

Carl-Göran Heidegren

Wittgensteins och Hegels syn på filosofin och dennas relation till livet

Filosofin framspringer ur det mänskliga livet och måste återvända till detta. Den antika filosofin sägs ha tagit sin början med en förundran, den moderna tog sin början med ett tvivel. I bägge fallen sattes den av traditionen förmedlade vissheten i fråga och man sökte med ljus och lykta efter en fastare grund. Detta sökande pågår fortfarande. Desto viktigare att filosofin inte glömmet sitt ursprung och sitt mål: ett ingripande i människors liv. Vad filosofin är och vilken relation den har till livet är angelägna *filosofiska* frågor.

I det följande tematiseras (1) Wittgensteins och (2) Hegels reflektioner kring dessa frågor. I det ena fallet står Wittgensteins senare filosofi i förgrunden, i den andra den intressanta fas i Hegels tänkande som löper parallellt med hans överflyttning till universitetet i Jena 1801. Ett försök görs avslutningsvis (3) att samla upp några av de intressanta likheter som då kommer i dagen, liksom att relatera det föregående till frågan vad som *bör* vara — en fråga som filosofin, i den mån den vill vara praktisk, förr eller senare måste återgå till att besvara.

1. Wittgenstein — om konsten att bota filosofiska sjukdomar

Det är idag väl känt och dokumenterat att Wittgenstein hade en närmast nattsvart syn på den moderna amerikanska och europeiska civilisationen. I synnerhet var honom denna i sin teknisk-vetenskapliga aspekt fullkomligt främmande och han betraktade dess landvinningar med skepsis och misstro och med ett öga för det pris som mänskligheten var tvungen att betala för dessa. I en notis från 1947 skriver han: ”Det är t ex inte nonsens att tro att den vetenskapliga och tekniska tidsåldern är början till slutet för mänskligheten; att idén om det stora framåtskri-

dandet är en förblindelse, liksom idén om ett slutligt upptäckande av sanningen; att det inte ligger något gott eller önskvärt i den vetenskapliga kunskapen, utan att mänskligheten i sin strävan efter den löper i en fälla. Det är ingalunda klart att det inte förhåller sig så" (1983, s 67). Upplysningens dialektik var inte obekant för Wittgenstein.

Som G H von Wright påpekat var Wittgenstein djupt rotad i en tid och kultur som under början av vårt århundrade snabbt gick sin undergång till mötes, och man kan därför säga att han "genomlevde *Västerlandets Undergång*" (1982, s 212; en fascinerande inblick medelst text och bild i denna värld ger Nedo & Ranchetti, 1983). Wittgensteins 'apokalyptiska' syn på den egna samtiden framgår med nästan brutal tydlighet ur ett yttrande till sin vän M O'C Drury från 1930: "Jag promenerade kring i Cambridge och passerade då en bokhandel i vars fönster fanns porträtt av Russell, Freud och Einstein. Ett stycke längre bort, i en musikaffär, såg jag porträtt av Beethoven, Schubert och Chopin. Jämförande dessa porträtt med varandra kände jag intensivt den förfärliga degeneration som kommit över människoanden under loppet av bara hundra år" (Rhees 1981, s 127).

I förordet till *Philosophische Bemerkungen* (1920; publ. 1964) liksom i en tidigare version av detsamma preciserar Wittgenstein sin kultursyn något närmare. "Kulturen är liksom en stor organisation som anvisar var och en som tillhör den en plats där han kan arbeta i helhetens anda, och hans kraft kan med all rätt mätas med hans framgång sedd ur helhetens synvinkel" (1983, s 14). Under en tid av 'okultur' försvinner detta gemensamma arbete för helheten och splittras upp i en strävan efter privata mål, dvs civilisationen som en helhet har inte längre något mål utan undergår en blind rörelse ackompanjerad av de motsatta krafternas spel. Den anda som besjalar okulturen kännetecknas av försöket att förstå världen i dess mångfald, och den tar sig uttryck i byggandet av alltmer komplicerade strukturer. Så kan Wittgenstein skriva att 'framåt-skridandet' inte är en 'egenskap' hos vår civilisation, utan dess blotta 'form' (1983, s 15). En kultur däremot kännetecknas av en strävan efter självkänedom; när den belyser sig själv ur olika vinklar och aspekter avser den samtidigt alltid det hela: att komma till klarhet över sitt eget väsen.

Hur låter sig Wittgensteins kulturpessimism relateras till hans syn på filosofin? I sina *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (1937—44; publ. 1956) skriver han: "En tids sjuka läkes genom en förändring i människors sätt att leva och de filosofiska problemens sjuka

kunde läkas endast genom ett förändrat sätt att tänka och leva, inte genom en medicin uppfunnen av någon enskild individ” (1956, s 57). Här öppnar sig två perspektiv: lösandet av filosofiska problem, eller snarare deras försvinnande, ligger i en förändring i sättet att tänka och leva. Vidare är en tids självgenes inte resultatet av en ny idé hos någon enskild individ, och man kan förmoda att Wittgenstein skulle ha kunnat tillägga: allra minst en filosofisk idé, dvs filosofin kan inte förändra världen. I samma anda går en notis från 1947: ”Det är överhuvudtaget inte klart för mig att jag mera önskar att andra ska fortsätta mitt arbete, än att en förändring i levnadssättet ska göra alla dessa frågor överflödiga” (1983, s 72). Här framgår för övrigt ett tredje perspektiv som endast var implicit i det föregående citatet: nämligen att de filosofiska problemen har sin grund i levnadssättet eller ’en tids sjuka’. Ett samband föreligger således utan tvekan mellan Wittgensteins ’apokalyptiska syn på världen’ och hans syn på filosofin. Detta samband måste betraktas närmare.

Jag tror man kan säga att de bägge grundpelarna i Wittgensteins senare filosofi, genom vilka alla konkreta exempel och analyser får sin allmänna betydelse, utgörs av begreppsparerna ’språkspel’ och ’livsform’. Först mot bakgrund av dessa bägge begrepp blir det tillika möjligt att förstå hans syn på filosofin och hans egen filosofiska verksamhet. Medelst dessa kan vidare en brygga slås mellan hans analys av filosofiska problem och hans tidigare refererade civilisationskritik. Ett försök måste därför först göras att fånga något av den intenderade betydelsen hos dessa bägge nyckelbegrepp.

