

FILOSOFISK TIDSKRIFT

2/99

LILLI ALANEN

Behöver filosofin sin historia?

LARS BERGSTRÖM

Varat och tiden

HANS RUIN

*Mening, förståelse och den
hermeneutiska situationen*

INNEHÅLL

<i>Behöver filosofin sin historia?</i>	3
LILLI ALANEN	
<i>Varat och tiden</i>	12
LARS BERGSTRÖM	
<i>Mening, förståelse och den hermeneutiska situationen</i>	31
HANS RUIN	
<i>Recensioner</i>	51
OLLI LAGERSPETZ om Stefan Erikssons <i>Ett mönster i livets väv</i> GUNNAR BJÖRNSSON om Ragnar Ohlssons <i>Meningen med livet</i>	
<i>Notiser</i>	60

Filosofisk tidskrift nr 2 1999 årg 20

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga, Göran Hermerén, Göran Lantz,
Sven-Eric Liedman, Åke Löfgren, Giuliano Pontara, Dag Prawitz och
Dag Westerståhl

Utkommer med fyra nummer per år. Pris 1999: 160 kr. Lösnr 45 kr

Prenumeration: Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Produktion och annonser: Ulf Jacobsen, 0498-48 48 93

Grafisk form och sättning: Ord och Grafik, Stockholm

Tryck: J Lagerblads Tryckeri AB, Karlshamn 1999

ISSN 0348-7482

Behöver filosofin sin historia?

Jag har rubricerat mitt tal som en fråga, för det finns filosofer i dag som ifrågasätter filosofins behov av sin historia eller att detta vore ett ämne för filosofer – de ser det kanske snarare som ett område för vetenskaps- och lärdomshistoria. Detta är givetvis inte fallet vid Uppsala universitets filosofiska institution, där behovet av undervisning och forskarutbildning i filosofihistoria upplevts så starkt att en ny professur inrättats för ändamålet. Vilket i och för sig är remarkabelt, eftersom det inte tidigare, i Sverige eller Finland, funnits någon speciell lärostol i ämnet. Jag vill därför säga något om varför, som jag ser det, filosofin faktiskt behöver sin historia – jag kan bara indirekt antyda varför filosofins historia också behöver anknytning till aktuell forskning i filosofin. Traditionellt har ju filosofins historia ingått som ett väsentlig delområde av läroämnet filosofi, som vid de svenska och flesta av de finska universiteten indelas i teoretisk och praktisk filosofi. Men det starka intresse för filosofins historia som tidigare innehavare av dessa läroämnens stolar haft (exempelvis Konrad Marc-Wogau och Ingemar Hedenius i Uppsala och Anders Wedberg i Stockholm) har senare, dels på grund av den i Sverige dominerande så kallade analytiska filosofins synsätt och arbetsmetoder, dels också på grund av den långt gående och tilltagande specialiseringen inom filosofins delområden, blivit överskuggat – ibland helt åsidosatt av andra intressen. Jag vill därför i det följande också kort beröra några av de trender i den samtida filosofin vilka bidragit till att filosofins klassiker här hamnat på undantag i den filosofiska undervisningen.

Jag börjar med en hastig tur i ämnets historia, och några grovt förenklade bilder av olika sätt att se på filosofin, dess status och relation till övrig vetenskap. Först om Aristoteles, vars roll i den västerländska vetenskaps- och filosofihistorien är unik, eftersom han

införde ett vetenskapsideal som länge var dominerande i det västerländska tänkandet – alltsedan hans skrifter upptäcktes, från 800-talet och senare, först av judiska och arabiska, sedan av kristna filosofer. I Thomas av Akvinos' tolkning har aristotelismen blivit, och fortsätter – i reviderad form – att vara den katolska kyrkans officiella filosofi – genom Melancthon adopterades den också av protestantismen, fram till nya tidens början. Vid Uppsala universitet utspelade sig ofta bittra strider så sent som på slutet av 1600-talet om vad som då i kontrast till Arisoteles' läror kallades den "nya filosofin" – liknande utkämpades vid de flesta europeiska lärosäten innan den nya, med den skolastiska världsbilden stridande mekanistiska vetenskapen och heliocentrismen godtogs. Men också länge efter att Aristoteles' fysik förlorat sin trovärdighet fortlevde det aristoteliska kunskapsidealet och det är detta filosofiska ideal som intresserar mig här.

Aristoteles, som bland många andra specialvetenskaper också introducerade biologin, definierar människan som ett förnuftigt djur, vars väsentliga kännetecken är förnuftet eller tankeförmågan. Vi vet alla någonting om biologins objekt – läran om levande varelser. Men vad är filosofin – är det ens en vetenskap? Det översätts med kärlek till vishet. För Aristoteles var filosofin uttryck för människans karaktäristiska, arttypiska begär till kunskap – fullföljandet, helt enkelt, av hennes förnuftiga natur. Den har ett egenvärde: vishet eftersträvas för sin egen skull, inte för sin nytta. Filosofi är den högsta formen av mänsklig verksamhet som utövas bara av de bästa, förnuftigaste alltså, av fria medborgare (fria inte bara politiskt men också från praktiska värv och angelägenheter, som de för dessa uppgifter bättre lämpade handelsmännen, kvinnorna och slavarerna skall sköta om.) I sin högsta och renaste form – som gäller kunskapen om det allmänna och oföränderliga – är det en rent teoretisk, begreppslig verksamhet. Det är den kunskap som sökes för sin egen skull. Aristoteles' hierarkiserande världs- och kunskapssyn har rum också för praktiska och politiska vetenskaper – de ger riktlinjer för handling genom att klargöra vad som är gott och eftersträvansvärt. Efter vad som just sagts torde det inte vara en överraskning att också det högsta och främsta goda som människor kan uppnå, när deras övriga biologiska, sociala och politiska behov har tillfredsställts visar sig vara just det teoretiska tänkandet. De teoretiska vetenskaperna har sanningen som sitt objekt – de är rent kontemplativa – medan de praktiska gäller handling. De förra lär oss att förstå vad

t ex en god mänska är – de senare lär oss hur man blir god. De mål Aristoteles uppställer för filosofin ligger fjärran från den forskning som idag bedrivs under namnen teoretisk och praktisk filosofi. Men till hans meriter hör grundandet av den vetenskap som fortfarande upptar en central plats i filosofin: logiken. Den aristoteliska logiken gällde två typer av argumentation, slutledning (demonstration) som är den vetenskapliga bevisföringens metod, och dialektisk argumentering. Aristoteles' slutledningsteori, kallad syllogistiken, blev för generationer av filosofer identisk med Logik, och åsidosattes först under vårt århundrade som en följd av utvecklingen inom matematisk logik, genom Gottlob Freges och hans efterföljares arbeten.¹ Den exemplifierar det klassiska axiomatiskt-deduktiva vetenskapsideal, som för Aristoteles och hans medeltida efterföljare var inte bara det vetenskapliga tänkandets teori men också dess huvudsakliga instrument: så att varje vetenskaplig upptäckt kunde ses som en frukt av tillämpad logik. Det intima förbundet mellan vetenskap och logik i den aristoteliska världsbilden säger något om den aristoteliska vetenskapens begreppsliga natur. "Aristoteles' fysik och biologi", skriver Georg Henrik von Wright, "är närmast vad vi idag skulle kalla logisk analys. De handlar inte så mycket om naturföreteelserna själva som om vårt sätt att tala om dem."² Men som Aristoteles såg det avspeglar våra sinnesuppfattningar, och därmed våra sätt att tala om dem, naturföreteelserna. Genom empirisk iakttagelse får vi direkt och sann kunskap om tingens natur och förändringar. Med den mekanistiska naturvetenskapen underminerades likväl aristotelismens tro på en naturlig överensstämmelse mellan människans kunskapsförmågor och verklighetens uppbyggnad för gott, och härmed undegrävdes tilltron till logiken som ett genuint kunskapsinstrument. Den har likväl fortfarande sin plats som filosofins metod *par excellence*, också om åsikterna om vad som uppnås med denna metod, liksom om vad logiska teorier är teorier om, går starkt i sär. Det naturliga samband, som i det aristoteliska vetenskapssystemet förband filosofi, logik och fysik samt övriga natur- och praktiska vetenskaper har upplösts, och uppnåendet av någonting ens närmelse-

1 Se t ex Robin Smith, "Logic", ingår i J Barnes (utg), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, 1994.

2 Georg Henrik von Wright, "Descartes och den vetenskapliga idéutvecklingen" i *Ajatus*, XVI, 1950, s 106.

vis likt det slag av enhetlig, syntetisk vision som Aristoteles' bild av kosmos utgjorde ter sig som en fjärran, arkaisk illusion. Man kan se den västerländska filosofins historia som en kontinuerlig process av desillusionering: av avstående från tron att universums eller ens människans natur är alltigenom fattbar, att de kan fångas i enhetliga, rationella begreppssystem.

Jag måste avstå från att uppehålla mig vid tillnyktringsstationerna på vägen, men vill nämna några av de viktigaste. Till dem räknar jag, förutom antikens skeptiker och deras efterföljare, René Descartes, som bidrog till att definitivt diskreditera den aristoteliska naturfilosofin inte bara genom en ny matematisk metodologi men genom att presentera ett första enhetligt alternativ till densamma i form av en mer eller mindre konsistent mekanistiskt-matematisk bild av det fysiska universum; David Hume, som definitivt urholkade den för rationella världsförklaringar bärande idén om nödvändiga orsakssamband; och Immanuel Kant slutligen, som med sin kopernikanska revolution av kunskapsteorin slog hål på illusionen om människans förmåga att veta något om en av hennes begrepp och subjektiva uppfattningsformer oberoende – objektiv – värld. Ludwig Wittgenstein fullbordade verket med att smula sönder metafysikens sista hopp – illusionen att man alls kan tänka, sådant som man inte heller kan veta. Från att i sin tidigaste skrift ännu själv delat illusionen att språkets logik (också om logiken enligt hans uppfattning inte har något innehåll eller säger något), genom sin struktur avspeglar verklighetens logiska struktur, blev Wittgenstein en av de envetnaste kritiker också av denna falska förhoppning om stabila och bestående grunder för kunskapen. I sina senare skrifter vill han visa att själva tanken på något utom våra begrepp, vårt språk och våra vetenskapliga rutiner varande kunskapsobjekt inte bara är problematisk som Kant lärde oss, men i grunden meningslös. I stället för att famla efter för vår kunskapsförmåga oåtkomliga kunskapsobjekt eller kunskapsstrukturer bör vi inse att det som vi inte i vårt språk (vardagens eller vetenskapens) kan beskriva, kan vi överhuvudtaget inte heller tänka – och att frågor, om vilka vi inte vet hur de kan besvaras, inte heller är meningsfulla frågor.³

3 Det hör till illusioners natur att de är seglivade – den som jag nämnt – tron att världsalltet är, ens principiellt, rationellt och fattbart – är bara en av många som filosofer har och fortsätter att hysa, eller kämpa emot, som det

Om filosofin, för Aristoteles, var en vetenskapernas drottning, har synen på filosofin, under de mer än tvåtusen år som förflutit sedan han formulerade sina ideal, genomgått många förändringar, och filosoferna har fått skruva ner sina anspråk när det gäller förklarandet av verklig-
hetens natur. Från att ha varit inte bara den högsta formen av mänsklig verksamhet, – och från att också, genom alla tider, spela rollen av barnmorska, som öppnat vägen för nya undersökningsfält och assisterat vid tillkomsten av nya specialgrenar av empiriska och matematiska vetenskaper – fick filosofin först finna sig, under medeltiden, i att bli en teologins tjänarinna. Senare, med de engelska empiristerna i nya tidens början, profilerades den – av John Locke och hans efterföljare – som en vetenskapernas ”grovarbetare”- ett slags städhjälp, som reder upp begreppsliga oklarheter och sopar undan teoretiska trassel på naturvetenskapernas väg, och som, i bästa fall också bidrar till deras frammarsch med att utarbeta olika bevis- och slutledningsmetoder: logiken igen, men numera i mycket mera sofistikerade och användbara former än Aristoteles’ syllogistik. Inom den så kallade analytiska filosofin, som dominerat under senare hälften av 1900-talet i de nordiska länderna, kan man grovt skilja två förhållningssätt till filosofin, båda med rötter i Freges, Wittgensteins och de logiska positivisternas ideal. Det ena är en arvtagare till Locke’s ”underlabourer”-attityd och återfinns i den inflytelserika amerikanska filosofen Quine’s uppfattning, att filosofin egentligen är ett med naturvetenskaperna: fast filosoferna inte direkt arbetar med empiriska metoder, är målet för deras analyser att formulera sina frågor så att de kan besvaras empiriskt. Alla filosofiska problem, också kunskapsteorins, är, för Quine, ytterst empiriska och skall kunna lösas inom naturvetenskaperna.⁴ Av orsaker, som jag inte kan gå in på här, har Quine’s egen logiska analysapparat lett honom och hans efterföljare till postulerandet av allsköns icke-empiriska – rent teoretiska – entiteter och objekt,

faller sig. Varvade med vad jag kallat tillnyktringsstationerna finner man de mera optimistiska – och mindre självkritiska, systembyggarnas luftslott, eller åtminstone byggställningar: Leibniz och Wolff, Hegel, Auguste Comte, kanske kan, bland de logiska positivisterna, också Rudolf Carnap räknas som en av dem.

4 Se t ex W V Quine, *Theories and Things*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 1981, s 72.

vilket lett till att just den rörelse i filosofin som mest bemödat sig om att frigöra filosofin från metafysisk spekulaton, kommit att återinföra densamma – nu i naturalistisk och kvasi-vetenskaplig förklädad. Eftersom de filosofer, som följt Quine, hellre ser filosofin som en del av, eller nära anknuten till, naturvetenskapen, än som en humanistisk vetenskap, har de också anammat Quine's idé att "filosofin är en sak, filosofihistorien en annan" – den förra, som en av naturvetenskaperna, ser framåt, och befattar sig inte med sin historia – den senare, som en humanvetenskap, är historisk, och gäller främst tolkning av historiska texter, som inte har någon relevans för den aktuella, problemlösande filosofin.⁵

En annan central riktning inom den analytiska filosofin som inte egentligen heller har mycket till övers för filosofihistoria är den språkfilosofiska, som delvis kan åberopa samma inspirationskällor som den förra, men intar en annan syn både på filosofin och på logikens betydelse för filosofin. Logiken ses inte här som någon privilegierad vetenskaplig metod, och filosofin ses inte heller som en fortsättning av naturvetenskaperna, men som en fristående vetenskap vid sidan av andra. Användande det gamla motsatsparet förstå och förklara, kan man kanske säga att denna form av filosofi ser som sin främsta uppgift att förstå och klargöra, i motsats till den med naturvetenskaperna allierade filosofin, som söker förklaringar i termer av allmänna teorier, och där en teoris användbarhet för förutsägelse ses som svar nog på kravet att förstå. Vad förståendet inom språkfilosofin främst inriktas på är språket – de språkliga uttryckens mening och användning och de olika sätt på vilket språket kan vilseleda eller rentav förhäxa vårt förstånd. Om de logiska positivisternas och Quines efterföljare kan beskrivas som ett slags vetenskapens frivilliga poliskår, som slår vakt om att de teorier som vetenskapssamfundet för närvarande ser som bäst grundade alltid ges sista ordet vid filosofiska kontroverser, ser de

5 Se Hilary Putnam "A Half Century of Philosophy, Viewed from Within", och Alexander Nehamas, "Trends in Recent American Philosophy" i *Daedalus*, 1997, ss 186, 200, 212ff. En speciellt tankeväckande och belysande diagnos av utvecklingen inom den analytiska filosofin under 1900-talet ges av Georg Henrik von Wright i det opublicerade föredraget "Philosophy – A Guide for the Perplexed?" för Världskongressen i filosofi, Boston, Augusti 1998, som jag är tacksam över att ha fått läsa i manuskript.

av dagens språkfilosofer, för vilka den senare Wittgensteins filosofi är en förebild, sin verksamhet närmast som en form av terapi. Resultatet av den filosofiska analysen eller det filosofiska klargörandet är inte fler teorier eller lösningar, utan snarare en upplösning av de filosofiska problemen, som ytterst ses som språkliga problem. Filosofins historia har man inte heller med denna målsättning mycket användning för, annat än som en källa till avskräckande exempel på missbruk av ord, eller på infantila fixeringar.

