

LARS HERTZBERG

Var Wittgenstein moralfilosof?

Wittgensteins sätt att förhålla sig till filosofin och till sina medmänniskor präglades av ett intensivt moraliskt allvar, som rentav kunde slå över i en form av blindhet. Samtidigt var moralfilosofin det av filosofins kärnområden som han haft minst att säga om, och som han mest uttryckligt tagit avstånd ifrån – så förefaller det i varje fall. Medan Wittgensteins skrifter innehöll en vidräkning med hela den akademiska filosofin, så får man intrycket att han reserverat en särskilt varm vrå av filosofernas helvete just för moralfilosofer. Hur låter sig Wittgensteins moraliska allvar förenas med hans misstro mot *moralfilosofin*? Finns här en konflikt? Eller är det tvärtom så, att vi här har att göra med två sidor av samma sak? Detta är den fråga jag vill försöka närma mig.¹

1. Tractatus: "Etiken kan inte utsägas"

Avståndstagandet från moralfilosofins möjlighet är tydligast i Wittgensteins ungdomsverk *Tractatus Logico-Philosophicus*. Han säger där att det inte kan "finnas några etikens satser", därför att satser inte "kan ... uttrycka något högre". "Det är klart att etiken inte kan utsägas". Detta sammanhänger med att "[a]lla satser är likvärdiga." --- "Världens mening måste ligga utanför världen. I världen är allt som det är och sker allt som det sker. I den finns intet värde – och funnes det ett, så hade det intet värde" (*Tractatus* 6.4–6.43). De här anmärkningarna måste ses mot bakgrunden av den uppgift Wittgenstein ställt sig i *Tractatus* och som han också ansåg sig ha löst där: frågan om satsens (eller tankens) möjlighet. Att en sats (eller en tanke) hänför sig till,

¹ Denna uppsats presenterades som ett föredrag vid ett jubileumssymposium för Anders Jeffner, Uppsala 16 december 1994.

”handlar om”, ett sakläge består enligt Wittgenstein i, att den utgör en *bild* av detta sakläge. För att avgöra om en sats är sann måste vi jämföra den med sakernas tillstånd. Att förstå en avbildningsform är att vara på det klara med *i vilka avseenden* bilden föreges vara trogen den avbildade verkligheten, m.a.o. vilka variationer i avbildningen som utges motsvara variationer i det som avbildas.

En följd av detta är att det inte kan finnas några nödvändiga sanningar, dvs satser vilkas sanning vi kan inse utan att jämföra dem med sakernas tillstånd. Detta skulle ju förutsätta att dessa satser saknar variationsmån och därmed inte har någon avbildningsform. Men vad en etisk sats vill uttrycka är en *nödvändig* sanning: vad jag försöker få sagt t ex genom att uttrycka ett moraliskt avståndstagande från en handling är inte att handlingen vid detta tillfälle råkade vara förkastlig, utan att handlingen sådan den är inte *skulle kunna* vara annat än förkastlig – i den mån mitt fördömande gör anspråk på allmängiltighet, så baserar jag inte detta på en generalisering ur enskilda fall. Men därmed utesluts möjligheten att avgöra om en sådan sats är sann genom att *jämföra* det den säger med sakernas faktiska tillstånd. Den uppfyller inte bildteorins villkor för meningsfullhet. ”Etiken är transcendent”, säger Wittgenstein. Med andra ord: etiken hör till ramarna för vårt sätt att betrakta världen, inte till det vi upptäcker i världen.²

I *Tractatus* 6.43 uttrycks en närliggande tanke: ”Om det goda eller onda viljandet ändrar världen, så kan det endast ändra världens gränser, icke fakta; icke det som kan uttryckas genom språket.” Den här anmärkningen, liksom många andra av anmärkningarna i *Tractatus*, härstammar från en av de filosofiska dagböcker som utgör förstudier till *Tractatus*, och som Wittgenstein förde vid fronten under första

2 Jfr här också Wittgensteins ofta citerade brev om *Tractatus* till tidskriftsredaktören Ficker: ”Syftet med boken är etiskt... Mitt arbete består av två delar: den som läggs fram här samt allt det som jag *inte* har skrivit. Och det är just denna andra del som är den betydelsefulla. Min bok sätter gränserna för etiken inifrån, och jag är övertygad om att detta är det *enda* sättet att dra upp dessa gränser.