Även om begreppet ’livsform’ är sällsynt förekommande hos Wittgenstein (i *Filosofiska undersökningar* förekommer det t ex endast 5 ggr) så kan det knappast råda någon tvekan om att det spelar en central roll i hans tänkande. ”Det som måste accepteras, det givna — kunde man säga — är *livsformer*” (1978, s 263). Vi måste här anlägga ett brett perspektiv: den västerländska civilisationen kan betraktas som en livsform, olika nationaliteter representerar skilda livsformer, olika etniska och religiösa grupper likaså, liksom olika subkulturer osv. En livsform är ett sätt att leva livet, betingat av omständigheter som är omedelbart där och som endast i ringa omfattning tematiseras och blir till ett objekt för reflektion. Livsformen utgör gränsen för vår förståelsehorisont. ”Det märker man när man kommer till ett främmande land med helt främmande traditioner; och detta även om man behärskar landets språk. Man *förstår* inte människorna” (1978, s 260). Vi kan inte godtyckligt stiga ut ur vår livsform (som väl närmast måste ses som ett kon-

glomerat av olika livsformer, eller bättre: detta konglomerat utgör en livsform — man är amerikansk jude, brittisk gruvarbetare, tysk filosof etc), ja, att 'stiga ut' får sin innebörd först i och genom livsformen. Livsformen är den hud vi andas genom, här är vi hemma och känner oss hemma, här talar vi samma språk. "Om ett lejon kunde tala, så kunde vi inte förstå det" (1978, s 260). Endast som deltagare förstår vi en livsform.

'Språkspelet' utgör i sin tur en viktig del av livsformen: "Att föreställa sig ett språk är att föreställa sig en livsform", och "talandet av språket är en del av en aktivitet eller en livsform" (1978, §19 och §23). Och liksom var fallet med livsformen så är det heller inte möjligt att gå bakom språkspelet: "Vårt fel är att vi söker efter en förklaring där vi skulle se fakta som 'urfenomen'. Dvs, där vi skulle säga: *detta språkspel spelas*" (§654). Det finns en oändlig mångfald möjliga och verkliga språkspel, nya uppstår, andra föråldras och glöms bort. Man kan betrakta ett språk i sin helhet som ett språkspel (§7), men detta innehåller i sin tur, och det är detta som i första hand intresserar Wittgenstein, självt en till synes outtömlig mångfald språkspel. Här endast några av hans exempel: 'Befalla, och handla enligt befallningar', 'uppställa en hypotes och pröva den', 'spela teater', 'gissa gåtor', 'översätta från ett språk till ett annat' (§23). Till dessa kommer alla de olika språkspel som är förbundna med olika subkulturer. Till de senare hör t ex de som relaterar sig till kultur och vetenskap och som uttrycker olika världsåskådningar eller teorier om det ena eller andra. Just den till synes oändliga mångfalden av olika språkspel kan emellertid, enligt Wittgenstein, tyckas ge upphov till en grundläggande svårighet: "Ty man kunde nu invända mot mig: 'Du gör det lätt för dig! Du talar om alla möjliga språkspel men har ingenstans sagt, vad som är karaktäristiskt för ett språkspel och därmed för språket' " (§ 65). Men Wittgensteins poäng är just att det inte är möjligt att på ett sådant sätt ange språkets väsen eller med en självkritisk vinkling 'den allmänna satsformen': "I stället för att ange något som är gemensamt för allt vi kallar språk, säger jag att dessa företeelser inte alls har något gemensamt som gör att vi om dem alla använder samma ord — utan de är *besläktade* med varandra på många olika sätt. Och på grund av denna släktskap eller dessa släktskapsförhållanden kallar vi dem alla för 'språk' " (§65). I stället för ett gemensamt väsen finner vi 'familjelikheter' (§ 67).

Ett språkspel har alltså sin plats inom ramarna för en livsform och utgör en del av denna. Men dessa bäge begrepp är ingalunda åtskilda ge-

nom ett vattentätt skott. Ju mer användningen av begreppet språkspel inte kommer att begränsas till regler för verbala uttryck, utan tillåts utbreda sig till en allmän förståelsekontakt, desto mer tenderar detta att utvidga sig till och sammanfalla med en livsform (se här Black 1978). Nästa steg blir att utifrån denna bakgrund betrakta Wittgensteins syn på filosofin och filosoferandet, en distinktion som måste förstås på följande sätt: 'filosoferandet' är sjukan, 'filosofin' terapin.

"Ett filosofiskt problem har formen: 'Jag hittar inte vägen' " (§123). Filosoferandet har sitt ursprung i ett tillstånd av förvirring. Ett problem har uppstått där tidigare inget var. "En huvudorsak till filosofiska sjukdomar — ensidig diet: man när sitt tänkande med bara en sorts exempel" (§593). Ensidigheten, perspektivlösheten, oförmågan att betrakta ett fenomen utifrån olika aspekter låser oss fast i ett bestämt betraktelsesätt. "De problem, som uppstår genom en feltolkning av våra språkformer, har en *djup* karaktär. De oroar oss djupt; de är lika djupt rotade i oss som vårt språks former, och deras betydelse är lika stor som viktigheten av vårt språk" (§111). Vårt språk har emellertid sin grund i vår livsform, och de tankevanor som genererar de filosofiska problemen har därför i sista hand sin grund i livsformen, dvs de filosofiska problemen utgör problem som har sin grund i själva vår livsform.

Hur uppstår, frågar Wittgenstein, t ex de filosofiska problem som är förknippade med teorin om mentala tillstånd och med behaviourismen. "Det första steget är alldeles omärkligt. Vi talar om processer och tillstånd och lämnar deras natur oavgjord! Vi menar, att vi kanske en gång kommer att veta mer om dem. Men just därigenom har vi låst oss vid ett visst betraktelsesätt. Ty vi har en bestämd idé om vad det innebär att lära känna en process" (§208). Något i vårt vardagsspråk fullkomligt oproblematiskt — t ex att vi känner smärta — tematiseras som ett inre tillstånd och blir till ett filosofiskt problem. Och därmed har vi redan låst oss fast vid ett visst betraktelsesätt: vi söker 'spöket i maskinen'. "Och nu ramlar den jämförelse, som skulle ha gjort våra tankar begripliga för oss, i bitar. Vi måste alltså förneka den ännu oförstådda processen i det ännu utforskade mediet" (ibid). Vårt fruktlösa sökande slår över i sin motsats. Vi förnekar 'spöket i maskinen'; smärta är endast ett yttre beteende: ett grimaserande ansikte, krampaktiga gester etc. "Och så förefaller det som om vi hade förnekat de andliga processerna. Och naturligtvis vill vi inte förneka dem!" (ibid). Ty hur skulle vi kunna förneka att vi känner smärta, att mitt plågade ansikte inte är identiskt med den smärta jag känner.

