

Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 10

NUMMER 1

1989

sgunsevnräs
geblsrrtaomr
gtwntwiseulitgdni



GUNNAR SVENSSON

*Wittgenstein om privata
språk*

ERIK RYDING

*Jagbegreppet.
Svar till Svante Bohman*

BO DAHLIN

*Den religiösa erfarenhe-
tens konstitution*

INGMAR PERSSON

*Okvalificerat om över-
kvalificerade handlingar*

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 1 • 1989 • ÅRGÅNG 10

<i>Gunnar Svensson</i>	Wittgenstein om privata språk	1
<i>Bo Dahlin</i>	Den religiösa erfarenhetens konstitution än en gång	15
<i>Erik Ryding</i>	Jagbegreppet. Svar till Svante Bohman	24
<i>Ingmar Persson</i>	Okvalificerat om överkvalificerade handlingar	26
<i>Sven Ove Hansson</i>	Recension av Amartya Sen: <i>Kollektiva beslut och social välfärd</i>	28
<i>Sven Ove Hansson</i>	Recension av Keith Dixon: <i>Freedom and Equality. The Moral Basis of Democratic Socialism</i>	30
<i>Ingmar Persson</i>	Recension av Hans Rosing: <i>Den personliga identiteten och livets mening</i>	32
<i>Erik Ryding</i>	Recension av Svante Nordin: <i>Romantikens filosofi. Svensk idealism från Höijer till hegelianerna</i>	37
<i>Folke Tersman</i>	Recension av Michail Larsen och Ole Thyssen: <i>Den fria tanken — en grundbok i filosofi</i>	39
	Notiser	45

Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales

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-Erik Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad) Giuliano Pontara (Stockholm), Dag Prawitz (Stockholm) och Dag Westerståhl (Stockholm)

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm, redaktionssekreterare Astrid Thorsson, tel 08 162816 (arb), 08 7686512 (bost)

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år (februari, april, september och november), pris SEK 100:—, lösnummer SEK 30:—/ex, postgiro 507991 - 8 Filosofisk tidskrift

Annonspriser: 1/1-sida SEK 250:—, 1/2-sida SEK 150:—, 1/4-sida SEK 100:—

Upplaga: 1 000 ex/nummer

Satt av EKEN fotosats, Täby

Tryckt hos Akademitryck AB, Edsbruk 1989

Gunnar Svensson

Wittgenstein om privata språk

En av de mest omdiskuterade passagera i Wittgensteins skrifter är vad som kommit att kallas argumentet mot ett privat språk. Att det är omdiskuterat innebär naturligtvis inte att någon enighet råder om hur det skall förstås. Ja, oenigheten gäller t o m var argumentet egentligen står att finna. Diskussionen har främst koncentrerats till paragraf 202 och paragraf 258 i Wittgensteins *Filosofiska undersökningar* och till deras närmaste omgivning. Den förra handlar om omöjligheten av att privat följa en regel, den senare om omöjligheten av att själv ge namn åt en förnimmelse.

1. Vad är ett privat språk?

Vad innebär ett privat språk, och varför intressera sig för möjligheten av ett sådant? Wittgenstein inleder sin diskussion i paragraf 243:

Kunde man också tänka sig ett språk vari någon för eget bruk kunde skriva upp eller uttala sina inre upplevelser — sina känslor, stämningar, etc . . . ? — Ja, kan vi inte göra det i vårt vanliga språk? — Nej, det är inte så jag menar. Orden i detta språk skall referera sig till det som endast den talande kan veta något om, hans omedelbara, privata förnimmelser. En annan kan alltså inte förstå detta språk.

Det är här frågan om ett språk där någon för eget bruk skulle kunna referera till sina egna ”inre” upplevelser, till sina förnimmelser etc. Det är privat i den meningen att andra inte kan veta vilka upplevelser de olika orden refererar till. Wittgenstein fortsätter i paragraf 256:

Hur är det nu med det språk som beskriver mina inre upplevelser och som bara jag själv kan förstå? *Hur* betecknar jag mina förnimmelser med ord? — Som vi vanligen gör det? Är alltså mina förnimmelseord förknippade med mina naturliga förnimmelseyttringar? — I så fall är mitt språk inte ’privat’. En annan kunde förstå det likaväl som jag. — Men antag att jag inte hade några naturliga uttryck för förnimmelser utan bara förnimmelsten själv! Och så *associerar*

jag helt enkelt namn med förnimmelserna och använder dessa namn i en beskrivning.

Det Wittgenstein här är intresserad av är möjligheten av att "privat", dvs i sitt inre, utföra associationen. Om det är möjligt att associera namn med förnimnelser utan att ta hjälp av några naturliga yttringar eller andra "yttre" kriterier, så är det principiellt möjligt att själv skapa ett språk som är privat i den meningen att ingen annan skulle kunna lära sig att förstå det utan att få ordens innebörd förklarade av den som skapat språket.

Är ett privat språk i denna speciella mening möjligt? Vad Wittgenstein här ifrågasätter är inte möjligheten av att införa en privat kod eller ett privat chiffer. Den möjligheten är naturligtvis öppen, men den är parasitisk på det språk med vars hjälp koden införs och innebär endast att vissa tecken i ett språk ersätts med andra tecken. I stället är det frågan om möjligheten av ett genuint språk som bara *en* människa förstår. Inte i den meningen att denna människa är den enda som fortfarande behärskar ett språk som tidigare behärskats av många, utan i den meningen att denna människa är helt unik som den enda som förstår detta språk. Ett sådant språk kan inte vara inlärt utan måste vara skapat av denna människa själv. Wittgensteins fråga är nu om det är möjligt att skapa ett sådant språk. I det enklaste fallet gäller frågan om det är möjligt att införa en benämning utan att hänvisa till ett redan etablerat språk. Ja, är över huvud taget ett privat benämning i denna mening möjligt?

2. 258-argumentet

Wittgensteins argumentation mot möjligheten av ett privat benämning kan sägas ta sin början i paragraf 243 och avslutas först i paragraf 315. I några paragrafer är argumentationen tätare. En sådan paragraf är 258. I denna introduceras "dagboksexemplet":

Låt oss tänka oss detta fall. Jag vill föra dagbok över återkomsten av en viss förnimmelse. I detta syfte associerar jag den med tecknet "F" och skriver i en kalender detta tecken för varje dag som jag har förnimmelsten.

Vad innebär detta? Jo, vid ett tillfälle, t_0 , har jag en upplevelse eller en förnimmelse som jag av en eller annan anledning vill registrera i min dagbok. Jag "benämner" den "F", och jag skriver alltså "F" i min kalender vid t_0 . Jag beslutar mig också vid t_0 att jag varje gång denna förnimmelse återkommer, dvs varje gång jag i framtiden har samma

förnimmelse, skall skriva "F" i min dagbok. Några dagar senare, vid tidpunkten t_1 , får jag så en förnimmelse som påminner mig om den jag vid t_0 benämnde "F". Skall jag då skriva "F" i min dagbok? Ja, om förnimmelsen vid t_1 , kalla den " F_1 ", är samma som förnimmelsen vid t_0 kalla den " F_0 ", så skall jag i enlighet med mitt beslut skriva ned "F". Hur skall jag då avgöra om F_1 är samma som F_0 ? Att jämföra F_1 med F_0 för att utröna om de är samma förnimmelse är inte möjligt, vid t_1 har jag bara tillgång till F_1 . Det enda jag kan göra är att jämföra F_1 med mitt minne av F_0 som det träder fram vid t_1 . Om F_1 och F_0 vid en sådan jämförelse tycks mig lika så visar det naturligtvis inte att de *är* lika. Mitt minne kan bedra mig. I detta fall finns dock inget annat, bättre kriterium för likhet mellan F_1 och F_0 än att jag vid en jämförelse mellan F_1 och mitt minne av F_0 tycker att de är lika. Någon kontroll av riktigheten är alltså inte möjlig.

Många har uppfattat vad Wittgenstein skriver i paragraf 258 som ett argument angående omöjligheten av att på ett tillfredsställande sätt kontrollera om något jag erfar nu är lika något jag erfor vid ett tidigare tillfälle. Om detta var Wittgensteins argument mot möjligheten av ett privat benämning tycks slutsatsen alltför djärv. Ty svårigheten att kontrollera likheter mellan nuet och det förflutna är inget som bara gäller i det privata fallet. Vad garanterar att inte *alla* våra minnen är bedrägliga? Visserligen är det privata fallet speciellt eftersom *mitt* minne är den enda kontrollinstansen, men det är dock bara en gradskillnad mellan det privata fallet och det allmänna.

De som uppfattar Wittgensteins argument som huvudsakligen baserat på omöjligheten av att direkt jämföra F_1 och F_0 kan ganska lätt avfärda argumentet. Wittgensteins poäng är dock en helt annan. Även om det vore möjligt att göra jämförelsen, vilket det alltså inte är, så skulle det inte hjälpa, ty det finns inget bestämt att kontrollera vid en sådan jämförelse!

Att säga att F_1 och F_0 är samma förnimmelse, eller att de är lika, innebär naturligtvis inte att säga att de är strikt identiska. De är åtminstone numeriskt åtskilda i och med att de uppträder vid skilda tidpunkter. Frågan är *vad* det innebär att säga att två företeelser är "samma", eller "lika".

Vårt vanliga språk vimlar av benämningar. Man kan där skilja mellan egennamn och sortnamn eller klassnamn. "F" i dagboksexemplet kan knappast uppfattas som ett egennamn, ty i så fall blir det aldrig frågan om att skriva "F" mer än vid t_0 . Det är inte i den meningen samma för-

nimmelse kan uppträda vid olika tidpunkter. Om "F" istället uppfattas som ett sortnamn så måste F_0 tas som ett typexempel på företeelser av sorten F. Men hur bestäms vad som räknas till sorten F? Att bara peka på ett exempel hjälper inte långt. "F" kan inte användas som ett sortnamn förrän man på något sätt avgränsat sorten, eller klassen, F. Den typ av avgränsning som fordras kan kanske antydningssvis formuleras på följande schematiska sätt: "Alla företeelser som i tillräckligt hög grad liknar F_0 i avseendet X skall räknas som F". Klart är då att pekandet på F_0 inte är tillräckligt för att ge mening åt tecknet "F". Innebörden av såväl uttrycket "avseendet X" som uttrycket "tillräckligt hög grad" måste först klargöras. Det är detta som inte låter sig göras i det privata fallet.

Det "F" som jag i dagboksexemplet yttrar vid t_0 måste uppfattas som liktydigt med "detta skall kallas F", vilket utgör en stipulation. Om jag vid t_1 åter yttrar "F" så kan detta endast uppfattas som ytterligare en stipulation liktydig med "detta skall också kallas F". Varje yttrande av "F" utgör ett tillägg till det meningskriterium som fullt utvecklat ger mening åt tecknet "F" och därigenom avgör vad som faller inom sorten F. Problemet är att jag i det privata fallet inte kan yttra "F" utan att det är liktydigt med "detta skall också kallas F", eller "detta skall också räknas som F". Varje yttrande utgör endast en stipulation, den kan varken vara sann eller falsk. Alla mina yttranden av "F" gäller vad som skall räknas som F, de gäller meningen eller meningsregeln för "F". I det privata fallet kommer jag *aldrig* till den punkt där jag kan börja använda "F" för att påstå något om mina förnimmelser. Jag kommer alltså aldrig till den punkt då jag kan säga: "Detta är F", dvs: "Denna företeelse liknar mina exempel i avseendet A i tillräckligt hög grad för att kallas 'F' ". Mina försök att införa en privat benämning misslyckas alltså.

För att kunna tala om privata upplevelser krävs redan ett språk. När jag väl lärt mig ett sådant finns det naturligtvis inget som hindrar att jag för mig själv ersätter vissa av språkets tecken med egna tecken vars översättning bara jag känner till. Jag har nämligen i detta fall möjlighet att i det inlärd språket ange innebörden av mina privata tecken genom att specificera dels i vilket avseende en företeelse skall likna mitt typexempel dels i hur hög grad denna företeelse skall likna typexemplet i det specificerade avseendet för att benämnas med respektive tecken. Ett sådant språk är dock inte privat i den mening som Wittgenstein angett.

258-argumentets slutsats är helt enkelt att ett privat benämning aldrig kan komma till stånd och att ett privat språk i den bemärkelse av "privat" som angetts, främst i paragraf 243 och paragraf 256, är en orimlighet.

3. 202-argumentet

Wittgensteins argumentation mot möjligheten av ett privat regelföljande kan sägas ta sin början i paragraf 143. Den handlar främst om vad det innebär att känna (förstå, lära sig, etc) en regel. Dess slutsats formuleras i paragraf 202:

"Att följa regeln" är därför en praxis. Och att *tro* att man följer regeln är inte att följa regeln. Och därför kan man inte 'privatim' följa regeln, ty annars vore detta att tro sig följa regeln detsamma som att följa regeln.

Hur skall detta förstås? Wittgenstein själv börjar i paragraf 143 med ett exempel: "B skall på A:s kommando skriva ned serier av tecken enligt en viss regel". Exemplet visar på svårigheten att bibringa eleven regeln, och pekar hän mot problemet om vad det innebär att förstå en regel.

Om A i exemplet förelägger B några serier av tecken enligt regeln, så kommer de förelagda serierna att utgöra exempel på vad som räknas som att följa regeln. Sådana exempel kan inte ensamma avgöra vad som är i enlighet med regeln. Wittgenstein åskådliggör sin uppfattning med några matematiska illustrationer. Varje begränsad serie av tal kan visas vara del av utvecklingen av flera olika matematiska funktioner. Vilken funktion som A avser framgår inte ur den angivna serien hur lång den än görs. B kan alltså inte på något entydigt sätt sluta sig till regeln på grundval av de av A förelagda serierna.

Då exempel inte tycks räcka antar man kanske att A i stället borde explicit ange regeln, dvs ge en språklig formulering av regeln. Men Wittgenstein visar att detta inte hjälper. En regelformulering avgör inte själv vad som är förenligt respektive oförenligt med regeln. Åter är det matematiska exempel som får illustrera.

Ett matematiskt uttryck likt " $y = x^2$ " uppfattas vanligen som en formel vilken för ett givet värde på x entydigt bestämmer värdet på y . Wittgenstein pekar dock på att uttrycket " $y = x^2$ " bara är ett formeluttryck. Det kan inte själv bestämma vilka par av tal som är förenliga med formeln. För att avgöra det krävs att uttrycket förstås på ett bestämt

sätt. Om formeluttrycket i stället skrevs " $y = x!2$ " så framgår klart att vilka talpar som är förenliga med formeln bestäms bl a av vad som menas med uttrycket "!"'. Uttrycket självt kan inte upplysa oss om det. Detsamma gäller naturligtvis uttrycket " $y = x^2$ ", endast vår vana att uppfatta det på ett visst sätt förblindar oss från att se att något mer än formeluttrycket krävs för att möjliggöra utvecklingen av en serie av talpar. Men, om i stort sett varje serie av talpar kan fås att vara förenlig med ett visst formeluttryck i någon tolkning, så visar det att formeluttrycket inte självt reglerar vad som är förenligt med formeln.

Wittgensteins poäng är att varje regelformulering kan förstås på många olika sätt. Det finns inget i själva uttrycket som talar om på vilket sätt regeln skall förstås. Vad är det då som avgör vad som är förenligt med regeln? Ett nära till hands liggande svar skulle kunna vara: Det är tolkningen av regeluttrycket som avgör vad som är förenligt med regeln. B skulle då lära sig följa A:s regel genom att försöka tolka A:s regeluttryck på det sätt som A tolkar det. Problemet här är dock att varje försök att uttrycka tolkningen, från A:s eller B:s sida, bara skulle resultera i ett nytt regeluttryck. Den ursprungliga frågan skulle kvarstå ograverad.

Om, som Wittgenstein antyder, varje serie av talpar kan uppfattas som förenlig med ett visst formeluttryck i någon tolkning, eller, mer generellt, varje handlingssätt kan uppfattas som förenligt med ett visst regeluttryck i någon tolkning, så tycks detta visa att regler inte reglerar något. Regler skulle således inte utgöra regler. Denna paradoxala slutsats är naturligtvis oacceptabel. Wittgenstein menar att misstaget i argumentationen är tron att regler kan uppfattas som tolkningar av regeluttryck. Han skriver i paragraf 201:

Att det här föreligger ett missförstånd, visar sig redan däri, att vi i denna tankegång går från tolkning till tolkning; som om var och en tillfredsställde oss för ett ögonblick tills vi kommer att tänka på en tolkning som i sin tur ligger bakom den förra. Därigenom visar vi nämligen att det finns en uppfattning av en regel, som *inte* är en *tolkning*; utan som från fall till fall av användning yttrar sig i vad vi kallar "att följa regeln" och vad vi kallar "att handla emot den".

Om man tror att tolkningar av regeluttryck leder oss till regler så krävs tydligen ständigt nya tolkningar. Ingen tolkning är dock egentligen något annat än ett nytt regeluttryck som i sin tur måste tolkas. Den oändliga regress som en sådan uppfattning leder till visar att hela tanken på att tolka uttrycken är förfelad.

