

# FILOSOFISK TIDSKRIFT

4/99

SVEN DANIELSSON

PÄR SEGERDAHL

LARS HERTZBERG

BO GUSTAFSSON

SÖREN STENLUND

*Språkteorier och språkspel*

---

JAN ÖSTERBERG

JUAN WILHELMI

*Smak eller värde*

---

THOMAS ANDERBERG

STEFAN ERIKSSON

*Tro och religion*

---



# INNEHÅLL

SVEN DANIELSSON	<i>Språkfilosofins elände</i>	3
PÄR SEGERDAHL	<i>Angående "språkfilosofins elände"</i>	8
LARS HERTZBERG	<i>Osakligt och tendentiöst</i>	11
BO GUSTAFSSON	<i>Varför är exempel intressanta?</i>	14
PÄR SEGERDAHL	<i>Varför exempel är intressanta i filosofin</i>	15
SVEN DANIELSSON	<i>Eländes elände</i>	17
SÖREN STENLUND	<i>Wittgensteinian – jag?</i>	21
JAN ÖSTERBERG	<i>Smak eller värde</i>	27
JUAN WILHELMI	<i>Svar till Jan Österberg</i>	35
JAN ÖSTERBERG	<i>Svar till Juan Wilhelmi</i>	44
JUAN WILHELMI	<i>Slutreplik</i>	48
THOMAS ANDERBERG	<i>Wittgensteins labyrint</i>	52
STEFAN ERIKSSON	<i>Det förrädiskt enkla</i>	67
THOMAS ANDERBERG	<i>Det förrädiskt svåra</i>	80
STEFAN ERIKSSON	<i>Att fly och illa fåkta</i>	83
Artiklar och recensioner i Filosofisk tidskrift 1980–1999		87

Filosofisk tidskrift nr 4 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 2000: 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

## *Tre diskussioner i Uppsala*

1. Sven Danielsson, Pär Segerdahl, Lars Hertzberg, Bo Gustafsson och Sören Stenlund om Segerdahls bok *Språkteorier och språkspel. Fem moderna språkteorier ur en Wittgensteininspirerad synvinkel*, Studentlitteratur 1998.

2. Jan Österberg och Juan Wilhelmi om Wilhelmis bok *Smak eller värde*, Nya Doxa 1999.

3. Thomas Anderberg och Stefan Eriksson om Erikssons avhandling *Ett mönster i livets väv: Tro och religion i ljuset av Wittgensteins filosofi*, Nya Doxa 1998.

Utformningen av detta Uppsalanummer av *Filosofisk Tidskrift* är inte avsedd att ge någon övergripande bild av filosofin i Uppsala. Av alla de saker man borde ta med ifall man ville ge en sådan bild har jag valt att lyfta fram och betona en: Kontrasten mellan Wittgensteininspirerade filosofer och mer traditionellt analytisk-filosofiska sådana.

Diskussionen kring Pär Segerdahls bok, med undantag för Sören Stenlunds inlägg, fördes ursprungligen i Uppsala Nya Tidning.

*Sven Danielsson*

## SVEN DANIELSSON

### *Språkfilosofins elände*

---

#### *1. Wittgenstein i Sverige*

På kultursidorna skymtade Ludwig Wittgenstein av och till på femtio- och sextiotalen. Sven Stolpe och Lars Gustafsson antydde att här fanns en som diskuterade de verkligt viktiga frågorna. Också filosoferna skrev i tidningarna. Sommaren 1959 förde Ingemar Hedenius, G H von Wright, Mats Furberg och Tore Nordenstam en debatt i DN kring Malcolms just utkomna Wittgensteinbiografi, som recenserats av Bengt Holmqvist, DN:s ledande kritiker. I slutet av sextioalet, när kulturdebatten blev en mer renodlad samhällsdebatt, tycks intresset för Wittgenstein ha avtagit, för att åter ta fart en bit in på åttioalet. Numera hör han till standardreferenserna i alla möjliga sammanhang; tätt som oftast ser man att ännu någon har överväldigats av, och måste med Wittgenstein uttrycka, insikten att man måste tåga om det man inte kan tala om.

Fackfilosoferna i Sverige har varit mer reserverade. Anders Wedberg översatte och kommenterade både den tidige Wittgensteins *Tractatus* och den sene Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*, men med mycken kritisk distans. Mats Furberg uttryckte tidigt en mer positiv inställning, men någon riktig wittgensteinian kunde man knappast peka på bland fackfilosoferna innan Sören Stenlund, biträdande professor i teoretisk filosofi i Uppsala, 1980 gav ut *Det osägbara*, som förklarar och utvecklar tankar från den senare Wittgenstein. Som några decennier tidigare i Uppsalafilosofin juridikprofessorn Vilhelm Lundstedt mötte sin kollega Hägerström och såg ljuset och blev den mest entusiastiske anhängaren, kom fonetikern Sven Öhman i kontakt med Stenlund. Delvis i samarbete inom olika projekt har dessa båda sedan samlat ett antal yngre lärjungar.

## 2. Ett generellt misstag

En av dem är Pär Segerdahl, som skrivit *Språkteorier och språkspel. Fem moderna språkteorier ur en Wittgensteininspirerad synvinkel*. (Studentlitteratur, 1998).

Boken diskuterar fem moderna inflytelserika språkfilosofer: Putnam, Grice, Searle, Davidson och Chomsky. Men syftet är inte, åtminstone inte primärt, säger Segerdahl, att förklara dessa författares teorier. Han intresserar sig inte, säger han, för det i de texter han diskuterar som har fört det språkfilosofiska tänkandet vidare. Han intresserar sig i stället för "hur ett antal språkbilder fungerar som dessa teories ofreflekterade *förutsättningar*".

Detta är viktigt att komma ihåg och borde kanske ha markerats ännu tydligare. Att kritisera Segerdahl för att han missar poängen i de uppsatser han diskuterar, vilket ligger nära till hands, är inte riktigt meningsfullt, för han har andra ambitioner. Vad han vill avtäcka är i stället "föreställningar om språkets natur och funktion som inte förs fram som ståndpunkter, utan som tas för självklart givna". De fem föreställningar som diskuteras är föreställningarna att (1) språk och verklighet är åtskilda, (2) mening styr användning, (3) mening bestäms av satsbyggnad, (4) det finns en skillnad mellan satsmening och talar-mening och (5) språk är sådant som tyska och engelska; "främmande" språk. Dessa föreställningar, menar Segerdahl, kan i vissa speciella begränsade sammanhang vara rimliga, men när de uppträder hos de filosofer han diskuterar, då är de generella uppfattningar om språkets natur och som sådana ohållbara.

Segerdahl har väsentligen samma kritik i alla fem fallen: Språkfilosoferna har fått för sig att den faktiska användningen av orden bestäms av deras mening (lite olika sorts mening i de olika fallen), medan det i verkligheten är den faktiska användningen som är det primära. För att visa att det är så betraktar Segerdahl ett antal enkla "språkspel" (begreppet hämtat från Wittgenstein). I ett språkspel säger eller skriver människor saker och gör i regel också något annat. I det språkspel som skall visa att språk och verklighet inte är åtskilda, där skriver en lärare tecken av typ "(A3)Ö(F1)" på svarta tavlan, och om han skriver just det, så öppnar den tredje eleven i första bänkraden det första fönstret, men om han skriver t ex "(B1)Ö(F2)" så öppnar den förste eleven i andra raden det andra fönstret. Detta beteende, denna lek, har läraren lärt eleverna. Här kan vi nu kanske säga t ex att

uttrycket "A3" refererar till den tredje eleven i första bänkraden, men vi inser, enligt Segerdahl, att "referens" här står för ett drag i den beskrivna leken, nämligen att den tredje eleven i första bänkraden reagerar på uttrycket "(A3)Ö(F1)". Och vi inser, enligt Segerdahl, att det alltid förhåller sig på något liknande sätt i de fall då det faller sig naturligt att tala om ords referens: det handlar alltid om ett visst drag som deltagarna i ett visst språkspel lärt sig att göra. Putnam däremot förutsätter, och däri ligger hans allvarliga misstag, att det finns en abstrakt referensrelation mellan ord och det i verkligheten som orden refererar till, som förklarar att orden används som de används; i det beskrivna enkla språkspelet t ex mellan uttrycket "A3" och den tredje eleven i första bänkraden.

Samma grepp kopplas på de andra kritiserade språkfilosoferna. Deras gemensamma misstag är att de inte inser att vad som finns i verkligheten är olika språkspel och att vad de uppfattar som generella förklaringar av, och förutsättningar för, olika drag i dessa språkspel i själva verket är något som självt skall förklaras i termer av drag i språkspelet. Davidson, t ex, förutsätter att satsers mening styr deras användning, medan det i själva verket är så att satsers mening skall förklaras med hänvisning till deras faktiska användning. Osv.

Eftersom det handlar om föreställningar som enligt Segerdahl inte hävdas, utan bara förutsätts, i de behandlade texterna, är det inte så lätt att bli övertygad om att inte författarna, om de överhuvud haft de föreställningar Segerdahl tillskriver dem, ändå avsett något mindre generellt än Segerdahl tror. I varje fall ger han inte något som helst argument t ex för att Davidson skulle tro att mening styr användning i någon mening som skulle göra den tesen oförenlig med tanken att satser kan få sin mening genom att faktiskt användas på ett visst sätt.

Segerdahl verkar inte bry sig om att förklaringar kan vara av mycket olika slag. Hos de filosofer han kritiserar läser han ofta in en ambition att ge mycket generella kausalförklaringar. Han tycks t ex tro att filosofer som talar om referens ofta skulle mena att ord på något sätt har en referens redan innan någon överhuvud använt dem och vilja generellt förklara deras användning med hjälp av detta. Så är det nog inte. Att "referens" i vissa sammanhang används för att förklara vad man gör med ord behöver ju inte utesluta att man antar att ord faktiskt kommer att referera till det de refererar till därför att man gör vissa andra saker.

### 3. Inga teorier

Men filosofer skall enligt Segerdahl inte uppställa teorier. De skall agera terapeuter och kurera den som lider av filosofiska problem genom att få honom att inse att de problematiska begreppen i själva verket är otillbörliga generaliseringar av speciella drag i speciella språkspel. Särskilt bör han uppmärksamma att den allmänna bild av språket som språkfilosofer ofta har haft i själva verket är en generalisering av en mycket speciell utgångspunkt, nämligen den som vissa språkvetare haft för att skriva grammatikböcker och annat sådant. I själva verket vet vi mycket väl vad vårt eget språk är och hur det fungerar, och det är i ljuset av detta som vi skall betrakta de filosofiska problemen. För det behöver vi ingen teoretisk referensram eller fackkunskap. Vi behöver bara tänka efter. Särskilt bör vi tänka på hur vi lär oss språket. Om vi t ex betänker hur svårt, för att inte säga alldeles omöjligt det vore för ett barn att lära sig tidsuttrycken i språket utan att samtidigt lära sig använda klockor, så förstår vi att språket inte kan vara bara det som de kritiserade språkfilosoferna tror att det är, nämligen ett system av uttrycksformer: ord som enligt vissa regler kan sättas ihop till satser. Språket är en verksamhet, en mycket omfattande sådan.

Språkvetare kan tydligen få laborera med det snävare språkbegreppet och teoretisera därom för att framställa hjälpmedel i språkundervisningen och sådant, men filosoferna skall, enligt Segerdahl, hålla sig till det mer omfattande. Varför, kan man undra. Och man kan undra om det är rimligt att kritisera antaganden om språket i den snävare, låt oss säga språkvetenskapliga meningen, för att de blir orimliga om vi tar dem som antaganden om språket i den vidare meningen. Det är kanske så att om vårt språk för tidsangivelser tas som en verksamhet som innefattar också vår användning av klockor överhuvud, så blir det åtminstone ibland orimligt att säga att tidsuttryck får sin mening genom att referera till något utanför språket. Men ingenting tyder på att de språkfilosofer som Segerdahl kritiserar har talat om språket i denna nebulösa mening.

Segerdahl säger sig vilja diskutera vissa förutsättningar för vissa språkfilosofiska texter. Han formulerar dessa förutsättningar på fri hand och kritiserar dem, men det skulle inte ha räckt till en hel bok om han inte också i viss utsträckning, trots vad han sagt i inledningen, gett sig på vad som faktiskt hävdas i uppsatserna. Dessa detaljdiskus-



sioner är bitvis ganska besynnerliga. Så antar han t ex, när han diskuterar Searles syn på löften, att det inte alls är så att löften i allmänhet ger upphov till förpliktelser. Det är bara när löftesgivaren på ett eller annat sätt överväger att bryta sitt löfte som någon förpliktelse uppträder. Med den inställningen måste man naturligtvis finna att inte bara Searle, utan praktiskt taget alla som talat om löften, i grunden har misstagit sig.

#### 4. *Vilseledande retorik*

Segerdahl är en uppenbar språkbegåvning men mycket manierad. Hans språk flödar över av kursiveringar, utrop och retoriska frågor. Det gör läsningen rätt nöjsam till en början. Men när han oförtrutet fortsätter att, ofta flera gånger per sida, *utbrista* i vad han har att säga, även ganska triviala anmärkningar, blir det småningom rätt irriterande. Den anspända stilen är kanske ett uttryck för ett djupt känt engagemang. Men det är också möjligt att det väsentligen är fråga om ett stildrag som förvärvats genom hängiven Wittgensteinläsning.

Wittgenstein skrev ju dunkelt och suggestivt nog för att den som är så lagd inom mycket vida ramar skall kunna läsa in och få svar på sina egna frågor. Han kan i den meningen också läsas, och läses uppenbarligen av många, som skönlitteratur. Till det räcker inte Segerdahls bok. Den är bara en vilseledande fackbok. De behandlade filosoferna är förvisso på många sätt diskutabla, men har i varje fall har förtjänat ett bättre öde i den svenska språkmiljön än detta. Om inte danska vore ett så främmande språk, kunde den som utan större förkunskaper vill lära sig något om filosoferna i fråga i stället läsa *Sprogfilosofi* av Finn Collin och Finn Guldman (Gyldendal 1998), en utmärkt bok som råkar komma ut samtidigt som Segerdahls. Den borde översättas.

## PÄR SEGERDAHL

### *Angående ”språkfilosofins elände”*

---

#### *1. Ett arbetssätt*

I en artikel med titeln ”Språkfilosofins elände” har professor Sven Danielsson publicerat en kritisk recension av min nyligen utkomna bok *Språkteorier och språkspel: Fem moderna språkteorier ur en Wittgensteininspirerad synvinkel* (Studentlitteratur, 1998), där han dömer ut boken som ”vilseledande”. Som Danielsson själv medger så har han haft stora svårigheter med att förstå tankegångarna i min bok, men det borde stå klart för många läsare av hans recension att han inte ens velat försöka förstå vad jag har att säga. Han nämner inte med ett ord det som är den genomgående grundtanken i boken, nämligen att den presenterar ett sätt att arbeta med filosofiska problem utifrån konkreta exempel, snarare än förfäktar allmänna språkfilosofiska teser. Vissa av mina kommentarer till de undersökta exemplen, som har sin avsedda mening bara i anslutning till de undersökta exemplen, har Danielsson tvärtom isolerat och framställt som språkfilosofiska teser (idén att användningen är det primära), som han sedan försöker misstänkliggöra med krystade retoriska frågor som knappast kan vara klagörande eller informativa. Och när han refererar något av mina exempel, så gör han det på ett tendentiöst sätt för att få dem att framstå som långsökta och obegripliga. Jag skulle ha välkomnat en kritisk granskning av min bok, men Danielsson har inte brytt sig om vad jag har att säga i boken.