Jag har här inskränkt mig till att nämna två inflytelserika trender i samtida anglo-amerikanskt tänkande – det finns många andra, kontinentala strömmingar, till exempel fenomenologin, för vilka filosofi-historien är en naturlig och organisk del av själva den filosofiska aktiviteten, som jag förbigår för att de inte haft så stort inflytande här. De jag nämnt representerar aktuella synsätt i filosofin som bidragit till att studiet av filosofins klassiker kommit att inta en undanskymd plats vid de filosofiska institutionerna i Sverige och Finland, där intresset för logik, vetenskapsfilosofi och språkfilosofi dominerat de senaste decennierna. I USA och England, från vilka de härstammar, är situationen, delvis tack vare tjänstestrukturen, annorlunda. Där har ju alla större filosofiska institutioner sina permanenta tjänster i olika tidsperioders filosofi – antikens, medeltidens, den nya tidens, den moderna och samtida filosofins historia, och var inte alla dessa perioder har egna tjänster, är de åtminstone representerade i undervisningen. Den filosofihistoriska forskningen har därför där kunnat blomstra vid sidan av, ofta också inom den analytiska filosofin, vars metoder – logisk begrepps- och argumentanalys – med bättre och sämre framgång ersatt traditionella tolkningsmetoder. Till den analytiska filosofihistoriens brister hör dess problem- och argumentcentrerade karaktär: klassiska filosofers texter ses som relevanta endast i den mån de problem de behandlar kan identifieras som led i en utveckling vars högsta skede representeras av dagsaktuella teorier och problemställningar.⁶ Men filosofin, för att parafrasera en historiker, lever inte bara på problem

6 Ett i sitt slag lysande exempel på denna senare form av analytisk historieskrivning erbjuder i Sverige Anders Wedbergs *Filosofins historia*, som utkom i tre volymer mellan 1958–1966. För kritisk diskussion av genren se *Philosophy in History*, Essays on the historiography of philosophy, edited by R Rorty, J B Schneewind, Q Skinner, Cambridge University Press, 1984.

och argument, utan behöver också visioner.⁷ Den analytiska historieskrivningen har inte förmått göra de filosofiska visionerna någon större rättvisa, och den förmår inte heller ensam hålla intresset för filosofins klassiker levande. Det är dock inte bara för gångna visioners skull som studiet av filosofins klassiker är viktigt för filosofin. Vad som kan vara en dygd i vetenskapen, glömmandet av tidigare problemställningar och lösningar, kan vara ett allvarligt handikapp i filosofin. Den amerikanska filosofens och kulturkritikern Santayanas ofta citerade ord, "Those who cannot remember the past are condemned to fulfill it"⁸ är träffande också här: De som inte känner de filosofiska problemens ursprung eller ens nyaste historia, är dömda att upprepa den: tidigare begånga misstag, felslut och återvändsgränder väntar dem som inte anser det värt att blicka tillbaka på och reflektera över sina föregångares bemödanden. Men filosofihistorien påminner oss inte bara om tidigare misstag och misslyckanden. Den hindrar oss framförallt från att glömma en för filosofin karaktäristisk dualitet mellan vad Kant kallar "skolbegreppet" och det "kosmiska" filosofibegreppet. Det förra karaktäriserar skolfilosofins strävan till systematisk och logiskt enhetlig, om inte vetenskaplig så åtminstone "vetenskapslik" kunskap, och det senare (*der Weltbegriff, conceptus cosmicus*), som Kant förbinder med vår västerländska idealbild av Filosofin (med stort F) – står för strävan, som Kant säger det, "att relatera all kunskap till det mänskliga förnuftets väsentliga mål".⁹ Den förra, som andra vetenskaper, är tillgänglig endast för professionella filosofer (därav skolbegreppet) – för dem alltså vilkas tekniskt och begreppsligt strängt reglerade arbete är en förutsättning för att filosofin som vetenskaplig verksamhet skall överleva och blomstra. Det är också en vital förutsättning för det senare, så kallade kosmiska filosofibegreppet, som utgör dess väsentliga komplement.¹⁰ Kant kallar det universellt eller kosmiskt därför att

7 Myles Burnyeat, citerad av Hilary Putnam i *Realism With a Human Face*, edited and introduced by James Conant, Harvard University Press, 1990, Introduction, p xxxi. Visioner, säger också Burnyeat, hur inspirerande de än är, har inte heller stort värde i filosofin, utan att stödas av argument.

8 George Santayana, *The Life of Reason*, 1909, Vol 1, Ch 12.

9 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, transl by Werner S Pluhar. Hackett Publ Company, Indianapolis, 1966. A 839/B867.

10 Dualitet vars betydelse ofta understryks också av Hilary Putnam, själv en förgrundsfigur inom den senare analytiska filosofin. Se James Conant's intro-

det har inresse för och angår alla människor, och för att det svarar mot ett grundläggande behov som vi alla, som medlemmar i de förnuftiga djurens republik, delar (också när vi kanske inte vet om det), och som tar sig i uttryck i den perplexitet och undran envar av oss känner inför frågor som det inte ges klara svar på. Hos de professionella filosoferna kommer detta behov bäst till uttryck när de sätter sina akademiska tvister åt sidan och reflekterar över t ex just kunskapens allmänna mål och syften, eller när de kritiskt tar avstånd från och granskar de rationalitetsideal de själva omfattar och deras vidare allmänmänskliga värde. Filosofins historia har sitt viktiga bidrag att ge till detta slag av självkritisk reflexion och prövning, inte minst genom att påminna oss om många olika, tankvärda sätt att förhålla sig till sådana frågor.¹¹

duktion till, samt artiklarna i, Hilary Putnam, *Realism With a Human Face*. Harvard University Press, 1990.

¹¹ Denna artikel utgjorde min installationsföreläsning vid Uppsala universitet den 2 oktober 1998.

LARS BERGSTRÖM

Varat och tiden

1. Vår fångenskap i tiden

Det brukar anses att vi lever i fyra dimensioner, tre rumsdimensioner och en tidsdimension. En viktig skillnad mellan rum och tid är att vi kan flytta oss åt alla håll i rummet men inte i tiden. I den mån vi alls rör oss i tiden – vilket kan diskuteras – så är det fullständigt ofrivilligt. Vi är fångar i tiden, men inte i rummet. Vi kan (normalt) förflytta oss i rummet, men vi kan (troligen) inte förflytta oss i tiden.

I en viss mening ”rör” vi oss visserligen i tiden, men denna rörelse är helt passiv. Vi kan inte påverka vår position i tiden, och vi rör oss oavbrutet åt ett enda håll i denna dimension. En rumslig analogi till vår rörelse i tiden skulle vara att vi faller från ett högt torn – det går fortare och fortare, eller så förefaller det åtminstone, och till sist dör vi. I viss mån kan vi förstås påverka vår egen och andras livslängd, men vi kan inte hindra att vi hela tiden blir äldre, och vi kan inte hindra att vi till sist dör.

Att vi överhuvud taget rör oss i tiden är emellertid något vi skall vara tacksamma för. Om vi under hela vårt liv skulle befinna oss vid samma tidpunkt, så skulle vi lika gärna kunna vara döda. Ty i så fall skulle våra liv vara fullständigt händelselösa, och vi skulle varken kunna tänka, känna eller göra något överhuvud taget. Händelser och handlingar innebär att något förändras, och förändringar förutsätter att ”tiden går”. En förändring innebär ju att de förhållanden som råder vid en viss tidpunkt är annorlunda än de förhållanden som råder vid någon senare tidpunkt. Dessutom är det ju så, att om vi bara levde vid en enda tidpunkt, så skulle våra liv vara extremt korta – så korta att de vore helt försumbara. (Fausts önskan om att hålla fast ett ögonblick är därför förvirrad och självdestruktiv på mer än ett sätt.)

2. Tidsresor

Däremot skulle man möjligen kunna önska sig att vi kunde röra oss fritt i tiden på ungefär samma sätt som vi kan röra oss fritt i rummet. Även om vi i bägge fallen kanske måste acceptera vissa begränsningar – exempelvis så att vi inte kan flytta oss särskilt långt från jordens yta eller från vår egen livstid – så kan vi leka med tanken att vi kunde "besöka" olika tidsperioder i vårt eget liv och sålunda återuppleva händelser i vår barndom och få en försmak av upplevelser under ålderdomen.

Sådana tidsresor kan emellertid inte gärna innebära att man verkligen *besöker* sig själv vid andra tidpunkter. En och samma person kan inte samtidigt befinna sig på två olika platser eller vid en och samma tidpunkt ha två helt olika uppsättningar minnen och varseblivningar. Om jag t ex kunde resa tillbaka till nyårsafton 1984, så skulle detta inte innebära att jag skulle kunna möta eller observera mig själv som jag var vid den tidpunkten. Inte heller skulle jag kunna minnas något från en tidpunkt till en annan (som man inte redan minns på vanligt sätt), och därför skulle jag inte heller kunna uppleva något under mina besök på andra tidpunkter än det jag redan har upplevt eller kommer att uppleva vid dem. En resa i tiden skulle bara innebära att jag *är* mig själv vid en viss tidpunkt omedelbart efter att ha varit mig själv vid en tidpunkt som inte ligger omedelbart före den.

Det är tveksamt om en sådan frihet till tidsresor skulle vara något att önska sig. Jag skall återkomma till detta. Men såvitt jag förstår skulle man inte kunna märka något av sådana tidsresor eller ens veta att man har utfört dem. Man skulle inte vinna några nya erfarenheter, och man skulle inte ens vinna någon tid. Fallet mot döden skulle pågå obehindrat.

Många, kanske de flesta, tycker att det är något skrämmande och negativt i detta med dödens oundviklighet. Om vår fångenskap i tiden utgör en nackdel, så består den väl just i att livet med nödvändighet leder till döden. Det är detta, snarare än omöjligheten av tidsresor, man är benägen att beklaga. Det är också detta som kan antas ligga bakom tanken på ett fortsättningsliv av något slag, ett liv på andra sidan döden.

Många tycks tro på ett liv efter döden. En känd svensk skådespelska uttalade t ex i en tidningsintervju (Expressen 26 dec 1993) följande: "Det måste finnas någon fortsättning, livet kan inte bara gå ut

på att vi går här och sedan finns inget mer. Var det slut med bara det här livet skulle allt kännas så fruktansvärt meningslöst”. I en annan intervju (AB 20 aug 1995) svarar en lika känd svensk familjeekonom på frågan om det finns någon fortsättning efter döden: ”Det tror jag, det vi är med om på jorden är för stort för att livet inte skulle ha någon mening och att allt bara skulle ta slut”. Detta är säkerligen en vanlig tanke. Är den rimlig?

3. Ett liv efter döden

Det ligger nära till hands att avfärda tanken om ett liv efter döden som önsketänkande. Men en sådan kritik är alltför ytlig och lättvindig. Önsketänkande kan nog i många fall vara acceptabelt – exempelvis därför att det är behagligt eller därför att det har andra goda konsekvenser. Religioner och andra världsåskådningar kan kanske vara acceptabla i denna bemärkelse. Men ur rationell synpunkt bör ett acceptabelt önsketänkande uppfylla ytterligare två krav.

Jag utgår från att önsketänkande innebär att man tror att något är sant på grund av att man önskar att det skall vara sant. Önskan är alltså (den primära) orsaken till att man tror. Men för att tron skall vara rationellt acceptabel, så får man inte samtidigt ha starka skäl att tro på något som är logiskt oförenligt med det man önskar vara sant. Och för det andra måste också det man önskar vara sant vara värt att önska – om inte annat så i den meningen att det vore bra för den som önskar om det vore sant.

Det första av dessa rationalitetsvillkor skall jag här inte bry mig så mycket om. Jag måste erkänna att inte har någon riktigt klar uppfattning om huruvida vi har starka skäl att tro på något som är oförenligt med ett liv efter detta. Till stor del beror detta på att min föreställning om ett liv efter detta är mycket obestämd.

Av samma skäl vill jag hävda att inte heller det andra rationalitetsvillkoret ger något bestämt utslag i fråga om antagandet om ett liv efter detta. Om ett sådant liv är värt att önska måste bero på hur det närmare bestämt skulle se ut. Det är lätt att tänka sig liv efter detta som jag för min del skulle sky som pesten. Exempelvis att vara vid medvetande medan min kropp långsamt förmultnar i graven. Eller att återuppstå (reinkarneras) som gödkyckling eller som utsläppsförgiftad lax eller som haremsdam under medeltiden eller som heroinslav i Washingtons slumkvarter. Inte heller skulle jag vilja sitta på ett moln

och spela harpa i evighet. Jag har överhuvud taget mycket svårt att tänka mig ett liv efter detta som jag skulle vara beredd att önska mig – om det inte vore ett mycket privilegierat mänskligt liv på jorden av ungefär den sort som jag hittills har haft, utan någon nämnvärd direktkontakt med krig, sjukdomar, fattigdom, lidande och maktlöshet. Men de som tror på ett liv efter detta tror knappast på något sådant.

Dessutom hör det ju till saken att *om* man nu skulle hamna i ett liv efter detta, så har man ju bara fått nya problem eller också har man skjutit det ursprungliga problemet en bit framför sig. Ty antingen är detta nya liv evigt, och i så fall har man givit sig in på något som man också kan få beklaga i evighet. Ett evigt liv måste troligen vara alltför olikt mitt för att jag skulle kunna stå ut med det. Eller också är det nya livet ett liv av den sort vi känner till, ett som slutar med döden. Och då är ju inte mycket vunnet.

Det är alltså tveksamt om det är rationellt acceptabelt att tro på ett liv efter detta. Så länge vi inte kan bilda oss en någorlunda klar föreställning om ett önskvärt liv efter detta, så finns det knappast någon anledning att tro på ett sådant liv.

4. *Lucretius argument*

Men även om vi har svårt att tro på ett önskvärt liv efter döden, så hindrar inte detta att vi – eller många av oss – ändå är rädda för döden och ser den som något ont. Detta gäller även om döden naturligtvis *också* i många fall kan befria oss från lidande av olika slag – och såtillvida vara något gott.

Men *varför* är döden något ont? Om det funnes ett liv efter detta, och om det livet vore sämre än vårt nuvarande, så skulle ju döden vara något ont i och med att den leder till ett sämre liv. Men det är nog sällan detta man är rädd för när man är rädd för döden. Det man är rädd för är snarare att det inte finns ett liv efter detta, utan att döden leder till icke-existens.

Mot detta kan man emellertid invända att icke-existens inte gärna kan vara något dåligt, ty vi existerade ju inte heller före vår födelse, och denna prenatala icke-existens ser vi ju inte som något ont. Detta är i stort sett Lucretius klassiska argument för att vi inte bör frukta döden.

Frågan är alltså varför vi lägger en sådan vikt vid att inte existera *efter* livet, när vi inte bryr oss om att vi inte existerade *före* det. Hur

kan tiden spela en sådan roll? Lucretius hävdade att det är irrationellt att ha en sådan asymmetrisk inställning, och att vi inte borde bekymra oss över döden när vi inte bekymrar oss över vår icke-existens före födelsen.

Det har antytts att skillnaden mellan prenatal och postum existens är att den förra men inte den senare är *logiskt* omöjlig, och att man inte kan önska något som är logiskt omöjligt. (Att prenatal existens är logiskt omöjlig skulle då bero på att man skulle vara en helt annan person om man hade fötts innan man faktiskt föddes.)

Detta resonemang duger inte. För det första är det inte självklart att det verkligen skulle vara logiskt omöjligt att födas tidigare med samma identitet. Vi kan knappast på rent logiska grunder utesluta att många av oss faktiskt *har* levt tidigare, någon gång under mänsklighetens historia. Om någon upptäckte detta, så skulle vi nog tycka att det vore intressant och mycket märkligt, men jag tror inte att vi skulle bli så mycket gladare, och jag tror inte heller att vi skulle önska att vi hörde till dem som har levt tidigare. Åtminstone skulle inte jag önska det för egen del. Snarare tvärtom, ty vem vet vad man i så fall hade råkat ut för i detta tidigare liv. Rent statistiskt sett är utsikterna inte goda.

För det andra är det inte heller självklart att man inte rationellt kan vara bekymrad över något som är logiskt nödvändigt. Derek Parfit påpekar t ex att Pythagoreerna var bekymrade över att $\sqrt{2}$ är ett irrationellt tal (s 175). Och även om prenatal, till skillnad från postum, icke-existens skulle vara logiskt omöjlig, så skulle detta knappast hjälpa. Ty såvitt jag förstår skulle döden vara minst lika skrämmande om den vore logiskt nödvändig.

För det tredje är det såvitt jag förstår inte heller uppenbart att prenatal existens förutsätter att man hade fötts tidigare än man faktiskt föddes. Ty det är väl ännu inte slutgiltigt bevisat att det är logiskt omöjligt för en person att göra en tidsresa till tiden innan han föddes. (Den kände fysikern Stephen Hawking, som länge hävdade att tidsresor är omöjliga, tycks numera ha övergivit den ståndpunkten.) Och de som tror att sådana resor är logiskt möjliga har troligen en helt annan inställning till att dö än till att inte komma med på en sådan resa.

Problemet kvarstår alltså. Varför råder det en så påfallande asymmetri mellan prenatal och postum icke-existens?

5. Vår prioritering av framtiden

Parfit förklarar asymmetrin i Lucretius argument med att vi alla prioriterar framtiden, att vi är *framtidspartiska*. Hans hävdar att vi föredrar ett stort obehag i det förflutna framför ett mindre obehag i framtiden. För att visa detta konstruerar han ett tankeexperiment i vilket han befinner sig på ett sjukhus för att genomgå en mycket smärtsam operation (som dock alltid lyckas). Ibland tar den lång tid, ibland kort, och den avslutas med att patienten, för att slippa obehagliga minnen, får en medicin som gör att han glömmer bort hela operationen. Parfit vaknar alltså upp på sjukhuset och vet inte om han redan har genomgått operationen eller inte. Han frågar en sköterska som svarar att hon bara vet att det just nu finns två personer på sjukhuset för att genomgå operationen, av vilka den ene redan har genomgått en tio timmar lång operation igår och den andre skall genomgå en entimmes operation i morgon. Hon vet inte om Parfit är den ene eller den andre. Men Parfit önskar att han är den patient som redan har genomgått operationen, trots att detta innebär att han därigenom har fått en mycket längre och därmed smärtsammare operation än om han skulle opereras i morgon. Han hävdar vidare att vi alla på detta sätt prioriterar framtiden.

Parfit menar att vår prioritering av framtiden gör att Lucretius argument inte biter på oss. Detta är inte övertygande. Parfit påpekar själv att vår prioritering av framtiden i första hand gäller behagliga och obehagliga upplevelser (s 160), men Lucretius argument handlar om icke-existens, och då har vi ju inga upplevelser alls. A L Brueckner och J M Fisher (1986) tar fasta på detta. De påpekar att tidsasymmetrin exempelvis inte gäller för sådana negativa saker som att utsättas för svek. Vi föredrar t ex *inte* att (omedvetet) ha svikits tio gånger i det förflutna framför att (omedvetet) svikas en gång i framtiden. Så frågan kvarstår. Varför är vi mer rädda för postum än för prenatal icke-existens? Och har Lucretius rätt i att denna inställning är irrationell?

6. Förlusten av livet

Thomas Nagel hävdar att "om döden över huvud taget är ett ont, så kan det inte vara på grund av dess egentliga egenskaper utan endast på grund av vad den berövar oss" (1979). Och vidare "är det *förlusten av livet* snarare än tillståndet att vara död, icke-existerande eller med-

vetslös som är oacceptabelt” (s 172). I en not tillägger han: ”Det sägs ibland att vad som verkligen oroar oss är själva döendet. Men jag skulle inte ha något väsentligt att invända mot döendet om det inte åtföljdes av döden” (s 180). Den icke-existens som döendet ger upphov till innebär alltså att vi går miste om något som är värdefullt, nämligen detta livets goda. Enligt Nagel är det detta som gör att döden är något ont.