Läran om mentala tillstånd och behaviourismen är två olika språkspel avledda ur enkla vardagliga fakta typ 'att känna smärta'. "Det fundamentala faktum är här: att vi fastlägger regler, en teknik, för ett spel, och att det sedan, när vi följer reglerna, inte går så som vi hade trott. Att vi alltså så att säga trasslar in oss i våra egna regler" (§125). Ett vardagligt fenomen kan betraktas ur en mångfald synvinklar och aspekter: när vi talar om att någon känner smärta menar vi helt enkelt att denne känner smärta (men inte att detta skulle vara ett tillstånd hos en oföränderlig själssubstans) och att denna hans smärta kommer till uttryck på ett visst sätt (men naturligtvis inte att smärtan skulle vara reducerbar till detta beteende). Läran om mentala tillstånd och behaviourismen utgör därför, om vi tolkat Wittgenstein riktigt, två språkspel som är fångade i sina egna regler och därför tumlar omkring i de filosofiska problemens återvändsgränd. "Detta intrasslande i våra regler är vad vi vill förstå, dvs överblicka" (ibid). Termen smärta så som vi använder den i vårt vardagsspråk innehåller en mångfald aspekter och inget problematiskt ligger i detta. Först när vi isolerar någon av dessa olika aspekter från de andra som varande den 'väsentliga' och konstruerar en spindelväv av metafysik kring den så uppstår de filosofiska problemen. Vi kan inte längre överblicka användandet av våra begrepp. Så kan Wittgenstein skriva: "Begreppet översiktlig framställning är för oss av grundläggande betydelse. Det betecknar vår framställningsform, det sätt varpå vi ser tingen" (§122).

Men vi har ännu inte sett hur de filosofiska problemen är relaterade till vår livsform, närmare bestämt på vilket sätt ett visst filosofiskt problem har sin grund i en given livsform, som uttryck för den senares sjuka. De facto är Wittgenstein på denna punkt föga explicit. En möjlig tolkning är följande: I en livsform är specifika intressen förlagrade; dessa kommer till uttryck i vår begreppsbildning och våra frågeställningar; våra begrepp leder oss i sin tur att söka svaren på våra frågor i en viss riktning. "Begrepp leder oss till undersökningar. Är uttryck för vårt intresse och styr vårt intresse" (§570). I en värld där framåtskridandet är det högsta värdet och där manipulerbarhet och kalkylerbarhet betraktas som förutsättningar för detta, där frodas också en människosyn som i människan ser ett ting ibland andra ting vars beteende låter sig observeras och prognosticeras och därmed också kontrolleras. Det ligger nära till hands att anta att enligt Wittgenstein t ex behaviourismen har sin grund i den moderna teknisk-vetenskapliga civilisationen och dess människosyn. Tidens sjuka genererar filosofiska sjuk-

domar som filosofen måste bota. På detta sätt måste man enligt min mening tillskriva filosofin i Wittgensteins förståelse av densamma ett 'frigörande intresse'. Samtidigt står klart att filosofin som sådan inte kan förändra världen. Denna kan förvisso genom att blottlägga anomalier i vårt språkspel temporärt hejda filosoferandet. I sista hand kan emellertid endast en förändring av vår livsform upplösa de filosofiska problemen och göra filosofin — åtminstone i dess nuvarande form — överflödig.

Vi måste slutligen fråga oss hur denna livsform skulle kunna se ut. Jag tror att vi här måste föreställa oss en livsform som kan ge en 'översiktlig framställning' av sig själv. Och är det inte just detta som Wittgenstein menar med en *kultur*. Inom en sådan arbetar var och en utifrån sin bestämda plats i helhetens anda för samma stora syfte. Att betrakta sig själv ur olika synvinklar, att belysa sig själv utifrån en mångfald aspekter, att bli genomskinlig för sig själv, att uppnå en fullständig klarhet över sitt eget väsen är för en kultur det högsta ändamålet. Och detta är inte möjligt genom vetenskapen allena. Endast denna arbetande tillsammans och i samförstånd med litteraturen, konsten och musiken kan realisera detta; inte bara det som kan 'sägas' hör till en kultur, utan även, ja, i än högre grad, det som bara kan 'visas'. I en anteckning från 1947 skriver Wittgenstein: "En gång kommer kanske en kultur att uppstå ur denna civilisation. Då kommer det att finnas en verklig historia över 1700-, 1800- och 1900-talets uppfinningar, som kommer att vara full av djupt intresse" (1983, s 75).

2. Hegel — om vikten av att gå i skola hos filosofin

Modern forskning har kunnat fastställa att Hegel under början av sin Jena-period (1801—1803) tog sin utgångspunkt i en specifik syn på filosofin och dennas relation till livet som åtminstone med en sådan tydlighet svårligen låter sig återfinnas i hans senare arbeten. Så ställer han i en föreläsning från vinterterminen 1801/02 frågan: "Vilken relation har filosofin till livet?" Eller: "I vad mån är filosofin praktisk?" Svaret han ger lyder: "Det sanna behovet av filosofin är inget annat än att av denna och genom denna lära sig leva" (Baum & Meist 1977, s 45f). Hur skall detta förstås?

Hegels ungdom var djupt präglad av den franska revolutionens omvälvningar. Som ung teologistudent i Tübingen anslöt han sig entusiastiskt till revolutionens ideal och såg sig tillsammans med sina studiekam-

rater Hölderlin och Schelling som en blivande 'folkbildare' vars verksamhet skulle befordra en liknande — ehuru oblodig — samhällsömvärning i Tyskland. Dessa lidelsefullt efterlängtade förändringar lät emellertid alltmer vänta på sig och de franska revolutionsarméerna visade sig med tiden snarare komma som erövrare än som befriare. Relaterande sig till denna situation skriver Hegel någon gång under år 1800 i ett bevarat fragment: "Alla tidens företeelser visar att en tillfredsställelse inte längre står att finna i det gamla livet" (1970 Bd 1, s 458). Något tidigare i samma fragment preciserar han problemet på följande sätt: för de intellektuella vilka "arbetat upp naturen till idén" men som tiden samtidigt "fördrivit till en inre värld" kommer otillfredsställelsen med det förhandenvarande livet till uttryck som "behovet att övergå från sin idé till livet". För den stora massan av folket visar sig å andra sidan denna otillfredsställelse i ett instinktivt sökande efter något "obekant" som de inte förmår artikulera och som "behovet att bli medvetna om vad som håller dem fångna och att erhålla det obekanta som de åstundar". Hegels problem är att förena teori och praxis: "den ständigt växande motsägelsen" mellan de intellektuella och folket innehåller inom sig även "strävan efter ett ömsesidigt närmande" av de bägge extremerna (s 457).