#### *2. Ämnespolitik*

Danielssons artikel är egentligen ingen recension. Han har tagit utgivningen av min bok som ett tillfälle för att göra ett ämnespolitiskt utspel. Han vill misstänkliggöra det växande intresset för Wittgensteins filosofi. Han skriver som en grindvakt snarare än som en filosof. Som sådan är han emellertid lite sent ute. De grindar som

Danielsson känner sig kallad att bevaka står öppna sedan mer än ett decennium. Intresset för Wittgenstein inom svensk filosofi begränsar sig inte enbart till Uppsala, vilket Danielssons bakgrundsteckning ger intryck av. Professor Mats Furberg i Göteborg, som Danielsson nämner i sin recension som en fackfilosof som trots en positiv inställning till Wittgenstein inte kan kallas "wittgensteinian", skriver i sin senaste bok, *CaOx* (Thales, 1997), så här om sin bedömning av Wittgenstein under senare år: "Wittgenstein har vuxit, och till min betänksamma förvåning även Heidegger. De två förefaller mig numera vara ett par som har mer att lära Cambridge och Oxford än omvänt". Vid Stockholms universitet pågår sedan flera år regelbundna Wittgensteinseminarier, och här i Uppsala är intresset för Wittgenstein inte begränsat till den grupp forskare som jag samarbetat med. Man kan ge en rad exempel på avhandlingar med filosofisk anknytning som framlagts här i Uppsala under de senaste tio åren som direkt eller indirekt bygger på tankegångar som härrör från Wittgenstein. För mindre än ett år sedan presenterade Simo Säätelä sin avhandling *Aesthetics as Grammar: Wittgenstein and Post-Analytic Philosophy of Art* i ämnet estetik, och fredagen den 15 januari lägger Stefan Eriksson fram sin avhandling *Ett mönster i livets väv: Tro och religion i ljuset av Wittgensteins filosofi* i ämnet religionsfilosofi. Ytterligare något som Danielsson förtiger i sin bakgrundsteckning är den svenskspråkiga forskning om Wittgenstein som gjorts i Finland, bland annat av professor Lars Hertzberg som också översatt flera av Wittgensteins arbeten till svenska.

Man kan undra över de föreställningar om Wittgensteins filosofi med vilka Danielsson närmat sig min bok. Det är först genom forskningen om Wittgensteins filosofi under framförallt de senaste två decennierna som man kommit att se dess relevans för en mängd klassiska filosofiska frågor, och inom flera av humanioras övriga ämnen har man nyligen börjat se Wittgensteins idéer som nödvändiga korrektiv till forskningsmetodologier som ännu har spår av den positivistiska vetenskapsideologin under detta århundrade. Denna utveckling har gått hand i hand med det ökade intresset för filosofins historia och för andra filosofiska traditioner än den analytiska. Man kan därför knappast göra någon rättvis bedömning av min bok om man är okunnig om diskussionen av Wittgensteins filosofi under de senaste två decennierna. Diskussionen av Wittgenstein på kultursidorna på femtio- och sextiotalen, som Danielsson nämner i sin bakgrundsteckning, hör till det förgångna. Den

är inte särskilt relevant i sammanhanget. Att Danielsson ändå väljer en debatt från 1959 som bakgrund till min bok, säger naturligtvis något om den föreställningsvärld som han känner sig manad att bevara.

### *3. Putnam och Wittgenstein*

Danielsson ondgör sig över mitt sätt att behandla de språkfilosofiska teorier som jag utsätter för kritisk granskning, exempelvis den teori om språklig referens som filosofen Hilary Putnam förfäktade i början av 70-talet. Om det är förbjudet att ifrågasätta de traditionella analytiska begreppsramar inom vilka Putnam utvecklar sin teori, så gör jag naturligtvis något otillåtet. Vad Danielsson dock förefaller lyckligt ovetande om, är att Putnam på senare år själv omprövat dessa ramar, och i sina Dewey Lectures från 1994 kommer Putnam, via Wittgenstein, väsentligen till samma slutsatser som jag når i mina undersökningar. Danielsson hade inte behövt vara okunnig om detta, om han bara hade informerat sig om pågående forskning vid Filosofiska institutionen i Uppsala. I en nyskriven artikel med titeln "Putnam on Truth" har professor Frederick Stoutland (amerikansk forskare och lärare vid institutionen sedan något år) beskrivit Putnams filosofiska utveckling, och där framhåller han Putnams starka beroende av Wittgensteins filosofi i sitt senare tänkande. Och Putnam är inte den ende av den analytiska filosofins gestalter som på senare tid via Wittgenstein omprövat idéer som de tidigare betraktat som oantastliga. Om det, som Danielsson låter påskina, är svårt att bli övertygad om att de språkteorier jag granskar verkligen har de förutsättningar jag beskriver i min bok, så tycker jag att Danielsson borde informera de mer nytänkande analytiska filosoferna om detta, så att de inte alldeles i onödan avviker från den rätta läran. Putnam borde få veta att han aldrig haft de föreställningar som han numera omprövar.

Danielsson talar om "språkfilosofins elände", och möjligen kan man ana varför han vill använda termen "elände". För Danielsson kan det kanske upplevas som ett elände att ingenting får vara som förr. När gamla filosofiska käpphästar visar sig vara inaktuella, känns det naturligtvis inte så upplyftande. Men det är inte mycket man kan göra åt det "eländet". Att försöka bevara ordningen genom att ta till maktmedel hjälper inte på filosofins område, i varje fall inte på lite längre sikt. Känsligare individer i de yngre generationerna känner instinktivt vad som är dött och vad som är levande.

## LARS HERTZBERG

### *Osakligt och tendentiöst*

---

#### *1. Samma bok?*

Sven Danielssons utfall mot Pär Segerdahls bok *Språkteorier och språkspel* är överraskande. Själv blev jag imponerad när jag läste boken: jag har sällan varit med om att någon på ett så pedagogiskt och tillgängligt sätt förmedlat så djupa insikter i språkfilosofiska frågor.

Jag är inte ensam om den åsikten: jag använde boken i en kurs vid Åbo Akademi, och bad kursdeltagarna skriva vad de tyckte om den. De flesta gav den höga lovord: "Exemplen är mycket träffande valda. De är enkla, lättförståeliga och låter en med lätthet se poängen." – "Segerdahl visar ... mycket klart hur de olika författarna argumenterar för sina teorier och hur de leder oss att dela sina meningar – och godkänna sina icke-uttalade premisser." – "Pär Segerdahl är för att vara filosof en ovanligt begriplig författare. Den allmänna ansatsen i hans bok är att rikta uppmärksamheten mot hur de filosofiska problemen ... uppkommer i stället för att försöka hitta lösningar på problemen som sådana... Det är fascinerande att följa med hans dekonstruktion av Putnam, Searle et al och hur han vänder på steken så att inte längre språket utan filosoferandet blir problemkärnan."

Man undrar nästan om Danielsson läst samma bok.

#### *2. Att reagera på oenigheter*

Det finns, grovt talat, två sätt att reagera på oenigheter mellan filosofer. Man kan reagera inomfilosofiskt, genom att försöka förstå och bemöta motpartens premisser och argument. Filosofin är väsentligen en dialogartad verksamhet, och oenigheter är filosofins livsluft. Om man förstår detta så välkomnar man oenigheter. Oenigheterna tvingar filosoferna att gå på djupet, och ju djupare dess bättre.

Men man kan också reagera utomfilosofiskt, genom att försöka

hindra motparten från att komma till tals, försvåra tillträdet till tjänster och stipendier eller framställa hans åsikter på ett vilseledande eller löjeväckande sätt.

Av någon anledning tycks Danielsson vara mera benägen att reagera på det senare sättet när det gäller Segerdahls bok. Han kommer inte med någon egentlig kritik av innehållet (bortsett från en kommentar om diskussionen om Searle och löften – en av de få punkter där inte heller jag kunde följa Segerdahls resonemang). Danielsson antyder tvärtom att de kritiserade filosoferna inte alls har de åsikter Segerdahl tillskriver dem, att de snarare skulle vara benägna att ge Segerdahl rätt. Det är ett högst tvivelaktigt påstående, men bokens syfte är inte att avgöra vad Putnam, Searle, Davidson, Grice och Chomsky har tänkt eller inte har tänkt: det är att göra oss medvetna om vissa djupt rotade förutsättningar som tenderar styra vårt sätt att tänka på språket. Boken fungerar i den utsträckning läsaren igenkänner dessa tendenser hos sig själv. De fem filosoferna används för att åskådliggöra den här styrningen.

### *3. Intresset för Wittgenstein*

Å andra sidan ger Danielsson utrymme åt en framställning av Wittgensteinreceptionen i Sverige, som måste anses tendentiös. I klartext antyder han ungefär att den svenska filosofin skulle ha gått fri från inflytandet från Wittgenstein om inte hans kollega, Sören Stenlund, hade råkat fastna för denna filosofis tankar vid slutet av 1970-talet. (Han nämner inte att två av världens främsta Wittgensteinkännare, Erik Stenius och G H von Wright, haft svenska som modersmål, även om de verkat i Finland.) Danielsson har för all del rätt i att Sverige kanske är det land inom den analytiska filosofins sfär där den senare Wittgensteins tänkande haft svårast att slå rot. Men i stället för att ta detta som en anledning att tacka Stenlund för att ha gjort sitt till för att korrigera förhållandet, verkar det som om Danielsson menade att denna brist på intresse borde bli normerande också för framtiden. (Resonemanget är egendomligt: Danielsson skulle knappast i konsekvens härmed anse att man i Sverige bör undvika att forska i filosofins historia, eftersom detta ämne inte hade många utövare innan Lilli Alanen från Finland importerades till en professur i Uppsala.)

Danielsson är inte ensam om att vilja sätta stopp för den Wittgensteininspirerade filosofin. Den senare Wittgenstein väcker ibland

häftiga försvarsreaktioner bland etablerade analytiska filosofer. Det verkar nästan som om de hade lättare att fördrå kontinentala filosofer som Heidegger, Derrida och Foucault. Man frågar sig varför. Är det därför att dessa mera skönlitterära, ofta dunkla skribenter bekräftar de analytiska filosofernas självbild, föreställningen att de representerar det intellektuella allvaret, medan de filosofer som inspirerats av Wittgenstein ifrågasätter den bilden, försöker visa att en stor del av de analytiska filosofernas anspråk på intellektuell respekt i själva verket är grundlös och att deras verksamhet bygger på ogenomtänkta premisser?

Segerdahl har i mitt tycke lyckats utomordentligt väl med att visa detta. Det skulle i så fall förklara varför Danielsson är så angelägen om att ta avstånd från hans bok.

## BO GUSTAFSSON

### *Varför är exempel intressanta?*

---

I sitt svar på Sven Danielssons recension skriver Pär Segerdahl, att "den genomgående grundtanken" i hans bok, *Språkteorier och språkspel*, är att den "presenterar ett sätt att arbeta med filosofiska problem utifrån konkreta exempel, snarare än förfäktar allmänna språkfilosofiska teser".

Jag har inte läst Segerdahls bok och jag saknar kompetens inom området språkfilosofi. Inte desto mindre blev jag förbryllad av PS:s försvar. Konkreta exempel är ju en utmärkt utgångspunkt. Men för att bli intressanta måste ju exemplen besitta något slags relevans för en mer generell problematik, t ex språkteorier och språkspel, som går utöver exemplen, är intersubjektiva och kan prövas.

Som historiker vet jag att de vanligast förekommande exemplen på vittnesutsagor genom århundradena, särskilt före vårt eget, är att människor varit bergfast övertygade om att de sett djävulen. Som vittnesbörd om sinnestillstånd är dessa exempel utomordentligt intressanta. Men de är helt värdelösa som exempel på utsagor om faktiska förhållanden, eftersom ingen kunnat visa och knappast kommer att kunna visa att djävulen existerar. I det avseendet föser historikern dessa exempel åt sidan med en gäspning och vänder sig till mer intressanta exempel.

Min fråga till PS är: Hur kan exempel vara intressanta, om de inte kan visas vara exempel på något mer allmängiltigt, i detta fall inom språk teori eller språkfilosofi?



## PÄR SEGERDAHL

### *Varför exempel är intressanta i filosofin*

---

Bo Gustafsson ställer en fråga till mig angående min bok *Språkteorier och språkspel*. Frågan gäller min användning av exempel. Vad som föranleder Bo Gustafssons fråga är att jag ställer mitt bruk av exempel i motsättning till uppställandet av generella teser. Det kan då låta som om exemplen inte sade oss någonting utöver sig själva, och därför får jag frågan: "Hur kan exempel vara intressanta, om de inte kan visas vara exempel på något mer allmängiltigt, i detta fall inom språk teori eller språkfilosofi?"

Låt mig först göra klart att jag självfallet menar att de exempel som förekommer i min bok har allmän relevans för språkfilosofin. Ett av mina viktigaste syften med boken är att påvisa denna relevans. Men nu kan exempel fungera på olika sätt. Ett sätt är det som Bo Gustafsson själv beskriver, där exemplen utgör evidens för mer allmänna förhållanden som man bedömer värda att utforska. Att använda exempel så, och på ett omdömesgillt sätt, är en viktig del av forskningen i många av våra specialvetenskaper.

Ett annat sätt att använda exempel är när ett väl valt exempel ställer våra föreställningar på huvudet. De flesta av oss har varit med om detta – en erfarenhet som kan vara lika frustrerande som den kan vara befriande. Exemplets roll är här att göra oss medvetna om något allmänt inom oss själva, nämligen ett synsätt som vi tidigare tog för en självklarhet.

Sådana exempel fungerar som en överraskande kontrast till hur vi brukar tänka. Vi blir medvetna om en fördom. Det är genom att *inte* falla på plats som ett exempel på det allmänna, som sådana exempel gör oss medvetna om något mer generellt och betydelsefullt, nämligen frestande synsätt som ger upphov till problem för många människor (exemplet självt kan vara fullkomligt trivialt). Det är så som dessa

exempel säger något utöver sig själva, och det är så som de kan vara värdefulla för oss.

I min bok används exempel främst på det senare sättet. Inte för att jag menar att alla borde göra det i alla sammanhang, utan för att jag menar att *filosofins* uppgift är att klargöra våra tankar. Väl valda och effektivt presenterade exempel är intressanta i filosofin för att de har en klargörande verkan på många av våra föreställningar – genom att göra oss medvetna om dem. Detta tema diskuteras utförligare i min bok, och det sista kapitlet ägnas helt åt en förklarande kommentar till den filosofiska metod som demonstreras i boken.

Sven Danielsson sätt att recensera *Språkteorier och språkspel* inbjöd inte till någon meningsfull dialog om bokens innehåll, vilket jag beklagar. Därför är jag glad att Bo Gustafssons fråga öppnat för ett mer informativt inlägg.

# SVEN DANIELSSON

## *Eländes elände*

---

### *1. Bakgrunden*

Om åtminstone något måste man tåga, när man skriver på ett begränsat utrymme. I min recension av Per Segerdahls bok hade jag inte den ambition som både Segerdahl och Lars Hertzberg verkar tycka att jag borde ha haft, nämligen att ge en utförlig beskrivning av det senaste halvseklens Wittgensteinreception på svenskt språkområde. Men det är ett intressant faktum, tyckte jag, att innan känsligare individer i de yngre generationerna instinktivt började uppfatta Marx som mer levande, så var Wittgenstein på god väg att bli en filosof på modet i svensk kulturdebatt. Vänstervågen avbröt processen, men bara för en tid. Den debatt 1959 jag nämnde är knappast tänkbar på DN:s kultursida tio år senare, men något snarlikt kunde kanske publiceras där i dag. Och det utrymme som den diskussion vi nu för fått i UNT skulle knappast ges till en debatt där bakgrundsnamnet var t ex Quine i stället för Wittgenstein, för att nämna en helt annan filosof utifrån vilken man också, fast på helt andra grunder, kunde kritisera de filosofer Segerdahl kritiserar. I en lokaltidning tyckte jag också det kunde vara befogat att nämna Segerdahls lokala lärofäder.

