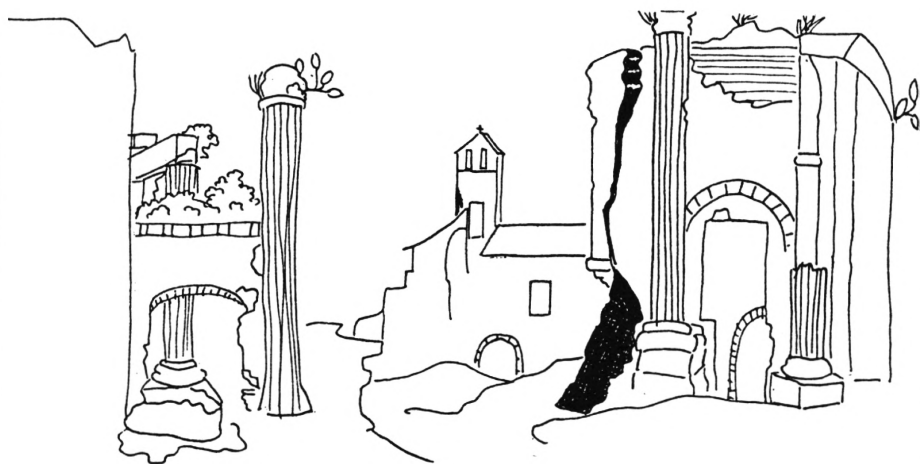


Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 12

NUMMER 1

1991



Gunnar Svensson

*Ludwig Wittgenstein:
Filosof och kulturkritiker*

Dick A R Haglund

*Till den religiösa
erfarenhetens fenomenologi
— mening och avsikt i den
religiösa upplevelsen*

Lennart Eriksson

Natur eller moral?

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 1 * 1991 * ÅRG 12

<i>Gunnar Svensson</i>	Ludwig Wittgenstein: Filosof och kulturkritiker	1
<i>Dick AR Haglund</i>	Till den religiösa erfarenhetens fenomenologi – mening och avsikt i den religiösa upplevelsen	20
<i>Lennart Eriksson</i>	Natur eller moral?	37
Notiser		40

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 inriktningar, menden vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

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

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 10405 Stockholm, redaktionssekreterare Bitte Malrnäs, tel 08 16 33 58 må, on, fr.

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år (normalt i februari, april, september och november), pris SEK 120:-, lösnummer SEK 35:-, pg 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

Ombrytning och sättning utförd av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos International Tryck AB, Uppsala

Gunnar Svensson

Ludwig Wittgenstein: Filosof och kulturkritiker

1. Inledning

Ludwig Wittgenstein är utan tvekan en av 1900-talets mest betydande filosofer. Han föddes i Wien 1889 och dog i Cambridge i England 1951. Under sin livstid lät han publicera endast en bok, *Tractatus logico-philosophicus* från 1922. Dess betydelse för 1900-talets filosofi kan knappast överskattas. Likväl tog han själv avstånd från det mesta som står i boken, och han försökte under senare delen av sitt liv skriva en annan bok som på ett mer tillfredsställande sätt skulle lösa de problem han i *Tractatus* trodde sig ha löst. Det som idag ger honom platsen som 1900-talets kanske viktigaste filosof är främst de verk som posthumt publicerats ur de många efterlämnade manuskripten från hans senare period. Viktigast av dessa är hans *Filosofiska undersökningar* från 1953.

Wittgensteins skrifter handlar i huvudsak om logiska eller begreppsliga problem. Man kan säga att han i hög grad bidragit till att forma dagens vetenskapliga filosofi med dess inriktning på logik och begreppsanalys och dess relativa likgiltighet för de stora klassiska frågorna om Gud, själen, livet och kosmos. Likväl var Wittgenstein själv inte likgiltig för dessa frågor. Tvärt om. Hans egentliga problem gäller just hur sådana frågor skall kunna besvaras.

Liksom många stora filosofer kände sig Wittgenstein missförstådd. När Russell med vilken han intimt samarbetat skrev ett förklarande förord till *Tractatus* för att på så sätt hjälpa den då obekante Wittgenstein att hitta en förläggare, ansåg Wittgenstein att boken inte längre kunde publiceras. När Wienkretsen 1928 till slut lyckades övertala honom att komma till ett möte för att diskutera den för deras grundtankar så centrala *Tractatus*, började Wittgenstein med att läsa Tagores poesi. Och när Wittgenstein 1947 i förtid tog avsked från sin professur gjorde han det bl a med motiveringen

att det endast var två eller tre av alla hans studenter för vilka hans inflytande inte varit skadligt.

Nåväl, om man bortser från Wittgensteins egen uppfattning om sin betydelse, är det klart att den logiskt positivistiska filosofin lånat många av sina grundtankar från Wittgensteins *Tractatus*, att den vardagsspråksfilosofi som florerat i de anglo-sachsiska länderna i huvudsak utgår från Wittgensteins senare filosofi, att den vetenskapsteoretiska diskussionen om paradigmen har sitt ursprung i Wittgensteins sena tänkande och att en stor del av dagens språkfilosofiska diskussioner om mening varit otänkbara utan Wittgensteins banbrytande arbete. Han har utan tvekan i grunden präglat vårt filosofiska landskap.

Att Wittgenstein var en stor filosof och att hans filosofiska inflytande är betydande är idag väl känt. Lika känt är att han bittert kritiserade sin samtids filosofi och filosofer. Mindre känt är kanske att hans kritik också riktades mot hela den västerländska kulturen, eller civilisationen som han föredrog att kalla den. I en anteckning från 1947 skriver han: "Det är t ex inte nonsens att tro att den vetenskapliga och tekniska tidsåldern är början till slutet för mänskligheten; att idén om det stora framåtskridandet är en förblindelse, liksom idén om ett slutligt upptäckande av sanningen; att det inte ligger något gott eller önskvärt i den vetenskapliga kunskapen, utan att mänskligheten i sin strävan efter den löper i en fälla. Det är ingalunda klart att det inte förhåller sig så."

Mest extremt kommer kanske hans kulturkritik till uttryck i en diskussion som följde efter en föreläsning om historia och kausal lagar som han åhörde i Cambridge 1943. En av föreläsningens huvudteser var att även vår civilisations negativa aspekter måste, om de ses i ett större sammanhang, uppfattas som steg i ett stadigt framåtskridande. Wittgenstein invände att det inte finns någon grund för att tala om framsteg i det stora hela. Föreläsaren blev mycket upprörd och svarade: "Trots alla vår civilisations avigsidor så är jag säker på att jag hellre skulle vilja leva som vi gör än vara tvungen att leva som grottmänniskan gjorde." Wittgensteins svar var kort men kärnfullt: "Ja, naturligtvis skulle du. Men skulle grottmänniskan?"

Som ytterligare ett uttryck för den klyfta Wittgenstein kände mellan sig och den vanlige västerländske filosofen eller vetenskapsmannen kan det vara värt att citera följande kommentar: "Jag är inte en religiös person, men jag kan inte låta bli att betrakta varje problem ur en religiös synvinkel."

Många av Wittgensteins kulturkritiska anteckningar finns idag publicerade i boken *Särskilda anmärkningar* från 1977. Dessa är naturligtvis inte av så stort intresse om de bara betraktas som uttryck för personliga åsikter. Det intressanta är emellertid att det finns en intim koppling mellan de filosofiska och begreppsliga undersökningar Wittgenstein bedrev och den kritik han riktade mot grundläggande drag i vår kultur. Min avsikt i denna uppsats är just att visa, att hans filosofiska undersökningar, hur abstrakta de än må te sig, kan uppfattas som försök att komma underfund med fundamentala missförhållanden i vår kultur och därmed i vårt sätt att leva, och att hans ofta något svepande negativa omdömen om olika aspekter av vår kultur har en fast förankring i hans djuplodande filosofiska undersökningar.

2. Kort biografi (fram till 1920)

Wittgensteins kritik av vår västerländska civilisation är naturligtvis åtminstone delvis betingad av hans egna upplevelser under det omvälvande skede i Europas historia i vilket han levde. Han föddes i det habsburgska Wien, huvudstaden i den österrikisk-ungerska dubbelmonarkin. Han genomlevde sammanbrottet av den gamla ordningen och deltog som frivillig i det första världskriget. Han upplevde den växande antisemitismen och den nazistiska annekteringen av Österrike. Han genomlevde det andra världskriget som brittisk medborgare. Och han såg mot slutet av sitt liv det begynnande kalla kriget med sitt atombombshot. Trots att han ägnade sin tankeenergi åt abstrakta begreppsliga problem var hans liv i hög grad präglad av omvälvningarna i Europa. Inte minst anteckningarna i *Särskilda anmärkningar* bär vittnesbörd om detta.

Ludwigs far, Karl Wittgenstein, var en mycket framgångsrik österrikisk stålindustriell, omåttligt rik och med stort inflytande. I hemmet spelades mycket musik och vid soaréer uppfördes musikaliska stycken. Den åldrande Brahms var ofta middagsgäst, liksom många andra i den tidens wienska societet. I hemmet förekom inte bara musikaliska utan också litterära soaréer med högläsning och teateraftnar då mindre teaterstycken framfördes i familjekretsen eller i den vidare gästkretsen.

Ludwig undervisades först i hemmet, främst var det frågan om latin och matematik. Två av Ludwigs fyra äldre bröder begick självmord under 1900-talets första år, och de två yngsta fick efter dessa omskakande händelser börja i mer vanliga skolor. I Ludwigs fall

blev det realskolan i Linz, ett ganska naturligt val då Ludwigs intressen var utpräglat tekniska. Efter tiden i Linz fortsatte han sin utbildning vid tekniska högskolan i Berlin-Charlottenburg. Efter examen och sex års tekniska studier flyttade han till Manchester University. I tre år ägnade han sig där åt experiment och forskning kring aerodynamik och flygteknik.

År 1911, vid 22 års ålder, uppsökte han Bertrand Russell i Cambridge, dåtidens mest kände logiker, för att med honom diskutera logiska grundfrågor. Russell blev naturligtvis förbluffad, men övertygades snart om att hans "tyske vän" inte var en dåre utan snarast ett geni. Efter bara några månader räknade Russell honom som sin medarbetare, och innan ännu ett år förflutit hade Wittgenstein övertygat Russell om att dennes monumentala verk *Principia Mathematica* innehöll fundamentala misstag. Russell överlät åt Wittgenstein att helt skriva om verket inför en framtida ny upplaga. Efter ett och ett halvt år i Cambridge flyttade Wittgenstein till Norge för att i ensamhet kunna ägna sig åt de logiska grundfrågor han och Russell brottades med. När ett år förflutit bröt första världskriget ut, och Ludwig anmälde sig som frivillig till den österrikiska armén.

Krigsåren blev av avgörande betydelse för Wittgenstein. Hans tankar under denna period kretsade kring liv och död. Vid ett besök i en pappershandel hittade han en enda bok, Tolstojs *Evangeliet i korthet*. Denna bar han sedan med sig under hela kriget, och den präglade hela hans följande liv. De tre sista krigsåren tillhörde han artilleriet och tilldelades tapperhetsmedalj vid inte mindre än fyra tillfällen. Hösten 1918 togs han tillfånga vid den italienska gränsen och tillbringade nära ett år i krigsfångenskap. Denna tid gav honom tillfälle att fundera över vad han skulle göra av sitt liv. Hans val stod mellan att bli präst och att bli skollärare. Den långa prästutbildningen tilltalade honom inte och valet föll därför på skolläraryrket: "Då får jag åtminstone tillfälle att läsa evangeliet för barnen."

Efter krigsfångenskapen genomgick Wittgenstein lärarseminariet i Wien och tillbringade sedan sex år som skollärare i några olika österrikiska alpyar. Hans undervisning var så vitt man idag kan bedöma framgångsrik, men han hade svårt att få gehör för sina radikala pedagogiska idéer hos barnens föräldrar.

Vid tillfångatagandet hade Wittgenstein med sig manuskriptet till den bok som efter många misslyckade försök med Russells hjälp publicerades 1922 under titeln *Tractatus Logico-Philosophicus*. Att

Wittgenstein inte ett ögonblick i fångenskapen övervägde att ägna sig åt den filosofiska banan har att göra med att han i *Tractatus* ansåg sig ha löst de filosofiska problemen.

3. Wittgensteins tidiga filosofi

Låt oss titta närmare på detta. *Tractatus* utgörs av en samling korta sentenser som ordnats i ett hierarkiskt system utgående från sju huvudsatser. Tolkningsproblemen är i det närmaste oöverstigliga, något som Wittgenstein själv var medveten om. "Denna bok kommer kanske att förstås bara av den, som redan själv en gång tänkt de tankar den uttrycker – eller åtminstone likartade tankar", skriver han i förordet. Men även om detaljerna i vissa fall kan vara nästan omöjliga att förstå, så är de övergripande tankarna inte lika svårfångade. *Tractatus* handlar om de filosofiska problemen och visar, i Wittgensteins egna ord: "att formuleringen av dessa problem beror på ett missförstånd av vårt språks logik." Han fortsätter: "Man kunde sammanfatta bokens hela mening i ungefär följande ord: Vad som alls låter sig sägas, kan sägas klart; och vad man icke kan tala om, därom måste man tiga. Boken vill alltså dra en gräns för tänkandet, eller snarare: inte för tänkandet utan för tankarnas uttryck. ... Gränsen kommer alltså endast att kunna dras i språket, och vad som ligger bortom gränsen, är helt enkelt nonsens."

Vad Wittgenstein försöker utröna är alltså tänkandets gränser, och han menar att tänkandets gränser bara kan uppmärksammas genom att utröna vad som alls kan sägas. Det som kan sägas kan bara sägas i meningsfulla satser, och en huvuduppgift blir därför att undersöka hur satser alls kan vara meningsfulla. Wittgensteins svar utgörs av hans sk "bildteori". Kortfattat går den ut på att en sats utgör en bild av ett möjligt sakförhållande. Detta fordrar ett förtydligande.

En vanlig språklig sats kan knappast uppfattas som en bild av något som helst slag. Det Wittgenstein visar är dock att våra vanliga satser döljer en djupare struktur. Logikerns uppgift är att uppmärksamma denna djupstruktur. Via den logiska analysen omformuleras den ursprungliga vardagsspråkliga satsen, och den visar sig i en mening bestå av andra enklare satser. Dessa kan i sin tur analyseras vidare. Vad Wittgenstein argumenterar för är att analysen måste ha ett slut, och att de satser man då funnit måste vara elementära. Han visar också att våra vanliga satsers mening är uttömd när analysen är fullständig, och att sanningsvärdet hos den vanliga satsen är en direkt funktion av sanningsvärdena hos de elementarsatser den så att säga består av.