Kort sagt tror jag att medan *många* andra i dag bara *pratar i vädret*, har jag lyckats att i min bok få allting ordentligt på plats genom att tiga om det.” (Citerat enligt Allan Janik och Stephen Toulmin: *Wittgensteins Wien*, övers. Birger Hedén, Lund: Doxa, 1986, s 206.)

världskriget. De har sedermera utgivits under titeln *Tagebücher (Notebooks) 1914–16*.³

Den nyss citerade anmärkningen är ett av de få fragment som i *Tractatus* återstår av en längre diskussion i dagboken om den etiska viljan och livets mening. I dagboken möter man, i orolig samexistens med tanken om etikens utsägbarhet, antydningar om en annan syn på filosofins möjligheter att förhålla sig till livsfrågorna. Wittgenstein strävar att formulera en tanke som kanske grovt kunde uttryckas genom att säga att etikens kärna är att acceptera tillvaron sådan den är:

... Dostojevskij [har] väl också rätt när han säger att den som är lycklig uppfyller tillvarons syfte.

Eller man kunde också säga, att den uppfyller tillvarons syfte som inte längre behöver något syfte utöver livet. Detta betyder nämligen: som är tillfreds (6.7.16).

Att tro på en gud betyder att förstå frågan om livets mening.

Att tro på en gud betyder att inse, att saken inte är avgjord med fakta i världen.

Att tro på Gud betyder att inse, att livet har en mening. (8.7.16).

Wittgensteins anteckningar är fragmentariska och i viss mån motstridiga, och de öppnar sig för olika tolkningar. En möjlig tolkning är följande: lycklig i Wittgensteins mening är den som inte ställer villkor för att acceptera tillvaron. För att förstå den här tanken tror jag att vi bör skilja mellan att *tro på livets mening* och att *finna tillvaron meningsfull*. Att finna livet meningsfullt så länge saker går en väl i händer, så länge man har god hälsa, har en familj, vänner och ett givande arbete är inte detsamma som att tro på livets mening – för en person i den här belägenheten uppstår frågan om livets mening kanske aldrig. Först då livet ter sig meningslöst prövas vår tro på dess mening, först då har vi behov av denna tro. Tror på livets mening gör bara den som accepterar tillvaron *som sådan, oberoende* av det som sker. (Wittgensteins tanke om mening och lycka kunde kanske också klargöras så: med ”lycka” kan vi mena två saker – det som får oss att glömma att livet saknar

3 Utgivna av G H von Wright och G E M Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1961). Hänvisningar till dagböckerna ges i texten med datum.

mening, och: förmågan att tro att livet har mening.)

I anteckningar gjorda ett halvt år senare finner vi ett mera tillspetsat uttryck för denna livsåskådning:

Om självmord är tillåtet, då är allting tillåtet.⁴

Om någonting inte är tillåtet, då är självmordet inte tillåtet.

Detta kastar ett ljus över etikens väsen. Ty självmordet är så att säga den elementära synden.

Och när man undersöker det så är det som om man undersökte kvicksilverånga för att komma underfund med ångans väsen.

Att ta sitt liv, tycks Wittgenstein mena, är att slutgiltigt ge ett nekande svar på frågan om livets mening. Men också i detta sammanhang dyker det upp en tvekan. Dagböckerna slutar med frågan:

Eller är inte heller självmordet i sig vare sig gott eller ont?
(10.1.17)

Här antyds den paradox som kännetecknar accepterandets etik: om det är vår skyldighet att acceptera det som sker, då måste också icke-accepterandet accepteras.