### *2. Avsikten*

Att en filosof är på modet är förstås inget bra argument vare sig för eller mot hans filosofi. Avsikten med min recension av Segerdahls bok var inte heller något allmänt angrepp på Wittgensteins filosofi eller intresset för den. Min avsikt var angripa just boken. När Segerdahl tar recensionen för ett ”ämnespolitiskt utspel” och ”ett försök att miss-tänkliggöra det växande intresset för Wittgensteins filosofi” förefaller han mig överskatta sin betydelse. (När han på utsagda grunder antyder att jag brukat maktmedel mot honom överskattar han kanske min.)

Men också Hertzberg tycker att jag går till någon sorts allmänt angrepp mot de filosofer som inspirerats av Wittgenstein. Det var verkligen inte min avsikt, inte ens om man därmed förstår de filosofer som menar sig filosofera direkt i mästarens efterföljd. De är ju ofta sinsemellan djupt oeniga och behöver inte alla göra samma misstag som Segerdahl.

Det skulle överhuvud inte ha funnits anledning att uppmärksamma Segerdahls bok, om den inte hade presenterats som en lärobok. Den vänder sig enligt omslaget till studenter i språkfilosofi och språkvetenskap från B-nivå upp till forskarnivå. I den mån den når studenter utan förkunskaper riskerar den att ställa till direkt skada, inte genom att stimulera intresset för Wittgenstein, utan genom att ge en förvrängd bild av ett antal filosofer som både betytt mycket för den inomfilosofiska utvecklingen och hör till de av språkvetare oftast återopade. Det är inte sant att boken, som påstås på omslaget, presenterar och undersöker idéer hos fem moderna språkfilosofer. Det är inte sant att boken ger "en god introduktion till de grundläggande frågeställningarna inom semantik, meningsteori, talaktsteori och pragmatik."

Det förefaller som om också Lars Hertzberg tycker att detta är irrelevant. Han skriver: "... men bokens syfte är inte att avgöra vad Putnam, Searle, Davidson, Grice och Chomsky har tänkt eller inte tänkt: det är att göra oss medvetna om vissa djupt rotade förutsättningar som tenderar att styra vårt sätt att tänka på språket. Boken fungerar i den utsträckning läsaren igenkänner dessa tendenser hos sig själv. De fem filosoferna används för att åskådliggöra den här styrningen."

En huvudsynpunkt i min recension var, att om man skall använda dessa filosofer till detta, så bör man försöka ge något belägg för att de gjort förutsättningarna i fråga. Ifall det handlar om föreställningar som är djupt rotade hos oss alla, som Hertzberg säger, så finns det väl inget skäl att granska just språkfilosoferna i fråga, om inte förutsättningarna är särskilt tydliga eller särskilt betydelsefulla just hos dem. Och det bör man enligt min mening inte bara påstå utan vidare; det bör man försöka belägga. Men jag har förstås inte betvivlat att boken, så som Hertzberg med citat från kursutvärderingar visar, hos många läsare fungerar väl i den meningen att de efter läsningen tror att både de själva och de omtalade filosoferna lider av de skadliga tendenserna i fråga.

### 3. *Två detaljer*

Min allmänna kritik i detta avseende borde ju ha varit lätt att åtminstone i någon mån bemöta, om den hade varit oberättigad. Det kunde kanske räckt med en sidhänvisning eller två. Därutöver hade jag två mer speciella invändningar. Den ena var att Segerdahl med "språket" avser något mycket mer omfattande än vad de filosofer han kritiserar talar om. Han gör ju t ex på sidan 194 en skillnad mellan två språkbegrepp, som han säger, nämligen "A: *Språk som teknik eller verksamhet*. Tänk på leken i klassrummet där eleverna öppnar och stänger fönster. B: *Språk som system av uttrycksformer*: Tänk på systemet av tecken som skrivs på tavlan och som kunde vara olika i olika länder där leken förekommer." (Med "leken" avses ett exempel som jag utförligt återger i min recension.) Denna distinktion är enligt vad som sägs i slutorden på sidorna 205–206 av största vikt för samtliga språkfilosofiska problem som undersökts i boken. Segerdahl tror att de filosofer han behandlar utgår från antaganden om språk som uttrycksformer när de skall besvara frågor om språk i verksamhetsmeningen. Och det är klart att språk t ex inte kan ha mening genom att referera till något utomspråkligt om språket förstås i en mening som gör att det som refereras till är något inomspråkligt, därför att det är en del av verksamheten. Men ingenting talar ju för att referensteorier är avsedda för språk i någon sådan mening. Ett rimligt svar på min fråga varför de kritiserade språkfilosoferna skall antas tala om språk i denna vida mening kan inte gärna vara att det är vad Segerdahl vill tala om.

Den tredje kritiska punkten i min artikel handlade om Searles teori om löften, och där är Hertzberg lika oförstående som jag. Men Hertzberg har också kommit fram till att detta är den enda invändningen i sak jag har mot Segerdahl. Det beror på att han, egendomligt nog, tror att jag menar att om de kritiserade språkfilosoferna inte gjort de antaganden som Segerdahl kritiserar dem för, så är de eniga med Segerdahl. Lyckligtvis finns det ju en tredje möjlighet, nämligen att de varken har de ståndpunkter Segerdahl tror att de har eller de ståndpunkter Segerdahl har. Samma snäva syn på vilka alternativ som står till buds demonstrerar Segerdahl själv, när han triumferande meddelar att Putnam, påverkad av Wittgenstein, numera har övergett den ståndpunkt han intog i den text som boken anknyter till. Segerdahl tror att det betyder att han resonerat som Segerdahl.

Med det perspektivet är det kanske naturligt att Segerdahl också antar att jag med ordet "språkfilosofin" i rubriken "Språkfilosofins elände" refererade till Segerdahls filosofi. Det var inte min avsikt. Avsikten med rubriken var att karakterisera Segerdahls syn på den språkfilosofi han kritiserar.

## SÖREN STENLUND

### *Wittgensteinian – jag?*

#### Några filosofiska bekännelser

---

##### *1. Inspiratörer till Det osägbara*

Vad som föranleder denna artikel är några uttalanden om mig och min filosofiska inriktning som Sven Danielsson gör i sin recension av Pär Segerdahls bok *Språkteorier och språkspel*. I recensionen inleder Danielsson genom att som bakgrund teckna sin bild av Wittgenstein-receptionen i Sverige, och i den antyder han att jag skulle vara den förste 'riktige wittgensteinianen' bland professionella filosofer i landet.

Vad är det då enligt Danielsson att vara en 'riktig wittgensteinian'? Det betyder bl a att man saknar den 'kritiska distans' som utmärkte exempelvis Anders Wedbergs sätt att behandla Wittgensteins idéer. Det är att vara något av en okritisk och hängiven beundrare som försöker arbeta i 'mästarens efterföljd'. Men faktum är att Wittgenstein egentligen aldrig haft den rollen för mig i mitt arbete, och minst av allt när jag skrev *Det osägbara*.

Sven Danielsson är inte ensam om att anse att jag presenterade mig som 'wittgensteinian' när jag utgav *Det osägbara* (Norstedts 1980), men det är något som jag här vill dementera. Eftersom *Det osägbara* sedan länge hör till ett passerat stadium i min filosofiska utveckling (om man får uttrycka sig så pretentiöst), så vill jag nu passa på att säga några saker om vad boken handlade om – några saker som med tiden blivit sägbara.

Ett genomgående och väsentligt inslag i *Det osägbara* är en form av självvupptagen, raljerande och provokativ skämtsamhet. Det är en teknik som jag använde där i ett *filosofiskt* syfte och inte i underhållningssyfte. Skämtsamheterna och provokationerna var medel, inte mål. Man behöver inte ha förstått mycket av Wittgenstein för att inse att ingenting kan vara mer främmande för andan i hans filosofi än den metoden. Hos Wittgenstein finns inga polemiska gester av det slaget,

vare sig hos den tidigare eller senare Wittgenstein. Han skiljer sig från många av de stora namnen inom filosofin under detta århundrade genom att han aldrig för in någon känslsamhet i sitt filosoferande. Visst använder han ibland humor som ett medel för att nå besinning, men hans ironier och grammatiska skämt ligger på en annan nivå. De är aldrig aggressiva och utmanande. *Det osägbara* är definitivt inte skriven av någon som ens försökte arbeta på det sätt som är säreget för Wittgenstein.

Dessa drag, som alltså inte finns hos Wittgenstein, finns däremot hos Nietzsche. Nietzsche var den avgörande inspirationskällan för mig när jag skrev *Det osägbara*. Den 'tongivande' innebörden av termen 'det osägbara' i boken som helhet är (vad man kunde kalla) den nietzscheanska, och inte den språklogiska innebörden i Wittgensteins *Tractatus*. Den senare innebörden är ett tema i boken, och det var för att nå en viss verkan som jag blandade de två innebörderna.

Om någon hade velat kalla författaren till boken för nietzschean så skulle det inte ha varit helt fel (men då inte i den akademiska mening- en av någon som upprepar Nietzsches 1800-talsidéer). Jag kunde ge exempel på fraser, ansatser och retoriska grepp i boken som är inspirerade av bestämda textställen hos Nietzsche. Den ibland lättsinniga och spefulla tonen i boken, med ironiska vitsigheter, överdrifter och spontana infall, som kan ge ett intryck av att ha tillkommit på ett lättsamt och omedelbart sätt, är inte något naturligt och spontant sätt för mig att uttrycka mig. Framställningen är i långa stycken en konstruktion och vitsigheterna och de 'spontana infallen' är omsorgsfullt valda för att lyfta fram och underminera de former av filosofiskt allvar som hör till den 'kritiska distans' till vilken jag ville skapa kritisk distans.

Varför angav jag då inte Nietzsches arbeten som en viktig inspirationskälla? Det skulle knappast ha varit klagörande eller tjänat mina syften med tanke på att de då rådande fördomarna om Nietzsches filosofi inte var mindre befängda än fördomarna om Wittgensteins filosofi. Nietzsches filosofi ansågs höra till sådant som enbart har 'historiskt intresse', om den överhuvudtaget betraktades som filosofi.

Vad jag fann hos Nietzsche var inte bara en retorisk teknik i meningen av en litterär form för att framställa vissa filosofiska tankar på ett mer underhållande sätt, som om samma innehåll kunde ha framställt i en saklig, argumenterande form. Hos Nietzsche finns en insikt



som jag såg många exempel på runt omkring mig, nämligen att ett etablerat filosofiskt synsätt har sitt grundfäste, inte i de formulerade grundsatserna och de sakliga argumenten, utan i outtalade omständigheter som finns mellan raderna i de filosofiska texterna. Exempelvis i hur man gör sig blind för vissa saker och hur man vill minnas andra. Betydelsen av sådana omständigheter kan man inte komma åt genom någon saklig argumentation. De ligger för nära inpå. De drar sig då bara undan som spöken och blir än mer osynliga.

Varför behövde de lyftas fram ljuset? Av Nietzsche blev jag hjälpt till en historisk medvetenhet i vilken det blev klart för mig att jag befann mig i en filosofisk tradition som höll på att förfalla – inte så mycket i tekniskt-vetenskapligt avseende som filosofiskt. Många av den analytiska filosofins främsta stoltheter var på väg ut ur filosofin, och de filosofiska motiven för många av dess fler och fler tekniska specialområden blev alltmer ansträngda och konstruerade. De filosofiska motiven betydde nästan ingenting alls för många av de allra främsta forskarna inom dessa områden. I det läget vill man ompröva sin inställning och sina övertygelser, och vad jag tvingades inse var helt enkelt att jag hade låtit mig luras i många avseenden.

En sådan upptäckt vill man förmedla till dem som befinner sig i samma båt, även om det innebär att man måste säga saker som inte får sägas, saker som i den (nietzscheanska) meningen är osägbara. Filosofin var för viktig för mig för att jag skulle tåga, och jag var inte tillräckligt välupfostrad för att låta mig hindras.

*Det osägbara* var alltså resultatet av en självuppgörelse. Det finns ingen kritik av någonting i boken som inte också är en självkritik, som inte också är ett angrepp på tankar och inställningar som jag själv omfattat eller prövat och som jag därför känner inifrån. Den skiljer sig från annan filosofisk polemik som framförts på svenska genom att den angriper idéer, sätt att tänka, och inte personer.

Visst har jag lärt mig mycket av Wittgenstein och visst spelade han en roll i denna uppgörelse, men det gjorde också andra filosofer, och då inte bara Nietzsche. Exempelvis Quine. Quines kritik av den äldre analytiska filosofin blev tidigt en tankeställare för mig. Jag tycker fortfarande att det ligger något i tanken att den analytiska filosofin, som en form av filosofiskt tänkande, som ett sätt att reagera på den traditionella filosofins problem, når sin fulländning och avslutning med Quine. I Quines tänkande förintar den liksom sig själv. Den ger sig

själv inget utrymme. Efter Quine kunde det bara bli skolasticism, vakthållning eller upplösning, med många fåfänga försök att hitta på något nytt för att allt väsentligen skulle få förbli sig likt.

## 2. Wittgensteinbilden i Sverige

Men tillbaka till Sven Danielssons recension. Han skriver om *Det osägbara* att den "förklarar och utvecklar tankar från den senare Wittgenstein". Men så är det ju inte. Av bokens fem kapitel är det de tre första förberedande kapitlen som tar upp vissa av Wittgensteins idéer, men nästan uteslutande tankar från Wittgensteins *Tractatus* (som man brukar räkna till den tidigare Wittgensteins filosofi). Det första kapitlet tar upp frågan om Wittgenstein var analytisk filosof, och där var det väsentligt för mig att lyfta fram drag hos den *tidige* Wittgenstein som inte går ihop med den då gängse läsningen av *Tractatus* bland analytiska filosofer.

Nu tror jag inte att Sven Danielsson felaktigt hänförde min bok till den senare Wittgensteins filosofi av slarv. Jag tror inte heller att det var av illvilja eller överhuvudtaget med avsikt. Nej, det är helt enkelt så som Danielsson och andra *vill minnas* boken. Det är så man har 'lagt den till handlingarna'. Jag tvivlar inte på att han är uppriktig när han i sitt senare inlägg i debatten säger att det inte var hans avsikt att misstänkliggöra det växande intresset för Wittgenstein. Om Wittgensteins inflytande och min bok säger han bara som det är – enligt vad han minns och har för sig.

Jag tror inte att jag överskattar bokens betydelse och jag känner idag ingen överdriven stolthet för den, men den skapade i varje fall lite oro i leden. Genom att förknippa boken med den negativa bild av den senare Wittgenstein som härrör från 50- och 60-talen, har man stillat den oro som boken orsakade och liksom kanoniserat ett sätt att förhålla sig till den. Författaren blir automatiskt etiketterad som en misstänkt wittgensteinian. På liknande sätt vill Danielsson genom sin recension lägga Segerdahls bok till handlingarna så att den inte skall vilseleda ungdomen.

Danielsson har ju rätt i att de ledande fackfilosoferna i Sverige visat en reserverad hållning till Wittgenstein, särskilt till den senare Wittgenstein. (En något mer rättvis och nyanserad bild av Wittgensteins filosofi fanns i Sverige t ex hos teologen Anders Nygren.) Wittgenstein blev betraktad som en skum figur som (med Danielssons ord)

uttryckte sig ”dunkelt och suggestivt”. Han förknippades med Oxford-filosofernas länsstolsfilosofering om det vanliga språket och han uttalade sig kritiskt om den formella logiken och den vetenskapliga filosofin. Genom *Tractatus* hade han inspirerat de logiska positivisterna, men nu var han en avfälling.

