

FILOSOFISK TIDSKRIFT

2/94

ANNA-KARIN MALMSTRÖM *Anne Conway*

PÅR SEGERDAHL *Filosofins klarhet i ljuset av
Wittgensteins dunkelhet*

ZALMA M PUTERMAN *Ett talmudistiskt rättsfall*

LARS BERGSTRÖM *Filosofisk pluralism*

INGVAR JOHANSSON *Filosofipolitik inför sekelskiftet*

LARS BERGSTRÖM *Filosofi och konkurrens*

INNEHÅLL

<i>Anne Conway</i>	3
ANNA-KARIN MALMSTRÖM	
<i>Filosofins klarhet i ljuset av Wittgensteins dunkelhet</i>	16
PÄR SEGERDAHL	
<i>Ett talmudistiskt rättsfall</i>	37
ZALMA M PUTERMAN	
<i>Filosofisk pluralism</i>	53
LARS BERGSTRÖM	
<i>Filosofipolitik inför sekelskiftet</i>	60
INGVAR JOHANSSON	
<i>Filosofi och konkurrens</i>	65
LARS BERGSTRÖM	
<i>Notiser</i>	66

Filosofisk tidskrift nr 2 1994 årg 15. Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

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 och prenumerationer:

Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm, förlagsredaktör Ulf Jacobsen, tel 08-717 94 86.

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år, pris 120 kronor, pg 507991-8 Filosofisk tidskrift

Lösnummer: 35 kronor

Satt av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos Lagerblads tryckeri AB, Karlshamn, 1994

ISSN 0348-7482

ANNA-KARIN MALMSTRÖM

Anne Conway

Anne Conway är ett okänt namn i den filosofiska historieskrivningen. I den mån hennes tänkande uppmärksammats har det varit inom andra discipliner. Det är nog symptomatiskt att den som starkast bidragit till att återuppväcka denna engelska 1600-talsmetafysiker är en idéhistoriker. 1982 presenterade den kanadensiske forskaren Peter Lopston Anne Conway genom att ge ut och kommentera hennes verk *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy*.

Syftet med denna artikel är filosofihistoriskt: att teckna en bild av denna okända filosof och hennes tänkande. Efter en kort biografisk presentation ska jag beskriva vissa centrala tankar i hennes metafysik. Även om min framställning bygger på viss analys av hennes text är den i huvudsak deskriptiv, inte analyserande eller diskuterande. För djupare analys och diskussion fordras en mer omfattande och detaljerad framställning. Bilden är alltså på intet sätt färdig.

Conway föddes 1631 i en rik, intellektuell familj. Hon undervisades av en informator i matematik, språk, teologi och filosofi och utvecklades till en ovanlig personlighet. Hon fascinerades tidigt av teologiska och filosofiska frågor. Redan vid 12 årsåldern blev hon sjuklig med en huvudvärk som successivt förvärrades tills hon dog 1678, 47 år gammal. Under hela sitt liv kunde hon dock, som gift men barnlös, bedriva studier och föra filosofiska samtal med framför allt två goda vänner, Henry More, som var den ledande i den samtida riktning som brukar kallas Cambridgeplatonismen, och Francis Mercury Van Helmont, hennes läkare, som dessutom var forskare och vän till More och Leibniz.

Conway förde filosofiska anteckningar och mot slutet av sitt liv skrev hon sitt verk *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy*. Det kom att publiceras efter hennes död, då hennes engelska manus togs om hand av More och van Helmont. Verket gavs

först ut i latinsk översättning 1690, översattes sedan tillbaka, eftersom manuset då gått förlorat, och utkom i engelsk version 1692.

Conway är en metafysisk systembyggare i paritet med andra kända 1600-talsmetafysiker. I likhet med andra filosofer vid denna tid utformar hon sitt tänkande i en tradition och i en dialog med andra. Hon är alltså inte helt originell, liksom inte heller Descartes, Hobbes, Spinoza och Leibniz är det.

Under Conways tid är det ju framför allt två filosofiska system som är föremål för diskussion, Hobbes' och Descartes'. Är man hobbsian eller cartesian? – det är något varje filosof måste fundera över. Conways ståndpunkt utmynnar i att hon tar avstånd både från Hobbes' materialism och Descartes' dualism. Det system hon utvecklar har i stället sina mest påfallande likheter med Leibniz' filosofi.

Förhållandet mellan den Conwayska och den Leibnizska filosofin är i själva verket ett kapitel för sig. Conways metafysik har nämligen starka likheter med Leibniz' monadologi. Men Conway utformar sin teori oberoende av Leibniz medan Leibniz bevisligen har både läst och uttryckt sin uppskattning av Conways teori innan han ger ut sin *Monadologi*. Leibniz' system går dock till historien som Monadläran, som en originell men kanske svårsmält skapelse. Conways metafysik sjunker i historiens glömska.

1. Teologi och filosofi.

Conways arbete *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy* kan ses som en teologisk och metafysisk avhandling på hög abstraktionsnivå. För Conway liksom för de flesta filosofer vid denna tid är det naturligt att inte ifrågasätta en viss form av religion. Existensen av ett gudomligt väsen är närmast självklar och hon tror också på Kristus. Men hennes teologi måste ändå varit omöjlig att svälja för de flesta kristna. Den är alltför oortodox. Hon förkastar nämligen idén om en historisk skapelse, treenigheten, Kristus' fulla gudomlighet och helvetesläran.

Det teologiska innehållet i *Principles* handlar om gudsbegreppet och relationerna Gud – Kristus – allt annat i universum. Och liksom t ex Descartes och Leibniz flätar hon samman religiösa argument eller förutsättningar med logiska, rationella argument. Hon är tydligt influerad av neoplatonismen och den judiska, kabbalistiska filosofin, som hon kom i kontakt med genom More och Van Helmont.

Men de rent teologiska frågorna upptar ändå en mindre del av *Principles*. Det största utrymmet ägnas grundläggande filosofiska problem.

Den filosofiska fråga som sysselsätter henne är den metafysiska: Vad utmärker det varande som varande? eller Hur måste det varande vara? Vilka nödvändiga egenskaper har tingen eller vilka essentiella kategorier av ting finns det? Hennes reflektion gäller alltså verklighetens väsentliga struktur, inte dess tillfälliga, kontingenta.

Som svar på denna fråga utvecklar hon en metafysik enligt vilken det finns tre essentiella kategorier: Gud, Kristus och allt skapat. Den närmare bestämningen av dessa kategorier och förhållandet mellan dem behandlas, men framför allt diskuterar hon den tredje kategorin, allt skapat. I polemik mot Descartes, utvecklar hon här en teori enligt vilken allt i universum essentiellt sett är av samma natur. Hon argumenterar för att själsligt och kroppsligt finns hos allt i mer eller mindre grad. Hon hävdar också alla tings oändliga delbarhet och utformar en mycket 'liberal' teori om allts föränderlighet.

2. Den första essentiella kategorin.

Det finns alltså menar Conway tre essentiella kategorier:

1. Gud
2. Kristus
3. Allt skapat

Man kan således inte tänka sig en verklighet utan dessa kategorier. Den värld vi lever i, liksom varje tänkbar värld, måste uppvisa denna struktur.

Guds existens är som nämnts en självklarhet för Conway och hon kommer inte heller med några s k gudsbevis. Hennes gudsbeskrivning är ganska abstrakt. Gud är ett väsen som är essentiellt skapande och essentiellt okroppsligt. Detta väsen är också oföränderligt, fullkomligt och därmed även allsmäktigt, allvetande, absolut gott och förnuftigt. Det gudomliga väsendet är alltså för Conway inte särskilt personligt. Hon betonar framför allt dess skapande kraft men anser också att det på något sätt opererar i alla skapade ting för att de ska bli mer fullkomliga.

Hon för en del resonemang kring detta väsens egenskaper. Guds oföränderlighet t ex vill hon grunda på de heliga skrifterna men också på förnuftet. Hon argumenterar bl a så här:

1. Gud är det mest fullkomliga (bästa, högsta) väsendet.
2. All förändring strävar mot något mer fullkomligt (bättre, högre).
3. All strävan mot något mer fullkomligt (bättre, högre) sker i kraft av påverkan från något mer fullkomligt (bättre, högre) väsen.
4. Om Gud skulle vara föränderlig skulle det i Gud finnas en strävan mot något mer fullkomligt (bättre, högre).
5. Guds föränderlighet förutsätter alltså ett mer fullkomligt väsen, som Gud påverkas av.
6. Men det kan inte finnas ett mer fullkomligt väsen än Gud, eftersom Gud är det mest fullkomliga väsendet.
7. Alltså måste Gud, det högsta väsendet, vara oföränderligt.

Det första antagandet är en vanlig religiös eller metafysisk utgångspunkt. Intressantare är kanske den idé om förändring som uttrycks här men den är ju ingalunda självklar. Något kan ju förändras till det sämre eller på ett ur värdemässig synpunkt neutralt eller irrelevant sätt.

Det är dock möjligt att Conway i dessa sammanhang redan från början förutsätter att resonemanget gäller värdemässiga förändringar. Men i så fall kvarstår ändå invändningen att en värdemässig förändring ju också kan vara till det sämre. Att en värdemässig förändring kan innebära en försämring tycks Conway dessutom räkna med då hon diskuterar förändringar hos de skapade tingen. Varför gäller inte detta också i resonemanget ovan? Det enklaste svaret på den frågan är nog att argumenteringen då skulle falla platt till marken.

Det finns emellertid ställen där Conway snarast menar att om Gud förändrades så måste det finnas något skäl till varför Gud gjorde det. Och vad skulle detta skäl vara om inte just skälet att det fanns någon ofullkomlighet, något felaktigt eller icke-önskvärt i det tillstånd varifrån Gud förändrades? Men nu är ju Gud det mest fullkomliga väsendet och alltså finns det inte något sådant skäl och då måste Gud rimligen vara oföränderlig. Detta argument, som i och för sig inte är mer övertygande, påminner slående om Leibniz' argument om det fullkomliga väsendet och den tillräckliga grundens lag.

I vilket fall som helst tycks Conway mena att oföränderligheten, liksom de tidigare nämnda egenskaperna, är essentiella attribut hos Gud.

3. Gud – tid – skapelse.

Conway diskuterar också problemet hur Gud förhåller sig till tiden och skapelsen. Gud är inte bara skapande, utan ständigt skapande. Ibland resonerar hon så att eftersom Gud är essentiellt oföränderlig och essentiellt skapande så måste Gud alltid och ständigt skapa. Alltså, säger hon, har det alltid funnits och kommer alltid att finnas skapade ting och de skapade tingens evighet är inget annat än en oändlighet av tider, i vilka tingen alltid fanns och alltid kommer att finnas.

Hon argumenterar också indirekt för tidernas oändlighet genom att kritisera dem som hävdar att tiderna är ändliga:

But if any one will say, times are Finite, then let us suppose the Measure of them from the Beginning, to be about 6,000 Years ... or with others ... let us suppose the Duration of this world to be 60,000 Years, or any other Number of Years, as great as can be by any Reason conceived: Now I demand whether it could be, that the World was created before this time? If they deny it, they limit the Power of God to a certain Number of years; if they affirm it, they allow Time to be before all time, which is a manifest Contradiction (*Principles*, s 153 – 154).

I det första resonemanget kopplas det ständiga skapandet till Guds oföränderlighet medan det i det andra kopplas till Guds allmakt. Gud ses som en slags andlig, skapande kraft, som inte meningsfullt kan sägas ha någon historisk början eller något historiskt slut. Det innebär att Conway avvisar teorin om en historisk skapelse och antar att de skapade tingen och världarna är oändliga.

Men vad är egentligen tid? Conways svar på den frågan är inte originellt:

... Time is nothing else but the successive Motion or Operation of Creatures; which Motion or Operation, if it should cease, Time would also cease, and the Creatures themselves would cease with Time (ibid s 155).

Tid är alltså tingens rörelse eller förändring. Att vara ett föränderligt ting är att vara i tiden. Alla skapade ting är i tiden. Ja, de skapade tingens evighet är egentligen en oändlighet av tider i vilka de fanns och kommer att finnas.

Gud, som ju är essentiellt oföränderlig och helt okroppslig, är alltså inte i tiden. Men vi kan ändå, menar Conway, tala om någon slags evighet hos Gud. Som skapande kraft kan vi säga att Gud är evig i den meningen att allt det som vi betraktar som förflutet, aktuellt och framtida är för Gud närvarande.

I motsats till den första kategorin är allt som tillhör den tredje kategorin essentiellt föränderligt och i rörelse, och därmed också i tiden. Eftersom oföränderligheten är ett essentiellt attribut hos Gud kan inte de skapade tingen ha detta attribut för då skulle de ju, som Conway säger, vara Gud själv. Dessutom, menar hon, lär oss den dagliga erfarenheten att tingen är föränderliga.

Den tredje kategorin skiljer sig också essentiellt sett från den första genom att allt som tillhör den har någon grad av kroppslighet och ofullkomlighet.

4. Den andra essentiella kategorin.

Den andra essentiella kategorin, Kristus, ser Conway som ett slags "medium" mellan den första och den tredje. Tron på Kristus är lika naturlig för henne som tron på Gud men hon försöker också argumentera med förnuftsskäl för existensen av denna "mellanvarelse".

Den första och den tredje kategorin skiljer sig så extremt från varandra, säger hon, att det behövs ett medium mellan dem. Annars skulle det uppstå "a Chasm or Gap". Kristus har, menar hon, både något av gudomlighet och mänsklighet. Han liknar de skapade tingen men är naturligtvis mer fullkomlig. Det gudomliga väsendet, som så radikalt skiljer sig från det skapade, använder då detta "medium", Kristus, som ett instrument då det opererar i alla ting.

Men man kan undra varför Gud behöver Kristus som ett verktyg. Varför skulle inte ett allsmäktigt väsen kunna operera utan hjälp i ting som radikalt skilde sig från detta väsen?

Conway tycks nu också mena att Gud direkt opererar i alla skapade ting – "immediately operates in all things in a proper sence" – men detta ska enligt henne inte strida mot att Gud behöver Kristus som ett instrument då han gör det.

Överhuvud taget är det svårt att förena och tolka de uttalanden Conway gör om denna andra essens. Det verkar som hon på olika sätt försöker förena element från judisk och kristen tradition och infoga det i sin metafysik.

5. *Tre och endast tre essentiella kategorier.*

Conway ställer också frågan varför det endast finns dessa tre essentiella kategorier. Kan man inte tänka sig fler?

... if we diligently inquire thereinto, we shall find only Three, as before was said, viz. God, Christ, and the Creatures, and that these Three in respect of Essence, are really distinct one from another, is already proved; but there can be no Reason alledged to prove, that there is any Fourth kind of Being distinct from the other Three; yea, a Fourth kind of Being seems wholly superfluous: ... there is no necessity to acknowledge any other, according to this Rule: (Which if rightly understood, it is most true and certain) Beings are not to be multiplied without necessity; for seeing the Three before-mentioned remove all the Specifical Differences in Substances, which possibly can be conceived in our Minds; and so by these alone is that vast and infinite possibility of Things filled up (ibid. s 177–178).

Att de tre kategorierna till sin essens är olika menar sig Conway här ha visat och att anta någon ytterligare finner hon överflödigt. Vid reflektionen över verklighetens natur måste vårt medvetande tänka sig dessa kategorier men däremot behöver det inte tänka sig några fler. Och om det nu inte finns något skäl att anta fler bör man enligt Ockhams rakkniv inte heller göra det.

6. *Den tredje essentiella kategorin.*

Teorin att det finns exakt tre essentiella kategorier innebär att allt som tillhör den tredje kategorin essentiellt sett är av samma natur. Det skapade är alltså, som hon säger, en enda substans eller essens. Till denna kategori hör en mängd ting och varelser t ex människor, myror, galaxer, dammkorn och rosenbuskar. Alla dessa varierande saker är alltså av principiellt samma natur. De är med nödvändighet föränderliga, i rörelse, och därmed i tiden. De är ofullkomliga och har alla någon grad av kroppslighet och andlighet. I övrigt skiljer de sig naturligtvis åt på en mängd sätt men dessa skillnader är, enligt Conway, inte essentiella. Alla skapade ting och varelser skiljer sig åt endast i sina accidentiella egenskaper.

Detta får naturligtvis vittgående följder för hur vi ska se på våra vanliga indelningar av tingen och på tingens möjligheter till förändring.

Ett skapat ting kan naturligtvis inte förändras så att det övergår till någon annan essentiell kategori. Det kan inte få andra essentiella egenskaper, t ex bli oföränderligt, orörligt, fullkomligt, rent andligt eller helt okroppsligt. Men vilka andra möjliga förändringar finns det och hur ska vi se på dem? En individ kan inte, menar Conway, förändras till en annan individ av samma släkte eller ett annat släkte. Så kan, säger hon, t ex inte Alexander förvandlas till Darius och inte heller till sin egen häst Bucephalus.

Men i övrigt finns det inga hinder för möjliga förändringar enligt Conway. Det finns ju vissa gängse indelningar i släkter och arter men dessa baseras inte på några olikheter i essens. Hon ser dessa indelningar som praktiska men tillfälliga klassifikationer som vi människor gör mentalt och språkligt.

Hon ställer då frågan om det inte är möjligt att en individ från ett släkte (i denna konventionella mening) skulle kunna förändras till eller övergå till ett annat släkte och hur vi i så fall ska förstå denna förändring.

The second Thing to be considered is, Whether one Species of Things can be changed into another? Where we must diligently observe after what manner the Species of Things are distinguished one from another; for there be many Species of Things, which are commonly so called, and yet in Substance of Essence differ not one from another, but in certain Manners or Properties, and when those Modes or Properties are changed, that thing is said to have changed its Species: Now whether or not this be not a certain manner of Existence, and not the Essence or Being of the Thing it self that is so changed? (ibid s 176).

Hon diskuterar i detta sammanhang flera exempel. Flytande vatten kan förändras till is och det innebär ju, säger vi, att vattnet bara övergår från ett tillstånd till ett annat. Men på samma sätt kan hård sten förändras till mjuk jord, säger hon. Och det finns i detta fall inte mer anledning att anta att den essentiella naturen hos tinget måste förändras. Tinget upphör bara att existera på ett sätt och börjar existera på ett annat. Ja, hon hävdar att en varelse, som vi klassificerar som en häst, i en annan tänkbar värld skulle kunna vara en människa. De egenskaper som skiljer en häst från en människa är, menar hon, inte essentiella utan accidentiella.

... and so in all other Mutations which we observe in Things, the Substance or Essence always remains the same, and there is only a change of Modus or Manner; so that when a Thing ceases to be after this manner, it then begins to be after another manner (ibid s 177).

Conway hade grundligt läst sin Descartes. Hans utläggningar om kroppsligt och själsligt spelade stor roll för hennes tänkande. Men hennes metafysik innebär helt klart ett avsteg från den cartesianska dualismen.

Descartes hävdar ju att det finns två principiellt skilda substanser, materia och medvetande, att Gud är rent medvetande, att människan är både medvetande och materia, och att allt icke-mänskligt endast är materia.

Mot detta invänder Conway att skillnaden mellan materiellt och mentalt är en gradskillnad och att allt i universum har någon grad av kroppslighet och någon grad av andlighet/medvetande. Det finns alltså ingen väsensskillnad mellan människan och allt annat.