Men vad är då en elementarsats, och vad innebär det att känna dess mening? Ja, i en elementarsats måste allt vad gäller meningen vara uppenbart, annars är satsen inte elementär. En elementarsats kan därför endast bestå av en räkka enkla ord, namn som Wittgenstein kallar dem. Dessa namns mening måste vara uppenbar, annars kunde deras mening förklaras i andra satser och då vore satsen inte elementär. Vad Wittgenstein argumenterar för är att namnen i de enkla satserna måste vara sådana att de direkt pekar ut ting i världen. De enkla namnen måste alltså ha funktionen av unika egen-namn. Men satserna själva pekar inte ut några ting, de avbildar i stället möjliga relationer mellan de ting som deras namn pekar ut. En sats påstår alltså att en viss relation råder mellan bestämda ting i världen. Den är sann om just den relation som satsen påstår råda faktiskt råder mellan de utpekade tingen, den är falsk om så inte är fallet. Det som gör satsen till en bild av ett möjligt "sakförhållande" är att satsen och det möjliga sakförhållandet har samma struktur. Det är alltså satsens struktur eller form, alltså relationen mellan satsens namn, som avgör vilket möjligt sakförhållande det avbildar, alltså vilken relation den påstår råder mellan de utpekade tingen.

Alla meningsfulla satser måste enligt *Tractatus* kunna analyseras på detta sätt. Den som inte kan det saknar mening, och utgör alltså ingen sats, och kan heller inte uttrycka någon tanke. Wittgensteins analys mynnar ut i en formel som uttrycker vad han kallar "satsens allmänna form". Denna uttrycker därmed vad som kan sägas och anger indirekt språkets gränser. I en enkel formulering skriver Wittgenstein: "Satsens allmänna form är: Det förhåller sig så och så."

Slutsatsen är att allt som kan sägas, och därmed tänkas, handlar om möjliga relationer mellan ting i världen, dvs hur tingen förhåller sig till varandra. Man kan naturligtvis undra vad som här menas med "ting", "namn", etc, och hur vi kan känna relationen mellan sådana namn och ting, ty namn och ting i *Tractatus* är inte vad vi vanligen kallar "namn" och "ting". Det är dock enligt Wittgenstein inte logikerns uppgift att besvara sådana frågor, dennes uppgift är endast att undersöka hur relationen mellan språk och värld måste vara för att språket alls skall vara meningsfullt, dvs gå att använda för att tala om företeelser i världen.

Av Wittgensteins logiska undersökning följer att man i satser inte kan utsäga något om helheten själv, alltså om Gud eller kosmos. Inte heller går etiska eller estetiska omdömen att uttrycka i satser. Inte ens det *Tractatus* själv handlar om, alltså logiska former går

det att säga något om. Den logiska formen visas i den fullständigt analyserade satsen, men den kan inte utsägas. Alltså, mycket av det vi tror oss kunna säga något om visar sig efter Wittgensteins analys inte gå att säga något om. Och enligt hans argumentation är 'att inte kunna säga något om' detsamma som 'att inte kunna tänka något om'. Alla våra tankar om etik, religion och logik är alltså meningslösa, nonsens, dvs de utgör egentligen inte några tankar utan bottnar i missförstånd av logisk art.

Denna slutsats förringar inte för Wittgenstein etikens eller religionens värde, den undandrar bara dessa områden från vetenskapens område, alltså området för sanna eller falska satser. Etiska och religiösa problem är livsproblem, inte intellektuella problem. Det etiska och det religiösa visas i handlandet, inte i vad man säger. I ett förklarande brev till en tilltänkt förläggare skriver Wittgenstein: "Bokens poäng är etisk. ... Mitt arbete består av två delar: den som presenteras här plus allt som jag inte har skrivit. Och det är just denna andra del som är den viktiga. Min bok drar gränserna för etikens sfär från insidan, och jag är övertygad om att det är det enda rigorösa sättet att dra dessa gränser." *Tractatus* avslutas med ett antal satser i vilka just sådana konsekvenser av den framställda analysen dras. De flesta bortsåg dock från dessa avslutande satser och tog i stället fasta på diskussionen om mening och den framställda bildteorin. Wittgensteins tidiga filosofiska inflytande härrörde därför främst från det hans själv menade var den oviktiga delen av boken.

Tractatus kan, om man tar fasta på vad Wittgenstein själv säger, uppfattas som en indirekt kritik av många fundamentala drag i vår kultur. Dess slutsats är att filosofi, etik, estetik och religion som de bedrivs och förstås i vår kultur bottnar i missförstånd av logisk art, och att dessa områden i grunden borde uppfattas på ett helt annat sätt än på det gängse vetenskapliga sättet. Inom det filosofiska, etiska, estetiska och religiösa området finns helt enkelt inte utrymme för några påståenden, varken sanna eller falska, och därmed heller inte utrymme för rationellt argumenterande. Dessa områden är väsensskilda från vetenskapen, vars uppgift det är att tala om hur världen är. Det är endast inom det vetenskapliga området man kan säga något, och därmed tänka något. Att denna tolkning av *Tractatus* stämmer med Wittgensteins egen uppfattning visar såväl hans egna anteckningar som hans direkta handlande både före, under och efter det första världskriget.

4. Kort biografi (efter 1920)

Wittgensteins lärargärning måste snarast betraktas som en sinekur. Kanske var det ideologiska skäl som gjorde att han, efter *Tractatus* en av samtidens mest berömda filosofer, tillbringade sex år som skollärare i isolerade byar i de österrikiska alperna. Kanske var det, vilket ibland antyds, i stället mer psykologiska skäl som drev honom att i Tolstojs anda söka enkelhet och isolering. Efter sex år sade han emellertid upp sig och tillbringade de närmaste två åren i Wien ivrigt sysselsatt med att bygga ett hus åt en av sina systrar. Varje liten detalj ägnade han lika stor uppmärksamhet. Han strävade efter såväl estetisk som arkitektonisk fulländning i enlighet med det enkelhetsideal han då omfattade.

År 1929 lockades Wittgenstein tillbaka till Cambridge. Hans *Tractatus* var då redan ansedd som en "klassiker". Efter en summarisk disputation tilldelades han doktorsgraden. Året efter upptogs han som Fellow vid Trinity College. I sex år varade hans fellowship. Under denna period var han intensivt engagerad i filosofiskt arbete. De problem som han ansåg sig ha löst i *Tractatus* oroadde honom på nytt. Han upptäckte att *Tractatus* innehöll ett flertal misstag, och att därmed hela den filosofiska problematiken om språket och tänkandets gränser öppnades på nytt. I de efterlämnade manuskripten från denna tid finns flera försök till sammanställningar, vilka uppenbarligen varit avsedda att utgöra utkast till en bok som skulle ersätta *Tractatus*.

Trots sin ställning som berömd filosof och Fellow vid Trinity College i Cambridge ansåg sig Wittgenstein inte kunna slå sig till ro som filosof. Han försökte övertala sina elever att inte ägna sig åt filosofi. Han umgicks med långtgående planer att utbilda sig till läkare, och han planerade under en period att bosätta sig i Ryssland. Av dessa planer blev dock intet. När hans tid som Fellow gick ut, flyttade han åter till Norge. Där tillbringade han åter ett år i avskildhet och lyckades med det han misslyckats med i Cambridge: han hittade en form i vilken han kunde tvinga in sina nya tankar. Resultatet var ett stort manuskript som bildar utgångspunkten för hans *Filosofiska undersökningar*.

När Wittgenstein återvände till Cambridge sökte han efter viss vända den lediga professuren i filosofi. Själv var han övertygad om att han inte skulle få den, men fakulteten var av en annan åsikt. "Att neka Wittgenstein en professur i filosofi vore detsamma som att neka Einstein en professur i fysik", var ett av de omdömen som fölls. 1939 utnämndes han till professor, men han hann knappt till-

träda innan det andra världskriget bröt ut. Under kriget upprätthöll han endast sporadiskt kontakten med Cambridge. Han anmälde sig åter som frivillig och arbetade först på ett sjukhus i London och sedan på ett medicinskt forskningslaboratorium i Newcastle. När kriget tog slut återupptog han sina plikter som professor, men upptäckte snart att han som professor inte kunde arbeta såsom han önskade. År 1947 begärde han därför avsked för att kunna ägna sina krafter åt de problem han brottades med. Ett par intensiva arbetsår huvudsakligen på Irland följde. Mot slutet av år 1949 konstaterades att han led av cancer. Den behandling han genomgick försvagade hans krafter. År 1951 dog han utan att ha färdigställt manuskriptet till den bok han så länge arbetat med. *Tractatus* förblev den enda bok han själv lät publicera.

Wittgenstein lämnade efter sig en mängd manuskript och arbetsböcker av varierande kvalitet. Ifrån denna omfattande kvarlåtenskap har nu inte mindre än tolv volymer publicerats, och fler är planerade. Vad vi finner i dessa är inte alltid slutliga, definitiva tankar liknande de man finner i *Tractatus*, utan kanske oftare ofärdiga, preliminära tankar som stöts och blöts på det sätt de bearbetades under de föreläsningar han höll under sin tid i Cambridge. Det är inte alltid så lätt att följa hans tankebanor, och det är inte heller alltid så lätt att avgöra vilka tankar han försvarar och vilka han kritiserar. "Jag skriver nästan alltid monologer med mig själv. Saker jag säger mig mellan fyra ögon", skriver han i en förklarande passage. Med tanke på manuskriptens karaktär är det inte underligt att de inte bara *kan* utan också *har* tolkats på så många olika sätt. Liksom när det gäller *Tractatus* tror jag att man kan säga, att det huvudsakliga inflytande Wittgensteins senare filosofi utövat är baserat antingen på direkta missförstånd eller på sådant som för Wittgenstein själv var av ganska ringa betydelse.

5. Wittgensteins senare filosofi

Den i förordet till *Tractatus* uttryckta avsikten "att dra en gräns för tänkandet, eller snarare: icke för tänkandet utan för tankens uttryck" gäller i lika hög grad hans senare filosofi. Vad som skiljer hans senare texter från de tidiga är främst en insikt om problemets enorma komplexitet. I *Filosofiska undersökningar* uppfattas de i *Tractatus* framlagda idéerna som framsprungna ur en otillåten förenkling. Misstagen i den tidigare boken avslöjas och misstagens rötter spåras. Den mer nyanserade uppfattning som Wittgenstein

därigenom uppnår ligger sen till grund för det nya försöket att utrona tänkandets gränser.

Filosofiska undersökningar inleds med ett citat från kyrkofadern Augustinus. Trots detta är det klart att den följande kritiken främst är riktad mot *Tractatus*, men då bara uppfattad som det kanske mest extrema försöket att dra konsekvenserna av den inom vår filosofiska och kulturella tradition förhärskande synen på språk och mening. Kritiken är avsedd att visa att orden i vårt språk inte alla utgör namn och inte heller vid en djupare analys visar sig bestå av namn. Kritiken riktas mot alla de grundläggande idéerna i bildteorin: namn, ting, avbildningsrelation, elementarsats, sats och även själva tanken på satsens allmänna form. Ur kritiken framkommer att språket i stället för att i grunden utgöra ett abstrakt system av refererande namn primärt utgör ett samspel, dvs en aktivitet. För att framhäva detta viktiga förhållande använder Wittgensteins gärna termen "språkspel".

Ett av de misstag han menar sig ha begått i *Tractatus* var att tro att en sats' mening måste vara bestämd av de avbildningsrelationer som måste råda mellan satsens språkliga uttryck och världens föremål. En undersökning av hur det faktiskt förhåller sig, och inte som i *Tractatus* av hur det måste förhålla sig, visar dock att meningen i stället för att bestämmas av satsens form bestäms av reglerna för användningen av de språkliga uttrycken. Våra vanliga satser döljer inte en underliggande logisk struktur, de har ingen annan form än den yttre formen hos de konkreta satstecknen. För att komma åt de logiska förhållandena måste vi i stället för formen uppmärksamma hur de språkliga uttrycken *används* i den språkliga praktiken.

Om meningen bestäms av reglerna för användningen av de språkliga uttrycken uppstår frågan hur vi kan lära oss sådana regler och vad det innebär att känna dem. Wittgenstein menar att vi visar vår kännedom om en användningsregel genom att korrekt kunna använda det språkliga uttrycket, men hur kan vi lära oss att använda ett sådant? Naturligast är kanske att tänka sig att en lärare försöker bibringa eleven en regel genom att ge en språklig formulering av den. Wittgenstein visar dock att detta inte hjälper. En regelformulering avgör inte själv vad som är förenligt respektive oförenligt med regeln. Endast vår vana att uppfatta en regelformulering på ett visst sätt förblindar oss från att se att något mer än uttrycket krävs för att bestämma vad som är i enlighet med regeln. Wittgensteins poäng är att varje regelformulering kan förstås på många

olika sätt. Det finns inget i själva formuleringen som talar om på vilket sätt regeln skall förstås och därmed hur uttrycket skall användas.

Vad är det då som avgör hur en regelformulering skall förstås? Ett nära till hands liggande svar skulle kunna vara: tolkningen av regelformuleringen. Eleven skulle då lära sig regeln genom att försöka tolka lärarens regelformulering på det sätt som denne själv tolkar det. Problemet är dock att varje försök att uttrycka tolkningen, från lärarens eller elevens sida, bara skulle resultera i en ny regelformulering. Den ursprungliga frågan skulle kvarstå ograverad. Kanske kan läraren i stället försöka ge exempel på vad som räknas som följande regeln. Sådana exempel kan emellertid inte ensamma avgöra vad som räknas som varande 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 läraren avser framgår inte ur den angivna serien hur lång den än görs. Eleven kan alltså inte på något entydigt sätt sluta sig till regeln på grundval av de förelagda exemplen.

Om, som Wittgenstein antyder, varje handlingssätt kan uppfattas som förenligt med en viss regelformulering i någon tolkning, så tycks detta visa att regler inte reglerar något. Denna paradoxala slutsats är naturligtvis oacceptabel. Wittgenstein menar att misstaget ligger i tron att regler kan uppfattas som tolkningar av regelformuleringar. Vi bör i stället uppfatta begreppet '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 en ny regelformulering och regressen starta på nytt. Det läraren försöker bibringa eleven är i sista hand ett handlingsmönster. Och eleven visar sig förstå det språkliga uttrycket genom att handla på det sätt läraren skulle handla i motsvarande situation. Vad Wittgenstein pekar på är alltså att förståelse och mening i sista hand bottnar i praktiskt handlande. Han säger själv att regler i sista hand bara handlar om det "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.

Slutsatsen blir att mening i sista hand bestäms av våra språkspel, vårt faktiska handlande, vår språkliga praxis. Det är det omedel-

bara, oreflekterade "blinda" handlandet som vi i slutänden måste peka på i varje fullständig meningsförklaring. Den som inte handlar blint på samma sätt som de övriga deltar helt enkelt inte i samma språkspel, och kan därför inte heller fås att förstå regeln eller meningen. Mening bestäms alltså i grunden av vår gemensamma praxis, våra handlingsmönster, våra levnadssätt. Att lära sig ett språk innebär därför i grunden att övas i sätt att handla, dvs att överta ett sätt att leva. Språkinläring handlar om att genom träning fostras in i en språkgemenskap, i en kultur. Genom att lära sig att delta i det allmänna språkspelet i en viss kultur lär man sig de begrepp som sedan utgör tänkandets instrument.

Av det sagda framgår att Wittgenstein inte längre som i *Tractatus* kan ge ett generellt svar på frågan om språkets och tänkandets gränser. Det är språkreglerna och i sista hand vår språkliga praxis, och därmed våra kulturellt beroende handlingsmönster och levnadssätt, som avgör vad som kan sägas och vad som inte kan sägas. Att gränser finns är något som bara kan upptäckas genom noggranna studier av användningen av enskilda språkliga uttryck i enskilda konkreta situationer. Det är sådana studier Wittgensteins senare skrifter är fyllda av.