Men framförallt så var han en person som inte kunde uppföra sig korrekt enligt de nya signaler för akademisk-filosofisk etikett och god ton som gavs kring mitten av århundradet, och det inte minst av följande skäl: För Wittgenstein – liksom för Descartes, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl och andra tänkare – hade filosofierandet en viktighet och ett allvar, som går utöver de yrkesmässiga och akademiska formerna av viktighet och allvar. Den inställningen, och respekten för den, blev något nästan förhatligt i den sekteristiska vetenskapstro som blir vanlig inom vad man började kalla för ’den internationella vetenskapliga filosofin’.

Jag tror att Bertrand Russells förkunnelse i hög grad var orsaken till den fördomsfulla Wittgensteinbilden i Sverige. Russell hade mer och mer lämnat det filosofiska arbetet och tagit på sig rollen av en ledande ideolog för den ’fria världen’. Det var framförallt i den egenkapen som Russell – ”vårt århundrades största filosof”, enligt Ingemar Hedenius – fördömde den senare Wittgensteins filosofi. Russells budskap anammades av tongivande fackfilosofer här i Sverige. De skapade en anda, ett ideologiskt engagemang, i vilket man skulle förlöjliga ’kontinental filosofi’ och skratta åt råa sarkasmer om Hegel, Heidegger, Bergson och andra ’antiintellektualister’, vilka i likhet med Wittgenstein uttryckte sig dunkelt och suggestivt och ville få oss att tro på saker som vi inte har några ’förnuftiga skäl’ för.

Jag kunde aldrig dela den där munterheten. I början, innan jag visste vad det handlade om, tänkte jag: Vad filosofiskt begåvade dessa människor måste vara som har kunnat tränga in så djupt i dessa stora tänkares idéer att de kan se att de inte bara tänker fel, utan att de t o m är oförnuftiga och löjliga.

Vad som i dag förefaller mig viktigt för filosofins del i denna ideologiska konflikt, är att den gällde motsatta inställningar till historisk medvetenhet. Inte historisk medvetenhet i meningen av akademiskt vetande om klassisk filosofi eller om hur man tänkte förr, utan som bruket av sådant vetande i en strävan efter (kritisk) självmedvetenhet. Hos många ’kontinentala filosofer’ fanns en annan

öppenhet för denna strävan, och det gällde också Wittgenstein även om han aldrig gör det till något tema i sin filosofi. För de tongivande analytiska filosoferna blev det däremot väsentligt att blockera denna strävan genom att efterlikna naturvetenskapernas inställning, arbetssätt och framstegstänkande, och ta dem som normativa förebilder i filosofin. Man kan se många yttringar i den analytiska litteraturen av den gränsdragning som gjordes mellan 'riktiga' ämnen och problem, och sådana som enbart har 'historiskt intresse' (till vilka väsentligen all traditionell filosofi hörde). Det var visserligen en legitim akademisk sysselsättning att arbeta med äldre filosofiska texter, men då bara med den kritiska distans som var passande för ämnen som endast har historiskt intresse, och som i bästa fall kan anses föregripa någon teknisk uppfinning i vår tid.

Man kanske kan säga att *Det osägbara* berör den senare Wittgenstein genom att boken angriper yttringar av dessa ideologiska krafter, vilka formade den negativa Wittgensteinbild i Sverige som Sven Danielsson påminner oss om. Men boken behandlar inte den *filosofi* som Wittgenstein själv framställde i *Filosofiska undersökningar* eller i andra av sina senare skrifter. Och även om den förklarar och utvecklar vissa tankar från den tidige Wittgenstein, så var inte heller det dess huvudsyfte. Jag säger uttryckligen i förordet att "bokens innehåll har inte så mycket med Wittgenstein att göra. Wittgensteins filosofi är egentligen bara ... ett exempel", och det var inte menat som ett skämt.

I mina senare filosofiska arbeten spelar den senare Wittgensteins idéer en mer väsentlig roll som inspirationskälla. Från Wittgenstein har jag tagit för mig av vad jag funnit klagörande, viktigt och användbart för de frågor jag arbetat med. Mycket av vad Wittgenstein sagt hör till det bästa som sagts i de frågorna. Men det finns säkert riktiga wittgensteinianer som skulle hävda att jag inte arbetat i mästarens efterföljd. De har säkert rätt. Det väsentliga för mig har varit de problem och ämnen jag arbetat med.

# JAN ÖSTERBERG

## *Smak eller värde*

---

### *1. Objektivism och subjektivism*

I sin nyligen utkomna bok *Smak eller värde* (1999) behandlar Juan Wilhelmi frågor om förståelse och värdering av konst i allmänhet och litterära verk i synnerhet. Här diskuteras bl a frågan om det litterära språkets egenart och förhållandet mellan litteratur och verklighet. (I detta sammanhang levereras en kritik av John Searles försök att applicera (sin version av) talaktsteori på litterära verk.) En förtjänst hos boken är de lyhörda tolkningar av (passager ur) litterära verk som Wilhelmi låter illustrera sina principiella resonemang: den värld som är litteraturteorins utgångspunkt är aldrig långt borta. Men huvudtemat i Wilhelmis framställning, det som gett boken dess namn, är den gamla tvistefrågan huruvida värderingar av konst är objektiva eller subjektiva. Wilhelmis svar är att båda dessa uppfattningar är oriktiga: de bygger på en felaktig föreställning om vad konst är. Om man lyckas frigöra sig från denna föreställning, försvinner också det problem som dessa teorier försöker lösa. (Det är något osäkert vilka värderingar Wilhelmi avser: ibland handlar det om estetiska värderingar över huvud taget, ibland enbart om värderingar av litteratur. I det följande skall jag försöka undvika att dra några växlar på denna oklarhet.)

Påståenden att estetiska omdömen är "objektiva" respektive "subjektiva" har ju använts för att uttrycka diverse ontologiska, semantiska och epistemiska teser och kombinationer av sådana. Vad Wilhelmi avser med dessa termer är inte helt klart. På ett ställe sägs: "I estetiken utreder man ... frågan om de estetiska omdömenas status: Är konstkritik en rationell verksamhet som kan grundas på allmängiltiga estetiska principer, eller uttrycker kritikernas omdömen bara deras personliga smak?" (1999, s 12.) Enligt denna karakterisering är det inte uppenbart att det råder någon motsättning mellan objektivism och sub-

jektivism: objektivisten hävdar en viss epistemisk och subjektivistens en viss semantisk tes, och dessa teser är väl förenliga med varandra. (Jag antar här att det ”som kan grundas på allmängiltiga estetiska principer” inte, som det sägs, är själva den konstkritiska verksamheten utan de värderingar som uttrycks i denna.) Men i en senare karakterisering av subjektivismen heter det: ”En subjektivist hävdar, mot alla försök att finna allmängiltiga kriterier, att eftersom omdömet ’Detta är vackert’ grundar sig på känslor, så kan det inte finnas några kriterier för vad som är skönt, eller någon auktoritet utöver de känslor vi råkar ha” (s 32). Visserligen gör sig väl denne subjektivist skyldig till ett felslut, men klart är att hans tes, att ”det inte kan finnas några kriterier för vad som är skönt”, verkligen motsäger objektivistens tes. Jag antar därför att enligt Wilhelmi hävdar objektivisterna (åtminstone) att vissa estetiska värderingar kan motiveras rationellt, medan subjektivisterna (åtminstone) förnekar detta.

Wilhelmi ägnar objektivismen och subjektivismen var sitt kapitel. I ett kapitel kritiseras Monroe Beardsleys objektivistiska teori, i det andra Curt Ducasses subjektivistiska teori. Kritiken av de två slagen av teori kan alltså förefalla vara långt ifrån heltäckande: även om just dessa teorier vore ohållbara, kunde ju någon annan version av objektivism eller subjektivism vara godtagbar. Men Wilhelmi menar nog att en av de invändningar som han framför, den som vill belägga en felaktig föreställning om vad konst är, drabbar alla former av objektivism och subjektivism. I det följande skall jag försvara (en något modifierad version av) Beardsleys teori mot Wilhelms invändningar. Speciellt skall jag tillbakavisa invändningen att den bygger på en felaktig föreställning om vad konst är. Men först skall jag kortfattat presentera Beardsleys teori om estetiska värderingar.

## 2. Beardsleys kriterier

Beardsley uppställer tre ”general canons”, tre generella kriterier, för estetiska värderingar: *enhet*, *komplexitet* och *intensitet* (*hos mänskliga regionala egenskaper*). Han hävdar att alla relevanta skäl för en positiv eller negativ värdering av ett konstverk är specialfall av något av dessa generella kriterier. Denna hypotes stärks, menar han, av vad kompetenta kritiker faktiskt anför som skäl för sina bedömningar av litteratur, konst, musik, etc. Som exempel på omdömen som åberopar *enhet* anför Beardsley bl a: ”det har (eller saknar) en inre strukturell

och stilistisk logik” (1981, s 462). Som exempel på omdömen som faller under komplexitet anförs bl a: ”det är kontrastrikt (eller lider brist på mångfald och är enformigt)” (s 462).

Med en ”regional egenskap” avses en egenskap som tillkommer ett sammansatt föremål, mer exakt ”en egenskap som ett sammansatt föremål har till följd av relationen mellan dess delar” (Beardsley 1973, s 51). Med att egenskapen är ”mänsklig” menas att den är ”lik egenskaper hos mänskligt beteende, särskilt mentala tillstånd och processer, t ex dysterhet, stillhet ... lugn, vällust, obeslutsamhet” (1981, s 462). Som exempel på omdömen som faller under intensitet anförs bl a ”det är fullt av vitalitet (eller intetsägande)” (s 462).

Skäl som tillhör någon av dessa tre klasser kan sägas utgöra *prima facie* skäl för estetiska värderingar. De är egenskaper som bidrar till att göra ett estetiskt verk bra respektive dåligt, och ett skäl som är det ena i fråga om *ett* konstverk behöver inte vara det, utan kan till och med vara motsatsen, i fråga om ett annat verk. Dessutom kan skäl som tillhör olika klasser komma i konflikt med varandra: t ex komplexitet måste ofta köpas på bekostnad av enhet, etc. Beardsley anger därför visligen inga regler för hur man skall väga samman olika skäl för att komma fram till ett helhetsomdöme om ett estetiskt objekt. Hans teori innebär alltså inte att en person med dess hjälp alltid kan avgöra om ett konstverk är bättre, sämre eller lika bra som ett annat konstverk, inte ens om verken tillhör samma genre. Än mindre garanterar teorin konsensus i fråga om estetiska värderingar. Men den legitimerar att estetiska värderingar fälls med anspråk på att vara universellt giltiga, och den kan motivera varför vissa av dem också är det. Och mera vore obilligt att kräva av en teori om estetiska värderingar.

Den resumé av Beardsleys teori som jag nu har gett är givetvis ofullständig, men jag tror att den duger för mina syften: att diskutera Wilhelmis invändningar mot teorin. Tilläggas kan att Beardsley definierar ”estetiskt värde” som förmågan att frambringa estetiska upplevelser eller njutning. Denna instrumentalistiska definition, som jag är skeptisk till, kommer jag bara att beröra en passant.

### 3. *Wilhelmis invändningar*

Wilhelmi riktar fyra invändningar mot Beardsleys teori. Den första går ut på att ett konstverk kan ha en mycket låg grad av någon kriterieegenskap men ändå vara bra, ja bättre än om det hade haft den i högre

grad. Med detta är ju, som framgår av mitt referat, fullt förenligt med Beardsleys teori. Enligt den andra invändningen kan ett konstverk ha en mycket låg eller till och med obefintlig grad av alla tre egenskaperna men ändå vara åtminstone lika bra som om det hade haft dem i högre grad. Som exempel anför Wilhelmi Joan Mirós konst: ”Tänk på Mirós tavlor. De saknar Munchs intensitet, Tiepolos komplexitet och Velazquez enhet. Ändå betraktas de bland 1900-talets främsta konstverk.” (Beardsley 1981, s 23.)

Det vore förstås förödande för Beardsley teori om denna invändning vore riktig. Men det tror jag inte att den är. Visserligen har väl Mirós verk inte just de specifika kriterie-egenskaper som Wilhelmi nämner, men karakteriseringar av Mirós verk använder faktiskt begrepp som helt klart faller under de tre generella kriterierna, t ex (enhet) ”formerna [i Mirós senare verk] blir färre och mer behärskade” (*Bonniers lexikon*, bd 9, s 1219), (komplexitet) ”raffinerad färgskala” (*Bra böckers lexikon*, bd 16, s 70), och (intensitet), ”lyriska och ironiskt groteska symboler för livsbejakelse och frihetslängtan” (*Bonniers lexikon*, *ibid*).

Jag menar alltså att Wilhelmi inte har visat att Beardsleys karakterisering av de egenskaper som ger ett konstverk (positivt) estetiskt värde är för snäv. Är den möjligen för vid? Det tror jag inte heller. Ändå tror jag att Beardsleys teori måste modifieras. Skälet är att vi bedömer vissa slag av konst, t ex vissa slag av litteratur, inte enbart snävt estetiskt. Som John Hospers påpekar:

I estetiskt avseende är Jane Austens romaner bättre ... än Dostojevskijs, men Dostojevskijs romaner är bättre (överhuvud, på det hela taget) som *romaner* än Austens ... fast inte som förkroppsliganden av estetiska kvaliteter. Vår reaktion på Mondrian kan vara övervägande eller helt och hållet estetisk, men i fråga om ett litterärt verk är detta sällan eller aldrig fallet: litteraturen har en annan fisk att fånga och får bara några enstaka estetiska fiskar i sitt nät (Hospers 1982, s 309).

Det är uppenbart, menar jag, att det, förutom Beardsleys tre generella estetiska kriterier, finns andra, genre-specifika kriterier, som inte är estetiska kriterier i egentlig mening. Vad gäller romaner och annan epik har Hospers utan tvivel rätt i att psykologiskt djup i karaktärsteckningen bidrar till sådana verks litterära värde. Och det finns andra



sådana genre-specifika kriterier. Särskilt konst som handlar om eller avbildar människor eller som gestaltar människans villkor kan ha egenskaper som inte utgör estetiska kriterier i egentlig mening, men vars närvaro bidrar till att göra ett verk bättre just som konstverk i denna genre. Vilka dessa är skall jag här och nu lämna därefter för att i stället diskutera Wilhelmis två övriga, ”mer grundläggande”, invändningar mot Beardsleys teori.

#### 4. Beardsleys definition av estetiskt värde

Den första av dessa är explicit riktad mot Beardsleys definition av estetiskt värde. Trots att jag, som sagt, är kritisk till denna definition och inte vill försvara den, skall jag ändå ta upp invändningen till diskussion. För om den är riktig, så drabbar den också Beardsleys teori om estetiska värderingar. Enligt invändningen förutsätter Beardsley falskeligen att ”all konst, och alla estetiska upplevelser, har väsentliga gemensamma drag, som rättfärdigar att vi för in dem under ett och samma begrepp” (Wilhelmi 1999, s 25). Varför är då denna förutsättning falsk? Det verkar som om Wilhelmis tanke är att vissa objekt som vi nu betraktar estetiskt inte skapades i detta syfte och ursprungligen inte hade en estetisk funktion. Han exemplifierar med grottmålningarna i Altamira, som ju antas ursprungligen ha haft en magisk funktion. Jag förstår dock inte varför den ursprungliga intentionen och funktionen skulle hindra att dessa bilder har estetiskt värde eller att de exemplifierar någon eller några av Beardsleys värdekriterier. I likhet med många andra tycker jag att de gör det. Men Wilhelmi menar att ”[d]et är klart, att om dessa målningar hade en magisk betydelse, så kan vi inte tala om egenskaper som orsakar en känsla av skönhet hos åskådaren” (ibid, s 25). Min fråga är: Varför inte?

Wilhelmi kommer i detta sammanhang med en anmärkning, som förbryllar mig:

Man kan dock inte säga att vi skulle begå ett *misstag*, när vi betraktar Altamiras målningar som om de vore nutida konstverk. Att här tala om ett misstag, skulle innebära att vi hade något alternativt sätt att förhålla oss till konst, och som vi förbisett. Jag tror inte att ett sådant alternativ finns. Vi kan inte höja oss över vår tid, och betrakta världen från ett överhistoriskt perspektiv. Men det är just vad man försöker göra, när man söker allmängiltiga drag i begreppet konst (ibid, s 26).