Kroppslighet och andlighet är modi eller sätt att vara på. Vissa ting och varelser i naturen har vid en tidpunkt mycket av materialitet och litet av andlighet men ett ting kan övergå från ett tillstånd av mer materialitet till ett tillstånd av mer andlighet, och omvänt. Tingets essens förändras inte då utan bara det sätt på vilket det existerar.

I sin kritik mot den cartesianska dualismen och i sitt försvar för sin teori att skillnaden mellan kropp och själ är i modus och inte i essens anför hon flera argument:

1. Hon har redan visat att "tingens ordning" bara består av tre kategorier. Då kan inte kroppsligt – själsligt vara en essentiell skillnad. Alltså, det som finns i universum "only differs secundum modos existendi ; or, according to the manners of existence ; among which one is Corporiety" (ibid s 192).

2. Enligt dualismen skulle det finnas död materia, något kroppsligt som för alltid är oförmöget till liv och förnimmelse. Men nu har ju det gudomliga väsendet skapat allt och detta väsen har vissa förmedlingsbara attribut som det i sin godhet vill förmedla till det skapade. Sådana attribut är ande, liv, godhet, rättvisa, vishet. Varje skapat ting har då, aktuellt eller potentiellt, någon grad av likhet med Gud. Men som dualisterna tänker sig död materia liknar det på intet sätt och i ingen grad Gud och kan inte heller komma att göra det. Död

materia är då en "false Fiction or Chimaera, and so a thing impossible" (ibid s 197)..

3. Det finns en slags attraktion mellan det vi kallar kropp och själ. Och attraktion grundas på likhet och/eller samma natur eller på att det ena får sin existens ur det andra. Den här attraktionen talar för att allt i naturen inte skiljer sig åt essentiellt sett i t ex kroppsligt och själsligt.

4. Enligt dualismen är det materiella essentiellt ogenomträngligt och delbart, medan det andliga/psykiska är essentiellt genomträngligt och odelbart. Men hur kan man bevisa det? Varför kan inte det kroppsliga vara mer eller mindre ogenomträngligt? En järnk lump kan ju t ex vara mer eller mindre tung, het etc. Varför kan den inte vara mer eller mindre ogenomtränglig? Den kan ju om den upphetas genomträngas av andra finare kroppar. Två järnk lumpar med samma tjocklek kan visserligen inte genomtränga varandra men motsvarande gäller också för det själsliga. Om genomtränglighet ska betyda att något x intar samma rum, är på exakt samma plats, som något annat y utan ökning eller minskning av x så är detta inte möjligt för kroppar men det är det inte heller för medvetanden eller psykiska företeelser.

5. Om kropp och medvetande är så olika varandra som dualismen antar hur kan man då förklara den nära förbindelse som finns mellan dem? Hur kan då t ex den interaktion Descartes talar om äga rum?

For if Spirit and Body are so contrary one to another, so that a Spirit is only Life, or a living and sensible Substance, but a Body a certain Mass merely dead; a Spirit penetrable and indiscerpible, but a Body impenetrable and discerpible, which are all contrary Attributes: What (I pray you) is that which doth so join or unite them together? (ibid s 211).

Conway ansluter sig här till en vid den tiden vanlig kritik mot cartesianismen. Hon utvecklar sitt argument bl a på följande sätt:

Om t ex människan förlorar medvetandet, så att medvetandet inte längre kan styra kroppen och den blir livlös och dör så säger dualisterna att interaktionen eller livsförbindelsen upphört men de kan inte närmare förklara detta. De leker bara med tomma ord. Ty i deras betydelse av kropp och själ finns det egentligen ingen förbindelse alls. En kropp är alltid ett dött ting, tomt på liv och förnimmelse, både när medvetandet finns i den och när det lämnat den.

Om nu medvetande och materia vore så skilda åt varför antar dualisterna att medvetandet behöver kroppsliga organ? Varför behöver själen så många organ, så väldigt olika dess egen natur? Varför behöver t ex själen ett öga, så olik själen själv? Och hur kan själen förflytta kroppen eller röra någon kroppsdel om själen är av väsensskild natur?

Hur kan det komma sig att själen är så känslig då kroppen, som är av helt annan natur, skadas? Dualisterna kan naturligtvis inte svara att det är kroppen som känner, för det skulle ju strida mot deras egen teori att kroppen inte har förmimelse.

Om vi däremot antar att själen är av en och samma substans som kroppen, fastän den skiljer sig från den i olika avseenden och i grader, så uppstår inte dessa svårigheter.

6. Om vi iakttar alla möjliga fenomen i naturen så kan vi se att ur jord, vatten, sten och trä etc uppstår djur och levande varelser. Jord, vatten etc är då rimligen inte absolut död materia, dvs något som varken aktuellt eller potentiellt är levande. Allt i naturen, allt i universum, har då åtminstone potentiellt någon grad av liv eller medvetande.

7. Som ett sista argument återoppar Conway vissa texter ur Gamla och Nya testamentet enligt vilka allt i naturen aktuellt eller potentiellt har liv i någon grad.

Kroppslighet och själslighet är alltså för Conway olika modi eller sätt att vara på. Men vad menar hon då själv med dessa termer? Ja, själv associerar hon kroppslighet med kvarhållande, behållande, mindre av liv, mer av hårdhet, täthet, grovhet, mörker och passivitet. Själslighet förknippas med mer av flyktighet, mer snabbhet i rörelse, mer av liv, finhet, ljus och aktivitet. Det är hela tiden fråga om grader. Något har alltså mer av kroppslighet ju hårdare, tätare, mer kvarhållande etc det är. Kropp är, säger hon, inte något annat än förtätad ande och ande är inget annat än fin och flyktig kropp.

7. Tingens struktur.

När det gäller människan, säger Conway, talar vi vanligen om hennes själ i singularis, som om det vore fråga om ett föremål, en enda sak. Men i själva verket är det, menar hon, fråga om många, ja ett oändligt antal andar eller, bättre uttryckt, enheter med viss grad av själslighet. På samma sätt, säger hon, är en människas kropp en sorts samman-

ställning av oändligt många kroppar eller, bättre, enheter med viss kroppslighet. Det som kallas själ respektive kropp är alltså enligt Conway på något sätt oändligt delbart eller analyserbart. Det kan analyseras i en oändlig mängd enheter. Hon menar dessutom att inte bara en människa utan varje ting i världen är strukturellt uppbyggt av en oändlig mängd enheter.

Ett problem, bland många, som dyker upp i detta sammanhang är om inte Conway trots allt antar en skarp dualism. Det kan synas så om man ser på beskrivningen ovan. Men i själva verket tror jag inte att hon gör det. Hennes teori går snarare ut på att de enheter som varje ting är oändligen analyserbart i är sådana att de kan anta mer eller mindre själslighet/kroppslighet eller att de kan befinna sig i ett mer eller mindre själsligt/kroppsligt tillstånd. Och hon skulle nog säga att i en aktuellt förnimmande varelse, t ex en människa eller en häst, som lever och är vid medvetande, antar dessa enheter mer av själslighet än i en endast potentiellt förnimmande varelse som, låt oss säga, en sten.

De här enheterna kallar Conway ibland för monader och man kan säga att hennes metafysik innehåller en form av monadlära som starkt liknar, men inte är identisk med, den teori som Leibniz sedan presenterar 1714 i *La Monadologie*. (Under 1600-talet användes förmodligen ordet monad i filosofiska sammanhang tidigast av Henry More i ett neoplatonskt och kabbalistiskt inspirerat arbete 1653 och därefter i senare arbeten. Från More kan Van Helmont och Conway ha övertagit termen, och från endera eller bägge av dessa har Leibniz hämtat den. Se Lopstons introduktion till *Principles*, s 35).

En utförligare analys av Conways teori och dess förhållande till Leibniz' filosofi kan inte göras här. Men det kan vara intressant att ge en antydning om några likheter och olikheter.

Som bekant finns det i Leibniz' metafysik också en skapande Gud och denna Gud har skapat alla monaderna. Men medan Leibniz vanligen betraktas som en klar idealist eftersom han menar att de monader som tingen är sammansatta av är immateriella, förnimmande väsen, som inte kan ha utsträckning, verkar det mer problematiskt att placera Conways teori efter kategorierna idealism – materialism. Leibniz hävdar ju också att Gud har ordnat med en förutbestämd harmoni, som bl a ska förklara sambandet mellan själen, eller "centralmonaden", och det komplex av monader som utgör kroppen. Något liknande finns inte hos Conway, som med sin teori om modi och grader av kroppsligt/

mentalt snarare verkar vilja upplösa de definierande skillnaderna mellan kropp och medvetande. Vidare vill Leibniz huvudsakligen anföra logiska skäl för sin monadlära. Conway försöker också argumentera för sin teori. Men i hennes argumentation, som jag inte kan gå in på här, spelar de rent religiösa argumenten stor roll.

Conway hade en ganska klar bild av hur hennes system förhöll sig till vissa andra filosofiska system. I ett avslutande kapitel i *Principles* diskuterar hon denna fråga. Hon karakteriserar där sin filosofi som anti-cartesiansk men påpekar att hon t ex delar Descartes' åsikt att Gud är en helt immateriell ande. I förhållande till Hobbes erkänner hon en grundläggande likhet. Hon anser, liksom han, att allt i universum är, som hon säger, av en och samma substans. Men hon delar inte Hobbes' uppfattning att denna substans är enbart materiell och enbart styrs av mekaniska lagar. Dessutom har hon naturligtvis invändningar mot Hobbes' teori om Guds materiella natur.

Hon kritiserar också Spinoza för att han sammanblandar Gud, den skapande kraften, med universum, det skapade. Att det gudomliga väsendet med nödvändighet måste skilja sig från det skapade inser inte Spinoza, menar hon.

Hur hennes tänkande förhöll sig till Leibniz' kunde hon, naturligt nog, inte ha några åsikter om. Man kan nog se henne som en pre-Leibnizian. Eller kanske Leibniz var en post-Conwayian?

Litteratur

ANNE CONWAY, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, utg av Peter Loftson, *Archives internationales d'histoire des idées*, 101, Martinus Nijhoff Publishers, Haag, 1982.

CAROLYN MERCHANT, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper, San Francisco, 1980.

PÄR SEGERDAHL

Filosofins klarhet i ljuset av Wittgensteins dunkelhet

I *Filosofiska Undersökningar* § 79 påpekar Wittgenstein att vi ofta använder egennamn (såsom namnet "Moses") utan någon *fast* betydelse. Om man säger "Moses existerade inte", så kan detta påstående betyda en mängd olika saker, vilket Wittgenstein exemplifierar i paragrafen. Påståendet kan t.ex. betyda: Israelerna hade inte *en* ledare då de drog ut ur Egypten. Eller: Deras ledare hette inte Moses. Eller: Det har inte funnits någon människa som gjort det som Bibeln berättar om Moses. Etc. etc. Mot slutet av paragrafen ställer Wittgenstein därför följande filosofiska fråga: "Borde man säga att jag här använder ett ord vars betydelse jag inte känner, och alltså pratar nonsens?" Wittgensteins svar på denna fråga är kanske inte vad vi väntar oss av en filosof. På frågan vad vi *borde* säga, svarar Wittgenstein nämligen: "Säg vad du vill, så länge det inte hindrar dig från att se hur det förhåller sig" (min kursivering).

Hur kan en filosof, mitt i en undersökning av ett filosofiskt problem, plötsligt utbrista på detta till synes uppgivna vis? Det är den fråga jag tänkte utreda här.

Om vi försöker tänka oss Wittgensteins ord, "Säg vad du vill", insprängda någonstans i Kants kritik av det rena förnuftet, så uppkommer en snarast komisk effekt! Och tänker vi oss dessa ord, inskjutna i de detaljerade utredningar som detta århundrades analytiska filosofer genomfört – t.ex. Bertrand Russell, C. D. Broad eller Paul Grice – så är effekten närmast surrealistisk. Ett paradoxalt undantag utgör kanske den mest samvetsgranne av dessa analytiska filosofer, nämligen G. E. Moore. Här har vi en filosof som anstränger sig till det yttersta för att inte lämna någon detalj utanför sin utredning – men som just därför ständigt är på gränsen till att ge upp, och säga: "Men vad är nu detta!? Jag vet ju ändå hur det förhåller sig – detta är till

exempel min hand, och här är den andra. Ändå lyckas jag inte få fakta att hålla sig på sina vanliga, välkända platser. Det är som om varje liten utsaga jag gör, på ett eller annat sätt förskjuter en hel hop andra fakta ur sina normala positioner, och därför tvingar mig att modifiera mina utsagor i oändlighet”.

Ett annat exempel på ett filosofiskt sammanhang där orden ”Säg vad du vill” skulle göra ett absurt intryck, är de sokratiska dialogerna. Andan i de sokratiska dialogerna är visserligen besläktad med den anda som kännetecknar Moores utredningar. I båda fallen har vi att göra med filosofer som *kämpar* med att fastställa olika begrepps natur. Men till skillnad från fallet Moore, så finns i de sokratiska dialogerna starka krafter som motsätter sig orden ”Säg vad du vill”. Vad Sokrates lär ut, åtminstone i de tidiga dialogerna, är att *om* vi misslyckas att filosofiskt fixera ett begrepps natur, så visar det att vi inte vet det, som vi trodde oss veta. Det är uteslutet att dessa dialoger skulle utmynna i att Sokrates utbrister ”Säg vad ni vill, mina vänner, så länge det inte hindrar er från att se hur det förhåller sig” och därvid tar adjö.

Wittgensteins ord kan alltså förefalla, rent ut sagt, *ofilosofiska*. På sin höjd avslöjar de kanske att en tillfällig utmattning drabbat Wittgenstein som hindrat honom från att fortsätta sin utredning av användningen av egennamn. Men egentligen, ville man kanske säga, hör dessa ord inte hemma i *Filosofiska Undersökningar*.

Å andra sidan måste man säga att dessa ord är ganska typiska för Wittgensteins skrifter. På andra ställen kan han besvara filosofiska frågor genom att säga: ”Det beror på”, eller: ”På det kunde man ge olika svar”, eller kanske svarar han bara: ”Dessa ord kan leda mig till allehanda föreställningar”. Nå, så då får vi väl acceptera att dessa ord hör hemma i Wittgensteins undersökningar, och att Wittgenstein inte skulle tagit bort dem, ifall han slutgiltigt redigerat sina skrifter för publicering.

Men måste inte vårt tidigare omdöme, nämligen att orden ”Säg vad du vill” är ofilosofiska, i så fall utsträckas till att gälla *hela* Wittgensteins senare verk? Måste vi inte säga att den senare Wittgenstein representerar filosofins degenerering, och att Russell hade rätt, då han anmärkte att Wittgensteins filosoferande i bästa fall är en ringa hjälp åt ordboksförfattare och i värsta fall en meningslös underhållning vid tebordet?

För nog är det väl ett minimalt krav på en filosof, att han preciserar

sig på centrala punkter, att han helt enkelt *lägger ut texten* i de filosofiska frågeställningar som han menar sig ha något att bidra till. Vad är detta för en arrogant, självgod filosof egentligen? Kan han inte tala om vad han menar!? Kan han inte ens säga något i stil med: "En interaktion mellan åtminstone två personer är ett språkspel *om och endast om*" och sedan förklara för oss vad han menar med termen "språkspel"? Eller ska vi kanske anse att inledningen till *Filosofiska Undersökningar*, där Wittgenstein säger: "Jag skulle inte med min skrift vilja bespara andra att tänka", innebär att Wittgenstein överlåter hela det filosofiska arbetet åt sina läsare!? Men varför skrev han då överhuvudtaget någon bok?

Här har vi en svårighet att förstå naturen hos Wittgensteins undersökningar, en svårighet som tycks olöst även hos många av Wittgensteins närmaste lärjungar. För lägg märke till, att de aningen lättsamma orden "Säg vad du vill" skulle kunna göra ett väl så underligt intryck om de förekom hos någon av Wittgensteins elever.

Vad menar då Wittgenstein med dessa ord, "Säg vad du vill"? Är det kanske så att Wittgenstein menar att det finns en sorts ordlös, filosofisk *insikt* om hur det förhåller sig med exempelvis meningen hos egennamn? Menar han att filosofiska förhållanden inte kan uttryckas i propositionell form, utan måste *inse*s? Menar han att vi bara kan *antyda* våra filosofiska insikter – s.a.s. på ett *indirekt*, konstfullt sätt? Är det kanske det osägbara från *Tractatus*, som här dyker upp i ny skepnad?

Låt oss sammanfatta vårt problem. Vi förväntar oss vissa filosofiska klargöranden från Wittgensteins sida, men då dessa klargöranden ofta saknas, tvingas vi säga att Wittgenstein antingen var en skenfilosof, eller en *förtäckt* filosof: En filosof som delvis döljer sina insikter, kanske för att sporra sina läsare att tänka själva och till slut inse vissa filosofiska förhållanden på egen hand.

Men varför förväntar vi oss dessa filosofiska klargöranden? Ja, ville man säga, det är väl ändå självklart. Vi är ju filosofer! Vi har *problem* som vi vill se lösta. Om någon ger sig ut för att sitta inne med lösningen på vissa filosofiska problem, och det gör ju Wittgenstein utan tvekan, då förväntar vi oss naturligtvis att denne person *klargör* vari hans lösning skulle bestå.

Men – kan det inte hända att det är just detta som Wittgenstein gör, när han säger: "Säg vad du vill, så länge det inte hindrar dig från att

se hur det förhåller sig”. Kanske hör det till Wittgensteins metod att undersöka filosofiska problem, att faktiskt *konstatera* att ”Det beror på”, eller att ”På det kunde man ge olika svar”. Kanske är dessa ord inte alls avsedda att antyda någon förtäckt insikt om filosofiska förhållanden, utan direkta konstateranden av förhållanden som kanske inte är specifikt filosofiska, men som åtminstone har relevans för vissa filosofiska problem.

Kanske är det så att Wittgenstein ger prov på en ny form av filosofisk *noggrannhet*, en filosofisk *försiktighet* som kan vara besläktad med den försiktighet som Nietzsche åsyftar, då han angående Schopenhauers viljebegrepp säger: ”Viljan förefaller mig vara något *komplicerat*, något som är en enhet enbart som ord – och det är i just detta enda ord som den spridda fördom lurar, som besegrat filosofernas ständigt otillräckliga försiktighet. Så låt oss för en gångs skull vara mer försiktiga”, säger Nietzsche, ”låt oss vara ’ofilosofiska’”.

Det här är ord som är minst lika förundrande som Wittgensteins ord. Skulle filosofin kännetecknas av bristande försiktighet, så att filosoferna, för att lösa sina problem, först skulle behöva bli – *ofilosofiska*? Skulle Sokrates vara *slarvig*, när han påpekar brister i sina vänners begreppsdefinitioner? Och om vi tar Humes analys av kausalitetsbegreppet, så kanske vi inte vill säga att han givit oss den korrekta analysen – men vill vi därför säga att Hume var *ouppmärksam* på något sällsamt vis, då han undersökte kausalitetsbegreppet? Är det inte tvärtom så att vi inom filosofin finner de mest imponerande kraftanstängningar att vara, just – *försiktiga*?

Tveklöst är det så. Den som beskyller exempelvis den analytiska filosofin för tankemässig oförsiktighet, gör sig skyldig till en uppenbar orättvisa. Det är ingen överdrift i påståendet att filosofin är en skola i försiktighet och självdisciplin. Men om vi utgår från exempelvis de sokratiske dialogerna som en modell för denna tankedisciplin, så finner vi något mycket viktigt. Vi har nämligen här att göra med en filosofisk försiktighet som inte kan verka och fungera, annat än om vissa förhållanden *redan* råder.