En direkt förbindelse mellan filosofin och livet återfinner man vid denna tid hos Hegel även när det gäller frågan om filosofins ursprung. Detta problem tematiserar han i sin *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). "När föreningens makt försvinner ur människors liv och motsatserna har förlorat sin levande relation och växelverkan och vunnit självständighet uppstår behovet av filosofin" (1970 Bd 2, s 22). Filosofin har således sin grund i en uppsplittring av det mänskliga livet eller som Hegel också uttrycker det: i en "tidsålders bildning" (s 20). Det paradigmatiska exemplet på en tid karakteriserad av *Entzweiung* und *Bildung* utgör för Hegel den moderna västerländska civilisationen. Ju längre bildningen fortskridit desto mångfaldigare är livets yttringar och desto svårare är det samtidigt att överblicka denna mångfald. För att kunna orientera sig i en alltmer komplicerad värld måste människan träffa distinktioner, utveckla nya begrepp, subsumera särskilda företeelser under allmännare begrepp, etc. Detta utgör enligt Hegel förståndets verksamhet. Denna utveckling är emellertid i sig inte av ondo, ty "den nödvändiga klyvningen är en av livets betingelser (Faktor des Lebens)" (s 21). Men i den mån som överblicken över det hela går förlorad tenderar mångfalden att fixeras i

självständiga delar och i oöverbryggliga motsatspar. En tolkning som enligt min mening inte spränger ramarna för en Hegel-interpretation är följande: I den mån som den samhälleliga rationaliseringen tenderar att inskränkas till en mål-medel rationalitet och mångfaldens interna relationer kommer att förstås uteslutande i termer av kausala samband så kommer det mänskliga livet alltmer att framstå som styrt av främmande krafter utanför mänsklig kontroll.

Denna tendens är inte minst tydlig hos den moderna filosofin som försökt sätta bildningens värld på begrepp, men som i denna sin strävan i stället drivit splittringen till sin spets. Detta kommer till uttryck i en serie av motsatspar vilka är karaktäristiska för densamma: kropp-själ, tro-förstånd, frihet-nödvändighet, förnuft-sinnlighet, intelligens-natur och slutligen, i sin mest allmänna form, subjekt-objekt. ”Att upphäva sådana stelnade motsatser är förnuftets enda intresse” (s 21). Detta förnuftets intresse kan tolkas som ett försök att gentemot förståndets instrumentala rationalitet vindicera en rätt för ett bredare rationalitetsbegrepp som strävar efter att begripa livets mångfald som en differentierad helhet där varje del i en mening utgör det hela i det att den är internt relaterad till densamma.

Hegels utgångspunkt är en teori om det absoluta som föregående och möjliggörande klyvningen. En intuitiv kunskap om denna ursprungliga enhet har vi medelst den transcendentala åskådningen. Filosofins uppgift är att producera det absoluta för medvetandet — som identiteten mellan subjekt och objekt. Spekulationen eller den filosofiska reflektionen, i det att den syntetiserar reflektionens bestämningar med det absoluta, är förnuft. — Dessa svåra bestämningar och relationer står i behov av explikation.

I anslutning till den i samband med 'panteism-striden' i Tyskland uppblommade Spinoza-renässansen (se Heidegren 1984, s 93 f) hade Hegel tillsammans med Hölderlin och Schelling i Tübingen slagordsmässigt givit uttryck åt sin världsbild som *Hen kai pan* (Allt i Ett) — ett ideal som ställdes mot den genom politik och religion söndrade verkligheten. Denna allomfattande enhet skulle Hölderlin senare ge namnet 'varat' och ställa mot 'omdömet' som utgörande den ursprungliga klyvning (Ur-teilung) som splittrar upp det enhetliga varat. Detta vara är oss intuitivt givet medelst en 'intellektuell åskådning' som skarpt avgränsades gentemot reflektionen eller omdömesförmågan. Förstår man i anslutning till detta filosofin som reflektion så var en omedelbar konsekvens av denna dualistiska uppfattning att filosofins mål endast kun-

de vara att tillintetgöra sig själv — så t ex Schelling i inledningens till sin *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797). Kring sekelskiftet 1800 kom emellertid såväl Hegel som Hölderlin att revidera denna dualistiska uppfattning. Den sanna enheten — *Hen kai pan* — är inte den som utesluter all reflektion, ty som uteslutande enhet vore den själv fångad i en motsats, dvs hade den sin motsats utanför sig själv. Klyvningen utgör ett nödvändigt moment i livet (som är Hegels uttryck för den allomfattande enheten). Så kan Hegel skriva i sitt så kallade *Systemfragment von 1800* att "livet är förbindelsen mellan förbindelsen och icke-förbindelsen" (Bd 1, s 426). I Jena betecknar Hegel i anslutning till Schelling denna enhet som det absoluta, en konception i vilken motiv från såväl Kants *Kritik der Urteilskraft* som Spinozas *Etik* är förhanden och som därför har kallats för en 'idealistisk substansmetafysik' (Düsing 1980). Kant hade i nämnda arbete skiljt mellan det bestämmande omdömet för vilken den allmänna lagen är given och som endast har att subsumera det särskilda fallet under denna, och det reflekterande omdömet som utifrån de särskilda fallen har att *söka* den allmänna lagen. Hegel i sin tur skriver: det absoluta "är det eftersökta målet", men fastslår i omedelbar anslutning till detta: "det är redan förhanden — hur skulle det annars kunna eftersökas?" (Bd 2, s 24). På detta sätt är det absoluta såväl en förutsättning för filosofin som målet för densamma: nämligen att producera det absoluta för medvetandet. Och liksom Spinoza inlett sin *Etik* med att definiera den enda substansen som *causa sui*, utgår Hegel (och Schelling) från det absoluta som är föremål för en intuitiv kunskap i den transcendentala (intellektuella) åskådningen.