Nagel förklarar vidare Lucretius asymmetri med att prenatal icke-existens – till skillnad från postum icke-existens – inte innebär att vi går miste om något gott. Skälet till detta är att vi inte kunde ha existerat före vår födelse. Jag har redan ifrågasatt detta antagande, och Nagel är också själv skeptisk till sin egen förklaring av Lucretius asymmetri (se not 4, s 180-1).

Låt oss begrunda ett konkret exempel. Vi utgår, liksom Nagel, från att livet är något gott, och att det är bättre ju längre man lever (s 171-2). Antag nu att en person lever mellan 1920 och 2000. Det faktum att han dör 2000 snarare än 2010 gör att han går miste om 10 år (när han dör 2000). Men det faktum att han föddes 1920 snarare än 1910 gör också att han har gått miste om tio år (när han dör 2000). Varför är det förra värre än det senare?

Brueckner och Fisher ger en förklaring till detta, som kan sägas kombinera uppslag från Parfit och Nagel. De menar att både prenatal och postum icke-existens berövar oss något gott, nämligen njutning eller behagliga upplevelser som vi annars kunde ha haft, men att vi prioriterar framtida njutningar.

Men denna förklaring är inte heller övertygande. Såvitt jag kan se är det tveksamt om vi verkligen prioriterar framtiden även när det gäller njutning. Brueckner och Fisher vill visa det genom ett tankeexperiment där vi deltar i ett test av en drog som ger en timmes intensiv njutning följt av glömska. De hävdar att vi när vi vaknar upp föredrar att ännu inte ha utsatts för drogen framför att redan ha testat den. Själv är jag inte alls säker på det, medan jag är rätt säker på att jag i Parfits experiment föredrar att ha en smärta bakom mig snarare än framför mig. Och ännu mindre uppenbart är det väl att man skulle föredra att ha en timmes njutning framför sig framför att ha en tio timmars njutning bakom sig (när man ändå glömmet dem omedelbart), vilket vore analogt med Parfits tankeexperiment.

Den förklaring som Brueckner och Fisher ger förutsätter dessutom

att det liv man skulle ha om man inte dog vore övervägande *behagligt*. Denna förutsättning är ofta inte uppfylld. Då har man fortfarande ingen förklaring till att folk är rädda för att dö även om deras kommande liv inte kan förväntas vara övervägande lyckligt, utan kanske tvärtom rätt obehagligt. Vi är väl rädda för döden, inte så mycket för att den berövar oss njutning, utan för att den innebär att vi inte längre finns. Detta är dock knappast någon förklaring av den asymmetri Lucretius noterade. Det är bara ett ytterligare konstaterande av att vi faktiskt har denna asymmetriska inställning.

7. Livsvilja och rationalitet

Förklaringen till att vi har den asymmetriska inställning till prenatal och postum icke-existens som Lucretius noterade har nog inte så mycket att göra med den prioritering av framtiden som Parfit beskriver – utom däri att bägge nog kan antas vara biologiskt programmerade och evolutionistiskt fördelaktiga. Personer som saknar dessa inställningar kan förväntas klara sig sämre i kampen för överlevnad, och därmed kan vi också förvänta oss att sådana personer måste vara mycket sällsynta. I alla händelser kan man räkna med att de som saknar livsvilja har sämre överlevnadschanser än andra.

Vår livsvilja innebär att vi vill *fortsätta* leva. Det betyder också att vi vill ha (en stor del av) livet framför oss snarare än bakom oss. Det är alltså inte i första hand en fråga om att vi vill leva länge eller om att ett liv är bättre ju längre det är. Snarare är det så att man i allmänhet vill vara tio år yngre än man är för att ha längre tid kvar att leva. Men om jag ändå skall dö exempelvis 2015, så föredrar jag (i år) att vara född 1935 framför att vara född 1925. I detta fall föredrar jag alltså ett kortare liv framför ett längre.

Att vår livsvilja och framtidsinriktning är biologiskt betingade visar ingenting om huruvida de är rationella. Frågan om en viss inställning är rationell för en viss person är enbart beroende av hur väl den passar ihop med de övriga inställningar och uppfattningar personen har. Vår rädsla för döden och vår prioritering av framtiden kan sålunda anses vara irrationella om dessa attityder kommer i konflikt med andra attityder som vi har och som är viktigare för oss att behålla. Såvitt jag kan bedöma är det inte så, och därför är väl vår prioritering av framtiden rationell, eller åtminstone inte irrationell.

8. *Värdet av tidsneutralitet*

Parfit anser att det vore bättre för oss om vi inte prioriterade framtiden utan i stället vore tidsneutrala. Han tänker sig en person, som han kallar "Timeless" (s 174), som vill ha ett så behagligt liv som möjligt, men för vilken det aldrig spelar någon roll om behagliga och obehagliga upplevelser ligger i det förflutna eller i framtiden. Parfit anser att vi borde vara som Timeless (s 174–7). Det viktigaste skälet till detta är att vi då skulle ha en mer avspänd inställning till vårt åldrande och vår död. I och med att vi åldras skulle vi visserligen få mindre och mindre att se fram emot, men samtidigt skulle vi få mer och mer att se tillbaka på. Och vi skulle kunna acceptera Lucretius resonemang och vara lika lite plågade av tanken på döden som av tanken på vår prenatala icke-existens.

Detta håller inte. Timeless tidsneutralitet gäller ju endast behagliga och obehagliga upplevelser. Detta implicerar ingenting om hur han ser på döden, då han inte längre kan ha några upplevelser. Kanske är Timeless lika rädd för döden som vi andra – men dessutom lika plågad av tanken på sin prenatala icke-existens som av tanken på döden. Om det å andra sidan ligger i själva definitionen av Timeless att han inte är rädd för döden, så skulle vi naturligtvis inte heller vara rädda för döden om vi vore som Timeless. Men kontentan av Parfits resonemang är ju då bara att det vore bättre för oss om vi inte vore rädda för döden. Detta har ingenting med tidsneutralitet att göra.

Dessutom är det kanske inte så självklart att det vore en fördel att inte vara rädd för döden, och Parfit har inte givit något argument för detta. Om allt annat vore lika, så skulle det förstås vara en fördel att slippa vara rädd för döden. Men man kan misstänka att allt annat inte skulle vara lika om vi inte vore rädda för döden. En sådan väsentlig förändring skulle nog kunna dra med sig en mängd andra förändringar i vår psykologi, vårt levnadssätt, vår livslängd och i vårt sätt att värdera. Vem vet om det på det hela taget skulle vara en fördel?

Man skulle också kunna uttrycka saken på följande sätt. Den förändring som det skulle innebära att vi inte längre är rädda för döden – eller åtminstone väsentligt mindre rädda för den – skulle troligen kunna framkallas på flera olika sätt, och för att avgöra om förändringen är en förbättring skulle man därför vilja veta mer om det sätt på vilket den framkallats och om de ytterligare konsekvenser som detta medför. Ett extremt exempel kunde vara lobotomering. Detta skulle

kanske radera ut vår dödsrädsla, men till vilket pris?

9. Den eviga återkomsten

Emellertid finns det kanske ett sätt att bota vår dödsrädsla som lämnar de flesta andra förhållanden i stort sett intakta – nämligen om vi skulle börja tro på vad som brukar kallas "den eviga återkomsten" (DEÅ). Denna doktrin innebär att allt som sker har skett tidigare och kommer att ske igen oändligt många gånger. Annorlunda uttryckt innebär detta att hela världshistorien upprepas om och om igen. Nietzsche, som var en känd anhängare av DEÅ, uttryckte det på följande sätt: "Detta ögonblick, det har redan funnits en gång och många gånger och skall likaledes återkomma, då krafterna skall vara fördelade exakt som nu. Människa! Ditt hela liv skall likt ett timglas ständigt vändas om och ständigt rinna ut – en lång tidsminut däremellan tills alla de betingelser av vilka du blivit till åter kommit samman i världens kretslopp. Och då skall du åter finna varje smärta och varje lust och varje vän och varje fiende och varje hopp och misstag och varje grässtrå och solstråle, – hela sammanhanget av alla ting" (citerat från Wedberg 1968, s 67).

Idén om den eviga återkomsten brukar numera kanske oftast förknippas med Nietzsche, men många andra filosofer har också haft sympatier för DEÅ, t ex Empedokles, pythagoréerna, Platon, Aristoteles, Plotinos och stoikerna. Augustinus har bekämpat den och dess anhängare hotades 1277 med bannlysning av den katolska kyrkan.

Nietzsche gav också ett bevis för DEÅ. Anders Wedberg har formulerat Nietzsches bevis på följande sätt. Vi antar att V är mängden av alla de totala tillstånd som världen vid någon tidpunkt befinner sig i. Vidare antar vi följande fem premisser:

- P1. Tiden är oändlig. Det finns alltså en oändlig serie av tidpunkter (eller, om tiden är kontinuerlig, små tidsintervall).
- P2. Vid varje tidpunkt föreligger exakt ett av tillstånden i V .
- P3. Varje tillstånd i V föreligger vid minst en tidpunkt.
- P4. V är en ändlig mängd.
- P5. Verkligheten är deterministisk, dvs att om två tidpunkter, t_j och t_j , är *ekvivalenta* i den meningen att samma tillstånd i V föreligger vid bägge, så är även t_{j+1} och t_{j+1} ekvivalenta.

Av premisserna P1 – P5 följer DEÅ rent logiskt, vilket Wedberg i sin uppsats visar i detalj. Detta innebär naturligtvis inte att DEÅ måste vara sann, utan endast att DEÅ är sann om premisserna är sanna. Premisserna är i sin tur knappast självklara – särskilt P1, P4 och P5 kan ifrågasättas – men såvitt jag förstår kan man inte helt utesluta att de ändå är sanna.

Den eviga återkomstens linjära värld, med en oändlig tid, är enligt Wedberg ”omöjlig att skilja från en tidligt ändlig och cirkulär värld”, och han menar också att vissa yttranden av Nietzsche faktiskt pekar i denna riktning (s 83). En sådan cirkulär värld skulle alltså innebära tiden går i en cirkel, så att varje tidpunkt ligger både före och efter sig själv. Man kan undra vad som menas med att man ”inte kan skilja” mellan en oändlig linjär och en ändlig cirkulär värld. I någon mening har ju Wedberg ändå skilt mellan dem! Antagligen betyder det väl att det inte kan finnas någon empirisk evidens, som talar för att världen är på det ena eller andra sättet. Men i så fall kan vi väl välja vilken teori vi vill. Om den ena gör livet mer meningsfullt, så kan vi ju välja den!

10. Återkomsten och livet

DEÅ kan sägas innebära att vi har att göra med två ”världshistorier”, en liten och en stor. Den lilla världshistorien är ett ändligt förlopp, från universums uppkomst till dess undergång. Den stora världshistorien är ett oändligt förlopp, som består av att den lilla världshistorien upprepas gång på gång. För en enskild persons del innebär detta att man lever sitt liv om och om igen, på precis samma sätt, i det oändliga. I en viss mening dör man alltså oupphörligt, men i en annan mening dör man aldrig. Objektivt sett tar det visserligen mycket lång tid – många miljarder år eller mer – från det att man dör till det att man återigen föds. Men detta behöver man ju inte bekymra sig om, ty under denna tid märker man ingenting, eftersom man inte är vid liv. Ur subjektiv synpunkt föds man just när man har dött.

För den som är rädd för att dö är det rimligen den subjektiva synpunkten som är intressant. Och ur denna synpunkt är det nog irrelevant om det ur objektiv synpunkt går till på just det sätt som Nietzsche tänkte sig. Ett annat sätt att uppnå ett subjektivt likvärdigt resultat vore exempelvis om varje person vid sin död helt enkelt förflyttades tillbaka i tiden till sin födelse. Tidsresor av detta slag kan på

sätt och vis sägas förverkligas av DEÅ, och här krävs då ingen baklänges kausalitet eller andra konstigheter. DEÅ är kanske inte sann, men jag har svårt att se att den skulle vara paradoxal på något vis.

Nietzsche tycks ha menat att DEÅ har stor betydelse ur livsåskådningssynpunkt. Riktigt på vilket sätt den är betydelsefull är dock något oklart. Ibland tycks Nietzsche mena att vi bör se till att våra liv blir så bra och meningsfulla som möjligt, just därför att de – enligt DEÅ – upprepas i oändlighet. Ibland tycks han dock snarast uppfatta den eviga återkomsten som höjden av meningslöshet (Wedberg, s 86).

Men oavsett hur Nietzsche själv såg på saken, så är DEÅ uppenbarligen livsåskådningsmässigt intressant. Bland annat tycks tron på DEÅ kunna ge en rationell motivering till en tidsneutral inställning av den typ som Parfit önskar att vi alla hade. Och DEÅ ger oss en möjlighet att tro på ett evigt liv som inte är skrämmande på grund av sin långtråkighet, ofattbarhet, meningslöshet eller oförutsägbarhet.

DEÅ löser exempelvis problemet om vilken ålder skall man ha om man nu skall leva i evighet. Det finns knappast någon ålder man skulle vilja ha i evighet – Elina Makropulos, i Janaceks opera, var 42 år gammal i 300 år innan hon definitivt tröttnade och avstod från sitt livselixir (se Williams 1973) – och inte heller skulle man väl vilja åldras i oändlighet. Att ständigt ha samma ålder blir tråkigt. Att ständigt bli äldre skulle så småningom innebära en evig försämring i många viktiga avseenden. Och att reinkarneras som någon annan är inte heller särskilt lockande. Det är ju sitt *eget* liv som man inte vill mista.

Tron på DEÅ skulle vidare göra en mindre benägen att lägga överdriven vikt vid framtiden och bortse från det närvarande, eftersom även det närvarande återkommer i det oändliga. Dessutom skulle man nog bli mindre benägen att hänga fast vid livet även under vidriga framtidsutsikter, ty accepterar man dem en gång så får man dras med dem om och om igen.

Det har ibland antytts att livet kan te sig meningslöst på samma sätt som en förberedelse för något som aldrig kommer (t ex Hepburn 1979), men med DEÅ är livet snarare en förberedelse för något som ständigt återkommer, nämligen individens hela liv. Med DEÅ skulle man alltid ha sin ungdom framför sig. Framför allt skulle man inte försvinna för evigt!

11. Personlig identitet

Ett problem med DEÅ är förstås att det kan betvivlas att det är *man själv* som återuppstår (se även Williams 1973, s 92). Filosofer tänker sig vanligen att personlig identitet förutsätter eller är detsamma som antingen kroppslig eller mental kontinuitet, men DEÅ tycks innebära att ingen sådan kontinuitet finns till nästa liv. Mellan vårt liv i en liten världshistoria och nästa existerar inte våra kroppar, och den unga kropp som tar vid i nästa världshistoria är ju mycket annorlunda än den gamla kropp som dog i den tidigare. Likaså bryts den psykiska kontinuiteten i jagets liv på ett mycket mer dramatiskt sätt än vid tillfällig medvetlöshet. Vi minns ju ingenting alls från vårt tidigare liv.

Å andra sidan kan vi ta relativt lätt på kroppslig diskontinuitet. Det avgörande här är nog snarare en annan vanlig föreställning om förhållandet mellan fysiskt och psykiskt, nämligen att det psykiska är *supervenient* på det fysiska. Det innebär att psykiska skillnader förutsätter fysiska skillnader. Det skulle inte kunna finnas några psykiska skillnader mellan två individer om det inte också fanns fysiska skillnader mellan dem, eller mellan dem i kombination med respektive fysiska omgivningar. Men här finns också nyckeln till problemet med psykisk kontinuitet. Ty eftersom det enligt DEÅ inte finns någon kvalitativ fysisk skillnad mellan mig och min omgivning i en världshistoria och i nästa, så kan det inte heller finnas någon psykisk skillnad. Och om det inte finns någon psykisk skillnad mellan mig i en liten världshistoria och i nästa, så måste man väl också anta att det verkligen är samma jag som uppträder i bägge.

För övrigt skulle vi kanske också kunna tänka oss att det faktiskt föreligger en sorts psykisk kontinuitet från ett liv till nästa, nämligen om de minnen och uppfattningar jag har i dödsögonblicket finns kvar under fosterstadiet i nästa liv, men där ganska hastigt men gradvis glöms bort under inflödet av nya och radikalt annorlunda intryck, så att de är helt borta låt oss säga en månad efter födelsen. (En sådan hypotes kan tyckas kasta nytt ljus över abortproblematiken, men det bör då betonas att det foster som aborteras inte kan ha några minnen från ett tidigare liv, eftersom det enligt DEÅ aborteras i varje världshistoria.)

En psykisk kontinuitet av detta slag från ett liv till nästa är kanske något man skulle vilja önska sig, eftersom det bevarar ett och samma

jagperspektiv hos individen. Men själv skulle jag nog snarast vara benägen att slippa det och i stället börja helt från början igen, helt utan minnen från ett tidigare liv. Ty nog måste det vara rätt ruskigt att som vuxen människa helt plötsligt befinna sig i moderlivet och utsättas för chocken att framföras som spädbarn. Och det troliga är väl också att en vuxen persons psyke inte kan rymmas i ett fosters outvecklade hjärna.

12. Rättvisa

Det allvarligaste argumentet mot att DEÅ skulle vara önskvärd är väl att alla livets orättvisor enligt DEÅ skulle upprepas i det oändliga. De underprivilegierade skulle inte få någon kompensation i förhållande till andra i nästa liv och de privilegierade skulle gång på gång vara lika privilegierade. Det låter inte rättvist.

Men det är tveksamt om en orättvisa blir värre av att upprepas på det sätt som DEÅ innebär. Eftersom vi inte har några minnen från tidigare liv, så kan vi inte känna någon upprättelse eller tillfredsställelse av att vi kompenseras i ett senare liv. Och då är ingenting vunnet, åtminstone inte ur subjektiv synpunkt.