6. Filosofiska problem

Det som drev Wittgenstein att ägna sådan möda åt att in i minsta detalj granska användningen av enskilda språkliga uttryck var dock ytterst inte ett intresse för tänkandets gränser. Hans undersökningar får sin rätta belysning först när vi påminner oss om att deras värde för Wittgenstein främst låg i att de kanske kan bidra till att vi lyckas lösa eller upplösa filosofiska problem. Den centrala tanken, explicit uttryckt i förordet till *Tractatus*, att filosofiska problem väsentligen bottnar i missförstånd av språkets logik övergav han aldrig.

Hur kan sådana språkliga eller grammatiska missförstånd ge upphov till de djupa förvirrande filosofiska problemen? Ja, i botten ligger förstås Wittgensteins uppfattning att filosofiska undersökningar handlar om logiska eller begreppsliga förhållanden. En filosofisk undersökning startar vanligen med ett konkret fenomen eller ett konkret språkligt uttryck. För att nå det begrepp det språkliga uttrycket är uttryck för, försöker man bortse ifrån allt som inte är väsentligt i den konkreta eller föreställda utgångssituationen. Man bortser alltså ifrån allt som förefaller tillfälligt och koncentrerar sig på vad som i stället förefaller väsentligt, vad som gör

ett fenomen till ett fenomen av just det aktuella slaget. Vilka drag som uppfattas som väsentliga beror på den enskilda filosofens intresse vid den enskilda analysen. Olika filosofer med olika intressen, eller samma filosof vid olika tillfällen, kan därför komma att bortse ifrån olika aspekter i ursprungssituationen. De olika begreppsanalyserna kommer därmed att ge olika resultat. Vad vi i stället borde säga är att de resulterar i olika föreställningar om fenomenen ifråga, ty de egentliga begreppen framgår ur de roller de språkliga uttrycken spelar i vårt språkspel, och dessa är oftast mycket mer komplexa än vad vi vanligen föreställer oss, och mer komplexa än vad som framgår vid den filosofiska abstraktionsprocessen. Det är våra faktiska språkregler som bestämmer våra begrepp.

Våra föreställningar bör snarast uppfattas som våra mentala bilder av fenomenen. Dessa påminner oss om fenomenens natur utan att inkludera alla deras detaljer. Föreställningar är privata. Deras funktion är att hjälpa oss att delta i språkspelet genom att på ett förenklat sätt påminna oss om våra begrepp. En föreställning kan liknas vid en skiss visande de mer framträdande dragen i det motsvarande begreppet, men vad som uppfattas som de mer framträdande dragen beror på vilken situation vi i första hand tänker på. Så länge vi är medvetna om föreställningarnas begränsningar skapar de inte några problem. Men om vi uppfattar dem, dvs föreställningarna om fenomenen, som begreppen själva, så uppmärksammar vi kanske inte att användbarheten av en föreställning är begränsad till situationer av en viss typ. Vad Wittgenstein hävdar är att vi i en mening är förblindade av våra egna föreställningar. Vi uppfattar dem som de egentliga begreppen, och koncentrerar oss därför vid våra filosofiska analyser på vad som i grunden är privata föreställningar i stället för på de intersubjektiva begreppen själva.

Filosofiska problem uppstår när vi på grundval av våra föreställningar missbrukar språket. En sådan form av missbruk är när ett speciellt uttryck används i en situation där språkreglerna men inte den förenklade varianten uppfattad i enlighet med en föreställning utesluter att det meningsfullt kan användas. En annan form av missbruk är när ett speciellt uttryck antas ha vissa implikationer som det har enligt en viss föreställning men inte enligt språkreglerna själva. Det finns naturligtvis andra former, men alla har samma karaktär: ett missbruk som bottnar i att vi bortser ifrån de faktiska språkregler som styr användningen av våra uttryck och i stället koncentrerar oss på förenklade uppfattningar av dem, dvs när

vi litar till våra föreställningar i stället för att uppmärksamma de egentliga begreppen.

Filosofiska undersökningar *genererar* därför ofta filosofiska problem i stället för att lösa dem. De presenterar en förenklad syn som den enda möjliga och lurar oss att uppfatta föreställningen såsom begreppet självt. När flera till synes lika rimliga och övertygande undersökningar har gett oförenliga resultat, blir vi lätt förvirrade. Om de analyserade begreppen dessutom är av central betydelse i vårt tänkande och i vår uppfattning om världen, vilket oftast är fallet vid filosofiska undersökningar, genererar sådana filosofiska undersökningarna akuta problem, som gäller mina egna begrepp, dvs mitt eget tänkande och min egen världsbild.

Filosofiska problem såsom de karakteriseras av Wittgenstein är i en mening privata, i en annan mening gemensamma. De är privata, eftersom de uppstår genom att vi förblindas av våra egna föreställningar och genom att den förvirring som gör problemen akuta bottnar i oförenligheter i det egna sättet att tänka och alltså i den egna världsbilden. De är gemensamma, eftersom de genereras av vissa inom en språkgemenskap gemensamma sätt att tänka och alltså uppstår genom att vi har lärt oss att uppfatta de språkliga reglerna på vissa förenklade sätt. De filosofiska problemen är därför intimt förknippade med vårt allmänna språkspel och de tanke- och handlingsmönster som tillsammans utgör den kultur vi måste överta för att inlemmas i språkgemenskapen.

7. Kulturkritiken

Vilka grundläggande föreställningar i vår kultur är det då Wittgenstein kritiserar, dvs vilka föreställningar är främst inblandade i de filosofiska problemens uppkomst? Någon uppräknig av dem är naturligtvis inte möjlig, därtill är saken alltför komplicerad. Enskilda föreställningar genererar tillsammans mer komplexa bilder och i dessa är det svårt att urskilja de enskilda föreställningarnas bidrag. Wittgenstein skriver: "Filosofin löser upp knutar i vårt tänkande, därför måste dess resultat vara enkelt, men filosoferandet måste vara lika komplicerat som de knutar det löser upp." Jag får därför här nöja mig med att helt kort antyda några av de viktigaste punkterna i hans kritik.

En mycket central plats i vår kultur intar vår syn på vetenskap. I denna samverkar ett flertal viktiga föreställningar: om kunskap, sanning, berättigande av kunskap, kunskapsobjektets och kunskaps- subjektets karaktär, etc, etc. Alla dessa föreställningar kritiserar

Wittgenstein ingående i sina manuskript och visar att de motsvarande begreppen inte alls passar våra föreställningar om dem. Vår vanliga kulturellt förankrade syn på vetenskap är därför enligt Wittgenstein grovt vilseledande. Bland annat har den lett till uppfattningen att all kunskap är att likna vid vetenskaplig kunskap, att all kunskap handlar om sanna påståenden, att kunskap är möjlig inom alla områden, att mer kunskap ger oss en bättre bild av världen och att ingen principiell begränsning finns för vårt kunskaps-samlade. Vår syn på vetenskap och de i den samverkande föreställningarna har också lett till att etiska och estetiska frågor om värde och rätta handlingar kommit att uppfattas som en form av vetenskapliga frågor antingen om någon form av objekt eller om någon form av nyttokalkyl. Vidare har den lett till att religiösa frågor om tro och Gud kommit att uppfattas som frågor om en form av försant-hållanden, och att myter och riter kommit att uppfattas som primitiv vetenskap och magi. Allt detta är sådant som Wittgenstein kritiserar genom att visa att det går emot andra lika naturliga och kulturellt förankrade tanke- och handlingsmönster som mer ansluter till de bakomliggande begreppen.

En annan central plats i vår kultur intar vår uppfattning om själen eller vårt eget jag. Enligt denna är själen ett slags inre objekt i vilket var och ens mentala liv utspelas. Känslor, tankar, föreställningar, önskningar, förståelse, emotioner, förnimmelser – allt uppfattas som inre, mentala objekt eller processer, vilka bara indirekt kommer till uttryck i kroppsligt beteende. Andras själliv är därför enligt denna uppfattning fördolt för mig, medan mitt eget i huvudsak är genomskinligt. Denna syn på själen och relationen mellan kropp och själ kritiserade Wittgenstein ingående. Mycket av det han skrev under sina sista produktiva år handlar just om de mentala begreppen, och ur hans undersökningar framgår att de mentala begreppen själva inte alls passar vår uppfattning om det mentala. Denna och med den sammanhängande föreställningar om de mentala fenomenen är liksom vår syn på vetenskap enligt Wittgenstein grovt vilseledande. Den har lett till den kulturellt förankrade dikotomin mellan det fysiska och det psykiska, eller det kroppsliga och det själsliga. Denna dikotomi genomsyrar inte bara vår syn på livet och oss själva utan också vår syn på religion och det andliga och den påverkar i mycket hög grad vår syn på uppfostran och människovärde. I vår tid har dessutom just uppfattningen om den skarpa uppdelningen mellan kroppsligt och själsligt i hög grad lett till ett förnekande av den själsliga eller andliga dimensionen och

därmed fått avgörande konsekvenser för såväl det religiösa och etiska som för det psykologiska och pedagogiska området.

Det kanske mest utmärkande för vår kultur är vad Wittgenstein kallar dess form av "framåtskridande". Denna form yttrar sig i ett slags utvecklingsoptimism. Förändring uppfattas som framsteg, och med detta följer att förändring i sig själv uppfattas som något värdefullt och att det nya uppfattas som bättre än det gamla. Denna grovt antydda form återspeglas i vårt sätt att uppfatta utvecklingen inom vetenskapen som steg på väg mot en bättre och i slutänden fullständig teori eller bild av verkligheten, men också i vårt sätt att uppfatta världen, livet, själen, värde och Gud, och därmed vår filosofi, psykologi, etik, estetik och religion.

Det skulle föra för långt att här försöka gå in i detaljer. Wittgensteins kritik riktar sig mot ett otal sammanflätade kulturellt förankrade föreställningar, och den försöker visa att dessa alla är vilseledande i det avseendet att de går emot våra begrepp och våra naturliga livsformer. De filosofiska problemen uppstår just i denna kollision mellan föreställningar eller mellan föreställningar och begrepp.

Det ligger kanske nära till hands att uppfatta Wittgensteins kritik som en kritik av just vår tid, men man bör då hålla i minnet att många av de föreställningar han kritiserar är av mycket gammalt datum. Det är likväl sant att Wittgenstein inte bara kritiserar vår tids vilseledande föreställningar utan även menar att vi nu lever i en brytningstid då en äldre kultur håller på att försvinna. Han skriver i en anteckning 1930: "Kulturen är liksom en stor organisation som anvisar var och en som tillhör den en plats där han kan arbeta i helhetens anda, och hans kraft kan med all rätt mätas med hans framgång sedd ur helhetens synvinkel. Men under okulturens tid splittras krafterna och den enskildes kraft förbrukas genom motsatta krafter och friktionsmotstånd", och han fortsätter: "Det skådespel denna tidsålder erbjuder är inte tillkomsten av ett stort kulturverk i vilket de bästa arbetar för samma stora syfte, utan är ett föga imponerande skådespel av en massa, i vilken de bästa bara strävar mot privata mål." Värderingen av vår tids okultur kontrasterar skarpt mot hans värdering av den gångna tidens kultur: "Den tidigare kulturen kommer att bli en ruinhög och till slut en askhög, men andar kommer att sväva över askan." Huruvida denna värdering av vår tids levnadssätt hänger samman med hans filosofiskt grundade kritik av kulturellt förankrade tanke- och handlingsmönster är dock svårt att bedöma.

8. Filosofins mål

Låt mig till sist säga några ord om Wittgensteins syn på sin egen verksamhet som filosof.

I ett utkast till förord till sin planerade bok skrev Wittgenstein 1930: "Denna bok är skriven för dem som är sympatiskt inställda till den anda i vilken den är skriven. Denna anda är, tror jag, en annan än andan i den europeiska och amerikanska civilisationens huvudström. Andan i denna civilisation, som kommer till uttryck i vår tids industri, arkitektur, musik, fascism och socialism, tycks författaren främmande och osympatisk. ... Vår civilisation karaktäriseras av ordet 'framåtskridande'. Framåtskridandet är dess form, det är inte en egenskap hos vår civilisation att den går framåt. Typiskt för den är att den är uppbyggande. Dess verksamhet består i att konstruera en allt mer komplicerad struktur. Och även klarheten tjänar återigen bara detta syfte och är inte ett självändamål. För mig däremot är klarheten, genomskinligheten, självändamål. ... Mitt syfte är alltså ett annat än vetenskapsmännens, och min tanke- rörelse annorlunda är deras."

Filosofi är alltså för Wittgenstein inte någon vetenskap, eller metavetenskap, som konstruerar teorier om hur världen ser ut. Filosofi är i stället en verksamhet. I en anteckning från 1931 skriver Wittgenstein: "Arbetet med filosofi är ... egentligen mera ett arbete på en själv. På ens egen uppfattning. På hur man ser tingen. (Och vad man kräver av dem.)" För Wittgenstein syftar filosofin alltså inte till ny kunskap utan till klarhet. I *Filosofiska undersökningar* skriver han: "Filosofins resultat är upptäckten av uppenbart nonsens och bulor som förståndet fått när det stött emot språkets gränser. De, bulorna, låter oss inse upptäckstens värde", och lite senare: "Den klarhet, som vi eftersträvar, är visserligen en *fullkomlig* klarhet. Men det innebär bara att de filosofiska problemen skall *fullständigt* försvinna. Den verkliga upptäckten är den som sätter mig i stånd att avbryta filosoferandet när jag vill."

Upptäckstens värde är att filosofiska problem försvinner. Dessa bottnar ju i att vi litar till kulturellt betingade förenklade tanke- modeller. Då vi genom det filosofiska arbetet kommer till klarhet om de faktiska språkreglerna och därmed begreppen, försvinner för- trollningen. Det är bara så länge vi uppfattar tankemodellerna som nödvändiga, som visande hur det måste förhålla sig, som problemen är av filosofisk karaktär. När vi upptäcker att det i stället handlar om grammatiska misstag, försvinner allt djupt och förvirrande.

I *Filosofiska undersökningar* skriver han: "Det var riktigt att våra

betraktelser inte fick vara vetenskapliga betraktelser. ... Och vi får inte uppställa någon som helst teori. Det får inte finnas något hypotetiskt i våra betraktelser. All förklaring måste bort, och enbart beskrivning träda i dess ställe. Och denna beskrivning får sitt ljus, dvs sitt syfte, av de filosofiska problemen. Dessa är visserligen inga empiriska problem, utan de blir lösta genom en insikt i hur vårt språk arbetar, och närmare bestämt så att detta inses i strid mot en drift att missförstå det. Problem blir lösta, inte genom vinnande av ny erfarenhet, utan genom sammanställning av det sedan länge bekanta. Filosofin är en kamp mot förhåxandet av vårt förstånd genom vårt språk."