I dialogen *Lakes*, uppmanar Sokrates Lakes att ange vad mod är. Lakes svarar, att ”om någon är fast besluten att stå på sin post i ledet och avvärja fiendernas angrepp, så kan du vara viss på, att han är modig”. Sokrates reaktion på Lakes förslag är intressant, eftersom Sokrates inte invänder på det vanliga viset, utan antyder att Lakes

missförstått frågan. Innan den filosofiska diskussionen kan börja på allvar, finner sig Sokrates därför tvungen att lära Lakes vissa elementära rörande filosofiska frågeställningar, så han säger: "Modig är naturligtvis den person, som du talade om, som stannar kvar i ledet och kämpar mot fienden ... Men vad säger du om en person, som inte står kvar utan flyr, men ändå hela tiden kämpar mot fienden?" Lakes erinrar sig att just detta är rytteriets stridssätt, och att Sokrates därmed givit *ytterligare* ett exempel på mod. Sokrates fortsätter då med följande ord: "Det var detta som jag nyss menade, när jag yttrade, att jag inte frågade rätt och därför var skuld till att du svarade orätt. Jag hade nämligen velat fråga dig inte bara om vilka som är modiga bland tungt beväpnade soldater, utan även bland ryttare och i varje vapenslag. Och inte bara om dem som är modiga i krig, utan även om dem som visar mod till sjöss, eller i sjukdom och nöd, eller i politiska värv. Ja, inte bara om dem som är modiga mot sorger och faror, utan även om dem, som kämpar tappert mot lustar och begär, vare sig de håller stånd eller vänder sig om till strid under flykten. Det finns väl ändå, Lakes, modigt folk även bland sådana?" "Ja, i högsta grad, Sokrates", svarar Lakes en aning skamset.

Lakes får en chans att börja om från början, men först vill Sokrates ge Lakes en praktisk demonstration av hur en filosofisk utredning går till, så han säger det följande: "Antag att någon t.ex. frågade mig vad snabbhet är. Snabbhet kan ju framträda både när man springer, när man spelar cittra, när man yttrar sig eller skall lära sig något, och vid många tillfällen, ja, nära nog i allting, som är värt att tala om, i varje handling, där händer, fötter, mun, röst eller tanke är med. ... Om någon nu frågade mig: Sokrates, vad menar du med denna snabbhet, som du talar om vid alla dessa tillfällen – så skulle jag säga honom, att jag så benämner den kraft, som på kort tid uträttar mycket, det må vara fråga om tal eller löpning eller vad som helst. ... Försök nu även du, Lakes, att på samma sätt definiera modet: säg, vad är det för en kraft, som själv alltid är en och densamma men som uppträder både i sorg och glädje och vid alla de tillfällen, som vi har nämnt, och åt vilken vi gett namnet mod". – Det är nu, och först nu, som den filosofiska diskussionen kan ta sin början.

Lägg alltså märke till att vi här har att göra med en *övergång*, att Sokrates leder Lakes att ta ett steg – ett steg som är nödvändigt för att den filosofiska diskussionen överhuvudtaget ska kunna ta sin början.

Först efter att Sokrates på detta vis förberett Lakes sätt att tänka, är det möjligt för Sokrates att utöva sin filosofiska verksamhet, och med största försiktighet väga de *begreppsdefinitioner* som Lakes föreslår.

Lägg också märke till att vi har att göra med en övergång från exempel till mycket allmänna beskrivningar. Sokrates invändning mot Lakes, är att Lakes inte gjort det som Sokrates avsåg med sin fråga: Lakes gav ett *exempel* på mod, *inte* en beskrivning av vari modet *i största allmänhet* består. För att förändra Lakes sätt att tänka, ger Sokrates därför ett annat exempel på mod – men inte vilket exempel som helst, utan ett exempel som innehåller ett drag som kan uppfattas stå i direkt motsättning till Lakes exempel. I Lakes exempel stannar nämligen den modige på sin post, medan den modige i Sokrates exempel flyr. På detta sätt försöker Sokrates övertyga Lakes om att han med sitt exempel inte ens givit ett *preliminärt* svar på frågan. Tvärtom har Lakes bara illustrerat den *problemställning* som Sokrates avsåg med sin fråga, nämligen problemet om vari mod består. Lakes har bara givit ett exempel på det som Sokrates ville få ett filosofiskt klargörande av, och Lakes svar är egentligen bara en aspekt av Sokrates fråga.

Sokrates reagerar alltså inför Lakes, så som vi nyss reagerat inför Wittgenstein: Vi saknar det specifikt filosofiska klargörandet av specifikt filosofiska förhållanden. Vad vi erbjuds av Lakes, och av Wittgenstein, tycks bara vara exempel på vad som *ännu inte* blivit klargjort på ett filosofisk sätt. Vi väntar att Wittgenstein någonstans ska avslöja sin övergång till filosofin; d.v.s. det steg som Sokrates leder Lakes att ta. Och vi tror, att Wittgensteins ord ”Säg vad du vill” kanske döljer en filosofisk insikt om exempelvis meningen hos egennamn; en insikt som Wittgenstein överlåter åt sina läsare. – Om han nu inte är en skenfilosof, vill säga, som Russell ibland misstänkte!

Men kom nu ihåg Nietzsches ord, att han såg viljan som något komplicerat, något som är en enhet *enbart som ord*. Sokrates, däremot, förutsätter i sin undervisning av Lakes, att modet är en enhet, *inte bara som ord*. Lakes misstag, enligt Sokrates, är att han inte hanterar modet som en sådan enhet. Det filosofiska arbetet hos Sokrates, består i att föreslå beskrivningar av sådana här enheter – att föreslå begreppsdefinitioner – och att sedan undersöka huruvida dessa definitioner fångar en enhet bakom en *skenbar* komplexitet. I denna senare undersökning får det exempel som Lakes givit, en alldeles speciell roll. Exemplet fungerar som en *fast hållpunkt* i en hel komplexitet av fasta

hållpunkter, nämligen exempel om vilka vi säger "detta är mod" eller "detta är inte mod", mot vilka begreppsdefinitionen måste stämmas av. I modernt filosofiskt språkbruk skulle vi kanske säga att Sokrates försöker rekonstruera våra *intuitioner* om mod, och vi skulle kanske omskriva Lakes exempel genom att säga att "det förefaller intuitivt rimligt att säga om en person som är fast besluten att stå på sin post och kämpa mot fienden, att han är modig".

Vad menar då Nietzsche med att säga att viljan förefaller honom vara något komplicerat, och att filosoferna är alltför oförsiktiga? Menar han att exempelvis Sokrates begreppsbestämningar borde vara mer komplicerade? Är måhända Wittgensteins begrepp "familjelikhet" en metod att ge sådana här *komplicerade* begreppsbestämningar av *komplicerade* begrepp? Begreppsbestämningar som är så *enormt* komplicerade att man till slut måste ge upp, och utbrista "Säg vad du vill, så länge det inte hindrar dig från att se hur det förhåller sig"?

Om det vore så, skulle vi vara tvungna att säga att Wittgenstein tagit det där steget som Lakes till slut tar, och börjat använda exempel på det sätt som Sokrates lär ut. Exempel skulle inte användas för sin egen skull, utan skulle fungera som avstämningspunkter för allmänna begreppsbestämningar. Den enda skillnaden mellan Wittgensteins utredningar och Sokrates, skulle vara att Wittgensteins begreppsbestämningar är betydligt mer komplicerade än de som förekommer i de sokratiska dialogerna.

Har vi alltså funnit svaret på vår fråga? Wittgenstein är inte något brott med den filosofiska traditionen, annat än i den meningen att han insett att våra begrepp är komplicerade, och därför kräver komplicerade bestämningar i termer av ett nytt analysbegrepp, nämligen "familjelikhet". Orden "Säg vad du vill" skulle användas när undersökningen å ena sidan varit tillräckligt framgångsrik för att *antyda* lösningen, å andra sidan blivit alltför komplicerad för att kunna drivas vidare.

Detta svar är, såvitt jag förstår, Anders Wedbergs tolkning av den senare Wittgenstein. Detta tycks också vara talaktsteoretikern John R. Searles uppfattning, när han säger att Wittgensteins insikt att våra begrepp är vaga och lämpligen beskrivs i termer av familjelikheter, inte är ett förkastande av den traditionella filosofiska analysen i nödvändiga och tillräckliga villkor.

Denna tolkning av Wittgenstein vore riktig, om Wittgenstein verk-

ligen *först* genomförde begreppsbestämningar som han *sedan* stämde av mot exempel, eller mot sina intuitioner om vad exempelvis ett spel eller en sats är. Ett problem som denna tolkning möter, är att Wittgenstein aldrig arbetar på detta sätt. Wittgenstein ger oss ingen komplicerad definition av vad ett spel är, som han sedan stämmer av mot en mängd exempel på spel. Wittgenstein ger oss, kort och gott, en mängd exempel på spel (olika kortspel, bollspel, brädspel, m.m.), och han beskriver dessa exempel genom att säga att de bildar en familj, där likheter "griper in i och korsar varandra". Begreppet "familjelikhet" används alltså inte för att uttrycka ett vagt och komplicerat begrepps-innehåll som *sedan* stäms av mot exemplen. Begreppet "familjelikhet" används istället för att beskriva *exemplen själva*.

Wittgenstein tar alltså aldrig det steg från exempel till begreppsdefinition som Sokrates leder Lakes att ta, och man kunde säga att Wittgensteins undersökningar istället kämpar *mot* just detta steg. När jag tidigare antydde att Wittgenstein ger prov på en ny form av filosofisk försiktighet, så var det just detta jag tänkte på: När Sokrates får Lakes att ta det steg där exempel får rollen av avstämningspunkter mot vilka begreppsbestämningar försiktigt kontrolleras – då *förblir* Wittgenstein stående bland exemplen. Wittgenstein är inte en försiktig Sokrates, med blick för begreppens vaghet och komplexitet. Hans försiktighet är av ett helt annat slag, och utövas som en kamp mot det steg som Sokrates lockade så många ynglingar att ta.

I detta sammanhang är det intressant att notera att Wittgenstein, i sina konversationer med Bouwsma, uttrycker irritation över de sokratiska dialogerna. Särskilt irriterande finner han Sokrates samtalspartners vara. De är alla veklingar, säger Wittgenstein, som aldrig ger Sokrates något *motstånd*.

Wittgensteins begrepp "familjelikhet" är alltså, enligt min mening, inte ett försök att förfina den traditionella filosofiska analysen, utan ett försök att undersöka och besinna sig på den filosofiska fråga som *tycks* motivera analysen. Det vill säga: Ett försök att ge den filosofiska frågan *ett visst slags motstånd*. Angående Augustinus fråga "Vad är tiden?", säger Wittgenstein till exempel: "Det som man vet när ingen frågar men inte längre vet när det ska förklaras, är något som vi måste *besinna* oss på". Sokrates utgångspunkt däremot – den traditionella filosofins utgångspunkt – är att denna typ av frågor *måste* kunna besvaras. För vad är väl filosofin, om inte försöket att besvara denna

typ av frågeställningar? Och denna filosofins stolta uppgift tycks Wittgenstein lämna åt sidan, för att istället diskutera – enskilda fall och användningen av ord!

Så här säger Wittgenstein i anmärkningarna om filosofisk grammatik: "Sokrates tillrättavisar eleven som, när han blir tillfrågad om vad kunskap är, räknar upp fall av kunskap. Sokrates betraktar inte det som ens ett preliminärt steg i besvarandet av frågan. Men vårt svar består i att ge en sådan uppräknig tillsammans med några analogier. (I viss mening gör vi det alltid lättare och lättare för oss i filosofin.)"

Det är knappast någon tillfällighet, att Russell reagerade så negativt på den senare Wittgensteins undersökningar. Man kunde faktiskt säga, att Russells reaktion var mer riktig, än den som vi finner bland många av Wittgensteins egna elever. Russell kände nämligen, att här har en *enorm* förändring ägt rum, men han kunde inte uppfatta denna förändring som en för filosofin *följdriktig* förändring, utan enbart som en förslappning i Wittgensteins tänkande.

Det fanns alltså något som inte var helt orimligt i vår tidigare misstanke, att Wittgensteins ord "Säg vad du vill", istället för att visa att Wittgenstein är en förtäckt filosof som på ett konstfullt sätt antyder filosofiska insikter om språkets natur, avslöjar att Wittgenstein i själva verket är ofilosofisk! Om han nämligen är filosof, så är han det inte i den *traditionella* bemärkelsen. Här har ett *brott* med traditionen skett, ett brott som förutses i Nietzsches skrifter, exempelvis när han talar om vikten av att undersöka "det individuella fallet", men som inte utvecklas förrän i Wittgensteins senare undersökningar.

Vi sammanfattar: Vi förväntade oss vissa filosofiska klagöranden från Wittgensteins sida, men förväntade oss i själva verket att han skulle ge oss *traditionellt* filosofiska klagöranden. Nu är de klagöranden som förekommer i Wittgensteins skrifter en kamp mot de traditionella sätten att "klargöra" filosofiska frågor och problem. Wittgenstein är försiktig och klar, där filosofin traditionellt varit oförsiktig och oklar. Wittgenstein visar att filosofins försiktighet *bygger på* en grundläggande brist på försiktighet. Filosofins nonsens är ett nonsens som framsägs med största precision, kunde vi säga.

Men var finner vi då denna filosofins hittills okända oförsikt, som skulle utgöra en förutsättning för filosofins redan välkända försiktighet? Var finner vi denna oklarhet, som skulle dölja sig någonstans i de filosofiska försöken att klargöra filosofiska förhållanden? Hur kan

filosofins strävan mot klarhet innehålla en grundläggande oklarhet?

Den oklarhet jag talar om är inte speciellt dold, utan är *identisk* med den klarhet som filosofin traditionellt eftersträvat. Det är alltså, paradoxalt nog, denna *oklarhet* vi vill finna i Wittgensteins senare skrifter, när vi önskar att Wittgenstein skulle precisera sig på centrala filosofiska punkter. Så låt oss då undersöka följande fråga: Vad är det vi önskar av Wittgenstein? Vad skulle Wittgenstein behöva skriva, för att vi ska känna oss *hemma* i hans undersökningar? Vad ska till, för att vi ska nicka instämmande och säga: "Nu vet jag vad det rör sig om"?

Vi kan knappast klaga på att Wittgenstein skulle använda främmande ord, eller diskutera främmande situationer. Wittgenstein använder nästan uteslutande helt vanliga välkända ord, och han diskuterar enbart situationer som det är väsentligt att vi kan känna igen från vår dagliga erfarenhet, såsom situationen att stå och beundra den blå himlen. Så underligt! Är det inte så att vi skulle känna oss mer hemmastadda om Wittgenstein pratade om kausala kedjor, eller diskuterade hjärnor i bunkar?

När vi läser Wittgensteins undersökningar, så känner vi kanske igen vissa alldagliga situationer, som situationen att vanka av och an i väntan på att det ska ringa på dörren, eller situationen att utveckla en matematisk serie, eller situationen att slå upp något i en tabell. Men vi blir *otåliga* av att vid läsandet jämt och ständigt omges av dessa alldagliga situationer. Vi känner oss låsta, liksom *instängda* i dessa situationer: Det är som om vår filosofiska blick inte tilläts se det som den är van att skåda! Den ser inga klasser av föremål, inga oändliga serier, inga singulära termer som refererar till objekt i en yttre verklighet, inga satser som uttrycker propositionella innehåll, den ser inte relationen mellan språk, verklighet och tanke – och den ser naturligtvis inte heller den kraft som på kort tid uträttar mycket. Vad skulle befria oss, när Wittgensteins undersökningar försatt oss i detta tillstånd av filosofisk otillfredsställelse?

Vårt problem skulle vara löst, om det visade sig att de begrepp som Wittgenstein använder för att beskriva alldagliga företeelser – företrädesvis begreppen "språkspel" och "familjelikhet" – inte beskriver dessa alldagliga företeelser *i deras alldaglighet*, utan ger en specifikt filosofisk beskrivning av dem. I så fall skulle dessa beskrivningsinstrument kunna innehålla en väg ut i den filosofiska värld som vi så gärna skulle vilja finna hos Wittgenstein.

Så här säger exempelvis Anders Wedberg i sitt förord till den första svenska upplagan av *Filosofiska Undersökningar*: "Wittgenstein definierar inga termer ... och förmodligen skulle han avvisa varje försök att ge dem en hårt fixerad innebörd. Om man inte tar efterföljande definitioner för allvarligt, kan de dock tjäna att förtydliga Wittgensteins mening. Låt oss tänka oss en mängd M av någon sorts föremål (av vad slag som helst), och låt oss anta att $L = (A, B, C \dots)$ är en klass av egenskaper ("likheter"), som kan tillhöra eller inte tillhöra föremålen i M . Låt oss säga att två föremål är förbundna genom L i M , försåvitt bägge föremålen tillhör M och man kan passera från det ena till det andra via en serie av mellanliggande föremål ur M på ett sådant sätt att vid varje passage från ett föremål till ett annat någon egenskap ur L samtidigt tillkommer bägge föremålen. Kanske kunde man då säga att en sådan klass L är en klass av familjelikheter för M (i Wittgensteins mening) försåvitt två föremål ur M vilka som helst är förbundna genom L . Kanske kunde man också säga att en mängd av föremål M utgör en familj (i Wittgensteins mening) försåvitt följande bägge villkor är uppfyllda: (i) det finns en klass av familjelikheter för M , (ii) det finns inte någon egenskap som tillhör exakt alla föremål i M ".

Om Wedberg har rätt, skulle Wittgenstein, var gång han karaktäriserar något som ett familjebegrepp, *tillåta* oss att vid läsningen uppfatta dessa i filosofin så välkända mängder av föremål och klasser av egenskaper. Vi kanske måste tänka oss en sådan mängd som en suddig mängd, men i grova drag kan vi nu börja känna oss hemmastadda i Wittgensteins undersökningar. Wittgensteins beskrivning av vårt begrepp om spel som ett familjebegrepp, skulle alltså vara beskrivningen av en *mängd* som hålls samman av en *klass* av familjelikheter. Vi har därmed höjt oss från dessa alldagliga exempel på spel, och erhållit ett matematisk-logiskt klargörande av spelbegreppets specifikt filosofiska natur. Där vi förr tycktes hänvisade till att blott se människor som helt sonika spelar schack, tennis, eller kastar en boll mot en vägg – där kan vi nu se en mängd M av föremål som hålls samman av en klass L av likheter.

Lägg märke till att vi återigen har att göra med en *övergång*, lik den som förekommer i dialogen *Lakes*. Vårt problem vid läsningen av Wittgenstein, var att vi tycktes instängda i en ofilosofisk värld av exempel på helt alldagliga situationer. Lösningen menade vi oss finna i ett steg som tar oss *från* dessa oklara alldagligheter, *till* det som vi

lärt oss känna igen som filosofins specifika sätt att klargöra filosofiska förhållanden.

Men vad är nu detta för ett slags steg vi tar? Vad är egentligen filosofins specifika sätt att klargöra filosofiska frågor? Låt oss först titta på hur Wittgenstein klargör vad han menar med familjelikhet, så kanske vi sedan tydligare kan se vad Wedberg gör, när han föreslår sitt klargörande av Wittgensteins begrepp.

