde enligt klassiskt-modernt synsätt i logiken. Men frågorna "Varför tog *Per* boken?" och "Varför tog *Per* en *bok*?" visar upp olika aspekter, de hänför sig till olika situationsinnehåll.

Hanssons pragmatisering försiggår ännu på det lingvistiska planet, åtminstone huvudsakligen. Men Gärdenfors bröt igenom den språkliga dimensionen, som Stegmüller dramatiskt uttrycker det. Han visar att de frågeställningar Hansson analyserar kan föras tillbaka på epistemiska situationer. I exemplet ovan är situationerna där kunskap kräves "Någon

har tagit en bok” och ”Per har tagit någonting”. Lösningen av situationerna kan innebära, eller innebär kanske alltid, att vissa förväntningar finns som infrias eller inte infrias. Den information som upplösningen av kunskapsituationen leder till kan i sin tur innebära en överraskning som leder till nya frågor i en dynamisk gång. Det är möjligt att Gärdenfors tankar kan anknytas till sk möjliga världars semantik. En sådan tycker Stegmüller kan vara behövlig i sin nya pragmatiska epistemologi.

De resultat Hansson och Gärdenfors kommer fram till kan verka väl subtila men jag tror att man inte behöver tänka efter särskilt länge för att inse värdet av dessa idéer. De rör ju faktiskt grunderna för kunskapandet och visar dessutom vilja och kunnande att gå utöver det vedertagna. Det är synd att de ursprungliga källorna i detta fall skall vara så svåra att konsultera. Hanssons undersökning, ”Explanations — of what?”, är faktiskt inte ens tryckt utan spridd i stencil. Gärdenfors’ idéer finns i artiklar i olika filosofiska tidskrifter. I detta sammanhang den mest relevanta; ”A pragmatic approach to explanation” (*Philosophy of science*, vol 47 1980). — Gärdenfors var närvarande vid 1982 års symposium i Kirchberg och höll ett uppmärksammat föredrag kallat ”The dynamics of belief as a basis for logic”. I det försöker han ge propositionslogiken en epistemologisk bas genom att han identifierar propositioner med vissa slags förändringar av medvetandetilstånd (states of belief), dvs sådana som har att göra med tro—vetande.

Peter Gärdenfors har i antologin *Metod eller anarki* (red Bengt Hansson, Doxa 1982) tolkat J D Sneed’s vetenskapsteori. Stegmüllers femte dogm är ett försvar för Sneed’s och hans egen syn på vetenskapliga teorier som strukturer av matematisk natur och mot synen på teorier som ett konglomerat av satsar. Det är en form av helhetssyn han försvarar. I den sjätte dogmanalysen kritiserar han induktionsteorin, eller rättare sagt det som han anser vara en förutsättning för induktionsproblemet, nämligen en metodmonism. Själv är han av åsikten att endast en pluralism i metodik kan göra vetenskapen rättvisa. — Jag skall inte uppehålla mig vid Stegmüller längre i detta sammanhang. Det är dock säkert att även dessa avsnitt i hans kritiska granskning kommer att diskuteras.

Som ett tecken på Stegmüllers egen pluralism kan nämnas att han var en av dem som deltog i samkvämen kring temat ”evolutionary epistemology” — ett mycket aktuellt område inom filosofin just nu. Den handlar om hur vår subjektiva uppfattningsförmåga passar in på den objektiva verklighetsstrukturen runt oss i världen på ett sådant sätt att vi får kunskap om världen. Det är ingen självklarhet skulle man tycka. Men de evolutionära epistemologerna säger att även kunskapsinhämtningen är ett resultat av evolutionär anpassning. Vi kan inte ha annan kunskapsförmåga eller epistemologi än vad vi har — då vore vi inte här. Överlevnadstvånget har

bestämt *vad* vi får veta och *hur* och kanske också *när*. Man kunde kanske också säga att vi genetiskt betingas *all* vinna kunskap. En kunskap vi verkar att ha a-priori nu, som de kantska åskådningsformerna rum och tid, kategorier som kausaliteten, är då egentligen en genetisk a-posteriori produkt. Men hur kan något genetiskt utvecklingsbart existera före rum-tid och utan att anpassa sig till någon form av orsak-verkan? Å andra sidan är det inte *den* rum-tiden, den abstrakta fysikaliska storheten, som vi upplever vid en kunskapsprocess. Det är inget lätt eller trivialt problem att få ordning på. Det enda som är säkert är att vi lever med ett bestämt *Vorwissen*, förkunskaper, som vi inte klarar oss utan, varken biologiskt eller samhällligt.

Människan som biologisk varelse är en anpassling. Frågan är hur långt detta omedvetna anpassande sträcker sig. Är reformismen människans naturliga tillstånd? Politiska revolutionärer, obevekliga vetenskapliga sanningssökare, konstnärliga nydanare kanske har mera emot sig än vad de anar. – Detta är dock frågor som inte diskuterades vid 1982 års symposium. I allmänhet rådde en optimism bland de evolutionära epistemologerna ifråga om människans förmåga att fatta sin värld och överleva i den. Optimismen är kanske något förvånande. Det fanns dock ett rejält undantag från denna trend. Den norske filosofen Herman Tennessen (verksam som professor i Edmonton, University of Alberta) menade bl a att eftersom mänskligheten alltid varit inställd på överlevnad så har människans språk också anpassat sig till denna uppgift. Och därför förleds vi att tro på överlevnad i all evighet, det har ju gått bra hittills, och därför skjuter vi ifrån oss varningssignaler. Men Tennessen varnar för att tro på att nutid alltid skall övergå i framtid på samma sätt som ”nutider” tidigare gjort. Tvärtom borde vår uppgift som filosofer och som människor vara att visa hur vår biologiska tillvaro kan äventyras av våra självsäkra ”kunskaper”. Individ- och gruppegoism, nationalism kopplad med panik inför hot mot överlevnad är ett hinder för den mänskliga kommunikation utan vilken en fortsatt kunskapsutveckling är omöjlig.