Av detta förstår jag mycket litet. (Så följande kommentarer kanske därför inte alls berör vad Wilhelmi avser att säga.) (1) Såvitt jag vet, definierar Beardsley inte "konst" eller "konstverk" i någon av de uppsatser som Wilhelmi åberopar. Först i "Appendix" till andra upplagan av *Aesthetics* (1981) övervinner Beardsley sin tidigare skepsis mot möjligheten av och nyttan med en sådan definition. Hans förslag där är att "an artwork is an arrangement of conditions intended to be capable of affording an experience with a marked aesthetic character" (1981, s xix). (2) Denna definition är ju klart intentionalistisk; den utesluter grottmålningarna i Altamira från konstens domän – om nu dessa inte skapades med estetisk avsikt. (3) Varför skulle ett försök att definiera "konst" innebära ett försök att göra det omöjliga, att "betrakta världen från ett överhistoriskt perspektiv"? Gäller detta alla icke-stipulativa definitioner eller bara definitioner inom estetiken eller bara definitioner av "konst"? (4) Vad har den citerade passagen för relevans för diskussionen av Beardsleys teori om estetiska värderingar eller för hans definition av "estetiskt värde"?

### 5. *Konstverk som objekt*

Wilhelms fjärde invändning mot Beardsley är nog den som han fäster störst vikt vid. Den skall nämligen demonstrera en felaktig föreställning om vad konst är, en föreställning som, sägs det, delas av både objektivister och subjektivister. Om vi inser denna föreställnings felaktighet, menar Wilhelmi, inser vi också varför båda dessa teorier är ohållbara. Wilhelmi utgår från Beardsleys karakterisering av de tre generella kriterierna. Beardsley jämför här med skärpan hos knivar. Att en kniv är vass innebär inte att det är en bra kniv; den kan ju sakna andra för knivar viktiga egenskaper. Men en vass kniv är ändå, *ceteris paribus*, bättre än en slö kniv. Wilhelmi menar att denna analogi, just därför att den laborerar med schemat subjekt-predikat, med ett objekt och dess egenskaper, är vilseledande. På vad sätt? Jo, "[e]tt predikat uttrycker en egenskap som subjektet har, och således tänker man sig det estetiska värdet som en egenskap som konstverket skulle ha, på samma sätt som skärpan är en egenskap hos kniven" (1999, s 27). Men det Beardsley jämför med skärpan hos en kniv är ju inte konstverkets värde utan de värdeskapande egenskaperna; Beardsleys teori är, såvitt jag kan se, fullt förenlig med nonkognitivism och icke-realism vad gäller estetiskt värde, även om Beardsley själv är

naturalist. Troligen menar dock Beardsley att föremålet för det estetiska omdömet är ett objekt i någon mening, och enligt en annan passage hos Wilhelmi verkar det vara just här som felet ligger.

Ett estetiskt omdöme grundar sig å ena sidan på ett ställningstagande inför den verklighet vi lever i; ett ställningstagande som kommer till uttryck i konstverket. Omdömet grundar sig, å andra sidan på det jag som förhåller sig till konstverket. Detta jag (läsaren) är inte något objekt, utan det för vilket alla objekt är givna. Ett ställningstagande inför livet kan inte heller betraktas som ett objekt, utan som ett försök att undersöka vår plats i verkligheten. Att tala om objekt och deras egenskaper är således missvisande när vi analyserar de estetiska omdömenas karaktär (ibid, s 27f).

Man kan kanske hålla med om att estetiska omdömen i någon mening "grundar sig" dels på ställningstaganden inför verkligheten, dels på det värderande jaget, och att dessa i någon mening inte är "objekt". Men varför skulle detta innebära att man inte inriktar sig på objekt och deras egenskaper när man värderar konst? Döljer sig i den citerade passusen dels den (tidigare nämnda) rimliga tanken att det också finns icke-estetiska värdekriterier för konst, dels den mindre rimliga tanken att om jag värderar ett konstverk därför att jag och/eller konstskaparens ställningstagande är beskaffade på ett visst sätt, så är det egentligen mig och/eller detta ställningstagande som jag värderar när jag värderar konstverket?

Men kanske menar Wilhelmi något annat. Senare i sin framställning betonar han vikten av *förståelse* av konstverket.

Även om vi skulle ha rätt i att verket har alla egenskaper som vi tillskriver det, och i att dessa egenskaper är "positiva" i Beardsleys mening, så är det inte därigenom givet att vi har förstått verket; att vi funnit ett tillfredsställande sätt att förhålla oss till det. Jag vill naturligtvis inte förneka att man kan använda många adjektiv för att beskriva ett verk och peka på dess förtjänster. Men varje beskrivning av ett verk måste vara sammanvävd med förståelsen av verket ifråga, och det gör modellen föremål-egenskap vilseledande när vi har att göra med estetiska frågor (ibid, s 30f).

Kanske menar Wilhelmi inte bara det självklara att en adekvat värde-

ring av ett konstverk förutsätter förståelse av det, utan också det mindre självklara att adekvat förståelse av ett verk innebär ett engagerat ställningstagande till verket och till det ställningstagande till tillvaron som verket inrymmer. Kanske resonerar han fortsättningsvis ungefär så här: Detta engagerade ställningstagande kan liknas vid att ha en du-relation till en människa. Men både objektivister och subjektivister förutsätter (falskeligen) att vi har en sval och distanserad tredje-person-relation till konstverket när vi värderar det. (Att ha ett sådant distanserat och objektivt förhållande till konstverk och deras ställningstaganden kan kanske sägas innebära att se dem som objekt.) Men i så fall förutsätter dessa teoretiker att vi inte har en adekvat förståelse av verket när vi värderar det, och de värderingar som deras teorier handlar om är därför inte de adekvata värderingarna av konst.

Men mot rimligheten av denna tolkning av Wilhelmi talar den omständigheten att även ett engagerat upplevt du eller konstverk ändå är ett objekt i den aktuella meningen, det vill säga något som har egenskaper. Eller är det detta som Wilhelmi förnekar?

## JUAN WILHELMI

### *Svar till Jan Österberg*

---

#### *1. Kriterieteorins anspråk*

“Må du bli omtalad även om det inte är till din fördel” lyder ett spanskt ordspråk. Jan Österberg talar om mig, men inte i avsikt av misskreditera mig utan för att framföra en saklig och nyanserad kritik av vissa tankegångar i min bok *Smak eller värde*. Österbergs kritik uppehåller sig inte vid mindre väsentliga aspekter eller andra icke fundamentala svagheter som mina sidor uppvisar. Han tar upp relevanta punkter av min diskussion om de litterära omdömenas karaktär och tolkar välvilligt mina idéer när de är otydliga. En sådan kritik är alltid välkommen även om meningsskiljaktigheter kan kvarstå.

Det kan vara lämpligt att börja mina kommentarer till Österbergs kritiska synpunkter med att påminna om vilken typ av problem det är jag försöker lösa i mitt arbete. I följande avsnitt ur ett verk av den argentinske författaren Ernesto Sabato, som jag också citerar i introduktionen till min bok, åskådliggörs problematiken. Sabato skriver beträffande de estetiska omdömenas karaktär:

Detta problem [om de estetiska omdömena är objektiva eller subjektiva] är ett av de svåraste som finns i filosofin. När man läser Max Scheler blir man övertygad om att värderingarna är objektiva och alldeles oberoende av den personliga smaken. Ett symfoni har ett värde i sig själv [...] Men hur kan vi veta att den har ett värde om inte genom det som specialister och kritiker säger? [...] Vi tittar på en tavla och tycker att den är bra, men en annan person hävdar bestämt att den är dålig. Vem har rätt? Om den som förnekar att tavlan har något värde är en berömd kritiker så kan det förefalla att det är han som har rätt [...] Men när vi kommer ihåg hur många gånger det visat sig att de mest ryktbara kritikerna hade

fel [...] Saint-Beuve förnekade att Baudelaire hade talang [...] Vilka hade rätt? De som kritiserade eller de som applåderade? Det vore absurt att ställa sådana frågor beträffande de vetenskapliga teorierna [...] Det är inte så att vi ”gillar” Einsteins teori bättre, utan att det finns astronomiska och fysikaliska bevis för att hans teori är överlägsen Newtons teori. Hur beklagligt är det inte att dessa bevis inte existerar inom konstens skälvande landskap? [...] Jag talar som konstnär; som författare som oändligt många gånger har ställt sig sådana frågor till och med om sitt eget verk, eller snarare framför allt om sitt eget verk. Det är det som är så olyckligt med konsten. Man kan aldrig vara säker på om det man gör är bra eller dåligt. Därför pendlar skaparen från ett exalterat tillstånd till den djupaste depression i vilken det som han har skapat ohjälpligen förefaller honom vara skräp (Sabato 1989, s 74–81, min översättning).

Som vi ser upplever Sabato relativismen inom estetiken som ett problem som kräver en praktisk lösning, dvs en uppsättning av kriterier som hjälper oss att bestämma det estetiska värdet hos varje bestämt verk. Beardsleys General Criterion Theory kan inte, enligt Österberg, hjälpa oss att hitta en sådan lösning eftersom han menar att:

Beardsley anger därför visligen inga regler för hur man ska väga samman olika skäl för att komma fram till ett helhetsomdöme om ett estetiskt objekt. Hans teori innebär alltså inte att en person med dess hjälp alltid kan avgöra om ett konstverk är bättre, sämre eller lika bra som ett annat konstverk inte ens om verken tillhör samma genre. Än mindre garanterar teorin konsensus i fråga om estetiska värderingar. Men den legitimerar att estetiska värderingar fälls med anspråk på att vara universellt giltiga, och den kan motivera varför vissa av dem också är det.

Österberg uppfattar alltså The Universal Criterion Theory som en intellektuell konstruktion som inte är ämnad att hjälpa oss att fälla korrekta estetiska omdömen. Dess uppgift skulle i stället vara att principiellt rättfärdiga omdömenas objektiva karaktär. Jag gör en annorlunda tolkning, av Beardsleys teoretiska anspråk. Denne skriver i sin uppsats ”On The Generality of the Critical Reasons”:

Jag skulle tro att målet för den som för ett resonemang – dvs för kritikern beväpnad med argument – inte är att få människor att *tycka om* dikten utan att få dem att gå med på att den är bra (Beardsley 1962, s 478).

Nu kan man fråga sig hur en kritiker beväpnad med argument skulle kunna övertyga publiken att en dikt är bra om dessa argument inte skulle kunna användas för att avgöra om ett konkret verk har ett stort estetiskt värde eller ej och således kunna bedömas vara bättre eller sämre än andra verk.

## *2. Primära och sekundära estetiska egenskaper*

De mest fundamentala invändningar som Österberg riktar mot mitt arbete kan sammanfattas i två punkter:

1. Österberg hävdar att min första kritik mot Beardsley är att "ett konstverk kan ha en mycket låg grad, av någon kriterie-egenskap men ändå vara bra, ja bättre än om det hade haft det i högre grad". "Men detta" – fortsätter Österbergs argumentation – "[är] fullt förenligt med Beardsleys teori". Vidare är Beardsleys kriterier, enligt Österberg, användbara för att fälla estetiska omdöme. Han försvarar sin ståndpunkt genom att kommentera vad jag säger om Mirós konst på sidan 23 i min bok.

2. Ett konstverk kan, enligt Österberg, betraktas som ett objekt och det är därför lämpligt att använda sig av schemat subjekt-predikat för att karakterisera de estetiska omdömena.

I det följande ska jag försöka bemöta Österbergs kritik.

Jag tror att Österberg inte skiljer mellan två typer av kritik som man kan rikta mot Beardsleys teori. Den första kunde man formulera så här: En primär estetisk egenskap kan vara närvarande i låg grad i ett konstverk och detta verk kan ändå vara bra. Beardsley är fullständigt medveten om denna invändning som han själv bemöter när han exemplifierar dessa primära egenskaper med en kniv och dess skärpa. En kniv kan vara lite slö och ändå vara bra om denna brist kompenseras av andra positiva egenskaper. Den andra typen av kritik mot The General Criterium Theory, är att en primär estetisk egenskap kan, med sin närvaro, sänka det estetiska värdet hos ett verk. Beardsley skulle aldrig kunna hävda är att en kniv skulle vara sämre just p g a att den är mycket vass eftersom detta skulle vara oförenlig med hans defini-

tion av de primära egenskaperna enligt vilken dessa egenskaper alltid bidrar till att höja verkets kvalitet. Beardsley skiljer alltså mellan två olika typer av estetiska egenskaper de primära och de sekundära:

Vi kan alltså skilja mellan två grupper av värderingskriterier på följande sätt: Låt oss säga att egenskaperna *A*, *B*, *C* är de *primära (positiva) kriterierna* på estetiskt värde, om tillägget eller ökningen av någon av dem, utan att någon av de andra minskar, alltid gör verket bättre. Och låt oss säga att en egenskap *X* är ett *sekundärt (positivt) kriterium* på estetiskt värde om det finns en viss mängd andra egenskaper sådana att, närhelst de föreligger, så leder alltid tillägget av *X* eller en ökning av denna till en ökning av en eller flera av de primära kriterierna.

Lägg märke till att var och en av de här definitionerna är formulerad på ett sådant sätt att den innehåller ordet 'alltid' i en viktig position och att de båda därför definierar *generella* kriterier i en viktig mening (Beardsley 1962, s 485).

Det förefaller mig vara otvivelaktigt att Beardsleys definition av de primära estetiska egenskaperna utesluter att deras närvaro någonsin kan påverka ett konstverks estetiska värde negativt. Det är just på denna punkt som jag riktar min kritik mot The General Criterion Theory. Beträffande den första av dessa egenskaper – enhet – skriver jag i *Smak eller värde*:

Tänk på Buñuels filmer *Borgarklassens diskreta charm* eller *Frihetens fantom* ... I dessa filmer är den röda tråden som skulle ge filmerna en enhetlig karaktär mycket svag, nästan obefintlig. [...] Varje försök att göra dessa filmer till enhetliga historier skulle försämlra dem och säkert gå emot Buñuels avsikter. Man kunde allmänt säga att surrealismen som estetisk rörelse är främmande för, eller till och med bekämpar, den form av enhet som är så vanlig i exempelvis den realistiska romankonsten och andra realistiska konstformer (Wilhelmi 1999, s 20).

Poängen med min första invändning mot The General Criterion Theory är således att de primära estetiska egenskaperna med sin närvaro kan sänka det estetiska värdet hos ett verk.



### 3. Enhet, komplexitet och intensitet

Österberg hävdar att Mirós verk kan beskrivas med hjälp av begrepp som enhet, komplexitet och intensitet. "I Mirós senaste verk" – Österberg citerar Bonniers lexikon – "blir formerna färre och mer behärskade". Det skulle enligt Österberg utgöra ett exempel på lämpligheten i att använda begreppet "enhet" för att karakterisera Mirós verk. Uttrycket "färre och mer behärskade" skulle på något sätt vara synonymt med "enhetlig". Detta är diskutabelt. Enhetlig i konst kan betyda att konstnären från en pluralitet av olika element har lyckats bygga upp en sammanhängande konstruktion. På så sätt kan en tavla av Breughel som avbildar en scen ur livet i en by i Flandern på 1500-talet, betraktas som enhetlig trots dess mångfald. Däremot kan det vara problematiskt att avgöra vilken slag enhet som manifesteras i Mirós tavlor. Vi kan tänka oss en bild som består av stiliserade figurer som symboliserar låt oss säga en kvinna, en fågel och en stjärna målade i svart mot en bakgrund av ljusa färger. Varför skulle vi vara benägna att betrakta denna bild som enhetlig? Om vi trots allt vill säga att den sistnämnda bilden är enhetlig så måste vi medge att vi använder termen "enhetlig" på två olika sätt: ett för att beskriva Breughels verk och ett annat för att beskriva Mirós. Vi kunde kanske börja konstruera "epicykler" för att försvara Beardsleys teori och skilja mellan en begreppslik och en perceptuell enhet men jag misstänker att detta förfarande endast skulle ge upphov till en oändlig serie av nya problem.