Kärnan i Wittgensteins lösning av paradoxen är att uppfatta begrep-

pet ”att följa en regel” som grundläggande för begreppet ”regel”. Vad det innebär att följa en regel handlar om en praxis, ett sätt att handla, inte om tolkningar, sätt att tänka. En praxis är inte möjlig att på ett uttömmande sätt beskriva i ord, ty då skulle den beskrivningen kunna uppfattas som ett nytt regeluttryck och regressen starta på nytt. Vad Wittgenstein pekar på är alltså att det finns en uppfattning av en regel ”som från fall till fall av användning yttrar sig i vad vi kallar ’att följa regeln’ och vad vi kallar ’att handla emot den’ ”. Att klargöra en regel är att peka på denna praxis.

För att få B att skriva ned serier av tecken enligt regeln krävs i exemplet att A på något sätt får B att handla enligt rätt praxis. Detta kan A åstadkomma genom att ge exempel på serier, ge regelformuleringar, ge instruktioner, ge praktisk träning, etc, etc, allt beroende på B:s förutsättningar. B visar sin förståelse av regeln genom att i sin tur kunna utföra det A kan behöva utföra för att få B att handla i enlighet med regeln.

Om att följa en regel innebär att handla på ett visst sätt, enligt en viss praxis, så framgår det klart att det inte är möjligt att i det privata, dvs i sitt ”inre” utan yttre kriterier, följa en regel. I det privata finns ingen praxis. Ett försök att följa en regel i det privata kan bara handla om att tro sig följa en regel, och att tro sig följa en regel är något helt annat än att följa en regel. Wittgenstein talar om regelföljande som ”sedvänjor (bruk, institutioner)”. Att tänka sig några inre sedvänjor är naturligtvis orimligt.

Slutsatsen blir att ingen ensam kan instifta en regel och inte heller ensam följa en regel på annat sätt än genom att hänvisa till någon redan etablerad praxis, dvs i sista hand till den praxis Wittgenstein kallar vårt språkspel och den därmed förknippade livsformen. Något privat regelföljande i någon annan bemärkelse är inte möjligt.

4. De två argumentens inre samband

På vilket sätt hänger de båda argumenten samman? Vad har omöjligheten av ett privat regelföljande att göra med omöjligheten av ett privat benämmande? Svaret finner man i de paragrafer som omedelbart föregår 202-argumentet, dvs i paragraferna 138—142.

I dessa paragrafer diskuterar Wittgenstein möjliga invändningar mot den uppfattning om språk som väsentligen språkspel som han lagt fram i bokens första 133 paragrafer. Invändningarna leder fram till frågan: Vad innebär det att förstå ett ord eller en sats? Ett nära till hands lig-

gande svar tycks vara: Att förstå ett ord är ett slags inre skådande av en bild av det objekt eller den typ av objekt som ordet refererar till. Wittgenstein skriver i paragraf 139:

Vad är det då egentligen som föresvävar oss när vi *förstår* ett ord? — Är det inte någonting sådant som en bild? Kan det inte *vara* en bild?

Tanken att en inre, mental, bild är förknippad med förståelsen av ett ord, eller att bilden på något sätt är väsentlig för ordets mening, är mycket vanlig inom den filosofiska tradition Wittgenstein verkar. Wittgenstein vänder sig mot just denna tanke och invänder att varje bild kan uppfattas på många olika sätt. Han tar ordet "tärning" som exempel och antar att t ex en bild av en tecknad tärning föresvävar någon när denne hör ordet. Han frågar sedan i vilken mening en användning av ordet kan passa till denna bild.

Kanske säger du: "det är enkelt; — om denna bild föresvävar mig och jag t ex pekar på ett trehörnigt prisma och säger, 'detta är en tärning', så passar denna användning inte till bilden". — Men passar den inte? Jag har med vilja valt exemplet så att man mycket lätt kan tänka sig en projektionsmetod enligt vilken bilden nu i alla fall passar (ur § 139).

Exemplet är inte så klagörande som man skulle önska. Vad Wittgenstein syftar på är en geometrisk projektionsmetod enligt vilken ett trehörnigt prisma och en kub skulle kunna avbildas med samma tvådimensionella geometriska figur. Ingenjören Wittgenstein konfunderar här många filosofer oskolade i teknisk konstruktionsritning.

Tag i stället ett annat exempel. Antag att en bild av en hund föresvävar dig då du hör ordet "hund". I vilken mening kan en användning av ordet passa till bilden? Eller, med andra ord, vilka objekt kan bilden sägas avbilda? Passar en kortbent hund till bilden av en långbent? Passar en hund utan svans till bilden av en med svans? Passar en tax till bilden av en vinthund? Passar en korthårig tax till bilden av en långhårig? Om *bilden* av en hund skall kunna användas till att avgöra om ett visst objekt passar till benämningen "hund", så måste det vara en bild av en hund utan speciell storlek, färg, hårlängd, benlängd, svansform, öronform, etc, etc. Det innebär att bilden måste sakna alla de karaktäristika som tillsammans utgör själva bilden, dvs det kan inte här vara fråga om en bild

Om någon ändå insisterar på att en bild föresvävar honom när han hör ett speciellt ord så tycks inte bildens *utseende* vara väsentligt utan hur bilden *används*. Bilden av en hund kan föresväva oss när vi hör or-

det "hund", men det är inte bilden utan det vi lärt oss som passande till beteckningen som avgör om ett objekt skall benämnas "hund" eller ej. Det är bilden tillsammans med det sätt på vilket vi använder den som avgör vad som med rätta benämnes "hund". Bilden själv kan inte tvinga oss till en viss användning. Endast vår vana att använda bilden på vissa sätt förblindar oss från möjligheten att använda den på andra sätt.

Vad som avgör om en företeelse passar till ett visst ord är således inte en bild utan väsentligen en regel för vad som räknas till den typ av företeelser som benämns med ordet ifråga. Denna regel är eventuellt förknippad med en bild, vars speciella utformning dock är oväsentlig. Kan ske behövs inte alls någon bild, endast regeln.

Den regel det här är frågan om kan sägas tala om, eller reglera, vilka företeelser som skall räknas som lika i ett bestämt avseende, nämligen i det avseende som avses med ordet ifråga. Att företeelser är lika i avseendet A är liktydigt med att de enligt regeln för användningen av ordet "A" alla skall benämnas "A". Härav framgår att begreppet "regel" hör intimt samman med begreppet "lika". I paragraferna mellan vad jag kallat 202-argumentet och 258-argumentet kommenterar Wittgenstein just detta samband. Mest koncentrerat i paragraf 225:

Användningen av ordet "regel" är sammanvävd med användningen av ordet "lika". (Som användningen av "sats" med användningen av "sant".)

I och med denna koppling sammanvävs de båda argumenten. 202-argumentet är främst riktat mot begreppet/ordet "regel", 258-argumentet mot begreppet/ordet "lika". Omöjligheten av ett privat benämning är således intimt sammanvävd med omöjligheten av ett privat regelföljande, ty privat namngivning innebär privat regelinstiftande.

5. Argumentet sammanfattat

Vad jag skulle vilja kalla Wittgensteins fullständiga argument mot möjligheten av ett privat språk står inte att finna i någon enskild paragraf. Det måste i stället abstraheras fram ur den långa diskussion som löper från paragraf 134 fram till paragraf 315. Den diskussionen handlar om mångahanda ting, *ett* av dessa är möjligheten av ett privat språk. Wittgenstein skriver själv i förordet att skriften är att likna vid en mängd landskapsskisser, vilka är utvalda och sammanställda på så sätt att de skall kunna ge betraktaren en bild av landskapet. Någon överblick över landskapet att likna vid en karta får man alltså inte.

Ett sätt att fragmentariskt sammanfatta Wittgensteins argument kan vara att urskilja tre successiva steg, vilka tillsammans utmynnar i slutsatsen att ett privat språk, ja t o m en enda privat benämning, i den speciella innebörd av "privat" som ovan angivits, är en orimlighet.

Det första steget, vilket egentligen inte diskuteras av Wittgenstein men väl av hans kommentatorer, finns antytt i paragraf 258: I det privata fallet finns ingen möjlighet att kontrollera att en privat "benämning" används som benämning på rätt sorts företeelser. Då möjligheten att kontrollera inte finns försvinner skillnaden mellan en riktigt och en felaktigt använd benämning, vilket är detsamma som att säga att det här inte kan bli fråga om någon benämning alls.

Det andra steget utgörs av vad jag kallat "258-argumentet": *Även om* en kontroll vore möjlig, vilket den alltså inte är, så skulle det inte hjälpa. I det privata fallet misslyckas nämligen varje försök att fastställa innebörden av en privat benämning, lik "F". Vad som räknas som "tillräckligt lika F_0 i avseendet X" kan aldrig bestämmas. Därmed finns inget som reglerar vad som utgör en korrekt användning av benämningen, och då går det naturligtvis inte att kontrollera om den använts korrekt eller ej.

Det tredje steget utgörs av vad jag kallat "202-argumentet": *Även om* det vore möjligt att i det privata fallet bestämma vad som räknas som "tillräckligt lika F_0 i avseendet X", vilket det alltså inte är, så skulle inte heller det hjälpa. I det privata fallet skulle man nämligen inte kunna komma längre än till en regelformulering. Och en regelformulering kan inte själv reglera vad som är i enlighet med regeln och vad som går emot den. I det privata fallet är det helt enkelt omöjligt att instifta en regel.

Från dessa tre steg följer att det i det privata fallet inte går att införa ens en enda benämning. Om privat namngivning är omöjlig så finns naturligtvis ingen möjlighet att införa något privat språk alls. Hela föreställningen om ett privat språk är således orimlig.

6. Argumentets roll i Wittgensteins filosofi

Vilken roll spelar argumentet mot möjligheten av ett privat språk? Är det av central betydelse för Wittgensteins filosofi, eller är dess roll mer perifer?

Min uppfattning är att argumentet är mycket centralt, ja att det är av avgörande betydelse för en djupare förståelse av Wittgensteins filosofi.

För att visa detta och för att göra min tolkning av argumentet trovärdig skall jag försöka ge en kortfattad skiss över vad jag uppfattar som den väsentliga argumentationsstrukturen i Wittgensteins *Filosofiska undersökningar*.

För något eller några decennier sedan uppfattades Wittgensteins bok vanligen som en presentation av en ny, originell språksyn, där språk väsentligen liknas vid spel. Denna syn kontrasteras i bokens inledning mot några idéer från Wittgensteins tidigare bok *Tractatus*, vilka därigenom kritiserats och förkastats. Enligt samma uppfattning handlar boken i övrigt främst om frågor inom filosofisk psykologi. En sådan uppfattning får stöd av en ytlig genomläsning av texten och ligger till grund för den, åtminstone under en tid, vanliga synen att man lämpligen bör skilja mellan den tidige och den senare Wittgenstein, nästan som om det vore frågan om två olika personer. På så vis rycks boken loss från traditionen.

Dagens kommentatorer är dock i stort sett överens om att Wittgensteins alla manuskript hänger nära samman och kan ses som uttryck för en enhetlig filosofisk strävan att klargöra villkoren för vårt tänkande. Någon grund för att skilja mellan två väsentligen olika Wittgenstein finner man knappast i hans manuskript.

I förordet till *Tractatus* anger Wittgenstein sin avsikt att: ”dra en gräns för tänkandet, eller snarare: icke för tänkandet utan för tankens uttryck.” Denna strävan att utröna gränsen för tänkandet genom att utröna gränsen för tankens uttryck, dvs språkets gränser, uppfattar jag som drivkraften bakom Wittgensteins hela filosofiska verksamhet. Vad som skiljer hans senare texter från den tidigare är främst en insikt om problemets komplexitet.

Mot denna bakgrund framträder *Filosofiska undersökningar* i ett annat ljus. Hela boken bör ses som resultatet av samma filosofiska strävan som *Tractatus* på sin tid var resultatet av. I *Filosofiska undersökningar* uppfattas de tidigare framlagda idéerna som framsprungna ur en otillåten förenkling. Misstagen i *Tractatus* avslöjas och misstagens rötter spåras. Den mer nyanserade uppfattning som Wittgenstein därigenom uppnår ligger sedan till grund för det nya försöket att utröna tänkandets gränser. Av förordet framgår dock att Wittgenstein själv anser sig ha misslyckats med att sammansvetsa sina resultat till en helhet och att det bästa han kunde skriva alltid enligt hans egen uppfattning skulle förbli filosofiska anmärkningar. Det är således läsarens uppgift att bringa ordning i de filosofiska anmärkningarna.

På senare år har flera ambitiösa försök gjorts att i detalj klargöra hur de olika paragraferna i *Filosofiska undersökningar* hänger samman, var ett resonemang börjar och var det slutar, vad som är argumentationens huvudlinje och vad som är tillfälliga stickspår. Dessa försök skiljer sig dock på många och väsentliga punkter, vilket antyder att svårigheterna i ett sådant projekt kanske är oöverstigliga. Dock anser jag att en *grov* argumentationsstruktur relativt lätt kan urskiljas:

I den första paragrafen presenteras en bestämd språksyn: Språkets ord betecknar föremål, satser är förbindelser av sådana betecknande ord. I denna bild av språket hittar vi enligt Wittgenstein rötterna till idén: "Varje ord har en betydelse. Denna betydelse är tillordnad till ordet. Den är det föremål som ordet står för". Trots att han i sin presentation av språksynen använder ett citat från Augustinus är det klart att Wittgenstein uppfattar *Tractatus* som ett uttryck för i grunden samma språksyn. Ja, hänvisningen till Augustinus, och något senare Platon, bör uppfattas som ett försök att visa att kritiken inte *bara* gäller den syn han själv tidigare presenterat utan den förhärskande synen inom vår filosofiska och kulturella tradition. *Tractatus* bör endast uppfattas som det kanske mest extrema försöket att dra konsekvenserna av denna förhärskande syn och visa vad som måste vara fallet om vi accepterar den.

Kritiken av den "augustinska" språksynen startar redan i den första paragrafen. Den är avsedd att visa att orden i vårt språk inte alla utgör namn och inte heller vid en djupare analys visar sig bestå av kombinationer av namn. Själva namnfunktionen kan inte som hos Augustinus tas som utgångspunkt för att förklara språklig mening. Kritiken fyller de första 133 paragraferna och avslutas med några reflexioner om filosofins uppgift. Kritiken riktas mot föreställningar om namnfunktionen, ostension och ostensiva definitioner, väsentliga egenskaper, etc, etc. Ur kritiken framkommer att språket i stället för att i grunden utgöra ett system av namn primärt utgör ett samspel, dvs en aktivitet. Att lära sig ett språk är att lära sig att delta i detta samspel, vilket inkluderar att lära sig att följa samspelets regler. I sista hand är det frågan om att lära sig ett visst sätt att handla — en livsform.

Viktig för synen på språk som väsentligen språkspel är frågan, vad det innebär att följa en regel. Det är ju genom att följa språkspelets regler man deltar i språkspelet och i sista hand förstår satser. Detta tema om att följa en regel följer omedelbart efter den inledande kritiken och varar ungefär fram till paragraf 240. Även i denna diskussion hänvisas

ofta till idéer i *Tractatus* som visar sig härröra från den förenklade "augustinska" språksynen. Diskussionen tar sin avstamp i idén om satsens allmänna form.

Vad innebär det då att följa en regel? Ett naturligt svar tycks vara att regelföljande först och främst fordrar att man känner regeln. Wittgenstein tar inte avstånd från detta svar men menar att vad vi vanligen tänker oss som förståelse av en regel bottnar i den "augustinska" språksynen, vilken i grunden tar fasta på hur man lär sig ett främmande språk när man redan har ett modersmål. Om regelföljande fordrar en sådan förståelse av regeln krävs att man redan har ett slags inre språk, ett tankespråk. Wittgenstein argumenterar mot möjligheten av ett sådant. Klarast kommer detta fram i paragraferna 201—202: Att följa en regel är en praxis i enlighet med essentiellt offentliga regler. Något regelföljande "privatim" är inte möjligt.

Men, kan man nu invända, allt som hittills sagts gäller det offentliga språket. Att det utgör ett samspel med essentiellt offentliga regler är kanske inte så underligt. Men vad gäller för tänkandet? Måste det ske i enlighet med det offentliga språkets regler? Kan vi inte ha ett privat språk, ett tankespråk, av en väsentligen annan karaktär? Det är denna fråga Wittgenstein ställer i paragraf 243.

Ett svar kunde vara: Vi har ju redan ett privat språk som inte är offentligt, nämligen det språk med vilket vi refererar till våra egna förnimmelser. Allt som hittills sagts gäller det språk som handlar om offentliga objekt. Om våra egna förnimmelser, de privata objekten, talar vi primärt med ett privat språk. Det är denna typ av invändning som Wittgenstein först för fram och sedan kritiserar i 258-argumentet. Genom kopplingen mellan begreppen "lika" och "regel" visar han att även ett privat språk måste utgöra ett regelföljande. Eftersom det redan framgått att något regelföljande "privatim" inte är möjligt, följer att ett privat språk över huvud taget inte är möjligt.