När man läser Wittgensteins dagboksanteckningar kan det vara lockande att betrakta dem mot bakgrunden av det man vet om Wittgensteins liv: att två av hans bröder hade tagit sitt liv och att en tredje broder kort därefter skulle komma att göra det (den tredje broderns självmord stod tydligen i samband med det militära sammanbrott som skulle resultera i Donaumonarkins undergång); att han själv vid flera tillfällen under sitt liv umgicks med tanken på självmord; att de första anteckningarna om livets mening gjordes just efter en period under vilken Wittgensteins truppenhet varit utsatt för intensiva anfall vid vilka han agerat med dödsförakt, men också upplevt stunder av dödsskräck. ("Rädslan för döden är det bästa tecknet på ett falskt, dvs ett dåligt liv" lyder en av hans anteckningar från denna tid – 8.7.16.)

Betyder det här att anteckningarna om livets mening är förankrade i Wittgensteins livssituation och inte står i något samband med de

4 Jämför Dostojevskijs "om Gud är död är allting tillåtet".

tankar om logiken han utvecklade vid denna tid? Svaret är, tror jag, både ja och nej. Brian McGuinness skriver i sin Wittgensteinbiografi:

... implikationerna av [Wittgensteins] tekniska filosofi ... för livsfilosofin ... var inte alltid uppenbara för honom, även om de utan tvivel var en omedveten del av hans motivation. Men nu, under de största farornas och nederlagens sommar, mitt bland kulor och granater, började han tycka att de var förbundna med varandra, att insikten i satsens ... väsen stod i samband med den rätta inställningen till tillvaron.⁵

För att förstå sambandet sådant det av allt att döma tedde sig för Wittgenstein, måste vi beakta en annan sida av den teori om språket han utvecklade vid denna tid. Enligt Wittgenstein måste språket vara intakt oberoende av vad som är fallet. Det måste med andra ord finnas en metod att beskriva skeendena som har tillämpning under alla tänkbara omständigheter. Därför bör det vara möjligt att ange vad som är fallet vid varje given tidpunkt på ett sätt som är oberoende av vad som är fallet vid varje annan tidpunkt. Varje utsaga vi gör om verkligheten måste enligt Wittgenstein, om den ska ha en bestämd mening, kunna reduceras till en kombination (en sanningsfunktion) av elementarsatser, språkets minsta meningsfulla beståndsdelar, som är logiskt oberoende av varandra. Efter Bertrand Russell brukar man kalla en sådan ståndpunkt "logisk atomism".

En elementarsats avbildar ett sakförhållande. Om den logiska atomismen är riktig, så kan utsagor som försöker säga något om *egen-skaper hos* eller *relationer mellan* sakförhållanden inte ha mening. Därmed faller t ex utsagor om orsakssamband mellan två skeenden utanför ramen för det vi kan tala om eller ha kunskap om. Föreställningen att vissa av de saker jag gör är uttryck för min vilja hör likaså till det som inte kan utsägas. Att påstå att jag gjorde det eller det därför att jag *ville* handla så är ju, så tycks det, att hävda att en viss relation består mellan två av varandra logiskt oberoende skeenden. Påståendet kan inte reduceras till en kombination av elementarsatser, och uppfyller därmed inte villkoret för språklig mening. Detta gör det för övrigt också tydligare varför värdeomdömen inte kan utsägas.

5 B F McGuinness, *Wittgenstein: A Life, Young Ludwig 1889-1921* (Berkeley: The University of California Press, 1988), p 245.

Många värdeomdömen har formen: ”Det är bra att p”, ”Det är orätt att p” osv, de tillskriver alltså saklägen egenskaper.)

Detta betyder, att idén att jag skulle kunna utöva någon form av kontroll över skeendena i världen är en illusion:

Jag kan inte styra världens skeenden enligt min vilja, utan är fullkomligt maktlös (11.6.16).

Även om allt vi önskar skulle ske, så vore detta ändå bara så att säga en ödets nåd, ty det består inget logiskt samband mellan vilja och värld som skulle garantera detta, och det antagna fysiska sambandet kan vi ju inte omigen vilja. (5.7.16).