Det största hindret för människans utveckling är hennes korta existens, säger Tennessen. Människans dödsångest sätter in redan vid födseln, hon kan inte lära sig leva som dödlig innan det är slut. Därför är all *individuell* utveckling av människan som varelse en hopplös biologisk uppgift. Tennessen jämför människans öde men en man som hoppar från Empire State Building. För denne finns ingen räddning. Vad spelar det då för roll vad som händer under de sekunder fallet varar? Tennessen har utvecklat sina tankar bl a i en skarpsinnig lång science fiction-novell där han sammanför en jordisk filosof med varelser från planeten Zetetica för vilka livets längd är praktiskt taget obegränsad. Tennessen lyckas här föra de existentiella problemställningarna till verkligt väsentliga höjder. (Novellen heter ”Ho-

mo Telluris: The conscious cosmic caddis fly". Den finns i en antologi, *Extraterrestrial intelligence: The first encounter*, ed James L Christian. Bland andra medverkande märks Isaac Asimov och Ray Bradbury.)

Bland de egentliga Wittgenstein-föredragen på symposiet fanns det en del av intresse, några av verkligt substantiellt värde. Bland de senare kan nämnas den finländske filosofen Jaakko Hintikka om "The hidden unity" i Wittgensteins filosofi. Enheten spårar Hintikka i Wittgensteins sätt att förhålla sig till de enklaste beståndsdelarna i sin verklighetsbild. En tes hos Hintikka är att Wittgenstein aldrig tappade "markkontakten", han övergick från ett fenomenalistiskt primärt språk till ett fysikalistiskt upplevelsebetonat men förhållandet språk-verklighet behölls som ett konkret förhållande, inte ett enbart språkligt. Det skulle finnas anknytningspunkter till vad jag relaterat tidigare i denna artikel men jag går inte närmare in på Hintikkas idéer nu. Jag har för avsikt att återkomma till dem och till andra delar av hans mångsidiga och uppslagsrika produktion i en annan artikel.

Som en slutsummering av det VII Wittgenstein-symposiet kunde man konstatera att signaler om en nytändning för den exakta filosofin bekräftades. Samtidigt som nya områden öppnas tycks den otrevliga dogmatismen inom olika filosofiska riktningar minska. En "evolution" inom filosofin fordrar samarbete – det finns mycket att göra.

En riktig hårding

En nynazist, låt oss kalla honom Fritz, råkar ta upp en judisk liftare i sin bil en mörk natt på Skåneslätten. Så snart Fritz inser att det är en judisk passagerare han fått planerar han att ta denne av daga. Vid första bästa tillfälle sätter han sin plan i verket. Han får punktering. Han själv och passageraren stiger ur bilen, lutar sig över det punkterade däck. Då klipper Fritz till med fälgkorset. Passageraren avlider efter en kort döds-kamp. Fritz byter däck och försvinner från brottsplatsen utan att någonsin bli upptäckt.

En utilitaristisk kalkyl ger vid handen att Fritz gjorde fel. Han åstadkom meningslöst och onödigt lidande. I hans handling fanns inget förmildrande. Den konventionella moralen (i Sverige, i dag, tillfälligtvis) gör samma bedömning. Det är fel att mörda oskyldiga. Fritz handling var en ogärning. Men Ingmar Persson, om jag förstått hans inlägg i *Filosofisk tidskrift* 4/82 rätt, är inte så säker. Om Fritz är en *konsekvent* nazist, så är hans motiv moraliskt oklanderligt. Därmed är hans handling också den, menar Persson, moraliskt oklanderlig.

Konsekvensen som krävs av Fritz, för att hans handling enligt Persson ska vara moraliskt oklanderlig, är denna. Fritz måste själv vilja bli dödad, om det skulle visa sig att han var jude. Som Persson själv påpekar kan denna formulering emellertid missförstås. Den ska *inte* förstås så att Fritz måste vara så funtad att han efter att han insett att han är jude vill bli dödad. Insikten om hans härkomst skulle kanske få honom på andra tankar. Likväl kan hans handling vara oklanderlig. Den är oklanderlig om bara Fritz, som han *nu* är, är beredd att döma ut den Fritz som inte längre vill bli dödad när han inser att han är jude, som en "degenererad" och "förfallen" Fritz. Låt oss anta att Fritz (nu) hyser just denna åsikt. Han inser att han aldrig i livet skulle hålla fast vid sin nazism om han var jude (och önska att judar skulle dödas) men han *vill* vara en sådan person som också i den situationen skulle stå fast vid nazismen. Det räcker för att han ska ha rätt att dräpa judar.

Den "universalism" som Persson förespråkar har, menar han, en fördel framför utilitarismen. Den tillåter oss stundtals att strunta i andras intressen. Hans universalism ger oss den rätten, säger Persson, då vi är villiga att

acceptera att andras intressen inte ska respekteras ens om vi själva skulle komma att omfatta dem. Därmed vill han inte ha sagt att hans universalism är *sann* (och utilitarismen falsk). Han tycks inte tro på någon sanning i moralen. Han har endast velat "göra reklam för anläggandet av ett visst betraktelsesätt" när det gäller att forma "attityder". Förhoppningsvis har jag, genom min exemplifiering av hur hans princip slår, anlagt en viss moteld.

Recensioner

1.

Svensson, Gunnar: *Doubting the Reality of Reality. Moore and Wittgenstein on Sceptical Doubts*. Almqvist & Wiksell, Stockholm 1981. 120 ss.