Slutsatsen blir att våra begrepp, vårt tankespråk, måste bestämmas av regler som är av samma typ som de tidigare karakteriserade språkspelsreglerna. Eftersom sådana regler inte kan instiftas "privatim" måste de läras in. Den inlärningsproceduren är redan beskriven i de inledande 100 paragraferna och handlar väsentligen om att genom träning fostras in i en språkgemenskap. Genom att lära sig att delta i det allmänna språkspellet lär man sig således de begrepp som utgör tänkandets instrument.

Argumentationen tycks vara avslutad ungefär vid paragraf 315. Witt-

genstein är emellertid väl medveten om att den "augustinska" synen vad gäller tänkandet är djupt rotad i vår föreställningsvärld. Att bryta den kräver nog mer än *ett* argument. En argumentation som visserligen har som slutsats att bilden i sina väsentliga drag inte går att upprätthålla är inte nödvändigtvis övertygande. Det finns så många tänkbara invändningar. Därför ägnar Wittgenstein resten av boken åt att undergräva tilltron till den "augustinska" bilden genom att angripa de många föreställningar som är förknippade med den och som sammantagna ger den dess sken av nödvändighet. Främst gäller Wittgensteins angrepp begreppen "tänka", "förstå" och "mena".

I denna grova skiss kan man urskilja den roll som argumentet mot möjligheten av ett privat språk spelar i Wittgensteins undersökning. Argumentet handlar inte speciellt om förnimmelser eller andra mentala företeelser. Det handlar inte heller speciellt om vår mentala vokabulär. Det handlar primärt om "tankepråket", dvs om vårt tänkande och de begrepp i vilka vi tänker. Det är just detta argument som kopplar ihop den till synes filosofiskt rätt ointressanta diskussionen om vardagsspråkets villkor med den filosofiskt centrala frågan om tänkandets villkor. Omöjligheten av ett privat språk visar på den nödvändiga, logiska, kopplingen mellan vårt språk och livsform å den ena sidan och våra begrepp och tankeformer å den andra: Språkspelets möjligheter är samtidigt tänkandets möjligheter, och språkspelets gränser är också tänkandets gränser!

Wittgensteins argument och hans kritik av möjligheten av ett privat språk riktar ett grundskott mot en stor del av den moderna filosofin. Det är därför inte förvånande att det rönt så stor uppmärksamhet. I den stora Wittgenstein-bibliografin från 1986 upptas över 100 verk med titlar som direkt omnämner "the private language argument", många fler än naturligtvis de verk där argumentet berörs eller diskuteras. Lösryckt från sitt sammanhang kan det dock lätt tolkas i riktningar som skulle varit Wittgenstein främmande. Sådana tolkningar är inte ovanliga. □

Bibliografisk not

Wittgensteins båda huvudverk finns utgivna på svenska i översättning av Anders Wedberg. *Tractatus logico-philosophicus*, ursprungligen publicerad 1922, utkom på Bonniers 1962. *Filosofiska undersökningar*, ursprungligen publicerad 1953, utkom på Bonniers 1978. På bokförlaget Doxa har också utgivits *Om viss-*

het och *Särskilda anmärkningar* båda i översättning av Lars Hertzberg. Citaten är tagna från Anders Wedbergs översättningar.

De två mest omfattande försöken att klargöra de olika paragraferna i *Filosofiska undersökningar* och deras inbördes sammanhang är Garth Halletts i *A Companion to Wittgenstein's 'Philosophical Investigations'* (Cornell University Press, 1977) och Bakers och Hackers, ännu långt ifrån slutförda, i *Wittgenstein: Understanding and Meaning* (Blackwell, 1980) och *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity* (Blackwell, 1985). Bland de av mer blygsam omfattning kan nämnas Judith Genovas "A Map of the 'Philosophical Investigations'", publicerad i tidskriften *Philosophical Investigations* 1978, samt Mats Furbergs tidiga "An attempt at a table of contents of Wittgenstein's 'Philosophical Investigations', pt. 1", publicerad i *Analyser och argument. Filosofiska uppsatser tillägnade Andries Mac Leod* (Uppsala 1966).

Den i texten omnämnda Wittgenstein-bibliografin är utgiven av Shanker och Shanker på det engelska förlaget Croom Helm. Dess fullständiga titel är: *Ludwig Wittgenstein: critical assessments, Vol. 5: A Wittgenstein bibliography.*

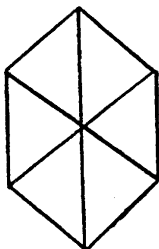
Bo Dahlin

Den religiösa erfarenhetens konstitution än en gång

Dick Haglund tog i Ft nr 2/1987 upp frågan om den religiösa erfarenhetens konstitution utifrån ett fenomenologiskt perspektiv. Eftersom jag i min forskning är delvis engagerad i samma problematik skulle jag här vilja dela med mig av en del tankar och reflektioner, utan att göra anspråk på fackfilosofisk stringens. Jag ska göra det i form av diskussion av två olika teser om det religiösa perspektivet och det religiösa språket.

1. Det religiösa perspektivet som djupseende

Haglund utgår från exemplet med ankharen. Ett av problemen med denna liknelse är att de båda tolkningarna av figuren, ankan respektive haren, i princip är varandra ömsesidigt uteslutande. Utan kontext blir valet mellan de två tolkningarna godtyckligt, dvs det finns ingenting som säger att den ena tolkningen är bättre eller mera sann än den andra. Jag skulle därför vilja föreslå en annan figur som utgångspunkt för liknelsen, nämligen följande (jfr Don Ihdes figurer i hans bok *Experimental Phenomenology*, 1977):



Vi kan tänka oss flera tolkningar av denna figur: 1) en samling räta linjer; 2) sex trianglar ordnade på ett visst sätt; 3) en sexhörning med diagonalerna; 4) en kub (då figurens mittpunkt ses som den tvådimensionella sammanfallningen av två hörn); 5) en sexsidig pyramid sedd ovanifrån.

Fördelen med att använda den här figuren är bl a att dess tolkningar inte är varandra uteslutande på samma sätt som ankharens. I stället är det så att tolkningarna 1—4 utgör en progression, där de senare innefattar de förra som en möjlighet. Det är bara den fjärde och femte tolkningen som i sitt förhållande till varandra är jämförbara med ank- resp hartolkningen. Med andra ord, jag kan vara övertygad om att figuren är en kub, men samtidigt erkänna att det är möjligt att se den på något av de föregående sätten. Detsamma är inte möjligt med ankaren: för att erkänna en alternativ tolkningsmöjlighet måste jag där ”ställa mig utanför” båda tolkningarna, som Haglund påpekar.

En tes jag nu vill föreslå till diskussion är att den religiösa verklighetstolkningen är att jämföra med kub- eller pyramidtolkningen. Att se figuren som en kub eller pyramid innebär att se en dimension som egentligen inte finns där. Det innebär upptäckandet av möjligheten av en tredje dimension i figurens två ”givna”. På motsvarande sätt kunde man säga att den religiösa verklighetsuppfattningen innebär ett upptäckande och fasthållande av tillvarons möjliga, men osynliga, djupdimension.

Att den tredje dimensionen i figuren egentligen inte finns kan man göra en teologisk poäng av. Den protestantiske teologen Karl Barth lär t ex ha sagt att en Gud som finns, det finns inte. Vidare har vi Heideggers kritik av onto-teologin, som han menar felaktigt behandlar Gud som ett varande (Seiende) bland andra varanden, i stället för som Varat i sig (Sein). Även om Heidegger inte själv likställer Varat med Gud finns det goda skäl att tolka honom i den riktningen, se t ex Macquarries uppsats ”Being and Giving: Heidegger and the concept of God” i den av Sontag och Bryant redigerade boken *GOD, the Contemporary Discussion* (1982). Macquarrie jämför Heidegger med mystiker som Eckhart, de var båda ”medvetna om att Gud inte står att finna bland det som finns, dvs han är ingenting som är” (s 158, min övers).

Den fjärde och femte tolkningen av figuren är i allmänhet de som sist framträder, de kräver så en starkare noetisk akt än de andra tolkningarna. Detsamma kan sägas om den religiösa tron: man måste påminna sig att tillvaron har en transcendent grund. Religiösa riter kan sägas ha denna påminnande funktion. (Jag lämnar här den teologiska tvistefrå-

gan huruvida tron kommer av nåd eller av egna ansträngningar åt sidan.)

Den här modellen löser problemet med tolkningarnas godtycklighet på det sättet att den religiösa omvändelsen ses som analog med upptäckandet av figurens tredje dimension, vilket svarar mot omvändelsens upptäckt av en djupare dimension i tillvaron.

Men även denna explication av den religiösa åskådningen har naturligtvis sina problem. För det första kan det ur de icke-religiösa synvinkel tyckas förmätet att jämföra de mest komplexa och omfattande tolkningarna med den religiösa verklighetsuppfattningen. Skulle denna således omfatta de ateistiska, materialistiska och scientistiska åskådningarna som möjligheter, medan det omvända inte är fallet? Och finns det inte religiöst troende som aktivt förnekar de andra åskådningarna?

Beträffande den sista frågan menar jag att de religiösa människor som hävdar att materialismen o likn är falsk gör det av en omedveten rädsla för att s a s förlora kub-tolkningens möjlighet ur sikte. (Man får komma ihåg att liknelsen haltar bl a såtillvida att det är betydligt svårare att se Gud än att se kuben.) Men bortser man från sådana fanatiker menar jag att det faktiskt är så, att en religiös livstolkning omfattar scientismen, materialismen och ateismen som möjligheter, medan det omvända inte gäller, eftersom de icke-religiösa åskådningarna utesluter möjligheten av en transcendent dimension av tillvaron. Man kan nämligen inte se denna möjlighet och samtidigt förneka den, om man med "se" menar något mer erfarenhetsförankrat än en rent abstrakt kognition av en logisk möjlighet. I den mån den religiösa åskådningen bygger enbart på det senare är den troligen inte heller särskilt väl integrerad med resten av personligheten.

För det andra har vi problemet med tolkningarnas kontextberoende, som Haglund också tar upp. I en given kontext försvinner figurens mångtydighet, medan verklighetstolkningen är den mest omfattande kontext man kan tänka sig. Här kan man emellertid anföra, att liknelsen visar att den religiösa livstolkningen handlar om att inom sig skapa och upprätthålla en noetisk struktur som disponerar för upptäckten av vissa, eller alla, fenomenens djupdimension — den dimension som egentligen "inte finns" men ändå kan uppfattas. Haglund tycks här också glömma att inte heller kontexten är något objektivt givet, utan konstituerad av en intentional akt. Att kontexten oftast upplevs som självklar beror på att vi, på gott och ont, omedvetet låter *den sociala intersubjektiviteten överta vår intentionalitet*. Ihde kallar detta för perceptionens sedimen-

tering och automatisering; vi låter traditionen, språket och "de sociala strukturerna" definiera fenomenens kontexter åt oss, och därmed givetvis även fenomenen själva (1977, s 146).

För det tredje: inte heller den här modellen löser problemet med transcendensen av tolkningssituationen, dvs den förutsätter att man "ur kunskapsteoretisk synpunkt har möjlighet att ställa sig utanför själva tolkningsprocessen", som Haglund säger. I den mån detta är riktigt håller inte liknelsen. Liknelser och modeller har emellertid alltid sina begränsningar, man kan inte kräva allt av dem. Dessutom har vi här i själva verket att göra med ett problem som tillkommer alla kunskapsteoretiska resonemang, det som på senare tid uppmärksamrats som reflexivitetens oundvikliga paradox. Detta har behandlats i en liten bok av Hilary Lawson som heter *Reflexivity* (1985). Han påpekar där att som ett resultat av den moderna tidens intensiva intresse för språket självt som fenomen är våra begrepp inte längre genomskinliga för oss. "Resultatet blir att alla våra påståenden om språket och världen — och implicit alla våra påståenden över huvud taget — är reflexiva på ett sätt som inte kan undvikas. Ty att erkänna språkets betydelse är att göra det innanför språket. Att argumentera för att världens karaktär delvis beror på de begrepp vi använder är att använda dessa begrepp. Att insistera på att vi är begränsade av våra egna problemställningar är att vara begränsad av just dessa gränser" (s 9, min övers).

Så fort vi överhuvudtaget ger oss ut för att jämföra olika verklighetsuppfattningar i kunskapsteoretiskt avseende måste vi anta att vi kan ställa oss utanför det vi jämför. Om man jämför Husserls fenomenologi med analytisk filosofi, som Haglund gör i sin artikel, uppstår egentligen samma problem som det han kritiserar ankhare-modellen för: man ställer sig utanför tolkningsprocessen och implicerar att man har tillgång till något slags facit. Även om man egentligen inte menar att man vet svaret, så är det *som om* man menar det. Fenomenologin är såtillvida ett framsteg, som att den hävdar att all diskussion om hur världen är oberoende av våra uppfattningar av den är meningslös. Men mot detta kan man likväl invända: att påstå att en kunskap som går utöver våra uppfattningar är omöjlig är i sig självt uttryck för en kunskap som gör anspråk på att överskrida våra uppfattningar. Eller också är det bara ett i grunden omotiverat principiellt antagande.

Eftersom denna diskussion synes mig outtömlig och omöjlig att slutföra måste jag lämna den här.

2. Det religiösa språket som självreflexivt

I stället vill jag övergå till att diskutera en annan tes, nämligen den, att det religiösa perspektivet på världen egentligen fokuserar inte tillvarons djupdimension i sig själv utan *de noetiska akter genom vilka djupdimensionen konstitueras*. (Husserl urskiljde en "noematisk" och en "noetisk" aspekt av varje erfarenhet. Den noematiska aspekten är *vad* som erfares, den noetiska är *hur* det erfarna erfares. Med "noetisk akt" avses därför subjektets anläggande av ett visst perspektiv eller synvinkel på det fenomen det konfronteras med i erfarenheten.) I termer av vår liknelse betyder detta, att den religiösa verklighetsuppfattningen hela tiden räknar med betydelsen av den noetiska akt varigenom figurens tredje dimension konstitueras. Det religiösa språket är därför ett språk som handlar om de intentionala akter varigenom vi konstituerar verklighetens djupdimension(er?) Det antyder sås den *händelse* i vilken kuben eller pyramiden *upptäcks*, övergången från ett tvådimensionellt till ett tredimensionellt seende av figuren. Sådana händelser, i vilka "Varat avslöjar sig självt" för att tala med Heidegger, kan inte beskrivas annat än symboliskt eller metaforiskt, dvs poetiskt. Därför har många religiösa skrifter också poesins form.

På den tid då de flesta religiösa urkunder skrevs, eller talades, fanns inte ett så abstrakt filosofiskt språk att tillgå som idag. I vårt abstrakta analytiska språk kan vi explicera åtminstone delar eller aspekter av det religiösa språkets innebörder, men när vi gör det förlorar vi samtidigt den noetiska "rörlighet" som kännetecknar poesin. Vi "fryser" en viss innebörd, sedimenterar den. Vi uppmärksammar bara "kuben", eller bara "pyramiden", inte den intentionalitet som konstituerar dem.

Ett resonemang som liknar detta framförs av Powell i hans bok *The Tao of Symbols*, (1982). Då han diskuterar den tidiga Veda-litteraturen menar han att vi måste se till hur denna användes, snarare än till dess intellektuella innebörder. Versernas "mening och verifikation ligger inte i vad de *beskriver*, utan vad de i djupet av medvetandet belyser" (s 51, min övers.). Detta är, menar han, i överensstämmelse med Wittgensteins påpekande att poesin inte används i det informationsgivande språkspelet, även om den använder det informationsgivande språket. Man kan inte informera om den ström av noetiska akter varigenom världen konstitueras i och omkring oss, man kan bara indirekt belysa hur detta sker. Denna belysning kan bli ske med hjälp av språkets inneboende självreflexivitet, vilket ibland medvetet utnyttjas i vissa religiösa skolor. En

sufi-mystiker kan t ex meditera över följande "historia":

I natt hörde jag en röst som viskade: "Det finns inget sådant som en röst som viskar i natten!" (Se Idries Shahs *Wisdom of the Idiots*, 1971 s 146, min övers).

När "lösningen" på en sådan gåta visar sig (jämför zenbuddhismens koaner) "är den blixtnöjande av poetisk vision som fyller sinnet en ko ur vilken flyter tusen strömmar av lysande mjölk" menar Powell (1982 s 53, min övers) med anspelning på en rad ur Rigveda: "Blivande en blixtnöjande, kastar kon av sig slöjan". Kon blir därför i Vedalitteraturen en "algebraisk symbol" för språket. Kon är också en moderssymbol, och man talar inom hinduismen om språket som en gudinna. Språket är den universella Moder som "skapar världen", dvs som föder mening.