I Frankfurt var Hegels problem i anslutning till sina religionshistoriska och religionsfilosofiska studier "människans upphöjelse från det ändliga till det oändliga livet" (Bd 1, s 421), en problematik som enligt honom till slut måste övergå "i en metafysisk betraktelse av det ändligas förhållande till det oändliga" (s 225). I Jena ger Hegel problemet en kunskapsteoretisk vinkling och frågar efter kunskapens uppstigande från reflektionens bestämningar till en kunskap om det absoluta. Här uppenbarar sig emellertid en svårighet. Filosofin som tänkande kan inte undvara reflektionen, men samtidigt tycks den därigenom bunden till det ändliga, ty reflektionen är sättandet av bestämningar (begreppsbildning och omdömen). "Förmedlingen av denna motsägelse är den filosofiska reflektionen" (Bd 2, s 25). Den 'isolerade reflektionen' eller 'förståndet' förmår endast att sätta bestämningar vilka som sådana är avgränsade från och motsatta andra bestämningar, en verksamhet som

dels inte känner några gränser utan breder ut sig i det oändliga, och som dels i det att betingelsen för allt betingat sökes tenderar att polariseras i motsatsen mellan det ändliga och det oändliga (med det senare som den blotta negationen av det förra). 'Reflektionen som förnuft' eller 'spekulationen', vilken Hegel också kallar 'filosofierandets instrument' (s 25), tillintetgör sig själv som reflektion i det att den relaterar dennas bestämningar till varandra och till det absoluta och därigenom uppvisar dessa som i sig identiska och som blott varande aspekter av ett och samma absoluta förnuft. Reflektionen i det att den tematiserar sig själv och blir till spekulering upphäver sina bestämningar som absoluta. På detta sätt kan den begreppsligt rekonstruera det absoluta, ja, bli en på begrepp satt spegelbild av det absoluta. Detta upphävande av den isolerade reflektionen består vidare i att spekuleringen 'syntetiseras' med den transcendentala åskådningen. Vari denna syntetisering egentligen består blir emellertid så vitt jag kan se aldrig närmare klargjort. I vilket fall så är det ursprungligen åskådade absoluta nu reflekterat — satt på begrepp — och har genom denna reflektiva process vunnit bestämd form. Så kan Hegel bestämma det absoluta som "identiteten av identiteten och icke-identiteten" (s 96), en dynamisk helhet i vilken såväl *enhet* som *motsättning* är förhanden.

Nästa steg blir för Hegel att explicera det absolutas innehåll, dvs att utveckla det filosofiska systemet självt. "Det absoluta, emedan det i filosofierandet av reflektionen produceras för medvetandet, blir härigenom en objektiv totalitet, en helhet av vetande, en organisation av kunskaper." (s 30) Så utgör 'logiken' och 'metafysiken' 'vetenskapen om idén som sådan', med den förra som framställande och tillintetgörande de ändliga formbestämningarna och den senare som behandlande det absoluta väsendet som ren idé. På denna första del följer 'vetenskapen om idéns realitet' bestående av två delar: 'naturens filosofi' och 'andens filosofi', den förra utmynnande i det 'fria folket'. Som en avslutande fjärde del följer därefter 'religionens och konstens filosofi' (se här t ex Meist 1980).

I ett berömt brev till Schelling från den 2:e november 1800 summerar Hegel sin bildningsgång inför det nära förestående återseendet av sin ungdomsvän i Jena: "I min vetenskapliga bildning som utgick ifrån underordnade mänskliga behov drevs jag till vetenskapen och ungdomens ideal måste samtidigt övergå i reflektionens form, i ett system. Jag frågar mig nu, medan jag ännu är sysselsatt med detta, vad för slags återvändande till ett ingripande i människors liv som står att finna"

(1952, s 59—60). Som vi sett eftersträvade Hegel vid denna tidpunkt någon form av ett 'ömsesidigt närmande' mellan filosofin och folket, förstådd som en förening av teori och praxis. Ur hans tidiga Jena-manuskript låter sig en lösning av denna problematik extrapoleras. Denna lösning kan väsentligen sägas bestå i introducerandet av en tredje förmedlande term: *det karismatiska ledarskapet*. I några inledande anmärkningar till sin föreläsning över 'Logik und Metaphysik' vinterterminen 1801/02 fastslår Hegel att filosofins "epoker" faller inom "övergångsperioder" när i ett folks historia "en äldre sedlig form övervinnes av en ny sådan" (se Baum & Meist, s 52ff; även Rosenkranz, s 189f). Den stora massan av folket känner endast ett "dunkelt behov" av denna "nya sedlighet" i form av en otillfredsställelse med det förhandvarande livet. I en sådan historisk situation framträder filosofin och uttalar vad som ligger i tiden. Men filosofin som sådan kan inte förändra världen, kan inte gripa tag i och sätta folket i rörelse, därtill är den i en mening alltför abstrakt och världsfrånvärd. Därtill behövs en människa som "har gått i skola hos filosofin" och som därigenom renats från den föråldrade livsformens begränsningar och tillika i en vision skådat konturerna av en ny sådan som ett drömliknande ideal för vilket den nu sätter in hela sin kraft. "Dessa upphöjda naturer gör inget annat än uttalar ordet och folken kommer att följa dem." Dessa stora människor eller världshistoriska individer, för att bruka Hegels senare term, behöver ingalunda vara erövrare av typ Alexander utan även en lagstiftare som Solon kan göra anspråk på denna titel: deras verk består i att återställa harmonin i en värld som präglas av disharmoni, oenighet och fiendskap, dvs att befria världen från "den sedliga verklighetens bojor" (ibid) och frambringa en ny sedlig livsform. Såväl insikt i vad tiden kräver som vilja och beredskap att offra allt för sitt ideal är nödvändigt för att utveckla den karisma som förmår att sätta folket i rörelse. På detta sätt finner filosofin så att säga genom ombud — de stora människorna — en väg tillbaka till ett 'ingripande i människors liv' och i denna betydelse är filosofin 'praktisk'.

3. Wittgenstein och Hegel — om vad som är och vad som bör vara

Vi har i det föregående tematiserat Wittgensteins respektive Hegels förståelse av filosofin och dennas relation till livet. Ett antal likheter som direkt faller i ögonen är följande:

1. 'Upplysningens dialektik' var bekant för såväl Wittgenstein som Hegel. Bägge var medvetna om att människans ökade herravälde över sin omvärld ingalunda automatiskt sammanfaller med en mänsklig frigörelse, ja, Wittgenstein kunde utifrån sin senare historiska position fråga om inte den teknisk-vetenskapliga tidsåldern var 'början till slutet för mänskligheten'.