Vintern 1982 disputerade Gunnar Svensson i Stockholm med en avhandling som behandlade Moore och den senare Wittgenstein, i svensk filosofi rätt ovanliga teman. Han diskuterar Moores och Wittgensteins sätt att bemöta det han kallar skeptiska tvivel, dvs tvivel som inte låter sig undanröjas med vanliga metoder, utan bara genom att man lyckas bevisa att något är fullkomligt visst och säkert. Det traditionella gensvaret på skepticismen har varit att söka sådana bevis; det nya som förenar Moore och Wittgenstein är, som Svensson med rätta framhåller, att de vänder upp och ner på hela problemställningen genom att framhålla att det kommer an på skeptikern att visa att det finns plats för hans tvivel. Moore och Wittgenstein försöker på detta sätt framhålla det obegripliga, omöjliga, meningslösa eller absurda i tvivel av den typ skeptikern anför (eller tror sig anföra).

1. Det "sunda förnuftets" filosofi

Avhandlingen består av en Mooredel, en Wittgensteindel och en kort sammanfattning. (Den som väntar sig en mera inträngande konfrontation mellan Moore och Wittgenstein blir besviken.) I Mooredelen penetreras de klassiska uppsatserna "A Defence of Common Sense" (hädanefter "Defence") och "Proof of an External World" (hädanefter "Proof"). I "Defence" nämner Moore ett antal påståenden, bl a att det existerar en kropp som är hans kropp, att den föddes för en tid sedan, att den ständigt befunnit sig nära jordens yta, att det finns andra liknande kroppar, osv. Han säger att han tycker sig veta att dessa påståenden är sanna; han tycker sig också veta, att många andra människor vet motsvarande om sig själva. Han konstaterar att han på dessa punkter är oenig med många skeptiska filosofer som hävdar att ingen kan veta dessa ting; men hävdar att skeptikerna i själva verket inte konsekvent lyckas fasthålla sina tvivel.

I "Proof" vill Moore ge bevis för existensen av en yttervärld genom hålla upp sina händer och därigenom bevisa, att det existerar åtminstone två ting som kan påträffas i rummet ("things to be met with in space").

Svenssons taktik består i denna del i, att han noggrant genomgår centrala argument, föreslår preciseringar, visar på luckor och felslut, framlägger alternativa tolkningar eller kompletteringar genom vilka invändningarna kan övervinnas.

Enligt Svensson kan "Proof" läsas som en komplettering till "Defence". Han framför tanken, att Moores resonemang möjligen kan betraktas som ett försök att visa, att skeptiska tvivel är utslutna på grund av logiskt-språkliga överväganden. Tyvärr ger han bara en antydning om vad detta kan tänkas innebära. Han säger sig ha fått uppslaget till denna läsning av Norman Malcolm; en brist är att han inte känt till, och tagit ställning till, Malcolms senaste tankar i frågan (i *Thought and*

Knowledge). Svensson avslutar med att säga att även om Moores argumentering brister på flera punkter är den viktig genom att den innebär en förskjutning av tyngdpunkten i diskussionen om skepticismen.

2. "Om visshet"

Wittgensteindelen inleds med en presentation av centrala element i Wittgensteins senare filosofi: hans syn på språkets natur, betydelsen hos yttranden, karaktären hos filosofiska problem. Därpå följer en genomgång av resonemangen i *Über Gewissheit* – resonemang som Wittgenstein fick påståtöten till genom att läsa, och med Malcolm diskutera, "Defence" och "Proof". Den allmänna Wittgensteinpresentationen är i mitt tycke den bästa delen av avhandlingen. I detta sammanhang inför Svensson ett begrepp "conception" (ung "föreställning") som betecknar något vi lär oss förknippa med orden i vårt språk, och som styr vår syn på ordens betydelse. Enligt Svensson ansåg Wittgenstein det vara filosofins uppgift att frigöra oss från dessa föreställningars järngrepp: "By noticing how language is actually used, we . . . break the spell caused by our conceptions" (s 65).

I diskussionen om *Über Gewissheit* anlägger Svensson av naturliga skäl ett friare grepp än i Mooredelen: här är det fråga om att ur många olika fragment och påpekanden försöka framgestalta en enhetlig argumenteringslinje. Svensson koncentrerar sig främst på det Wittgenstein har att säga om användningarna av uttrycket "N N vet att . . .", på hans anmärkningar om förhållandet mellan empiriska och det Wittgenstein kallar grammatiska utsagor (dvs utsagor som är ägnade att belysa uttryckens användningssätt) och på hans avfärdande av skepticismen. Enligt Svensson spelar begreppet "världsbild" en central roll i det sistnämnda sammanhanget: vår gemensamma världsbild består av utsagor som vi inte i någon tänkbar situation kan betvivla så vitt vi behärskar språket.

I sin bedömning av Wittgensteins tänkande är Svensson rätt kritisk: "Wittgenstein's argument rests on a weak basis; it can only be phrased within a controversial general view of language as primarily a social interplay governed by intersubjective logico-linguistic rules" (s 98).

Trots sin korthet är Svenssons avhandling rik på tankar och uppslag. Den väcker också frågor och invändningar, men till dess förtjänster hör att många av dessa frågor och invändningar gäller centrala problem inom filosofin. Jag vill här ta upp några av dem. (Största delen av det jag har att säga går tillbaka på synpunkter jag framförde som opponenter vid disputationen.)