Det som skiljer det filosofiska språket om noetiska akter, t ex fenomenologin, från det poetiska eller religiösa, är de senares användning av symboler. Freud talade om drömsymbolernas *kondensation* av innebörder, dvs att i en dröm kan en bild eller bildkedja kombinera flera i varandra invävda meningsmönster. Detsamma gäller den religiösa symboliken, som därmed indirekt belyser möjligheten att övergå från en noetisk akt till en annan. Det förutsätter dock naturligtvis en sinnets öppenhet, att man inte fastlåser en enda tolkning av budskapet, eller av världen.

Här skulle jag åter vilja anknyta till Heidegger, då han diskuterar sanningens väsen i uppsatsen "On the Essence of Truth" (finns t ex i boken *Martin Heidegger: Basic Writings*, redigerad av D F Krell, 1977). Han tillbakavisar där den traditionella "korrespondensteorin" om sanning, då han säger att "'Sanning' är inte en egenskap hos korrekta påståenden vilka påstås om ett 'objekt' av ett mänskligt 'subjekt' och sedan 'är giltiga' någonstans, i vilken sfär vet vi inte; snarare är sanning varandenas avslöjande genom vilket en öppenhet väsentligen utviker sig" (s 129, min övers). Denna "öppenhet" tolkar jag som en slags "noetisk rymd" i vilken medvetandet konstituerar fenomenen för sig. Den är s a s förutsättningen för varje intentional akt, och därmed också den frihet på vilken konstitutionsakten grundar sig. Därför kommer Heidegger också fram till att sanningens väsen är frihet. Det är den frihet vi avhänder oss när vi låter "das Man" definiera verkligheten åt oss, leva våra liv genom oss (jfr ovan om perceptionens sedimentation).

Sanning enligt detta sätt att se blir en *händelse* i stället för en egenskap hos omdömen, den händelse som är varandets avslöjande eller upptäckt. Man kan då säga att det religiösa språket, åtminstone på en nivå, handlar om den öppenhet och frihet som är förutsättningen för

övergången mellan olika noetiska akter. Denna öppenhet är också förutsättningen för varandets avslöjande, vilket i sin mest radikala form är den religionsgrundande uppenbarelsen.

Att sanningen finns i upptäckten som händelse och inte i dess språkligt formulerade innehåll utsägs också helt klart av ett modernt indiskt "helgon" när han säger: "Sanning ligger i upptäckten, inte i det som upptäcks. Och för upptäckandet finns det ingen början och inget slut. Ifrågasätt gränserna, gå bortom, ge dig själv uppgifter som tycks omöjliga — det är vägen" (Sr Nisargadatta Maharaj i *I am That*, red S S Dikshit, 1984 s 372, min övers).

Många har nog svårt att acceptera den här tolkningen av det religiösa språkets funktion, och jag kan naturligtvis inte förneka att det har många andra funktioner också. Ett verktyg kan som bekant nästan alltid användas till något annat än det är avsett för. Likväl kan man tala om dess egentliga eller ursprungligen avsedda funktion.

Men vad är då vitsen med att använda ett språk som det religiösa? En intensiv och ofta återkommande medvetenhet om hur vi själva ger världen dess innebörd har flera positiva effekter. Det ger en viss medvetenhet om den inre frihet vi talat om i samband med Heideggers sanningbegrepp. Detta skapar i sin tur en öppenhet för andra människors sätt att se och ökar därmed förutsättningarna för kommunikation, tolerans och empati. Men kanske är det yttersta målet för detta (som för många antagligen framstår som en mycket ansträngd form av mental gymnastik) i själva verket att *ge upp* all intentionalitet (även om många fenomenologer skulle anse detta vara omöjligt). Det är då ett steg på vägen mot den ordlösa meditation där "man har förmågan att se saker utan önsknings, eller mer konkret, utan riktningen hos en noetisk akt", vilket den japanske filosofen Shigenori Nagatomo anger som målet för den taoistiska meditationen (1983, s 179, min övers).

Därmed kan jag som avslutning anknyta till ytterligare en artikel i Ft 1987:2, Carlshamres "Varför är Tao osägbart?" Även han påpekar att det religiösa språket i Tao Te Ching inte görs rättvisa om det ses som informativt. Man kan inte informera om Tao. Han citerar vidare Chuang-tzu som han menar "inbjuder oss att se" att alla språkets ord vidlades av en viss "egocentricitet", som sammanhänger med det talande subjektets "position". Även här ser vi således exempel på religiösa texter där intentionaliteten i människans uppfattning av världen medvetandegörs reflexivt.

Det försiggår idag en hel del nytolkning av religion och det religiösa

språket utifrån fenomenologiska och hermeneutiska ansatser. Jag hoppas vi får se mer av det även på svensk jord. □

Litteratur

- Carlshamre, S: "Varför är Tao osägbart?" *Filosofisk tidskrift* 2, 1987.
- Haglund, D A R: "Det fenomenologiska konstitutionsbegreppet och den religiösa erfarenhetens problem." *Filosofisk tidskrift* 2, 1987.
- Heidegger, M: *Basic Writings*, red D F Krell, Harper&Row, New York 1977.
- Ihde, D: *Experimental Phenomenology*, New York 1977.
- Lawson, H: *Reflexivity. The post-modern predicament*, Open Court 1985.
- Macquarrie, J: "Being and Giving: Heidegger and the concept of God", i Sonntag, F & Bryant, M D (red): *GOD. The Contemporary Discussion*, New York 1982.
- Nagatomo, S: "An Epistemic Turn in the Tao Te Ching: A Phenomenological Reflection", *International Philosophical Quarterly*, vol XXII, no 2, 1983.
- Powell, J N: *The Tao of Symbols*, New York 1982.
- Shah, I: *Wisdom of the Idiots*, New York 1971.
- Sri Nisargadatta Maharaj: *I Am That*, red S S Dikshit, Bombay 1984.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Bo Dahlin* innehar doktorandtjänst i kulturpedagogik vid humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet, *Sven Ove Hansson* doktorerar i teoretisk filosofi i Uppsala, *Lars Höög* är journalist i Västerås, *Ingmar Persson* är forskarassistent i praktisk filosofi i Lund, *Erik Ryding* är docent i praktisk filosofi i Lund, *Gunnar Svensson* är högskolelektor i teoretisk filosofi i Stockholm, *Folke Tersman* är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm och *Mats Wingborg* är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm.

Erik Ryding

Jagbegreppet. Svar till Svante Bohman

I Filosofisk tidskrift 87:4 framför Svante Bohman en del kritiska synpunkter på min artikel "Parfit och den personliga identiteten" (Ft 87:1). Framförallt uppehåller han sig vid vad jag sagt om den direkta erfarenhetens relation till jagbegreppet. Han hänvisar till min fråga, hur en person vet att det är just han, som i det innevarande ögonblicket känner smärta etc, och diskuterar i fortsättningen några rader som lyder:

I och med att något uppträder som direkt erfarenhet är det inte möjligt att betvivla att man själv är den som har denna erfarenhet . . . Jag behöver inte uppväcka några minnen för att kontrollera att det verkligen är i mitt medvetande som en förnimmelse eller tanke uppträder, för mitt medvetande vid en given tidpunkt är = det som direkt upplevs vid denna tidpunkt . . . Jagbegreppet och begreppet "direkt upplevelse" hänger samman. I enlighet med detta kan vi i stället för "Jag kommer att känna smärta" säga "Det kommer att finnas en direkt upplevelse av smärta".

Bohman upplyser om att jag här har tänkt mig 1) att känslan av smärta uppträder i medvetandet, vilket, säger han, måste betyda att man är medveten om sin känsla av smärta 2) att känslan av smärta är en direkt upplevelse, dvs ett medvetande om själva smärtan 3) att medvetandet är identiskt med det som direkt upplevs (vilket han anser implicera en motsägelse). Och han kommenterar: "Sammanställs alla tre punkterna får vi att Ryding i ett och samma medvetande är medveten om själva smärtan, sitt medvetande och känslan av smärta!"

Man måste inför detta först fråga sig, om Bohman, ifall han t ex har bränt sig, verkligen kan betvivla att det är han och inte någon annan som känner svedan. Jag utgår i varje fall från att den som har en oförmedlad upplevelse, såsom den av smärta, inte kan tveka om att det är han som har den, dvs att den utgör en del av innehållet i hans medvetande. Detta innebär inte att en jag-föreställning måste aktualiseras i upplevelsens ögonblick, däremot att han tveklöst är beredd att betrakta satsen "Jag kände smärta" som sann liksom omvänt att anse att han ljuger, om han säger "Jag var inte medveten om någon smärta". Enligt vanligt språkbruk är det då möjligt att säga, att en person redan under upplevelsen vet att det är han som har den. Vi säger ju, att vi vet

saker som vi för tillfället inte är *medvetna* om, ifall vi kan ge besked om dem, när vi tillfrågas. För frågan om personlig identitet är detta samband mellan jaguppfattning och direkta upplevelser väsentlig, och det var vad jag främst hävdade i min Parfit-artikel.

Bohmans fortsatta analys är märklig. I slutet av det återgivna citatet sägs uttryckligen att jag använder vardagsuttrycket "känna smärta" som liktydigt med "ha en direkt upplevelse av smärta". Likväl meddelar han, att jag här har tänkt mig två skilda förhållanden (som han inte utreder skillnaden emellan), nämligen "vara medveten om känslan av smärta" och "vara medveten om smärta". Distinktionen har alltså inget stöd i min text; det räcker med den andra av punkterna. Denna — att man är medveten om smärta — tycks Bohman acceptera, om man får döma av hans visserligen dunkla tal om ett "primärt medvetande", som har upplevelserna till objekt (och som varken är omedelbart objekt för sig själv eller något annat medvetande men ändå på något sätt en förutsättning för att vi skall vara medvetna om att jaget tänker och känner). Att något är objekt för medvetande måste väl betyda att det är medvetet? Hur Bohman kommer fram till att jag på det diskuterade textstället opererar med ett medvetande om medvetande är oklart. Påpekas kan emellertid att det är möjligt att på en gång ha en upplevelse och vara medveten om att man är medveten om den. En man med värk, som lyssnar till en konsert, kan t ex säga sig "Jag hoppades att jag skulle bli helt absorberad av musiken, men det har jag inte blivit; jag är hela tiden medveten om värken". Tyvärr försvinner inte smärtan för att man observerar att man är medveten om den! Exemplet visar, att *även om* jag belastat medvetandet med så mycket som Bohman påstår, skulle detta inte a priori kunna betecknas som en orimlighet.

Vad den tredje punkten beträffar säger den att om man ur medvetandet tar bort alla tankar, känslor, förnimmelser etc, så återstår ingenting. Jag kan inte bilda mig någon föreställning om ett "rent medvetande", som inte åtminstone indirekt är ett medvetande om någonting annat. Men även om ett sådant funnes, skulle min sats bli sann, för då skulle vi ha något slags upplevelse av det.

Besynnerlig är slutligen Bohmans anmärkning om att, som jag hävdar, det inte följer analytiskt ur begreppet "medvetande" att medvetandet har kroppslig anknytning, så kan känslan av smärta inte upplevas som en egenskap hos en medveten organism. Det följer inte analytiskt ur begreppet "vithet" att vithet har anknytning till katter; likväl kan vithet upplevas som en egenskap hos en katt. □

Ingmar Persson

Okvalificerat om överkvalificerade handlingar

Kanske borde jag känna mig smickrad över att Erik Ryding hyser så stort intresse för min ringa person att han vinnlägger sig om att försöka vederlägga t o m de av mina ståndpunkter som jag har kasserat. Till exempel envisas han med att i *Filosofisk tidskrift* 1987:3 fortsätta kritiken av den uppfattning av överkvalificerade handlingar som jag skisserade i en uppsats i *FT* 1982:4, oaktat att jag har gjort avbön i "Överkvalificerade handlingar ur ideal- och realmoraliska perspektiv" (*FT* 1987:1). Ett sådant framhårdande kan inte annat än få smak av en flagrant överloppsgärning, såvida inte kritiken formuleras med en tidigare oanad skärpa och pregnans. Så sker långt ifrån i Rydings fall. Bilden av angreppsmålet har inte ens klarnat för honom.

Tydligen har bl a min användning av termen "moral" utgjort ett oöverstigligt hinder för Ryding. Han inser att det krav på universalitet, *M*, vilket jag i min första artikel (1982) förfäktade att acceptabla moraliska principer, attityder etc måste passera, "leder konsekvent till olika beteenden på grund av (relevanta) skillnader i . . . personligheter" (s 15). Vad som går honom förbi är att mitt tal om olika personers moral åsyftar just dessa skilda resultat som tillämpningen av *M* medför i olika personers fall. Att försöka utnyttja denna divergens i fråga om substantiell moral för att kasta ljus över överkvalificerade handlingar är därför inte, som Ryding vill göra gällande, att undvika problemet om hur dylika handlingar skall tolkas utifrån *M* och ägna sig åt ett "sidospår".

Av betydligt större aktualitet och allmänintresse än dessa förvecklingar är emellertid Rydings attack på ett korollarium av tesen att moraliska principer måste vara (eller kunna göras) universella, nämligen att det är lika moraliskt felaktigt att gynna en annan därför att han är *en annan* som det är att gynna sig själv därför att man är *sig själv*. Idén att blotta skillnader i numerisk identitet är etiskt irrelevanta är, som Hare påpekat, en gemensam nämnare för den kantianska och utilitaristiska moral-synen. Den representerar således en mäktig moralfilosofisk tradition, men icke desto mindre tycker Ryding att det räcker med några rader för

att avfärda idén. Han menar att den har uppenbart absurda konsekvenser i stil med: ”Den som själv svälter för att kunna ge andra att äta är alltså klandervärd likaväl som den som frossar medan andra svälter” (s 16). Att tillvita universalitetsidén sådana konsekvenser är emellertid rena karikeringen. Om Ryding hade velat komma med en filosofiskt artikulerad invändning, snarare än ett demagogiskt tjuvnyp, hade han behövt stoffera ut sin illustration på exempelvis följande sätt.

Antag att Kreti och Pleti är ett par enäggstvillingar som står i samma relationer till omvärlden, bortsett från att Kreti ensam har tillgång till matransonerna. Dessa är tillräckliga för att hålla båda vid liv, men om den ene skall kunna få sitt lystmäte, svälter den andre ihjäl. Universalismen hävdar då att Kreti handlar lika moraliskt fel om (1) han ger Pleti hans lystmäte av det skälet att Pleti *inte* är identisk med honom själv som om (2) han själv tar sitt lystmäte av det skälet att den då favoriserade *är* identisk med honom själv. Personligen kan jag omöjligen se hur denna ståndpunkt kan anses för *uppenbart* absurd — men jag vill skyndsamt tillfoga att jag inte heller betraktar dess sanning som evident. Tesens plausibilitet vilar på vissa förutsättningar: i mitt fall att det moraliskt riktiga också måste vara rationellt riktigt (i betydelsen hållbart i ljuset av alla tillgängliga fakta) och att personlig identitet är rationellt insignifikant (eftersom den är reducerbar till psykofysiska kontinuiteter).

Beklagligt nog lämnar Rydings debatteknik inget utrymme åt slika finnesser: på basis av ett persuasivt tillrättalagt exempel insinuerar han att ”de allra flesta” skulle se alternativ (1) som ”acceptabelt eller rentav berömvärt” (s 16). Även om majoriteten skulle hålla fast vid denna åsikt om den konfronterades med sakligt återgivna exempel — vilket inte är klarlagt — följer det inte att universalismen måste stryka på foten. Givet att de flesta människor är egoister, är det lättbegripligt att det som motvikt på det *realmoraliska* planet (Hares intuitiva) uppstått en praxis att berömma irrationella altruister, d v s agenter som väljer alternativ av typen (1). Detta motsäger inte att universalismen härskar på den *ideal-moraliska* nivån (Hares kritiska), och alltså att irrationell altruism i verkligheten är omoralisk, vilket är allt jag påstår (se min andra uppsats, 1987).

Så vad Ryding än må inbilla sig, hans benägenhet att ägna mer tid åt att kritisera *andras* tankar än att utveckla *sina egna* — har han lämnat några positiva bidrag till förståelsen av överkvalificerade handlingar eller moralens natur? — är inte moraliskt överkvalificerad. □

Recensioner

Amartya Sen, *Kollektiva beslut och social välfärd*, översättning av Margareta Sjöberg och granskning av Kaj Børge Hansen, Bokförlaget Thales 1988.

Gruppbeslutsteori (social choice theory) är läran om hur enskilda människors önskemål kan vägas samman till ett socialt beslut. Exempel på mekanismer som kan användas för sådan sammanvägning är omröstningar, köpslagen på en marknad samt paternalistiska planeringsbeslut.

Gruppbeslutsteorin initierades i huvudsak av ekonomer, men den är numera lika mycket en angelägenhet för statsvetare, sociologer och filosofer. Den har på ett avgörande sätt påverkat den akademiska diskussionen i samhällsvetenskapens alla grenar. Därför är det, mildt uttryckt, på tiden att en lärobok i ämnet blir tillgänglig på svenska.