Filosofi uppfattat på detta sätt kan alltså lösa mina eller dina filosofiska problem genom att få mig eller dig att genom det filosofiska arbetet inte längre vara bunden vid de missvisande och förenklade föreställningarna. Om språkets förtrollning bryts, försvinner det speciella filosofiska djup som fångslade tanken. Problemen oroar oss inte längre. Uppfattat på detta sätt kan man säga att Wittgenstein visar en metod som kan leda till att var och ens filosofiska problem försvinner. I en anteckning från 1944 uttrycker han målet på följande sätt: "Frid i tankarna. Det är det efterlängtnade målet för den som filosoferar."

Men filosofiska problem är inte enbart privata. I en mening är de gemensamma, eftersom de hos var och en genereras av de tanke- och handlingsmönster som tillsammans utgör vår kultur. De filosofiska problemen kan därför också uppfattas som inneboende i vår kultur, som symptom på oförenliga, kolliderande mönster i den. Filosofens arbete innebär därför samtidigt en kritik av dessa kulturella mönster.

Wittgenstein ansåg dock inte att filosofiskt arbete kunde vara tillräckligt för att undanröja de kulturella orsakerna till våra filosofiska problem. Filosofen kanske kan lösas ur språkets förtrollning och därmed inte längre vara fångslad av de kolliderande föreställningarna, men hans undersökningar leder inte till att de kolliderande tankemodellerna eller tankemönstren försvinner. Dessa är nämligen djupt förankrade i vårt sätt att tala, tänka och leva. Att ändra dem, dvs undanröja orsakerna till att de filosofiska problemen uppkommer, skulle innebära att förändra hela vårt språk och hela vår kultur. En sådan förändring innebär främst förändrade levnadssätt, och sådana förändringar åstadkommes inte genom filosofiskt arbete eller argumentation utan snarast genom uppfostran och skolning.

Vad Wittgenstein innerst inne önskade var dock inte bara frid i tankarna, utan att vår civilisation skulle förändras på så sätt att den nya kulturen inte innehöll oförenliga handlings- och tankemönster av det slag som genererar filosofiska problem. I en anteckning från 1947 skriver han: "Det är överhuvudtaget inte klart för mig att jag mera önskar att andra ska fortsätta mitt arbete, än att en förändring i levnadssättet ska göra alla dessa frågor överflödiga." □

Bibliografisk not

Denna uppsats är en något omarbetad version av ett föredrag i serien Öppna föreläsningar i humaniora vid Stockholms universitet hösten 1990. Några av de grundläggande tankarna är hämtade ur G.H. von Wrights uppsats "Wittgenstein in Relation to his Times" publicerad bl a i hans *Wittgenstein*, Blackwell 1982.

De i texten angivna verken av Wittgenstein finns alla på svenska: *Tractatus logico-philosophicus* och *Filosofiska undersökningar* är båda översatta av Anders Wedberg och först utgivna av Bonniers förlag. *Särskilda anmärkningar* är översatt av Lars Hertzberg och utgiven av bokförlaget Doxa. Citaten är tagna från dessa översättningar.

Av de många och ganska spridda källorna till Wittgensteins biografi kan främst nämnas Brian McGuinness: *Wittgenstein. A Life*, Duckworth 1988, och Rush Rhees: *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press 1981.

Dick A R Haglund

*Till den religiösa erfarenhetens fenomenologi
– mening och avsikt i den religiösa upplevelsen*

Jag har i en tidigare uppsats i denna tidskrift uppehållit mig vid det fenomenologiska konstitutionsbegreppet och dess relevans för tolkningen av de religiösa erfarenheterna.

Det som då stod i uppmärksamhetens centrum var vissa struktur-analytiska synpunkter på de religiösa upplevelsernas observations-mässiga eller – om man så vill – teoretiska aspekter. Samtidigt är det uppenbart att den religiösa erfarenheten och den med denna förknippade världs- och livsåskådningen inte normalt inskränker sig till något rent teoretiskt, till ett kyligt och opersonligt betraktande av tillvaron på det sätt en metafysisk eller naturvetenskaplig teori kanske kan tyckas vara beskaffad.

En religiös attityd utmärks i stället normalt av ett känslö- och viljemässigt engagement, ett mer eller mindre uttalat ställningstagande *för* eller *emot* vissa inslag i den uppfattade verkligheten. Det kan därför vara av intresse att fråga sig om det låter sig urskilja någon enskild faktor i den religiösa erfarenheten, som hänger samman just med denna aspekt, och som kanske också låter sig belysas genom jämförelse med andra och mera vardagliga erfarenheter, hämtade utanför den specifikt religiösa erfarenhetens sfär.

Det är naturligtvis här viktigt att beakta, att religiösa upplevelser kan vara av högst varierande karaktär, något som ju övertygande visats bli i William James klassiska arbete. Vad jag här skall säga gör därför självfallet inte anspråk på att vara någon fullständig eller heltäckande teori; det vill bara vara ett försök att belysa vissa problem och frågeställningar för att antyda några uppslag till möjliga tolkningar.

Kanske bör det också framhållas, att begreppet 'religiös erfarenhet' ju kan täcka mera än den här behandlade upplevelsemässiga sidan. Även frågan om det religiösa handlandets, det religiösa livets fenomenologi kommer givetvis in under studiet av den religiösa erfarenheten i vid mening, men i en kort uppsats är det naturligtvis

inte möjligt att behandla området i hela dess vidd. Jag har därför valt att begränsa mig till några synpunkter på vissa grupper av upplevelser.

Vad jag närmast har i tankarna är två typer av religiösa upplevelser som jag tror tillhör de mest centrala, och som jag med hjälp av vissa analogier skall försöka belysa *dels* från en mera allmän fenomenologisk utgångspunkt, *dels* i viss anslutning till den kände judiske tänkaren Martin Buber.

Den religiösa upplevelsen karaktäriseras ofta med hjälp av uttryck som "en upplevelse av *ett meningssammanhang*", "en erfarenhet av att ingå i en större helhet" och liknande. Med dessa uttryck har man, så vitt jag förstår, sökt fånga en mycket vida spridd och därför rimligen också religionsfenomenologiskt betydelsefull typ av religiös upplevelse.

Särskilt inom den judisk-kristna traditionen – till skillnad från tex huvuddelen av den zen-buddhistiska – förekommer vidare i mycket stor utsträckning upplevelser av vad vi kunde kalla konfrontation eller möte med *något personligt*. Det är sålunda högst karaktäristiskt att kristendomens gud betraktas som en person – eller som tre personer i en. Även i judisk gudsuppfattning är det påtagligt hur Jahve uppfattas som stående i en speciell och personlig relation till individen eller till det judiska folket, och det motsvarande gäller slutligen i huvudsak också om islam i dess olika former.

Jag tror nu för egen del att bägge dessa huvudtyper av religiösa upplevelser kan få en klagörande belysning genom att vi betraktar den fenomenologiska analysen av företeelser av annan och mera vardaglig art.

Låt oss börja med att anknyta till den först nämnda typen av erfarenhet, upplevelsen av ett meningssammanhang. Ett karaktäristiskt fall av meningsupplevelse – och väl också det mest allmogliga – är enligt allmän åsikt uppfattandet av vad vi kan kalla *språklig mening*. För att belysa detta fenomen närmare kan vi betrakta två fall, *dels* läsandet av en kortare text (en eller ett par satser) på ett språk som vi väl behärskar, tex vårt modersmål, *dels* ett tidsmässigt motsvarande betraktande av en konfiguration av skrivtecken på ett språk, som vi inte alls känner till – låt oss säga grekiska, arabiska eller kinesiska.

I det förra fallet har en tränad läsare uppmärksamheten omedelbart inriktad mot *textens meningsinnehåll*, medan han i det senare fallet inte alls har någon motsvarande upplevelse. Gäller det tex en arabisk eller kinesisk skrift uppmärksammar han måhända den

kalligrafiska skönhet, med vilken en sådan text ofta är utförd, men han förstår ingenting av det tankeinhåll som skall förmedlas, av textens mening. Å andra sidan är uppmärksamheten hos en väl läskunnig person vid läsning av en text på modersmålet ytterst sällan riktad mot *orden* i betydelsen "skrivna teckenräckor". Ett påtagligt exempel på det förhållandet är den svårighet, som för de allra flesta möter vid korrekturläsning: Eftersom uppmärksamheten hela tiden huvudsakligen är inriktad på textens mening, så förbiser man sådana smärre skriv- eller tryckfel, som inte inverkar störande på meningsuppfattandet.

Av denna kortfattade presentation torde det vara uppenbart att det råder en grundläggande skillnad mellan dessa två typer av uppfattande, en skillnad som åtminstone delvis kan förklaras av att uppmärksamhetsakterna, som jag nyss antytt, har *olika objekt* och, vill jag påstå, objekt av *olika ontologisk typ*.

Min avsikt är naturligtvis inte alls att här förneka, att de konkreta meningsbärande entiteterna (bokstäverna eller ljuden) uppfattas även i den förra typen av situation, alltså vid meningsuppfattandet. Akterna i detta fall är i själva verket ytterligt komplicerade och innehåller komponenter riktade mot objekt av många olika typer.

Den poäng som jag, något förenklat, vill ha fram är den, att det avgörande momentet i akter av denna typ är just uppfattandet av *meningen* hos texten/talet.

Låt oss därför för ytterligare belysning av förhållandet tänka oss ett tredje fall, ett där vi framför oss har en text som är svårläst, där vi tex först uppmärksammar blott fragmentariskt bibehållna bokstäver men sedan plötsligt förstår vad texten betyder. Enligt min uppfattning är det här fråga om ett förhållande, som i mycket påminner om aspektskiftet i samband med ambigüosa bilder. Jag vill därför här kraftigt understryka den varning som jag i annat sammanhang (bl a i den uppsats som inledningsvis nämndes) presenterat mot en alltför enkel tolkning av denna typ av situation. I de fall som här har diskuterats är det fråga om skillnaden mellan att å ena sidan uppfatta *konkreta entiteter*, skrivna tecken på papper eller pergament eller något annat skrivmaterial, och att å den andra uppfatta en av dessa tecken burens *meningsstruktur*, vilken enligt vanlig uppfattning inte är någon konkret entitet över huvud taget.

Låt oss se litet närmare på detta sista. Vi finner det naturligt att säga, att flera olika individer kan uppmärksamma *samma* text; man kan tex sida vid sida läsa en artikel i en tidning eller tidskrift. Här är uppmärksamheten i en mening, vad gäller den konkreta texten,

riktad mot ett och samma materiella objekt, vilket enligt vanlig uppfattning är transcendent i förhållande till de läsande individernas medvetanden. Men hur är det då med den uppfattade meningen? Som uttrycket vanligen används kan denna mening inte gärna vara identisk med texten eller med en (konkret) del av texten. Man kan tex bibehålla förståelsen av meningen hos en text även efter att man upphört att läsa eller sedan den lästa texten förstörts. Man menar också normalt att *samma* mening kan uttryckas även på andra sätt, tex genom andra ord eller genom "samma ord" skrivna så att säga i ny upplaga – på annat ställe eller i annat material. *Meningen* i den bemärkelse vi i dessa sammanhang använder detta uttryck är tydligen en abstrakt entitet, något som visserligen är *givet* i rum och tid, men som inte för sin existens är *bundet* till rummet och tiden. Meningen är med andra ord av ontologiskt annan typ än de konkreta objekten.

På denna punkt föreligger nog såväl en viss vacklan som en tendens till sammanblandning i det vardagliga tänkandet. När man vid uppfattandet av ett vardagligt talat eller skrivet meddelande talar om dess mening tänker man nog *både* på vad avsändaren (talar- eller brevskrivaren) konkret har avsett, vad han eller hon med ett vardagligt uttryckssätt "haft i huvudet" vid meddelandets avfattande, och på vad meddelandet sas absolut sett, med hänsyn till ett föreställt gemensamt – idealt och entydigt – språk, har för mening. Därtill föreställer man sig nog gärna att dessa två sammanfaller! – Att ett sådant närmast "platoniserande" tänkande spelat en stor roll i filosofins historia torde vara välbekant, och ligger enligt min mening också delvis bakom tex Edmund Husserls och den transcendental fenomenologins ihärdiga sökande efter väsensskådande.

Om vi nu helt kort går tillbaka till vår *ontologiska* distinktion (alltså den mellan ideella och konkreta (reella) entiteter) är det viktigt att notera, att denna distinktion inte tvingar oss till några långtgående *metafysiska* slutsatser. Förståelsen av meningen som en entitet av annan ontologisk typ än de konkreta objekten medför alltså ingalunda nödvändigtvis, att vi måste postulera existensen av några objekt utöver och vid sidan av dessa konkreta ting. Vad som i metafysiskt hänseende är nödvändigt är endast, som synes mig framgå med full evidens av den andra av Husserls *Logische Untersuchungen*, att acceptera existensen av vissa akter eller medvetandetilstånd av en ny och specifik typ. Och en akt måste i detta sammanhang förstås som ett konkret psykiskt fenomen, alltså en en-

titet av *samma* ontologiska typ som de fenomen, som utgör grunden för meningsupplevelsen.

Den fenomenologiskt grundläggande skillnaden mellan dessa typer av akter kan språkligt lättast uttryckas genom en distinktion mellan akternas intentionala objekt, mellan de objekt som uppmärksammas eller uppfattas i akterna. I det ena fallet rör det sig om individuella konkreta entiteter, tex tecken på papper eller ljudräckor; i det andra fallet om ett meningsinnehåll, en abstrakt entitet som kan vara gemensamt objekt för flera vitt skilda individuella medvetandeakter.

Jag vill här påpeka, att denna åsikt om meningsuppfattandet mycket väl är förenlig med tesen att *mening* inte är något som tillkommer texter, språkliga uttryck, i och för sig, utan endast genom att de uppfattas av medvetna individer, människor. Ett sådant antagande gör ingen som helst skillnad i fråga om det uppfattade objektets, meningens, *ontologiska* status. Det uttrycker bara ännu tydligare att den *metafysiska* distinktionen, det *metafysiska* antagandet, i det här fallet gäller konkreta fenomen, nämligen människor och deras meningsuppfattanden, och inte några entiteter av ny ontologisk typ.

Den poäng jag med detta resonemang har velat komma fram till är nu den, att just den typ av fenomen, som vi här har betraktat, tämligen direkt skulle kunna användas som analogi för vissa typer av religiösa upplevelser. Det skulle tex kunna gälla skillnaden mellan uppfattandet av en del av ens liv eller ett utsnitt av verkligheten som meningslöst eller som i meningshänseende neutralt jämfört med upplevandet av detsamma som bärare av en specifik mening, ett särskilt meddelande riktat till individen.

Det kan därför vara på sin plats att här peka på ytterligare ett fenomen, som har att göra med meningsuppfattandets fenomenologi. När vi förstår en texts mening uppfattar vi ju samtidigt den konkreta texten som *meningsfull*, dvs vi tillskriver den en bestämd fenomenell egenskap, vilken normalt uppfattas i och med att det abstrakta objektet, textens mening, uppfattas.

Medan den typ av religiösa upplevelser, där en viss situation tolkas som bärare av ett speciellt meddelande till den aktuella individen tycks vara mindre vanlig i våra dagar, så torde en annan typ av upplevelse vara desto mera spridd, nämligen den där det är fråga om att uppfatta *livet*, *ett skeende*, som meningsfullt. Detta kan enligt min uppfattning vara att analysera så, att man tillskriver det uppfattade just den fenomenella egenskap som nyss har berörts.