I § 65 kommenterar Wittgenstein själv den svårighet att förstå hans undersökningar, som vi försöker utreda här. Han säger nämligen: "Här stöter vi på den stora fråga, som ligger bakom alla dessa betraktelser. – Ty man kunde nu invända mot mig: 'Du gör det för lätt för dig! Du talar om alla möjliga språkspel men har ingenstans sagt, vad som är karaktäristiskt för ett språkspel och därmed för språket. Vad som är gemensamt för alla dessa företeelser och gör dem till språk eller till delar av språk. Du förbigår alltså just den del av undersökningen, som på sin tid vållade dig mest huvudvärk, nämligen den som gäller satsens och språkets *allmänna form*.' Ja, det är sant", säger Wittgenstein, "i stället för att ange något som är gemensamt för allt som vi kallar språk, säger jag att dessa företeelser inte alls har något gemensamt som gör att vi om dem alla använder samma ord – utan de är *besläktade* med varandra på många olika sätt. Och på grund av denna släktskap eller dessa släktskapsförhållanden kallar vi dem alla för 'språk'. Jag ska försöka förklara det", avslutar Wittgenstein paragrafen.

Hörde ni? Wittgenstein lovar att förklara vad han menar! Han är kanske inte fullt så filosofiskt ohjälpsam som vi har trott. Låt höra hur han går till väga för att klargöra sin "position" i nästa paragraf.

Wittgenstein börjar med att fråga *om* det finns något som är gemensamt för brädspel, kortspel, bollspel, tävlingslekar o.s.v. Till skillnad från Sokrates, accepterar Wittgenstein inte inställningen att det *måste* finnas något gemensamt, utan han säger "*se efter* om de alla har något gemensamt". "Tänk inte, utan se efter!". Wittgenstein går sedan igenom ett antal spel, vilka han beskriver på helt alldagliga sätt. Han konstaterar att det finns många spel där någon vinner och någon förlorar, men att detta drag inte finns när exempelvis ett barn kastar en boll mot en vägg. Han påpekar att skicklighet i schack skiljer sig från skicklighet i tennis, och han påminner oss om att ringlekar ofta har ett underhållningselement, liksom så många andra lekar, men att många andra element inte förekommer där. "Vi ser ett komplicerat nät av

likheter som griper in i och korsar varandra. Likheter i stort och i smått”, konstaterar Wittgenstein avslutningsvis. Först i den därpå följande paragrafen karakteriserar Wittgenstein dessa likheter genom att kalla dem ”familjelikheter” – och han förklarar: ”ty det är så som de olika likheter, vilka består mellan medlemmarna av en familj, griper in i och korsar varandra: växt, anletsdrag, ögonfärg, sätt att gå, temperament, etc. etc. – Och jag kommer att säga: ’spelen’ bildar en familj”.

Här har vi alltså Wittgensteins klargörande av vad han menar med ”familjelikhet”. Observera nu *hur* han klargör vad han menar. Han låter *exemplen* på olika spel förklara innebörden av begreppet ”familjelikhet”, samtidigt som han karakteriserar spelen genom att säga att de bildar en familj. Han går alltså i cirkel med de alldagliga exempel han givit, och hans begrepp ”familjelikhet” låter oss därför inte ana något, *som inte redan är uppenbart i dessa alldagliga exempel!* Vi är alltså kvar i denna alldagliga värld av schackspelande och bollkastande människor, som vi inte kände oss ”filosofiskt hemmastadda” i.

Typiskt för Wedbergs klargörande av begreppet ”familjelikhet”, till skillnad från Wittgensteins eget klargörande, är att Wedberg försöker förklara begreppet ”familjelikhet” *oberoende* av dessa exempel.

Hur gör då Wedberg när han karakteriserar begreppet ”familjelikhet” oberoende av dessa exempel? Wedberg uttrycker med hjälp av mängdteoretiska begrepp, vissa *formella* drag i Wittgensteins begrepp. Detta gör det möjligt att *rita* Wedbergs begrepp:

Föremål i M Egenskaper i L

- 1 _____ D, G, H
- 2 _____ A, H, J
- 3 _____ H, J, K
- 4 _____ I, K, U, Z
- ...

Fig. Familj i Wedbergs mening

Föremålen i mängden M bildar en familj i Wedbergs formella mening, eftersom det är möjligt att passera från ett föremål till ett annat via en eller flera vid passagen gemensamma egenskaper i klassen L , och eftersom det inte finns någon egenskap som tillhör exakt alla föremål i M .

Är nu Wedbergs mängdteoretiska konstruktion ett rimligt klargörande av Wittgensteins begrepp "familjelikhet"? Inte enligt min mening. Wedbergs konstruktion är bara *ytterligare en bild* som vi skulle kunna använda *jämte* bilden av en garntråd där fibrerna går om lott, och *jämte* bilden av en familj där likheterna mellan familjemedlemmarna "griper in i och korsar varandra". Varför uppfattar inte Wedberg sin konstruktion som blott och bart ytterligare en bild, jämte garntråden och jämte familjen, utan som ett filosofiskt klarläggande? Svaret, tror jag, är att bilden är uttryckt i en etablerad filosofisk vokabulär, som hos Wedberg har funktionen av ett *ideal* för klarhet. Men ideal betyder då bara: Den bild som man låter ta den oklara företeelsens plats – den bild som man *aldrig använder som bild*, eftersom bilden *ersätter* den företeelse som den skulle vara en bild av. Där Wittgenstein ser människor som spelar schack och kastar boll, där Wittgenstein ser likheter som avlöser varandra bland dessa olika spel – *nästan* som fibrerna i en garnstump – där ser Wedberg *bokstavligen* sin garnstump: Mängden M av föremål som hålls samman av klassen L av egenskaper.

Låt oss sammanfatta det väsentliga draget i Wedbergs klargörande. För Wedberg är det väsentligt, att hans klargörande av begreppet "familjelikhet" inte vilar på de exempel på spel, som detta begrepp sedan ska användas på. Klargörandet av ett filosofiskt begrepp får inte vila på det som detta begrepp ska klargöra. Vi måste alltså *införa* klarhet genom att tillämpa mer välkänd, mer klar begreppsbildning på de problematiska exemplen. Klarheten måste *importeras utifrån*, och i Wedbergs fall från mängdläran.

Vi vänder nu åter blicken mot Wittgensteins klargörande av begreppet "familjelikhet". Det kan tyckas att Wittgenstein begår ett allvarligt misstag, i det att han låter de exempel som skulle beskrivas på ett filosofiskt sätt med hjälp av ordet "familjelikhet", *bestämma innebörden* av vad han menar med "familjelikhet". Det tycks då som om vi inte kommit någon vart i filosoferandet, att vi står kvar och stampar i vår filosofiska förvirring, beledsagade av ett nytt ord som måste innehålla minst lika mycket förvirring, eftersom ordet inte förklarats i termer som är oberoende av den förvirring som vi redan befinner oss i.

Hur kan vi klargöra något, genom att utgå från de exempel som vi ville se klargjorda? Men låt oss titta lite närmare på hur Wittgenstein

faktiskt gör i 66–67. Han säger inte att begreppet spel är ett exempel på ett problematiskt begrepp som filosofin måste klargöra genom att införa ett nytt analysbegrepp "familjelikhet". Nej, han *beskriver* olika spel, han *undersöker* exempel på ett sådant sätt, att vi *faktiskt* får syn på ett "nät av likheter som griper in i och korsar varandra". Han undersöker exempel på ett sådant sätt, att ordet "familjelikhet" ter sig som en *träffande beskrivning och sammanfattning av undersökningens resultat!*

Begreppet "familjelikhet" är alltså inte ett analysinstrument som *inför* klarhet i exemplen på spel, utan ett ord som på ett träffande sätt uttrycker en klarhet som vi *redan nått* genom en undersökning av exemplen. Den ordning som finns bland exemplen själva, får på detta sätt komma till tals, och någon yttre, mängdteoretisk ordning införs aldrig – den skulle på sin höjd kunna uppfattas som en (relativt dålig) bild av den ordning som undersökningen resulterat i.

Svaret på vår fråga hur det är möjligt att nå klarhet genom att tala om "familjelikheter" när detta ord självt förklaras av det som vi vill ha klargjort, är alltså att vi *först utför en undersökning* av det som vi vill ha klargjort, och sedan använder ordet "familjelikhet" blott som en träffande beskrivning av *resultatet* av våra bemödanden. *Ordet "familjelikhet" utför inte något filosofiskt arbete åt oss: Vi utför arbetet, och finner ordet vara en träffande beskrivning av vårt resultat.* Och detta ord kommer att visa sig användbart i vårt övriga filosofierande, *enbart* om det visar sig vara en träffande beskrivning av andra *faktiskt betraktade och undersökta* exempel.

Vi har alltså funnit två sätt att använda ordet "familjelikhet" för filosofiska syften:

1. *Wedbergs (och den traditionella filosofins) användning:* Familjelikhet som införd klarhet, som term i ett specifikt filosofiskt analyspråk, ett språk som "importerar" klarhet.
2. *Wittgensteins användning:* Familjelikhet som träffande beskrivning av en *redan* genomförd filosofisk undersökning av exempel; familjelikhet som term som inte innehåller något som inte redan, genom undersökningen, blivit uppenbart i dessa exempel.

Ett extremt exempel på filosofins traditionella sätt att klargöra något genom att införa klarhet utifrån, ger oss den ryske semantiker som

skulle förklara innebörden hos uttrycket ”Mannen var *nära* att falla”. Han ritade helt enkelt en lång vågrät pil, ungefär som en tallinje. Sedan gjorde han en markering utefter pilen och skrev därunder: ”Mannen faller”. Slutligen gjorde han en markering före och alldeles nära den första markeringen, och sa: ”Att mannen var *nära* att falla, betyder *detta!*”, varvid han pekade på sin sist gjorda markering, som låg så nära den första markeringen.

Nu är denna ryske semantikers analyspråk – d.v.s. pilen med dess rumsliga eller möjligen matematiska form – inte ett etablerat filosofiskt analyspråk, utan något som improviserades vid tillfället ifråga. Vi känner oss väl knappast frestade att säga att något blivit klarare av denna analys. Jag menar ändå att detta exempel tydligt visar hur den traditionella filosofins klagöranden arbetar genom att *införa en konstruktion i stället för det som anses oklart*. Under 1900-talet har satslogisk, predikatlogisk, mängdteoretisk, modallogisk, hermeneutisk, pragmatistisk och postmodernistisk begreppsbildning spelat just den roll som den ryske semantikerns pil spelar. Filosofins olika språk innehåller språkliga konstruktioner som tar den plats som det oklara begreppet hade.

Men vad innebär detta, att filosofisk begreppsbildning fungerar som *ersättare* för de begrepp som står i behov av klagörande? Hur går det till, när filosoferna *ersätter* det som skulle klagöras, med införd begreppsbildning? Jag har nyss antytt, att detta hänger samman med att viss begreppsbildning i filosofin fungerar som ett *klarhetsideal*. Sören Stenlund har beskrivit detta genom att säga att ett filosofiskt språk är ett språk som man har *absolut tillit* till. Diskutera filosofiska problem med en filosofisk logiker, och du finner snart att du har *övergått* till att diskutera problemen i matematiska termer. Diskutera filosofiska problem med en hermeneutiker, och du finner snart att du har *övergått* till att diskutera problemen i hermeneutiska termer. Vart vi än vänder oss i filosofin, så tvingas vi göra en *övergång*; från den oklarhet vi befinner oss i, till det etablerade sätt att klagöra och diskutera filosofiska problem, som råder i det läger vi råkat hamna i. Vi tvingas övergå till att använda den filosofiska vokabulär som man inom detta läger har ”absolut tillit till”, i motsats till de exempel som ”ska klagöras”.

Sören Stenlund har påpekat att man under de senaste decennierna blivit alltmer medveten om denna existens av *flera motstridiga* filosofiska språk som inget tycks ha någon självklar auktoritet över de

andra, och att detta har lett till en kris inom filosofin. Filosofin har förvandlats till en internationell marknad där olika filosofiska språk kämpar om ensamrätten på att ersätta vår förvirring med just deras klarhet. Inom vissa moderna filosofiska riktningar, nämligen postmodernismen och den nyare pragmatismen, har man till och med börjat erbjuda filosofier om detta filosofins nuvarande tillstånd, och på den vägen har man kapat åt sig betydande marknadsandelar. Det finns inget autentiskt filosofiskt språk, menar man, som kan ge oss ett slutgiltigt klarläggande av tingens natur. Filosofin som den stora Berättelsen – den som skrivs med stort B – har rasat samman, och ur ruinerna stiger små filosofiska fragment; mängder av filosofiska berättelser som inte längre gör anspråk på att få stavas med stort B, eftersom de alla är diktade i medvetenhet om att ingen Superberättelse kan användas som slutgiltig måttstock på berättelsernas sanningshalt. Äldre tiders metafysiker upplevs som oskyldiga människor med ett överdrivet behov av trygghet, och en ny upplevelse av *fara* har utvecklats: Känslan av att *dikta i en avgrund*. Det finns inom dessa moderna skolbildningar filosofer som är så alldeles oerhört farliga, att de vågar erkänna att också denna bild av filosofins tillstånd, bara är *ytterligare* en berättelse som svävar mitt i en tyst rymd, som varken ger sitt bifall eller kommer med några invändningar. Man vill säga: Vilken *subtil* fara dessa filosofer vågar utsätta sig för, när de på detta sofistikerade sätt tryggas marknadsandelar.

Mitt i denna det sena 1900-talets sofistikerade relativism, ekar Wittgensteins ord "Säg vad du vill, så länge det inte hindrar dig från att se hur det förhåller sig" besynnerligt oskyldiga. Vad är detta för en from fördom som Wittgenstein kommer dragande med, att man skulle kunna *se* hur det förhåller sig!? Skulle vi alltså kunna sopa bort tusentals år av filosofiska strävanden för att slutligen, kring mitten av 1900-talet, *se hur det förhåller sig*? Vilken otrolig naivitet! Och dessutom en naivitet vars orimlighet bevisas av att en normal läsare av Wittgensteins skrifter inte alls ser hur det förhåller sig, utan uppfattar en enorm brist på filosofisk skärpa och klarhet. Wittgenstein tycks stå relativt ensam med sin "insikt om hur det förhåller sig".

Detta intryck att Wittgensteins ord skulle uttrycka en naiv inställning till filosofin, och denna känsla av otillfredsställelse vid läsningen av Wittgensteins skrifter, har vi redan sett beror på en fördom om hur det filosofiska språket måste fungera. Vi tar för givet, att ett filosofiskt

språk måste innehålla en klarhet som uttrycks oberoende av de problem som ska klargöras, och att klarhet sedan uppnås genom att vi använder detta språk som ett slags analysredskap. Fördomen är att vi inte kan bringa klarhet i filosofiska frågor genom att använda ord som "språkspel", "familjelikhet" eller "drag i ett språkspel", *om vi inte först givit dessa ord en innebörd som är klarare än det som ska klargöras*. Men så fungerar, som vi sett, normalt inte det språk som Wittgenstein använder sig av i *Filosofiska Undersökningar*.

Någonstans säger Wittgenstein att "vi måste börja med misstaget och överföra det till sanning. D.v.s. vi måste avslöja källan till misstaget, annars har vi ingen nytta av att få höra sanningen. Den kan inte tränga in, om något annat tar dess plats. För att övertyga någon om vad som är sant, är det inte tillräckligt att konstatera sanningen, utan man måste finna *vägen* från misstag till sanning". Detta är, enligt min mening, ett avfärdande av filosofins traditionella språk, och en antydning om hur Wittgensteins eget språk fungerar i hans undersökningar. De centrala termerna i Wittgensteins språk, exempelvis "språkspel" och "familjelikhet", är termer som paradoxalt nog hämtar sin klarhet från det som ska klargöras; nämligen genom att fungera som det träffande uttrycket för resultatet av en genomförd undersökning. I den mån som centrala termer ibland ges en innebörd som är fastare avgränsad än den företeelse som ska klargöras, d.v.s. i den mån som ett traditionellt filosofiskt språk tycks utkristallisera, använder Wittgenstein dessa termer som s.k. *jämförelseobjekt*: Konstruktioner som genom likhet och olikhet med det som ska klargöras, kan användas i en undersökning, som det återstår att utföra.

Där vår ryske semantiker såg ett klargörande i själva pilkonstruktionen, där ser Wittgenstein alltså enbart ett jämförelseobjekt. Ska vi nå klarhet om hur ordet "nära" fungerar i satsen "Mannen var nära att falla", då har denne ryske semantiker ännu inte ens åstadkommit ett dåligt klargörande i Wittgensteins mening. Den filosofiska undersökningen *väntar ännu på att bli utförd*; en undersökning där användningar av exempelvis satserna "Mannen var nära att falla", "Den röda markeringen är nära den gröna" och "Talet 3 är nära talet 4" jämföres och kontrasteras mot varandra.

Semantikerns pil uttrycker alltså inte den klarhet som Wittgenstein eftersträvar, utan är blott en konstruktion som genom likhet och olikhet med användningen av satsen "Mannen var nära att falla", kan utnyttjas

i en undersökning av denna användning – en undersökning som det alltså återstår att utföra. Om pilkonstruktionen sedan är ett lyckat jämförelseobjekt eller inte, ja det får visa sig i denna undersökning. Det samma kan sägas om Anders Wedbergs mängdteoretiska konstruktion.

Börjar ni nu få syn på skillnaden mellan Wittgensteins språk och filosofins traditionella språk? I filosofins traditionella språk fungerar mängdteoretiska konstruktioner, predikatlogiska parafraaser och etablerad filosofisk vokabulär som *direkta bokstavliga uttryck* för den klarhet som eftersträvas. Det som ska klargöras får sin *slutgiltiga bestämning* i termer av dessa konstruktioner. Hos Wittgenstein, däremot, fungerar dessa konstruktioner på sin höjd som jämförelseobjekt, d.v.s. som något som ligger *vid sidan* av det som det ännu återstår att undersöka. Filosofins språk missar alltså målet genom att blanda ihop sig självt med målet. Filosofins språk är ett språk med den absurda egenskapen att bli det som det försöker tala om. För det är ju inte som jämförelseobjekt som filosoferna föreslagit sina analyser, utan de menar sig ha *träffat rätt* med sina konstruktioner, åtminstone hypotetiskt.

”I våra tankar är idealet orubbligt”, säger Wittgenstein i vad jag betraktar som en karaktäristik av filosofins traditionella språk. ”Du kan inte komma ur det”, fortsätter Wittgenstein, ”du måste alltid vända tillbaka. Det finns inget utanför; utanför saknas livsluften. – Varför det? Idén sitter så att säga som glasögon på vår näsa, och vad vi betraktar, ser vi genom dem. Vi kommer inte alls på tanken att ta av dem”. Och vad är konsekvensen av detta? Konsekvensen är, som vi redan noterat, att man ”predicerar om *saken* vad som ligger i vårt *framställningssätt*” (min kursivering). Bilden har tagit det avbildades plats.

Wittgensteins språk i *Filosofiska Undersökningar* är däremot ofta slående likt det språk vi använder vid exempelvis en rundvandring i en stad. Man pekar på välkända företeelser som man passerar, och säger kanske: ”Titta på den här välskötta parken”. Man jämför olika iakttagelser med ytterst enkla medel: ”Se hur bebyggelsen ändras här, när vi närmar oss innerstan: Ni kommer ihåg att vi tidigare såg mest hyreshus. Här finns knappt någon bostadsbebyggelse alls, nästan uteslutande affärs- bank- och kontorsbyggnader”. Etc. etc. På ett liknande sätt tar Wittgenstein oss på en rundvandring i vår egen all dagliga erfarenhet. Så som vi vid stadsvandringen betraktade staden, betraktar vi i Wittgensteins undersökningar olika *exempel* som det är väsentligt att vi alla kan känna igen.