Ur objektiv synpunkt – *sub specie aeternitatis*, så att säga – skulle kanske verkligheten te sig mer välordnad om välfärdsskillnader i små världshistorier på sikt tar ut varandra, så att varje individ på sikt – i den oändliga, stora världshistorien – sammantaget har det lika bra. För att konkretisera detta kunde vi tänka oss att varje person i tur och ordning får genomleva varje individuellt levnadslopp i världshistorien. Varje person får alltså pröva på varje annan persons liv. (När detta har skett tas alltihop om igen, och så vidare.)

Detta är en variant av DEÅ som det är mycket svårt att tro på. Den förutsätter att varje person har eller är en "själ" eller ett "jag", som så att säga kan inhysas i vilken kropp och i vilket psyke som helst. Varje kropp återkommer ju i varje liten världshistoria, med samma psykiska egenheter och med samma former av aktivitet, men med denna permuterade variant av DEÅ skulle alltså dess "jag" variera. Det är svårt att tro att en människas "jag" skulle kunna vara så oberoende av hennes personlighet, kropp och fysiska omgivning. Om det psykiska är supervenient på det fysiska, så borde väl även jaget vara det.

Dessutom tror jag inte att så mycket vore vunnet med en permuterad variant av DEÅ av det slag jag här har skisserat. För det första tror

jag att de allra flesta av oss skulle betacka sig för en sådan tillvaro. I själva verket tycks vi här ha att göra med någonting som liknar reinkarnation i traditionell mening, och som jag tidigare har påpekat är detta ett skrämmande perspektiv. Vi skulle dra oss för att byta plats med gödkycklingar, galärslavar, och prostituerade i Thailand. Rättvisa är attraktivt om det innebär att alla skall få det bra, men det är betydligt mindre trevligt om det också innebär att alla skall få det dåligt.

För övrigt kan man väl säga att om en permuterad variant av DEÅ vore möjlig, så kunde det lika gärna vara möjligt att det inom en och samma lilla världshistoria (t ex vår egen) är så att samma "jag" finns samtidigt i varje människa. Om jaget inte är knutet till kropp och personlighet, och om ett jag inte behöver ha några minnen eller någon psykisk kontinuitet med sig självt från andra tidsperioder, så behöver det väl inte heller ha någon sådan kontakt med sig självt på andra platser. Alltså kunde då alla människor (och djur) vara manifestationer av ett och samma jag. Detta jag har då både medgångar (i sin roll som vissa individer) och motgångar (i sin roll som andra individer), och man kunde då tycka att rättvisa råder. En värld med bara ett jag kan inte vara orättvis. Men eftersom en sådan värld inte skiljer sig från vår, annat än i ett alldeles omärkligt metafysiskt avseende, så vore den väl inte heller särskilt eftersträvansvärd.

Slutsatsen tycks alltså bli att en rättvisa som består i att "själar" eller "jag", som är oberoende av den psykologi som är knuten till en viss kropp, kompenseras för orättvisor i kommande liv inte är mycket värd.

Dessutom kan man notera att *tron* på en sådan compensation kan vara skadlig, såtillvida som den kan antas minska folks benägenhet att försöka undanröja orättvisor. Om dessa orättvisor automatiskt skulle kompenseras i långa loppet – dvs i den stora världshistorien – så har man kanske inte så mycket att vinna på att undanröja dem. Åtminstone inte om välfärdsskillnader utgör ett nollsummespel.

13. Religioner

DEÅ kan kanske betraktas som en "religion" i vid mening. I allmänhet innehåller väl religioner antaganden om existensen av en eller flera gudar, dvs en sorts personer som eventuellt har skapat världen eller som på något sätt ingriper i eller åtminstone bryr sig om dess historia.

Men det är inte säkert att detta tal om personliga gudar verkligen skall fattas bokstavligt, och i vissa religioner är det också fråga om "principer" eller "krafter" snarare än gudar. Då vore det inte heller så konstigt att kalla DEÅ för en religion.

Ibland innehåller nog det som kallas religioner inga antaganden eller uppfattningar om verkligheten överhuvud taget. En persons "religiösa övertygelse" består nog i vissa fall bara av en viss inställning eller attityd till livet. En sådan attityd kan visa sig i personens handlingar och emotionella tillstånd, men den innebär inte att man verkligen tror att något förhåller sig på ett visst sätt. Här skall jag emellertid förutsätta att religioner är något man kan *tro* på, något som innebär ett försanthållande. Sätillvida liknar de alltså vetenskapliga teorier. Skillnaden mellan religioner och vetenskapliga teorier består väl främst i de intellektuella krav vi ställer på dem och de olika mänskliga behov som de tillgodoser. För enkelhetens skull kan vi kanske säga att en religion är en övergripande, mer eller mindre nyanserad, uppfattning om verklighetens natur, som människor omfattar av andra skäl än de som motiverar vetenskapliga teorier. Då skulle DEÅ kunna vara en religion.

Om man nu undrar om det kan vara vettigt att tro på DEÅ, så kan det ligga nära till hands att fråga sig vad det i allmänhet kan finnas för skäl att tro på en religion? Det är alltså inte vetenskapliga skäl, ty en "religion" som omfattas av vetenskapliga skäl bör snarast klassificeras som en vetenskaplig teori. Jag kan tänka mig tre olika slag av icke-vetenskapliga skäl.

1) *Auktoritetstro*. Skälet att tro att en religion är sann är enligt denna idé att någon auktoritet – en profet, påven, kyrkan, staten, pappa eller liknande – går i god för det. Detta är inte något bra skäl, åtminstone inte i de fall där såväl det auktoriteten går i god för som auktoritetens egen legitimitet är något som är mycket omstritt. Saken kan förstås komma i ett annat läge om man har oberoende evidens för att auktoriteten i fråga är tillförlitlig. Men det har man knappast i fråga om religioner. Och det faktum att Nietzsche trodde på DEÅ är exempelvis inte något bra skäl att tro på DEÅ. Man kan här också lägga märke till att tillförlitlighet på andra områden inte utan vidare kan garantera tillförlitlighet även i religiösa frågor.

2) *Religiösa upplevelser*. En kanske rimligare och troligen vanligare tanke är den att det finns en viss sorts "religiösa" upplevelser

som vissa människor har och att förekomsten av dessa upplevelser utgör evidens för religiösa uppfattningar. Det finns ingen anledning att betvivla att det finns religiösa upplevelser. Jag kan inte heller se något skäl att förneka att sådana upplevelser faktiskt kan leda till att man kommer att omfatta en religiös uppfattning. Jag förnekar alltså inte att det finns ett *kausalt* samband (ett orsakssamband) mellan religiösa upplevelser och religiösa uppfattningar. Däremot kan jag inte se att det kan finnas ett *rationellt* samband mellan dem. Jag kan alltså inte se att det faktum att man har en religiös upplevelse skulle kunna utgöra ett gott *skäl* för att tro att en viss religiös uppfattning är sann.

Det är viktigt att lägga märke till att jag här talar om religiösa uppfattningar som faktiskt förekommer, inklusive sådant som DEÅ. Religiösa upplevelser kan inte utgöra någon rationell evidens för *sådana* religioner. Att kristna mystiker haft religiösa upplevelser visar t ex inte att kristendomen är sann, och även om Nietzsche hade en (i någon mening) religiös upplevelse som var orsaken till att han kom att tro på DEÅ, så skulle inte detta vara ett belägg för att DEÅ verkligen är sann. Poängen är att vanliga religioner (eventuellt i kombination med mer vetenskapliga teorier) inte på något sätt bidrar till en tillfredsställande förklaring av det faktum att vissa människor har de religiösa upplevelser de har. Man kunde i och för sig tänka sig en religion som gjorde det. En sådan religion skulle då innehålla (eller suppleras med) en teori om hur vissa av de religiösa förhållanden som religionen postulerar – t ex att en gud existerar och har vissa egenskaper – ger upphov till just de religiösa upplevelser som antas utgöra stöd för religionen. Teorin skall förklara hur detta går till; den skall med andra ord ange någon sorts mekanism eller orsakskedja – eller åtminstone en del av en orsakskedja – med vilken de religiösa förhållandena påverkar vissa människor och hos dessa ger upphov till just den sorts upplevelser som tas till intäkt för att de religiösa förhållandena föreligger.

Jag tror inte att någon faktiskt existerande religion eller vetenskaplig teori uppfyller detta krav. Och därmed utgör inte heller religiösa upplevelser något argument för att någon sådan religion skulle vara sann. Jag betvivlar för övrigt att vi alls har någon bra förklaring av varför religiösa upplevelser förekommer, och har vi ingen bra förklaring så har vi förstås inte heller någon bra religiös förklaring. Därmed har vi inte heller något skäl att tro att religiösa upplevelser framkallas av religiösa förhållanden snarare än av exempelvis dålig

matsmältning, psykologiska försvarsmekanismer, eller ovanligt intensiv kroppslig kontakt med modern under spädbarnsåldern.

3) *Pragmatiska skäl*. Den tredje typen av icke-vetenskapliga skäl för att tro på en religion har man i den mån man har vanliga och i princip vetenskapliga skäl att tro på hypotesen att tron på denna religion är nyttig för den troende (och/eller för andra). Det är inte orimligt att tänka sig att människors tro på religioner i varierande grad kan tillgodose deras förhoppningar, deras religiösa behov, deras psykiska behov av trygghet i tillvaron och av att se en mening med livet, etc. Det behöver inte vara något fel att tro på religioner av sådana pragmatiska skäl – även om pragmatiska skäl kanske inte bör uppfattas som konklusiva, utan snarare som något som eventuellt kan behöva vägas mot andra, mer vetenskapliga skäl.

Men om våra skäl att tro på religioner är pragmatiska, så borde det också finnas plats för *innovationer*. Gamla religioner kanske inte fyller sin funktion lika bra under nya förhållanden. En viss modernisering kan då ske genom "nytolkningar" av gamla läror, men det borde också kunna finnas utrymme för helt nya religioner eller för återupplivanden av gamla läror som ansetts föråldrade under lång tid. Om folk skulle må bättre av att tro på nykonstruerade religioner än av att tro på traditionella läror som kristendom eller islam, så finns det ju pragmatiska skäl att göra det. (Det rimliga är väl att här också ta hänsyn till trons konsekvenser för icke-troende.)

DEÅ kan ses ur detta perspektiv. Även om det inte finns några vetenskapliga skäl att tro på DEÅ, så finns det kanske starka pragmatiska skäl att göra det. Och om det inte finns några avgörande vetenskapliga skäl att tro att DEÅ är falsk, så är det kanske inte så orimligt att låta de pragmatiska skälen vara avgörande. Kanske kan DEÅ tillgodose moderna människors religiösa behov bättre än traditionella religioner. Parfit menar ju att vi bör ha en neutral inställning till tiden, därför att det skulle vara bra för oss, och av samma skäl kunde man väl hävda att vi bör tro på DEÅ. Om man tror på DEÅ borde det ligga nära till hands att ha en mer neutral inställning till tiden och att inte längre vara rädd för döden.

Litteratur

BERGSTRÖM, L, *Frågor om livets mening*, Prisma, Stockholm 1979.

BRUECKNER, A L och FISHER, J M, "Why is death bad?", *Philosophical Studies*, 50, 1986.

HEPBURN, R W, "Frågor om livets mening", i Bergström 1979.

NAGEL, T, "Döden", i Bergström 1979.

PARFIT, D, *Reasons and persons*, Oxford 1984.

WEDBERG, A, "Die Ewige Wiederkunft. Ett filosofihistoriskt tidsfördriv", *Nio Filosofiska Studier tillägnade Konrad Marc-Wogau*, Uppsala 1968.

WILLIAMS, B, "The Makropulos case: reflections on the tedium of immortality", *Problems of the self*, Cambridge 1973.

HANS RUIN

Mening, tolkning och den hermeneutiska situationen

Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*

1. Inledning

All slags teoretisk verksamhet kräver ett kommunikationsmedium. Det förutsätter ett språk med en viss begreppsapparat och en teckenordning som i princip betyder samma sak för alla inblandade. Men medan detta villkor i regel tas för givet och sällan ens föranleder någon djupare reflektion, så kan det ibland göras till föremål för en teoretisk undersökning, vilket är fallet inom språkfilosofin, där man intresserar sig för kommunikationens förutsättningar som sådana. Man ställer då frågor om vad mening är, vad kommunikation och förståelse är, och hur dessa fenomen är möjliga. Inom en sådan disciplin är det av speciell vikt att inte bara reflektera över dessa begrepp själva utan också över vad det innebär att göra dem till föremål för en teoretisk och vetenskaplig undersökning. Ty denna övergång – från en vanlig kommunikativ diskurs till teoretisk reflektion – är aldrig oskyldig, i synnerhet inte i detta fall. För att antyda problemet, skulle man kunna formulera det på följande sätt: medan begreppet "mening", till exempel, fungerar relativt okomplicerat inom vanlig mänsklig kommunikation, så görs inte *meningens eget sätt att vara* till ett problem för sig. Då mening däremot förvandlas till ett tema inom en teori och görs till föremål för ett teoretiskt betraktelsesätt, så blir den också objektifierad eller reifierad, såsom ett bestämt varande. Det är ju bara genom att anta att mening *är* något, ja att mening *finns* eller *existerar*, som en teori om mening tycks kunna göra anspråk på någon legitimitet. En teori får ju antas vara en teori om *något*, något som existerar och som är i behov av en teori för att bättre beskrivas och förstås. Det är emellertid just

denna objektifiering av mening som kräver en filosofisk reflektion.

Att vilja problematisera det teoretiska meningsbegreppet är självfallet inte något nytt påfund. Redan i "Two Dogmas of Empiricism" från 1953 argumenterade Quine för att "mening" (såsom motsvarigheten till Freges *Sinn*) inte skulle förväxlas med en verklig entitet, och att den som teoretiskt postulat rentav skulle kunna avvaras. Argumentet var att

... meningsteorin i första hand helt enkelt handlar om synonymitet mellan språkliga uttryck och om analyticitet hos påståenden; meningarna själva såsom obskyra mellanled kan man lika gärna bortse ifrån.¹²

Enligt Quine behöver vi inte tillskriva en talare en kunskap om ordens mening. Det räcker att tala om en kunskap om eller förståelse av orden själva.¹³ Och en sådan kunskap manifesteras genom en korrekt användning.

Föreliggande uppsats skall inte handla om Quine eller om hans kritiska synpunkter på den filosofiska semantiken. Att han ändå åkallas så här inledningsvis bottar i att hans välkända inställning till dessa problem representerar en hållning som jag till en del sympatiserar med i vad som följer, om än bara i en begränsad utsträckning och från

12 Uppsatsen först inkluderad i samlingen *From a Logical Point of View* (Cambridge, 1953). Sv översatt av L Bergström, i *Filosofin genom tiderna 1900-talet*, utg K Marc-Wogau (Stockolm, 1983), s 281. Översättningen är något modifierad. Argumentet mot mening som filosofiskt begrepp var här sammanflätat med tillbakavisandet av analyticitet i allmänhet, och speciellt mot distinktionen syntetiskt-analytiskt i Carnaps version av logisk empirism. I samband med granskningen av analyticitet upptäckte Quine hur "mening" dyker upp just då vi stöter på synonymi och analyticitet (som "meningsidentitet" och "sant i kraft av mening"). Men i stället för att tillerkänna meningsbegreppet någon definitorisk kraft eller förklaringsvärde, förbigick Quine detta begrepp helt och hållet för att i stället utveckla sitt avståndstagande från själva analytiskt-syntetiskt distinktionen. Längre fram skulle samma kritiska argument dyka upp i samband med problem kring översättning och obestämbarhet. För en bra sammanfattning av detta tema, se *Pursuit of Truth* (Cambridge, 1992, 2a rev utg), kapitel 3, framför allt s 56, där "mening" enligt Quine bäst betraktas som "ett hinder som det gäller att rensa bort".

13 Jfr *Pursuit of Truth* (Cambridge, 1992, 2a rev utg), s 58, där "förståelse av uttryck" framställs som "det operationellt grundläggande begreppet inom semantiken".

andra utgångspunkter. Det gäller framför allt dess pragmatiska tillvägagångssätt och dess vaksamhet mot vedertagna teoretiska entiteter. Det gäller mer specifikt dess ambition att reflektera utifrån en konkret problemsituation ur vilken en mer abstrakt begreppsapparat utvinns. Så kan man nämligen också beskriva den styrande motivationen bakom Heideggers hermeneutiska ontologi som behandlas längre fram.

Ett allmänt villkor för allt teoretiserande, det må gälla natur- såväl som humanvetenskaperna, är att det arbetar med hjälp av modeller. Vi teoretiserar aldrig över hela den domän som är föremålet för vår undersökning. Inom fysik och inom medicin, liksom inom språkfilosofi, tvingas vi, implicit eller explicit, bygga modeller av verkligheten i fråga. Då en teori visar sig vara framgångsrik så antas dess konstruerade modell också på något sätt representera hela den verklighet till vilken den hänvisar. I de ideala fallen så prövar man en teoris förklaringskraft i termer av dess förmåga att systematisera och förutsäga händelser och fenomen som inte var kända vid den begränsade modellens tillkomst. När vi talar om något så omfattande som en teori om mening, eller en teori om betydande och kommunikation överhuvudtaget, så är det uppenbarligen inte så klart vad som borde anses utgöra en verifikation.

Just av detta skäl är det speciellt viktigt vilka modeller och vägledande exempel som vi utgår ifrån vid utarbetandet av våra teorier. Ty mycket av det efterföljande arbetet kommer att bestå i vidareutvecklingen av en given modell, liksom Freges klassiska aftonstjärna och morgonstjärna, Husserls perspektiviska varseblivning av ett tredimensionellt objekt, Quines kaninjägare eller Putnams tvillingjord. Ofta glöms det faktum att modellen bara utgör ett fragment av det åsyftade fenomenet i fråga – i detta fall objektrefererande språk som sådant – vilket lätt leder till ett ganska trångsynt teoretiserande. Det är min bestämda uppfattning att många av de tillkortakommanden som präglar analyser inom filosofisk semantik och tolkningsteori kan hänföras just till en oförmåga att förbli trogen de ursprungliga situationer inom vilka dessa frågor först uppstod, och i vars ställe begränsade och begränsande exempel kommit att träda in. För att uttrycka det annorlunda: det är min bestämda uppfattning att den moderna språkfilosofin lider en akut brist på vad man skulle kunna kalla hermeneutisk erfarenhet.