2. Wittgensteins begrepp 'livsform', taget i sin vidaste betydelse, uppvisar stora likheter med vad Hegel förstår med 'sedlighet', nämligen ett folks seder och bruk under en given historisk tidsperiod.

3. De filosofiska problemen har för bägge sin grund i en given 'livsform' eller en 'tidsålders bildning' som 'en tids sjuka'. I en sådan situation föreligger ett 'behov' av filosofin. En viktig skillnad är emellertid att medan för Wittgenstein filosofin endast är en kritisk 'aktivitet' (1982, 4.112) som upplöser de filosofiska problemen, så är för Hegel filosofin även en 'lära' — 'en helhet av vetande, en organisation av kunskaper'.

4. För bägge gäller vidare att filosofin kännetecknas av en totalitetssträvan: nämligen att 'överblicka' ett sammanhang. Som sådan vänder den sig mot ensidigheten och perspektivlösheten som är fångad i ett visst 'betraktelsesätt'. Dess strävan är att upplösa 'stelnade motsatser' och ge en 'översiktlig framställning' av saken själv.

5. Filosofin har för såväl Wittgenstein som Hegel sin grund i ett 'frigörande intresse': filosofin upplöser de filosofiska problemen i en 'droppe språklära' (1978, s 258); 'spekulationen' upphäver den 'isolerade reflektionens' bestämningar.

6. Men filosofin som sådan kan inte förändra världen hur önskvärd en sådan förändring än är. Medan Wittgenstein här lämnar oss rådlösa utvecklar Hegel en teori som i det karismatiska ledarskapet — den 'stora människan' som 'gått i skola hos filosofin' — ser den förmedlande länken mellan teori och praxis.

Därmed har vi nått en kritisk punkt. Varje filosofi som direkt eller indirekt har ambitionen att förändra världen eller åtminstone implicit uttalar nödvändigheten av en sådan förändring, måste förr eller senare övergå till att besvara frågan vad som *bör* vara. Som bekant förnekade Wittgenstein principiellt möjligheten av en sådan övergång, medan Hegel kom att utveckla en *Philosophie des Rechts* som alltsedan sin publikation (1820) tillhört den praktiska filosofins mest omdiskuterade och omstridda verk.

Intressant är att Wittgenstein i en notis från 1937 i princip uttalar

nödvändigheten av en övergång till frågan vad som bör vara. Han skriver då mot bakgrund av sin civilisationskritik: "Allt har trasslat till sig så att man skulle behöva ett exceptionellt förstånd till att behärska det. Det räcker nämligen inte längre till att kunna spela spelet bra; utan ständigt uppstår frågan: ska detta spel överhuvudtaget spelas nu, vilket är det rätta spelet?" (1983, s 36). Samtidigt har han i *Tractatus* en gång för alla klippt av denna diskussion: "Alla satser är likvärdiga" (6.4). "Därför kan det icke finnas några etikens satser. Satser kan icke uttrycka något högre." (6.42) Denna principiella vägran att uppställa någon form av etisk uppfordran löper som en röd tråd genom Wittgensteins filosofiska författarskap.

Samtidigt skrev Wittgenstein som bekant till Ludwig Ficker i det att han skickade denne manuskriptet till *Tractatus*, att "bokens innebörd är av etisk natur" (Wittgenstein 1969, s 35). Det står fullt klart att Wittgenstein genom hela sitt liv intensivt reflekterat över etiska frågeställningar. En ledtråd till lösandet av denna paradox ger oss följande sats: "Det är klart att etiken inte kan utsägas" (6.421). Etik är för Wittgenstein 1) något djupt individuellt och 2) den har inte formen av en moral-lära, utan är väsentligen moraliskt handlande — det etiska visar sig (och som sådan tenderar etiken att sammanfalla med religionen). Så säger Wittgenstein i ett samtal med Friedrich Waismann den 17:e december 1930: "Jag har i mitt föredrag över etik mot slutet talat i första person: Jag tror att detta är något mycket väsentligt. Här låter sig inget mer konstateras; jag kan endast stiga fram som personlighet och tala i första person" (Wittgenstein 1967, s 117; jfr 'A Lecture on Ethics' (1930), i *The Philosophical Review* Bd 74 (1965), s 3—12). Och i ett samtal med M O'C Drury någon gång 193? säger Wittgenstein: "Om du och jag skall leva religiösa liv så är detta inte avhängigt att vi talar mycket om religion utan att vårt sätt att leva är annorlunda. Det är min övertygelse att endast om man försöker vara hjälpsam gentemot andra människor så kommer man till sist att finna en väg till Gud" (Rhees, s 129). I dessa satser är Wittgensteins etik sammanfattad: Ställd inför livets problem är varje människa ensam med sig själv; vad hon kan göra är att handla gott gentemot andra människor — och "när något är gott så är det också gudomligt" (1983, s 10) — varvid vad som är gott är ett avgörande som varje människa själv måste träffa. Det etiska är för den enskilda människan en ständig kamp som för henne närmare eller längre bort ifrån Gud till ett lyckligt eller till ett olyckligt liv. Detta är Wittgensteins djupt personliga övertygelse och som sådan måste den respekte-

ras. Att sätta sig till doms över hur han lyckats eller inte lyckats med att realisera denna sin övertygelse i sitt eget liv hör inte hemma i en filosofisk uppsats. Däremot måste vi fråga vilka praktisk-filosofiska implikationer som Wittgensteins explicita filosofi har, dvs i vad mån redan i det som kan *sägas* och som Wittgenstein de facto har sagt normativa element — ett till *Sein* förklätt *Sollen* — låter sig utvaskas.

J C Nyiri har menat sig finna en 'konservativ samhällsuppfattning' i Wittgensteins senare filosofi som enligt honom tillika har sin grund i densamma 'inre logik'. "Regelföljandet är i sista analys blint; det skall och kan inte förklaras eller rättfärdigas . . . Varje kritik måste förutsätta en livsform, ett språk, dvs en tradition av överensstämmelser. Varje omdöme är förankrat i traditioner. Därför kan traditioner i sin tur inte *bedömas*" (1978, s 38). Alla livsformer är i princip likvärdiga, inget metakriterium utifrån vilket de skulle kunna jämföras och bedömas är förhanden — därför kan det heller inte finnas någon praktisk filosofi. Wittgenstein är fångad i ett hermeneutiskt dilemma eller om man så vill i reglerna för sitt eget språkbruk och störtar i relativismens avgrund. "Som om inte rättfärdigandet en gång tog slut. Men slutet är inte den ogrundade förutsättningen, utan det ogrundade handlingssättet" (Wittgenstein 1981, n:r 110; jfr n:r 204). Pluraliteten av språkspel och livsformer är den yttersta gräns vilken vi inte kan överskrida. Wittgensteins filosofi i sin inre konsekvens kräver av den enskilde individen konformitet och anpassning till den förhandenvarande livsformen. "Lösningen på det problem Du ser i livet är ett sätt att leva som får det problematiska att försvinna. Att livet är problematiskt betyder att Ditt liv inte passar in i livets form. Du måste då förändra Ditt liv, och om det passar in i formen så försvinner det problematiska" (1983, s 36).