Detta behöver på intet sätt vara så egenartat som det kanske från början synes, ty det är ju i själva verket så att meningsöverförandet även i vardagliga sammanhang sker inte bara genom språk i vanlig mening, genom skrivna eller talade satser, utan på många andra sätt – genom gester och beteenden, som uppfattas som meningsfulla, alltså tillskrivs just den fenomenella egenskap som det nyss var tal om. Att så är fallet har man nog haft en tendens att glömma bort i den västerländska filosofin med dess starka koncentration på språket och skriften, något som i religionsfilosofiska sammanhang ytterligare förstärkts genom de semitiska religionernas utpräglade karaktär av skriftreligioner.

I detta sammanhang kommer vi tydligen åter in på ett problem, som liknar det som förut behandlats, nämligen frågan om det också i dessa nyss berörda fall, liksom i fråga om språket, måste förutsättas att det meningsfulla får sin mening sekundärt, genom att medvetna varelser så att säga "skänker" det mening. När det är fråga om kristna religiösa upplevelser av ett meningssammanhang ligger säkerligen en sådan tolkning mycket nära till hands. Det rör sig där ofta om ett uppfattande av livet, av världen, som meningsfulla på grundval av en bakom dem uppfattad meningssgivande, styrande varelse – en personlig gud.

Jag vill betona att det som här diskuteras inte skall uppfattas som något slags gudsbevis i klassisk mening, sådana vi tex känner dem från de första kristna apologeterna och från den medeltida filosofin. Vad det är fråga om i den här diskuterade typen av upplevelse är inte uppställandet av argument, dragandet av slutsatser ur vissa premisser eller liknande. Det är ett omedelbart, helt och intuitivt uppfattande av ett sammanhang på ett visst bestämt sätt, alldeles på det sätt som är normalt i kommunikation mellan människor. Det är ju där inte alls fråga om att vi först uppfattar att den person som vi samspråkar med uttalar vissa ljud, därefter grubblar över om han menar något med dem eller inte, så tar till hjälp det lexikon vi bär med oss i vårt minne och med dess hjälp tolkar det sagda för att till sist dra slutsatsen att ljudräckan faktiskt var meningsfull och att den talande därför nog också har menat något med den.

Det förhåller sig normalt snarast tvärtom. Uppfattandet av talet som meningsfullt och uppfattandet av dess mening sker i ett omedelbart sammanhang. Vi kan t o m ofta ha en upplevelse – när vi tex hör eller ser någon tala bakom en stängd dörr, bakom en tjock glasruta e dy – av att någon säger något meningsfullt, medan det samtidigt är totalt omöjligt för oss att direkt uppfatta den i talet

uttryckta meningen. Liknande är förhållandet då vi hör människor samtala på ett för oss obekant språk. Vi kan rent av ej så sällan skilja meningsfullt tal på ett sådant språk från meningslösa yttranden insprängda i samtalet, tex magiska ramsor, räkneramsor och stående talesätt. Men naturligtvis är det här ofta fråga om bristfällig kunskap eller stor osäkerhet liksom i fråga om mer eller mindre formaliserad diktning och dess motpol – sk fri lyrik – på vårt eget språk, vid avsiktligt vilseförande och slutligen vid organiska eller psykopatologiska rubbningar i talförmågan. (Ett frågekomplex av särskild art, ej utan intresse i detta sammanhang, är det som rör det ibland förekommande sk tungomålstalendet, liksom den inom bla surrealismen omhuldade automatiska skriften.)

Det är alltså viktigt att observera, att det här framför allt är fråga om ett försök till fenomenologisk analys. Från påståendet att vi i vissa situationer tillskriver yttranden mm den enkla fenomenella egenskapen meningsfullhet följer självfallet ingenting alls angående vad som *ligger till grund* för detta tillskrivande eller beträffande situationens "faktiska" eller "objektiva" beskaffenhet. Vad som här har sagts är alltså mycket väl förenligt med ståndpunkten att meningsfullhet hos en text e dy "egentligen" är att betrakta som en två- eller flerställig egenskap (relation). Den bland moderna analytiska filosofer vanligaste uppfattningen är säkerligen den, att en text är meningsfull endast tack vare att den har en (given) mening, en mening som i sin tur uppfattas som avhängig en avsändare (textutfärdare) och/eller ett kommunikativt system, en tolkad kod eller ett språk.

Genom den hittills förda diskussionen har vi kommit att närma oss den andra typ av upplevelse jag inledningsvis nämnde, den av mötet med något personligt. Jag vill därför kort påpeka, att den religiösa miljö inom vilken en person har vuxit upp, fått sina grundläggande begrepp etc, säkerligen i hög grad påverkar hur hans upplevelser kommer att närmare gestaltas, vad vi med en fenomenologisk term skulle kunna kalla hans sätt att konstituera världen och dess meningssammanhang. Medan det för en zen-buddhist på mera skolad nivå kanske ligger nära till hands att stanna vid en upplevelse av ett totalt meningssammanhang, ett skådande av buddhanaturen, så är det, som just sagts, säkert naturligare för en kristen, en jude eller en muslim att uppfatta det hela som ett meningssammanhang grundat i en personlig vilja.

Jag vill emellertid här gärna tillfoga ytterligare några kommentarer till den nyss skisserade analysen. Det mest karak-

täristiska exemplet på upplevelse av meningsfullhet är, som redan påpekats, säkert uppfattandet av språklig mening. Men vi har ju också konstaterat, att även icke-verbalt beteende kan vara meningsfullt. Det torde vidare vara ganska många människor som uppfattar exempelvis musik eller poesi som meningsladdade på ett alldeles speciellt sätt.

När det gäller mycket av äldre episk diktning är det ju fråga om framställandet av ett – verkligt eller fiktivt – händelseförlopp inom ramen av vissa språkliga specialkonventioner, som har att göra med alliteration, stavelseantal och liknande, men som inte på något väsentligt sätt tycks påverka det rent deskriptiva meningsinnehållet (tänk här tex på den fornnordiska diktningen). Men ju närmare man kommer den fria obundna lyriken, och särskilt vad man brukar kalla centrallyrik, desto mindre konkret eller påtagligt innehåll får ofta den givna texten utan att den därför behöver synas mindre meningsfull.

För egen del måste jag tillstå, att den poesi som förefaller mig allra mest meningsförtätad är den kinesiska lyriken från T'ang- och Sung-dynastierna (eller i varje fall betydande delar av denna lyrik). Och om denna lyrik gäller förvisso att det deskriptiva innehållet ofta är mycket begränsat. (Däremot är, parentetiskt sagt, stora delar av denna diktning underkastade formella regler av en stränghet, som den västerländske läsaren knappast kan göra sig en realistisk föreställning om.)

Någon närmare teori om naturen av detta fenomen anser jag det inte nödvändigt att gå in på i detta sammanhang, ty problemet blir ju ännu mycket tydligare om vi går över till musikens område. Det är för många personer ytterst påtagligt att musikaliska konstverk är både meningsfulla och betydelsefulla utan att vederbörande därför har förmåga att förklara exakt vilken den överförda meningen är eller varför just det ena eller andra verket uppfattas som så betydelsefullt. Jag tror att det är tämligen oproblematiskt att anta, att den tidigare nämnda fenomenella egenskapen *meningsfullhet*, som vi har funnit uppfattas hos eller tillskrivas meningsöverförande, språkliga fenomen, kan vara aktuell också i detta fall. Det torde då inte vara alltför långsökt att gissa att den egenskap, som framför allt Clive Bell och senare Roger Fry mfl har diskuterat under beteckningen "*signifikant form*", just har att göra med denna fenomenella egenskap hos vissa konstverk. I deras fall gällde det dock inte i första hand musikaliska verk, utan bildkonstverk, skulpturer och liknande; den klassiska formuleringen av den formalis-

tiska ståndpunkten inom musikteorin finns i stället hos Eduard Hanslick.

Det är för mig uppenbart att motsvarande fenomen i varje fall förekommer hos en stor del av den moderna sk "abstrakta" konsten, tex hos Brancusis skulpturer eller hos vissa verk av Henry Moore eller Paul Klee. Men också i dessa fall, säger kanske den uppmärksamme läsaren, är det ju fråga om en bakomliggande meningsförlänande individ – den skapande konstnären. Jag vill därför betona, att *samma* egenskap, *samma* signifikanta form, enligt en vida spridd uppfattning kan återfinnas såväl hos naturobjekt som hos abstrakta entiteter, tex matematiska objekt, även om detta otvetydiga faktum vållat åtskilligt huvudbry inte bara för tidiga konstfilosofier som Fry och Bell utan även för mera moderna som Stolnitz och Beardsley, författare till två sedan länge även vid svenska universitet använda översiktsverk inom modern estetik.

För att återgå till den musikaliska formen tycks det för närvarande inte finnas någon tillfredsställande analys av hur denna typ av meningsbärande kan komma till stånd. De första trevande försök som har gjorts i denna riktning tycks vara de som föreligger hos den amerikanska filosofen Susanne Langer respektive hos hennes landsman, kompositören, dirigenten och pianisten Leonard Bernstein.

Sammanfattningsvis måste vi alltså säga oss, att vi för närvarande inte har någon tillfredsställande analys av det här berörda fenomenet. Men detta berättigar naturligtvis på intet sätt till slutsatsen att fenomenet som sådant inte existerar eller att det skulle sakna betydelse. Jag menar i stället att vi här finner oss stå i omedelbar kontakt med ett fenomen, som nära motsvarar den typ av religiös upplevelse som tidigare varit på tal.

Låt oss emellertid här åter vända oss till den *andra* typ av upplevelse som vi från början talade om, den av mötet med något personligt. Det torde här vara ytterst naturligt att söka en analogi i den vardagliga upplevelsen av mötet med en annan människa, och jag vill därför kort säga något om de fenomenologiska begreppen '*Einfühlung*' (empati) och '*Vergegenwärtigung*' (representation). Dessa intimt förknippade begrepp är grundläggande för Husserls försök att analysera intersubjektivitetsproblematiken i en rad olika forskningsmanuskript, till stor del numera utgivna. Husserls uppfattning är, kort sagt, att det hos oss som medvetna individer vid en närmare fenomenologisk analys visar sig föreligga en speciell form av vad vi kunde kalla *indirekt* uppfattande, som är grundläggande

för vår förmåga att förstå andra individer. Vi kan enligt Husserl med andra ord inte bara *direkt* uppfatta våra egna upplevelser eller medvetandehåll utan också så att säga *indirekt* men *omedelbart* uppfatta motsvarande upplevelsehåll hos andra medvetna individer. Vi uppfattar, enkelt uttryckt, vissa av objekten i världen som medvetna, som *dun*, och därtill som medvetna om vissa bestämda företeelser, och detta är något som sker utan någon typ av deduktivt slutande.

Enligt Husserl är det alltså vid *Einfühlung* fråga om ett direkt – oförmedlat – uppfattande av egenskapen hos dessa andra varelser att själva vara medvetna. Denna egenskap kan vi å andra sidan knappast förstå annat än som en avspeglning av dessa medvetna varelsers intentionalitet, deras förmåga att uppmärksamma andra entiteter, att ha mot andra ting riktade akter. Dessa akter och deras intentionala objekt är vi å andra sidan på motsvarande sätt medvetna om genom *Vergegenwärtigung*. Man kunde kanske därför säga att dessa två centrala begrepp hänför sig till olika sidor av samma sak.

Här vill jag gärna skjuta in att den här antydda egenskapen "medvetenhet" såsom en omedelbart upplevd enkel fenomenell egenskap uppenbarligen är av samma typ som den tidigare diskuterade egenskapen "meningsfullhet", och att de i det förra sammanhanget gjorda reservationerna därför äger motsvarande tillämplighet också i detta fall.

Att den just skisserade åsikten i viktiga avseenden väl svarar mot vår common-sense-uppfattning torde erkännas av de flesta. När vi på grundval av våra iakttagelser av andra människors beteenden eller handlingar känner oss övertygade om att de tänker och känner på ett visst sätt, så sker detta normalt inte genom några deduktiva slutledningsprocesser. Tvärtom, iakttagelse och omdöme går här i ett. Men sådana omdömen står uppenbarligen ändå inte helt utan korrektivmöjligheter.

Vad jag med detta vill framhålla är, att den här skisserade ståndpunkten ingalunda behöver leda till accepterandet av någon form av logisk behaviourism på det sätt som ofta antagits bland den senare Wittgensteins många efterföljare. Att påståenden och antaganden om andra individers tankar och känslor bygger på eller utgår från iakttagelser av deras yttre beteende, deras handlingar, behöver enligt min uppfattning på intet sätt innebära, att meningen hos dessa påståenden eller omdömen inte går utöver detta iakttagbara beteende eller handlande. Den motsatta uppfattningen är

knappast mera än ett senkommet utslag av det enkla verifikationskriterium för mening, vilket framfördes inom den tidigare logiska positivismen, men vars rimlighet väl numera knappast försvaras av någon. (Jag kanske här bör påpeka, att jag trots det ovan använda uttryckssättet självfallet inte anser det korrekt att utan vidare jämföra beteende och handlande, men problemet är alltför stort för att i detalj utredas i detta sammanhang. Låt mig bara här nämna att handlandet till skillnad från beteendet enligt min mening icke blott är medvetet utan också medvetet riktat, medan beteendet ju mycket väl kan vara helt omedvetet.)

Men nu åter till vårt senaste problem. Det gällde alltså frågan om den logiska behaviourismen respektive möjligheten till prövning av våra på empati (*Einfühlung*) eller representation (*Vergegenwärtigung*) grundade omdömen om andras själsliv. Härvid kan det med avseende på mänskligt beteende eller handlande i allmänhet förekomma korrektiv av två olika typer. Den *första* av dessa är utmärkt väl förenlig med den logiska behaviourismen, medan den *andra* åter kan uppfattas på två olika sätt. Av dessa två är det ena alternativet förenligt med logisk behaviourism, det andra inte.

Den första typen av korrektiv är den, som lämnas av vederbörandes fortsatta handlande eller beteende i vanlig, icke-verbal mening. Stämmer det överens med de förväntningar vi har med utgångspunkt från den tidigare uppfattningen, så anser vi denna bekräftad. Strider det däremot mot dessa förväntningar kommer vi normalt att uppfatta det så att vi har misstagit oss; möjligen kan vi också komma att suspendera vårt omdöme i avvaktan på nya indier i endera riktningen.

Förhållandet vid den andra typen av korrektiv är något annorlunda. Där föreligger alltså enligt min mening dubbla tolkningsmöjligheter. Vad jag här tänker på är det faktum, att en mycket stor del av den normala mellanmänskliga samfärdseln utgöres just av *språklig* kommunikation. Även uttalandet av vissa ord kan naturligtvis uppfattas som en närmast fysisk eller fysiologisk process, ungefär som vad J L Austin kallade en *fonetisk* akt. Men det kan också uppfattas som det medvetna uttalandet av ord med en viss mening och i en bestämd kommunikativ avsikt, vilken bestämmer valet av ord och uttrycksform till just sådana med en viss i språket fixerad innebörd, dvs som en i Austins mening *rhetisk* akt. Dessa två alternativ svarar nu mot de dubbla tolkningsmöjligheter jag nyss nämnde; att Austin därtill också räknade med en mellanliggande sk *fatisk* akt är en komplikation som vi här inte behöver gå närmare in på.