3. Argumentens roll i filosofin

En av de intressantaste och svåraste frågor Svensson aktualiserar gäller det rätta sättet att nalkas en annan filosofis tänkande: på vilket plan ska vi söka det en filosof kan ha att ge oss? Genom sitt sätt att tolka och bedöma de filosofer han diskuterar förefaller mig Svensson att ge uttryck åt ett synsätt som kunde formuleras så: en filosofis bidrag består i de argument han framför i en fråga. Värdet av hans insats beror i främsta rummet av giltigheten av hans premisser och styrkan i den argumenteringskedja han smider. Enligt min uppfattning är ett sådant synsätt

alltför snävt. Jag menar för all del inte att argumenteringens giltighet skulle sakna betydelse, men jag tror att det betydelsefulla och nydanande hos en filosof framför allt måste sökas på ett annat plan: i hela det sätt att tänka filosofiskt som han utvecklar, de perspektiv han anlägger på problemen, de jämförelser och övergångar han gör, de distinktioner han gör oss uppmärksam på, de frågor han ställer och (inte minst) de frågor han inte ställer. En filosofisk omvälvning åstadkommer man inte genom att finna bevis, utan bl a genom att förändra synen på, vad det innebär att bevisa något.

Dessa synpunkter blir särskilt angelägna, tror jag, när det gäller filosofer som Moore och Wittgenstein. Svenssons inriktning på argument gör t ex att han enligt min uppfattning läser in tankegångar i Moores "Defence" som inte alls finns där: Moore är överhuvudtaget inte, som Svensson tror, ute för att ge bevis för "sunda förnufts uttalanden om världen". Han vill väcka filosoferna ur deras skeptiska slummer genom att ge konkreta exempel på ting som en vettig människa inte kan förneka att hon vet, trots att man kan göra det utan självmotsägelse, och drar sedan fram de svårigheter man måste underkasta sig om man ändå på allvar vill förneka dem. Det som åsytas är en "kejsarens-nya-kläder"-effekt: här finns, helt avsiktligt, inga ansatser till positiv bevisföring. Man kan måhända som Wittgenstein anse att Moore formulerar sig vilseledande, eller som Malcolm mena att han själv inte är medveten om vad hans taktik ytterst bygger på – men om man påpekar att Moore inte bevisat sin grundsats, då har man inte upptäckt ett förbiseende, utan bara gett en beskrivning av hans tillvägagångssätt. Även om Svensson stundom förefaller vara på det klara med detta, finns det passusar både i hans analys av uppsatsen och i kritiken som ger vid handen att han missat poängen.

Jag vill ännu dröja vid frågan om filosofiska argument. Ett genomgående drag hos Svensson är att han på argument ställer krav som helt enkelt inte kan uppfyllas. I sin bedömning av *filosofiska* resonemang ter han sig i själva verket som en syskonsjäl till den traditionelle skeptikern. Han skriver bl a: ". . . can we be sure that Wittgenstein is not mistaken in his critique? What are his arguments to show that he himself has not misunderstood the logic of our language?" (S 96.) Och: "According to [Wittgenstein], any argument, if pursued deeply enough, reaches a point where no further arguments can be added. Thus, what I here consider a lack of argument is not so to him" (ss 97 f). Filosofen bör tydligen kunna ge bevis för sina bevis! Detta är inte en lapsus, utan en princip Svensson följer med en viss konsekvens. På tal om Moores idé att bevisa yttervärldens existens genom att visa fram sina händer säger Svensson: här kan (den icke-empiriske) skeptikern invända att han saknar den princip enligt vilken en gest som Moores verkligen utgör ett bevis för existensen av fysiska ting. Jag tror att Svensson här igen missat poängen: Moore vill med sin gest ge ett *exempel* på bevis för existensen av fysiska ting (liksom man inför domstol skulle bevisa att en viss dolk existerar genom att förete den i rättssalen). Moore utgår från att man kommer att *känna igen* detta som ett bevis; om man inte nöjer sig med detta, utan därtill kräver bevis för beviset, råkar man, som Lewis Carroll elegant visat i *What the Tortoise Said to Achilles*, in i en oändlig regression.

Ett närbesläktat misstag som Svensson ibland verkar falla offer för är den på samma sätt orimliga föreställningen att ett argument inte är fullständigt innan allt

som förutsätts i det sagts ut. I detta ljus vill jag läsa hans i mitt tycke vilsegångna försök att tolka Moores konstaterande att han använder ord i sin vanliga bemärkelse som en väsentlig del av dennes argumentering. Den enda rimliga tolkningen här är att Moore vill gaderas sig mot hotande missförstånd av ett visst slag.

Jag vill framhålla att jag inte betraktar dessa invändningar som graverande just mot Svenssons avhandling. Skälet till att jag uppehåller mig så länge vid dessa metodfrågor är tvärtom, att Svensson exemplifierar ett grepp på filosofin som är ganska vanligt, men som ifall det blir mycket utbrett hotar att göra filosofin steril. Vad jag avser är taktiken att bemöta argument genom att påpeka t ex att det eller det antagandet inte bevisats, eller att den eller den termen inte definierats. I sådana fall borde man följa tumregeln att kritikern måste axla bevisbördan, med motexempel visa att ett tvivel eller missförstånd ligger nära till hands. Till att göra bra filosofi behöver man inte spetsfundighet, utan ett sinne för språkligt-mänskliga realiteter, och filosofens arbete går till stor del ut på att utveckla detta sinne hos mottagaren. Kanske vi här har att göra med en förväxling: en filosofisk undersökning syftar visserligen alltid ytterst till ett klarläggande av logiska förhållanden, men av detta följer det inte att filosofins *metod* vore deduktiva slutledningar.