Förlaget har gjort ett gott val som översatt och gett ut Amartya Sens bok *Collective Choice and Social Welfare* från 1970. Sen går grundligt och pedagogiskt igenom de viktigaste av de formella strukturer som gruppbeslutsteorin arbetar med. Han presenterar Arrows allmänna omöjlighetsteorem och ett flertal beslätade resultat, samt går särskilt noga in på problem som är förknippade med majoritetsbeslut. Vidare behandlar han bl a köpslagen, interpersonell jämförbarhet och rättvisa.

Ett grundligt studium av denna bok bör ge läsaren förutsättningar att gå vidare in i speciallitteraturen om gruppbeslutsteori. Samtidigt är detta rätt bok för den som nöjer sig med en mera översiktlig introduktion till ämnet. Boken är nämligen så organiserad att alla formella och matematiska resonemang har samlats till särskilda kapitel, som man kan hoppa över utan att förlora sammanhanget. Den som ger ut den första läroboken på svenska i ett ämne får ett stort inflytande över ämnets svenskspråkiga terminologi. Detta ansvar har här förvaltats väl. Inte minst lovvärt är att man strävat efter svenska snarare än försvenskade ord. Bokens största nackdel är att det har gått 18 år sedan den skrevs. Det har varit 18 år av en mycket dynamisk utveckling inom gruppbeslutsteorin, både i fråga om nya formella resultat och om den informella diskussionen om hur resultaten ska tolkas. Amartya Sen skriver i sitt förord till den svenska upplagan att det bara var "med viss tvekan" som boken lämnades till översättning. (Förordet ger för övrigt ett gott urval av referenser till den senare utvecklingen i ämnet.)

Men denna tvekan var obefogad. Även om många nya resultat har tillkommit förtar de varken relevansen hos de resultat som Sen presenterar eller värdet hos hans kommentarer. Att boken känns så aktuell beror naturligtvis till stor del på Amartya Sens framsynthet och skarpsinne. Men det hänger också samman med att situationen inom gruppbeslutsteorin till stor del är densamma som den var för arton år sedan, alla nya formella resultat till trots.

Alltsedan sin tillkomst har gruppbeslutsteorin dominerats av negativa resul-

tat. Arrows allmänna omöjlighetsteorem visar att ingen kollektiv besluts-mekanism samtidigt kan uppfylla fyra rationalitetskrav, som alla förefaller högst rimliga. Amartya Sens eget mest kända bidrag, den sk liberala paradoxen, visar att ingen kollektiv beslutsmekanism samtidigt kan uppfylla följande två krav: (1) Åtminstone två individer ska ha en privat sfär där deras egna preferenser är allena avgörande. (2) Den kollektiva beslutsmekanismen väljer aldrig ett alternativ sådant att det finns något annat alternativ som alla individer anser vara bättre (Pareto-principen).

Även sedan boken skrevs har negativa resultat anhopats i gruppbeslutsteorin, medan framgångarna i form av positiva resultat har varit mera blygsamma.

Amartya Sen menar att de negativa resultaten "skall inte uppfattas som argument för nihilism utan som positiva bidrag till klargörandet av den roll olika principer spelar i olika kollektiva beslutsystem" (s 214). Men många har i stället velat se dem som argument för att inskränka demokratins arbetsområde, i regel då till förmån för marknadsmekanismer. (För en kritisk genomgång av sådana argument, se *Filosofisk Tidskrift*, nr 3, 1984.) I sin uppmärksammade bok *Liberalism Against Populism* (1981) hävdade William Riker att demokratiska val och omröstningar aldrig kan ge uttryck för folkets positiva vilja, eftersom någon mekanism för att aggregera en "allmän" vilja inte är möjlig. Därför, menar han, ska demokratin inte ses som ett styrelseskick där folket styr utan som ett styrelseskick där den styrande eliten kan avsättas om den får en majoritet emot sig. Det är dock fel att se gruppbeslutsteorins omöjlighetsteorem som riktade särskilt mot demokratin. De gäller också alla andra beslutsformer. Som Sen framhåller (s 205—206) är t ex även marknadsmekanismer en form av gruppbesluts-mekanismer. De omfattas i lika hög grad som röstningsförfaranden av Arrows omöjlighetsteorem och av de andra negativa resultaten.

Gruppbeslutsteorin har försett oss med en lång lista över önskvärda egenskaper som ingen beslutsmekanism kan ha. Men i samhället finns många exempel på röstningsförfaranden och marknader som de allra flesta anser fungera väl. Det förefaller alltså som om de krav på beslutsmekanismer som ställs upp inom gruppbeslutsteorin, hur intuitivt övertygande de än är, inte sammanfaller med de krav som vi i praktiken ställer på beslutsmekanismer.

Det är därför nödvändigt att gruppbeslutsteorin i sitt modellarbete närmar sig de verkliga beslutsprocesserna. För att detta ska bli framgångsrikt krävs också en mera grundlig genomlysning av de filosofiska grundvalarna för modellbygget. Inte minst gäller detta den formella representationen av sådana grundbegrepp som preferenser, val och alternativ. De gängse modellerna bygger nämligen på starkt förenklade antaganden om dessa begrepp, antaganden som ofta står i vägen för en bättre sammankoppling mellan gruppbeslutsteori och empirisk samhällsvetenskap.

Ökade kontakter med både empiri och filosofi borde kunna föra gruppbeslutsteorin ytterligare framåt. Båda dessa utvecklingslinjer finns också angivna i *Kollektiva beslut och social välfärd*. Återstår att hoppas att boken får den plats i undervisningen som den förtjänar. □

Sven Ove Hansson

Keith Dixon, *Freedom and Equality. The Moral Basis of Democratic Socialism*, London 1986.

Keith Dixon, en brittisk sociolog med professur i Kanada, analyserar här begreppen frihet och jämlikhet från socialistiska utgångspunkter. Frihet och jämlikhet är för honom socialismens båda främsta samhällsideal. Därför är detta också en bok om socialismens grundvalar.

Negativ frihet

Dixon definierar frihet som "att inte hindras i förverkligandet av sina önskningsar av något slags begränsning". Detta är väsentligen Isaiah Berlins definition av negativ frihet. Berlin skiljer detta från positiv frihet, som innebär att "vara ett subjekt, inte ett objekt, i mitt handlande styras av skäl och medvetna syften, som är mina egna, inte av orsaker som påverkar mig så att säga utifrån".

I socialistisk tradition har honnörordet "frihet" brukat uttolkas i enlighet med det positiva frihetsbegreppet. Det negativa frihetsbegreppet har främst funnit användning i liberala kretsar. Dixon bryter mot traditionen genom att försöka använda det negativa frihetsbegreppet som en grundsten för socialismen.

På detta sätt vill han bli uppnå ett "objektivt" frihetsbegrepp, där alla yttre hinder som står i vägen för individens önskningsar ska räknas som ofriheter, oavsett hur viktiga eller önskvärda de är. Han vill komma bort från oskicket att "de friheter som vi inte gillar, kallar vi ofta inte frihet". På en mycket central punkt lyckas han emellertid inte själv leva upp till detta: i sin analys av de friheter som är förknippade med kapitalismen.

Negativ frihet används av bl a Hayek och Friedman som argument för en ottylad kapitalism. Inskränkningar i den sk fria marknaden är, brukar det heta, inskränkningar i individers (negativa) frihet, och kan därför inte accepteras.

Det traditionella socialistiska motargumentet mot detta resonemang utgår från att en frihet till kapitalistiskt handlande verkligen är en frihet. Många sådana friheter kan dock i praktiken bara åtnjutas av en minoritet, och då på den stora majoritetens bekostnad. Därför gör sådana friheter mera skada än nytta.

Ett sådant resonemang skulle passa väl in i Dixons analys av frihet, som han säger vara "önskvärd enbart prima facie". Han väljer emellertid att i stället försvara den starkare tesen att "'ekonomisk frihet' inte är frihet alls i någon otvetydig bemärkelse av detta ord". Han förnekar att "ekonomisk frihet är prima facie gott". Skälet skulle vara att "idén om 'ekonomisk frihet' går under falsk benämning eftersom de som förespråkar denna doktrin undertrycker, eller åtminstone undgår att lägga märke till, de gömda 'ofriheter' som den är förenad med".

Argumenteringen är mycket knapphändig på denna punkt. Den kan dock knappast tolkas annorlunda än att kapitalistisk frihet inte är (äkta) frihet eftersom den är förenad med större och övervägande ofriheter. Detta resonemang stämmer dåligt överens med hans mera allmänna uttalanden om frihetsbegreppet. Det står också i kontrast till hans framställning om trafikregler. Där hävdar han att skyldigheten att följa trafiksignaler alltid är en inskränkning av friheten.

I Sverige har företagsägare inte rätt att godtyckligt avskeda sina anställda. De

har inte heller rätt att köra mot rött ljus. Antag att det infördes en regel som gav alla företagsägare rätt att köra mot rött ljus. Enligt Dixons definition skulle detta öka deras (negativa) frihet. Det skulle emellertid också minska alla trafikanters (negativa) frihet att förflytta sig utan att bli påkörda. Detta är alltså, med tillämpning av Dixons ståndpunkter, ett exempel på hur en frihet måste vika för andra och viktigare hänsyn.

Antag att det i stället infördes en regel som gav alla företagsägare rätt att godtyckligt avskeda sina anställda. Enligt Dixon är detta över huvud taget inte fråga om någon frihet. Det är svårt att se varför detta fall ska analyseras annorlunda än det förra. Det förefaller som om Dixon försöker "definiera bort" en frihet som han tycker illa om, nämligen friheten att handla kapitalistiskt.

Det finns ytterligare ett problem i Dixons analys av ekonomisk frihet. Som framgick hävdar han att ekonomisk frihet inte är prima facie av godo. Hans argumentering syftar dock enbart till att påvisa att ekonomisk frihet inte är en form av (negativ) frihet. Detta räcker inte, eftersom det — som han själv framhåller — kan finnas annat än (negativ) frihet som är prima facie av godo.

Jämlikhet

Kapitlet om jämlikhet är längre än det om frihet, men innehåller mindre originellt tankestoff. Dixon kritiserar i traditionell socialistisk anda synen på jämlikhet som lika chans (equal opportunity). Han förkastar också Rawls synsätt, eftersom Rawls accepterar "ojämlikhet så länge som den så att säga producerar varorna för dem som är längst nere".

I stället ansluter han sig till Kai Nielsens "radikala egalitarianism". Enligt denna består rättvisa i att alla samhällets medlemmar har alldeles samma tilldelning av nyttigheter och bördor. Nielsens huvudargument är "att en ökad jämlikhet är önskvärd eftersom den för med sig större moralisk autonomi och större självrespekt för fler människor".

Nielsens motivering knyter alltså an till ett positivt frihetsbegrepp. Även om Dixon ansluter sig till Nielsens ståndpunkt godtar han därför inte dennes motivering. I stället argumenterar han för jämlikhet med hänvisning till att jämlikhet befrämjar (negativ) frihet.

"Det huvudsakliga skälet till att avskaffa ojämlikheter är att de verkar som en begränsning och ett hinder för människors önsningar." (s 105)

Han använder inte på motsvarande sätt jämlikheten som argument för friheten. Ändå framhåller han upprepade gånger att frihet och jämlikhet jämsides, och utan inbördes ordning, är de grundläggande socialistiska idealen. "Vad demokratisk socialism i grunden består av är att försöka optimera dessa ideal i praktiken" (s 7). Någon generell regel anser han inte finnas för hur man ska förfara då de båda idealen kommer i konflikt med varandra.

"Det finns inget enkelt sätt att, utifrån att man sett relevansen hos en speciell moralisk princip, avgöra om den ska få övervägande praktisk tillämpning i en speciell moralisk fråga" (s 105).

Med detta synsätt är det inte helt lätt att förklara varför just frihet och jämlikhet, av alla tänkbara moraliska principer, ska sättas högst (och inte t ex självför-

verkligande eller lycka). Dixon gör inte något egentligt försök att förklara den saken.

Individualism

Dixon företräder en långtgående individualism av ett slag som är mera typiskt för en liberal idétradition. Han hävdar att "varje individ är bäst lämpad att avgöra sina egna intressen och behov". Drivs denna ståndpunkt helt kompromisslöst leder den till slutsatser som få är beredda att acceptera, t ex till "knarkliberalism". Tyvärr går Dixon inte in på de mer problematiska konsekvenserna av sin kompromisslöst icke-paternalistiska hållning.

Socialister brukar hävda att i det framtida samhället bör egenintresset och plikt känslan maka plats åt ett mer otvunget samarbete, grundat på samhörighetskänsla och på äkta omsorger om medmänniskorna. Detta ideal uttrycks med ord som "solidaritet" och "broderskap". Det sistnämnda ordet anger att man ska hjälpa varandra av samma skäl som man gör det i en familj, i stället för av plikt eller beräkning. Det är samma tanke som Per-Albin Hansson gav uttryck för då han talade om det framtida samhället som ett "folkhem" där den mänskliga samvaron vilade på samma grund som i ett gott hem.

Som konsekvent individualist och icke-paternalist avvisar Dixon broderskapsidealet. "Broderskap, samarbete och altruism" är inte nödvändiga för socialismen. En socialistisk politik "syftar inte till att göra människor bättre utan till att befria dem från bördor".

Även om Dixon inte säger det med någon tydlighet är hans bok en argumentation för socialismen utifrån det rationella egenintressets utgångspunkt. Det är en ovanlig och spännande ansats.

Härledningar från det rationella egenintresset brukar som bekant leda fram till liberala samhällsmodeller. Den socialism som Dixon försöker nå fram till är i vart fall en osedvanligt liberal socialism. □

Sven Ove Hansson

Hans Rosing: *Den personliga identiteten och livets mening*, Schidlits, 1900

Hans Rosings förra bok, *Medvetandets filosofi*, presenterade på ett förtjänstfullt sätt den moderna filosofiska diskussionen kring förhållandet mellan medvetande och kropp. Denna frågeställning tangeras i hans nya bok, *Den personliga identiteten och livets mening*. Här ställer sig Rosing uppgiften att redogöra för uppkomsten och utvecklingen av vad han kallar den traditionella människosynen samt att konfrontera den med den moderna vetenskapens rön. Med vissa reservationer är min bedömning att Rosing lyckats ge en informativ och välstrukturerad översikt över människans bemödanden att förstå sig själv.

Kärnan i den traditionella människosynen är att en människa till sin innersta natur är en översinnlig entitet "som egentligen inte hör hemma i denna materiella värld" och för vilken jordelivet bara är "en övergångsperiod, en förberedelse för det egentliga livet som är evigt" (s 6). Hos Platon får denna idé utformningen att människan vid sidan av sin kropp består av en immateriell substans, en själ.

Själens upplöselse inte vid dödens inträde, när den är odelbar. Denna konception av själen har blivit seglivad i den västerländska tankevärlden, främst på grund av att den kunnat anpassas till kristna föreställningar (trots att den egentligen är främmande för det testamentliga tänkesättet). 2000 år efter Platon återfinns den exempelvis hos Descartes i hans distinktion mellan den materiella eller rumsligt utsträckta substansen och den tänkande och icke-rumsliga.

Bredvid denna de lärda samhällskretsarnas själsuppfattning har det existerat en mer folklig, vilken i likhet med den platonisk-cartesianska doktrinen tänker sig att själen överlever kroppens död. Jag åsyftar den "andetro" som kännetecknar spiritismen. En iögonfallande skillnad mellan spiritistens andar och den platonisk-cartesianska själssubstansen är att de förra tänkes stå i regelbunden kontakt med människor av kött och blod, men vid en närmre besiktning framträder ännu mera djupgående differenser.

Rosing skriver om den spiritistiska människosynen: "Förutom den materiella kroppen har vi en annan kropp, ofta kallad *astralkroppen*, som består av ett bättre och hållbarare material än vanlig materia. Astralkroppen är osynlig och kan inte påvisas med nu existerande metoder, men möjligen med framtida mer förfinade metoder" (s 32).

Medvetandets relation till astralkroppen är tvetydig: Rosing gör gällande att somliga spiritister *identifierar* medvetandet eller själen med astralkroppen ("Själen har samma form som kroppen", s 32), medan andra snarare ser den som en *bärare* eller ett *säte* för medvetandet ("I den materiella kroppen finns en astralkropp och i astralkroppen en icke-materiell själ", s 33). Oavsett vilken av dessa versioner som förespråkas är det av central betydelse att astralkroppens exakta ontologiska status preciseras. Begreppet astralkropp är så till den milda grad diffust att man t o m tvekar om en sådan kropp är materiell eller ej. Ett citat ovan ger närmast vid handen att den är av materiell art: den sägs ju bestå "av ett bättre och hållbarare *material* än *vanlig* materia" (min kursivering). Tanken tycks vara att det utöver de materiella framträdelseformer och krafter som fysiken hittills har konstaterat, föreligger okända, vilka mer förfinade fysikaliska mätmetoder i princip kan registrera.