Uppfattar vi uttalandet som en blott och bart fonetisk akt, så är förhållandet i fråga om den språkliga kommunikationen inte annorlunda än vad som gäller allt annat beteende eller handlande. Det är alltså en tolkningsmöjlighet som går väl ihop med den logiska behaviourismen. Men det naturliga för oss människor är att uppfatta våra medmänniskor inte som mekaniska producenter av olika ljudräckor, utan som påstående, ifrågasättande, accepterande, förkastande osv, dvs som andra medvetna varelser, som uttalar ord med en i allmänhet tämligen välbestämd mening och i avsikt att kommunicera. Och i denna tolkning av den språkliga kommunikationen – den enda som gör den till en kommunikation i ordets egentliga bemärkelse – går vi klart utöver den logiska behaviourismens grunduppfattning. Vi har här en *ny* typ av korrektiv till våra omedelbara intuitioner om andras själsliv. Vi kan nämligen enligt denna uppfattning direkt *fråga* vederbörande i anslutning till våra intuitioner, och därvid *få svar* som stämmer mer eller mindre väl överens med dessa.

Jag har ju i det föregående redan behandlat analysen av meningsuppfattandets natur och kan därför här i stort sett nöja mig med en hänvisning till denna diskussion. Jag vill blott understryka att det enligt denna här är fråga om just ett *menings*-uppfattande, dvs ett uppfattande av objekt av annan ontologisk status än de kroppsliga rörelser, ljud etc, som vi vanligen menar att sinnesvarseblivningen är inriktad mot. Å andra sidan visar det sig vid närmare eftertanke, att det redan i det normala uppfattandet av sådana yttre tecken, av rena kroppsrörelser etc, ofta nog är fråga om ett slags symbolisk eller meningsbärande funktion, vilken motsvarar den som vi i det vanliga meningsuppfattandet tillskriver de uttalade eller skrivna orden. (Det hela kompliceras naturligtvis ytterligare om vi med Freud och psykoanalysen finner oss böra räkna med symptomatiska handlingar och omedvetna avsikter, önskningar etc.)

Det här sagda innebär naturligtvis inte, att empati eller representation är en källa till säker kunskap rörande andra medvetanden. Redan tidigt i livet lär sig de flesta människor att i någon mån behärska vissa känslor i vissa situationer, dvs att inte avslöja dem genom sitt yttre beteende, och vi kommer så småningom att finna att även andra har samma förmåga. Vi kommer också med tiden underfund om att människor av olika skäl inte alltid sanningsenligt besvarar alla frågor, dvs ej heller den andra typ av korrektiv jag nyss talade om ger oss i sin intentionala tolkning ett fullkomligt eller absolut kriterium. Dessutom är det ju ett korrektiv som inte

alltid är tillgängligt. Vi måste med andra ord, även om vi förkastar den logiska behaviourismen, vara beredda på att fullkomlig kunskap, apodiktisk kunskap, inte är uppnåelig på detta område. Men, som säkert många vill påpeka: detta gäller ju *all* empirisk kunskap och är således inte någonting som är speciellt eller utmärkande för kunskap om andras själsliv, för empati och representation.

Något jag emellertid här slutligen vill påpeka är att just denna typ av uppfattning (*Einfühlung* eller inkännande) ingår som ett väsentligt moment i det vi kan kalla *du-attityd*, dvs den attityd som vi normalt intar till en annan medveten, levande och kännande varelse till skillnad från den attityd som vi mestadels intar mot ett omedvetet eller livlöst föremål, och som vi lämpligen som kontrast kan kalla *objekts-* eller *det-attityd*.

Själva termen "du-attityd" är naturligtvis inspirerad av Martin Buber, och det bör kanske därför påpekas att jag här använder uttrycket i en betydligt vidare och svagare bemärkelse än denne. Jag vill dock nämna att Bubers idéer – tillsammans med sådana från Westermarck, Husserl och Aristoteles – har varit av stor betydelse för utformningen av min egen uppfattning. Det förtjänar särskilt framhållas att en du-attityd i här avsedd bemärkelse bla också är en nödvändig förutsättning för de retributiva känslor, vilka, som påpekades redan av Edvard Westermarck, ligger till grund för det normala moraliska beteendet, både i yttre motto och språkligt. Förmågan att inta du-attityd är därför något grundläggande för mänskligt beteende och handlande över huvud taget. Ja, jag skulle vilja gå så långt som att säga, att förmågan till du-attityd är en nödvändig förutsättning för att människan alls skall kunna uppträda som en samhällelig varelse, som ett zoon politikon i Aristoteles mening.

Det är i detta sammanhang viktigt att notera, att förmågan till växling mellan det- och du-attityd på ett grundläggande sätt är förknippad med medvetandets intentionalitet; det är först genom uppfattandet av meningssammanhangen, av den intentionala naturen hos andra individer, som uppfattandet av dessa som självständiga medvetna varelser kan komma till stand. Det är här, som Husserl skulle ha uttryckt det, fråga om en *dubbel* intentionalitet, ett intentionalt uppfattande av ett intentionalt uppfattande, dvs om att jag gör den medvetna naturen hos andra varelser till objekt för mina egna uppfattandeakter.

Kanske bör jag slutligen för säkerhets skull påpeka, att gränsen mellan du- och det-attityd enligt min mening egentligen inte är så

klar eller så skarp som den för argumentationens skull här har framställts.

Detta hänger i sin tur samman med ett mera historiskt problem. Husserl lyckades i sina analyser av intersubjektivitetsproblematiken enligt min mening aldrig helt komma tillrätta med hithörande problem, utan laborerade för detta syfte med en uppsättning olika och oklart relaterade jag-begrepp ('rent jag', 'transcendentalt jag', 'empiriskt jag' etc.). Detta berodde i sin tur förmodligen delvis på den starkt solipsistiska tendens som genom hans lära om de olika reduktionerna sas från början finns inbyggd i hans teori, och som bla visar sig i hans tal i Leibniz efterföljd om jaget som monad, men också på att han under senare år hade en tendens att i sitt tänkande blanda statiska och genetiska analyser med varandra. Jag vill därför betona att jag i min framställning har använt de olika begreppen 'empati', 'representation', 'du-attityd', 'det-attityd' mfl för att skissera en modell för analys av olika typer av fullt utvecklade erfarenheter, attityder etc, sådana de faktiskt föreligger utbildade hos en normal vuxen person, och där alltså det fullt utvecklade subjektet inom en viss given erfarenhets- och begreppsram konstituerar den andre. Detta står emellertid på intet sätt i strid med den inom den sk dialogfilosofin liksom hos bla G H Mead och hans lärjungar företrädda uppfattningen, att jaget (subjektet) *genetiskt* betingas av den andre eller att det i en normal kommunikationssituation föreligger ett slags ömsesidig konstitution, något som i Husserls terminologi kanske snarare bör beskrivas som en konstitution i flera olika nivåer.

Det bör emellertid understrykas att inte heller applikationen av en fenomenologisk modell av senast antytt slag på de religiösa erfarenheterna enligt sakens natur kan leda till några bestämda metafysiska slutsatser. Sådana ligger alltid utanför ramarna för en rent fenomenologisk analys.

Vi har tidigare diskuterat en typ av religiös upplevelse, som innefattar upplevelsen av vissa företeelser som meningsfulla, det må gälla delar av det egna livet eller tillvaron som helhet. Det torde nu vara uppenbart att detta nära anknyter till ett grundläggande drag vad gäller du-attityden, nämligen dess beroende av vad vi tidigare har kallat empati och representation. Det torde därför också ligga i öppen dager att det även vid religiösa upplevelser av denna typ ligger nära till hands att övergå till intagandet av en du-attityd i här ovan skisserad bemärkelse.

Det är vidare tydligt att man kan tänka sig en differentiering i

utformningen av denna du-attityd i två riktningar. Enligt den ena av dessa får du-attityden som sitt objekt just det konkreta sammanhang som upplevs som meningsfullt eller meningsbärande; enligt den andra riktas du-attityden mot den individ eller person som tänks "ligga bakom" det meningsbärande sammanhanget.

Enligt min mening rör det sig här om en differentiering som förekommer också när det gäller du-attityder till andra individer i mera vardaglig bemärkelse, och som i själva verket ligger till grund för de olika medvetande- och själsbegrepp, som har utvecklats bla inom den västerländska filosofins och teologins historia. I det ena fallet riktar sig du-attityden mot personen som en medveten materiell varelse; vi har här roten till vad man kunde kalla "den aristotelisk-judiska" människosynen. I det andra fallet riktar sig attityden mot det medvetande som tänks styra den materiella varelsen, och som då lätt uppfattas som ett objekt skilt från den materiella organismen; den uppfattning som kunde kallas "den platonsk-kristna". (Jag vill dock påpeka att inte heller detta sista alternativ i och för sig nödvändigtvis innebär att medvetandet *måste* uppfattas som metafysiskt (ontiskt) oberoende av vad vi kan kalla det materiella substratet, även om detta uppenbarligen legat närmast till hands.)

Motsvarande utvecklingsmöjligheter föreligger nu, som ovan antytts, också i de fall då du-attityden riktar sig mot något som är förknippat, inte med enskilda mänskliga eller andra varelser, utan med större meningsbärande sammanhang. Om dessa alternativ vill jag här bara kort antyda, att medan den första typen av tolkning då det gäller dessa större sammanhang uppenbarligen verkar i vad vi kan kalla en ateistisk-panteistisk riktning, så kommer den andra typen att vara mera i linje med den teistisk-deistiska huvuduppfattningen inom den judiskt-kristna traditionen. Man kunde kanske också uttrycka saken så, att denna här antydd differentiering lätt kan komma att verka i endera av de två riktningar som av Söderblom en gång karaktäriserades som oändlighets- respektive personlighets-mystik.

Som en komplikation av sin särskilda art kan det kanske här vara skäl att erinra om den starka tendens som finns inom judiskt (och muslimskt) tänkande att hävda, att det aldrig – i varje fall ej med livet i behåll – är möjligt att ansikte mot ansikte skåda Herren samt det härtill relaterade bildförbudet. Det är möjligt att man häri kan se en mindre teknisk antydning om den nyss påpekade skillnaden mellan att göra en ontologisk diskontinktion mellan olika arter av entiteter och att därifrån gå vidare till en metafysisk slutsats

angående den konkreta och självständiga existensen av objekt representerande dessa arter.

Avslutningsvis måste vi konstatera, att medan den här senast skisserade analysen av *en* typ av religiös upplevelse klart visar hur denna är analog med den grundattityd, som är en nödvändig förutsättning för ett fullt mänskligt liv, så visar den också hur *tolkningen* av dessa upplevelser är föremål för samma problematik som akter av denna attityd i allmänhet. Från förekomsten av attityden och dess inriktning mot ett speciellt intentionalt objekt kan med andra ord ej heller här några metafysiska slutsatser dras angående detta objekt och dess eventuella beskaffenhet. □

Litteratur

Den uppsats jag inledningsvis åsyftade är min "Det fenomenologiska konstitutionsbegreppet och den religiösa erfarenhetens problem" i *Filosofisk Tidskrift* Nr 2 1987.

William James berömda Gifford-föreläsningar *The Varieties of Religious Experience* utkom första gången 1902; de föreligger också i svensk översättning under titeln *Den religiösa erfarenheten i dess skilda former* (senast Lund 1977).

Ett par försök till analys av den zen-buddhistiska upplevelsetypen finns i avsnitten "Hui-Neng och Plattformssutran" resp "Dogen och den grundläggande insiktens natur" i mina *Filosofihistoriska skisser. II. Utom-europeiskt* (Göteborg 1981).

De principer som reglerar den (äldre) kinesiska lyriken beskrivs bla i Kiang Kang-hus välskrivna bidrag till W Bynners *The Jade Mountain* (New York 1929, många senare omtryck). En mera utförlig allmän framställning finns i James J Y Liu: *The Art of Chinese Poetry* (Chicago 1962 o s).

Teorin om "signifikant form" presenterades, så vitt jag vet, för första gången i Clive Bells *Art* (London 1913), kap 1 och 3, medan den klassiska formuleringen av den formalistiska ståndpunkten inom musikteorin finns i Eduard Hanslick: *Vom Musikalisch-Schönen* (Wien 1854). En mera modern diskussion av problematiken finner man i Ingemar Hedenius: "Om det musikaliskt sköna", tryckt bla i *Filosofin i ett föränderligt samhälle* (Stockholm 1976).

De två översiktsverk inom modern estetik jag i uppsatsen syftar på är Jerome Stolnitz: *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism* (Boston 1960) resp Monroe C Beardsley: *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism* (New York 1958; ny utvidgad uppl 1981).

Meningsproblemet i musiken behandlas i Susanne K Langer: *Feeling and Form* (New York 1953), särskilt kap 3, 7-9, 20, samt i Leonard Bernstein: *The Unanswered Question. Six Talks at Harvard* (Cambridge, Mass, 1977).

Martin Bubers tankar om du-attityde presenteras bla i den lilla boken *Ich und Du* (Berlin 1922; finns också i svensk översättning med titeln *Jag och du*).

Husserls kanske tyngst vägande vetenskapliga verk är hans *Logische Untersuchungen* (Halle a S 1900-01, andra uppl. 1913-26). Hans undersökningar om intersubjektivitetsproblematiken föreligger nu i Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Herausgegeben von Iso Kern. Vol I-III (= Husserliana Vol XIII - XV, Haag 1973).

J L Austins tankar om språket presenterades huvudsakligen i föreläsningsform, men anteckningarna till dessa föreläsningar utgavs efter hans död under titeln *How to do things with Words* (Oxford 1962). Austins filosofi har fått en ingående och uppslagsrik presentation i Mats Furberg: *Saying and Meaning. A Main Theme in J L Austin's Philosophy* (Oxford 1971).

En summarisk skiss av Westermarcks i modern analytisk filosofi orättvist försummade uppfattning har jag givit i min framställning av *Den västerländska moralfilosofins historia*, del III:2 (Göteborg 1971).

Lennart Eriksson

Natur eller moral?

Varför skriker den nyfödda? Är det för att hon vill ha hjälp av mamma för egen del? Är det kanske för att hon själv vill hjälpa mamma? Kan det bero på något annat? Enligt min mening förefaller det första alternativet ligga verkligheten närmast. "Primalskriket" skulle då förklaras med att barnet är vad jag kallar en ontologisk egoist. Per Måhl tycks dock i sitt inlägg i FT 2/90 vilja förfäktas en annan syn. Under antagande av att människan inte har någon medfödd moralisk natur inför han en dikotomi mellan vad han kallar medveten och intuitiv moral samt kontrasterar den mot min motsvarande uppdelning mellan samhällets moral och individens ontologiska egoism. Dessa båda dikotomier förefaller knappast ha samma konnotationer. Måhls handlar om moral; min förvisso om moral, men också om något annat, nämligen om det fula ordet ni-vet-vad. Måhl tycks mena, att hans intuitiva moral på något sätt motsvaras av mitt egoismbegrepp. Det är tyvärr en missuppfattning. Jag skall nu visa varför.