4. Privata språk

På några punkter ställer jag mig kritisk till Svenssons Wittgensteintolkning. Främst gäller detta diskussionen kring privata språk. Här förefaller Svensson att inte se de argument som faktiskt finns: han läser Wittgensteins betonande av språkets väsentliga samfundsbundenhet som ett ogrundat postulat (s 97), medan det i själva verket i *Philosophische Untersuchungen* fått en djupgående underbyggnad i diskussionen om reglers öppenhet. (Att Svensson förbisett detta är överraskande med tanke på att han själv på s 58 är inne på tanken om reglernas öppenhet och tillämpningarnas samfundsberoende.) Detta missförstånd är möjligen förknippat med ett annat: av vissa tecken att döma anser Svensson att invändningen mot privat språk bör förstås som en empirisk hypotes om språkpsykologi; jag anser det däremot uppenbart att den hör till ett klarläggande av *begreppen* "betydelse" och "språk". Ett av tecknen på ett sådant missförstånd är Svenssons resonemang kring möjligheten av medfödda begrepp. Enligt Svensson kunde det kanske visa sig att människor föds med begrepp, och i så fall, hävdar han, skulle Wittgensteins ståndpunkt att vårt tänkande kräver begrepp gemensamma för ett samfund vara oriktig. Redan denna *möjlighet* vore (vilket Svensson inte tycks inse) en fatal invändning mot Wittgensteins syn på språk och tänkande, men det borde inte vara svårt att se att Svenssons resonemang inte håller. Låt oss betrakta tanken att ett visst begrepp är medfött. Jag har vissa svårigheter att bilda mig en uppfattning om, vad detta i detalj ska tänkas innebära. Men en sak torde vara klar: vare sig ett begrepp är medfött eller inte krävs det kriterier för, att en individ besitter detta begrepp. Och dessa kriterier kan inte vara annat än att han använder begreppet i överensstämmelse med andra. Frågan om begreppens medföddhet kan alltså över huvud taget ställas bara mot bakgrunden av att begreppen i fråga är gemensamma för ett samfund. M a o: vad det rör sig om i Wittgensteins diskussion är den logiska frågan om förutsättningarna för att ett begrepp ska kunna sägas existera; den

empiriska frågan om begreppsbildningens förutsättningar hos den enskilde saknar betydelse i sammanhanget. (Trots min kritik tycker jag att det är värdefullt att Svensson tagit upp denna viktiga fråga till diskussion.)

5. Kunskapens aspekter

Till Svenssons mest självständiga bidrag till Wittgensteintolkningen hör hans tanke, att en föreställning om vad han kallar *mångfacetterade begrepp* spelar en viktig roll i Wittgensteins tänkande. Denna tanke illustreras å ena sidan med begreppet "kunskap", å andra sidan med "tvivel" och "visshet". Den senare tillämpningen har enligt min uppfattning inte genomförts på ett övertygande sätt: här borde Svensson i högre grad uppmärksamma de olika slag av situationer där vi säger "Jag/Han tvivlar på. . ." och "Jag/Hon är säker på. . .". Enligt min uppfattning röjer diskussionen här för övrigt Svenssons missförstånd av Wittgensteins invändningar mot privata språk.

När det gäller diskussionen av begreppet "kunskap" är Svensson däremot av allt att döma inne på något viktigt, och jag hoppas att han vidareutvecklar sin tankegång. Han säger att användningen av uttrycket ". . .vet att p " har tre aspekter av vilka var och en i olika talsituationer kan träda i förgrunden, men att de två andra också alltid måste vara uppfyllda för att uttrycket ska kunna användas. Dessa tre aspekter är (fritt återgivna):

- (i) Den som sägs veta att p måste ha tillräckliga grunder för att hävda att p .
- (ii) Den som sägs veta att p måste tendera att handla i enlighet med att p .
- (iii) Den som säger (om en annan eller sig själv) att en person vet att p ger därmed sin försäkran om att p .

Något jag saknar i detta avsnitt är en jämförelse mellan första och tredjeperson-användningar. (Sammanfaller t ex (i) och (iii) i förstapersonsfallet? Och vad sker med (ii) i detta fall?) Aspekt (i) förefaller mig över huvud taget något oklar. Vad avser Svensson med "tillräckliga" (*adequate*) grunder? En bedömning av grunderna som tillräckliga kan väl egentligen inte särskiljas från en försäkran att påståendet är sant. I fråga om många av de fall där vi säger oss veta något skulle det över huvud taget vara konstlat att tala om "grunder": t ex veta sitt namn, veta vilken färg det där är, osv. (Skulle det vara bättre att, som Wittgenstein gör, bruka uttrycket "vara i tillfälle att veta"? Aspekt (i) kunde kanske formuleras så: den som tillskriver någon kunskap måste vara beredd att ange, *hur* denne är i tillfälle att veta. Ibland kan svaret vara: Han har lärt sig svenska, eller: hos oss vet alla människor vad de heter, osv.)

Det är inte möjligt att Svensson vid formuleringen av (i) också haft ett annat villkor i tankarna: att den som sägs veta något måste ha tillgång till information om saken. Detta vore ett lindrigare krav än det förra. I denna mening vet jag t ex att det var Homeros som skrev *Iliaden* (jag har hört det, det är ingen nyhet du talar om för mig), även om jag inte t ex i en diskussion med klassiska filologer skulle gå i god för att det *verkligen* var han. (Det som avgör om ordet "vet" går att använda i ett fall som detta är tydligen det sätt på vilket frågan uppstår.) Här, liksom i andra sammanhang, hade diskussionen vunnit mycket i klarhet genom bruket av fylliga exempel.

6. *Självständighet men spänningslöst*

Det måste anses glädjande att Svensson gripit sig an med ett så krävande och centralt ämne. De texter han behandlar hör enligt mångas uppfattning till de originellaste och mest betydelsefulla bidragen till kunskapsteorin under 1900-talet. *Über Gewissheit* är svårgripbar och spänningsfylld, och någonting som närmar sig en standardtolkning har ännu inte utkristalliserats; kanske kommer detta aldrig att ske. Det krävs därför mod att gripa denna tjur vid hornen. Svensson formulerar sig för det mesta klart, stringent, kraftfullt. Han förhåller sig – med avsikt – självständigt till de gängse Wittgensteintolkarna; han har ingen lång litteraturförteckning, vilket jag anser vara en fördel, eftersom filosofer inte ska syssla med att katalogisera varandras tankar. (Men jag saknar en Wittgensteintext: "Ursache und Wirkung", *Filosofia* 1976. Och jag tror att Svensson hade funnit E H Wulgasts *Paradoxes of Knowledge* stimulerande: den borde läsas av alla som skriver om Wittgenstein och kunskap.) Ibland tycker jag mig spåra en ambivalens i Svenssons ståndpunkter: det inträffade i flera fall, då jag formulerade en invändning, att jag på ett annat ställe fann en passus som tydde på, att Svensson själv var medveten om invändningen. (Detta gäller flera av de invändningar jag tagit upp här.)