Om detta äger riktighet, är den första varianten av spiritism (likmätigt vilken själen identifieras med astralkroppen) synbarligen *helt materialistisk*. Den andra versionen är visserligen dualistisk — i det att den av allt att döma antar att själsliga egenskaper är av en annan art än de fysikaliska (det talas om "en icke-materiell själ") — men den förefaller inte att vara en *substansdualistisk* doktrin. Rosing fattar nämligen en substans på det hävdvunna sättet som "någonting som kan existera i och för sig och som därför inte är beroende av något annat för sin existens" (s 21). Det finns således en själslig substans endast om det existerar något som har *enbart* själsliga egenskaper (givet att sådana uppfattas som artskilda från materiella). Om man därför hävdar att en mänsklig person vid sidan av fysiska egenskaper har mentala, men förnekar att de senare kan tillkomma något som inte också är utrustat med fysiska kvaliteter, så har man inte bekänt sig till någon *substansdualism*, utan bara till en *egenskapsdualism*. Ifall ens åsikt är att våra medvetanden efter döden lever "iklädda astralkroppen" (s 33), och denna är materiell, är man inte anhängare av någon *substansdualism*. Rosings påstående om spiritismen att den naturligtvis är "substansdualistisk till sin na-

tur” (s 25) är därför felaktigt.

Varför gör sig Rosing skyldig till denna klassifikationsmiss? Jag tror den har sin grund i att Rosing vill framhäva en väsentlig likhet mellan spiritismen och den platonsk-cartesianska substansdualismen: båda antar att en människa till sin innersta natur eller sitt jag är en *översinnlig* entitet — d v s en entitet som inte kan observeras med erkända vetenskapliga metoder — och att hon följaktligen kan fortbestå efter upplösningen av det som är empiriskt observerbart av henne, d v s efter den biologiska döden. Detta gemensamma drag implicerar emellertid inte att båda doktrinerna är substansdualistiska, ty det är möjligt att det som undgår dödens upplösning inte är någon själslig substans utan en anmärkningsvärt elusiv materiell konstellation (som kanske också har mentala egenskaper).

En viktig anledning till att hålla i sär den platonsk-cartesianska substansdualismen och den spiritistiska andetron är att invändningarna mot dem delvis är av olika karaktär. Som Rosing helt riktigt framhåller (s 138—40, 151) brottas den förra med logiska svårigheter som inte drabbar den senare. Även av moderna substansdualister, som t ex Richard Swinburne (av Rosing försåtligt om-döpt till Swineburne och placerad i USA i stället för England), karakteriseras ofta den själsliga substansen med hjälp av termer hämtade ifrån den fysikaliska världen, och det är i högsta grad tvivelaktigt om dylika transpositioner resulterar i meningsfulla bestämningar. F ö beskrivs själen i negativa termer som något som saknar rumslig utsträckning och delbarhet, men också dylika beskrivningar skapar bryderi. Är de förenliga med att många av de mentala entiteter som är empiriskt givna — t ex den efterbild jag nu ser — tycks ha någon sorts rumslig utsträckning? Och hur skiljer man en individs själ från en samtidigt existerande tvillingsjäl om detta inte kan göras med hänvisning till vistelseort?

Den spiritistiska tankegången om en astralkropp kan däremot artikuleras så, att den blir *logiskt* invändelsefri: det ligger ingenting logiskt absurt i hypotesen att det existerar med gängse vetenskapliga metoder ännu oupptäckta materiella fenomen som, i likhet med våra välkända kroppar, kan fungera som bärare av medvetanden. Den springande punkten här blir förstas om det föreligger någon empirisk evidens som stöder denna hypotes. I det här sammanhanget har man ofta hänvisat till s k utomkroppsliga upplevelser; det är inte så ovanligt att människor t ex under sömnen eller i dödens närhet tycker sig se sin egen kropp utifrån. Skall man tolka dessa upplevelser som perceptioner av något som verkligen är fallet — som belägg för tanken att medvetandet verkligen befinner sig utanför kroppen — eller är de snarare hallucinationer? Självt är jag starkt benägen att instämma i Rosings slutsats att det ”med stor sannolikhet” (s 151) rör sig om det senare.

Om nu odödlighetshypotesen vilar på så bräckliga fundament, hur kommer det sig då att den har vunnit så bred uppslutning? En nära till hands liggande förklaring är att den är ett utslag av önsketänkande: människor hyser en instinktiv fruktan för att utplånas som, eftersom de i längden inte kan avvärja döden, driver dem att inbilla sig att den inte innebär deras utplåning. Rosing förkastar emellertid denna förklaring av uppkomsten av tron på det mänskliga jaget som en översinnlig, odödlig entitet. I stället vill han vända på steken: ”Västerlänningen är inte kristen och/eller dualist därför att han fruktar utslocknandet av den personliga identiteten (jaget), utan han fruktar utslocknandet därför att

han är kristen och/eller dualist” (s 128).

Som stöd för teorin att fruktan inför den personliga förintelsen inte är medfödd eller instinktiv, utan resultatet av (snarare än grunden till) en viss människosyn anför Rosing att den varierar från kultur till kultur: t ex påpekar han att ”den japanske soldaten sällan visade några tecken på dödsfruktan” (s 124). Att Rosing avvisar ovannämnda förklaring till odödlichkeitshypotesen föranleder dock inte honom att leverera en alternativ.

I motsats till Rosing är jag personligen böjd att förmoda att det ligger ett betydande mått av sanning i tesen att fruktan inför det egna jagets förintelse är naturlig eller instinktiv. Av naturen är människan motiverad att söka vissa saker för sin egen del: vad hon behöver för att upphålla sitt liv, och den njutning nyttjandet av dessa medel skänker, samt tillfälle att ägna sig åt aktiviteter som intresserar henne. Hon strävar emellertid också efter dylika saker för andra varelsers del — ibland av ren altruistisk omsorg om dessa varelser, men ofta också för att känna sig betydelsefull för andra. Låt oss döpa dessa två sorters strävanden till individualistiska respektive kooperativa. Det förefaller rimligt att tänka sig att man har en naturlig fruktan för eller motvilja mot det som försvårar eller avbryter en naturlig strävan. I den utsträckning den personliga utplåningen måste betraktas som något vilket avbryter ens naturliga strävanden, vare sig de är individualistiska eller kooperativa, fruktar man den naturligen.

Föreställningen om det personliga utslocknandet antar en speciellt fatal karaktär för den vars individualistiska strävanden är dominerande, ty det innebär ju att objektet för dessa strävanden oåterkalleligen går under. Här kan dödssträcken endast stävjas genom att personen framställs som odödlig. Annat är det med den individ hos vilken de kooperativa strävandena överväger. Förintelsen av jaget betyder förvisso slutet även på ens kooperativa bemödanden, men genom att förintas på rätt sätt kan man kanske lämna ett större bidrag till andra varelsers välbefinnande än man hade kunnat prestera genom ett mycket långt liv. De japanska soldaterna fruktade inte döden i fält, eftersom de var uppfostrade att se på denna som ett signifikant bidrag till den japanska nationens och kejsarens ära. Så tolkad är deras reaktion förenlig med teorin att det finns en naturlig fruktan för döden uppfattad som något som ointetgör strävanden, ty den japanske soldaten uppfattar sin död snarare som ett fullbordande av sina ambitioner. (Påpekas bör dock att fastän jag har opponerat mig mot Rosings förnekande av dödsfruktans naturlighet, så löper mitt resonemang i många hänseenden parallellt med hans.) Därför skönjer jag heller inget hinder för en appell till dödsfruktan som förklaring till odödlichkeitföreställningar.

Hittills har den traditionella människosynen framställts som en tro på ett jag som är kapabelt att överleva den biologiska döden, men under bokens gång tillfogar Rosing nya drag. Denna syn sägs också omfatta bl a följande teser. (1) ”Jaget är helt ’genomskinligt’ för sig självt” (s 170), totalt exponerat för introspektionen, så att man äger fullständig kunskap om sitt jag. (2) ”Jaget är en konsistent enhet. Jag kan inte vara både ond och god, både vilja och inte vilja en sak. Jag kan alltså inte råka i konflikt med mig själv” (s 170). Enligt Rosing innebär ”den moderna, vetenskapliga uppfattningen” negationen av dessa två teser.

Personligen har jag dock svårt att urskilja såväl logiska som historiska sam-

band mellan odödlighetstanken, å ena sidan, och (1) och (2) å den andra. Tas (1) på allvar, leder den lätt fram till ett förnekande av jaget som en permanent substans, vilket skedde i Humes fall. Kant kontrade genom att postulera ett bestående jag som en transcendental enhet vilken ligger under och sammanhåller introspektionens data. Ett sådant jag är förstås skraddarsytt för att uppfylla odödlighetsönsksningar, men det tillmötesgår uppenbarligen inte (1). I stället framstår Kants jaguppfattning som ett frö, vilket efter bla Schopenhauers och Nietzsches kultivering, blommade ut i den "moderna", freudianska föreställningen om ett undermedvetet vilje- och driftsliv. Vad (2) anbelangar, så förnekades den av substansdualisten framför andra, Platon: som bekant särskilde han tre delar av själen. Beskrivningarna av jaget som ett slagfält där förnuft och begär kämpar har därefter varit legio, och bilden av jaget som enhetligt kan därför knappast karakteriseras som traditionell.

Slutsatsen blir att Rosing hade kommit sanningen närmare om han i stället för att tala om "den traditionella människosynen" i bestämd form singularis hade refererat till traditionella idéer om människan (som att hennes jag är odödligt och att det är transparent). Han hemfaller också åt en överdriven polarisering mellan "det traditionella" och "det moderna", i det han undertrycker beröringspunkter mellan de två lägren. Därtill kommer att han alltför lättvindigt slår fast vad som är "den moderna, vetenskapliga uppfattningen". Det är ingen etablerad sanning att jaget "är ett system som är uppbyggt av en mängd subsystem" (s 170) redan av den anledningen att det inte råder någon begreppslig klarhet om vad ett "system" här står för. Lika lite råder det konsensus om följande påstående: "Det existerar ingen skarp gräns mellan psykiskt och fysiskt. Kropp-själ-problemet är ett skenproblem" (s 171). Vad som kanske mer än något annat utmärker det moderna, vetenskapliga forskningsläget är en medvetenhet om hur fragmentarisk vår kunskap om människan är och hur fritt fältet är för radikalt divergerande teorier.

Ett annat problem som Rosing tar upp gäller människans identitet genom tiden — alltså vad som gör t ex den person som just nu skriver detta till samme individ som den vilken för några år sedan författade en artikel om Rosings förra bok i *Filosofisk tidskrift*. Rosing distingerar här mellan (a) kroppslig identitet, vilken grovt taget består i att en kropp existerar kontinuerligt genom tiden, (b) psykisk identitet om vilken Rosing säger att den bara har "ett rimligt kännetecken" (s 198), nämligen minnet, och (c) personlig identitet, vilken är "kulturellt betingad" och "bestäms av samhället" (s 200). Den sistnämnda manifesterar sig i utsagor om vilket ens personnummer är, om vilka sociala förmåner (som lön och pension) man är berättigad till, om vilka lagöverträdelser man är skyldig till etc. Rosing låter optimistiskt undslippa sig att dessa distinktioner är "i högsta grad klagörande", men enligt mitt förmenande har Rosings presentation av dem en tendens att vilseleda en att tro att personlig identitet är något *vid sidan av* den kroppsliga och psykiska, medan den i själva verket måste vara resultatet av en avvägning dem emellan

Hur denna avvägning skall ske tydliggörs således inte i Rosings redogörelse. Å ena sidan understryks vikten av den kroppsliga identiteten för den personliga: "Hela det komplicerade sociala systemet av formella och mindre formella rättigheter och skyldigheter är baserat på den kroppsliga identiteten" (s 189). Å den

andra framställs den kroppsliga identiteten varken som tillräcklig eller nödvändig för den personliga. Om Dr Jekyll och Mr Hyde heter det exempelvis att de enligt "våra vanliga identitetskriterier" är "två olika personer" (s 154), trots att de samsas om en och samma kropp. Psykisk identitet tycks således nödvändig för personlig. När Rosing vidare kontemplerar möjligheten av en transplantation av en hjärna från en kropp till en annan, verkar han luta åt åsikten att den person vars hjärna transplanteras lever vidare i den nya kroppen (s 203—4). Följaktligen synes på sin höjd fortbeståndet av en viss del av kroppen — nämligen hjärnan — vara nödvändig för personlig identitet. (Denna tes implicerar inte nödvändigtvis, vilket Rosing tycks förmoda (s 204—5), att en person med *logisk* nödvändighet har en hjärna; man behöver inte anta mer än att en person definitionsmässigt är en serie mentala dispositioner som har *någon* materiell bas, vilken *faktiskt* visar sig vara hjärnan.) Jag anser mig därför vara nödsakad att konkludera att Rosing inte entydigt fixerar den personliga identitetens förhållande till den kroppsliga och den psykiska. Den läggs fastmer till de senare två som vore den en separat identitetsdimension, och därmed undviker Rosing ett hett debattområde.

Att Rosing då och då råkar ur kurs är emellertid förståeligt, för det hav på vilket han navigerar är både vidsträckt och upprört. Det är därför på plats att framhålla det angelägna i den Rosingska expeditionens syfte, vilket består i att lokalisera ingrodda (van)föreställningar om människans natur samt i att skärskåda dem i den samtida vetenskapens ljus. Jag hyser stark sympati för den grundsyn för vilken boken pläderar: om jaget enligt den förhärskande konceptionen porträtteras närmast som en konstant, skarpt avgränsad enhet, är det hög tid att denna avlöses av en som ser jaget snarast som en ständigt föränderlig virvel uppkommen när energi- och informationsströmmar från universums alla hörn sammanträffar. Ett sådant "paradigmskifte" är önskvärt inte bara därför att det för oss närmare sanningen, utan också emedan det kan inspirera till en uppluckring av egofixeringen i våra vilje- och känsloliv. Därför hoppas jag att de skavanker som jag i min egenskap av recensent sett mig föranlåten att blottlägga inte avskräcker presumtiva läsare, utan att mina synpunkter i stället får funktionen att (om än i ringa grad) berika läsningen av boken. För Rosing har författat en bok som med fördel kan stickas i händerna på läsare i behov av en första orientering i människokunskap — men som också bör begrundas av yrkesfilosofer som lätt glömmar bort att sätta in sin verksamhet i större perspektiv. □

Ingmar Persson

Svante Nordin: *Romantikens filosofi. Svensk idealism från Höijer till hegelianerna*, Doxa, 1987.

Svante Nordin, som tidigare utgivit de båda arbetena *Den Boströmska skolan och den svenska idealismens fall* (1981) och *Från Hägerström till Hedenius* (1984), fullföljer nu sviten med en diger volym, kallad *Romantikens filosofi, Svensk idealism från Höijer till hegelianerna*. Riktigt adekvat är dock inte titeln;

författaren gör nämligen ingalunda halt vid den hegelianska filosofins inträde utan ser det tvärtom som en viktig uppgift att skildra den hittills försummade svenska hegelianismen. Eftersom Hegel ju inte var romantiker, innebär detta att uttrycket "romantikens filosofi" skall tagas som en tidsbestämning. Det betyder "filosofin under den period, som brukar kallas 'romantiken'", och inte "den av romantisk anda präglade filosofin".

Särskilt strängt håller Nordin emellertid inte på tidsramen. Den romantiska epoken infaller under första delen av 1800-talet, men den hegelianska strömningen följs ända tills dess siste representant, lundaprofessorn J J Borelius, 1898 lämnar sin lärostol.

Bilden av den svenska filosofin under romantiken har hittills i väsentlig utsträckning präglats av Axel Nyblæus' framställning i hans stora arbete *Den filosofiska forskningen i Sverige*, och det är därför naturligt att Nordin markerar de viktigaste punkter, på vilka han skiljer sig från föregångaren. En olikhet är redan berörd. Nyblæus var en hängiven anhängare till Boström och skildrar den tidigare svenska filosofin som en rak utveckling fram mot fullkommandet hos mästaren. Tänkare som inte passar in i schemat förbigås. Detta drabbar främst hegelianerna och därmed Lund, där Hegel hade ett starkt fotfäste — från det skånska universitetet är det bara Mattias Fremling och Tegnér, som får vara med. Till Nyblæus' försvar kan visserligen sägas, att lundafilosofernas insatser under den aktuella tiden var föga märkliga, men det är i alla fall en lucka, som Nordin omsorgsfullt täpper till.

Även om man bortser från dessa utelämnanden blir dock enligt *Romantikens filosofi* den kontinuerliga linjen fram till Boström en verklighetsfrämmande konstruktion. Utvecklingen från Höijer över Geijer, Biberg och Grubbe är ingalunda ett så stadigt närmande till "den svenske Plato" som Nyblæus vill göra gällande. Det föreligger en klar skillnad mellan Boströms konsekventa rationalism och Bibergs och Grubbes av tysken Jacobi influerade uppfattning, att den religiösa tron utgör en speciell, av det diskursiva förståndet oberoende väg till kunskap.