Måhl utgår till en början från att jag skulle anse människans natur som oföränderligt given och menar vidare att "varje dialog mellan vår egoistiska natur och samhällets moral" i så fall blir omöjlig och moralens uppkomst obegriplig. Hur så? Om individen är egoist, så syftar hon till egentillfredsställelse. Individen är emellertid också ofta rationell och har förmågan att genom handling förändra sin omgivning så att den ger henne högre tillfredsställelse. Olika individer kan finna det subjektivt rationellt att uppnå tillfredsställelse på olika sätt. Moralerna kan då ses som ett medel att jämka samman de stridande viljorna så, att samhällets moral blir en minsta gemensam nämnare för hur mänsklig samvaro skall försiggå, varför man helt visst kan göra gällande, att moralerna till dels uppstår ur egoismen.

Måhl skriver vidare – och nog helt riktigt – att hans två moraliska skikt båda lärs in genom "fostrarens" påverkan eller genom att iaktta "det ordlösa samspelet" mellan människor, dvs – som jag

förstår saken – genom att individen träder in i sociala relationer med andra människor. Detta är precis vad jag menar med att det är samhället som är moraliskt, kanske bättre uttryckt att moralen är social, emedan den har att göra med relationer mellan människor och emanerar ur behovet att reglera dem. Den ontologiska egoismen däremot, behöver inte läras, den finns där med naturnödvändighet, och består i sin mest grundläggande form av viljan och tvånget att tillfredsställa individuella fysiska behov, exv av mat och värme. Vi måste i första hand sätta oss själva före andra individer om vi vill överleva i en situation där mat och värme inte räcker åt alla. Med detta menar jag inte att människans natur i dess helhet är egoistisk eller ens en gång för alla given. Vad jag skrev i mitt föregående inlägg var, att egoismen är *en del* av människans natur, vare sig mer eller mindre.

Måhl menar emellertid att förekomsten av någon gemensam medfödd mänsklig natur – egoistisk eller annan – är ytterst osannolik. Som stöd för denna uppfattning pekar han på att människors föreställningar om moraliska normer varierar kraftigt över tiden och mellan olika kulturer. Men om man som Måhl hänvisar till föreställningar om samhället – som moralen – rör man sig fortfarande inom den sociala kontexten och uttalar därmed ingenting om människans natur. Enligt min mening finns det anledning anta att människan är ett socialt djur och därför i behov av sociala normer, dvs en moral. Människans *sociabilitet* kan därför sägas vara ett ontologiskt faktum, en del av hennes natur; hennes moral är det fortfarande inte. Är det kanske också på grund av den ontologiska sociabiliteten som barnet skriker – för att hon vill träda in i den sociala relationen till mamma?

Ytterligare menar Måhl att jag inte redovisar något indicium på "människans förmenta egoism". Kärnfrågan i all samhällsvetenskaplig och humanistisk forskning är vad som orsakar mänskligt handlande. En icke-egoistisk förklaring måste förutsätta förekomsten av frivilliga handlingar som *inte* ger (eller åtminstone inte förväntas ge) tillfredsställelse åt aktören. Som framgick av mitt tidigare inlägg menar jag att sådana handlingar inte existerar. För att altruismen skall anses vara en godtagbar förklaring måste man nämligen hävda, att det finns individuella frivilliga handlingar som utförs även om aktören drabbas negativt av handlandet (eller inte drabbas alls), vilket exv innebär att altruisten Adam frivilligt skulle gå i döden trots att han inte önskar det, trots att ingen tvingar honom till det, trots att samhällsmoralen inte föreskriver handlingen

och trots att Adam har frihet att välja andra handlingar som han – subjektivt – förväntar sig ett bättre utbyte av, detta uteslutande av skälet att åtminstone *en* annan människa – Bertil – anser sig själv få det bättre av Adams handlande. Förutsättningarna för ett sådant resonemang är uppenbart absurda. Mänskligt handlande måste i så fall förklaras med en önskan hos individen att byta ett bättre tillstånd mot ett sämre. Moraliskt blir den yttersta konsekvensen av dylikt altruistiskt agerande ett slags kuriös social *dödsdrift*. Betrakta t ex följande: Individen A får det bättre om individ B dör. B får det å andra sidan bättre om C dör och C uppnår en värdeökning om A tar ned skylten. Alla individer i ABC-samhället måste nu offra sina liv för någon annan, varvid hela samhället upphör att existera. En mera gångbar förklaring – med mera lyckosam utgång – är enligt mitt förmenande den, som jag kallar egoistisk. Individen handlar därför att han vill uppnå ett av honom själv högre värderat tillstånd. Detta tillstånd kan sökas på olika sätt av olika individer i olika kulturer och moralsystem. Den, som tillgriper överlagt mord för att eliminera en antagonist, sätter större värde på detta än på att följa en moral som förbjuder mord. Moder Teresa däremot, finner sin tillfredsställelse på ett kan man påstå diametralt motsatt och i vår kultur mera moraliskt accepterat sätt. Mördaren och moder Teresa söker således sin tillfredsställelse på olika sätt, men själva det faktum att de söker egentillfredsställelse måste, hävdar jag, tillskrivas den omständigheten att de är ontologiska egoister.

Vidare påstås att jag förlägger den medvetna moralen till samhället, och att jag skulle anse att denna moral icke är egoistisk. Frågan om var våra moraliska föreställningar egentligen finns, är intressant. Men det är inte dess placering jag talar om, det är vad som är moralens *objekt*. Moralens handlar om relationer mellan människor. Dessa relationer är samhällsliga, därför är moralen social. Men den kan dessutom vara mer eller mindre egoistisk, nämligen beroende på i hur stor utsträckning som den tillåter individer att utöva tvång mot andra människor. Det rör sig dock om ett annat slags egoism, nämligen den *moraliska* egoismen. Måhls tolkning att min moral inte är egoistisk är därför riktig såtillvida att den inte omfattar den *ontologiska* egoismen, bl a eftersom denna är en moralens förutsättning. Hur kan jag då, frågar Måhl, utesluta att "min" egoism är inlärd? Jo, genom att betrakta den nyfödda. Vad återstår egentligen av henne om hon, som Måhl synes hävda, varken är ontologisk egoist eller har någon medfödd moralisk natur? Ingenting, tycks det mig. Men den nyfödda skriker ju!

På det hela taget kan jag inte finna att Per Måhl lyckats gendriva mitt resonemang. Vad han gör är, att söka tvinga in egoismen i den moraliska sfären genom att kalla den "intuitiv moral". Men som jag vid det här laget tror mig någorlunda tydligt ha visat, är den egoism varom här är tal en utom-moralisk entitet. Den är på gott och ont och kan inte vara annat. Moralen däremot, kan vara både det ena och det andra. En god moral förutsätter förekomsten av ontologisk egoism. Eljest blir utgångspunkten den altruism som driver oss i döden. *Tertium non datur.* □

Notiser

Filosofi, praktisk och teoretisk — en kort beskrivning.

Det förekommer som bekant olika uppfattningar, även bland filosofer, om vad filosofi är för något. Redaktören för *Filosofisk tidskrift* har följande uppfattning i frågan.

Inom filosofin sysslar man i första hand med att utarbeta och kritiskt granska teorier och tänkesätt som är av mycket grundläggande och generell karaktär. De är grundläggande i den meningen att de ofta tjänar som mer eller mindre medvetna förutsättningar för andra teorier eller resonemang — t ex inom vetenskap, kulturdebatt och politik. De är generella i den meningen att de har konsekvenser för vårt tänkande på vitt skilda områden och i många olika situationer. De problem som filosofiska teorier utgör svar på har ofta karaktär av "eviga frågor"; de har studerats i tusentals år utan att man har lyckats hitta någon alldeles tillfredställande och allmänt godtaggen lösning på dem. Under diskussionens gång har dessutom en mängd mer speciella problem tillkommit, och ibland har detta också lett till att nya vetenskapliga områden har uppstått och avskilts från filosofin. (Exempel på detta är fysik, nationalekonomi, psykologi och sociologi.)

Det kan vara klagörande att försöka förstå hur filosofin skiljer sig från vetenskap, konst, religion och idéhistoria (även om gränserna inte alltid är helt klara). Mycket förenklat kan man kanske säga att filosofiska teorier skiljer sig från dem man finner inom andra *vetenskaper* genom att de är mer grundläggande, svårare att bevisa eller vederlägga på ett allmänt accepterat sätt, och därför också mer kontroversiella. Filosofi skiljer sig från *konst* genom att man analyserar och argumenterar för och emot åsikter och inställningar snarare än att konstnärligt gestalta dem, och därigenom att estetiska krav på sin höjd är sekundära i filosofin. Filosofi skiljer sig från *religion* bland annat genom att sakna förkunnelse, trossatser som man måste bekänna

sig till, ritual, kyrka, församling, prästerskap, etc. Slutligen skiljer sig filosofi från *idéhistoria* genom att filosofer intresserar sig för idéernas sanningsvärde och logiska relationer till andra idéer snarare än för deras uppkomst, utveckling och praktiska betydelse.

Filosofin kan delas upp i en mängd olika delområden, som t ex metafysik, handlingsteori, politisk filosofi, logik, medicinsk etik, ontologi, religionsfilosofi, språkfilosofi, matematikens filosofi, estetik, etc. Men för enkelhetens skull kan det vara lämpligt att skilja mellan tre huvudområden: metafysik, kunskapsteori och värdefilosofi. Vi kan alltså säga att

Filosofi = metafysik + kunskapsteori + värdefilosofi.

Metafysik handlar om vad som finns och om hur det som finns hänger ihop. Frågan om Gud existerar är t ex en metafysisk fråga. Detsamma gäller frågan om det finns något annat än materia och energi. Att människan har ett medvetande skulle väl de flesta hålla med om. Däremot är det inte så lätt att säga vad detta medvetande består av (materia? energi?) och hur det hänger ihop med människans kropp, speciellt då hjärnan. Är t ex våra tankar och känslor inget annat än en sorts kemiska händelser i hjärnan?

Vi talar ofta om att händelser inträffar, men är händelser egentligen något som finns i verkligheten? Vad består i så fall en händelse av? Materia? Energi? Dessutom tänker vi oss normalt att händelser har orsaker. Gäller det alla händelser, eller finns det dessutom en ren slump? Och vari består en orsaksrelation? Är våra handlingar orsaksbestämda? Innebär detta i så fall att vi inte skulle kunna handla annorlunda än vi gör? Och vad innebär det i så fall att man inte "kan" handla annorlunda?

Vissa filosofer har tänkt sig att verkligheten består av "fakta", men vad är i så fall ett faktum? Kan det finnas fakta om allt som finns är materia och energi? Är vissa fakta mer "objektiva" än andra, och vad innebär i så fall detta? Är det ett faktum att $1 + 1 = 2$? Är det ett faktum att jorden rör sig runt solen? Är det ett faktum (eller är det kanske falskt) att jag är samma person nu som jag var för fem år sedan? Är det ett faktum att Mozart är en bättre kompositör än Wagner? Kan det nu vara ett faktum att något kommer att inträffa nästa år? Kan det vara ett faktum att Stockholm är Sveriges huvudstad, eller är det bara en konvention som råkar vara accepterad för närvarande? Kan det vara ett faktum att människor bör behandlas annorlunda än maskiner? Finns det vissa naturliga rättigheter som är oberoende av den faktiska lagstiftningen i givna samhällen? Finns det i verkligheten något som ger livet en mening, eller är livets mening något som var och en måste uppfinna på egen hand?

Kunskapsteori handlar om vad det innebär att veta något och om hur vi kan få kunskap. En grundläggande fråga är då om man alls kan veta något. Hur kan vi säkert utsluta att allt som vi tror oss veta är inbillning? Är det möjligt att det finns fakta, som vi inte någonsin, ens i princip kan känna till?

Måste all kunskap baseras på erfarenhet (dvs i sista hand på våra fem sinnen), eller finns det också andra sätt att få veta något? Kanske med hjälp

av "intuition"? Eller genom rent tänkande? Eller är kanske viss kunskap medfödd? Kan det finnas kunskap i moraliska frågor? Om inte, hur kan vi veta det?

Vad är skillnaden mellan tro och vetande? En skillnad tycks vara att vetande måste vara sant, men det räcker inte, ty man kan tro på något, som faktiskt råkar vara sant, utan att man vet att det är sant. Vad som krävs därutöver är bevis av något slag, och kunskapsteorin försöker ange vad "bevis" är för något. Ibland kan man kanske hitta bevis som är helt säkra, men ofta måste man nöja sig med något svagare. Hur starka bevis (eller argument) måste man då ha för ha kunskap? På vilka områden kan vi uppnå bevis av sådan styrka? Finns det t ex någon skillnad här mellan vetenskap och andra, icke-vetenskapliga områden?

Till kunskapsteorin (i vid mening) kan man också räkna *logik*, *vetenskapsteori*, *språkfilosofi* och *argumentationsanalys*. Logiken handlar om slutledningar och deras giltighet. Möjligen är logiken nu på väg att bli en egen, självständig vetenskap, men vissa delar av logiken har ändå en klart filosofisk karaktär. Vetenskapsteori är studiet av vetenskapliga teorier, vetenskaplig kunskap och speciellt centrala begreppsbyggnader och metoder inom vetenskaperna. Bland annat har man diskuterat vad som kännetecknar en förklaring, och om förklaringar har olika karaktär inom olika vetenskaper. Ett annat problem är hur vetenskapliga teorier skall tolkas – om de t ex skall anses påstå något om verkligheten utöver det de säger om vad de direkt kan observera (t ex något om gravitation och subatomära partiklar, som ju inte direkt kan observeras). Språkfilosofi handlar om förhållandet mellan språk och verklighet, dvs om språkliga uttrycks mening, funktion och sanning. Språkfilosofi kan om man så vill sägas inkludera argumentationsanalys, där man då särskilt intresserar sig för hur texter skall tolkas, hur oklarheter kan elimineras, och hur man kan bedöma giltigheten eller rimligheten i ett resonemang.

Värdefilosofi handlar om värden och värderingar, om vad som är bra och dåligt, rätt och orätt, rationellt och irrationellt, vackert och fult, om hur man bör handla, om hur ett samhälle bör vara organiserat, om vad som gör livet värt att leva, om vilken inställning man bör ha till döden, etc.

Värderingar förekommer uppenbarligen på en mängd områden, t ex inom moral, politik, sjukvård, vetenskap, konst, religion och rättsskipning. Det är inte uppenbart att värderingar fungerar på samma sätt, eller har samma innebörd, på alla dessa områden. Kanske är det svårare att veta vad som är bra och dåligt på vissa områden än på andra? Kanske är det t ex lättare att veta vad som är en bra förklaring inom biologin än vad som är en bra prioritering inom sjukvården? Men många skulle kanske hävda att man överhuvud taget inte kan veta något om vad som är bra och dåligt? Kan det alls vara ett objektivt faktum att något är bra? Dessa frågor är förstas centrala, och här gränsar värdefilosofin till kunskapsteorin och metafysiken. (Gränserna mellan metafysik, kunskapsteori och värdefilosofi är genomgående ganska flytande.)