Men om jag bara kan ställas till svars för sådant jag har kontroll över, så kan etiken inte befatta sig med det yttre. Vi måste skilja mellan viljan som fenomen och viljan i etisk mening. Viljan som fenomen består i det faktum att vissa inre skeenden, önskningsar, genom en naturens nåd åtföljs av motsvarande yttre skeenden. ” ... det som sker, vare sig det sker på grund av en sten eller på grund av min kropp, [är] varken gott eller ont” (12.10.16). Viljan i etisk mening är begränsad till det inre, den utgörs av mitt sätt att förhålla mig till det som sker.

Bara därigenom kan jag göra mig oberoende av världen – och alltså ändå i en viss mening behärska den – att jag avstår från ett inflytande över det som sker (11.6.16).

Om den goda eller onda viljan påverkar världen, så kan den endast påverka världens gränser, inte fakta, endast det som inte kan avbildas i språket, utan bara kan visas i språket (5.7.16).

För att leva lyckligt måste jag finna mig i överensstämmelse med världen. Och detta *betyder* ju ”att vara lycklig”.

Jag befinner mig då, så att säga, i överensstämmelse med den främmande vilja, av vilken jag förefaller avhängig. Det vill säga: ”Jag gör Guds vilja” (8.7.16).

Den centrala frågan i etiken, kunde vi säga, är inte vilka handlingar vi utför utan i vilken anda vi handlar. Mot denna tanke kan man, om man vill vara allvarlig, knappast ha något att invända. Däremot är det värt

att notera att dessa resonemang i stort sett utelämnats ur *Tractatus*. Vad som å andra sidan kommit till, eller i varje fall gjorts mera explicit, är temat att det inte kan finnas ett värde i världen. Hur ska vi förstå dessa förskjutningar? Jag vill framkasta tanken, att Wittgenstein i *Tractatus övervann* lockelsen att tänka, att en livsåskådning låter sig härledas ur en analys av språkets logik.

2. Att göra sig oberoende av ödet

Den ståndpunkt som formulerades i dagboken är nämligen i själva verket behäftad med allvarliga problem. Tanken att vi inte kan ställa villkor för att acceptera tillvaron, och att vi alltså i den meningen bör sträva att göra oss oberoende av det som sker, är i och för sig begriplig som uttryck för en livshållning, och vi kan föreställa oss olika sätt på vilka den kan visa sig i en människas liv. Den sammanhänger med en moraliskt laddad distinktion mellan inre och yttre sidor av livet. (Distinktionen mellan ett yttre och ett inre liv i etiken har ingenting att göra med den dualistiska distinktionen mellan människans inre och yttre.) Att göra yttre framgång – t ex makt, pengar, skönhet eller popularitet – till det centrala innehållet i ens liv kan uppfattas som en form av ytlighet eller brist på allvar, och *ett* sätt att uttrycka kritiken mot en sådan livshållning är att säga att den som lever så, på ett lättsinnigt sätt gör sig beroende av ödet eller av slumpen. I dessa sammanhang brukar man också tala om värdet av att slå vakt om sin inre frihet eller sin själsfrid. Men det är inte så uppenbart vad kärnan i *denna* kritik är, eftersom vi troligen inte skulle beskylla den som binder sig vid andra människor, som t ex engagerar sig för sina vänner, sin familj eller sina patienter, för ytlighet. Snarare skulle vi anse det som en form av ytlighet att *fly undan* band av det här slaget. Det viktiga, tycks det, är inte att vara obunden, utan arten av de band med vilka vi låter binda oss.⁶

Strikt genomförd är alltså en etik av det slag Wittgenstein tydligen rekommenderar svår att acceptera. Men här finns också en filosofisk svårighet: själva föreställningen att jag kunde försöka göra mig

6 Det är uppenbart att Wittgenstein i dagböckerna var medveten om den här svårigheten: "Är det, enligt gängse begrepp, gott att inte önska sin nästa *något*, vare sig gott eller ont? Och ändå förefaller icke-önskan det i en viss mening vara det enda goda. Här gör jag ännu grova fel! Utan tvivel!" (29.7.16.)

oberoende av ödet genom att leva ett inre, andens liv är ohållbar. Mina förutsättningar att lyckas med detta är nämligen inte mindre beroende av ödets nåd än mina möjligheter att kontrollera yttre skeenden. Jag kan sträva att bli förnöjsam, besinningsfull eller saktmodig, men det finns inga garantier för att jag kommer att lyckas med detta. I själva verket finns det *inget* sätt att leva som kunde vara uttryck för en strävan att göra sig oberoende av ödet i vad som kunde kallas *en metafysisk mening*. Inför detta perspektiv upplöser sig själva begreppet handling. Allting är lika oförenligt, eller förenligt, med detta krav.