Den som är självständig utsätter sig för faror, och Svensson har inte undgått dem. Särskilt i hans läsning av *Über Gewissheit* finns det, tycker jag, en svaghet som är allvarligare än feltolkningar av detaljer, och det är att han inte är lyhörd för *andan* i Wittgensteins text. Hos Svenssons Wittgenstein saknar jag våndan och dramatiken; också realismen i exemplen, sinnet för ordens mångtydighet: han tenderar att ur *Über Gewissheit* vilja framdestillera en räckta sats, varigenom spänningen i tankarna går förlorad. (Detta gäller t ex det han säger om begreppet "världsbild" i ett av de avsnitt jag finner minst tillfredsställande.) Wittgenstein ville ju framför allt nödga folk till att tänka själva, inte sätta färdiga teorier i händerna på dem. Att Svensson tänkt själv är dock, som sagt, uppenbart. Och det är sympatiskt att han inte utnyttjar sin Wittgensteinkonstruktion till att avfärda Wittgenstein själv. Avhandlingen utmynnar i en serie frågor, varken ett förkastande eller ett accepterande.

Lars Hertzberg

2.

Harry Aronsson och Åke Löfgren: *Att undervisa i filosofi*, 1982.

Det var länge sen filosofiämnet i dagens svenska skola debatterades. Annorlunda är det i Frankrike, där frågan om filosofiämnets ställning i gymnasiet – traditionellt stark men försvagad under senare borgerliga regeringar – var en fråga Mitterrand gick till val på: han lovade stärka filosofins ställning. Men i Sverige utlöst inte ens den nya läroplanen för gymnasiet som trädde i kraft 1979 någon större diskussion.

De enda som verkligen tycks ta frågan om filosofiämnet i den svenska skolan på allvar är de gymnasieinspektörer som s a s å ämbetets vägnar intresserar sig för

saken. Men nu avskaffas gymnasieinspektörerna som ett led i de allmänna besparingarna. Som ett slags testamente från de avgående inspektörerna Harry Aronsson och Åke Löfgren kom i våras en skrift från Fortbildningsavdelningen i Umeå: *Att undervisa i filosofi*. Den är framför allt avsedd för filosofilärarnas egen fortbildning, men innehåller också en redogörelse för tankarna bakom den nya läroplanen, som stort sett är ett verk av Aronsson och Löfgren.

Att undervisa i filosofi innehåller framför allt ett antal förslag till årskursplanering och planering av delmoment i gymnasiekursen i filosofi och erbjuder därigenom en konkret och handfast exemplifiering av avsikterna med den nya läroplanen. Förslag på litteratur för lärarnas ämnesfördjupning ger också de en antydning om den inriktning av filosofiundervisningen man tänker sig. Sammantaget ger alltså den lilla skriften (108 sidor) en föreställning om hur de avgående gymnasieinspektörerna skulle vilja se filosofifämnet utformas i gymnasieundervisningen. Aronsson och Löfgren har en mångårig erfarenhet av egen och andras filosofiundervisning: deras uppfattning är välgrundad och väl värd att diskutera.

Vad kan man då lägga märke till? Som akademisk lärare i filosofi lägger jag först och främst märke till skillnaderna mellan gymnasiefilosofin och den som finns vid universiteten. Den är så påtaglig att behovet av fortbildning av filosofilärare framstår som högst reellt: dessa har ju i allmänhet fått sin utbildning i universitetsfilosofi. Det finns två förklaringar till skillnaderna, dels de speciella krav som gymnasieundervisningen ställer, dels en annorlunda uppfattning om vad som är centralt i filosofifämnet. Låt oss först se på skillnaderna och sedan motiveringen för skillnaderna.

Skillnad mellan gymnasiefilosofi och universitetsfilosofi

Det som framför allt eftersträvas i gymnasiets läroplan är idéhistorisk orientering. Det tar sig dels uttryck i ett krav på att eleverna skall få kännedom om moderna filosofiska riktningar, dels i krav på filosofihistoria. Pluralismen i filosofins problem och metoder skall betonas. Den akademiska filosofen tenderar i stället att betona sin roll som problemorienterad forskare. På samma sätt som andra akademiker försöker han besvara bestämda frågor. Visserligen är han medveten om att metodfrågor medger större frihet inom filosofin, men han tenderar inte att se dem som en fråga om fritt val eller godtycke: han uppfattar gärna andras sätt att bedriva filosofi som ofruktbart eller ovetenskapligt. Visserligen börjar den här bilden luckras upp, alternativa filosofiska traditioner bereds större utrymme också vid svenska universitet. Inte minst bidrar invandringen till en större öppenhet. Också filosofihistoria betyder nu mer än för 10 år sedan. Men i stort dominerar ännu den analytiska filosofin med sina rötter i den logiska positivismen och i den analytiska språkfilosofin.

När läroplanen för gymnasiet talar om probleminriktning är det samhällsfilosofi, moralfilosofi och i någon mån vetenskapsteori som dominerar. Det är sådant som uppfattas som problem också utanför lärosalen som sätts i första rummet. För en forskare i filosofi är det lätt hänt att det är disciplinens inre logik som i första hand avgränsar vilka problem som lämpar sig att behandla: vilka frågor finns det något intressant skrivet om från senare år? Vilka problem är lagom stora för att behandla i en facktidsskrift?