Inte heller vill Nordin acceptera Nyblæus' åsikt att den boströmska personlighetsfilosofin är en helsvensk produkt, utan hävdar att den starkt påverkats av Hegel. Tilläggas måste dock i så fall, att det är en skarpt begränsad påverkan. På avgörande punkter står Boström i rak motsats till den tyske filosofen. Hegels filosofi var en utvecklingslära, medan Boströms världsbild är statisk, och för den hegelska dialektiken har Boström ingenting till övers. Båda antas att Tänka och Vara sammanfaller, men det är väsentligt olika tankeprocesser de har för ögonen.

Emellertid behöver Hegel ju inte vara den ende utländske filosof, som Boström kan ha tagit intryck av. Sålunda har Leibniz' monaderie ett påtagligt släktttycke med Boströms hierarki av personifierade idéer. Själv betecknade Boström följande Leibniz som den "nyare tidens störste Tänkare".

Men Nordin nöjer sig inte med att ifrågasätta "den svenska personlighetsfilosofins" svenskhet; det förefaller honom också ytterst tveksamt, ifall man verkligen har rätt att kalla den för en filosofi om *personligheter*. Det blir, menar han, inte mycket kvar av de olika personernas självständighet hos Boström, om de bara skall vara tankar hos Gud, skilda åt av relationer av inclusion och exclu-

sion. — Kanske bör man dock här akta sig för att pressa ordet "tanke" för hårt. Personerna hos Boström har självmedvetande, dvs medvetande om sig själva som individer, vilket vi ju inte anser att vanliga tankar har. Tydligen skall Guds tankar vara av annan typ än människornas.

I sin inledning deklarerar Nordin att det varit hans ambition "att framställa de filosofiska idéerna i deras sammanhang med samhällsutvecklingen i stort", och han ger också i ett kapitel en snabb översikt över det politiska och ekonomiska läget i vårt land under idealismens epok. På åtskilliga punkter blir sammanhanget likväl oklart. Hur hänger tex framväxten av en näringsidkande medelklass ihop med övergången från common sense-filosofi och utilism till mer översvinnliga spekulationer? I vissa fall tycks den akademiska filosofin rentav gå rakt emot tidsandan. De idealistiska filosoferna fruktade halvbildningen. De ville dra en skarp gräns mellan lärda och olärda; mellan universitetsbildning och obildning skulle ingenting finnas — och 1842 infördes den allmänna folkskolan med seminarieutbildade lärare. Naturligtvis kan det sägas att filosofernas attityd är en reaktion mot tendenser i tiden och att det alltså ändå finns ett samband mellan den och samhällsförhållandena. Men då riskerar sambandstesen att få svårigheter med falsifierbarhetskravet; den går lika bra att hävda vare sig filosoferna är i takt eller i otakt med tiden.

Dessa anmärkningar får emellertid inte bortskymma att *Romantikens filosofi* är ett imponerande verk, som vittnar om en mycket vidsträckt beläsenhet. I motsats till Nyblæus begränsar sig inte författaren till de centrala gestalterna utan presenterar också en mängd andra- och tredjerangstänkare. Man får intryck av att han gått igenom allt som över huvudtaget skrivits i filosofiska frågor under perioden. Det är onekligen en prestation och till yttermera visso nöjer sig Nordin inte med att återge den rent teoretiska debatten utan visar också ett livligt intresse för akademiska komplotter och befordringsstrider, därmed sörjande för att en nutida läsare skall finna något som verkar välbekant även i romantikens för oss eljest så främmande värld. □

Erik Ryding

Michail Larsen och Ole Thyssen: *Den fria tanken — en grundbok i filosofi* (övers Joachim Retzlaff), Röda Bokförlaget, Göteborg 1985.

Om man bläddrar igenom ett par årgångar av den danska filosofitidskriften *Philosophia* får man lätt intrycket att den filosofi som bedrivs i Danmark i större utsträckning än den svenska är orienterad mot sk kontinental filosofi. Så gott som varje nummer domineras av artiklar om strukturalism, marxism, existentialism osv, och mindre uppmärksamhet ägnas åt analytisk filosofi. Mot denna bakgrund är det kanske inte så konstigt att man i Sverige i allmänhet har ganska liten kännedom om den danska filosofin. Då och då översätts emellertid danska filosofiböcker till svenska, vilket naturligtvis gör dem tillgängliga för en större svensk publik. En av dessa böcker, som ganska nyligen blivit översatt och utgiven på svenskt förlag, är Michail Larsens och Ole Thyssens bok *Den fria tanken — en grundbok i filosofi*.

Larsen och Thyssen, som är idéhistoriker respektive filosof, torde inte vara helt okända i Sverige sedan tidigare. Tillsammans med språkvetaren Thomas Bredsdorff har de skrivit boken *Till glädjen* (övers Maj Frisch och Sven Vahlne, Gidlunds, Stockholm 1981), som även här fått en viss uppmärksamhet. Med denna bok gav de sig in i den i Danmark tidvis mycket intensiva diskussionen om humaniora, och de ger där uttryck för många på det hela taget sunda och förståndiga tankar om de humanistiska vetenskapernas roll och uppgift i samhället.

Den fria tanken är i huvudsak en filosofihistorisk bok. Den behandlar den västerländska filosofins historia, från vad som traditionellt betraktas som dess uppkomst i antikens Grekland, till 1900-talets filosofi. I ett viktigt avseende skiljer den sig dock från många andra filosofihistoriska böcker. När filosofins historia skrivs av filosofer får vanligen idéerna i sig själva stå i centrum. I första hand försöker man omsorgsfullt rekonstruera och analysera de klassiska filosofernas teorier och resonemang, och mindre uppmärksamhet ägnas åt att utreda deras historiska förutsättningar, eller vilken roll de spelat i det samhälleliga skendet i stort. En sådan historiebeteckning har emellertid ofta kritiserats. Marxistiskt orienterade idéhistoriker brukar hävda att filosofin visserligen har en relativ autonomi — de filosofiska teoriernas riktighet eller rimlighet kan bedömas utan att man behöver betrakta dem i sitt samhälleliga sammanhang — men att man får en djupare förståelse för dess historia om man inser att idéerna tjänat som verktyg för olika klassintressen.

Ett sådant synsätt för naturligtvis tankarna till den inom historiematerialismen centrala, men mycket omstridda, föreställningen om basen och överbyggnaden. Enligt denna teori har den materiella produktionen den verkligt avgörande rollen i samhällslivet, och alltså även (åtminstone enligt vissa historiematerialister) i förhållande till vilka filosofiska, religiösa, politiska osv föreställningar som råder i ett samhälle. Teorin visar sig vid närmare granskning laborera med tre, snarare än två storheter. Det är samhällets *produktionsförhållanden* (dvs dess makt- och egendomsrelationer) som i första hand är bestämmande för de rådande idéerna. De idéer som vunnit genomslagskraft är helt enkelt sådana som legitimerar och stabiliserar de förhållanden som råder. Dessa antas emellertid i sin tur, i någon mening, vara betingade av samhällets *produktivkrafters* utvecklingsnivå (dvs sådant som tjänar produktionen; verktyg, tekniskt kunnande osv). Man tänker sig följaktligen att en rättvisande bild av idéernas historia inte kan ges med mindre än att den tecknas mot bakgrund av produktivkrafternas utveckling genom historien. Larsen och Thyssen har tagit intryck av dessa tankar, och försöker i *Den fria tanken* anlägga ett sådant perspektiv på filosofihistorien.

Detta har bara lyckats i en mycket begränsad mening, vilket naturligtvis inte är särskilt förvånande. Något annat har självfallet inte heller varit författarnas avsikt. En alltigenom konsekvent historiematerialistisk syn på filosofins historia skulle väl — för att vara intressant — inte minst kräva en någorlunda klar och entydig formulering av historiematerialismen. Larsens och Thyssens utgångspunkt har varit betydligt vagare. Trots det är många av deras försök att sätta viktiga filosofiska idéer i förhållande till klassförhållanden, och ytterst till materiell

produktion, intressanta och roliga att ta del av. Platons kunskapsteori får en annan belysning när den ses som ett uttryck för den atenska jordägande aristokratins strävan att legitimera sin maktställning, och hålla tillbaka den uppstigande hantverkar- och köpmannaklassen. På ett liknande sätt betraktas t ex John Lockes förnekande av medfödda idéer. Kritiken av medfödd kunskap är, menar författarna, ett led i borgarklassens kamp mot resterna av det feodala samhället, där blod och börd är avgörande för en människas ställning.

Exempel av den här typen är knappast särskilt uppseendeväckande. Ändå förefaller det uppenbart att de antyder en bild av filosofihistorien som på det hela taget är fullständigare än en som bortser från idéernas relation till samhällets sociala och ekonomiska förhållanden. Samtidigt är det inte så konstigt att denna aspekt ägnas mindre uppmärksamhet av filosofer. Deras intresse för filosofins historia torde väl framför allt vara motiverat av, att mycket av vad som sagts av filosofihistoriens storheter — oavsett vilka klassförhållanden de därmed legitimerat — fortfarande är aktuellt i diskussionerna kring de specifikt filosofiska problemställningarna. Därför blir naturligtvis idéernas innehåll det centrala, snarare än deras förhållande till andra samhällseliga företeelser.

*

Vid sidan av det "historiematerialistiska" perspektivet är *Den fria tanken* i mycket en vanlig filosofihistorisk framställning. Boken består av fem kapitel, varav de första fyra behandlar tiden fram till Hegel. Mot bakgrund av det inledande kapitlet, där västerlandets sociala och ekonomiska utveckling allmänt skisseras, redogör man i tur och ordning för den teoretiska filosofins, den praktiska filosofins och estetikens historia under denna period. Urvalet i denna del erbjuder inga större överraskningar. De filosofer som här behandlas är i stort sett samma som brukar figurera i filosofihistoriska översikter — Platon, Aristoteles, Descartes, Hume osv. Ett undantag utgör möjligen det estetiska avsnittet där även tänkare som Alexander Baumgarten och Friedrich Schiller uppmärksammas.

Efter Hegel splittras, enligt Larsen och Thyssen, den tidigare ganska enhetliga filosofiska traditionen upp i ett flertal olika riktningar. Några av dessa diskuteras, mot bakgrund av en kritisk beskrivning av det kapitalistiska samhället, i det femte och avslutande kapitlet, under rubriken "Den moderna filosofin — det moderna samhället". Bortsett från ett kortare avsnitt om den logiska positivismen får analytisk filosofi här liten uppmärksamhet. Tonvikten ligger i stället på marxism, existentialism och strukturalism, samt till dem besläktade tankeströmningar. En del inslag här kan kanske tyckas lite underliga i en filosofibok. Bland de riktningar som diskuteras märks t ex "ekologin" och psykoanalysen.

Bokens översiktliga karaktär gör att det knappast vore meningsfullt att förvänta sig några verkligt nya tankar om de diskuterade teoriernas innebörd, eller om deras förtjänster och brister. Däremot borde man även i en sådan här framställning kunna ställa krav på att teorierna görs åtminstone någorlunda tydliga och förståeliga. I detta avseende finner jag större anledning att rikta kritik mot boken. Redogörelserna är i allmänhet mycket summariska, och många av

dem är högst oklara. När en teori presenteras nöjer man sig för det mesta med att göra några lätta parafrastreringar av upphovsmannens egna formuleringar, utan att precisera dem vidare. I många fall, t ex när det gäller tänkare som Heidegger och Heidegger, blir detta helt förödande för framställningens begriplighet. Vidare redogör man sällan, annat än i mycket vaga ordalag, för de argument och resonemang som lett filosoferna till att formulera sina ståndpunkter. Inte heller gör man klart vilka problem de diskuterade teorierna närmare bestämt är avsedda att bringa klarhet i. Det sista är kanske särskilt beklagligt. Utan någon klar uppfattning om vilka problem som sysselsätter filosoferna verkar det svårt att på allvar förstå deras teorier, eller för all del vad filosofi överhuvudtaget går ut på.

Här och var träffar man dessutom på smärre sakfel. När den logiska positivismen diskuteras hävdar man att Popper framlade sin falsifierbarhetsprincip som ett kriterium på satsers meningsfullhet, och alltså i polemik mot verifierbarhetsprincipen (s. 222). Detta är ett vanligt missförstånd. Falsifierbarhetsprincipen har emellertid ingenting med en distinktion mellan meningsfulla och meningslösa påståenden att göra. Popper tycks ha ansett att i stort sett alla påståenden, utom uppenbara nonsenssats, kan sägas vara meningsfulla. Ett annat exempel finner man i diskussionen kring medeltidens universaliesträd. Larsen och Thyssen identifierar felaktigt konceptualismen med den aristoteliska ståndpunkt som blev den allmänt antagna inom thomismen (s 79). Konceptualismen stod dock i själva verket nominalismen mycket nära, och förnekar liksom den att universaliera existera i den objektiva verkligheten. Aristoteles uppfattning däremot är realistisk.

I bokens sista kapitel ger författarna uttryck för många av sina egna åsikter. Även om den övervägande delen av dessa rör sig om i en vid mening politiska frågor — om konstens kommersialisering, om miljöförstörelsen osv — så kan några även sägas vara av filosofiskt intresse. Under rubriken "Vetenskap" diskuteras här positivismen, och dess vetenskapssyn. Författarna har i detta sammanhang, liksom i många andra, tagit intryck av de tankar som utvecklats inom Frankfurtskolan, och riktar i bl a Herbert Marcuses och Jürgen Habermas fotspår kritik mot positivismen (s. 220—4). Larsens och Thyssens kritik skiljer sig dock något från Frankfurtskolans. Medan den senare såvitt jag förstått framförallt handlar om positivismens hyllande av vetenskapens värdenneutralitet, så har Larsen och Thyssen dessutom tagit fasta på de metaetiska åsikter som finns mer eller mindre uttalade bland de logiska positivisterna. Dessa består, menar man, i att värderingar enbart är "uttryck för känslor hos den person som omfattade värderingen". Här tycks man i första hand ha engelsmannen Alfred Ayers version av emotivismen i åtanke. Enligt Ayer är värdeutsagor rena känslouttryck, och saknar således sanningsvärde — dvs de är varken sanna eller falska. (Med "värdeutsagor" avser jag genomgående även normativa utsagor.) Det vore dock fel att tro att denna teori var allmänt accepterad bland de logiska positivisterna. Rudolf Carnap, som visserligen var enig med Ayer om att värdeutsagor saknar sanningsvärde, var mer benägen att identifiera dem med uppmaningar eller befallningar. Andra positivisterna avvek ännu mer från Ayers uppfattning, och tog även avstånd från hans icke-kognitivism. Moritz Schlick t ex föresprå-

kade en utilitaristiskt inspirerad naturalistisk teori, enligt vilken värdeutsagorna i själva verket är en sorts empiriska faktaomdömen. Men ofta brukar man nog förknippa den logiska positivismen med någon form av emotivism, och i vilket fall som helst är det förutsättningen för diskussionen i *Den fria tanken*.

Larsens och Thyssens invändning mot positivisternas emotiva värdeteori påminner om den kritik redan Hägerström utsattes för. Hägerströms sk värdenihilism betraktades av många som ett hot mot moralen. Man tänkte sig att, om värdenihilismen blev allmänt omfattad, så skulle detta leda till att moraliska värderingar togs på mindre allvar, och till att en känsla av moralisk "oansvarighet" skulle utbreda sig. Larsen och Thyssen tycks på ett liknande sätt anse att positivisternas ställningstagande för emotivismen kan bidra till att moralen får mindre betydelse i samhället. Genom att förespråka att värdeutsagor enbart är uttryck för känslor eller attityder försöker positivisterna — tycks man mena — legitimera att moraliska och politiska värderingar får spela en mindre roll i det samhälleliga beslutsfattandet. Positivisterna "avvisar" på så vis den politiska och moraliska målsättningsdiskussionen, och underlättar för dem i vars intresse ligger att moraliska och politiska värderingar inte blir avgörande för hur samhället utformas, dvs för vilken teknologi som utvecklas osv. Därmed bereder man väg för ett samhälle där "teknokratin ges fria tyglar", och där viktiga beslut fattas enbart med hänsyn till "ekonomisk tillväxt, effektivitet och kontroll".

Det är inte alldeles enkelt att enbart utifrån texten förstå vad Larsen och Thyssen närmare bestämt menar. Därför är det svårt att avgöra om de verkligen skulle acceptera någon av mina följande tolkningar. Jag tror emellertid att dessa tolkningar åtminstone på ett ungefär uttrycker hur de kan ha tänkt

Ett sätt att förstå deras resonemang är att de anser att *om* emotivismen verkligen är riktig, så *är* det ur en moralisk synvinkel berättigat att lägga mindre vikt vid moralen i det samhälleliga beslutsfattandet. Invändningar mot t ex kärnkraften, som grundar sig i moraliska eller politiska värderingar, kan i så fall — tycks författarna mena — rimligen avfärdas under hänvisning till att värderingarna är "subjektiva" och "enbart känslor". Positivisternas ställningstagande för emotivismen kan således betraktas som ett ställningstagande även för denna moraliska slutsats, och de argument de använder för att stödja emotivismen kan komma att användas för att rättfärdiga att man faktiskt låter moralen spela en mindre roll för hur samhället utformas.