Samma typ av argument kan användas för att diskutera Beardsleys andra universella kriterium så som Österberg tillämpar det på Mirós målningar. Den "raffinerade färgskala" som Mirós tavlor uppvisar – enligt *Bra böckers lexikon* – innebär för Österberg att Mirós verk kan beskrivas med hjälp av termen "komplexitet". Emellertid är det inte oproblemiskt att använda ordet "raffinerad" i betydelsen "komplex". I estetiska diskussioner används "raffinerad" som antonym till vulgär (man talar exempelvis om en raffinerad smak) medan antonymen till "komplex" är "enkel". Man kan säga att något är raffinerat och enkelt, dvs raffinerat men inte komplext. Det är just vad som enligt min mening kan sägas om Mirós färgkompositioner. Naturligtvis har Österberg all rätt i världen att använda ordet "raffinerad" i meningen "komplex" men detta är ånyo en speciell användning av det nämnda ordet.

Intensiteten i Mirós tavlor kan enligt Österberg ses i deras "lyriska och ironiskt groteska symboler för livsbejakelse och frihetslängtan".

Om man tänker på Munchs tavla *Skriet* så blir det nästan en självklarhet att beskriva den som intensiv. Detsamma kan man säga beträffande vissa verk av Goya eller av Bosch. Men om man tänker på Watteau, Fragonard eller Boucher så är inte "intensitet" den första beteckning som man är benägen att använda i samband med dessa konstnärers verk. Ändå kunde man beskriva Bouchers Venus födelse som "lyrisk och livsbejakande". Det förefaller som om vi har kommit till en situation i vilken vi, i stället för att hävda att ett konstverk har en hög estetisk kvalitet för att det besitter Beardsleys tre generella estetiska egenskaper, *tillskriver* varje verk som vi uppskattar dessa egenskaper. Om en egenskap ska utnännas till allmän estetisk kriterium är det rimlig att förvänta sig att det ska finnas en någorlunda stabil användning av den men detta är tyvärr inte fallet beträffande Beardsleys generella egenskaper.

Österberg har rätt när han säger att der måste finnas genre-specifika kriterier för att bedöma ett konstverk men jag vill dra uppmärksamheten till det citat av John Hospers som Österberg använder för att stödja sin ståndpunkt:

I estetiskt avseende är Jane Austens romaner bättre ... än Dostojevskijs, men Dostojevskijs romaner är bättre (över huvud, på det hela taget) *som romaner* än Austens ... fast inte som förkroppsliganden av estetiska kvaliteter. Vår reaktion på Mondrian kan vara övervägande eller helt och hållet estetisk, men i fråga om ett litterärt verk är detta sällan eller aldrig fallet: litteraturen har en annan fisk att fånga och får bara några enstaka estetiska fiskar i sitt nät.

Österberg kommenterar Hospers citat: "Särskilt konst som handlar om eller avbildar människans villkor kan ha egenskaper som inte utgör estetiska kriterier i egentlig mening, men vars närvaro bidrar till att göra ett verk bättre just som konstverk i denna genre".

Om jag förstår Österberg rätt, menar han att man i litteraturen kan skilja mellan en estetisk form och ett existentiellt innehåll och att om man bara tar hänsyn till den estetiska formen så kan man säga att Jane Austens romaner är bättre än Dostojevskijs. Men att om man bedömer dessa romaner och deras innehåll så är den sistnämnde författarens verk överlägsna eftersom de gestaltar "människans villkor" på ett djupare sätt. Själv väljer jag att inte kommentera denna jämförelse mellan den engelska författarinnan och den ryske mästaren.

I sin bok *Ideas sobre el teatro y la novela* uttrycker Ortega y Gasset en helt annorlunda uppfattning om Dostojevskijs förtjänster (se Ortega 1982, s 30–35). Enligt den spanske filosofen består inte Dostojevskijs storhet i hans romaners innehåll (som av Ortega uppfattas som för dramatiskt och överdrivet) utan i romanens form. Hospers åsikt att Austen var formellt överlägsen hade säkert förefallit Ortega vara mycket egendomlig och svårbegriplig. Det var denna typ av fakta som förbryllade Sabato. Hur kan det vara möjligt att två filosofer som har ägnat sin uppmärksamhet åt de estetiska frågeställningarna kan ha så diametralt motsatta åsikter? Vem har rätt, den som lovordar Dostojevskijs litterära teknik eller den som finner den undermålig? Sådana meningsskiljaktigheter ger näring åt den relativistiska ståndpunkten som Beardsley och Österberg vill bekämpa. Men meningsskiljaktigheterna uppstår just när man försöker använda sig av ett allmänt kriterium för att värdera ett konstverk oberoende vilken konstform verket tillhör (se Lyas 1992, s 349–352).

För att övervinna den eviga motsättningen mellan objektivistiska och subjektivistiska ståndpunkter och läror undviker jag att rikta min uppmärksamhet mot de termer som används som allmänna estetiska kriterier. Detta är motiverat av två skäl: A) Användningen i estetiken av adjektiv såsom ”enhetlig”, ”komplex”, ”intensiv”, eller ”uttrycksfull”, ”elegant”, ”charmerande” etc är långt ifrån enhetlig. När vi säger om ett föremål att det väger 10 kilo, då kan vi alla vara överens om att omdömet är sant eller falsk. När vi säger att en tavla är smakfull kan vi inte förvänta oss en sådan enighet. B) Att fälla ett estetiskt omdöme (ett intressant och relevant omdöme) kan vara en mycket komplicerad företeelse som inte kan uttömmas genom proceduren att tillskriva ett konstverk en eller flera egenskaper (se *Smak eller värde* s 28–31). Därför försöker jag beskriva de omständigheter under vilka vi faller estetiska omdömen och bland dem finner jag en som, enligt min mening är speciellt relevant, nämligen den roll som konsten spelar i betraktarens liv. Det är här vi måste söka grunderna till det anspråk på allmängiltighet med vilket vi faller *vissa* estetiska omdömen (se *Smak eller värde* kapitel 8).

#### 4. Objekt och förståelse

Österberg har rätt när han förknippar mitt hävdande att ett konstverk inte kan betraktas som ett objekt med idén att en adekvat estetisk

värdering av konsten förutsätter förståelsen av verket i fråga. Denna idé är, som Österberg påpekar, en självklarhet. Vad som däremot inte är självklart är vad det innebär att rätt förstå ett konstverk.

I en intervjubok, *Entre la letra y la sangre*, fick Sabato följande fråga: "Måste man 'förstå' den moderna konsten för att njuta av den?" På detta svarade han:

[O]rdet förståelse har framför allt att göra med det man kan förklara, med det som kan reduceras till argument. [...] Att be konstnären att han ska förklara den där profilen med två framåttittande ögon är ungefär lika absurt och opassande som att be Beethoven att förklara sina symfonier eller att be Kafka klagöra vad han ville uttrycka med sin roman *Processen*. Denna roman uttrycker på det enda möjliga sättet den avgrundsverklighet som Kafka upplevde. Om denna roman kunde berättas eller förklaras med fyra ord eller för den delen i en lång essä skulle den vara överflödigt. Allt detta är en konsekvens av vår västerländska och positivistiska mentalitet som är utmärkande för det man kallar "modern tid". En epok i vilken man övervärderade vetenskapen, argumentationen, förklaringarna. Den har typen kultur är endast ett undantag i mänsklighetens historia (Sabato 1989, s 25–27, min översättning).

Sabato vill, enligt min mening, inte förneka att man kan säga att vissa läsare har förstått Kafkas verk och att andra inte har gjort det. Han vill precisera vilken betydelse ordet "förståelse" kan ha när man använder det för att tala om konst. Att förstå Kafkas *Processen* kräver bland annat ett inkännande i den livshållning som genomsyrar denna roman. Det är inte den typen av förståelse som riktar sig mot ett objekt och som kan uttryckas med hjälp av allmängiltiga egenskaper. Man måste, enligt min mening, skilja mellan entiteter som kan beskrivas i objektiva termer vilka man kan förstå oberoende av den livshållning man har, och entiteter vars förståelse endast är fullständig om det råder en överensstämmelse i livshållning mellan skaparen och betraktaren. De första entiteterna är objekt, de andra tillhör konstens värld. Om denna överensstämmelse skriver Ortega:

Diktarens roll består i att denne är kapabel att skapa detta intima språk, denna underbara jargong som endast innehåller autentiska

namn. Och då blir det så, att när vi läser det märker vi att mycket av diktarens innersta, som hans dikter överför, är identiskt med vårt eget. Vi förstår honom eftersom han äntligen ger ett språk till vårt innersta och därför kan vi förstå oss själva. Härav kommer sig detta fantastiska faktum att njutningen och beundran som diktaren väcker hos oss paradoxalt nog uppkommer ur vår känsla av att han plagierar oss. Allt som diktaren säger oss hade vi redan "känt". Vi hade bara inte kunnat uttrycka det (Ortega 1977, s 57, min översättning).

Det universella anspråket med vilket vi fäller vissa estetiska omdömen grundar sig inte på verkets förmenta objektiva egenskaper; utan på det som står på spel när vi fäller ett sådant omdöme: Vårt innersta uttryckt med diktarens språk.

# JAN ÖSTERBERG

## *Svar till Juan Wilhelmi*

---

### *1. Kriterieteorins syfte*

Innan jag diskuterar Wilhelmis svar på mina invändningar, skall jag ta upp något som han inledningsvis säger om vad Beardsleys teori är för slags teori. Wilhelmi påstår – med rätta – att jag inte anser att Beardsleys teori ”är ämnad att hjälpa oss att fälla korrekta estetiska omdömen”. Själv anser han att den är så ämnad. Men det enda argument som han anför utgår från Beardsleys ord att ”målet för kritikern ... beväpnad med argument ... är inte att få människor att *tycka om* dikten utan att få dem att gå med på att den är bra”. Wilhelmi kommenterar:

Nu kan man fråga sig hur en kritiker beväpnad med argument skulle kunna övertyga publiken att en dikt är bra om dessa argument inte skulle kunna användas för att avgöra om ett konkret verk har ett stort estetiskt värde eller ej och således kunna bedömas vara bättre eller sämre än andra verk.

Detta argument är väl inte relevant: att Beardsley anser att kritikern (ibland) avser att övertyga oss om att ett visst konstverk är bra innebär väl inte att Beardsley därför anser att hans teori kan hjälpa kritikern att göra detta, långt mindre att den kan hjälpa denne ”att fälla korrekta estetiska omdömen”. Än en gång: Beardsleys teori säger (varken mer eller mindre än) att alla relevanta skäl för en positiv eller negativ värdering av konst faller under tre närmare angivna generella kriterier. Wilhelmi verkar tro att det dödläge som, menar han, råder mellan objektivism och subjektivism inom estetiken – ett dödläge som hans egen teori skall bryta (transcendera) – beror på att åtminstone vissa estetiker, t ex Beardsley, hävdar att man skall använda sig av generella estetiska kriterier när man värderar konst. (”För att övervinna den

eviga motsättningen mellan objektivistiska och subjektivistiska ståndpunkter och läror undviker jag att rikta min uppmärksamhet mot de termer som används som allmänna estetiska kriterier” (s 7.) Men, såvitt jag vet, har inte någon estetiker, i varje fall inte Beardsley, hävdad detta.

## 2. *Miró och intensiteten*

Wilhelmi menar nu att poängen med hans första invändning mot Beardsleys teori var att visa att ”de primära estetiska egenskaperna med sin närvaro kan sänka det estetiska värdet hos ett verk”. Som exempel anförs ett par av Buñuels filmer, filmer som nästan helt saknar en berättarteknisk röd tråd. Och, menar Wilhelmi, ”[v]arje försök att göra dessa filmer till enhetliga historier skulle försämra dem”. Wilhelmi har säkert rätt i detta, men han har fel i att Beardsley skulle ha en avvikande uppfattning. Han verkar inte ha noterat att Beardsley faktiskt diskuterar ett liknande fall, nämligen en kritiker som ansåg att Gershwins komposition *Rhapsody in Blue* ”inte är fast organiserad enligt symfoniska normer, men själva lösligheten i dess uppläggning bidrar till dess charm” (Beardsley 1981, s 462). Beardsley kommenterar:

Jag tror att detta måste betyda, inte att den är bättre just därför att den är lösligt organiserad, utan att dess speciella kvaliteter ... kanske skulle försvagas av en fastare organiserad form. Om en kritiker sade att ett verk är dåligt just därför att det är alltför enhetligt, så tror jag att sammanhanget skulle visa att han menade att det är alltför enkelt (dvs att det saknar intensiva regionala egenskaper) (s 463).

Något motsvarande skulle förmodligen Beardsley säga om Buñuels filmer.

I sin bok hävdar Wilhelmi också att ett verk kan sakna såväl enhet som komplexitet och intensitet men ändå vara bra, något som jag betvivlar. Som exempel anför han Mirós målningar. I min artikel anförde jag tre uttalanden av konstvetare som, menade jag, karakteriserade Mirós konst just med begrepp som faller under de tre generella kriterierna. I sitt svar ifrågasätter Wilhelmi, på för mig oklara grunder, detta.

Som exempel på en karakterisering av Mirós konst som faller under

kriteriet *enhet* anförde jag påståendet att ”formerna [i Mirós senare verk] blir färre och mer behärskade”. Wilhelmi tillskriver mig nu uppfattningen att denna utsaga ”skulle på något sätt vara synonym med ’enhetlig’”. Det menar jag givetvis inte. Jag menar inte ens att den är synonym med ’mer enhetlig’. Vad jag menar är att påståendet att formerna i en målning är färre och mer behärskade än formerna i en annan målning implicerar (ger vid handen) påståendet att den förra målningen är *pro tanto* mer enhetlig än den senare. (Båda kan naturligtvis ändå vara, i absolut mening, oenhetliga.) I stället för att bemöta min uppfattning uppmanar oss Wilhelmi att ”tänka oss” en bild föreställande vissa stiliserade figurer. (Jag antar att vi också skall tänka oss att den har Miró som upphovsman.) Han påstår sedan att denna bild inte är enhetlig. Eftersom det är Wilhelmi som levererar bildmaterialet, får vi väl tro honom på hans ord. Men visar verkligen detta att vissa konstvetare inte menar att Mirós senare verk är mer enhetliga än de tidigare?

Mitt exempel på en karakterisering av Mirós konst som faller under kriteriet *komplexitet* var påståendet att Mirós målningar utmärks av en ”raffinerad färgskala”. Wilhelmi invänder att ”[i] estetiska diskussioner används termen ’raffinerad’ som antonym till vulgär ... medan antonymen till komplex är ’enkel’”. (Det är oklart om Wilhelmi menar att enbart jag eller också den författare som jag citerar har misstagit oss på innebörden av termen ”raffinerad”.) Jag tror nu inte att det är ett misstag. Att påstå att en målningens färgskala är raffinerad är att ge vid handen någonting i stil med att de färgkvaliteter som förekommer i målningen är så pass olika varandra (disparata) att det är förvånande att de ändå harmonierar på ett så utsökt sätt. En raffinerad färgskala utmärks alltså både av enhet och komplexitet.