Dessa skillnader är delvis mycket naturliga. Men jag tror man kan säga att de blivit tydligare i den nya läroplanen än i den gamla. Den förra läroplanen var i stort ett verk av akademiska filosofer. Den starka betoningen av färdighetsträning och logik som fanns där hängde säkert samman med att man hade – den välgrundade – föreställningen att logiken är den del av filosofin där de vetenskapliga framgångarna varit störst de senaste hundra åren.

Den pedagogiska motiveringen

Men låt oss ändå något stanna inför vilken motiveringen är till att gymnasiefilosofin skall se annorlunda ut jämfört med universitetsfilosofin. Det framgår att ett av motiven för den nya läroplanen var en önskan att "pedagogisera" filosofin. Ämnet uppfattades av många elever som "meningslöst", "utan verklighetsanknytning". Det sysslade med "oväsentliga problem" och var "alltför tekniskt". På sedvanligt sätt tänkte sig arbetsgruppen bakom den nya läroplanen att större intresse skulle väckas om filosofin anknöts till ämnen och problem som eleverna själva uppfattade som väsentliga. Denna bild av elevernas ointresse för filosofi bekräftas av mina egna ytterst begränsade erfarenheter som lärare på gymnasiet (på gamla läroplanens tid). Trots detta känner jag mig litet skeptisk inför förslagen hur man skall komma till rätta med problemet. Jag känner mig osäker på om det rätta sättet att få skolelever intresserade av viktiga problem är att anknyta till deras spontana intresse. Som jag ser det är en av skolans viktigaste uppgifter att vidga elevernas referensramar genom att tvinga på dem intressen de inte har från början. Att lära elever läsa kommunikationstabeller och fylla i blanketter – omedelbart nyttiga kunskaper, som vem som helst kan inse nyttan av – är inte skolans uppgift: sådant lär man sig på egen hand just därför att incitamentet till att lära sig det föreligger. Men att lösa differentialekvationer och studera arkaisk grekisk poesi är ingenting som man spontant intresserar sig för, men som utvidgar ens referensramar och ger perspektiv som är viktiga. Att få människor intresserade av filosofiska problem – se där filosofilärarens uppgift. Måhända är den omöjlig, utom när det gäller den grupp som faktiskt gillar att tänka på abstrakta problem. Men att resonera så är förstås att ge slaget förlorat på förhand. Emellertid kan säkert den gruppen bli större än vad den är från början.

Man kan då fråga sig om de vägar som *Att undervisa i filosofi* anvisar leder till målet. Att visa att aktuella samhälleliga problem inte kan lösas utan att man tar ställning till filosofiska frågor är då naturligtvis en väg. Men vad gör man med de elever, som inte är alltför få, som inte heller tycker att samhällsproblem är särskilt angelägna?

Den andra tydliga tendensen i nya läroplanen, att betona idéhistoria, är det en framkomlig väg? Ja, för den som omedelbart fascineras av abstrakta problem, är det naturligtvis utmanande att ställas inför Leibniz' monadlära och försöka förstå vilka argument som ledde Leibniz att formulera en så mot sunda förnuftet stridande ståndpunkt. Men annars är väl risken med undervisning i idéhistoria att den gör mer skada än nytta: man får klart för sig att filosofihistorien befolkas av en samling knäppgökar som man inte behöver bry sig om.

Annan uppfattning om filosofiämnet

På vilket sätt skiljer sig nu uppfattningen om filosofiämnet från den vid universitetens gängse? Om man ser det mycket förenklat, tror jag, att Aronsson och Löfgren står för en mer relativistisk uppfattning om filosofin än vad universitetsföreträdare gör. Det är en förenkling och på sin höjd en halvsanning, men det intryck jag får, när jag läser *Att undervisa i filosofi* är att deras öppenhet inför alternativa filosofiska traditioner är större. Det medför väl också att man inte tänker sig att filosofin utvecklas på samma sätt som andra vetenskaper. Det finns ett antal frågor som människor alltid sysslar med – om livets mening, om verklighetens natur, om kunskapens möjlighet och grund – som man måste ta ställning till, men där förslag från olika tider och traditioner har samma anspråk på att bli tagna på allvar. Det är nog en ståndpunkt man kan ge skäl för, men är kanske inte så fruktbar för forskare i filosofi. Frågan är om den kan inspirera till en filosofiundervisning som gör att eleverna börjar bry sig om filosofi. Kan inte idéhistorisk relativism leda till att man suspenderar omdömet och struntar i frågor som uppenbarligen är olösliga? En annan möjlighet är att en sådan inriktning på undervisningen kan bidra till ökad öppenhet och tolerans och ett kritiskt ifrågasättande av vedertagna dogmer och synsätt, också sådana som eleverna själva omfattat, och det vore naturligtvis önskvärt. Men kanske är det så att Aronsson och Löfgren egentligen inte är relativister utan menar att de viktiga frågorna behandlas på ett bättre sätt inom kontinentala traditioner och under tidigare epoker än inom den hos oss förhärskande samtida anglosaxiska analysen? I så fall torde de stå inför en svår uppgift, eftersom majoriteten av filosofilärarna är uppfostrade till analytiska filosofer – i den mån de alls har någon utbildning i filosofi bakom sig.

Konkreta förslag

När det gäller de konkreta förslag till planering av årskurser och delmoment innehåller boken många fruktbara uppslag för filosofilärare att förnya och variera sin undervisning. Allt efter elevernas inriktning och intressen kan undervisningen ta sin utgångspunkt i vetenskapsteori ("Paradigmskifte"), val av livsstil eller språkfilosofi. Det är lätt att tänka sig stimulerande undervisning med utgångspunkt från bokens förslag.