En förutsättning för detta resonemang tycks vara att emotivismen faktiskt inte är riktig. Annars verkar det väl märkligt att bekymra sig över att positivisterna propagerar för att det är berättigat att lägga mindre vikt vid moralen i samhället — i så fall *är* det ju, enligt denna tankegång, berättigat. Några argument i egentlig mening för att emotivismen är falsk framställer man emellertid inte. Kanske tycker man det är tillräckligt att visa att emotivismen medför en sådan, för dem oacceptabel, moralisk slutsats.

Att emotivismen har någon sådan konsekvens är dock långt ifrån självklart. Trots att Larsen och Thyssen inte heller argumenterar för detta antagande, så är det inte svårt att föreställa sig hur de kan ha resonerat. En möjlighet är att de anser att den moraliska slutsatsen följer logiskt från emotivismen. Alternativt kan

man tänka sig att de anser att några *andra* moraliska omdömen följer logiskt från emotivismen, som i sin tur stöder den moraliska slutsatsen. Om emotivismen t ex implicerar att "alla handlingar är lika riktiga" eller att "allt är tillåtet", så förefaller det väl, under förutsättning att emotivismen är riktig, moraliskt sett inte oberättigat att låta annat än några speciella moraliska värderingar avgöra hur samhället skall utformas.

En invändning, som kan tyckas självklar, mot att emotivismen logiskt skulle implicera några moraliska utsagor är att några sådana, om emotivismen är riktig, inte kan följa logiskt från någonting alls, eftersom de ju i så fall saknar sanningsvärde. Denna invändning tycks emellertid inte vara särskilt bra. Logisk följd kan kanske definieras på ett tillfredsställande sätt utan avseende till sanningsvärden. Att låta en invändning ta sin utgångspunkt i Humes princip att ett *bör* inte ka härledas ur ett *är*, verkar heller inte särskilt lämpligt. Humes princip är omstridd, och det är svårt att avgöra om den kan tillämpas i detta fall. Ändå förefaller det egendomligt att värdeutsagor av den typ som ovan diskuterats logiskt skulle kunna härledas ur emotivismen. Emotivismen är ju här karakteriserad som en teori om vissa språkliga uttrycks innebörd och funktion. Ovanstående värderingar handlar däremot om någonting helt annat, dvs om vilka handlingar som är moraliskt riktiga och berättigade. Några sådana utsagor kan därför knappast logiskt följa (enbart) ur emotivismen.

Man skulle emellertid kunna argumentera på ett annat sätt för att emotivismens riktighet innebär att det är berättigat att lägga mindre vikt vid moralen i samhället. En vanlig åsikt är väl att om en handling medför onödigt lidande så innebär detta att den *bör* underlåtas. Som stöd för denna åsikt skulle man kunna anföra en norm enligt vilken "en handling som medför onödigt lidande *bör* underlåtas". På ett liknande sätt kan man kanske resonera i detta fall. Tillsammans med en norm som säger att "om emotivismen är riktig, så är det berättigat att lägga mindre vikt vid moralen i samhället", så tycks emotivismens riktighet innebära att det faktiskt är berättigat att låta moralen spela en mindre roll. Men en sådan norm är väl, till skillnad från den förra, knappast särskilt rimlig.

Ett annat, kanske rimligare, sätt att förstå Larsens och Thyssens kritik är att de anser att även om emotivismens riktighet faktiskt inte innebär att det *är* berättigat att fästa mindre vikt vid moralen, så *tror* människor i allmänhet detta. Argumenten för emotivismen kan således ändå användas på ett effektivt sätt för att legitimera att moralen får spela en mindre roll för hur samhället utformas. Om emotivismen blir allmänt omfattad kommer många också acceptera den moraliska slutsatsen, vilket positivisterna således bereder väg för.

Förutsättningen för detta resonemang är ju en rent empirisk hypotes, som det kan vara svårt att säga något bestämt om. Ytligt sett förefaller det mig emellertid som att det finns mycket som talar *mot* att denna uppfattning om de moraliska konsekvenserna av emotivismens riktighet skulle vara särskilt allmänt utbredd. De logiska positivisterna själva tycks, liksom Hägerström, inte alls ha varit av den uppfattningen. Flera av dem var starkt engagerade i moraliska och politiska frågor — ofta med radikala åsikter. I Sverige har väl för övrigt någon form av emotivism, alltsedan uppsalafilosofins genombrott, länge tillhört våra mest allmänna åsikter. Trots det är det svårt att märka någon särskilt utbredd likgiltighet inför moraliska och politiska frågor. Såvitt jag kan förstå är alltså

denna hållning rimlig. Det förefaller högst egenömligt att anse att moraliska värderingar inte skall tillmätas någon betydelse för hur samhället skall utformas, bara för att en teori om vissa språkliga uttryck råkar vara riktig.

Även om en del av det som sägs i *Den fria tanken* både är intressant och tänkvärt så uppvisar den på det hela taget många brister. Vad man kanske främst kan anmärka på är den oklarhet och bristande stringens som tyvärr ofta möter en när de filosofiska teorierna presenteras och diskuteras. Mot en sådan kritik kan kanske invändas att oklarheter i en filosofihistorisk framställning många gånger lika gärna bör skyllas på filosoferna som refereras som på dem som refererar. För min del anser jag nog att en filosofihistorikers uppgift är att göra även svår-förstådda tänkare åtminstone någorlunda begripliga. Inte minst när det gäller en bok som gör anspråk på att vara en "grundbok".

□

Folke Tersman

Notiser

De gamla egyptiernas personliga identitet

Hans Mathlein använder i sin artikel "Proust och personlig identitet" (Ft 1986:2) Parfitts och andras syn på personlig identitet för att belysa Marcel Prousts stora romanverk. *På jakt efter det svunna* är enligt Mathelin en av de bästa skönlitterära framställningarna av den relativa synen på personlig identitet. Mathlein skiljer mellan absolut och relativ syn på personlig identitet. En skillnad framgår av dessa citat: "Enligt den absoluta synen är personlig identitet en fråga om allt eller intet . . . För varje framtida upplevelse gäller att antingen är den helt och hållet min, eller också är den inte alls min". Men: "Enligt den relativa synen består personlig identitet enbart av fysisk och psykisk kontinuitet . . . Hur vi skall avgränsa personen är något som vi ibland får *bestämma* oss för" (s 4f).

Dessa tankar kanske kan belysa andra humanistiska ämnen än Proust. Sæve-Söderberg påpekar i *Egyptisk egenart* (1945, s 80) att forntidens egyptier hade en annan "logik" än vi. I *Faraoner och människor* (1967) säger han att "egyptiernas religiösa logik är inte densamma som vår"; han talar om "oförenliga föreställningar och motstridiga förklaringar som vi möter ständigt och jämt i den egyptiska religionen" (s 118).

"Ursprungligen självständiga gudar slås samman till en, som antingen får ett dubbelnamn, som Amon-Re, eller också försvinner den äldre gudens namn helt. Och myter och föreställningar, som var förknippade med vardera guden, kopplas ihop som om gällde de *en* gud, alldeles oberoende av om de passade ihop eller inte" (1967, s 177).

Sæve-Söderberg skapar ordning i detta genom religionspolitiska förklaringar; guda-fusionerna förklaras som effekter av organisatoriska förändringar inom den prästerliga världen. På ett annat plan, då han betraktar den resulterande teologiska tankebyggnaden som sådan, finner han "brist på klarhet och logik" (1945, s 47). Men kanske man kan vinna ett visst mått av förståelse på detta plan.

Får jag gå till ett annat citat, hämtat från Parfits bok *Reasons and Persons* (Oxford 1984). Det handlar om vad man kan kalla fusion av personer. "Vi kan föreställa oss en värld i vilken fusion är en naturlig process. Två personer kommer tillsammans. Medan de är medvetlösa, växer deras kroppar ihop till en. En person vaknar sedan upp (s 298).

Kanske var det en sådan värld de gamla egyptierna föreställde sig? Kanske de oförenligheter som Sæve-Söderberg talar om, till någon del kan klaras upp genom att man antar att en Parfit-logik för personlig identitet rådde i den guda-värld som egyptierna trodde på.

Det tycks också ha förekommit att lokala gudar höll sig kvar även sedan en större gud tagit över. Den lokale guden *både* fusionerade med riksguden och behöll drag av lokalgud, något av sin avskilda identitet. Siegfried Morenz skriver (i *Egyptian religion*, London 1973), att det var karakteristiskt för den egyptiska teologien att den *varken* lät den lokala guden inkorporeras i den högre gudomligheten (och därmed förlora sin identitet) *eller* gav honom en plats bredvid andra gudar i en hierarki. "Egyptierna föredrog att deras lokala gudar skulle få en infusion av (be infused with) andra gudomligheter". Detta ledde till synkretism: en gud sammansmälte med en annan — men båda fortsatte som separata enheter och trädde som sådana i andra relationer. Detta gäller inte bara lokala gudar i relation till överordnade gudomligheter utan var ett mera allmänt tänkesätt (s 140). Egenskaper kunde övergå från en gud till en annan (s 141).

Paralleller kan dras med den relativa synen på personlig identitet. Hur långt de sträcker sig och hur nyttiga de kan vara för förståelsen av de fornegyptiska tänkesätten är frågor som jag inte skall försöka besvara. I stället lämnar jag den egentliga gudavärlden och övergår till en skönlitterär text från nutiden.

Norman Mailers roman i fornegyptisk miljö *Fjärran nätter* (Månocket, 1985) är ett försök till inlevelse i en miljö där föreställningarna om personlig identitet, också för människor, styrs av en annan logik än i vår. I Mailers egyptologi finns vissa av de figurer som utmärker den relativa synen på personlig identitet. Ta en sådan sak som delning av en person (Parfit, s 254). Berättarjaget i Mailers bok är "i stånd att gå i väg som två skilda personer åt olika håll" (Mailer s 142). Gränserna mellan olika personer är inte oöverskridliga: "Den lätthet varmed vi kan lämna vår egen själ och vistas i en annans" (Mailer s 304). I Mailers egyptologi kan delar (mentala) av en person vandra; sålunda berättas hur Seti I:s Ka övergår från en person till en annan (s 438).

Det finns skillnader mellan Mailers egyptologi och Prousts och Parfits världar. Mathleins första citat från Proust lyder: ". . . Vad gäller personligheten och dess varaktighet genom livet har jag tänkt mig detta som en följd av sammanhängande men avgränsade "jag" som dör, det ena efter det andra . . ." Mailers egyptologi är på ett sätt motsatsen till detta. I Mailers egyptologi kan vi stiga ned i samma flod i hela livet och kanske i några liv till. (Menenhetet, som för ordet i en del av romanen, lever just sitt fjärde liv, s 153). Personen är alltså inte nödvändigtvis något kortvarigt, flyktigt fenomen i Mailers egyptologi. Den kan vara långvarigare än enligt våra föreställningar; personen kan flytta till nya kroppar. Men i andra avseenden har den personliga identiteten egenskaper som kan föra tanken till den relativa synen på personlig identitet. Den är föga välavgränsad, föga bestämd och föga stabil. Identiteten är inte något absolut.

Personen kan fusioneras eller splittras.

Jaget kan invaderas men också expandera: "Just så som själva mitt centrum stulits från mig av min Faraos stal jag det nu från en annan" (s 193). Detta kan ses som ett hot men också som en möjlighet: min identitet kan invaderas men jag kan också invadera andras identitet.

Naturligtvis är det svårt att föreställa sig hur människor med sådana föreställningar skulle tänka och reagera. Men jag kan tänka mig att identiteten skulle vara en större källa till bekymmer än hos oss.

Lars Höög

Frank von Dun och egendomsrätten

I Fria Moderata Studentförbundets tidskrift "Svensk Linje" nummer 4/87 finns ett inhäftat särtryck på tolv sidor med rubriken "Naturliga rättigheter: finns det en grund?". Särtrycket är en utskrift av ett föredrag som Frank von Dun, professor i rättsfilosofi vid universitetet i Maastrich i Holland, höll vid ett seminarium arrangerat av det moderata studentförbundet i april 1987.

Professor Frank von Dun påpekar inledningsvis att det skett en "anmärkningsvärd pånyttfödelse av rättighetsbaserade politiska och rättsliga teorier". Därefter följer en kritisk genomgång av olika rättighetsteorier. Professorn ställer sig skeptisk till många rättighetsidéer men fastnar till sist för att åtminstone försvara "självägandet", "rätten att tänka" och "egendomsrätten" (på några ställen används i stället beteckningen "äganderätt"). Dessa rättigheter härleds "inte från någon konvention, ej heller från någon mystisk eller mirakulös källa, utan endast från övervägningar om människans naturliga tillstånd".

Det centrala i denna övervägning är, enligt professorn, följande argument: "Om vi utgår från en värld med ett antal individer, postulerande endast deras självägande, så kan dessa röra sig i världen, utföra handlingar som är förenliga med deras rättigheter, som inte kränker andras rättigheter och som innebär att vissa ting, medel eller resurser hamnar i deras ägo. Det innebär att man ger dessa ting en mening, en betydelse för individen som handlande varelse och de blir därmed en del av hans planer, av vad han anser att göra och hans framtid". Vad det innebär att förvärva ting, medel eller resurser *utan att kränka andras rättigheter* blir dock aldrig förklarad. Möjligen står van Dun för tankegångar liknande Nozicks.

Nästa led i resonemanget består av en karakteristik av egendomsrätten: ". . . ingen har rätt att kränka någon annans äganderätt. I denna mening är rättigheterna absoluta".

Bör då den person som fått sin egendomsrätt kränkt ha rätt "att slå tillbaka med vilka medel som helst"? Nej, menar professorn. Det beror på typen av brott. "Så till exempel vore det ganska grymt om en tomtägare skulle ha rätt att skjuta dig i den händelse att du vid en promenad skulle ha oturen att snubbla och falla in i hans trädgård". Den som går lite ostadigt kan alltså även fortsättningsvis känna sig lugn.

Av det hittills återgivna framstår professor van Dun som en ovanligt hårdför försvarare av äganderätten. Men så är inte fallet. I de sista styckena av särtrycket kommer en helomvändning. Visserligen är "egendomsrätten" absolut,

men samtidigt kan det finnas "goda skäl att kränka någons rättigheter". Inte nog med det, professorn fortsätter: "Och detta är ytterst väsentligt, ty det betyder att ett försvar för naturliga rättigheter inte innebär att rättigheterna är mer betydelsefulla än någonting annat. De är betydelsefulla, men det finns ofta tillfällen, då man kan ha goda skäl att bortse från dem. Dessa skäl kan vara moraliska, utilitaristiska eller bara skojiga".

Nåväl, på de två sista raderna gör professorn ånyo en liten svängning tillbaka. Om någon med goda skäl, kanske skojiga, kränkt en annan persons egendomsrätt, bör den kränkta personen kompenseras!

Mats Wingborg

Jan Österberg disputerade på våren 1986 vid Uppsala universitet på en avhandling i praktisk filosofi. Den har nu utkommit i reviderad form under titeln *Self and Others. A Study of Ethical Egoism*, Klüwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1988.

Den 3 december 1988 disputerade Jan Odelstad vid filosofiska institutionen i Uppsala på en avhandling med titeln *Invariance and Structural Dependence*. Opponent var professor Jan Berg från München.

Arne Glud har utgivit *Mål og Midler*, en avhandling om etik og handlingsteori, med en analyse af omvæltningen i Tjekkoslovakiet 1948, Akademisk Forlag, København 1988.

Sven Danielsson, docent i praktisk filosofi i Uppsala, har publicerat en bok med titeln *Filosofiska utredningar*, Thales 1988. Den innehåller tre längre uppsatser, en om normlogik, en om konsekvensetikens gränser och en om tolkningen av konditionalsatser.

Inom HSMR-projektet "Våra begrepp om språk" har Pär Segerdahl utgivit *En kritik av den logiska ordningen inom pragmatiken*. Institutionen för lingvistik vid Uppsala universitet, 1988.

Den 22 december 1988 disputerade Stefan Björk i Lund på en avhandling i praktisk filosofi med titeln *Högsta domstolen argumenterar. En analys av argumenten i domskälen i det så kallade Kontrast U-målet* (distribution: Tema H, Universitetet i Linköping, 581 83 Linköping). Opponent var professor Aleksander Peczenik.

Den 13 januari 1989 disputerade i Uppsala Olof Franck på avhandlingen *The Criteriological Problem. A Critical Study with Special Regard to Theories Presented by Anthony Flew, D.Z. Phillips, John Hick, Basil Mitchell, Anders Jeffner and Hans Hof*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1988.

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 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.

Tidigare årgångar av *Filosofisk tidskrift* kan köpas direkt från förlaget. Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1/1980—7/1986 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr.

För årg 8/1987—9/1988 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr.

Porto tillkommer.

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482