Även om man accepterar den logiska atomismen kan alltså kravet att acceptera tillvaron inte betraktas som en logiskt privilegierad livsinställning. (Min förmåga att låta denna livshållning komma till uttryck i mitt sätt att handla är, som Peter Winch har påpekat, i själva verket – om Wittgensteins resonemang godtas – problematisk på samma sätt som föreställningen att jag kan utöva kontroll över skeendena i världen.⁷) Det är kanske inte långsökt att förmoda att det var p g a betänkligheter av det här slaget som Wittgenstein gav upp tanken på att härleda en livshållning ur sin teori om språklig mening.

3. Bort från filosofins a priori

Efter att ha avslutat *Tractatus* vände Wittgenstein som bekant filosofin ryggen för flera år. Han återvände till den vid slutet av 1920-talet, och började då arbetet med det som skulle bli en allt mera genomgripande revision av tankarna i *Tractatus*. Under den senare perioden är de uttryckliga hänvisningarna till etiken ännu färre än under den förra. De inskränker sig i stort sett till den föreläsning om etiken han höll kort efter att han återupptagit filosofin⁸, enstaka dagboksanteckningar och strödda anmärkningar under föreläsningar eller samtal. Man får intrycket att dessa frågor inte engagerade honom, och hans kommentarer har sällan den originalitet eller fräschör som annars kännetecknar hans

7 Winch: "Wittgensteins behandling av viljan" i L Hertzberg (red): *Essäer om Wittgenstein* (Stockholm: Thales, 1992), ss 41 f.

8 "A Lecture on Ethics", *Philosophical Review* 74 (1965), ss 3–12, omtryckt i Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Occasions*, red. av J C Klagge och A Nordmann (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993). "En föreläsning om etik" i svensk översättning av Aleksander Motturi och Lars Hertzberg utkom i *glänta* 1994:3, ss 54–59.

behandling av filosofiska frågor. Ett undantag är föreläsningen om etiken, där tanken om ett oberoende av ödet återkommer, men i ett annat sammanhang. Wittgenstein hänvisar här till en upplevelse han en gång haft, nämligen upplevelsen av att vara fullkomligt trygg vad som än sker. Det viktiga är den roll upplevelsen här ges. Den sägs illustrera ett drag som kännetecknar försöken att använda språket för att uttrycka det etiska, nämligen att dessa försök ofrånkomligen innebär att vi rusar mot språkets gränser. Föreläsningens intresse ligger kanske främst i att den visar vilken djup betydelse tanken om ett absolut oberoende av ödet hade för *människan* Wittgenstein. Vad gäller synen på filosofins förhållande till livsfrågorna ligger tankegången här, tror jag, fortfarande rätt nära ståndpunkten i *Tractatus*.

Varken i Wittgensteins viktigaste arbete, *Philosophische Untersuchungen*, eller i något av de posthumt utgivna filosofiska arbetena finns det någon hänvisning till begrepp som moral eller värde. Detta är inte en tillfällighet. Om man någon gång i dessa texter påträffade en anmärkning om dessa begrepp skulle man spärra upp ögonen, så främmande vore det i sammanhanget. Trots detta vill jag påstå att Wittgensteins arbeten har relevans för försöken att förstå vårt moraliska tänkande. Ja, jag skulle vilja framkasta tanken, att det inte är omöjligt att det är i moralfilosofin impulserna från Wittgensteins tänkande härnäst kommer att få sin största genomslagskraft.