Vad gäller Beardsleys tredje generella kriterium, *intensitet*, tycks Wilhelmi ha missuppfattat innebörden av detta. Han säger att det är ”nästan en självklarhet” att beskriva Munchs *Skriet* och vissa verk av Goya och Bosch – men inte verk av Watteau, Fragonard eller Boucher – som intensiva. Han tycks alltså tro att Beardsley syftar på intensiva ”mänskliga kvaliteter”, såsom skräck, ångest och vrede. Men vad Beardsley avser är något annat, nämligen den intensitet varmed en ”mänsklig kvalitet”, vilken som helst, är framställd. Ett av Beardsleys exempel på en karakterisering som faller under detta kriterium är ”det har en sådan stämning av oföränderligt lugn och stillhet omkring sig”



(s 463). Jag vidhåller alltså min uppfattning att också mitt exempel – att Mirós målningar uppvisar ”lyriska och ironiskt groteska symboler för livsglädje och frihetslängtan” – faller under detta kriterium.

### 3. *Konstverk och objekt*

Wilhelmi kommenterar inte min kritik av hans tredje invändning mot Beardsley. Däremot försöker han klargöra sin fjärde invändning, den som går ut på att konstverk inte är objekt. Han skriver:

Man måste, enligt min mening, skilja mellan entiteter som kan beskrivas i objektiva termer vilka man kan förstå oberoende av den livshållning man har, och entiteter vars förståelse endast är fullständig om det råder en överensstämmelse i livshållning mellan skaparen och betraktaren. De första entiteterna är objekt, de andra tillhör konstens värld.

Ja, det är klart att om med ”objekt” avses ”entiteter som kan beskrivas i objektiva termer vilka man kan förstå oberoende av den livshållning man har” är väl (i varje fall vissa) konstverk inte objekt. Men vad får Wilhelmi att tro att Beardsley skulle förneka detta? (Är Wilhelmi måhända förledd av Beardsleys användning av uttrycken ”objektiva skäl” och ”objektiv kritik” och tror att Beardsley med det förra menar objektiva, till skillnad från subjektiva, skäl? Men med denna fras avser Beardsley skäl som refererar till konstverket – till vad de flesta skulle kalla ”ett objekt” men Wilhelmi vill kalla ”en entitet” – och inte till dess upphovsman eller dess psykologiska verkningar. Och med den senare frasen avses kritik som enbart åberopar ”objektiva skäl” i Beardsleys mening.) Vidare: *Varför* kan man enligt Wilhelmi inte kalla konstverk ”objekt”? Såvitt jag förstår menar väl Wilhelmi att de ändå *har* egenskaper, låt vara att de estetiskt relevanta av dessa är förborgade för dem som saknar fullständig förståelse av verken. Till slut: Hur kan Wilhelms säregna användning av termen ”objekt” bidra till ”att övervinna den eviga motsättningen mellan objektivistiska och subjektivistiska ståndpunkter och läror”?

## *Slutreplik*

---

### *1. Primära egenskaper och estetisk kvalitet*

I *Reasons in Aesthetic Judgments* säger Beardsley:

Jag kallar ett skäl objektivt om det refererar till någon egenskap –  
d v s någon kvalitet eller inre relation eller mängd av kvaliteter  
och relationer – inom verket självt eller till någon meningsrelation  
mellan verket och världen (1969, s 245).

Vi ser alltså att objektiva skäl i estetiken grundar sig på objektiva  
egenskaper hos verket. Beardsley tillägger lite längre fram, under rub-  
riken "Applying the General Canons":

För att sammanfatta: De tre generella kriterierna, enhet, komplexi-  
tet och intensitet, kan meningsfullt åberopas i omdömen om este-  
tiska objekt, vare sig dessa är auditiva, visuella eller verbala.  
Dessutom åberopas de ständigt av aktade kritiker (1969, s 253).

Det verkar odiskutabelt att Beardsley menar att hans teori kan och bör  
tillämpas i syfte att hjälpa oss, eller åtminstone att hjälpa "reputable  
critics", att fälla korrekta estetiska omdömen.

Man måste skilja mellan två olika saker:

a) Ett verk har en stor estetisk kvalitet trots att det saknar en av  
Beardsleys primära positiva egenskaper.

b) Ett verk har en stor estetisk kvalitet på grund av att det saknar  
en av Beardsleys primära positiva egenskaper.

Den första punkten är förenlig med Beardsleys Universal Criterion  
Theory. Den andra är inte det. Den strider mot Beardsleys definition  
av primära estetiska egenskaper enligt vilken en primär estetisk egen-  
skap "alltid gör verket bättre" (Beardsley 1962, s 485). Visserligen  
accepterar Beardsley att frånvaron av en primär egenskap kan kompen-

seras om verket uppvisar en större grad av de andra estetiska egenskaperna. Vad Beardsley aldrig skulle kunna acceptera utan att vara inkonsekvent i sina definitioner är att enheten, komplexiteten eller intensiteten skulle kunna betraktas som brister hos något verk. Därför skriver han:

Om en kritiker sade att ett verk är dåligt just därför att det är för enhetligt, så tror jag att sammanhanget skulle visa att han menade att det är för enkelt (dvs i alltför hög grad saknar intressant komplexitet) eller för kyligt (dvs i alltför hög grad saknar intensiva regionala egenskaper) (Beardsley 1969, s 246).

Detta betyder onekligen att en primär egenskap som enhet aldrig negativt kan påverka det estetiska värdet hos ett verk. I fall en kritiker skulle hävda att en positiv egenskap skulle utgöra en brist hos verket så skulle det visa sig att kritikern egentligen menade något annat, nämligen att verket saknade andra positiva egenskaper.

En punkt i min kritik av The Universal Criterion Theory är att Beardsleys positiva egenskaper kan sänka det estetiska värdet hos ett verk. Buñuels filmer har en löst organiserad struktur. De skulle bli sämre om de vore mer enhetliga. Jag menar att de är bra på grund av att de saknar en av Beardsley primära egenskaper och inte trots att de saknar den. Detta estetiska omdöme är långt ifrån absurt. Jag delar det med ... Buñuel!

Givet att Matisse strävar efter enkelhet, skulle hans målningar bli sämre om de hade en större grad av komplexitet. Återigen menar jag vad jag säger och ingenting annat.

## 2. *Objektivitet*

Om ett kriterium är universellt så måste det kunna användas av alla talare på ett likadant sätt oberoende av användarens personlighet och livshållning. Om man gör en beskrivning av en bilolycka genom att säga att den blå bilen kom från vänster och den röda från höger så använder man termerna "blå" och "röd" på ett sätt som är oberoende av betraktarens personliga särdrag. Beskrivningen blir då objektiv. Om Beardsleys primära estetiska egenskaper inte kunde användas på detta sätt så vore det felaktigt att kalla dem för objektiva och att grunda objektiva estetiska omdömen på dem.

### 3. Objekt

Min användning av termen "objekt" är inte säregen. Den skiljer sig inte från vårt vardagliga språkbruk. Det går att under bestämda omständigheter använda ordet "objekt" för att tala om en person, en tanke eller en konstverk. Man kan säga att Beatriz Portinari var objektet för Dantes tankar och att Laura var objektet för Petrarcas dikter, trots att ingen av dessa poeter betraktade sina älskade som ett objekt. Den mest vardagliga användningen av ordet "objekt" är inte tillämplig på personer såvida man inte vill förolämpa dem. Att lära känna en person och att känna igen ett objekt är helt olika verksamheter. I den andra verksamheten använder man objektiva termer och man fäller omdömen i vilka alla medlemmar i en bestämd språkgemenskap överensstämmer. När vi talar om hur en person egentligen är kan vi inte vänta oss en sådan överensstämmelse. Det vi tänker om en människa är påverkat av vilka vi är som människor, av vår livshållning. Detsamma gäller våra estetiska omdömen.

"Hur kan Wilhelmis säregna användning av termen 'objekt' bidra till att övervinna den eviga motsättningen mellan objektivistiska och subjektivistiska ståndpunkter och läror?", undrar Österberg. På denna fråga vill jag svara att jag har skrivit en hel bok i detta ämne i vilken jag kan rekommendera den nyfikne läsaren att ta del av kapitel 4 (Bortom dikotomin objektiv/subjektiv), 7 (Att förstå och uppskatta en litterär text) och 8 (Är estetiska omdömen individuella?). Min kritik av Beardsley inskränker sig till kapitel 2 och är således bara en förberedelse till mitt försök att övervinna en icke evig motsättning.

## *Litteratur*

- BEARDSLEY, MONROE C (1962) "On the Generality of Critical Reasons", *The Journal of Philosophy* 59.
- BEARDSLEY, MONROE C (1969) "Reasons in Aesthetic Judgments", John Hospers (red), *Aesthetics* (New York & London: Free Press).
- BEARDSLEY, MONROE C (1973) "What Is an Aesthetic Quality", *Theoria* 39.
- BEARDSLEY, MONROE C (1981) *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Literary Criticism* (Indianapolis: Hackett).
- Bonniers lexikon*, 1 uppl (Stockholm, 1961–1967).
- Bra böckers lexikon*, 1 uppl (Höganäs, 1971).
- HOSPERS, JOHN (1982) *Understanding the Arts* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
- LYAS, C (1992) "The Evaluation of Art", Oswald Hanfling (red), *Philosophical Aesthetics* (Oxford: Blackwell).
- ORTEGA Y GASSET, J (1977) *Origen y epílogo de la filosofía* (Mexico D F: Fondo de cultura económica).
- ORTEGA Y GASSET, J (1982) *Ideas sobre el teatro y la novela* (Madrid: Revista de Occidente & Alianza editorial).
- SABATO, E (1989) *Entre la letra y la sangre: Conversaciones con Carlos Catania* (Barcelona: Seix Barral).
- WILHELMI, JUAN (1999) *Smak eller värde* (Nora: Nya Doxa).

## THOMAS ANDERBERG

### *Wittgensteins labyrint*

#### Om ett förnyat försök att fridlysa trons pastorat

---

##### *1. Wittgenstein och religionen*

Ludwig Wittgensteins skrifter utövar stor dragningskraft på många som utifrån en religiös hållning intresserar sig för filosofin (snarare än på dem som från en filosofisk ståndpunkt intresserar sig för religiösa frågor). Wittgenstein hade en i grunden religiös världssyn, även om den svårligen kan pressas in i ett dogmatiskt system. ”Av hans senare samtal om religiös tro framgår att han var lika förbryllad som han alltid varit inför den religiösa diskursens karaktär” (Janik & Toulmin s 250). Hans religiösa hållning tycks mer präglad av känsla än av intellekt, mer av mystik än av dogmatik. Helt betydelselös var givetvis inte den religiösa kontext som omgav honom. Skuggor av dogmer som fanns i luften under hans uppväxttid och som han säkerligen var väl införstådd med – det enda toppbetyg han uppnådde under skoltiden var i ämnet religionskunskap (Monk s 25) – satte tidigt sin prägel på hans liv och etik. Exempelvis hade känslor av skam och orenhet alltifrån tidiga år en stor betydelse i hans liv, och det är frestande att slå fast att en del av grunden för detta, liksom hans ställningstagande i exempelvis självmordsdiskussionen, härrör från en religiös hållning. Detta var emellertid främmande för Wittgenstein själv; han tenderade att ta åsiktsramar för givna och såg själv ganska få skäl att penetrera sitt undermedvetna. Han tycks ha hållit fast vid sina åsikter, också de mer reaktionära (exempelvis beträffande faran med kvinnors rösträtt, värdet av musik skriven efter Brahms, etc), med en oreflekterad ståndaktighet som står i stark kontrast till den toleranta relativism han utvecklade beträffande konkurrerande föreställningsvärldar (livsformer).

Att religiositeten satt sin prägel på Wittgensteins filosoferande är också uppenbart. Rudolf Carnap hävdade att Wittgenstein inte kunde

”tolerera någon kritisk undersökning från andra, när insikten väl hade uppnåtts genom inspiration” (citerat efter Monk, s 217). Wittgensteins insikter tycks ha formats utifrån ingivelser. Att det syns i texterna har ofta påtalats. Tractatus är till sin karaktär en bok som förenar logik och religiös mysticism (ett ”hybridarbete” enligt Monk, s 110). Längre tankekedjor finner man sällan. Korta dialoger förekommer, men svaret tycks föregå frågan. Sentenser är vanliga: gudagnistor som ofta är mångtydiga intill det otydliga. Det kryptiska, ofta elliptiska i Wittgensteins aforismer tycks besläktat med de uttryckssätt som föreligger i de religiösa urkunderna; allegorier, liknelser och hisnande metaforer brukas lika flitigt i *Filosofiska undersökningar* som i *Den heliga skrift*.

Det Wittgenstein har att säga om religion är emellertid ofta undvikande. Ganska litet i hans produktion, också om man inräknar skissmaterial, befattar sig med religiösa ämnen förstått i mer snäv bemärkelse. Och det som har relevans för den religionsfilosofiska debatten hämtas ofta ur andra skriftställen än dem som direkt berör det teologiska fältet. Därtill är Wittgensteins bidrag till diskussionen så gott som uteslutande av metakritisk karaktär. Sällan, om någonsin, kommer han in på de konkreta ämnen som under århundraden berört religionsfilosofin (om man nu bortser från kortfattade kommentarer om bland annat det kosmologiska gudsargumentet). Snarare är det religionsfilosofins förutsättningar han tar upp till beskådan. Där underkänns vanligen projektets förutsättningar. Frågor om sanning ersätts av frågor om mening, och frågor om mening omvandlas till frågor om funktion. Att söka fastslå definitioner här är exempelvis fåfång möda, enligt Wittgenstein, eftersom ord har olika betydelse i olika kontexter. Dessutom kan föreställningsvärldarna färga av sig på ordet i fråga, så att det inte kan isoleras från dessa utan att något väsentligt går förlorat.

Risken med detta förhållningssätt är att mycket litet blir sagt. Men en överblick över den litteratur som skrivits utifrån Wittgensteins tänkande jävar en sådan misstanke. Här har tvärtom sagts påfallande mycket. Hela författarskap har byggts upp med Wittgensteins religionsfilosofiska skärvor som grund. En del av dessa arbeten är givetvis torftigare än andra. Den typ av apologetik som byggdes upp under sextioalet och tidiga sjuttioalet bygger mycket på tesen att troende och icke-troende befinner sig i olika språkspel, där olika ”bilder” utgör en sammanbindande grund (i de troendes fall bilden av gud) och där skillnaden dem emellan inte kan lösas på något vanligt sätt (“this kind

of disagreement – having different pictures – cannot be resolved in any ordinary way”; Hudson 1974, s 20). Ett sådant synsätt har kritiserats, allra skarpast i ett par böcker av Kai Nielsen, där det går under benämningen ”Wittgensteinian fideism” (Nielsen 1971, s 102, Nielsen 1982, många ställen). Niensens poäng är inte bara att en dialog omöjliggörs på grund av den relativism i sannings- och värdefrågor som uppstår. Han menar att det som är en svårighet – kommunikationen utifrån olika grundhållningar – här upphöjts till en omöjlighet, och att felet till detta inte bara står att finna i teologin, utan i den diskurs som utvecklats inom den ursprungliga tron (1982, s 11f), där ett kryptiskt uttryckssätt döljer tvivelaktiga uppfattningar och rena osanningar.

Ett utförligt svar har Nielsen aldrig ansetts värd av teologer. Däremot har användningen av Wittgenstein blivit mer sofistikerad. Den negativa slutsats som Lars Haikola drog i sin utmärkta avhandling 1977 har möjligen sprungits förbi av tiden, även om hans kritik – som omfattats av flera andra tänkare – är relevant nog. Haikola påpekar (s 77f) att begreppet ”språkspel” är oklart då det tillämpas på religion – vad inom det religiösa fältet är det som skulle kunna betecknas som ett sådant? Religion i allmänhet? Någon av världsreligionerna? Religiösa uttryck eller ord? Eller företeelser som exempelvis bön och ceremonier? En närmare granskning av de olika alternativen ger också otillfredsställande resultat. Den typ av odiskutabel enighet om grundläggande förutsättningar av innehållsmässig karaktär som kännetecknar ett språkspel saknas exempelvis inom världsreligionerna: ”The consensus and agreement Wittgenstein presupposes in language-games simply do not exist in religion or Christianity” (Haikola, s 84). Religiösa bilder anger regler och är förklarande, vilket inte gäller för språkspel (s 89), och språkspel uppknutna till vissa ord, även om ordet är så vittfamnande som ”gud”, innebär en stipulativ essentialism av ett slag som egentligen var främmande för den deskriptiva hållning som kännetecknade Wittgensteins språkspelsidé (s 91).