I anmärkningarna om matematikens grundvalar, säger Wittgenstein: "Vi talar och handlar. Det är redan förutsatt i allt som jag säger". Med andra ord: Wittgensteins språk arbetar med dessa alldagliga exempel som en naturlig utgångspunkt, som något som helt enkelt är *givet*, något som man kan peka på, undersöka, titta lite närmare på, erinra sig detaljer i – som en kamp mot vår tendens att missförstå dem när vi filosoferar.

I *Filosofiska Undersökningar* säger Wittgenstein att han använder det alldagliga språket för att beskriva språket. Detta hindrar inte att Wittgenstein ibland uppfinner nya termer och uttryckssätt, men det är väsentligt att dessa termer och uttryckssätt inte ges någon oberoende definition, utan att deras mening ska vara klar genom de exempel som givits, och de undersökningar som genomförts.

En stor fara när man försöker bedriva filosofi i Wittgensteins efterföljd, är att ens fantasi att finna goda exempel och ens förmåga att i detalj undersöka och kontrastera exempel förslappas, och att man istället börjar *förlita* sig på dessa uppfunna termer och uttryckssätt. Faran är alltså att man blir en sorts språkspelsteoretiker, eller praxisfilosof, som förvandlar Wittgensteins språk till ett traditionellt filosofiskt språk, ett språk som självt skulle göra åtminstone halva jobbet, genom att redan i sig innehålla formen för den klarhet som man eftersträvar. Lägg märke till att när en sådan språklig övergång sker, så förändras också vår *blick* för det som vi skulle undersöka. Det är som om språkspelen, praktikerna och familjelikheterna smög in i vårt synfält för att där bilda en sorts självständiga entiteter, vilka vi nu ser tydligare än de där människorna som helt sonika talar och handlar. Vad vi på detta sätt ser, är språkliga fossiler, ord som börjat leva ett eget liv, ord som har övertagit den plats som exemplen tidigare hade – de exempel som vi, innan vi på detta sätt förslappades, försökte tala *om*. Vad vi ser, är effekterna av att ha snärjts in i ett språk som börjat gå på tomgång.

Genom att Wittgensteins språk istället fungerar mot bakgrund av helt vanliga erfarenheter som exempel och undersökningar försöker frammana, får Wittgensteins språk en aningen lättsam ton – alltför lättsam, skulle säkert många säga. Jag menar alltså att denna ton hänger samman med att Wittgensteins språk får sin innebörd, inte genom oberoende bestämningar, och inte genom en etablerad filosofisk vokabulär, utan genom de exempel som Wittgenstein ber oss betrakta.

För att förstå Wittgensteins språk, måste vi alltså sätta detta språk i samband med hans exempel. Här lurar nu en ännu större fara, en fara som uppkommer vid *läsningen* av Wittgensteins skrifter. I en normal filosofisk text, är nämligen förhållandet mellan exempel och det filosofiska språk som används, det omvända. Exempelen kan på sin höjd *illustrera* egenskaper hos begrepp i det använda filosofiska språket, men dessa begrepp får ändå sin bestämning i termer som är oberoende av exemplen. I annat fall betraktas de klargöranden som föreslås, som cirkulära: De vilar på det som skulle klargöras. Jag tror nu att känslan av att Wittgensteins språk lämpligen hör hemma vid tebordet, hänger samman med att man försöker läsa Wittgensteins undersökningar som en traditionellt uppbyggd filosofisk text. Man känner då, som Russell ibland tycktes göra, att här har till och med det mest elementära i filosofin upplösts. I den mån man ändå vill hitta något filosofiskt relevant innehåll i Wittgensteins undersökningar, tvingas man därför att själva ge en oberoende bestämning av termer som har en central funktion i hans skrifter, och sedan betrakta exemplen som instanser av dessa bestämningar.

Det är bland annat mot en sådan läsning, som Wittgensteins ord "Säg vad du vill så länge det inte hindrar dig från att se hur det förhåller sig" kan riktas. Mot bakgrund av ovanstående anmärkningar kan vi nu parafrasera dessa ord så här: "Säg vad du vill, så länge det inte försämrar din blick för de alldagliga exempel som vi här försöker betrakta, undersöka och klargöra".

Jag har undersökt de problem som möter oss då vi försöker läsa Wittgensteins *Filosofiska Undersökningar*. Då de arbetsmetoder och det språk som Wittgenstein använder skiljer sig så grundläggande från de metoder och de språk som är förhärskande inom filosofin, finns här alla förutsättningar för att allvarliga missförstånd ska uppstå. Att undanröja dessa missförstånd är, enligt min mening, av största vikt, eftersom Wittgenstein, rätt förstådd, mycket väl kan vara en väg ut ur den relativismkris som filosofin idag befinner sig i. Jag har försökt visa att Wittgensteins språk inte är ytterligare ett språk i raden av filosofiska språk som en filosofiskt benägen människa har att *välja* bland, utan skiljer sig på avgörande punkter från vad jag kallat filosofins traditionella språk. Jag hoppas att jag därigenom också klargjort vad det innebär att säga, att Wittgenstein inte för fram några *teorier* som lösning på filosofiska frågeställningar.

Ett talmudistiskt rättsfall

Under den senare tiden har här i Sverige ett antal, av såväl jurister som lekmän, omdebatterade domslut avkunnats. Till dessa hör det s k Lindomefallet där två ynglingar var åtalade för mord på en 89-årig man. Mordet ägde rum i den äldre mannens hem i Lindome i oktober 1990. Med detta fall som utgångspunkt skall jag här diskutera ett gammalt rättsfilosofiskt problem, vilket har med underlåtenhetens kausalitet att göra.

Det markanta med fallet är att, trots att det utom allt rimligt tvivel var just "dessa två" ynglingar som begått brottshandlingen, frikändes de av tingsrätten på grund av brist på teknisk bevisning och därför att de två åtalade skyllde dådet på varandra. Gemene man reagerade känslomässigt med förundran över domen. Domslutet förefaller uppenbarligen strida mot den allmänna rättsuppfattningen. Grova brott, i synnerhet mord, skall enligt denna uppfattning inte förbli ostraffade. Detsamma anser onekligen även domaren som avkunnade frikännandet. Emellertid får domare inte, till skillnad från gemene man, reagera känslomässigt. Han måste följa lagen och de principer som gäller i ett rättssamhälle. Därför kan han inte avkunna något straff ifall den/de anklagades skuld inte går att bevisa. Frågan är alltså om det i det konkreta fallet fanns någon laglig grund för en fällande dom. Jag kommer nedan att argumentera för att det fanns en sådan. Men först vill jag uppmärksamma ett resonemang i Talmud där ett jämförbart fall diskuteras.

1. Talmud

Jag bör dock erkänna att jag inte är någon expert på Talmud. Mina kunskaper i frågan är rätt begränsade. Trots detta tänker jag här ge mig in på ett talmudistiskt resonemang. Det gör jag av det enkla skälet att jag i ett tillägg till Emanuel Deutsch' förträffliga avhandling om

Talmud till min förvåning fann ett exempel som i mångt och mycket påminner om det ovan nämnda rättsfallet.

Avhandlingen, "The Talmud", publicerades ursprungligen anonymt (*The Quarterly Review*, Vol 123, 1867). I efterhand blev det känt att författaren var Emanuel Oscar Menahem Deutsch. Avhandlingen utkom därefter i många separata upplagor och i olika översättningar, bl a till polska. Den polska översättningen, med mycket sakkunniga tillägg och kommentarer, gjordes inte direkt från engelska utan från franska av Izaak Kramstück (*Drukarnia Gazety Polskiej*, Warszawa, 1869). Ett faksimil av denna upplaga publicerades av Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe (WAiF), Warszawa 1990. Då jag nedan refererar till originalavhandlingen skall jag använda förkortningen ED. Då jag däremot hänvisar till något tillägg eller någon kommentar ur den polska upplagan skall jag använda förkortningen IK.

Vad själva Talmud angår så består den av två huvuddelar: Mischna och Gemara. Den första delen handlar om Moselagen och är den egentliga Talmudtexten. Denna del utgör å ena sidan en upprepning av lagen, å andra sidan dess utläggning, något som det hebreiska ordet "mischneh" i dess dubbeltydighet (upprepning och utläggning/förklaring) exakt återger. Den andra delen, Gemara, är en kommentar och en komplettering till Mischna. Ordet "gemara" är av syriskt ursprung och är en synonym till ordet "talmud", som egentligen betyder forska (undersöka), lära sig (av verbets aktiva form lymad = lära, resp verbets reflexiva form lomad = lära sig). Av tradition står emellertid det syriska ordet för blott kommentar och komplettering till Mischna, medan det hebreiska ordet Talmud omfattar bådadera, dvs Mischna och Gemara.

Talmud föreligger i två olika utgåvor: den palestinska, också kallad för den jerusalemska, utgåvan (ca 390 e Kr) och den babylonska utgåvan (365 – 427 e Kr). Jämfört med den jerusalemska utgåvan är Talmuds babylonska utgåva fyra gånger mer omfattande. Den innehåller hela Mischna (den jerusalemska utgåvan saknar vissa delar, IK s 59) och består av trettiosex traktater (2947 tryckark) på sammanlagt tolv volymer i folio (ED s 449). Den babylonska utgåvan anses vara den av rabbinerna godkända och representativa utläggningen av judendomens trosbekännelse. Den är, som E Deutsch uttrycker det, "...den mest tillförlitliga kanoniska skriften inom den judiska traditionen" (ED s 449).

Denna märkliga skrift handlar, i både bokstavlig och överförd mening, om allt mellan himmel och jord. I den går det att läsa om det mest vardagliga: om arbete och vila, om människans liv och seder, om hennes förhållande till sig själv och till andra människor; men i första hand handlar skriften naturligtvis om människans förhållande till Gud. Enligt Deutsch är Talmud "...faktiskt en Corpus Juris, en encyklopedi som omfattar såväl civil- och straffrätt som kyrklig och internationell, mänsklig och gudomlig rätt..." (ED s 425). Denna encyklopedi har skrivits av de mest framstående judiska lärda under en period av ett tusen år (Moses förkunnelse ska ha ägt rum år 2448, dvs år 1372 f Kr. Mischnas början hänförs till Schimon den Rättvise, år 3448, dvs exakt ett tusen år efter Moses. Den skrevs ned av Rabbi Jehuda Hanasy år 3949 – allt detta efter IK s 24) och har därefter tolkats och kompletterats i ytterligare ett tusen år (jfr ED s 425). Det är därför inte att undra på att man i den kan finna mycket, även för nutidens problem, intressant stoff.

2. *Talmuds exempel*

Det talmudistiska exemplet som tycks mig vara jämförbart med det ovan nämnda rättsfallet tas i Talmud upp på det för denna skrifs karakteristiska sättet att resonera, nämligen i parabelformen.

Antonius Pius frågade Rabbi: vad för rätt har Gud att efter döden straffa kroppen eller själen? När kroppen ställs inför domen kan den hävda: det var inte jag utan själen som syndade. Beviset att så var fallet är att fr o m den tiden då själen lämnade mig ligger jag orörlig och känslolös som en sten i graven, oförmögen att synda. Själen kan i sin tur tillskriva de begångna synderna uteslutande till kroppen genom att bevisa att fr o m den tiden då den skilts från kroppen har den oskyldigt svävat i himmelen bortom all synd. På det här sättet kan både kropp och själ ömsesidigt peka ut den andre som orsak till de begångna synderna och därigenom undgå bestraffningen. Rabbi besvarade frågan med en jämförelse. En konung hade en präktig trädgård med mycket sällsynta frukter i. Han anställde två vakter, av vilka den ene var blind och den andre halt, för att vakta dessa. En gång sade den senare till sin kollega: jag ser där borta en vacker och mogen frukt, men på grund av mitt handikapp kan jag inte nå den, du som saknar ögon kan däremot inte se den; bär mig dit så skall vi

dela bytet oss emellan. Som de kom överens, så blev det gjort. Efter en tid kom konungen till trädgården. Då han inte kunde hitta den förkomna frukten frågade han väktarna vad som hade hänt, men båda försvarade sig genom att hänvisa till sina handikapp, som för var och en av dem gjorde illdådet omöjligt. Eftersom ägaren anade list i försvaret, satte han den haltande på den blinde och dömde som om de vore en människa. Detsamma gör Gud: han återför själen in i kroppen och dömer de båda i förening (min översättning från polska efter IK s 74).

Utöver världsliga frågor och problem indikerar parabeln ett antal rent teologiska frågor och problem. Dessa ligger dock inte inom mitt intresseområde och skall därför här inte diskuteras.

3. Det talmudistiska exemplet och Lindomefallet

En talmudist skulle kunna fullfölja Talmuds resonemang och säga: här har vi ett fall då två ynglingar har begått ett fruktansvärt brott; de har mördat en människa och har därmed förtjänat bestraffning. Ehuru vi inte exakt vet vilken av de två som begått dådet, kan vi utgå ifrån att båda på något sätt var inblandade och att de skyllde på varandra för att undkomma bestraffningen. Vi bör, skulle han säga, i situationer som denna följa Talmuds exempel och kollektivt bestraffa de två ynglingarna som om de vore en person. Detta resonemang skulle säkerligen tillfredsställa gemene mans rättskänsla.

I en demokratisk rättsstat som vår kan vi emellertid inte följa Talmuds lagar, skulle en jurisprudensrepresentant kunna hävda. Våra domstolar har inte, och bör enligt de gällande rättsprinciperna inte heller ha, den makt som den talmudistiske Guden eller konungen har. Vi lever i en demokrati, inte i ett totalitärt system, och våra rättsmyndigheter är förpliktade att följa demokratins grundprinciper. En av dessa principer säger att kollektiv bestraffning, något som är vanligt i totalitära samhällen, är odemokratisk och därför otillåten. En annan grundprincip säger att man på grund av bristande bevisning hellre friar en misstänkt brottsling än straffar en oskyldig person. Här har vi just ett sådant fall där tillämpningen av dessa två principer måste leda till en friande dom.

Resonemanget låter övertygande och talmudisten skulle förmodligen kunna acceptera det. Han har nämligen lärt sig ur Talmud att man

skall anpassa (eller om så krävs ändra) de gamla lagarna till nya, förändrade situationer. Exempel rörande anpassning och förändring av lagar finns det gott om i denna skrift. Ett sådant gäller den heliga sabbaten. Sabbaten är genom Guds vilja en vilodag. Det finns i Talmud en mycket detaljerad beskrivning hur denna dag skall firas, vad man får och vad man inte får göra. Men t o m den heliga sabbaten kan upphävas i en förändrad situation, t ex när det gäller att rädda ett liv (jfr ED s 440).

På ett colloquium på filosofiska institutionen i Uppsala, den tredje februari 1993, har en första version av denna artikel diskuterats. Flera tankeväckande anmärkningar har vid detta evenemang uppmärksamats. Det har bl a påpekats att det finns en markant skillnad mellan det talmudistiska exemplet och Lindomefallet, nämligen det att i det talmudistiska exemplet är det känt att de inblandade personerna (väktarna) har samverkat vid brottet, något som i Lindomefallet inte kan påvisas. Eftersom konungen visste att en samverkan mellan väktarna ägde rum kan inte hans agerande (detsamma gäller Guds agerande) anses strida mot demokratins grundprinciper. Varken Gud eller konungen har, som jag hävdar, handlat odemokratiskt. Konungens agerande är självfallet särskilt intressant. Båda väktarna har, som vi vet, medverkat vid brottet, och därmed har båda förtjänat att bli kollektivt bestraffade för det ”som om de vore en människa”. Resonemanget tycks mig vara korrekt såtillvida som det framhåller det vi fick veta ur parabeln, nämligen att den halte och den blinde kom överens om att samverka vid stölden. På goda grunder kan vi anta att även konungen visste detta (vad Gud visste eller inte visste innan han återförenade kroppen och själen är ett teologiskt problem och kan därför lämnas därhän). På goda grunder, låt vara inte på lika goda som konungens i fallet med väktarna, kan vi anta att ynglingarna i Lindomefallet på något sätt har samverkat vid brottet och att de avsiktligt skylldes på varandra för att undgå bestraffningen. Vi kan följaktligen, precis som konungen ”anade list i försvaret”, ana list i deras ömse-sidiga beskyllningar. Med hänsyn taget till våra demokratiska grundprinciper kan vi emellertid inte döma dessa ynglingar blott därför att vi anar list i deras agerande. Men det kunde konungen. I detta hänseende tycks bedömningen av konungens dom som odemokratisk vara berättigad.

Talmudisten har bestämt sig för att acceptera de demokratiska

grundprinciperna. Dessa förefaller emellertid, som sagt, strida mot det talmudistiska exemplet. Talmud tillåter att man vid förändrade omständigheter bryter mot dess lagar. Frågan är alltså om en sådan brytning är nödvändig här. Innan en talmudist skulle bryta mot någon talmudistisk lag skulle han undersöka om det inte finns en tolkning av situationen som varken strider mot den talmudistiska Gudens respektive konungens handlande eller vår demokratiska lagstiftning. Han skulle alltså söka en tolkning som inte strider mot de ovan nämnda grundprinciperna men som ändå kan leda till en fällande dom.

Utan att behöva gå in i detaljer, vilka jag förresten inte känner till, kan det konstateras att vi inte vet vilken av dessa två unga människor som har bragt den äldre mannen om livet. Men det som vi utan allt rimligt tvivel vet, inte minst därför att de två skyllde på varandra, är att båda var närvarande då brottet begicks. Anta att endast en av dem, låt oss kalla honom för A, är mördaren. Den andre, låt oss kalla honom för B, har i så fall underlåtit att förhindra dådet. Är det i stället B som är mördaren, så är A den som har underlåtit att förhindra dådet. Vi vet fortfarande inte vem, A eller B, som är ansvarig för mordet eller för underlåtenhet. Men eftersom underlåtelse i det här fallet är det minimum som kan bevisas utan allt rimligt tvivel, kan både A och B anklagas för detta. Så skulle i alla händelser den talmudistiske Guden och/eller den talmudistiske konungen ha kunnat göra.

Enligt svensk lag är underlåtenhet emellertid, med undantag för de fall där det finns allmän plikt, på grund av t ex ett yrkesutövande, eller där uppsåt uppenbarligen föreligger (jfr Thyrén 1920, s 36), inte straffbar. Således har talmudistens överväganden hittills inte kunnat hjälpa oss så värst mycket. Men han är envis och ger inte upp så lätt. Han frågar därför om den svenska lagen inte bör ändras på den här punkten.

4. Om underlåtenhetens kausalitet

Tanken är inte ny. Den har sedan länge diskuterats av både jurister och filosofer. En märklig debatt i frågan ägde t ex i början på 20-talet rum mellan rättsprofessorerna Anders Vilhelm Lundstedt (Uppsala) och Johan C W Thyrén (Lund). I debatten deltog även filosofen Einar Tegen. Fejden, som Tegen kallade den, mellan Lundstedt och Thyrén gällde inte blott underlåtenhetens kausalitet utan den moderna straffrättens grundprinciper överhuvud taget. Problemet som intresserar oss här spelade dock en betydande roll i denna debatt.