Ibland skiljer man mellan *normativa* och *värdeoretiska* problem inom

värdefilosofin. Lite förenklat kan man säga att de förra är rena värderingsproblem, medan de senare är problem om värderingar. Annorlunda uttryckt: värdeteori omfattar de delar av metafysik och kunskapsteori som handlar om värden och värderingar. Problemet om hur man bör handla i en viss typ av situationer, eller om vad som kännetecknar en rationell handling, är t ex ett normativt problem, medan problemet om hur man skall bära sig åt för att lösa ett sådant normativt problem, eller om hur en viss lösning skall tolkas, är ett värdeteoretiskt, eller om man så vill kunskapsteoretiskt, problem.

Det finns också kopplingar mellan metafysiska och normativa problem. Somliga har ju hävdats att det finns ett samband mellan religion och moral, t ex så att det är omoraliskt eller orätt att handla i strid med Guds vilja. Och andra har menat att om allt är orsaksbestämt, så har vi ingen fri vilja, och då kan man inte heller hävda att vi någonsin bör göra något som vi inte gör. Underförstått: det kan inte vara så att man bör göra något som man inte kan göra. Men hur vet vi det? Är det sant?

Frågan om vad filosofi är för något besvaras ganska olika av olika filosofer. Ändå kan man nog påstå att ovanstående beskrivning är förhållandevis okontroversiell. Visserligen har det funnits filosofer som menat att filosofin inte bör innehålla metafysik, eller att den inte bör innehålla kunskapsteori, eller att den inte bör innehålla normativ värdefilosofi. Men dels är sådana uttalanden nog ofta polemiskt tillspetsade, dels förutsätter de ibland någonting speciellt, snäv tolkning, och i alla händelser har sådana rekommendationer inte efterlevts – ofta inte ens av dem som framfört dem.

Skillnaden mellan *praktisk* och *teoretisk* filosofi brukar ibland formuleras så, att den praktiska filosofin rör livsåskådningsfrågor, under det att den teoretiska rör världsåskådningsfrågor. Termerna "praktisk" och "teoretisk" kan här annars sägas syfta på två olika sätt att förhålla sig till verkligheten, två sorters verksamhet som människor alltid ägnar sig åt. Både praktisk och teoretisk filosofi handlar om vårt tänkande, praktisk filosofi om det tänkande som rör vår praktiska verksamhet, teoretisk filosofi om det tänkande som rör vår teoretiska verksamhet. Till den praktiska filosofin brukar man räkna sådana delområden som generell värdeteori, moralfilosofi, argumentationsanalys, politisk filosofi, rättsfilosofi, beslutsteori, religionsfilosofi, och estetik samt sådana vetenskapsteoretiska problem som aktualiseras speciellt inom humaniora och samhällsvetenskap. Till teoretisk filosofi brukar man räkna metafysik, kunskapsteori, språkfilosofi, logik och vetenskapsteori i allmänhet. Men gränsen är flytande. Stora delar av beslutsteori, religionsfilosofi, estetik, och vetenskapsteori som gäller humaniora och samhällsvetenskap kunde minst lika gärna räknas till teoretisk filosofi, och på liknande sätt kan ju viktiga delar av metafysik och kunskapsteori – särskilt de som ingår i värdeteori – räknas till praktisk filosofi.

Följande moderna introduktionsböcker kan rekommenderas: Anthony O'Hear, *What Philosophy Is*, Penguin, 1985; och Thomas Nagel, *What does it all mean?*, Oxford University Press, 1987. Den senare är enklare och mer

lättläst än den förra, men bägge har en rätt heltäckande karaktär såtillvida att praktisk och teoretisk filosofi uppmärksammas i ungefär lika grad. Den som vill ha en översikt över olika filosofiska riktningar under 1900-talet kan med fördel läsa *Vår tids filosofi*, red Paul Lübcke, Forum 1987.

* * *

I Torbjörn Tännsjös nyligen utkomna bok *Conservatism for our time* (Routledge, London 1990) kan man bland annat läsa följande: "If sociobiologists can prove that, *by nature* we are egoistic, then, surely, it does not follow that egoism is good or desirable but it does follow that we have no obligation not to be egoists" (s 20). Stämmer detta? Antag att sociobiologer kan bevisa att vi av naturen är egoister. Följer det härav att vi av naturen är egoister? Antag vidare att vi av naturen är egoister. Följer det härav att vi inte har någon förpliktelse att inte vara egoister? Eller måste vi i så fall lägga till Kants princip att "bör" implicerar "kan" som en extra premiss? Eller är denna princip en logisk sanning? Måste vi också lägga till premissen att ingen kan handla mot sin natur? Eller är också det en logisk sanning? Är det ens sant?

Jakten på felaktiga slutledningar går vidare. En av tidskriftens läsare har fäst redaktionens uppmärksamhet på att Lars Bergström i sin nyutkomna bok *Grundbok i värdeteori* (Thales 1990) hävdar att följande slutledning är logiskt giltig:

Sälarna på jorden är utrotningshotade,

Alltså: om man bör rädda alla utrotningshotade djurarter, så bör man rädda sälarna.

Men är denna slutledning verkligen giltig? Måste man inte lägga till en premiss om att sälarna är en djurart? Är de för övrigt en djurart? Artbegreppet är inte så skarpt att man kan säga sådant med säkerhet. Om de är en del av en mera omfattande djurart, är denna i så fall utrotningshotad, eller är det möjligt att utrota alla sälur utan att utrota någon djurart?

Lars Bergström låter hälsa att han är skakad av denna invändning. Han finner det också uppseendeväckande att det tydligen skulle vara en fråga för biologer att avgöra om en viss slutledning är logiskt giltig.

Låt oss nämna ytterligare ett exempel på ett resonemang som förefaller suspekt ur logisk synpunkt. I boken *Etik och socialtjänst* (red Ulla Pettersson, Gothia 1990) ingår en uppsats av Göran Hermerén om "Utgångspunkter för etisk analys i socialt arbete". Hermerén nämner där olika etiska principer, bl a de han kallar godhetsprincipen och rättvisepincipen. Godhetsprincipen säger att man skall göra gott mot andra, rättvisepincipen säger att lika fall bör behandlas eller bedömas lika. Hermerén skriver vidare:

"Förhållandet mellan principerna är mycket omdiskuterat i nutida moral-filosofi. Avgörande är här naturligtvis exakt hur principerna formuleras.

Beträffande godhetsprincipen har man anledning att tex skilja mellan kravet att man skall göra så mycket gott som möjligt totalt ("the total view") och att man skall göra så mycket gott åt var och en som möjligt, dvs höja den genomsnittliga nivån av lycka, intressetillfredsställelse eller välfärd ("the average view").

I det senare fallet föreligger ingen potentiell konflikt mellan rättvisepincipen och godhetsprincipen; den förra är då så att säga inbyggd i den senare, eller kan lätt byggas in i den senare" (s 16-7).

Hermerén tycks alltså mena att rättvisepincipen kommer i konflikt med "the total view", men inte med "the average view". Kanske menar han t o m att rättvisepincipen följer av "the average view". Men ingen av dessa åsikter verkar särskilt plausibel. Nog skulle det väl kunna vara så att man åstadkommer mer gott – antingen totalt eller genomsnittligt – genom att i viss mån behandla lika fall olika? Och inte är det väl svårare att bygga in rättvisepincipen i "the total view" än i "the average view"? Eller vad säger läsarna?

Filosofier vill ju inte gärna ha fel. Kanske är de alla anhängare av doktrinen "Att tänka fritt är stort, att tänka rätt är större". Men rädslan för att tänka fel kan också gå för långt. I sammanhanget kan man erinra sig följande uppgift, hämtad från Montaignes *Essayer*: "Diodoros dialektikern dog på fläcken, överväldigad av skam, när han mitt bland eleverna i sin skola visade sig ur stånd att slingra sig ur ett motresonemang som framfördes mot honom". Tänk om filosofer i allmänhet hade en så väl utvecklad skamkänsla. Det skulle stå dom dyrt.

När vi ändå är inne på Montaigne kan det kanske passa att återge en annan av hans åsikter om filosofer: "Inte bara Aristoteles utan de flesta filosoferna har strävat efter att vara svåra. Varför – om inte för att framhäva det fåfängliga i ämnet, hålla vår andes nyfikenhet sysselsatt och ge den en plats att föda sig genom att gnaga på detta ihåliga ben utan kött? Kleitomachos påstod att han aldrig kunde utläsa ur Karneades skrifter vad han hade för uppfattning. Av samma skäl undvek Epikuros klarhet i sina skrifter, och därför kallades också Herakleitos den Dunkle. Svårigheten är ett mynt som de lärda använder likt taskspelare för att dölja det fåfängliga i sin konst och som den mänskliga dumheten beredvilligt godtar som betalning:

Dunkelt språk fick hans rykte att lysa, och mest bland de dumma.

Människor utan intelligens beundrar och älskar

mest det de ser ligga gömt under ord som är vridna och vrängda."

De sista raderna är ett citat ur minnet (trots att Montaigne anser sig ha väldigt dåligt minne!) från Lucretius dikt *Om naturen*, och det syftar just på Herakleitos.

Även senare tiders filosofer har ju ibland haft en förkärlek för dunkla och svårbegripliga uttryckssätt. När Kant anklagades för att skriva svårt – hans föreläsningar tycks däremot ha varit ett mönster av klarhet – brukade han försvara sig med att han skrev för professionella filosofer, och att tekniska

uttryckssätt då gjorde det möjligt att vara mer kortfattad. (Är det verkligen en bra ursäkt?) Dessutom menade Kant att det smickrar läsarens fåfänga att lyckas krångla sig igenom oklara och svårbegripliga framställningar. Hu!

För säkerhets skull (och på förekommen anledning) bör det kanske tilläggas att även så kallade "analytiska" filosofer ofta uttrycker sig på ett mycket oklart och svårbegripligt sätt – trots att de mer än många andra brukar påstå att de eftersträvar klarhet.

En skribent i Dagens Nyheter, Zagorka Zivkovic, skriver den 24/10 1990 följande om en intervju med den franske filosofen Jacques Derrida: "Vilken tröst är det inte att läsa om en människa som i så hög grad har kunnat leva som han lär – att han har skrivit och omskrivit sig själv tills han har nått en position där han kan säga: "Jag ångrar ingenting." Eller för att formulera det från ett annat håll: att lyckas uppnå en kunskap om att något ekvilibrium inte finns. Att trohet, etik och beslutsamhet i olika situationer består i att inte ge upp paradoxen, att alltid försöka stå mitt i den, trots att en sådan position oundvikligen för med sig en djup sorg".

En läsare i Ludvika, Anders Larsson, påpekar apropå notisen i FT 3/90 om mätning av ljushastigheten, att "vi kan mäta hur lång tid det tar för ljuset att vända genom att låta ljuset reflekteras olika många gånger men ändå färdas samma sträcka". Det är väl riktigt om vi vill utesluta möjligheten att ljuset går långsammare och långsammare för varje reflektion, men det räcker väl inte för att utesluta möjligheten att det tar tid för ljuset att ändra riktning, alltså så att själva reflektionen tar en viss tid.

Sören Häggqvist, som är doktorand i Stockholm, men tillbringar läsåret i Toronto, rapporterar därifrån följande: I december var det 40 år sedan W V Quines "Two Dogmas of Empiricism" presenterades för första gången vid American Philosophical Associations möte i Toronto. Jubileet firades på samma ort genom att Quine under rubriken "Two Dogmas in Retrospect" skildrade hur uppsatsens idéer föddes i diskussioner med Carnap, Tarski, Morton White och Nelson Goodman. En ofta citerad slogan i "Two Dogmas" – "No statement is immune from revision" – illustrerades också, genom att dess upphovsman nu menade att den uttryckte "en alltför långtgående holism".

Den kände vetenskapsteoretikern Imre Lakatos dog 1974. Efter hans död utgav John Worrall och Elie Zahar en modifierad och utvidgad version av hans essä "Proofs and refutations" från 1964. Denna har nu kommit ut i svensk översättning av Filip Cassel. Titeln är *Bevis och motbevis*, förlaget är Thales och tryckåret 1990.

Två nya doktorsavhandlingar i vetenskapsteori har publicerats vid institutionen för vetenskapsteori i Göteborg. Sven Andersson har skrivit en avhandling med titeln *Filosofens fråga – om logisk empirism, hermeneutik*,

kritisk teori och rekonstruktionen av ontologi (Göteborgs universitet 1990).
John Hultberg har skrivit *A tale of two cultures. The image of science of C P Snow* (Göteborgs universitet 1990).

Har Descartes verkligen rätt när han säger (i *Avhandling om metoden*) att "man inte kan föreställa sig något så egendomligt och så föga iroligt att det inte blivit uttalat av någon av filosoferna"? Har vi så dålig fantasi?

Apropå Descartes, så måste man väl gå med på att hans slutledning "jag tänker, alltså är jag till" är giltig. Det verkar otänkbart att någon som inte existerar skulle kunna tänka. Men hur vet Descartes att premissen i hans slutledning är sann?

Nordisk Sommeruniversitet har utgivit en samling uppsatser under rubriken *Eftertanken. Kulturanalytik og tidsdiagnose*. Redaktör är Ove Christensen och utgivningsåret 1990.

I *Läkartidningen*, nr 39, 1990, citeras en kvinna som gjorde följande uttalande: "Det var många uþjilitarister på bussen idag, men jag höll mig på min Kant".

Handikapphistoriska föreningen har publicerat den första volymen i en handikapphistorisk årsbok, *Den oändliga vandringen*, Bokförlaget Fingraf, Södertälje, 1990.

En person som heter Björn är hittills ogift, trots att han såvitt man kan bedöma har haft flera tillfällen att gifta sig. Man kan fråga sig varför. Kanske kan man besvara denna fråga med följande förklaring i bästa "covering law"-stil:

Alla ungarlar är ogifta
Björn är ungarlar
Alltså är Björn ogift

Helt tillfredsställande är nog ändå inte detta.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Gunnar Svensson* är högskolelektor i teoretisk filosofi i Stockholm, *Dick Haglund* är professor i religionsfilosofi i Lund, *Lennart Eriksson* är fil.kand. och statstjänsteman i Kristinehamn. Omslagsbilden är gjord av *Lisa Rossholm*.

Nya böcker från Thales

Lars Bergström

Grundbok i värdeteori

128 sidor. Ca-pris 128:-, direktpris 96:-

Per Bauhn (utg)

Teorier om rättigheter

143 sidor. Ca-pris 138:-, direktpris 103:50

Imre Lakatos

Bevis och motbevis

239 sidor. Ca-pris 183:-, direktpris 126:-

Peter Singer

Praktisk etik

223 sidor. Ca-pris 183:-, direktpris 126:-

I nya tryckningar

Jan Andersson & Mats Furberg

Språk och påverkan

235 sidor. Ca-pris 160:-, direktpris 120:-

Bengt Molander

Vetenskapsfilosofi

285 sidor. Ca-pris 123:-, direktpris 92:-

Beställ direkt från

BOKFÖRLAGET THALES

BOX 500 34

104 05 STOCKHOLM

Priserna vid direktbeställning är 25% under ca-priserna.
Porto tillkommer. Betalning efter leverans.

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)
- skicka gärna med manus även på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- 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 författaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört.

**GLÖM INTE ATT PRENUMERERA
PÅ
FILOSOFISK TIDSKRIFT 1991
120:- postgiro 507991-8**

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

För årg 1/1980—8/1987 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr
För årg 9/1988—11/1990 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr.

Porto tillkommer

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482