Det är viktigt att placera in frånvaron av hänvisningar till etiken i *Philosophische Untersuchungen* i sitt rätta perspektiv. När allt kommer omkring finns här inte heller några hänvisningar till filosofins andra traditionella delområden, t.ex. kunskapsteori eller ontologi. Detta gäller redan *Tractatus*: ontologin blir i själva verket avfördad i den andra anmärkningen i *Tractatus*: "Världen är inbegreppet av fakta, icke av ting." Med andra ord: det är ingen mening med att dryfta huruvida världen består av materiella ting eller av själsliga substanser: världen består inte av ting utan av fakta, och fakta är varken materiella eller själsliga. Detta betyder också att det vore en illusion att tänka sig att våra ord får sin mening genom de ting de refererar till: ingenting kan nämligen sägas om tingen som sådana, vi kan bara tala om de sakförhållanden i vilka de ingår.

I *Tractatus* har det nämligen skett en utveckling i synen på de filosofiska frågorna som har till följd att de konventionella gränserna mellan filosofins delområden förlorar sin mening. Det brukar ju sägas

att det inte sker någon utveckling i filosofin, att vi fortfarande dryftar samma frågor som Platon dryftade. Men även om de svårigheter som stimulerar till filosofisk reflektion i stort sett är desamma, så har det skett en utveckling i synen på, vad en filosofisk diskussion kring dem har att ge. Descartes, Hume och t o m Kant tänkte sig, att vad de framför allt var i färd med att undersöka var två frågor: "Vad existerar?" och "Vad kan vi veta?". Med en viss schematisering skulle vi kunna säga, att dessa frågor under 1900-talet har kommit att ges en annan tolkning. De har kommit att uppfattas som frågor om språklig mening: vilka villkor måste en utsaga uppfylla för att kunna betraktas som meningsfull, och vilka är sanningsgrunderna för en utsaga? Pionjärer i denna utveckling, som resulterade i tillkomsten av vad vi brukar kalla analytisk filosofi, var bl a Gottlob Frege, G E Moore, Bertrand Russell, och inte minst Wittgenstein själv.⁹ Det som skedde kunde kanske uttryckas så: man extraherade det man uppfattat som den filosofiska kärnan ur de frågor som Descartes, Hume eller Kant hade ställt.

Vad detta innebar var ett slags relativisering eller aposteriorisering av filosofins perspektiv: det ansågs inte längre ligga inom ramarna för filosofins möjligheter att *a priori* ta ställning till vad som existerar eller vilka kunskapsanspråk som är korrekta, snarare var uppgiften att klargöra vilka förutsättningar våra utsagor om världen bygger på. En viktig sida av detta var tanken att faktuella utsagor och värdeomdömen är radikalt åtskilda till sina meningsvillkor. Faktuella utsagor betraktades som mönstergilla (detta gäller i högsta grad i fråga om *Tractatus*), och detta medförde att konsekvenserna för moralfilosofin främst var negativa: under den analytiska filosofins blomstringstid var man huvudsakligen sysselsatt med att belysa varför värdeomdömen är mindre intressanta än faktuella omdömen: de saknar sanningsvärde, de

9 Han skrev i en anteckningsbok 1929: "Mitt sätt att filosofera är fortfarande och ständigt åter nytt för mig själv, och därför måste jag ofta upprepa mig. För en annan generation kommer det att ha gått in i kött och blod, och den kommer att finna upprepningarna långtråkiga... – Denna metod är väsentligen övergången från frågan efter *sanningen* till frågan efter *meningen*." (Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*. Min översättning.) Anmärkningen återfinns i den av Alois Pichler omarbetade utgåvan, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, s 21. Den för våra syften väsentliga sista satsen har inte medtagits i tidigare utgåvor.

kan inte vara föremål för kunskap osv. Detta var den s k meta-etikens period (som i stort sett inföll under 1940- och 1950-talet).