Vad problemet exakt gällde var följande: (1) Kan underlåtenhet tolkas som ett kausalt förhållande? (2) Bör underlåtenhet vara straffbar ifall ett kausalt förhållande av något slag föreligger? (3) Bör underlåtenhet vara straffbar ifall ett kausalt förhållande inte föreligger?

Den mest utförliga analysen finner vi hos Tegen i hans uppsats "Om underlåtenhetens kausalitet" från 1921, först publicerad 1927 i boken betitlad "I filosofiska frågor". Analysen ges där i form av ett samtal mellan en häradshövding och en ingenjör. Den senare följer i diskussionen Thyréns uppfattning om ett föreliggande kausalt förhållande i underlåtenheten. Den förre, som i diskussionen, såvitt jag har förstått, företräder författaren själv, fullföljer Lundstedts argumentation mot denna uppfattning.

Samtalet kretsar kring ett klassiskt exempel. En icke simkunnig person, X, har ramlat i vattnet och drunknat medan en annan person, Y, som råkat befinna sig på bryggan sett på. Y kunde, utan att behöva utsätta sig själv för någon fara eller obehag, eller, som Thyrén uttrycker det, utan någon "nämnvärd uppoffring" (Thyrén 1920, s 41), ha räddat X genom att t ex kasta "en lina som låg på bryggan" (Tegen 1927, s 163). Men Y gjorde ingenting. Han bara stod på bryggan och såg på hur X drunknade. Frågan är nu om det föreligger något kausalt förhållande mellan X:s död och Y:s underlåtelse och, om så är fallet, vad för slags kausalt förhållande det kan vara.

Innan jag besvarar denna fråga vill jag ännu en gång hänvisa till Talmud, där ett jämförbart exempel anges. En man ser en kvinna drunkna men gör ingenting för att rädda henne. Han motiverar sitt inhumana beteende med att hänvisa till sin fromhet. Han kunde nämligen inte rädda henne utan att titta oanständigt på henne. En sådan människa kallas i Talmud för en "from dumbom" (IK s 21). Exemplet moraliska budskap är uppenbart. Det omoraliska, det inhumana i handlingen (eller rättare sagt, i icke-handlingen eller, som Thyrén uttrycker det, i "den negativa handlingen") får inte bortförklaras med hänvisning till förbudet att den fromme inte får titta oanständigt på en kvinna.

Den som vill göra gällande att han genom att hålla strängt vid lagens bokstav gör något gott när humanitetens bud borde driva honom mot att inte följa den älskas varken av Gud eller av människor. Den som tvärtom av fri vilja gör något gott som inte krävs av lagen, dvs den som inte stannar vid rättvisans port (at the 'Gate of Justice') utan

passerar den för att nå barmhärtighet (the 'line of mercy') har gjort sig förtjänt av de visas beröm (ED s 444).

En människa som i sin dumma fromhet tror att hon hedrar Gud genom att underlåta räddningen av kvinnan är alltså enligt Talmud varken älskad av Gud eller av människor. Även om underlåtelse i detta exempel inte beläggs med något straff, utöver den moraliska fördömmelsen, kan man dock tänka sig att den kommer att väga tungt på vågskålen då de goda och de onda gärningarna på den yttersta domen skall vägas mot varandra. Underlåtenhetens straffbarhet är här således, om jag förstått saken rätt, inbyggd i den moraliska fördömmelsen. Straffet verkställs dock inte omedelbart utan förflyttas in i framtiden.

Låt oss nu återvända till vårt klassiska exempel. Finns det något kausalt förhållande i det faktum att X drunknade och att Y underlät att kasta den räddande linan? Ja, svarar Thyré. Ja, svarar ingenjören i Tegens artikel. Nej, svarar Lundstedt. Nej, svarar häradsöverdomaren, dvs Tegen själv. Vad mig beträffar så håller jag nog med Lundstedt och Tegen i denna fråga, ty Thyrés resonemang tycks mig inte hålla. Thyré skriver:

Antag två krafter, k_1 och k_2 , som neutralisera varandra. Om k_1 vore ensam, krafter, som här lämnas åsido) faktum f_2 i stället för f_1 . I en sådan situation skulle faktum f_1 uppstå. Då nu k_1 neutraliseras av k_2 , uppstår (genom andra säger man, och måste man säga, inom straffrätten, att k_2 är (en) orsak till f_2 . Ty sättes k_2 , så uppstår f_2 ; bortfaller k_2 , så bortfaller f_2 – förutsatt naturligen, att allt annat lämnas oförändrat. Om nu f_1 = det faktum, att X, som fallit i vattnet, räddas; f_2 = att X drunknar; k_1 = personen M, som vill och kan rädda X, om M får sköta sig själv; k_2 = personen A, som slår armarna kring M och hindrar hans räddande handling – så är således A orsak till X:s död. Den kausalitet, varpå det i straffrätten kommer an, rör emellertid icke personen såsom sådan, utan hans viljefarlighet. Det är denna, som måste underkastas nämnda kausalitetsprov. Om sålunda exemplet ändras därhän, att A ensam är närvarande, då X faller i vattnet, k_1 = de egenskaper (kroppsstyrka etc.) och förutsättningar, som göra det möjligt för A att rädda X, och k_2 = den viljefarlighet, som gör, att A icke begagnar dessa möjligheter utan låter X drunkna, så är k_2 (=A:s viljefarlighet), *i alldeles samma mening* som i förra exemplet, orsak till X:s död. Vill man förneka orsakskvaliteten här, så måste man

förneka den där. X:s död inträder, då A:s viljefarlighet sättes, och bortfaller, då A:s viljefarlighet bortfaller; om annat är icke fråga. Faktiskt prövar man saken genom att tänka sig en person med normalt social-etisk vilja, *men i övrigt alldeles lika med A*, i A:s ställe; m a o genom att förändra viljebeskaffenheten men ingenting annat. Beror X:s död på förändringen, så föreligger kausaliteten (Thyrén 1920, ss 34f, Thyréns kursivering).

Angående Thyréns resonemang kan följande sägas: (1) Frågan om huruvida underlåtenhet inkluderar ett kausalt förhållande eller ej beror självfallet på vad som menas med "kausalt förhållande". Enligt den gängse uppfattningen anses C (cause) vara orsaken till något E (effect) om C inträffar vid tiden t_1 och är ett tillräckligt villkor för E vid tiden t_2 , där $t_1 < t_2$. Ibland ersätts kravet på ett tillräckligt villkor med kravet på ett "betydande" ("väsentligt") element i det tillräckliga villkoret eller med ett krav på ett nödvändigt villkor. Det är inte heller ovanligt att man, som t ex Thyrén, anser att orsaken C skall vara både ett nödvändigt och tillräckligt villkor för E. Vid givna och oförändrade omständigheter uppfattas därmed relationen mellan C och E som en en-entydig relation av typen "alltid om och endast om C, så E", eller i Thyréns terminologi "alltid om och endast om k_2 , så f_2 ". Man kan dessutom som en extra kvalifikation kräva att något slags fysisk eller psykisk inverkan ingår i det nödvändiga och/eller tillräckliga villkoret. Ställs detta krav är det svårt att se något kausalt förhållande i underlåtenheten på bryggan. Mellan k_2 och f_2 föreligger ingen fysisk eller psykisk inverkan, varför k_2 inte kan anses vara orsaken till f_2 .

(2) När två krafter k_1 och k_2 (observera att i exemplet talar Thyrén om verkande krafter, inte om underlåtenhet) verkar tillsammans kan inte k_2 ensam, om fysisk inverkan ingår som ett nödvändigt villkor, vara orsak till faktum f_2 ; k_2 är i bästa fall blott en bidragande faktor eller en bidragande orsak till f_2 . När k_2 bortfaller är självfallet k_1 ensam orsak till f_1 . Bortfallet av k_2 gör att endast k_1 verkar och att f_1 inträffar. Ur detta följer att när k_2 inte verkar inträffar inte heller f_2 , men inte, som Thyrén påstår, att k_2 är orsak till f_2 .

(3) När personen A "slår armarna kring M och hindrar hans räddande handling" är A ingalunda orsak till X:s död utan blott orsak till att M inte, på grund av A:s beteende, kunde rädda X. I bästa fall

kan man här säga att A genom att hindra M är i någon mening en indirekt orsak till X:s död. Att märka är att A:s beteende i det här fallet inte alls kan betecknas som någon negativ handling om med negativ handling menas underlåtenhet. A handlar faktiskt, han "slår armarna kring M".

(4) Samma förhållande som i (3) gäller nog mellan A:s "viljefarlighet" och hans beteende (underlåtenhet). Mellan A:s viljefarlighet och underlåtenhet äger ett kausalt förhållande rum, men inte mellan A:s viljefarlighet och X:s död, och därför kan varken A:s viljefarlighet eller A:s underlåtenhet vara orsak till X:s död.

(5) Vore A inte närvarande vid olyckstillfället (och inte M heller) skulle X ändå drunknat. Därför tycks mig Lundstedts (jfr 1920, s 43) och Tegens (jfr 1927, s 168) argument som hänvisar till detta faktum inte alls vara några "puerila argument" (jfr Thyren 1920, s 35).

(6) Inte heller tycks mig argumentet som bygger på Lucretius Carus' erkända påstående att "ex nihilo nihil fit" (jfr Lundstedt 1936, s 68) kunna avfärdas som irrelevant. Faktum är att A gjorde ingenting, och detta "ingenting" kan ej vara orsak till "någonting", i det här konkreta fallet till X:s död.

Att märka är att trots sin övertygelse om det föreliggande kausala förhållandet i underlåtenheten tycks Thyren acceptera att "den gällande straffrätten i princip lämnar underlåtenheten straffri..." (1920, s 37). Detta därför att uppsåt i underlåtenheten är svårt att bevisa. Det räcker alltså för honom inte att "det finns" ett kausalt förhållande, det måste också finnas uppsåt för att underlåtelse skall kunna bestraffas. För att undvika denna svårighet har han "*de lege ferenda* föreslagit (Prine. II, 20 ff) att bygga underlåtenhetens straffbarhet närmast på insikten om *farans* existens, vad långt lättare låter sig bevisa än uppsåtet att skada. Därmed vore möjligt att i icke alldeles ringa mån utsträcka underlåtenhetens straffbarhet" (Thyren 1920, ss 36f, Thyrens kursivering).

Även Lundstedt och Tegen tycker att underlåtenhet bör straffas, men på andra grunder än Thyren. För det första, ifrågasätter de förekomsten av ett kausalt förhållande i underlåtenheten. För det andra, anknyter de i sin argumentation till Hägerströms pliktbegrepp. Tegen, exempelvis, avslutar sin artikel "Om underlåtenhetens kausalitet" med följande ställningstagande:

...nu stå vi också fria att företa en lagstiftning och lagtillämpning, som icke skela åt detta mystiska förhållande (dvs orsaksförhållandet – Z P) utan som resolut ta sikte på det man med ett sådant straff vill vinna: uppammandet och beståndet av en omedelbart verkande plikt känsla att *företaga* sådana handlingar, som icke "få" underlåtas, och vilka – i likhet med vad som om handlingen i vårt fall kan sägas – är reallt möjliga (Tegen 1927, s 182, Tegens kursivering).

5. Om underlåtenhetens straffbarhet

Ju mer jag funderar på problemet desto mer tveksam blir jag beträffande kravet på underlåtenhetens straffbarhet – om underlåtenhet förstås på det vis som exemplifieras med A:s beteende i Thyréns terminologi, eller med Y:s beteende i Tegens terminologi – med hänsyn taget till "insikten om farans existens", eller önskan att uppamma och befästa en "plikt känsla att företaga sådana handlingar, som icke 'få' underlåtas" kan övertyga en lagstiftare. Visst låter kravet på att extremt asociala beteenden, av den typ som A och Y representerar, av samhället bör fördömas inte blott i moraliska termer utan också i form av juridisk bestraffning tilltalande. Ändå tycks det svårt att acceptera att man kan straffas för något man inte gjort. Detta kan vara förklaringen till varför Madeleine Leijonhufvud, professor i straffrätt, i sin rapport till justitiedepartementet, så som den presenterades i massmedier, är inkonsekvent i frågan om underlåtenhetens straffbarhet. I rapporten föreslås, utöver vidgningen av begreppet "medhjälp", att "[d]en som inte ingriper för att förhindra ett allvarligt brott ska kunna dömas till fängelse" (UNT, den 10 februari 1993). Enligt denna formulering skulle en person, som står på en brygga och ser på hur en människa håller på att drunkna, inte vara skyldig att ingripa för att rädda henne och därmed inte kunna straffas för underlåtenhet. Men en person som bevittnar ett allvarligt brott är skyldig att ingripa för att förhindra brottet, förutsatt att det kan ske utan risk för hans eget eller andras liv (jfr DN, den 10 februari 1993). Det är svårt att se någon avgörande skillnad mellan dessa två fall av underlåtenhet. En människa som råkat ut för en olycka och skadats eller dödats därför att en inhuman person underlät att hjälpa henne har väl, både i moraliskt och juridiskt hänseende, samma värde som en människa som utsatts för ett allvarligt övergrepp. Straffas inte personen för underlåtenhet i det

första fallet skall inte heller ett vittne som underlät att ingripa för att förhindra övergreppet straffas. Straffas den senare skall även den förre straffas. I min bedömning av den ovan citerade formuleringen utgår jag ifrån en tolkning som inte förutsätter något kausalt förhållande i underlåtenheten. Skulle ett sådant förhållande förutsättas, vore rekommendationen att straffa för underlåtelse vid "allvarliga brott", och inte för underlåtelse vid olycksfall, mera tillfredsställande.

Att Leijonhufvud inte förutsätter något kausalt förhållande framgår, om jag förstått det rätt, ur det fall med vilket hon åskådliggör den nya lagens tillämplighet. Fallet handlar om tre "stora och starka" män som bevittnat en våldtäkt utan att ingripa. Som fallet anförs i massmedia är det inte sagt att våldtäktsmannen var medveten om vittnenas närvaro. Om han inte var det, så kunde han inte bli påverkad av deras blotta närvaro, och därmed kunde inget kausalt förhållande mellan vittnena och våldtäktsmannen föreligga.

Vad Lindomemålet beträffar menar Madeleine Leijonhufvud "att domen som friar de båda männen är riktig med de regler som nu gäller" (UNT). Men även med de lagändringar som hon själv föreslår är hon tveksam om en annan utgång vore möjlig.

Det är förvånande att man föreslår en lag enligt vilken man kan dömas till fängelse för underlåtenhet där ett kausalt förhållande uppenbarligen inte föreligger samtidigt som man anser att domen i Lindomemålet var riktig och att den förmodligen inte skulle ha varit annorlunda även med den nya lagen, trots att ett kausalt förhållande i detta fall går att påvisa. Enligt min mening, borde det vara mer plausibelt att plädера för underlåtenhetens straffbarhet då ett kausalt förhållande föreligger, och mindre plausibelt då det inte föreligger.

Därmed vill jag inte säga att jag är helt främmande för tanken att även underlåtenhet där ett kausalt förhållande inte föreligger bör vara straffbar. Kravet på extremt asociala beteendens straffbarhet uppfattar jag som tilltalande. Det är ingen tvekan om att Y:s/A:s beteende på bryggan liksom de tre "stora och starka" männens beteende är extremt asociala, och därför bör de bestraffas. Problemet är dock: hur skall lagstiftaren övertygas om detta, och hur skall han kunna motivera en lag som straffar för något man inte har gjort? Jo, kanske kan man hänvisa till "insikten om farans existens", eller till "en plikt känsla" eller något dylikt. Men räcker detta? Förmodligen inte, ty det behövdes mer än sjuttio år sedan diskussionen mellan Lundstedt och

Thyrén innan problemet "tack vare" Lindomefallet har nått fram till ett konkret förslag om en lagändring. Men t o m den nya lagen kommer inte att omfatta de fall som exemplet på bryggan illustrerar.

Det är därför som jag i min framställning av problemet hänvisar till det kausala förhållandet, och menar att då ett sådant föreligger är pläderingen för underlåtenhetens straffbarhet mer plausibel. Visst kan man åberopa exempel på underlåtenhet, t ex då en skattepliktig underlåter att betala skatt, där frågan om kausalitet inte har någon nämnvärd betydelse. Men man kan även åberopa sådana exempel där underlåtenhet anses vara en faktisk orsak ("cause – in – fact", Hart och Honoré 1973, s 365) till ett brott, t ex när en bilist i mörkret underlåter att tända lyset på sin bil och därmed orsakar en olycka (ibid s 47). Därför tycks mig hänvisningen till fall där frågan om kausalitet inte har någon nämnvärd betydelse knappast försvaga mitt resonemang. I de exempel på underlåtenhet som ovan diskuteras, där människornas hälsa och/eller liv står på spel, är existensen av ett kausalt förhållande av stor vikt i bedömningen av det juridiska ansvaret.

I ett fall som ovan beskrevs, då en person X har ramlat i vattnet och drunknat samtidigt som en annan person Y stått på bryggan och sett på utan att göra någonting, föreligger inget kausalt förhållande mellan Y:s underlåtenhet och X:s död. Ett sådant fall av underlåtenhet vill jag kalla för *passiv* underlåtelse och skilja den från fall av underlåtenhet vilka jag skall kalla för *aktiv* underlåtelse. Det som karakteriserar en aktiv underlåtelse är existensen av ett kausalt förhållande i underlåtenheten. Fallet med de två ynglingar som mördade den äldre mannen faller under den aktiva typen av underlåtenhet.

Låt oss titta lite närmare på detta fall. Vi har här tre personer involverade: två ynglingar, A och B, samt den mördade äldre mannen. En av dessa ynglingar är mördare. Mellan honom och den äldre mannen föreligger självfallet ett kausalt förhållande. Det är detta förhållande som resulterar i den äldre mannens död. Om mördaren är A, så är det B som underlät att förhindra dådet. Det problematiska här är förhållandet mellan A och B. Följande kan tänkas:

(1) A och B har på förhand kommit överens om att döda den äldre mannen, men det är A som fullbordade brottet. I detta fall kan B dömas för stämpling, dvs för att i samråd med A ha beslutat gärningen (se BrB, 23:2). Samma resonemang gäller om mördaren inte är A utan

B. Att (1) ägde rum går dock inte att bevisa, och därför måste båda A och B frikännas.

(2) A och B har på förhand kommit överens om att blott råna den äldre mannen, men under de rådande omständigheterna har A ensam mördat åldringen. Om detta var fallet, så har B inte, i någon fysisk mening, medverkat i själva mordet, och kan därför inte, enligt den gällande lagen, dömas för "råd eller dåd" (BrB, 23:4). Samma resonemang gäller om mördaren inte var A utan B. Därav följer att varken A eller B kan dömas, enligt gällande lag, för mord eller för medhjälp till mord.

Medverkan ("råd eller dåd") kan dock tolkas annorlunda än i (2). I stället för den fysiska inverkan som (2) åsyftar kan en psykisk inverkan tänkas föreligga. Då B underlåter att förhindra A att mörda den äldre mannen, sänder han ut positiva signaler (Du får göra vad du håller på med, dvs mörda en oskyldig människa, jag skall inte hindra dig!) vilka A uppfattar som en tillåtelse att oförhindrat fullborda dådet. Det är just denna, på det psykiska planet föreliggande, ömsesidiga kommunikation mellan A och B som gör att underlåtenhet kan betecknas som aktiv underlåtenhet, trots sin passiva karaktär på det fysiska planet. En sådan psykisk inverkan och/eller samverkan ägde med största sannolikhet rum i Lindomefallet. Det är därför som jag hävdar att här föreligger ett kausalt förhållande. En sådan underlåtenhet tycks mig lätt kunna likställas med medhjälp (medverkan) vid brottet (se BrB, 23:4) och bestraffas därefter.