Jag tycker mig här skönja gränserna för Wittgensteins filosofi: Han uppställer antydningssvis en intressant, i grunden kunskaps sociologisk hypotes om filosofins ursprung och relation till livet. Inget försök görs emellertid att närmare utveckla denna problematik. Vidare framför han en skarp civilisationskritik som emellertid står helt oförmedlad jämte hans tankegång om 'språkspel' och 'livsformer' som 'urfenomen' vars grund inte kan efterfrågas, vilket i sin tur rycker undan grunden för hans civilisationskritik.

Samtidigt måste vi vara på det klara med vad denna vår kritik själv implicerar. Som jag ser det ingenting annat än ett upprätthållande av ett i den moderna traditionen förankrat förnufts begrepp och en tro att upplysning fortfarande är möjlig. Att 'förstå annorlunda' är då inte till-

räckligt, man måste 'förstå bättre'. Och detta i synnerhet om man insisterar på nödvändigheten av en praktisk-filosofisk diskurs. Utgångspunkten för en sådan kan i sin tur inte vara någon annan än den sig själv bestämmande fria förnuftiga viljan (autonomi).

Vi har redan pekat på likheten mellan begreppet 'livsform' hos Wittgenstein och Hegels användning av begreppet 'sedlighet'. Frågan är i vad mån den kritik vi riktat mot Wittgenstein också träffar Hegel. Som redan nämnts utgör Hegels *Rechtsphilosophie* ett av filosofihistoriens mest omdiskuterade verk. Det finns här ingen möjlighet att med några krav på utförlighet stiga in i denna komplicerade debatt, vilken tillika under det senaste decenniet genom upptäckten och publikationen av tidigare helt eller delvis okänt material fått en avsevärt utvidgad interpretationsbas. Jag kommer att begränsa mig till några anmärkningar rörande Hegels konception av sin 'rättsfilosofi' som 'naturrätt och statsvetenskap' och det problematiska förhållandet mellan *Sollen* och *Sein* i denna.

I sin *Naturrechtsaufsatz* från 1802 riktar Hegel uppmärksamheten på att 'sedlighet' etymologiskt härrör från 'seder' och han fastslår i samma arbete att "den absolut sedliga totaliteten ingenting annat är än ett folk" och att den bästa uppfostran för en yngling därför är att låta denna växa upp hos ett 'välinrättat folk' (Bd 2, s 504, 481 och 508). Denna typ av sedlighet, att leva i överensstämmelse med sitt folks seder och bruk, att i dessa finna sin allmänhet och sitt absoluta som inte ställs ifråga eller vidare begrundas, förknippar Hegel med den tidiga antika stadsstaten. "Detta är sedlighetens rike: var och en är *sed*, omedelbart ett med det allmänna. Här är inte platsen för några protester; var och en känner sig *omedelbart* som allmän, dvs han avsäger sig sin särskildhet utan att känna denna som sådan, som detta *själv*, som väsendet" (1974, s 267). Men i människan bor en 'djupare ande' som kräver sin rätt och som bryter in i grekernas 'sköna lyckliga frihet' som fördärvets princip. I sitt *tänkande* är nämligen den enskilda människan absolut, och endast vad som kan rättfärdiga sig självt inför denna inre tribunal kan göra anspråk på en absolut giltighet. Av traditionen förmedlade seder och bruk accepteras då inte längre okritiskt utan det frågas: vad är i och för sig sant och gott? Så kan Hegel tillskriva Sokrates äran av att ha 'uppfunnit moralen' (Bd 12, s 329). Riktigt hemtam är emellertid denna princip bland de germanska folken där den länge har formen av ett lynnigt egensinne, men där den genom reformationen och slutligen i Kants praktiska filosofi sätts på begrepp som den sig själv bestämmande viljan

(autonomi). Denna fria vilja är också Hegels utgångspunkt (se Bd 7, §21—24), men samtidigt, och detta är naturligtvis den springande punkten, utgör Hegels 'rättsfilosofi' en kritik av Kants 'moralitets'-begrepp genom ett till den moderna världen anpassat 'sedlighets'-begrepp. Hur skall detta antydningssvis förstås?

I sin föreläsning över 'naturrätt och statsvetenskap' i Heidelberg 1817/18 dikterar Hegel för sina åhörare: "Naturrätten har som sitt objekt rättens förnuftsbestämningar och förverkligandet av denna sin idé" (1983, §1, s 37). Såsom 'abstrakt rätt' utgörs dennas grundbestämningar av begreppen 'person', 'besittning', 'egendom', 'fördrag'. Men huruvida den enskilde individiden respekterar dessa bestämmelser är ovisst: genom sin fria vilja kan nämligen denne bryta mot lagen, dvs rätten som sådan har endast en yttre nödvändighet. Detta är 'moralitetens' systematiska plats. Viljan måste internalisera lagen, dvs maximen som styr min vilja måste kunna upphöjas till allmän lag. Men enligt Hegel förblir denna goda vilja fångad i ett abstrakt *borde*: den allmänna viljan skall vara förverkligad i världen. Det moraliska subjektet blir i den mån det verkligen handlar till ett hycklande gott samvete som genomdriver *sin* vilja. Som moralitet har den allmänna viljan ingen verklighet: förverkligandet av rättens förnuftsbestämningar är ännu inte förhanden.