För att argumentera för denna ståndpunkt skall jag först översiktligt

behandla två inflytelserika menings- och tolkningsteorier, nämligen Michael Dummetts och Donald Davidsons. Jag skall antyda på vilket sätt deras fördelar och tillkortakommanden kan härledas just från de ursprungliga och normerande exempelsituationer i vilka de först aktiveras. Ett tredje avsnitt ägnas Schleiermachers klassiska hermeneutiska teori, vilket följs av den fjärde och avslutande delen som i korthet behandlar Heideggers hermeneutiska ontologi, och antyder vad den fortfarande kan lära den samtida debatten. En bestämd övertygelse motiverar min framställning, nämligen att om vi skall kunna utveckla en bärkraftig teori om mening och förståelse så måste vi bredda den erfarenhetsmässiga basen för vårt teoretiserande, också till priset av att behöva ge upp drömmen om en uttömmande teoretisk behärskning av fenomenet ifråga.

2. *Mening ur verifikation*

Den förmodligen mest lyskraftige företrädaren för en allmän teori om mening är Michael Dummett. Enligt Dummett så skall en teori om mening utgöra ett svar på frågan vilken kunskap vi har då vi behärskar ett språk.¹⁴ En central aspekt av denna uppfattning är den verifikationskritiken av det traditionella likställandet av mening och sanningsvillkor. Dummett insisterar, helt riktigt tycks det mig, på att en redogörelse för vad det är att kunna ett språk måste formuleras från det relativa perspektivet av en idealiserad talare, och inte från ett gudsperspektiv för vilket sanningsvillkor kan skiljas åt från de sätt på vilket vi erfar och verifierar dem.¹⁵ Denna Dummetts modesta antirealism i förhållande till verifikation kontrasteras dock mot hans inte lika övertygande antagande att språkbehärskning idealt sett kan teoretiskt representeras på ett uttömmande sätt. Han utgår med andra ord ifrån att det finns något sådant som en potentiell teori om språkanvändning som inte bara beskriver språkanvändning i allmänhet, utan i kraft av vilket en talare också skulle kunna förstå och använda ett annat språk.

¹⁴ Jfr texten uppsatsen "What do I Know when I Know a Language", i *The Seas of Language* (Oxford, 1993), ss 94–105.

¹⁵ Eller snarare borde man kanske beskriva det som en klok reträtt, med tanke på att det var samma position som Husserl framförde redan i *Logiska undersökningar*. Jfr speciellt analysen av verifikation, evidens och sanning i den sjätte undersökningen.

Man skulle naturligtvis kunna hävda att en sådan uttömmande teoretisk beskrivning har vi redan, nämligen i form av grammatiken. Den antika grammatiska traditionen har försett oss med en teori som tillsammans med specifika semantiska regler för varje enskilt språk, dvs ordböcker, möjliggör för oss att enbart på teoretisk väg lära oss att förstå främmande och rentav utdöda språk med en tillräcklig precision för att tillägna oss deras litteratur och att under ideala förutsättningar även förstå dem i talad form. Detta slags väletablerade teori är dock inte vad Dummett är ute efter. Hans teori bygger på tre grundläggande beståndsdelar, en referensteori, en meningsteori och en teori om kraft.¹⁶ I Dummetts antirealistiska variant av detta projekt så utvecklas referensteorin till en teori om verifikation (till skillnad från de realistiska versioner där sanning blir ett grundbegrepp, tillsammans med uppgiften att specificera sanningsvillkor för alla satser i språket).

Vid en första betraktelse kan det te sig förvånande varför just denna trebenta konstruktion skulle utgöra den optimala redogörelsen för vad det är att ha ett språk. Än mer egendomlig förefaller den vara om vi antar att den syftar till en ideal ritning över ett språk för en hypotetisk främling som ännu inte behärskar språket i fråga. Men då måste man se hur Dummetts målsättning är långt mer vittsyftande än att bara tillverka en filosofiskt strikt manual för språkbehärskning. Hans mål är filosofiskt i en mer klassisk mening, eftersom hans övergripande fråga är: vad är det att ha ett språk som sådant? En sådan fråga kan aldrig besvaras bara i termer av syntax och semantik. Den måste arbeta med mer generella parametrar, och ytterst med den grundläggande subjekt-objekt distinktionen. Den måste med andra ord finna ett sätt att handskas med frågan: vad kännetecknar relationen mellan människan – såsom kunskapssubjekt – och världen – såsom kunskapsobjekt – som förklarar hur det ena kan träda in i en förstående och betecknande förbindelse med det andra? Därmed implierar Dummetts teori till sist en fullskalig kunskapsteori, vilket han själv gärna tillstår.

Så snart man börjar inse den fulla vidden av Dummetts ambitioner

¹⁶ Jfr, t ex del I av "What is a Theory of Meaning (II)", i *The Seas of Language* (Oxford, 1993), ss 34-93. Med "kraft" syftar Dummett på vad Frege också talade om som *Kraft* hos ett påstående, och genom vilket han sökte fånga de olika modaliteter i vilka ett påstående kan formuleras, vilket också självfallet kan påverka den mening det erhåller under skilda omständigheter.

med denna meningsteori så är det också lättare att formulera dess inneboende problem och aporier. Delvis kan dessa formuleras med hjälp av Quines ovan återopade skepsis visavi själva meningsbegreppet. För om vår målsättning är att utveckla en teori för vad det är att ha och förstå en värld, varför då överhuvudtaget hålla sig inom ramen för en meningsteori? Är inte frågan om mening, och hur påståenden betecknar och förhåller sig till sina objekt, till sist ett begränsat fenomen i förhållande till den övergripande frågan om alla de sätt på vilket människan har tillgång till en värld? Visst kan vi konstatera, om vi följer Dummetts försiktigt uppdaterade idealism, att *vara* alltid är ett *menat* eller *betecknat* vara. Men transitiviteten leder oss här också till den motsatta relationen; nämligen, att om vara är menat vara så är menat vara allt vara vi någonsin får fatt på, och därmed är vi tillbaka på den allmänna ontologins domän.

Det var i allmänna drag det steg som Heidegger också tog i förhållande till Husserl, som alltid förblev återhållsam när det gäller de ontologiska implikationerna av sin transcendental-idealistiska kunskapsteori. Heideggers slutsats, att Husserl genom sina undersökningar av olika akttyper och typer av menande, i själva verket hade lagt grunden till en fullt utbyggd ontologi, har sin efterföljare i den kritik som formuleras av Quine och andra naturaliserande epistemologer i förhållande till det slags meningsteori Dummett och hans likar eftersträvar.¹⁷ Den allmänna innebörden av denna kritik skulle kunna formuleras ungefär på följande sätt: så länge vi förblir inom ramen för meningsteorin så förblir vi också fångade i ett mentalistiskt språk, liksom i en otillfredsställande och ytterst sett solipsistisk förståelse av subjektiviteten. I stället måste vi tänka förhållandet mellan subjekt och objekt och mellan språk och värld på ett holistiskt sätt, där de ständigt samverkar, med människan som ett rörligt centrum för ett fortgående erfarenhetsförlopp.¹⁸

17 Den bästa källan för att följa Heideggers konfrontation med Husserls fenomenologi är en föreläsningsserie från 1925 som publicerats under titeln *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe* bd 20 (Frankfurt am Main, 1988).

18 På denna allmänna nivå har parallellen mellan Heideggers hermeneutiska ontologi och Quines program för en holistisk och naturaliserad epistemologi sedan länge uppmärksamats i litteraturen. Det gäller speciellt hos Rorty, som utvecklat implikationerna av detta dubbla arv, och som också ut-

Jag vill nu återvända till min inledande föresats, nämligen att granska vad som skulle kunna sägas utgöra det privilegierande och motiverande exemplet i Dummetts tänkande och på vilket sätt detta styr utformningen av hans teori. Det rör sig här i själva verket om en teori om mening som i likhet med Freges i första hand utvecklats utifrån erfarenheten av matematiskt resonerande och bevisföring. Det är med andra ord en teori som växer ur en mycket kvalificerad men också strikt specialicerad form av språklig användning, där begreppens relation till deras motsvarande objekt samtidigt är kroniskt problematisk. Matematiska objekt kan ju som bekant inte observeras, vilket också förklarar varför deras existensmodus förblivit en evig filosofisk tvistefråga. Som sin vägledande modell hänvisar Dummett ofta till den intuitionistiska redogörelsen för de logiska konstanterna och för formella bevisprocedurer. Hans argument mot sanning och sanningsvillkor, till förmån för bevis, såsom grundbegrepp inom meningsteorin är uppenbart motiverade av detta exemplariska sammanhang.¹⁹ Då emellertid exemplen och modellerna för det mesta förblir bundna till denna mycket specialiserade språkanvändning, så blir det också svårt att bedöma de mer allmänna anspråk som teorin frambär. Det gäller i synnerhet dess mycket optimistiska anspråk angående den teoretiska representerbarheten hos olika sorters verifikationsprocedurer som antas utgöra ett uttrycks mening. I takt med att vi rör oss bort från denna ändå relativt sett strikt reglerade språkanvändning så framstår denna möjlighet som alltmer svårfångad. För att sammanfatta denna ytterst kortfattade betraktelse skulle jag vilja hävda följande: att Dummett på ett klargörande sätt uppvisat hur frågan om språklig mening i sista hand måste lokaliseras inom en bredare kunskapsteoretisk och ontologiskt problematik, men som en följd av hans ursprungliga och vägledande exempel lyckas han inte bygga ett övertygande teoretiskt ramverk för att handskas med denna totalitet.

tryckligen använt sig av det för att kritisera Dummetts meningsteoretiska projekt. Se t ex kapitel 6 i *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979).

¹⁹ Detta innebär självfallet inte att hans *anspråk* begränsas till denna något perifera aspekt av mänsklig språkanvändning. För en kraftfullt exempel på detta argument, jfr hans "The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic", i *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, 1978), ss 215–247, speciellt s 255.

3. Radikal tolkning

På ett liknande sätt som Dummetts fasthållande vid det matematiska resonemangets problematik, framstår idén om "radikal tolkning" som den utvecklats av Davidson som bunden till den exemplariska situation som i regel åberopas för att illustrera den. Det är en situation där en talare av språket, med vilken vi förväntas identifiera oss, observerar en annan människas tal, till att börja med på en rent akustisk nivå. I Quines ursprungliga exempel är den andre något slags naturvarelse, medan Davidson i artikeln "Radical Interpretation" också använder exemplet där någon talar ett annat europeiskt språk.²⁰ Det reflekterande subjektets position motsvarar därmed vad vi skulle kunna kalla en "ideal betraktare", det vill säga ett subjekt som till fullo behärskar sin egen situation, semantiskt och perceptuellt. Med andra ord, det känner sitt eget språks innebörder och är förmöget att observera vad som finns i dess omgivning.

Liksom Dummett är Davidson inte intresserad av vanliga sorters översättningsmanualer, som tillhandahålls av grammatik och ordlista. Han intresserar sig för en teori som idealt sett skulle kunna förmedla en förståelse – i vårt eget målspråk – av varje enskild sats i det främmande språket, utan övrig kunskap om detta språk. Genom att hänvisa till detta som en teori om radikal *tolkning*, till skillnad från radikal översättning, sträcker han sig rentav efter mer än vad Quine gjorde. För Davidson är det inte tillräckligt att redogöra för hur vi rör oss från ett okänt språk till en känt språk; för att säkra teorins universalitet måste den också kunna redogöra för hur vi tolkar utsagor i vårt eget språk. Den måste med andra ord arbeta på en nivå där både objekts- och subjektsspråket kan teoretiskt bemästras. Resultatet av dessa högt flygande planer skulle bli:

en sammansmältning av en strukturellt klagörande teori om tolkning för ett känt språk och ett system för att översätta från ett okänt till ett känt språk.²¹

20 I den följande diskussionen om Davidsons idé om radikal tolkning kommer jag huvudsakligen att bygga på denna text som först trycktes 1973 och som sedermera kom att ingå som kapitel 9 i *Inquiries into Truth & Interpretation* (Oxford, 1984).

21 *Ibid.*, s 130.

Och som en konkret modell för detta slags teoretiska konstruktion hänvisar Davidson sedan till Tarskis berömda artikel om sanning i formella språk.²²

Liksom Dummett utgår Davidson från att språkförmåga och meningskunskap åtminstone idealt sätt kan representeras teoretiskt. Även om det aldrig gjorts, och även om ingen talare någonsin behövt en sådan teori, så borde det ändå i princip vara möjligt att uppställa en sådan representation. Och så snart vi fullgjort denna uppgift så skulle vi också vara i besittning av en djupare förståelse än tidigare av vad språk är och vad det är att ha och behärska ett språk. Det är denna utopiska förhoppning, detta löfte om en ännu utestående förvandling av det språkfilosofiska landskapet, som håller verksamheten igång.

Enligt min uppfattning är det dock just kring denna övergång, från en icke-teoretisk användning till en teoretisk analys och representation av språket som vi måste reflektera om vi skall kunna komma till något slags klarhet om vad en teori om mening är och skulle kunna vara.²³

22 Den text som Davidson oftast citerar är "The Concept of Truth in Formalized Languages", som finns i samlingsvolymen *Logic, Semantics, Metamathematics*" (Oxford: Clarendon Press, 1956), ss. 152–278. Den oftast återopade av Tarskis mer allmänfilosofiska uppsatser är förmodligen "The Semantic Conception of Truth", som först trycktes i *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944), ss. 341–75. Båda dessa arbeten går som bekant tillbaka på arbeten från trettioalets början, som först publicerades på polska och tyska. Davidsons återkommande uppskattande hänvisningar till Tarskis arbete inom den formella semantiken är dock i själva verket lite förbryllande. Även om han framställer Tarskis teori som en vägledande modell för det slags tolkningsteori han själv eftersträvar, så skiljer sig hans egen framställning drastiskt i fråga om stil och uttryckssätt från Tarskis formella stränghet. Också när man granskar de förändringar som han föreslår i förhållande till Tarski, som ofta framställs som mindre förskjutningar, så framgår tydligt att han i själva verket rör sig i en ganska annorlunda riktning. Det gäller inte minst den kursändring som följer av att han förvandlar sanning till ett grundbegrepp med hjälp av vilket tolkning analyseras, liksom steget från ett atomistiskt till ett holistiskt sätt att bygga upp förhållandet mellan den totala mängden T-satser och de infödda talarnas beteende.

23 I detta hänseende sympatiserar jag med det förhållningssätt som skisseras av Per Segerdahl i hans nyligen utgivna *Språkspel* (Stockholm, 1998), som i en kritisk wittgensteinsk anda tar sig an bland andra Davidson, Putnam och Searle. Till skillnad från Segerdahl menar jag dock inte att språkfilosofin och meningsteorin bottnar i något slags missförstånd av vad språket är. Inte

För det antas ofta på ett lite oskyldigt sätt att man skulle kunna teoretisera på detta område utan att beakta den genomgripande cirkularitet som präglar själva frågeställningen och dess tillvägagångssätt. För till skillnad från teoretiserande över naturen, så är vi här inbegripna i ett teoretiserande över vår egen förmåga att teoretisera. Att teoretisera, att språkligt systematisera en erfarenhet i en sammanhållen redogörelse, är ett sätt att beteckna, ett meningsmodus, rentav det mest kvalificerade modus av menande vi kan tänka oss. Från en filosofiskt ansvarstagande meningsteori borde vi rimligtvis kunna kräva att den åtminstone antyder på vilket sätt den tänker sig att införliva sin egen metareflek-tion, med andra ord hur den tänker sig att redogöra för sin möjlighet som teori.

Hur förhåller sig då detta slags metateori till Davidson krav att en tolkningsteori bör inbegripa en teori om tolkningen av det egna språket? Jag skulle säga att den är på samma gång mer och mindre ambitiös. Denna paradoxala bestämning kan förklaras på följande sätt. Den teori jag antyder är mer ambitiös i den meningen att den kräver av tolkningsteoretikern att denne inte bara reflekterar över sitt eget språk i dess vanliga användning, vilket kan betraktas som en vardaglig, om än formellt utarbetad form av självreflektion. Den kräver därtill att han i sin teori införlivar en reflektion över vad det säger om språket och språkbehärskning att vi kan förvandla naturliga språk till objekt och tema för teoretisk reflektion. Mer exakt kräver den att han reflekterar över de slags meningsrelationer och referentiella relationer som hör till det specifikt teoretiskt-filosofiska språket. Ett dylikt steg utgör, så vitt jag kan se, en analysnivå som inte ens berörs i Dummetts och Davidsons texter.

Samtidigt som detta steg implicerar ett mer ambitiöst mål för en menings- och tolkningsteori, så markerar det också en större blygsamhet på en annan nivå. Ty då vi börjar reflektera mer systematiskt över

heller tror jag att dess problem helt enkelt låter sig upplösas genom att man hänvisar dess teoretiska konstruktioner tillbaka till språkets funktion i dagligt tal. Frågan om vad mening är och hur tolkning är möjligt utgör verkliga problem och de förtjänar en kvalificerad teoretisk behandling. Min poäng, som skisseras här framöver, är att detta teoretiserande dock måste införliva mer av reflexiv hermeneutisk erfarenhet kring vad det innebär att vara en språkanvändare.

de referentiella relationer som präglar vår mest kvalificerade teoretiska diskurs, så leds vi också till att inta en mer försiktig attityd ifråga om språkets teoretiska representerbarhet i stort. Även om det förvisso är lockande att föreställa sig en uttömmande teori om språklig mening eller språklig kompetens så länge vi bara betraktar små språkfragment, såsom intuitionistisk bevisteori eller enkla utpekande utsagor i icke-opaka kontexter, så framstår hela detta teoretiska äventyr så mycket osäkrare så snart vi går vidare och försöker införliva ett bredare spektrum av språkliga fenomen. Vi leds då i två riktningar. Å ena sidan till en mer blygsam attityd i förhållande till idén om en enda sammanhängande meningsteori; i stället torde vi vilja differentiera olika sätt och nivåer av betecknande och upplåtande akter, där det vanliga objektsbetecknande talet utgör en nivå. Å andra sidan tror jag också att det kommer att göra oss benägna att bredda det begränsade intresset för mening och tolkning, till förmån för en mer allmän ontologisk undersökning, där mening och menande betraktas som ett varumodus bland andra.