Jag är fullt medveten om de praktiska svårigheter som kommer att uppstå vad gäller bevisningen av aktiv underlåtenhet (medhjälp) under domstolsförhandlingar (t ex bevisningen av att den som underlät hade tillräckligt med tid eller var tillräckligt stark för att kunna förhindra dådet, att han hade tillräckligt stort inflytande på sin kompanjon för att överhuvud taget kunna påverka honom, etc). De praktiska svårigheterna tycks mig dock inte vara oöverkomliga; de är säkerligen inte större än dem man har i bevisningen av t ex uppsåt, och då menar jag inte uppsåt beträffande underlåtenheten utan uppsåt i andra typer av rättsfall, t ex när en polis i tjänsten vill skrämma ett anfallande gäng och utlöser ett dödande skott (Malmö-fallet), eller när det gäller en misstänkt förskingring, eller trolöshet mot huvudman m m.

Hur det än må vara med de praktiska svårigheterna kan de, enligt

min mening, inte stå som hinder för principfrågan: faller aktiv underlåtenhet (medhjälp till brott) under den gällande straffrätten eller inte? Svaret borde, i enlighet med den gällande lagen (se BrB 23:4), vara ja-kande. De två ynglingarna borde därför ha åtalats inte för enbart mord utan för mord, alternativ – aktiv underlåtenhet. Med all sannolikhet skulle då domen ha varit fällande, inte friande som den faktiskt var, då de åtalades enbart för mord som ingen av dem kunde bindas till.

Det har påpekats (Rysiek Sliwinski) att om A och B skulle dömas för underlåtenhet, så skulle minst en av dem, rent formellt, ha dömts för något han inte gjort sig skyldig till. Detta följer ur det faktum att vi vet att en av ynglingarna är mördare. Döms mördaren för underlåtenhet, så döms han för något annat än för vad han gjort, och de facto har förtjänat att dömas. Detta är sant. Den fällande domen motsvarar inte det faktiska händelseförloppet, och är därför ur rent formellt synpunkt felaktig. Den är uppenbarligen alldeles för mild gentemot den faktiske mördaren. Den kan därför av de dömda ingalunda uppfattas som orättvis. Som orättvis kan den måhända uppfattas av allmänheten. Detta är dock priset som samhället måste betala om det vill följa de demokratiska grundprinciperna. På grund av bristande bevis kan ingen av ynglingarna dömas för mord. Den faktiske mördaren kommer således lindrigt undan.

Medan jag höll på med artikelns avslutande sektion, offentliggjordes ytterligare ett intressant fall. Den 26 augusti 1992 dödsmissshandlades i Stockholm en 40-årig norrman. Fyra ungdomar var inblandade i dådet. Samtliga fyra nekar. Chefsåklagaren framträder i TV och säger att någon av de fyra måste ha begått brottet men, eftersom vittnenas uppgifter är motstridiga kan han inte styrka vem av dem det var. Det går alltså inte att väcka något åtal. Ingen av de fyra ställs följaktligen inför rätta. Skulle emellertid åklagaren ha tänkt i termer av underlåtenhet skulle han kanske ha kunnat väcka åtal mot alla fyra för aktiv underlåtenhet. Detta fall av dödsmissshandel är i mångt och mycket analogt med Lindomefallet. De föreliggande skillnaderna (att här var det fyra inblandade, inte två, att alla nekar i stället för att skylla på varandra) är utifrån mitt sätt att resonera irrelevanta. Även i detta fall hade man kunnat förvänta sig en fällande dom.

Litteratur:

BROTTSBALKEN.

DEUTSCH, EMANUEL OSCAR MENAHEM, "The Talmud", *The Quarterly Review*, Vol 123, 1867.

HART, H L A and HONORÉ, A M, *Causation in the Law*, Clarendon Press, Oxford 1973.

KRAMSTÜCK, IZAAK, *Talmud*, övers av och kompletteringar till E Deutsch: *The Talmud*, Warszawa 1869, faksimil Warszawa 1990.

LUNDSTEDT, ANDERS VILHELM, *Föreläsningar över valda delar av obligationsrätten*, I, Principinledning. Kritik av straffrättens grundåskådningar, Uppsala 1920.

LUNDSTEDT, ANDERS VILHELM, *Die Unwissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft*, Zweiter Band, Erster Teil, Verlag G m b H, Berlin und Leipzig 1936.

TEGEN, EINAR, *I filosofiska frågor*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1927.

THYRÉN, JOHAN C W, *Den moderna straffrättens grundåskådningar*. Anmärkningar vid prof A V Lundstedts skrift "En principinledning" etc (Uppsala 1920), Lund 1920.

LARS BERGSTRÖM

Filosofisk pluralism

Ingvar Johansson, som är docent i teoretisk filosofi, verksam vid Umeå universitet, har nyligen uttalat sig till förmån för en ökad pluralism i svensk filosofi. I en artikel i tidskriften *Tvärsnitt*, nr 2/93, ondgör han sig över den analytiska filosofins dominans vid svenska filosofinstitutioner. Johanssons synpunkt är ju inte ny, och han är inte ensam om den, men denna gång har hans budskap en optimistisk knorr, som måste betecknas som fräsch: den åsyftade pluralismen i svensk filosofi kommer att genomföras av EG, "med eller utan Maastrichtavtal, och med eller utan svenskt medlemskap".

I väntan på detta kan man fundera lite över vad som kan avses med "pluralism" i detta sammanhang – samt om pluralism verkligen är önskvärd.

1. Pluralism hos enskilda filosofer

En sorts pluralism, som Johansson tycks gilla, består i att man intresserar sig för, och skriver om, andra filosofiska riktningar än den man själv tillhör. Som föredömen hänvisar han här till Bertrand Russell och G E Moore, som "läste och recenserade kontinentala filosofer av flera olika riktningar". Johansson har antagligen rätt i att denna typ av pluralism – som vi kan kalla typ 1 – var vanligare förr. Det beror nog till stor del på att det fanns mycket färre filosofer förr. Då var det fortfarande möjligt att någorlunda hålla sig à jour med vad som skrevs i filosofi (eller åtminstone i europeisk filosofi). Numera är detta betydligt svårare, för att inte säga omöjligt, åtminstone om ens läsning inte skall bli mycket ytlig. Litteraturen är helt enkelt alldeles för omfattande. Förmodligen har större delen av den filosofiska litteratur som har producerats under mänsklighetens hela historia skrivits efter 1960. Dessutom har ju de olika traditionerna hunnit utvecklas en

hel del åt olika håll, och om man måste vara någorlunda förtrogen med den tradition ett verk tillhör för att riktigt kunna tillgodogöra sig det – vilket verkar rimligt – så är det också av detta skäl mycket svårare nu än förr att förverkliga pluralism av typ 1.

Inom de flesta vetenskaper är det väl så att forskningens framsteg och den ständigt accelererade produktionen av böcker och artiklar har drivit fram en tilltagande specialisering. Denna tendens är nog mindre markant inom filosofin än inom andra områden, men även filosofin har drabbats. Även detta gör att pluralism av typ 1 blir svårare att uppnå.

Vad bör man göra, när man inser att man inte på långa vägar kan sätta sig ordentligt in i all samtida filosofi? Skall man koncentrera sig på något specialområde, eller skall man nosa mer ytligt på lite av varje? Det verkar dumt att föreskriva en bestämd modell för alla, det är säkert bättre att var och en får välja sin egen kombination av begränsning och förståelse å ena sidan och bredd och ytlighet å den andra. Pluralism av typ 1 är alltså ett alternativ här, men det skulle vara fel att kräva det av alla.

Framför allt är det säkert bäst att låta den enskilde filosofens personliga smak och intressen styra inriktningen av hans eller hennes forskning. Utbytet av filosofisk läsning och tankeverksamhet blir säkert störst på områden som verkligen intresserar en. Man får sällan eller aldrig något ut av att studera texter som man tycker är tråkiga, ogenomtänkta, pretentiösa, ytliga, dogmatiska, onödigt tillkrånglade, fulla av falskt djupsinne, eller allmänt irriterande – och varje filosof kan nog ge exempel på filosofisk litteratur som har sådana negativa drag, även om exemplen säkerligen varierar från den ene till den andre. (Naturligtvis kan även analytisk filosofi uppvisa negativa drag av detta slag.)

Pluralism av typ 1 kan förekomma i olika hög grad hos olika personer. En person sysslar kanske enbart med något specialområde inom matematisk logik, vetenskapsteori eller politisk filosofi, en annan studerar samma sak men därutöver t ex kunskapsteori av analytisk typ, en tredje kombinerar detta med t ex kinesisk filosofi, en fjärde har dessutom satt sig in i Husserls fenomenologi, en femte lyckas odla alla dessa områden tillsammans med indisk religionsfilosofi, osv. En ”total” pluralism av typ 1 är troligen omöjlig inom universitetsämnet filosofi – även om den kanske är både möjlig och önskvärd inom ämnen som idé- och lärdomshistoria eller litteraturvetenskap. Den är omöjlig i den

meningen att den inte kan uppnås samtidigt som man uppfyller de kvalitetskravkrav som gäller i det internationella forskarsamfundet inom ämnet filosofi, och som t ex tillämpas av ledande filosofitidskrifter. Vilken grad av pluralism av typ 1 som är lämpligast inom filosofiamnet, liksom vilken speciell intresseprofil man bör ha, kan knappast fastslås generellt. En viss bredd bör man givetvis ha – det är ju också något som premieras vid tjänstetillsättningar – men det vore orimligt att hävda att bredd aldrig kan uppvägas av djup.

Man kan i förbigående lägga märke till att Johansson tycks mena att det speciellt är den *analytiska* filosofin som inte uppfyller kravet på pluralism av typ 1. Detta förefaller vara helt gripet ur luften. Är icke-analytiska filosofer mer intresserade av analytisk filosofi än omvänt? Har t ex Husserl, Jaspers, Heidegger, Bergson, Gadamer, Adorno, Marcuse, Buber, Sartre, Althusser, Lacan och Foucault i någon större utsträckning "läst och recenserat" analytiska filosofer? Inte såvitt jag vet. (Men det finns förstås exempel på icke-analytiska filosofer som läst analytisk filosofi, t ex Habermas, Apel och Tugendhat. Derrida har som bekant också "läst" John Searle.) Mitt intryck är faktiskt att analytiska filosofer är *mer* intresserade av icke-analytiska filosofer än omvänt (men jag kan inte hänvisa till några bestämda data som stöder detta).

En annan typ av pluralism, som antyds av Johansson, består i att man låter bli att "tala snorkigt, nedsättande och generaliserande om hela länders filosofitraditioner" och att "betrakta de stora tyska och franska 1900-talsfilosoferna som obegripliga". Kanske kan man säga att det här helt enkelt är fråga om tolerans; att man accepterar att det finns andra former och varianter av filosofi än den man själv representerar, och att dessa kan vara lika värdefulla eller kanske till och med värdefullare, ur någon i och för sig respektabel synpunkt. Detta kan vi kalla pluralism av typ 2. Det är något helt annat än pluralism av typ 1. Man kan mycket väl förverkliga det ena utan att förverkliga det andra.

På det hela taget får man väl hålla med om att pluralism av typ 2 är något önskvärt. Detta borde kanske även Johansson själv ta fasta på. Han talar ju inte sällan "snorkigt, nedsättande och generaliserande" om analytisk filosofi i allmänhet och svensk filosofi i synnerhet. Ett exempel på detta är hans artikel i *Tvärsnitt*.

Det här med obegriplighet är kanske värt en extra kommentar. Det kan naturligtvis låta snorkigt att säga att en viss filosof eller en viss

filosofisk skrift är obegriplig. Men ett sådant uttalande kan tolkas på olika sätt, och det är inte säkert att den tolkning som gör det hela snorkigt är den som avsågs av den som gjorde uttalandet. Att säga att ett uttalande är obegripligt i den meningen att det inte kan begripas av *någon* är väl snorkigt, ty det implicerar att man själv har närmast övermänskliga kunskaper om hur språk kan användas och om vilka preciseringsmöjligheter som föreligger i enskilda fall. Men att säga att ett uttalande är obegripligt i den meningen att *man själv* inte kan begripa det behöver inte vara snorkigt. Det kan ju helt enkelt vara sant och välgrundat. Och att säga att t ex metafysiska och moraliska uttalanden är obegripliga ("nonsens") i den mycket speciella meningen att de inte har några *empiriska sanningsvillkor* kan inte gärna heller beskrivas som snorkigt. Det är väl närmast avsett att uppfattas som en filosofisk teori eller insikt. Att uppfatta det som snorkigt är att missuppfatta vad som sägs. (Att det som sägs mycket väl kan vara felaktigt är en annan sak.)

Obegriplighet är något som inte bara tillskrivs andra filosofiska traditioner än den egna. För en analytisk filosof kan också en hel del analytisk filosofi vara obegriplig. Men det är väl helt naturligt att det i allmänhet är svårare att förstå filosofi som tillhör en tradition som man inte är insatt i. Ofta krävs det ju faktiskt en hel del utbildning och träning för att kunna tillgodogöra sig en filosofisk text. När man säger att något är obegripligt menar man nog ibland att det arbete som skulle krävas för att förstå det (t ex så mycket att man hjälpligt kan diskutera det med experterna) förmodligen inte är värt besväret. En sådan uppfattning kan tyckas vara snorkig – hur kan man på förhand veta vad man kan få ut av en text? – men faktum är väl att vi alla ständigt måste göra bedömningar av detta slag för att använda våra krafter på ett någorlunda effektivt sätt. Risken för misstag skall naturligtvis inte underskattas, men det är en risk vi måste ta för att inte drunkna i en fullständigt oöverskådlig litteratur.

Troligen talar dock analytiska filosofer i högre grad än andra om obegriplighet. Jag tror att det finns två orsaker till detta. Den ena är att det ligger en uttrycklig strävan efter precision och entydighet i själva det analytiska programmet. Att något är obegripligt kan därför ibland helt enkelt betyda att det kan tolkas på flera olika sätt, och att det är oklart vilken tolkning som avses. Den andra orsaken är att analytiska filosofer ofta anser att filosofi helst skall kunna förstås även av lekmän

– eller åtminstone av ”den bildade allmänheten”. Det skall i så liten grad som möjligt krävas fackkunskaper eller kännedom om en speciell fackjargong. Många analytiska filosofer ser detta som ett ideal, även om de ingalunda alltid lever upp till det. (Möjligen tror de ibland att de själva lever upp till det, just därför att de är analytiska filosofer, vilket i så fall är ett uppenbart felslut.) I förhållande till icke-analytiska traditioner ser de sig själva som lekmän, och om de då inte någorlunda omedelbart får någon mening i vad som sägs, så kan de helt enkelt betrakta det som obegripligt i den meningen att det är otillgängligt för den oinitierade. Men inom andra traditioner behöver detta inte uppfattas som ett fel. (Kant tycks t ex tvärtom ha ansett det som ett fel att skriva lättbegripligt!)

Johansson är alltså framför allt missnöjd med de svenska fackfilosofiernas ”svala attityd” till kontinental filosofi, men han tror ”att uppdelningen i analytisk filosofi och kontinental filosofi kommer att förlora all signifikans när den nuvarande analytisk-filosofiska professorsgenerationen går i pension”. Man får intrycket att han tror att denna uppdelning är ett typiskt svenskt fenomen (under efterkrigstiden). Så är det nog inte. I USA finns t ex sedan länge en motsättning mellan analytiska filosofer och så kallade ”pluralister” (som huvudsakligen intresserar sig för kontinental filosofi och filosofihistoria). Vid vissa institutioner, där bägge inriktningarna finns representerade, går det så långt att företrädarna för dem knappast talar med varandra eller åtminstone vägrar att delta i varandras verksamheter. Såvitt jag vet finns också motsättningar av detta slag i Tyskland och Frankrike. I viss mån är väl också det nystartade *European Society for Analytic Philosophy (ESAP)*, med representanter i 29 olika länder, ett uttryck för samma tendens.

2. Pluralism vid filosofiska institutioner

Hittills har jag tagit fasta på uttalanden hos Johansson som tyder på att han uppfattar pluralism som en egenskap eller attityd hos den enskilde filosofen. Men i vissa andra uttalanden tycks han snarare se pluralism som något som framför allt karaktäriserar en filosofisk institution, speciellt då i dess roll som utbildningsanstalt.

Johansson säger att pluralismen ökade i och med att man efter 1968 ”började ge extrakurser i kontinental filosofi och icke-europeisk filosofi” (även om ökningen var marginell och otillräcklig). Låt oss kalla

detta för pluralism av typ 3. Man kan kanske uttrycka det så, att pluralism av typ 3 innebär att man breddar kurslitteraturen vid en läroanstalt, så att man lämnar ungefär lika stor plats för många olika filosofiska riktningar, även "på de ordinarie och obligatoriska kurserna". Här skall alltså inte enbart eller huvudsakligen finnas analytisk filosofi, utan även marxism och "annan kontinental filosofi", som exempelvis hermeneutik och fenomenologi, samt "indisk och kinesisk filosofi". Talet om "ordinarie" och "obligatoriska" kurser kan tyckas tyda på att Johansson tänker sig att alla filosofistudenter skall tvingas läsa alla dessa olika sorters filosofi – i så fall, får man väl förmoda, till priset av en betydande ytlighet – men en annan, och kanske mer tilltalande, möjlighet kunde vara att varje student skall kunna välja sin egen kombination av kurser från ett sådant allsidigt utbud.

Det förefaller klart att pluralism av typ 3 inte förutsätter någon av de tidigare typerna av pluralism. Man kan ha ett pluralistiskt kursutbud på en institution, även om alla lärare på institutionen enbart intresserar sig för sin egen filosofiska tradition och uttalar sig nedsättande om alla andra riktningar. Men i så fall får man väl tänka sig att olika lärare representerar olika riktningar. Det är knappast rimligt eller lämpligt att en person undervisar om något som inte intresserar honom och som han (eller hon) är förhållandevis dåligt insatt i.

Jag vill inte utesluta möjligheten av att det kan finnas enstaka mycket begåvade personer som kan förverkliga pluralism av typ 1, utan att deras kunskaper därmed blir enbart dilettantmässiga. Sådana personer kan i så fall undervisa på de flesta kurser som kan rymmas inom ett pluralistiskt utbildningsutbud. Men för de flesta av oss skulle detta knappast vara lämpligt. Jag tror t ex inte att jag själv skulle kunna meddela någon bra undervisning om Kierkegaards religionsfilosofi, om den sene Heideggers ontologi, om Gödels teorem, om Althussers läsning av Marx, om Derridas dekonstruktioner, eller om tidig kinesisk filosofi. Det anses ju allmänt, och med rätta, att akademisk undervisning skall ha "forskningsanknytning", vilket bland annat innebär att läraren skall ha bedrivit forskning inom områden som åtminstone någorlunda anknyter till eller liknar det undervisningen handlar om. Detta talar också för att ett pluralistiskt kursutbud förutsätter att den enskilda institutionen har en förhållandevis stor lärarstab, där de olika lärarna representerar olika filosofiska traditioner.