Det jag just har skisserat upp motsvarar i stort sett den gängse bilden av filosofins utveckling under 1900-talet. Något som inte ingår i den gängse bilden är att Wittgenstein i *Philosophische Untersuchungen* kan sägas ha tagit ytterligare ett steg i samma riktning – vad jag skulle vilja karakterisera som ännu ett steg mot större saklighet. Där den analytiska filosofin avstod från aprioriska anspråk med hänsyn till *verkligheten*, uppmanar Wittgenstein filosoferna att uppge sina aprioriska anspråk med hänsyn till *språket*. Att beskriva språket är att beskriva dess användning, och språkets användningsvillkor kan inte begränsas i förväg. Vi kan exempelvis inte förutsätta, att namnrelationen är den grundläggande relationen mellan språk och verklighet. För det första finns det många användningar av språket som inte består i att vi namnger ting. Och för det andra har själva namnrelationen olika karaktär i olika sammanhang. Vi måste redan förstå ett språk för att förstå vad det innebär att ett ord betecknar ett ting.

Det kan därför inte vara en filosofisk uppgift att fastslå vad som är en meningsfull användning av ord. Filosofin innefattar strävan att ge oss en överskådlig bild av språkets olika användningar, och att visa hur meningen av olika uttryck konstitueras av de verksamheter med vilka de är förbundna. (Kanske kunde man säga att filosofin undersöker användningarna av ordet "mening".)

Den här synen på den filosofiska verksamhetens villkor innebär ett mycket radikalare brott med den traditionella synen än den analytiska filosofin hade inneburit. För första gången uppger filosofin sina anspråk på att vara normerande, dvs att kunna avgöra vad som är den riktiga uppfattningen om verklighetens natur, ta ställning till vem som vet vad, eller agera språkpolis. Det är viktigt att understryka detta, eftersom det är en utbredd föreställning att Wittgenstein i *Philosophische Untersuchungen* skulle ha lanserat vardagsspråket som norm i stället för vetenskapens språk eller filosofins formaliserade ideal-språk.¹⁰ Detta är ett missförstånd. Om det s k vardagsspråket intar en särställning i den filosofiska reflektionen, så gör det det helt enkelt därför att det är den gemensamma utgångspunkten för våra filosofiska

10 En sådan läsning antyds av G H von Wright i essän "Wittgenstein och det tjugonde århundradet" i Hertzberg (red), a a, ss 289 f.

betraktelser. Även bortsett från att själva begreppet om en vardaglig användning av språket inte är klart avgränsat, så har det ingen mening att säga att denna språkanvändning är riktigare än andra (lika litet som den kan sägas vara oriktigare). Språk är helt enkelt olika sätt att använda ord, och till dem hör också de olika vetenskapernas språk.

4. Den etiska diskursens meningsvillkor

Man kan fråga sig vilka konsekvenser det har för vår förståelse av moralfilosofin om man omfattar den här synen på filosofins villkor. Låt oss betrakta situationen i moralfilosofin idag. Läget efter meta-etikens glansperiod under 1950- och 1960-talen kännetecknas av ett slags förvirring. Det finns ingen konsensus om, vilka de relevanta frågorna eller metoderna är. Inom den anglosachsiska filosofin har den största uppmärksamheten ägnats åt vissa riktningar, som egentligen innebär en återgång till 1800-talets moralfilosofi. Man har igen börjat dryfta substansfrågor i moralen. Olika s k etiska teorier, varianter av utilitarismen eller av Kants etik, konfronteras med varandra, i John Rawls', Peter Singers och andras tappning. Filosoferna anser sig än en gång kallade att avgöra frågor om rätt och fel. Denna utveckling har från många håll hälsats som ett tecken på, att moralfilosoferna återigen är mogna att axla sitt ansvar. Filosofer inbjuds att sitta i etiska kommittéer. Det inrättas professurer i bioetik, osv.

För egen del är jag benägen att ge denna utveckling motsatta förtecken: att se den som en flykt från ansvaret och en återgång till ett primitivare stadium av filosoferande, till en form av moralfilosofisk apriorism. Det som kännetecknar den etiska teoribildningen är nämligen, vill jag påstå, en okänslighet för den etiska diskursens meningsvillkor, för hur den skiljer sig från det sätt på vilket orden används t ex inom vetenskapen eller juridiken.