Davidson, liksom Quine – och filosofer i allmänhet som arbetar inom den empiristiska traditionen – är ofta benägna att överbetona vad som kunde kallas den empiriska användningen av språket. Den exemplariska situationen inom radikal tolkningsteori är en betraktare i ett landskap som betraktar fullt tillgängliga naturliga fenomen i närvaro av en annan talare. Så länge teorin inriktar sig på detta slags situation så kommer den sannolikt inte att uppleva något behov av att ifrågasätta korrelationen mellan mening och sanningsvillkor, helt enkelt för att det förefaller så okomplicerat att tala om vad sanningsvillkoren i det här fallet är. För Davidson som ännu arbetar inom ett i grund och botten realistiskt paradigm, så förefaller det okomplicerat att utgå från sanning som en given parameter. Sanning, skriver han, ”är en enskild egenskap som antingen vidhåfter eller inte vidhåfter ett yttrande...”²⁴ Så snart vi gjort detta antagande till en utgångspunkt för vår undersökning, så har vi också på ett behändigt sätt neutraliserat de mest problematiska aspekterna av mening och referentialitet. I Dummetts texter finner vi en större vaksamhet på just sanningsvillkorssemantikens fallgropar. Där är som sagt det vägledande exemplet i stället

24 ”Radical Interpretation”, s 134.

bevisandet av matematiska teorem, där frågan om giltigheten hos formell argumentation leder vidare till frågor om meningen hos formella entiteter överhuvudtaget.

Trots värdefulla insikter inom menings- och tolkningsteorins domän så har både Dummett och Davidson ändå förblivit sina vägledande exempels fångar. Av detta skäl är det nödvändigt att bredda diskussionens bas, genom att placera in deras arbeten i ett bredare sammanhanget av teoretiserande kring tolkning och mening som detta har utvecklats under de senaste århundradena inom den filosofiska hermeneutiken.

4. En hermeneutisk bakgrund

Den moderna tolkningsteorin växer fram ur filologin under andra hälften av sjuttonhundratalet, representerad av sådana gestalter som Ast och Schleiermacher. En central angelägenhet för dessa humanvetenskapsmän var redigerandet, jämförandet, översättandet och kommenterandet av klassiska texter, företrädesvis på hebreiska, grekiska och latin. Det var med andra ord ett arbete som riktade sig mot rekonstruktionen och aktualiseringen av texter på döda språk, för vilka man redan hade en i princip komplett grammatisk och lexikal analys. I vissa fall rörde det sig om mindre och okända texter, men mycket arbete ägnades självfallet de kanoniska dokumenten, såsom den hebreiska och grekiska bibeln, liksom de grekiska och romerska litterära klassikerna. Som alla normalutbildade personer känner från egen erfarenhet så är detta texter som på en nivå är tillgängliga, det vill säga de kan läsas (vanligtvis i översättning), förstås och uppskattas som ett led i en intellektuell skolning. Men som varje mer djupgående konfrontation med dessa texter också visar, öppnar de sig för en mängd olika tolkningar och inte sällan närmast oöverbinnerliga svårigheter. Vad som på en yttlig nivå kan framstå som fullt tillgängligt, visar sig i själva verket vara i behov av en stor tolkningsansträngning.

Davidson, inte minst, är bekant med denna situation, då han faktiskt inledde sin filosofiska bana som Platonuttolkare, med en avhandling om *Filebos*. En fråga jag ofta ställt mig är varför denna bakgrund aldrig dyker upp i diskussionen om så kallad radikal tolkning. Någon gång skulle man gärna se den ständigt återkommande kaninjägaren utbytt mot Platon. Eller för att formulera det i mer allmänna termer: någon gång vore det intressant att se vad som sker

när diskussionen om radikal tolkning tog sig an inte bara det enkla talet, utan också det skrivna och traderades problem, helt enkelt textens problem. Att gå från tal till text är nämligen inte bara att gå från det mer rudimentära till det avledda, och därmed längre bort från kärnfrågan, vilket tycks vara den åsikt som styr Davidson och hans efterföljare. Det är också, på samma gång, att röra sig närmare källorna till själva den problemsituation där tolkandet först blir en filosofisk angelägenhet.²⁵

Kännetecknande för den klassiska texttolkningssituationen är att de utsagor som studeras samtidigt som de är främmande också är bekanta, i den mening att de ingår i tolkarens egen kulturella och språkliga ryggrad. Uppgiften för tolkningen är således inte bara att föra det obekanta in i det bekantas domän, utan också att utveckla det bekanta självt. Då vi läser och tolkar dessa texter utvecklar vi också vår egen behärskning av det egna och bekanta. På så vis överlappar förståelse och självförståelse varandra i en ömsesidig rörelse. Denna rörelse är också bekant som den hegelianska erfarenhetens dialektik, vilken är inte bara historiskt utan också tematiskt förbunden med den tidiga utvecklingen av hermeneutiken.²⁶

Schleiermacher är den förste som försökte sig på en allmän teori om tolkning. Han är helt enkelt den förste som griper sig an frågan om förståelsen som sådan, av vilken som helst typ av språklig utsaga. Vad hermeneutiken eller utläggningskonsten bör syfta till är att att förstå den andres tal. Till att börja med är det viktigt att se att teorins primära mål är praktiskt; den syftar till att tjäna förståelsen. Den utgår

25 Den enda text jag känner till där Davidson överhuvudtaget explicit kommenterar sitt arbete med Platon och sätter detta i samband med hermeneutisk filosofi, är det tacktal han höll då han mottog Hegelpriset (på Gadammers förslag), "Dialectic and Dialogue", i Preyer et al (eds), *Language, Mind, and Epistemology* (Dortrecht: Kluwer, 1994), ss 429–437. Samma historiska begränsning präglar tyvärr också Quines arbete, som står i en filosofiskt utvecklad relation till romantikens språkfilosofi, framför allt som den utvecklas av Humboldt och sedan förmedlas i en mer populär lingvistiskt-antropologisk version av Benjamin Whorf, som figurerar i bakgrunden till Quines intresse för referentiell ogenomskinlighet.

26 Jag kan inte här gå djupare in på den intressanta förbindelsen mellan hermeneutiken och Hegels spekulativa erfarenhetsbegrepp. Gadamer har skrivit om denna förbindelse som dyker upp vid flera tillfällen i *Wahrheit und Methode*, liksom i näraliggande skrifter.

från premissen att det finns ett hinder för en potentiell förståelse som kan övervinnas genom ett korrekt tillvägagångssätt. De teoretiska reflektioner som sammantaget utgör hans tolkningslära kan därför betraktas som ett slags systematiserad praktik, som växer ur den tolknings-situation i vilken han och hans kolleger verkade.²⁷ Det är således ingen skrivbordskonstruktion, utan ett allvarligt försök att samla och systematisera en praktik som utvecklats under en längre tid. Speciellt i detta perspektiv är det värt att notera att Schleiermacher redan från början konstaterar att på detta område borde vi inte förvänta oss en till fullo systematiserad teori. För på tolkningens område, uppfattad som en rekonstruktion av mening, kan vi inte uppnå mer än tumregler. Tolkning beskrivs följaktligen som en "konst", en *Auslegungskunst*.²⁸ Schleiermachers argument för denna modesta skepticism är att en rent mekaniserad redogörelse för tolkandet skulle förutsätta antingen en fullständig behärskning av språket och/eller en fullständig kännedom om människan, varav ingetdera förefaller möjligt. I stället måste vi nöja oss med en erfarenhetsgrundad medelväg, för vilken den slutgiltiga meningsrekonstruktionen förblir ett gränsvärde.

Tolkningsteorins övergripande uppgift är alltså enligt Schleiermacher att "förstå en annans tal, i synnerhet skrivet". Vad vi förstår genom tolkning och genom översättning till ett bekant idiom är den andres "mening" eller "tanke". Schleiermacher går inte djupare in på den ontologiska frågan om vad denna tanke är. Som begrepp i hans framställning är den helt enkelt knuten till den ömsesidiga förståelsen, där förståelsen delvis uppfattas som en omvändning av det ursprungliga uttryckandet.²⁹ I den gängse handbokslitteraturen om hermeneutikens historia, framställs Schleiermacher ofta som en företrädare för ett psykologiskt divinatoriskt förståelseideal, där förståelsen består i ett slags förening med ett främmande psyke. Men som Manfred Frank och andra har betonat är detta en missvisande bild. I stället finner vi i

27 Följande diskussion kring Schleiermachers hermeneutik grundar sig på de texter som samlats i volymen *Hermeneutik und Kritik* (Frankfurt am Main, 1977).

28 *Ibid.*, s 80f. På s 81 skriver han: "hela det hermeneutiska företaget måste betraktas som ett konstverk, men inte på så vis att slutresultatet utgör ett konstverk, utan att själva förmågan har karaktär av konst, eftersom praktiken inte är given i och med reglerna, det vill säga att den inte kan mekaniseras."

29 Jfr *ibid.*, s 76.

Schleiermachers distinktion mellan det grammatiska och det psykologiska en mycket klar redogörelse för det tolkandets dilemma som bland andra Davidson uppmärksammat på senare tid. När Davidson observerar att vi i en situation där vi har framför oss en översättning av en sats från ett främmande språk som förkastas av talaren av detta språk, men som bejakas av oss själva, så kan vi aldrig vara säkra på om vi står inför en oenighet i begrepp eller en oenighet i trosföreställningar, så upprepar han också i själva verket en gammal lärdom. Då vi läser en text och stöter på en förbryllande passage så kan vi aldrig vara säkra på att författaren använder språket på ett idiosynkratiskt eller nyskapande sätt, eller om han hyser en egendomlig eller rent felaktig trosföreställning.

Den gängse tolkningsproceduren i dessa situationer är att arbeta sig kontextuellt in mot passagen i fråga, med en kombination av grammatisk kunskap, det vill säga kunskap om språket som sådant, inklusive kunskap om denna specifika författares språkanvändning, i kombination med kunskap om författarens personlighet. Det hör till tolkandets villkor att vi aldrig kan erhålla absolut säkerhet i dessa frågor, medan vi likväl kan arbeta oss fram till en mer övertygande hypotes.

Men mest filosofiskt intressant är kanske ändå denna problematik för frågan vad mening och språkanvändning överhuvudtaget är. Att vara en språkanvändare är att intaga två olika roller; å ena sidan är man någon med specifika trosföreställningar och begär, som använder språket för att ge uttryck för dessa tillstånd och avsikter; å andra sidan är man ett verktyg för den språkgemenskap man tillhör. I den första aspekten är individen, åtminstone idealt sett, fri att använda sig av sitt eget språk. I den andra aspekten är hon begränsad av de uttrycksmedel och förväntade beteendekoder som kännetecknar samma språk, en spelare i dess spel. Då vi tolkar en annans tal – talat eller skrivet – kan vi aldrig vara helt säkra var på skalan en talare verkar. Har det tal vi observerat producerats som en ”naturlig”, regelstyrd och förväntad respons på en given situation? Eller måste det snarare förstås som ett försök att säga något hittills oartikulerat och kanske till och med otänkt, något syftande till att markera just den specifika situation i vilken yttrandet äger rum?³⁰

30 I Paul Ricoeurs försök att förena ett fenomenologiskt och ett strukturalistiskt-semiotiskt perspektiv på tolkning är denna dubbelhet i språkanvänd-

Ett bra exempel på den senare situationen, det vill säga av ett icke-regelstyrt tal, skulle kunna vara då en meningsteoretiker försöker uttrycka sina åsikter inom ramen för ett symposium om mening och tolkning. Ett annat exempel, som är bekant för varje litteraturläsare, är kreativt språkbruk inom fiktion och poesi. En väsentlig del av det tal som analyseras av tolkningsteoretiker i traditionen från Schleiermacher har just denna karaktär. Det är en situation i vilken vi inte bara behöver en korrekt representation av språket i dess vardagliga användning. Ty detta slags grammatisk kunskap är bara ett första steg. Som ett andra steg behöver vi också en psykologisk teori som låter oss uppställa hypoteser om de motiverande uppfattningar, stämningar och attityder som styr språkanvändaren. Men inte heller en sådan allmän teori eller kännedom om språk och psykologi räcker hela vägen. Därtill behöver vi också ett tredje steg, som är en tillräckligt omfattande teori om verkligheten. För att förstå en annans tal, måste vi förstå vad detta tal refererar till, vilket kan ses som ett annat sätt att uttrycka den gamla korrelationen mellan mening och sanningsvillkor.

Men inte heller vid dessa tre komponenter – grammatik, psykologi, ontologi – tar det slut. För att vara en fullfjädrad tolkare måste vi också ha tillgång till den icke fullt ut systematiserbara förmågan att låta oss följa med i och uppfyllas av hittills okända och icke uttryckta meningsmönster. Det är den märkliga förmåga som fångas av vaga begrepp som intelligens eller intuition, en viss vaksamhet på det oväntade, och en förmåga att lära i dialog, som i filosofisk skolning. Schleiermacher talar om något han kallar ”divinatorisk” förmåga, förmågan att fånga upp något individuellt och omsätta det i egen förståelse. Inom det totala sammanhanget av språkanvändning och tolkning kan det till att börja med te sig marginellt. Men vid en närmare betraktelse visar sig denna dunkla förmåga att genomsyra även den mest vardagliga språkanvändning, som inte är regelstyrd i strikt mening, utan som ständigt uppträffas på nytt i nya mönster.

Den ofta återopade meningsteoretiska princip enligt vilken ”mening måste vara manifesterbar” framstår ur detta perspektiv som både sann och innehållslös. Att hävda kategoriskt att det inte finns

ning ett motiverande inslag. Det är också en kärnfråga i Manfred Franks stora studie *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977).

något mer hos meningen än vad som manifesteras, är ju inte en observation utan snarare ett slags definition. Men den verkligt intressanta aspekten av denna definition är den fråga som följer nämligen: manifesterbar när och för vem? Manifesterbarhet implicerar att något kan varseblivas. Den mening som vi tillskriver en talare och som tjänar som underlag för vår förmenta förståelse konstitueras för oss genom vad vi "ser" i en allmän metaforisk innebörd. Men det är uppenbart att denna förmåga att se inte är alla lika förunnad. Det är något som växer med övning genom åren, och som kan beskrivas som en tolkares sammanlagda lärdom, sensibilitet och livserfarenhet. Av detta skäl är den skicklige radikale tolkaren – liksom den ideala innehavaren av en meningsteori i Dummetts mening – inte bara någon som behärskar sitt eget språk. Det är också någon som behärskar de mest skiftande modi av mänsklig existens som en egen ackumulerad erfarenhet.

5. Tolkning och kritik

Heidegger myntar begreppet "hermeneutisk situation". Det är för honom namnet på den position vi befinner oss i då vi börjar analysera och tolka en text, liksom då vi tar oss an ett abstrakt filosofiskt problem.³¹ Genom att hänvisa till denna situation som hermeneutisk vill Heidegger framför allt betona det faktum att så snart vi inleder en tolkande analys så är vi alltid redan inbegripna i ett fungerande sammanhang, om vilket vi inte till fullo kan bli medvetna. Med andra ord, vi är indragna i en för-struktur av icke-artikulerade eller bara till hälften artikulerade meningsprojektioner. Det innebär att då vi aktivt börjar försöka förstå så har förståelsen redan inletts. Detta är den välkända idén om den oundvikliga fördom som hör till varje tolkningsakt, och som betonats av framför allt Gadamer. Till den kan vi också hitta paralleller i det holistiska meningsbegrepp som utvecklats av Quine, liksom i Davidsons så kallade "väl villighetsprincip".

Heideggers analys inskränker sig dock inte till att observera

31 Den "hermeneutiska situationen" dyker upp i Heideggers texter och föreläsningar från tidigt tjugotal och spelar en viktig roll i *Sein und Zeit*, varefter det tonar bort från hans filosofiska vokabulär. För en mer detaljerad diskussion av detta tema, se min avhandling *Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works* (Stockholm, 1994), kapitel 2, samt artikeln "Heidegger och filosofins historicitet", *Filosofisk tidskrift* 3 (1996), ss 26-36.

meningens inflätade karaktär. I hans beskrivning och användning av den hermeneutiska situation ryms också ett praktiskt och kritiskt element som antyder hur denna inflätning måste omsättas i handling. Det är en välkänd iakttagelse att tolkning också inbegriper kritik. Det framkommer redan hos Schleiermacher, som betonar denna sida starkt. Det kritiska kommer in inte bara på en teknisk nivå, där vi eftersträvar att säkerställa en viss källas autenticitet. Det gäller också den rent innehållsliga nivån, som i historisk kritik. I korthet återkommer behovet av kritik på varje nivå där det finns anledning att misstänka att det förmedlade innehållet inte överensstämmer med sakernas ursprungliga tillstånd.

Det särpräglade i Heideggers tillvägagångssätt är emellertid att han insisterar på att den kritiska andan inte bara utvecklas i förhållande till interpretandum, utan också i förhållande till interpretans. Med andra ord, att vi då vi börjar tolka inte kan ta för givet att vi besitter de nödvändiga erfarenhetsmässiga, begreppsliga och semantiska resurser som krävs för att göra reda för vad som skall tolkas. Vår egen ofrånkomliga situation, liksom den kontextuella och holistiska aspekten av vår förståelse är inte något som vi bara kan lugnt betrakta, som en abstrakt bestämning. Tvärtom är den en del av den tolkningsprocess i vilken vi redan är inbegripna.