För lärarnas fortbildning innehåller *Att undervisa i filosofi* också en kort bibliografi över nyutkommen litteratur och en genomgång av fyra böcker som särskilt rekommenderas: BBC:s *Men of Ideas*, som återger 15 samtal mellan Bryan Magee och samtida filosofer, Bernhard Willms, *Philosophie die uns angeht*, Paul-Heinz Koester, *Deutschland deine Denker* och Arne Næss, *Ekologi, samhälle och livsstil*. Urvalet visar en del om vad Aronsson och Löfgren tror om filosofilärares genomsnittliga bakgrund (och språkkunskaper!) och vad de önskar att filosofiundervisningen skall förmedla. Men genomgången av böckerna är märklig: den är ett referat med sidhänvisningar, som är oanvändbart utan böckerna och onödigt om man har dem.

I det gröna häftet från Skolöverstyrelsens fortbildningsavdelning finns alltså dels åtskilligt att fundera över kring filosofin som skolämne, dels en hel del konkreta och praktiska råd om hur en filosofilärare kan lägga upp sin undervis-

ning. Den bör i första hand läsas av alla gymnasielärare i filosofi, nu verksamma eller blivande, men också av alla dem som menar att filosofiska problem angår alla människor och därför har en självklar plats i skolan.

Ragnar Ohlsson

Notiser

Den nyligen bortgångne C E Sjöstedt har utgivit Uppsalafilosofen Gunnar Oxenstiernas stora manuskript *Studier i sannolikhetens filosofi*, Doxa 1983. Enligt Sören Halldén's baksidestext har Oxenstiernas arbete fått förnyad aktualitet genom filosofins utveckling under senare år.

Den fjärde nordiska filosofikonferensen anordnas i Lund den 8–10 juni i år. Huvudtema är: Filosofi, kultur och historia. Bland inbjudna föredragshållare kan nämnas att Rüdiger Bubner (Tübingen), Arthur Danto (New York), Aror Hannibalsson (Reykjavik) och Knut Erik Tranøy (Oslo).

En utmärkt översikt över nittonhundratalets västerländska filosofi har utgivits på danska: *Vor tids filosofi*, red Poul Lübcke, Politikens forlag 1982. Verket har två delar, varav den första ("Engagement og forståelse") behandlar tysk och fransk filosofi och den andra ("Videnskab og sprog") huvudsakligen inriktas på anglosaxisk filosofi.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Risto Hilpinen är filosofi professor i Åbo, Göran Holmqvist studerar praktisk filosofi i Stockholm, Carola Sandbacka är pol kand och arbetar vid Finlands Akademi, Stig Nystrand är lärare i teoretisk filosofi i Lund, Torbjörn Tännsjö är docent i praktisk filosofi i Stockholm, Lars Hertzberg är tf professor i filosofi vid Åbo Akademi och Ragnar Ohlsson är lärare i praktisk filosofi i Stockholm.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby Allé 24, 161 54 Bromma
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel 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

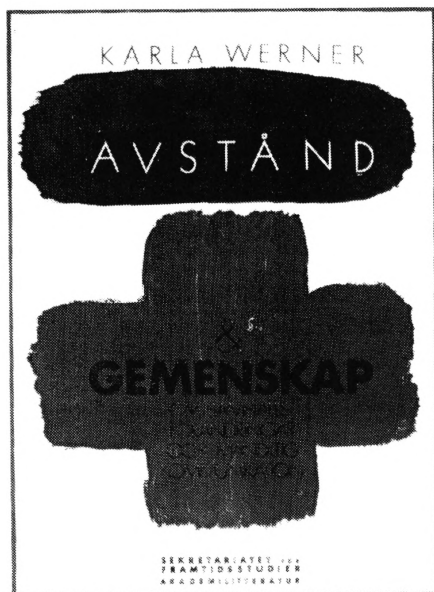
Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

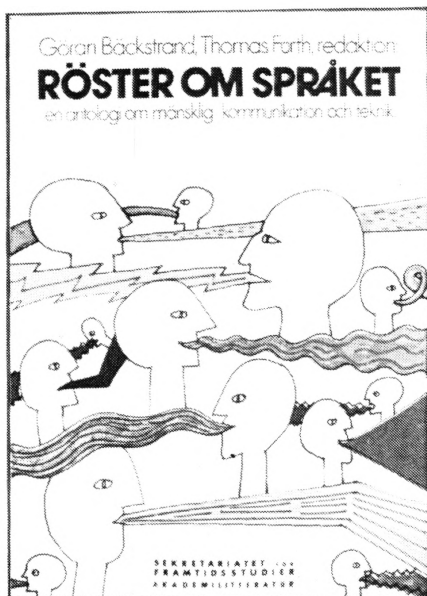
Särtryck

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

NYHETER 83:



Karla Werner: Avstånd och gemenskap - om samhällsförändringar och mänsklig kommunikation. Kan vår tids överflöd av information och impulser ge en falsk föreställning om att kommunikationen människor emellan skulle vara lika utvecklad? Är vi trots mångfacetterade och slagkraftiga massmedia ändå inte upplysta och välinformerade? Får de oss att i stället känna mindre samhörighet och gemenskap? I denna bok behandlas många likartade provocerande frågor kring mänsklig kommunikation och kontakt, särskilt med avseende på modern teknik. I samarbete med Sekretariatet för Framtidsstudier.



Göran Bäckstrand/Thomas Färth (red): Röster om språket - en antologi om mänsklig kommunikation och teknik. Den elektroniska informationstekniken för med sig djupgående kulturella förändringar. Inte minst påverkas språket - den fundamentala, tekniska uppfinningen för mänsklig kommunikation. Vilka risker löper språket i denna utveckling? Dessa aktuella frågor diskuteras i ett antal essäer av bl.a. Artur Lundkvist, Carlos Fuentes, Gudmund Hernaes m.fl. I samarbete med Sekretariatet för Framtidsstudier.