Detta förverkligande är den i överensstämmelse med moderna principer statligt organiserade 'sedligheten'. Därför är Hegels rättsfilosofi tilllika 'statsvetenskap'; framställningen av den organisation som den förnuftiga staten har. "Varje folk", skriver Hegel, "måste bestå den kamp som syftar till att förlika frihetsbegreppet och verkligheten" (1983, s 205). Förverkligandet av friheten är i sin tur ingenting annat än ett folks författning: "Organisationen av friheten, ett folks förnuftighet, är *författningen*" (1983, §127, s 148). Denna normativa konception inbäddar Hegel i en historie-filosofisk teori som tolkar historiens mening och mål som det gradvisa realiserandet av frihetsbegreppet. När ett folk väl blir medvetet om sin frihet — 'viljan i dess fria självbestämmande' — så kan ingen makt i världen bjuda det motstånd. Så måste en gradvis 'föryngring' av författningen äga rum: "Vad som är förnuftigt blir verkligt och det verkliga blir förnuftigt" (1983, s 51).

I den i förhållande till dessa föreläsningar något senare publicerade *Grundlinien der Philosophie des Rechts* möter oss en till synes helt annan bild: där faller de ödesdigra orden om 'det förnuftigas verklighet och det verkligas förnuftighet'. Skall detta förstås som om den positiva

rätten, dvs den i ett samhälle gällande rätten, alltid tillika är förnuftig? Eller att den åtminstone är förnuftig i förhållande till sin tid? Dessa frågor blir desto mer pockande då Hegel i omedelbar anslutning till sitt berömda diktum uttryckligen frånkänner filosofin uppgiften att förändra världen. ”Som filosofisk skrift måste den / *Grundlinien*, min anm / allra minst se som sin uppgift att konstruera *en stat så som denna borde vara* . . . När filosofin målar sitt grått i grått är en livsgestalt föråldrad, och med grått i grått låter sig denna inte föryngras utan endast förstås (erkennen); Minervas uggla begynner sin flykt först med den inbrytande skymningen” (Bd 7, s 26 och 28). Huruvida utom-filosofiska motiv och hänsynstaganden för Hegel spelat en roll vid dessa formuleringar i förordet till *Grundlinien* måste här lämnas åt sidan. Hegels försök att reintegrera den i moraliteten åt sig själv utelämnade fria individen är emellertid även i andra avseenden långt ifrån oproblematiskt. Så skriver han: ”*Vad människan har att göra, vilka de plikter är som hon har att fullgöra för att vara dygdig, är i ett sedligt samhälle lätt att säga. Hon har endast att göra vad som i hennes omständigheter är föreskrivet, uttalat och allmänt bekant*” (Bd 7, §150, s 298). Hegel ger emellertid inte någon som helst vägledning hur man skiljer de sedliga plikter som är förnuftsrättsligt begrundade från de som blott har sin grund i ett folks seder och bruk (se Iltng, s 246f).

I stället tenderar Hegel till att förskjuta dessa frågor till eller snarare upplösa dem i sin historie-filosofiska teori enligt vilken världshistorien är den högsta och absoluta rätten (Bd 7, §341ff). Gentemot det folk som förkroppsligar en högre frihetsprincip är alla andra folk såväl maktlösa som rättlösa. Makten, rätten och friheten är här förenade med varandra på så sätt att friheten är såväl den absoluta makten som den absoluta rätten. Hegels teori blottar sig här utan tvekan för i sina konsekvenser katastrofala tolkningar. Desto angelägnare vore att det förnuftsrettsliga fundament som samtidigt helt klart är förutsatt lyftes fram och klargjordes. Det är för utvecklingen av Hegels rättsfilosofi karaktäristiskt att de normativa frågeställningarna tenderar att alltmer överskuggas av, alternativt upplösas i, en spekulativ framställning som till synes uteslutande befattar sig med det 'varande såsom varande'. Frågan är i vad mån en normativ ansats överhuvudtaget är förenlig med Hegels spekulativa teori. Först när denna fråga är tillfredsställande besvarad låter sig avgöras huruvida en politisk ackommodation på något sätt är internt relaterad till det hegelska systemet.

Idag framstår behovet av filosofin som större än någonsin. Vår tids

sjuka spänner från föreställningen om ett stjärnornas krig till den alltmer tilltagande 'kolonisationen av livsvärlden' (Habermas). Frågan gäller också filosofin. Med vilka teoretiska kunskaper och med vilken för många till en normativ orientering är den människa utrustad som i dag har gått i skola hos filosofin? Förmår och vill t ex dagens svenska universitetsfilosofi att ge en översiktlig framställning av vår tids bildning? □

Litteratur

- Baum, M & Meist, K, 1977, 'Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten', *Hegel-Studien Bd 12*.
- Black, M, 1978, 'Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein's Later Thought', *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*, Leinfeller, E et al (utg), Wien.
- Düsing, K, 1980, 'Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena', *Hegel-Studien. Beiheft 20*.
- Heidegren, C-G, 1984, *Filosofi och revolution. Hegels väg till visdom*, Lund.
- Hegel, G W F, 1970, *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E & Michel, K M (utg), Frankfurt/M.
- Hegel, G W F, 1974, *Frühe politische Systeme*, Göhler, G (utg), Frankfurt/M.
- Hegel, G W F, 1983, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, Iltung (utg), Stuttgart.
- Hegel, G W F, 1983a, *Die Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Henrich, D (utg), Frankfurt/M.
- Hoffmeister, J (utg), 1952, *Briefe von und an Hegel. Bd 1*, Hamburg.
- Iltung, K-H, 1983, *Naturrecht und Sittlichkeit*, Stuttgart.
- Meist, K, 1980, 'Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaer Zeit', *Hegel-Studien, Beiheft 20*.
- Nedo, M & Ranchetti, M (utg), 1983, *Wittgenstein*, Frankfurt/M.
- Nyiri, J C, 1978, 'Wittgensteins Geschichts- und Gesellschaftsauffassung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart', *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*, Leinfeller, E et al (utg), Wien.
- Rhees, R (utg), 1981, *Personal Recollections*, Oxford.
- Rosenkranz, K, 1844, *Hegels Leben*, Berlin.
- Wittgenstein, L, 1956, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (tysk-engelsk utgåva), Oxford.
- Wittgenstein und der Wiener Kreis von Friedrich Waismann* (tysk-engelsk utgåva), 1967, Mc Guinness, B F (utg), Frankfurt/M.
- Wittgenstein, L, 1969, *Briefe an Ludwig von Ficker*, von Wright, G H (utg), Salzburg.
- Wittgenstein, L, 1978, *Filosofiska undersökningar*, Stockholm.
- Wittgenstein, L, 1981, *Om visshet*, Karlshamn.
- Wittgenstein, L, 1982, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Helsingborg.
- Wittgenstein, L, 1983, *Särskilda anmärkningar*, Lund.
- von Wright, G H, 1982, *Wittgenstein*, Oxford.