Jag vill här göra ett försök att kort förklara vad jag menar. Låt oss betrakta följande fall. Anta att en tjänsteman vid ett ämbetsverk av sin överordnade får befallningen att göra ändringar i ett protokoll av vilket det framgår att denne överordnade har förfarit lagstridigt, och att hon reagerar genom att säga "Jag kan inte göra det". Det här yttrandet kan uppfattas på många olika sätt. Hon menar kanske att det hennes överordnade ber henne om är tekniskt omöjligt, eller att hon inte har de färdigheter som krävs. Eller kanske menar hon att det han ber henne göra strider mot lagen. I de här fallen är uppriktigheten i hennes

reaktion inte beroende av hur hans begäran berör *hennes själv*. Hennes ord kan bekräftas av var och en som sitter inne med de relevanta kunskaperna. Det här betyder också, att hennes invändningar inte kan göra anspråk på någon särskild respekt: har hon valt denna linje så får hon också finna sig i, att hennes chef kanske bemöter hennes betänkligheter med argument på samma plan, säger något i stil med: "Det är inte så svårt som du tror" eller "Det finns ett kryphål i lagen".

Men hon kan också med sina ord vilja uttrycka en moralisk omöjlighet. Om hennes chef uppfattar dem så, innebär det att han är beredd att bemöta dem med respekt. I så fall ser han kanske ingen annan utväg än att foga sig i hennes vägran, ifall han inte samtidigt vill ta på sig ansvaret för att ha blivit en annan människas fördärv.

Det är väsentligt för detta sätt att förstå hennes ord att ingen annan kunde uttrycka detta förhållningssätt i hennes ställe. Hennes anspråk på att bli bemött med respekt är beroende av, att hon är närvarande i det hon säger, att hennes ord inte kan uppfattas t.ex. som hyckleri, som ett försök att gömma sig bakom en samvetsömhet hon inte uppriktigt kan göra anspråk på. (Kanske är det bara fråga om att hon inte vill ta några risker för en person som hon inte bryr sig om, som hon kanske rentav skulle vara glad att bli av med.)

Om vi bemöter henne med respekt är detta ett uttryck för att vi tror att hon menar det hon säger. Detta är något som visar sig i den roll hennes ord har i hennes liv: i de offer hon är beredd till, i hennes klar-synthet i fråga om vad hennes ställningstagande kommer att kosta henne själv och andra.

Anta att vi å andra sidan vänder oss till en sk etisk expert och frågar honom vad kvinnan borde göra. Vilka är här kriterierna för att han verkligen menar det han säger? Vilken är med andra ord den relation mellan hans ord och hans liv som det här gäller att finna? Det ingår i föreställningen om hans expertroll att han inte har någon särskild relation till kvinnans beslut. Han talar inte ur en omsorg om hennes själsfrid, hon angår honom inte. Hans beslut uttrycker inte, i motsats till hennes, en reaktion på de moraliska svårigheter situationen ställer henne inför. För honom är beslutet inte svårt utom på sin höjd i intellektuell mening.

Här uppstår inte frågan om han själv är närvarande i sina ord. Det spelar sist och slutligen ingen roll om han menar det han säger eller inte. Hans ställningstagande är inte något som kan respekteras eller

inte respekteras. Det som här är avgörande är endast om han är i stånd att härleda sin rekommendation ur någon etisk teori han omfattar.

Detta betyder att det är problematiskt i vilken mening kvinnan och experten kan sägas tala om samma sak, även om de använder samma ord och även om de skenbart är eniga. Det är ingen utväg att säga, att de måste mena samma sak eftersom båda refererar till samma objekt (t.ex. "värdet" av olika handlingsalternativ, "moraliska regler" el. likn.) eftersom det (som vi såg tidigare) är *sättet* att tala om något som visar vad vi menar.

Jag hoppas att detta resonemang gör det klarare i vilken mening den konventionella moralfilosofin kan sägas vara okänslig för den etiska diskursens meningsvillkor. Om man av detta drar slutsatsen att det inte kan vara en filosofisk uppgift att tala om för människor hur de bör handla i olika situationer, så kan det förefalla som om man menade att filosofin bör vända livet ryggen. Men detta är ett missförstånd. Att beakta språkets olika användningar innebär tvärtom en form av respekt för livets mångfald. Detta är, tror jag, ett uttryck för etiskt allvar.