Vi kan kalla detta för pluralism av typ 4. Det innebär alltså att det

på varje filosofinstitution skall finnas (fast anställda?) lärare – kanske till och med professorer – som representerar var och en av de olika filosofiska riktningar som förekommer i världen, eller åtminstone de fem eller sex viktigaste riktningarna (hur man nu skall avgöra vilka dessa är). Så är det faktiskt redan i viss utsträckning vid många amerikanska universitet; här kan den enskilda institutionen välja att anställa en professor som är expert på exempelvis fenomenologi eller feministisk filosofi, om man anser att institutionen behöver en sådan. I Sverige är ju filosofinstitutionerna mindre, normalt finns bara en professor för praktisk och en för teoretisk filosofi, men med ökade ekonomiska resurser kan man naturligtvis åstadkomma en ökad pluralism av typ 4. (Åtminstone om man bortser från eventuella problem med att hitta kompetenta och svensktalande sökande och sakkunniga.)

Kan man åstadkomma ökad pluralism av typ 4 inom nuvarande ekonomiska ramar? Ja, i viss mån går det kanske, genom att man specialinriktar vissa lektorstjänster. I stället för att ledigförklara ett högskolelektorat i ”teoretisk filosofi” kunde man t ex ledigförklara det i ”teoretisk filosofi med marxistisk inriktning” eller liknande. Man kunde kanske också låta pluralism av typ 1 vara en merit, eller kanske till och med ett krav, för professur. Frågan är då om detta vore önskvärt.

Detta är, tror jag, den enda fråga av praktisk betydelse som Johanssons artikel kan aktualisera. För egen del är jag inte alldeles säker på hur den bör besvaras. Min spontana reaktion är negativ, men det kan inte uteslutas att den är ett resultat av vanetänkande. Det starkaste argumentet emot ökad pluralism av typ 4 (inom nuvarande ekonomiska ramar) är väl att detta skulle försämra institutionernas möjligheter att fungera som forskningsmiljöer. En bra forskningsmiljö bör inte omfatta alltför få personer, och såvitt jag vet talar all erfarenhet för att forskningssamarbetet mellan personer som tillhör olika filosofiska traditioner blir mycket litet, om det blir något alls.

Jag är med andra ord rätt säker på att ökad pluralism av typ 4 skulle ha en del dåliga konsekvenser. Frågan är då om det också skulle ha goda konsekvenser som uppväger de dåliga. Tja, vem vet. Det vore intressant att höra om Johansson har något att komma med här. Det märkliga är ju annars att Johansson har lyckats skriva en artikel där han förespråkar ökad pluralism i svensk filosofi, utan att egentligen ge ett enda argument för detta! Kanske räknar han med att den positiva klangen hos ordet ”pluralism” skall vara tillräcklig?

INGVAR JOHANSSON

Filosofpolitik inför sekelskiftet

På uppdrag av redaktören för *Tvärnsnitt* skrev jag i vårnumret (nr 2) 1993 en betraktelse över svensk filosofi under rubriken *Vad betydde maj 68 för svensk filosofi?*. Lars Bergström har tagit den artikeln till utgångspunkt för en diskussion om vad filosofisk pluralism kan vara för något och huruvida den är önskvärd. Min egen ståndpunkt sammanfattade jag i slutet på Tvärnsnitt-artikeln på följande sätt:

Den som kämpar för en filosofisk pluralism måste kämpa för två saker samtidigt. Han/hon måste försvara både de egna filosofiska ståndpunkterna och andra filosofiriktningars rätt att vara representerade vid universiteten. ... Vad jag efterlyser skulle kunna uttryckas som så, att jag vill att varje ämnesföreträdare på en och samma gång skall se sig som både talman och partiledare.

Lars Bergström är mycket tveksam till mitt förslag. Han skiljer ut fyra olika slags pluralism, och han är skeptisk till alla utom en, pluralism i betydelsen allmän tolerans. Andemeningen är väl att om jag på samma begreppsanalytiska sätt hade sönderdelat pluralism-begreppet, så skulle jag aldrig ha förordat ökad pluralism i svensk filosofi. Jag skall därför börja med några reflektioner om förhållandet mellan de olika typer av pluralism som Lars Bergström tycker det är viktigt att skilja på.

Antag att det vid en filosofiinstitution råder pluralism av Bergströms tredje typ, *pluralism i kursutbudet*. Även om det är logiskt möjligt är det psykologiskt svårt för de enskilda lärarna på en sådan institution att acceptera andra riktningar om lärarna inte är toleranta. Sådan *tolerans* utgör LB:s andra typ av pluralism. Pluralism av typ 3 förutsätter pluralism av typ 2, och på ungefär liknande sätt förutsätter typ 2-pluralismen pluralism av typ 1, *pluralism i kunskaperna hos den*

enskilde filosofen. Är man tolerant tycks det mig naturligt att ta reda på vad andra filosofer tycker innan man fäller en dom över dem. Omvänt tror jag det är mycket svårt att vara typ 1-pluralist en längre tid utan att också bli en typ 2-pluralist, och den personliga toleransen (typ 2) är i sin tur bara munväder om den inte tillåter pluralism i kursutbudet (typ 3).

Det är bara under korta perioder eller i mycket artificiella situationer som Bergströms första tre typer av pluralism förblir reellt åtskilda. Och av liknande skäl sammanfaller också den fjärde typen av pluralism *normalt* med de andra tre. Det som är logiskt möjligt att åtskilja kan ofta vara nog så svårt att skilja åt i rum och tid. Pluralism av typ 4 innebär att det på varje filosofinstitution finns lärare som representerar några av de viktigaste filosofiriktningarna i världen. Inkarnerar en institution och dess lärare de tre första typerna av pluralism leder förmodligen effektivitetsskäl till en viss specialisering, dvs typ 4-pluralismen kommer att uppstå. Omvänt är det mycket svårt för en institution att under en längre tid ha typ 4-pluralism om inte också de andra typerna av pluralism existerar. Lars Bergströms långa begrepps-exercis leder inte till några intressanta slutsatser, så jag tänker också i fortsättningen tillåta mig att ibland tala om pluralism rätt och slätt och så ibland urskilja enbart en viss aspekt av pluralismen.

Enligt Lars Bergström har jag "lyckats skriva en artikel där han /jag/ förespråkar ökad pluralism i svensk filosofi, utan att egentligen ge ett enda argument för detta!". Avsikten i Tvärsnitt-artikeln var inte heller primärt att argumentera för pluralism i svensk filosofi, utan mera att skapa historisk och sociologisk förståelse för egenheterna i svensk filosofi. Men jag tar mycket gärna en diskussion av pluralism, även om det känns som jag slår in halvöppna dörrar till de flesta ställen utom Lars Bergströms rum. Den 10 september förra året antog nämligen styrelsen för Sveriges Professorers Förening en etisk hederskodex vars sjätte punkt lyder som följer:

Professorn skall, särskilt i ärenden rörande bedömning av forskning till exempel i samband med forskningsanslag och tjänstetillsättningar, vara uppmärksam på att skolbildning inom det egna ämnet kan leda till fördomar mot avvikande vetenskapliga synsätt.

Filosofisk pluralism kan försvaras med precis de fyra argument för allmän pluralism som John Stuart Mill presenterade i sin klassiker *Om*

Friheten. Man skall inte förtrycka andras åsikter därför att (1) den egna uppfattningen kan vara fel och någon annans riktig, (2) sanningen kan ligga emellan ens egen och någon annans uppfattning, (3) även om den egna uppfattningen är helt riktig så kan sakskalet för den glömmas bort, och (4) i brist på konkurrens kan den bli en död bokstav. För egen del kan jag bara säga att jag i mitt eget filosoferande funnit och alltjämt finner uppslag i både anglo-amerikansk och kontinental filosofi, liksom i filosofihistorien. Så personligen har jag lätt att applicera Mills reflektioner också på filosofin.

Lars Bergström överdriver på ett ödesdigert sätt pluralismens svårigheter. Filosofer som Arne Naess och Mary Warnock skrev översikter över kontinentala filosofer redan på 60-talet (*Moderne filosofer*, 1965, resp *Existentialism*, 1970). Ingen analytisk filosof sade då att det inte gick att göra; man sade att det inte borde göras. Som lärare i både analytisk och kontinental filosofi kan jag säga att nybörjare i filosofi inte tycker kontinentala filosofer är svårare att läsa än analytiska. Quines *Word and Object* är för den oskolade inte lättare att läsa än Sartres *Being and Nothingness*. Av egen erfarenhet kan jag också säga att jag inte funnit det svårare att sätta mig in i och undervisa på samtida kontinentala filosofer än det har varit att sätta mig in i och undervisa på berömdheter från filosofihistorien. Pluralism kräver inte att man bör kunna forska på allt det som man bör ha en viss kunskap om. Såvitt jag förstår finns det inget speciellt i ämnet filosofi som gör att Mills påpekanden här mister sin giltighet. Snarare tvärtom, vilket jag nu, om än kortfattat, skall försöka visa. Jag har tidigare mera utförligt fört fram liknande tankegångar i diskussioner av samhällsvetenskaperna.*

I tävlingsidrott kan man skilja på *parallellkonkurrens* och *motkonkurrens*. Vissa idrotter har en sådan karaktär att man kan tävla med sig själv. Man mäter tid som i löpning eller vikter som i tyngdlyftning. Även om man i en tävling springer samtidigt eller lyfter samtidigt med dem man tävlar mot så skulle tävlingen ha kunnat genomföras även om man utförde tävlingsmomentet var för sig och sedan i efterhand jämförde resultaten. Detta är omöjligt i många idrotter. Två fotbollslag

* Se uppsatserna "Sanning och konkurrens", *Sociologisk Forskning* nr 3 1990 (s 47–57), och "Pluralism and Rationality in the Social Sciences", *Philosophy of the Social Sciences* nr 4 1991 (s 427–43).

kan inte spela för sig själva på var sin plan. De måste med nödvändighet mötas för att kunna tävla med varandra; de kan inte parallellt och var för sig utföra tävlingsmomentet. Fotboll är motkonkurrens, inte parallellkonkurrens. På liknande sätt kan man skilja på forskning med parallellkonkurrens och forskning med motkonkurrens.

Inom forskningsområden där det finns allmänt accepterade opersonliga normer för vad som är god forskning har man parallellkonkurrens. Forskningsmetodiken fungerar för forskarna på samma sätt som klockan fungerar för löparna. Men inom många forskningsområden finns inte sådana normer. Den enda måttstocken är därför vad konkurrerande forskare har att säga om samma sak. Det är denna skillnad som gör att experimentalfysiker oftast kan värdera sina experiment utan att jämföra dem med konkurrerande experiment, medan litteraturvetare tvärtom nästan alltid behöver relatera sina litteraturtolkningar till andra och konkurrerande tolkningar. Mellan experimentalfysikerna råder parallellkonkurrens, men mellan litteraturvetarna råder motkonkurrens. I filosofi är vissa områden dominerade av parallellkonkurrens, t ex logik och spelteori, men i ontologi, kunskapsteori och moralfilosofi råder enligt min mening motkonkurrens. Man kan i de senare fallen inte bedöma halten i det man gjort utan att jämföra det med konkurrerande filosofers åsikter. Eftersom filosofi som disciplin dessutom per definition kan ifrågasätta allt inklusive sig själv, så kan filosofin som helhet aldrig bli parallellkonkurrens. I de grundläggande filosofiska frågorna kommer det alltid att råda motkonkurrens.

Jag kommer nu till den syllogism som i det här inlägget är poängen med att presentera distinktionen mellan parallellkonkurrens och motkonkurrens:

Inom forskningsområden med motkonkurrens är pluralism extra viktig.
Filosofisk forskning domineras av motkonkurrens.

Inom filosofisk forskning är pluralism extra viktig.

Nu till den aspekt eller typ av pluralism som Bergström tycker är den enda viktiga att diskutera: Skall filosofiinstitutionerna i Sverige ha fast anställda lärare som representerar olika filosofiska riktningar? Lars Bergström tror inte att detta vore bra, främst därför att forskningsmiljön skulle bli för liten. Risker finns förstås, men Bergström

överskattar faran. Man bör komma ihåg att den första svenska logiker-generationen (Sören Halldén, Stig Kanger, Per Lindström, Dag Prawitz, Krister Segerberg m fl) växte fram under ledning av professorer som inte själva var logiker (Konrad Marc-Wogau, Ivar Segelberg och Anders Wedberg) och i en forskningsmiljö som inte var större än den som nu finns i filosofihistoria och kontinental filosofi. Men professorerna i fråga var positivt inställda till logiken. Idag är möjligheterna för liknande förskjutningar betydligt större. Den ökade internationaliseringen med allt fler utlandsvistelser för allt fler filosofer, liksom fax, E-mail och billigare telefonsamtal, har helt ändrat kriterierna på vad som är en bra forskningsmiljö. Forskarens forskningsmiljö behöver idag inte sammanfalla med institutionsmiljön. Helt följdriktigt pratas det också i forskningspolitiska sammanhang allt oftare om nätverk. En bra forskningsmiljö kan bestå av ett nätverk utspritt över många länder och institutioner. Tiderna har förändrats.

Avslutningsvis vill jag bara påpeka att Lars Bergström har helt fel när han säger att jag ofta talar snorkigt, nedsättande och generaliserande om analytisk filosofi. Jag har i ett par diskussionsomgångar genom åren kritiserat den analytiska filosofin för att ha en överdriven tilltro till begreppsanalys och en orimlig attityd till filosofihistoria och kontinental filosofi. Men jag har aldrig sagt att den analytiska filosofin borde behandlas på det sätt som den analytiska filosofin i några decennier efter andra världskriget behandlat kontinental filosofi. (Hur den kontinentala filosofin har förhållit och förhåller sig till analytisk filosofi har jag aldrig diskuterat, vad än LB tror sig veta att jag "tycks mena".) Min översikt över analytisk vetenskapsfilosofi i boken *Positivism och Marxism* har heller aldrig blivit beskylld för det som nu LB pådyvlar mig. I min bok *Ontological Investigations* (1989) hämtar jag många viktiga idéer från olika analytiska filosofer. Och det gör jag alls ingen hemlighet av.

I en intervju i *Dagens Nyheter* för en tid sedan (11/12 -93) spådde Donald Davidson att filosofin under nästa århundrade skulle få se en syntes uppstå mellan analytisk och kontinental filosofi. Lars Bergström tror att svensk filosofi saknar kompetens, resurser och forskningsmiljöer för att delta i eller kritisera en sådan process. Det är beklagligt, ty en sådan tro kan bli självuppfyllande.

LARS BERGSTRÖM

Filosofi och konkurrens

På en punkt vill jag ge Ingvar Johansson rätt: förekomsten av internationella nätverk – delvis elektroniska – gör det lättare än förr att ha olika filosofiska traditioner representerade på en och samma institution. Det tänkte jag inte på.

Johansson åberopar nu John Stuart Mill. Det duger knappast. Mill argumenterar för åsiktsfrihet och tolerans ("man skall inte förtrycka andras åsikter"). Men här är det fråga om mer än så, nämligen aktivt intresse och statligt stöd för en mängd väletablerade, men geografiskt och delvis tidsmässigt differentierade tanketraditioner.

Johansson menar att jag överdriver pluralismens svårigheter. Men vi skulle kanske ändå kunna enas om att ju mer långtgående pluralismen är, desto svårare blir den att genomföra. Jag håller förstas med om att man "bör ha en viss kunskap om" andra filosofiska riktningar än den man själv tillhör, men hur långt därutöver skall man gå? Det är frågan.

Johansson anser att "motkonkurrens" är nödvändig för kvalitetsbedömning i filosofi. Jag har ingen invändning mot detta. För att bedöma kvaliteten i det man gör måste man jämföra det med vad andra gör. Men frågan är om detta är ett argument för pluralism, vilket Johansson bara tar för givet i första premissen av sin syllogism. Det vanliga är ju att man jämför det man gör med vad andra företrädare för ens egen tradition gör när de behandlar samma eller likartade problem. I vilken grad bör man därutöver anstränga sig för att ta reda på vad företrädare för andra traditioner (hur många? hur avlägsna i tid och rum?) gör när, och om, de behandlar samma problem? Det kan man tydligen ha olika åsikter om. Jag har gett argument för min åsikt.

NOTISER

¶ I förra numret av FT beskrevs ett rätt knepigt beslutsteoretiskt problem. Nämligen följande. Antag att Fortuna erbjuder dig valet mellan låda A (som är tom) och låda B (som innehåller 100 kronor), med det ytterligare löftet att Fortuna kommer att ge dig 1000 kronor om du väljer irrationellt. Du vet att Fortuna alltid håller sina löften, hur ska du välja? Det bör tilläggas att detta bryderi först lades fram av Haim Gaifman i *Erkenntnis* 1983.

Hans Mathlein

¶ *Ny bok?*

För ett par år sedan beställde jag fram Immanuel Kants *Die Metaphysik der Sitten* på Kungliga Biblioteket i Stockholm. Det var ett exemplar av andra upplagan från 1803 med Kants egna tillägg och kommentarer. Boken kommer upp ur KB:s källare och levereras över disk. Men vid närmare betraktande visar den sig vara ouppsprättad – jag får gå tillbaka och låna en papperskniv. I bortåt 190 år har boken legat oläst i KB:s förråd.

Ragnar Ohlsson

¶ Som tidigare meddelats på denna plats har Thomas Nagels bok *The View from Nowhere* från 1986 nyligen utkommit i svensk översättning: *Utsikten från ingenstans*, Nya Doxa 1993. Den svenska versionen recenserades i Svenska Dagbladet den 5 december 1993 av historikern Håkan Arvidsson. Arvidsson tror, eller låtsas tro, att frågor av den typ som Nagels bok behandlar, det vill säga filosofins klassiska problem, har bannlysts i den moderna universitetsfilosofin, och speciellt då inom den analytiska filosofin. Han säger

att "filosofin i stort sett övergivit det spekulativa resonemanget både som undersöknings- och framställningsform", samt att det som blivit kvar är "en matematiskt influerad form av sannolikhetsexercis". Detta är naturligtvis – och lyckligtvis – en missuppfattning. Att det inte stämmer kan var och en förvissa sig om genom att studera kursplanerna i filosofi vid svenska universitet. Tyvärr verkar det dock som om Arvidssons missuppfattning delas, i större eller mindre grad, av många andra. Vad kan det bero på?

¶ Från Centrum för forskningsetik i Göteborg har utgivits Nr 4 i serien Studies in Research Ethics, nämligen *Research Ethics in Practice, The Animal Ethics Committees in Sweden 1979–1989*, som författats av Birgitta Forsman.

FRÅN TRYCKET VÅREN 1994

I stället för vetande?

MATS FURBERG

Moraliskt tänkande

R.M. HARE

*Samhällsvetenskapens idé
och dess relation till filosofin
jämte fyra essäer*

PETER WINCH

FILOSOFI FRÅN THALES

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Anna-Karin Malmström är universitetslektor vid Högskolan i Örebro men arbetar för närvarande vid Centrum för kvinnoforskning i Uppsala, Pär Segerdahl har nyligen doktorerat i teoretisk filosofi i Uppsala, Zalma Puterman är forskare vid filosofiska institutionen i Uppsala och Ingmar Johansson är docent i teoretisk filosofi i Umeå.

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, men den 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.

MANUSKRIFT 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, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida och med bred vänstermarginal
- skicka gärna med manus även på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- manus kan också skickas per datorpost till adress Lars.Bergstrom@philosophy.su.se
- 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
- införda bidrag honoreras ej för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren gratis 10 exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

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

För årg 1/1980 — 10/1990 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr

För årg 11/1991 — 13/1993 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

Porto tillkommer