Hos Heidegger exemplifieras detta i detalj genom hans tolkningar av antika filosofiska texter, framför allt Aristoteles. Hans utgångspunkt är att å ena sidan är dessa texter bekanta för oss, helt enkelt genom att ha vidareförts genom historien. Vi har vant oss vid att tänka i och genom deras terminologi, såsom *fusis*, *to on*, *ousia*, *idea* och *logos*, det vill säga natur, varat, substans, idé och förnuft. Vi befinner oss i ett självreflexivt förhållande till dessa begrepps uttryckskraft. De utgör moment i vår egen grundläggande begreppsram. I denna situation insisterar Heidegger på två parallella steg, som sammantaget utgör det riktiga hermeneutiska tillvägagångssättet. Å ena sidan måste vi ifrågasätta den skenbart bekanta karaktär som följer ur vår egen intuitiva förtrogenhet med dessa begrepp, å andra sidan måste vi kritiskt granska den filosofiska förståelse som ligger till grund för deras ursprungliga användning. Det vill säga, vi måste rikta en kritisk blick såväl mot oss själva och vår förståelsehorisont som mot de författare som först myntade dessa begrepp.

Dessa två kritiska steg är i själva verket nära förbundna med

varandra. Och i sista hand tycks de förutsätta en tillgång, eller åtminstone en hänvisning till ett objektivt korrelat, ett "hur det verkligen är". Likväl förblir detta ideala korrelat svävande som en följd av det tolkningsmedium i och genom vilket vi får tillgång till det. Det kan därför aldrig förbli något annat än ett regulativt ideal, i Kants mening, ett något mot vilket vi strävar, utan att någonsin kunna var säkra på att vi verkligen äger det. Och den mening i vilket det uppfångas i ett visst ögonblick fungerar inom ett nätverk av trosföreställningar och attityder som inbegriper en kritik av det förflutna såväl som av nuet.³² Det begrepp "mening" som följer ur denna process av ett kritiskt återtagande tolkande, betecknar inte en statisk entitet som en gång var där i det förflutna, och som nu är här, återupprättad genom ett korrekt förståelse. På denna punkt går Heidegger längre i sin lärdom av den hermeneutiska situationen än Schleiermacher. För honom är mening inte något "i sig" till att börja med.

Sammanfattningsvis skulle jag vilja hävda att det bestående värdet av att härma sig språk- tolknings- och meningsfrågor utifrån den klassiska tolkningsteorin från Schleiermacher och hans moderna efterföljare, är att denna teori inte arbetar med isolerade situationer där vi tänks tolka ett enskilt främmande språkfragment. Den modell som framförs också för att beskriva de mest enkla typer av upplåtande och betecknande akter baserar sig på den hermeneutiska erfarenheten av att arbeta med kanoniska texter, där tolkning inte kan skiljas från självutläggning och kritik. I detta avseende har tänkare som Heidegger och Gadamer en viktig läxa att lära dem som arbetar med menings- och tolkningsteori, som gärna tänker sig att så snart vi löst problemen på den enkla nivån så skall vi kunna gå vidare till problemen på en mer komplex nivå, där avancerad textexeges utgör den yttersta sfären.

En mindre revolution skulle äga rum på detta område om man ställde dessa antaganden på huvudet. Tolkningsteori och meningsteori

32 Heidegger beskriver denna situation på följande sätt i en tidig text: "Historien själv, såsom ett förflutet som har tillägnats i förståelsen, växer i sin begriplighet genom ursprungligheten hos de avgörande valen och utarbetandet av den hermeneutiska situationen. Det förflutna upplåter sig självt endast i proportion till beslutsamheten och kraften hos förmågan att öppna upp som ett nu har till sitt förfogande", i "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation", *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), s 237.

kan aldrig komma vidare så länge man klamrar sig fast vid idealet om abstrakta modeller på basen av isolerade exempelsituationer. Det huvudsakliga skälet till detta är att på meningens och tolkandets område är vi, vare sig vi vill eller ej, alltid redan indragna i själv-reflexionens dialektik. För på detta område är vi alltid i färd att tänka och begreppsliggöra vår egen diskursiva praktik. I detta läge måste tolkningsteorin vända sig tillbaka till den exemplariska situation ur vilken den först koncipierades. Den måste konfrontera frågan om historisk tolkning och förmedling av texter som inte bara erbjuder praktiska dechiffereringsproblem, utan som även ställer oss inför ett filosofiskt problem, och som tvingar oss att reflektera över graden av vår egen språkliga och erfarenhetsmässiga behärskning av den historiska situation i vilken vi befinner oss.³³

33 Denna text presenterades första gången som föredrag på engelska under symposiet "Meaning and Interpretation", Vitterhetsakademien, i september 1998, inom ramen för projektet "Mening och tolkning" som stöds av Riksbankens Jubileumsfond.

RECENSIONER

Stefan Eriksson: *Ett mönster i livets väv. Tro och religion i ljuset av Wittgensteins filosofi*. Nya Doxa, Nora 1998. ISBN 91-578-0084-7. 12+234+85 s.

Strömlinjeformat om Wittgenstein och tro.

Stefan Erikssons bok är en samlande översikt över en livskraftig riktning inom religionsfilosofin. Den kommer antagligen att påverka den nordiska Wittgensteinreceptionen en hel del. Boken har stark finländsk anknytning, både tillkomsthistoriskt och då den bland annat diskuterar arbeten av Lars Hertzberg och Tage Kurtén, båda verksamma i Åbo.

I linje med titeln (och pärm-bilden) vill boken presentera en "wittgensteinsk religionsfilosofi". Här finns en dubbel uppgift. Det gäller dels att beskriva en tradition som utgår från (den senare) Wittgenstein och hans elever, och idag framför allt förs vidare av den internationellt kände walesaren D Z Phillips. Och dels ska man visa riktningens företrädarnas framför andra former av religionsfilosofi. Vad gäller den första uppgiften ger

Eriksson en kompetent presentation av det mycket omfattande materialet av och kring Phillips.

Eriksson identifierar den andra uppgiften särskilt i termer av ett krav på att inte reducera bort religionen (här av naturliga skäl företrädesvis kristendomen). Filosofin ska inte ta ställning för eller emot de olika religiösa uttryckens sanning, rationalitet eller dylikt, nej, det handlar om att göra rättvisa åt religionens roll i det mänskliga livet. Här bör vi förstås fråga: "rättvisa med avseende på vaddå?". Eriksson vill först och främst visa på skillnader mellan ett religiöst och ett vetenskapligt språk. Han profilerar sig emot olika former av rationalism och vetenskapstro. Där emot har han ganska litet att säga om den typ av existentiell religionsfilosofi som t ex företräds av Kierkegaard eller Sjestov.

Boken tar sats från Wittgensteins ungdomsarbeten. I sin *Traktatus* säger Wittgenstein som känt att "världen", med andra ord alla "fakta", beskrivs med hjälp av "det som kan sägas, dvs naturvetenskapliga utsagor" (avsnitt 6.53). "Värld-

dens mening” ligger däremot utanför densamma och kan inte uttryckas i ord. Man kan fråga sig i vilken mån Wittgenstein senare i livet höll fast vid detta (i *Filosofiska undersökningar* §499 ifrågasätter han tanken om ”språkets gränser” – se också Eriksson s 138). En liknande inställning går i varje fall igen i *Föreläsningen om etik*, alltså under hans ”mellanperiod”. Religiösa satsar kallas inte meningslösa, men en avgörande skiljelinje dras mellan faktautsagor respektive religiösa och etiska utsagor.

Talet är inte heller väsentligt för religionen: en gång går Wittgenstein så långt som att mena att han ”gott” kan föreställa sig ”en religion vari det inte fanns lärosatser, i vilken det alltså inte förekom tal” (*Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, s 117, cit Eriksson s 79). Här var Tolstoj en central inspirationskälla. Det avgörande är det religiösa livet, inte läran.

Den såkallade traditionella religionsfilosofin kritiseras utifrån den grundsyn som Eriksson menar sig identifiera hos Wittgenstein. Han tar avstånd både från tendensen att avfärda religionen i namn av vetenskaplighet, rationalitet med mera, och från försöken att ”rädda” diverse religiösa läror genom att framställa dem som rimliga eller sannolika. Dessa traditionella synsätt reducerar bort det religiösa livet – en väsentlig aspekt hos religionen – och betraktar religiösa uttryck som någonting i stil med vetenskapliga

teorier. Men det är uppenbart att tex läran om Jesu uppståndelse inte ens skulle komma så långt som att gälla som en möjlig vetenskaplig sanning; och lika uppenbart är det att de kristna kyrkorna inte heller gör anspråk på att basera sin tro på en historievetenskaplig rimlighetsprövning. Grunden för tron ligger i Nya Testamentets religiösa auktoritet som inte heller den bygger på en dylik prövning.

Eriksson har lyckats göra denna negativa poäng. Låt oss nu se på hans positiva karaktäristik av religionen.

Utgångspunkten blir det kända wittgensteinska påpekandet att ett uttrycks mening ofta (men inte alltid – FU §43) är dess användning. Det finns enligt Eriksson inte ”något sätt att förstå religiösa utsagor vid sidan av, och oberoende av, de roller de spelar i religiösa människors liv” (s 132).

Undersökningen leder in Eriksson på ett annat wittgensteinskt tema: begreppet primitiv reaktion. I ett ofta citerat avsnitt kallar Wittgenstein vår säkerhet om att den andre känner smärta, vårt ”naturliga instinktiva sätt” att förhålla oss till andra. Förhållningssättet kan inte tänkas vila på något (riktigt eller oriktigt) intellektuellt rättfärdigande eller behöva ett sådant. Vårt *tal* om andras smärta är en ”förlängning” av det primitiva beteendet (*Zettel* §545, cit Eriksson s 116). Eriksson tillämpar resonemanget på religion och slår fast:

”Religiösa uttryck förutsätter begreppsligt sett vissa primitiva uttryckssätt, vissa instinktiva reaktioner. Dessa är så pass vanligt förekommande bland människor, vi delar dem, att det är meningsfullt att i språket beskriva dem som gemensamma erfarenheter och upplevelser. [...] Våra religiösa språkspel är förlängningar av hur vi spontant reagerar och beter oss (s 212).”

Vi kan beskriva våra spontana reaktioner i trons språk: vi kanske talar om hur Guds allmakt visar sig i stormens majestät eller om den trygga känslan av att vila i Guds hand. Men vår i ord uttryckta trosbekännelse förblir ändå, i William James’ ord, blott en ”prunkande översättning” av vår instinktiva tro.

Det följer att läran – den prunkande översättningen – väl kan vara förvirrad (och enligt Eriksson ofta är det), däremot inte ”den instinktiva tron”. Den senare kan inte sägas innebära ett misstag, lika lite som mitt förhållningssätt till ”min favoritfåtölj” kan göra det (s 223).

Men ändå – min *favoritfåtölj*? ...!

Eriksson, liksom Phillips, är här medveten om att han lätt kan uppfattas som reduktionist. Här finns en gräns att dra. Den religiösa tron *möjliggörs av* och *visar sig i* den troendes attityder, reaktioner och livsmönster, men den är inte *lika med* (enbart) attityder, reaktioner och livsmönster. Trons utsagor, säger Eriksson, påstår inte ”något

om fakta” (s 97) men talar icke desto mindre ”om något verkligt i människors liv” (s 224). De religiösa förhållningssätten ”gör” den religiösa verkligheten ”möjlig att tala om, men de förorsakar den inte”.

Frågan är hur vi skall förstå dessa markeringar. Ska ”något verkligt i *människors liv*” läsas som ”*inte* verkligt någon annanstans”? – Och vad är isåfall skillnaden till att bara tala om attityder eller ’emotiv mening’? – Om en stund får vi återkomma.

Vi skulle enligt Eriksson inte ha någon meningsfull användning för ett religiöst språk om vi inte delade vissa reaktioner. Uttrycken har ”sitt begreppsliga ursprung i”, ”springer fram ur” de gemensamma reaktionerna (s 199). De ”vilar på” och ”möjliggörs” av dem (s 218).

Läser man boken med utgångspunkt i James – och formuleringarna inbjuder ofta den läsningen – så heter det att reaktionerna logiskt sett kommer *före*, de motsvarande begreppen *efter*. Men denna syn är ohållbar. Bäst vore det att säga (med Eriksson själv på s 212–213) att den ena sidan av myntet inte finns utan den andra.

En del reaktioner går ju att beskriva rent fysiologiskt; t ex att darra, kasta upp, springa eller bli stilla. Dessa är möjliga uttryck för rädsla, men kan också vara mycket annat. Rädslan blir deras gemensamma nämnare enbart under förutsättning att vi känner igen dem alla som reaktioner på *fara*. Då vi iden-

tifierar darrandet eller dylikt som "rädsla" slår vi alltså redan fast att vederbörande i någon mening "har begreppet fara" – att hon har förmågan att igenkänna olika hot i sin omgivning. Med andra ord kan vi varken säga att begreppet fara "springer fram" ur *darrandet*, *springandet* osv, eller att begreppet "springer fram" ur *rädslan*. Darrandet som sådant räcker inte till; och rädslan implicerar att man redan har begreppet. Rädslan finns inte till före begreppet.

I fallet religiös tro uttrycker vår möjlighet att hitta varandra i en reaktion på "Guds allmakt" vårt gemensamma begrepp om, och förmåga att se en poäng i en tro på, "Guds allmakt". Också här identifierar vi själva reaktionen först då vi säger *vad* den är en reaktion på (se även Eriksson s 210). Men då kan vi inte rakt av avfärda vad religionerna *säger* som oväsentligt; för det är därifrån vi hämtar de begrepp som används vid identifierandet. Om Eriksson håller med mig såhär långt – för särskilt entydig är han här inte – blir det nu allt oklarare vad som återstår av de förmodat primitiva religiösa reaktionernas primitivitet. En diskussion skulle behövas.

Den Jameska tesen om reaktionernas primat tycks i själva verket gå igen senare i samma kapitel, i behandlingen av predestinationsläran (s 228–230). Talet om nådavalet har sitt "upphov" i en primitiv reaktion – det är "en suck, eller ett

skri"; själva läran kan bara "fungera som uttryck för personliga erfarenheter". Såvitt jag kan se kunde vi lika bra vända på steken och konstatera att läran om nådavalet kan trösta en individ, komma henne att se livet i ett *nytt* ljus, just emedan den *har* ett innehåll oberoende av hennes tidigare upplevelser. Myntet har igen två sidor. (Erikssons analogi med idén om ett öde är för övrigt också missvisande. Läran om nådavalet går inte ut på att man ska ta sina religiösa upplevelser eller andra händelser som tecken på den egna utvaldheten respektive förtappelsen: just detta påtalas ständigt som ett missbruk.)

Jag tror inte det allmänt heller är fruktbart att försöka förstå det religiösa livet i avskildhet från tankeinnehållet hos respektive religion. Det gemensamma hos olika uttryck för t ex en kristen livshållning ser vi bara genom att se uttryckens relation till de *kristna* begreppen Guds allmakt, återlösning med mera. Ingen *bestämd* skillnad måste föreligga mellan en religiös och en icke-religiös livsföring. Böner, goda gärningar, predikningar – dessa kan alla bli oäkta. Omvänt kan mycket olika handlingar bli äkta uttryck för tron. Som Kierkegaard – och Jesus – framhäver, levs det religiösa livet i det fördolda.

Att den religiösa trons karaktär "visar sig i den troendes liv" måste över lag kvalificeras. Vi måste här skilja mellan (t ex den kristna) tron allmänt taget och den individuella

tron. Livsföringen kan ju sägas visa vad en viss individs tro går ut på – här finns ett möjligt sätt att diskutera trons äkthet. Men "tron" i allmän bemärkelse innebär att man vill *inrätta* sina vanor, tankar osv i enlighet med vissa synsätt, regler med mera – utan att kanske någonsin helt lyckas. De faktiska vanorna visar inte vad tron är.

Alltsomallt är Erikssons *allmänna* konstateranden om språket kanske giltiga invändningar mot positivistisk religionskritik. Men utöver detta undrar jag om de alls berättar något för oss om religion. Om vi nu, som Eriksson gör, helt allmänt vidhåller (1) att det finns en intern relation mellan användningen av uttryck och deras betydelse; och (2) att vår förmåga att använda begrepp har något slag av samband med våra oreflekterade reaktioner – så har vi ännu ingenting sagt om de specifikt religiösa uttrycken. I själva verket torde poängerna snarast undergräva föreställningen om en kategoriskillnad mellan faktautsagor respektive religiösa och etiska uttryck.

Här bör man rimligen ta sig själv på orden och se på de religiösa uttryckens olika *användningar*. Det gör nu inte Eriksson särskilt mycket, det blir närmast skissartade illustrationer. (Vad man menar med att "se på användningarna" skulle i sig också vara värt ett kapitel.) Men boken ägnar i varje fall några sidor bl a åt den kristna läran om Jesu uppståndelse. Eriksson berör dessu-

tom ämnet i en fristående artikel "Jesu uppståndelse som filosofiskt problem" (*Svensk Teologisk Kvar-talskrift* 74, 1998, s 15–23).

Läran om Jesu uppståndelse är ju intressant då den till formen liknar ett historiskt påstående. Det är inte en ovanlig tanke att kristendomen står och faller just med denna (som man tänker sig) historiskt lokaliserade, faktiska händelse. Eriksson inlägger sin protest (s 224–225):

"Djupast sett ligger alltså problemet [...] i att det är svårt att alls förstå vilken typ av händelse som skulle bevisas. Vad är en uppståndelse? Hur skulle någon kunna "bevittna" en sådan? Vad ska ett eventuellt vittne uppvisa för egenskaper för att räknas som trovärdig? På vilket sätt kan man tala om "sannolikt" i samband med uppståndelse? Vad är ett "giltigt skäl" för att anta att denna händelse skulle kunna ske? Hur skulle någon som trots allt löste alla dessa svårigheter (inte för att jag tror det är möjligt) och lyckades framställa övertygande bevis för uppståndelsens rimlighet dessutom kunna göra gällande att det var "Fadern" som "uppväckte sonen"? Hur avgör vi vem som så att säga är agent i uppståndelser [sic] ? Och så vidare."

Låt oss se vad Eriksson gör. Han konstruerar tron på en kroppslig Uppståndelse som ett historiskt sannolikhetsanspråk (se även s 108). Sedan trampar han igång ett helt vetenskapsteoretiskt maskineri.

Men adressen blir oklar. Utan tvekan finns också den position som Eriksson angriper. Ändå är det knappast *den* många kristna tänkare vill inta då de betonar Uppståndelsens faktiska, "historiska" karaktär. Deras tro gör inga anspråk på rimlighet eller sannolikhet, snarast tvärtom.

Nu tror jag att det vore en falsk utväg att här åberopa skillnader i verklighetsbegrepp; alltså säga att den "verklighet" som förbinds med Uppståndelsen måste vara en annan än den historiska bevisföringens. Eriksson går här, liksom i sin diskussion av Castaneda (s 210–211) in för ett dylikt relativiserande. Det kanske behövs i andra religiösa sammanhang; men avsikten med den särskilda betoningen på Uppståndelsens faktiska karaktär är väl att *här* avråda de troende från precis det draget. Uppståndelsen ska omfattas *i trots av*, inte vid sidan om, föreställningar om historisk rimlighet. Vi ska inte tänka bort oss från konflikten – eller, i Kierkegaards ord, från "förargelsens möjlighet".

Alla kanske inte tilltalas av denna typ av kristendom. Men den är ändå inte *förvirrad*. Det skulle den endast vara om man på positivistiskt manér drog likhetstecken mellan "vad man begripligt kan hävda att har hänt i det förflutna" och "vad man begripligt kan hävda om det förflutna inom historieforskning eller i andra vetenskapliga sammanhang".

Här bör vi minnas att historieforskningens krav inte annars heller är karakteristiska för våra vanligaste sätt att förhålla oss till händelser i det förflutna. (Och här är det inte fördens skull fråga om skilda verklighetsbegrepp.) Vi uppfattar det t ex inte som en brist att vi inte historiskt kan belägga våra egna eller våra föräldrars barndomsminnen. Och det kan vara fullständigt befogat att tro en väns ord i trots av omfattande material som anses tyda på att hon ljuger. Ställda mot hennes vittnesbörd förlorar invändningarna sin relevans.

Ett vittnesbörd accepteras i kraft av *vems* ord det är. Men också det Nya "Testamentet" avses ju vara just detta – ett vittnesbörd. Till slut hänger allt på att jag tar emot det som Guds ord till mig, som ett budskap om frälsning. Erikssons intellektuella frågor förfaller som meningslösa eller, som reformatörerna säger, "onyttiga och nyfikna spörs-mål".

Min kritik är alltså att Eriksson här och över lag presenterar en falsk tudelning. Antingen far religionen fram med förvirrade vetenskapliga och metafysiska teorier; eller också måste dess anspråk på att tala om verkliga händelser alltid på ett eller annat sätt sättas inom parentes (även om Eriksson knappast skulle uttrycka saken så). Detta vore i sista hand att ge positivisterna rätt. Eriksson räknar inte med möjligheten för äkta, intellektuellt olösliga konflikter mellan religion,

vetenskap, moral, "sunt förnuft" med mera.

Risken med att, av alla ställen, uppressa en gräns just mellan religion och "påståenden om fakta" ligger i att man tanklöst accepterar ett viktigt element i det positivistiska programmet. Det är idén att alla meningsfulla utsagor om vad som *finns, sker, har skett* och dylikt väsentligen liknar stereotypiskt uppfattade naturvetenskapliga påståenden. I praktiken uppmanas vi vara på vår vakt så snart en religion går utöver t ex Tolstojs uttunnade presentation av Kristus som ett dygdemönster (hans *Korta framställning av Evangelierna* slutar med att Jesus dör på korset, punkt slut). I sig måste det ju vara tillåtet att plädера för, som det heter, naturaliserade trosformer. Betänkligt blir det när de "på begreppsliga grunder" utses till de enda logiskt hållbara.

Wittgenstein tycks ännu under sin "mellanperiod" ha omfattat någonting i stil med den nämnda tudelningen. Att kalla honom och Bertrand Russell samma andas barn vore förvisso orättvist mot båda. Men faktum kvarstår att bägge, åtminstone i något skede av sina liv, formulerade sin religionssyn i termer av en kontrast mot en starkt idealiserad bild av vetenskapen. Vetenskapen med stort V tillerkänns ensamrätten till meningsfulla beskrivningar av Världen (åter med stort V).

I sin senare produktion betonar Wittgenstein helt tvärtom den enorma variationen mellan olika språkli-

ga uttryck (inklusive olika vetenskapliga påståenden). Det finns inte en avgörande gräns, vi drar ständigt olika gränser mellan de olika språk-användningarna. Det vore alltså orätt att lägga dagens förenklingar Wittgenstein till last.

Men Eriksson talar ännu obesvärat om en avgörande skillnad mellan religiös tro och, å andra sidan, "andra områden", "vanliga satser som beskriver världen" och "påståenden om fakta" – som om det vore självklart vad som avses. Dessa "prövar vi *helt enkelt* mot fakta" (s 109), förmodligen med hjälp av "vårt vanliga språk". Just denna sterila bild får de olika slagen av religiöst försanthållande att sticka ut som ett särskilt och väl avgränsat problem. Det handlar om filosofisk bekvämlighet eller, som det heter, om att ge efter för en frestelse.

Wittgenstein utarbetade ju inte själv någon sammanhängande religionsfilosofi; jag kan tänka mig att han medvetet avstod från det. Eriksson (och möjligen Phillips) kan alltså klandras för att presentera en alltför strömlinjeformad bild av Wittgensteins syn på religion. Eriksson plockar in Wittgenstein-citat från varierande tidpunkter och sammanhang för att konstruera en enhetlig position. En ouppmärksam läsare kan få intrycket att positionen är Wittgensteins egen, inte Erikssons.

Erikssons grundliga presentation av en hel filosofisk skola är utan vi-

...och intressanta diskussioner – kring regler, begreppet praktik, fideism med mera – som jag inte kunnat beröra här. I korthet: vill man förstå Phillips' religionsfilosofi kan man knappast önska sig något bättre. Men ändå. Ändå är det som om tron här framstod som mycket mindre problemfylld, krävande, ofullbordad, ja mindre *levande*, än den verkligheten är.

Olli Lagerspetz

Ragnar Ohlsson, *Meningen med Livet*, Alfabet 1998

Många gymnasielärare i filosofi brottas säkert med att levandegöra filosofiska problem för sina elever: inte alla grips omedelbart av det intellektuella nöje som är förenat med filosofiskt tänkande, läsande och skrivande. Själv minns jag gymnasiets läroböcker som ganska torra, så den inspiration som erbjöds utöver den intellektuella utmaningen kom framför allt från min lärare. Ändå kändes filosofin framför allt som en lek.

Hade det hjälpt om filosofin introducerats med skönlitteratur? Det finns förstås oceaner av romaner och noveller som på olika sätt belyser och levandegör filosofiska frågor genom att placera dem där de har sitt ursprung: i människors liv. Likafullt är det svårt att hitta någon enskild volym som på ett fylligt sätt

täcker in kunskapsteori, ontologi, personlig identitet, beslutsteori, moralfilosofi och värdeteori. Sedan några månader kan vi emellertid, i den filosofiska dialogens form, följa artonårige Arvid med bekantskapskrets på en filosofisk upptäcktsresa. Boken i fråga heter *Meningen med livet* (Alfabet) och är författad av Ragnar Ohlsson, docent i praktisk filosofi vid Stockholms Universitet. Ramhandlingen är en husockupation som syftar till att stoppa ett ringledsbygge. Under ockupationen väcks frågor om meningen med livet, psykologisk egoism, viljefrihet, personlig identitet, civil olydnad (förstås!), moralens objektivitet, kunskap i och utanför moralen, och ”verklighetens” natur. Förutom ungdomarnas egna funderingar så bidrar vuxenvärlden genom bland annat en filosofiskt intresserad bibliotekarie och ex-leninistisk representant för vägverket. Till sammans lyckas persongalleriet ta upp en imponerande mängd viktiga argument och tankar på drygt hundra små sidor, utan att historien eller replikerna blir alltför konstlade eller bisarra.

Det måste kanske nämnas att Arvid ger ett något besäftigt intryck och att dialogen är väldigt kompakt: knappast något yttras som inte är ett intelligent filosofiskt inlägg. Till författarens försvar kan dock sägas att filosofiskt intresserade artonåriga män *är* besäftiga och att den filosofiska dialogens höga densitet är obligatorisk: själva

poängen är väl att erbjuda ett destillat av vad som kunde vara verklig filosofisk dialog.

Själv hade jag visst nöje av läsningen utan att direkt lära mig något nytt av filosofisk halt. Frågan är dock hur boken tjänar sitt primära syfte, som väl är att introducera intresserade elever på gymnasiet till filosofin. Min något okvalificerade gissning (det var över tio år sedan jag själv gick ut gymnasiet och jag har bara undervisat på högre nivå)

blir att boken fungerar utmärkt som utgångspunkt för en problembaserad inläring, där eleverna får söka vidare på eget initiativ med läraren som handledare. (För detta ändamål erbjuder *Meningen med livet* tio sidor med lästips och en användbar litteraturlista.) Jag rekommenderar därför hugade lärare att skaffa ett exemplar (ca-pris 192:-) för egen bedömning.

Gunnar Björnsson

NOTISER

¶ Den 26 till 29 augusti år 2000 anordnas i Florens An International Conference on Philosophy and Mental Health under rubriken "Madness, Science and Society". Information kan fås från C.S.S – Organizing Secretariat – Viale G Mazzini 70 - 50132 Florence – Italy, eller per e-post: css@mega.it

¶ Enligt en notis i gratistidningen *Metro* den 19/10 1998 har människan aldrig haft det så tråkigt som idag. "På 1950-talet skrattade man i genomsnitt 18 minuter per dag. 40 år senare har den siffran sjunkit till bara 6 minuter, uppger Internationella humorkongressen i Schweiz". Detta får väl betecknas som en tråkig nyhet. Men kanske borde vi ändå skratta åt den. Därigenom kunde statistiken förbättras.

¶ En svensk filosof, Göran Sundholm (professor vid universitetet i Leiden) har i ett brev till redaktionen protesterat mot Tom Borvanders tes i FT 4/98 att det inte finns några "stora" svenska filosofer. Borvander anser att den främste filosof som innehaft en professur i Sverige är en tysk, Ernst Cassirer. En "stor" filosof är enligt Borvander en som det hänvisas till i den internationella "diskursen". Sundholm påpekar att Borvander helt enkelt har fel. I Borvanders mening av "stor" finns det många stora svenska filosofer. Sundholm ger en

rad exempel. Och han avslutar sitt brev på följande sätt: "(...) 'felet' med svenska filosofer är inte att de ej bidrager till 'den internationella 'diskursen'", utan att deras framstående bidrag till denna "diskurs" faller inom andra grenar av filosofin än de enligt Borvanders mening önskvärda. Såvitt jag vet finns det emellertid inga svenska nykantianer som kan mäta sig med Cassirer. Såvitt jag vet finns det överhuvudtaget inga svenska nykantianer. Såvitt jag vet finns det för närvarande inga nykantianer någonstans".

¶ Folk ser med viss förväntan fram mot det kommande sekelskiftet. Men man kan ha olika uppfattningar om hur långt ett sekel är och om när det börjar och slutar. Det är klart att man kan bita sig fast i en viss tideräkning, om man så vill, men det vore kanske intressantare att hitta en tideräkning som bättre än vår stämmer överens med historiska realiteter. 1989 var t ex ett mycket intressant år. Några månader innan Berlinmurens fall skrev filosofen Staffan Carlshamre, numera i Stockholm, följande inlägg i Göteborgsposten:

"I snorbromsens sekel

När föds 1900-talet? Svaret kan tyckas självklart: vid sekelskiftet. Men hur långt är i så fall havandeskapet?

Dräktighetsperioden är konstant för varje species, så ett studium av andra århundraden bör ge oss en ledtråd till när vårt eget koncipierades. Alltför mycket data komplicerar dock hypoteserna och jag nöjer mig med att gå ett steg tillbaka i tiden. 1800-talet leder naturligtvis sitt ursprung till den stora revolutionen 1789, och ett sekel går alltså havande i 11 år med sin efterföljerska.

En titt i annalerna bekräftar också denna upptäckt. 1889 är kanske inte de storslagna historiska händelsernas år, men då föds de personer som skall sätta sin stämpel på vår tid. Eller vad sägs om följande kvartett: Adolf Hitler, Charlie

Chaplin, Martin Heidegger och Ludwig Wittgenstein.

Att filosoferna spelar en viktig roll för att definiera vår tid – hälften av trendsättarna hör till den gruppen – förvånar väl endast de i anden svaga; men att vi till den grad har levat i snorbromsens sekel har väl inte alltid stått lika klart. Bara Wittgenstein går helt fri, även om Chaplins metamustasch naturligtvis placerar honom i ett helt annat läger än herrarna på H.

Ännu mera tänkvärt blir detta när vi riktar blicken mot seklets fader. Det går nämligen att datera tillblivelsen av vårt århundrade ännu mera precist. Idag för exakt ett hundra år sedan blir Nietzsche galen. Den 4 januari 1889, på en gata i Turin, faller han om halsen på en häst som han sett grymt pryglad av sin förare. Han återfår aldrig bruket av sitt förstånd (även om han inte lekamligen packar ihop förrän – när annars? – år 1900).

Om orsakerna till Nietzsches sammanbrott har det spekulerats mycket, men kan förklaringen vara någon annan än att han först av alla såg vartåt det barkade? Och kan detta i sin tur förklaras på annat sätt än att han hade ett finger med i spelet?

Men hur ynkelig tycks inte vår tid när den överläppsbehåring som blivit dess symbol jämförs med Nietzsches original!

I vårt svenska 1900-tal spelar mustaschen inte samma roll som på den internationella scenen. Det

beror förmodligen på att endast människor utan organisationer. Ni människor kan bära preussare och minns väl när SAP bildas? Just det: tangorabatt. Agenterna i vår inhem- 1889.” ska historia är som bekant inte

¶ På Gyldendals förlag har utgivits *Aristoteles Forelæsning over fysik*, Översat med Inledning og Noter af Paul Helms, 1999. Sven-Eric Liedman har utgivit *Mellan det triviala och det ousägliga – Blad ur humanioras och samhällsvetenskapernas historia*, Daidalos 1998. Mariann Andersson har utgivit *Ljusets barn i mörkrets våld*, Alida 1998 (tel: 018-141636).

¶ Vid filosofiska institutionen i Uppsala anordnas den 29 – 31 oktober 1999 en konferens om ”Feministiska studier av filosofihistorien” (Feminist Work on the History of Philosophy). I organisationskommittén ingår Lilli Alanen, Krister Segerberg, Sharon Rider och Katarina Sjökvist. Inbjudna föredragshållare är bland annat: Cynthia Freeland (Houston); Charlotte Witt (New Hampshire); Vigdis Sogne Möller (Bergen); Susan James (Cambridge); Ruth Sample (New Hampshire); Robin May Schott (Köpenhamn); Martina Reuter (Helsingfors); Sara Heinämaa (Åbo); Lilli Alanen (Uppsala); Eva Gothlin (Göteborg). Ytterligare information kan fås på följande adresser: Sharon.Rider@filosofi.uu.se; Katarina.Sjökvist@filosofi.uu.se, och Lilli.Alanen@filosofi.uu.se

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lilli Alanen är professor i filosofins historia vid Uppsala universitet, Lars Bergström är professor i praktisk filosofi i Stockholm, Hans Ruin är forskarassistent i teoretisk filosofi i Stockholm, Olli Lagerspetz är assistent i filosofi vid Åbo Akademi och Gunnar Björnsson har ganska nyligen doktorerat i praktisk filosofi i Stockholm.

Filosofera i sommar med nya böcker från Thales:

Du

av Mats Furberg

I sin nya bok söker Mats Furberg ta reda på vad det är att se en människa som "ett" du och vilka effekterna blir för kunskapsteoretiska samt perceptions- och moralfilosofiska problem. *Du* är en utpräglad solitär som självständigt röjer ny mark för filosofin.

Cirka pris 285 kr, inbunden, ISBN 91-87172-93-3

Kvinnor, sjuksköterskor och etik

av Helga Kuhse

"Kuhses bok är ett kvalitativt språng inom vårdetiken. Kritiskt, sakligt och kreativt analyseras t.ex. den feministiska etikens bidrag till klarläggningen av etiska frågor i omvårdnaden. Den utgör en inkörsport till de grundläggande frågorna inom etiken, och ger samtidigt ett viktigt bidrag till utvecklingen av sjuksköterskornas yrkesetik. Boken kan läsas utan särskilda förkunskaper, men de som har vårderfarenhet och etikintresse kommer att finna boken lätt-tillgänglig och intellektuellt stimulerande." – Carl-Reinhold Bräkenhielm

Cirka pris 315 kr, inbunden, ISBN 91-7235-000-8

Att tänka på logik

En introduktion till logikens filosofi

av Stephen Read

Stephen Read lyckas göra de filosofiskt intressanta logiska problemen begripliga och spännande på ett sätt som gör dem tillgängliga även för läsare utan tidigare logikkunskaper.

Cirka pris 295 kr, inbunden, ISBN 91-87172-94-1

Blå boken och Bruna boken

Förberedande studier till "Filosofiska undersökningar"

av Ludwig Wittgenstein

Blå boken och Bruna boken härrör från 30-talet när Wittgenstein inlett den nyorientering som skulle leda till *Filosofiska undersökningar*. Den översättning som nu utges utgår vad gäller *Bruna boken* från en starkt utvidgad tysk version som tidigare inte funnits tillgänglig.

Cirka pris 275 kr, inbunden, ISBN 91-87172-83-6

I bokhandeln eller från Bokförlaget Thales, c/o Nya Doxa, Box 113, 713 23 Nora
Ordertel 0587-104 16 Orderfax 0587-142 57

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, Reimersholmsg. 39, 117 40 Stockholm
- 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 bör inarbetas i texten
- mellanrubriker skall numreras
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus bör helst skickas med datorpost till adress lars.bergstrom@philosophy.su.se
- alternativt kan manus skickas på diskett för Macintosh
- 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 beställas under adress
Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

För 1980 — 1991 är priset 100 kr/årg, enstaka ex 30 kr

För 1992 — 1998 är priset 160 kr/årg, enstaka ex 45 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