Den sistnämnda invändningen är dock, enligt min mening, mindre allvarlig (och nedan kommer jag att göra en avgränsning av begreppet religion som liknar den som presenterats av Wittgenstein-anhängaren W D Hudson). Åtminstone är det så om man tänker sig att Wittgensteinexegesen ersattes av en vidareutbyggnad, där väsentliga inslag i Wittgensteins tänkande formar basen för en modell av religionens värld. Wittgensteins idéer har, trots den kritik som riktats mot dem,



heller inte förlorat sin dragningskraft på religionsfilosofer. Tänkare som D Z Phillips har oförtröttligt filat på sina tillämpningar av Wittgensteins idévärld i bok efter bok, medan alternativa om än likartade begreppsbildningar knutna kring exempelvis Kuhns paradigmbegrepp sjunkit undan. Det är därför på tiden med en ny översikt över diskussionen, och en sådan ges i Stefan Erikssons välformulerade studie *Ett mönster i livets väv: Tro och religion i ljuset av Wittgensteins filosofi*. Arbetet lades fram våren 1999 och hälsades med lovord och intresse. Eriksson visar i sin bok inte bara god kännedom om Wittgensteins tänkande och dess vidare färd genom andras arbeten; till skillnad från Haikola, vars avhandling endast utgör en diskussion av litteraturen, är Eriksson modig nog att göra ett seriöst försök att tillämpa tänkandet efter eget huvud. Ansatsen är seriös och väl värd en utförligare granskning.

## 2. En tystnadens förlåt

Ligger det då något i den Wittgensteinianska metoden när den tillämpas på religiösa frågor? Svaret måste bli ja. I ett av D Z Phillips arbeten (1977) drivs tesen att en debatt mellan troende och icke-troende oftast leder till förfälskningar av religionens väsen; om den troende försöker möta den icke-troende uppstår en fäktning om enstaka skriftställen som brandskattar tron på dess egentliga innehåll; det uppstår en teoretisering som ovillkorligt för bort från religionens sanna karaktär. I dessa synpunkter ligger enligt mitt förmenande något riktigt. Det finns på många håll en fyrkantig kritik av religionen som för vilse, eftersom den bygger på avsky snarare än förståelse. Att utsätta religioner för klagomål som kunnat riktas mot en vetenskaplig teori är ett exempel på detta. Religioner utgörs inte av ordnade system av rationella satser. Likaså förekommer då och då tämligen enkelspåriga försök att "förklara" religionen genom analyser av hjärnans reaktionsmönster eller via jämförelser med drogframkallade tillstånd, ansatser vilka sällan blir mer än reduktionism av ett primitivt slag (därmed påminnande om försök att "förklara" att kärlek inget annat är än en hormonsvängning, framkallad av biologiska mekanismer som evolutionen sållat fram i avsikt att garantera släktets fortbestånd). Dessutom finns det skäl att påtala att användningen av ord som "tro" och "tillit" har en annan karaktär då de används i en religiös kontext än då de förekommer i andra, mer vardagliga sammanhang (en poäng som in-

skärptes av såväl Søren Kierkegaard som William James, men som senare mest emfatiskt framhävt i anknytning till Wittgensteins tänkande; jfr Wittgenstein 1966, s 53ff, samt 1953, §574–587). När en belysning av detta skett, kan dessutom en hel del ljus spridas över några av religionens mer framträdande egenskaper, exempelvis vad gäller de troendes förhållningssätt till bevis och motbevis samt det emotionella momentets dominans över det intellektuella.

Utöver detta drar Wittgenstein och hans anhängare en tystnadens förlåt framför det religiösa området. Efter en rad konstateranden, mestadels av negativ art, om vad som kan sägas om religionen, förklaras vidare undersökningar hamna utanför filosofins sfär. En agnostisk hållning tycks därmed ligga nära till hands, särskilt som Wittgenstein förnekar att religiösa sanningsanspråk kan hämta verifikationsinstrument inom vetenskapen. Men hos flera religionsfilosofer – och det är värt att notera att merparten av de filosofer som intresserat sig för Wittgensteins synpunkter på det religiösa området är troende – vänds det negativa till något positivt. Wittgenstein lämnade religionens väsentligheter i fred; alltså bör hans exempel följas och filosofin hållas utanför trons sfär. Vid trons gränser bör filosofin göra halt, inte därför att det ingenting finns där innanför, utan därför att det som finns är omöjligt att nå med hjälp av filosofin. Filosofins uppgift var ju, enligt Wittgenstein, att reda ut de språkliga missförstånd som gett upphov till filosofiska problem. Religionen är emellertid, fortfarande enligt Wittgenstein, inte en sådan härva av språkliga missförstånd (vilket exempelvis Kai Nielsen vill hävda). Den har sin egen uppenbarelsform, där språkkritiken inte fungerar som upplösningssvåtska. Det som sägs där är inte oomtvistligt sant; det som sägs kan däremot bara i djupare mening angå och beröra dem som vistas just där, det vill säga: de troende. Försöker man nalkas religionen med filosofins medel kommer man inte åt det religiösa, som bara är tillgängligt via kunskapsvägar som tro, tillit etc. Vi hamnar alltså ganska nära den hållning som William James gjorde sig till tolk för i uppsatsen ”The Will to Believe”. Religionens teser bör lämnas orörda; filosofen bör låta stentavlorna ligga.

Denna positiva tes är givetvis mer problematisk, och de sätt som somliga religionsfilosofer nyttjat Wittgensteins yttranden på, framstår lätt som just apologetiska (vilket jag diskuterat i min bok *Guds moral*, kapitel III, sektion 4). Stefan Eriksson är härvidlag inget undantag.

Hans framställning av Wittgensteins tänkande är väsentligen en rundvandring utan mål. Det är följdriktigt, eftersom religionens område inte får beträdas. Eriksson trampar runt skålen med het gröt och inskräper ideligen att filosofin inte har något att bidra med, exempelvis när det gäller att förstå ett begrepp som "gud" (annat än det negativa konstaterandet att det inte går att förstå, i alla fall inte som ett objekt eller ett begrepp, s 141f), eller att söka klargöra vad Jesu uppståndelse var för slags händelse (s 228). Plötsligt överges emellertid denna uppfattning, åtminstone förefaller det så vid en första anblick:

Uppenbarligen är det ogörligt att dra en skarp gräns mellan vad någon kan komma att se genom sitt filosofiska arbete och var hon övergår till att tala religiöst (...) Ett skarpt iakttagande av denna artificiella gräns visar snarast på en yttlig uppfattning om filosofin. I reflexion över fenomenet religion krävs det av en filosof som tar sitt arbete på allvar att denne söker leva sig in i det fenomen hon studerar; det krävs fantasi för att se andra möjligheter än dem som språket och våra förutbestämda uppfattningar pressar på oss. (...) Gränserna för min förståelse ligger då också inom mig själv, som Wittgenstein framhöll. Jag har alltså i en mening ett personligt ansvar för min filosofiska framställning (s 233).

Detta är ett tämligen representativt exempel på den framställningskonst som Eriksson hamnar i då han överger sin presentation av Wittgensteins tänkande och blir en förkunnare i den wittgensteinska traditionen. Teser läggs fram, punkteras med smärre invändningar och restriktioner och ligger kvar som tomma skal. Och satsar fogas samman i ett läggspel där en synbarlig gripbarhet uppstår just för att varje sats är förståelig, ibland rent av trivial, medan kombinationen får begripligheten att evaporera. (Granska exempelvis de två sista meningarna i föregående citat.) Eriksson presenterar själv den wittgensteinska attityden i tämligen klara verba:

En religionsfilosof som arbetar enligt Wittgensteins metod söker inte bekräfta eller vederlägga religiösa övertygelser utan strävar efter att bli klar över de problem han eller hon finner sig insnärjd i (s 108).

På den punkten lämnar Eriksson dock scenen med en beklagande axelryckning: han konstaterar avslutningsvis att "labyrinten tycks mig all-

deles för komplicerad” (s 247).

Om man ändå ska försöka dra samman ett antal teser ur boken – vilket antagligen strider mot den medvetet labyrintiska teknik Eriksson utvecklar då han söker undvika att nå fram till pudelns kärna – skulle följande fem satser förtjäna en granskning. (1) Religionen kännetecknas av ett förhållningssätt till vad som diffust kan kallas ”gud” och består inte av ett system av sanningar utan snarare av en samling attityder, vilka tar sig uttryck i reaktionssätt, varav några är kollektiva och inövade (”riter”), andra inte. (2) Dessa attityder är ofta ”primitiva” i den meningen att de inte bygger på skäl utan snarare är spontana reaktioner till följd av det livssammanhang individerna ingår i (s 208). (3) Om attityderna inte är förknippade med vissa emotionella egenskaper är de inte religiösa: ”Att tro att Gud existerar, t ex den Gud som sägs döma mina gärningar, men inte känna ånger, tillit eller vrede verkar vara en annan tro än den religiösa” (s 142). (4) Religiösa attityder är olikartade, skiljer sig från religion till religion och från individ till individ, och det ”riktiga” i dem kan inte bestämmas utifrån. (5) En filosofisk analysmetod (i förhållande till religionen) bör, i enlighet med (4), utgå från den frågandes eget behov av klarhet, det vill säga, vara en tereapeutisk verksamhet. Nedan ska något sägas om var och en av dessa teser.

### *3. Tro, attityd och handlande*

Beträffande den första av ”teserna” ovan har redan sagts att den förmedlar något riktigt. Samtidigt är den besvärande vag. I hela Erikssons framställning saknas egentliga anknytningar till de mer vittfamnande föreställningsvärldar som går under beteckningen religioner. Likaså saknas kopplingar till de föreställningsvärldar som delas av merparten av troende. När Eriksson å ena sidan hävdar att uttrycket ”att tro på Gud” bör ”jämföras med att förtrösta på Gud” (s 142), och å den andra insisterar på att ”vad vi talar om som ’Gud’ inte kan jämföras med tingen” (s 145), riskerar han att avvisa mycket av vad troende emfatiskt skulle hävda (om än med andra ordalag), nämligen att trosakten är intentionell i förhållande till en oberoende makt med personliga egenskaper.

Vi gör en falsk analogi: liksom meningsfullheten i att skriva ett brev till Norges ambassadör vilar på att det finns en person som

faktiskt har denna position, vilar meningsfullheten i att be till Gud /på/ att det finns en Gud till vilken vi ber. Att denna Gud finns förstås då analogt med en persons existens.

Det vore mer givande om vi gav akt på religiösa uttryck som talar om att vi finner Gud och frågade oss vad det är vi då funnit, som t ex uttrycken: "Gud har kommit in i mitt hjärta", "Gud kom till mig i en dröm" ... (s 141)

När Eriksson följer Wittgenstein i avvisandet av den bokstavliga förekomsten av mycket som hävdas inom religionerna, får hans framställning som synes också en normerande verkan. Den undflyende Gud som den troende vänder sig till i bön får inte uppfattas som existerande, däremot som "existerande" i och med att böneakten äger rum; Gud tycks alltså inrymmas i språkakten, och därmed får vi låta oss nöja. På samma sätt kan vi "inte fråga efter fenomenet nåd utan att ha förstått vad detta fenomen innebär i livet hos dem som talar om det. Vad nåd är blir synligt i hur termen används, i dess grammatik" (s 132). Men hur man än ställer sig till detta, tycks det svårt att tänka sig att den troende inte föreställt sig att hon trätt, eller försökt träda, i kommunikation med en gestalt som har makt att fördela något sådant som går under beteckningen nåd. Eriksson är över huvud taget inte särskilt tydlig i sin beskrivning av vad religionsfilosofens uppgift består i.

Anspråket är att bevara vad den troende vill säga, dvs att rätt representera språkbruket. Det kan t ex visas att tron på Jesu uppståndelse inte är en tro på ett historiskt faktum (att undanröja missförståndet) och att denna tro fungerar som en allt reglerande bild för den troendes liv (att representera användingen) (s 108).

Efter en sådan beskrivning av religionsfilosofins uppgift är det litet konstigt att omedelbart läsa att "(i)ngenting sägs dock om vad Jesu uppståndelse egentligen var för något eller vilken plats denna tro bör ha i en troendes liv". Att ett normerande moment ingår medger dock Eriksson utan prut: "wittgensteinsk filosofi /kan inte/ sägas vara endast deskriptiv" (s 159).

Frågan är emellertid varför just de troendes sanningsanspråk ska avvisas. Är det för att religionen då står bättre i samklang med Wittgensteins tänkande? Wittgenstein förklarade ju att han inte skulle kunna "förmå sig att tro" (märk formuleringen!) det som hans katolska

elever Smythies och Anscombe trodde, och han hojtade "nonsens!" när han hörde byprästen besvara skolbarnens frågor. Är inte den wittgensteinska metoden här egentligen ett försök att vaska fram en intellektuellt godtagbar (det vill säga: från intellektuell kritik undandragen) kärna i den föreställningsvärld av traderade fabler, ålderdomliga uppfattningar om världens karaktär, metafysiska antaganden och osorterade tänkespråk, som tillsammans utgör en religion? Och har man då inte, genom den relativiseringsprocess som Eriksson i Wittgensteins anda anbefaller, beljugit religionen, på samma sätt som när man missförstår de psykologiska mekanismer som ligger till grund för företeelser som "tro", "tillit" och "bön"? Är den normerande process som här utförts kanske egentligen ett sätt att med intellektets rakkniv kringskära det område som en gång utskurits med rädslans och hoppets stenxor? Att det just är känslor som kvarlämnats på trons fält efter denna wittgensteinska process är då inte förvånande, eftersom känslan är mindre lätt att pricka med kritiska verktyg. Men om känslan frikopplats från föreställningarna som omger den, har kanske också känslan förvanskats. Det framstår i varje fall inte som orimligt att den som fruktar ett personligt väsens ingripande i tillvaron tappar riktningen om hon får höra att väsendet inte finns i den mening hon föreställt sig.

(2) Wittgenstein betonar emellertid just det "primitiva", det vill säga: icke-reflekterade, i ett religiöst förhållningssätt. Det bygger på en psykologisk analys som kan ifrågasättas (och också har ifrågasatts). Eriksson refererar Wittgensteins berömda analys av relationen mellan skräck och vilja att springa – vilken enkelt uttryckt går ut på att man inte springer för att man känner skräck utan, tvärtom, detta att känna skräck får sin innebörd just i springande – och menar att något liknande kan sägas om den primitiva reaktionen "att falla på knä inför den upplevda närvaron av Gud i naturen". Här vore det, enligt Eriksson, felaktigt att skilja mellan upplevelse ("själva reaktionen", vilket väl då syftar på knäfallet) och en tolkning av vad den betyder:

Den religiösa reaktionen uttrycker nämligen vad en religiös hållning innebär. Vi kan således genom Wittgensteins angreppssätt komma därhän att vi ger upp vår jakt efter förklaringar av religionen, förklaringar som står i en extern relation till innebörden av de religiösa uttrycken och riterna. Vi når botten (s 207).

Det kan man möjligen säga. Men knäfall liksom springande har olika grunder, och orsakerna till varje enskilt knäfall är rimligen lika skiftande som orsakerna till varje språngmarsch. Skräcken, liksom den religiösa reaktionen, blir uppenbar genom rörelsemönstren, men rörelsemönstren blir begripliga först genom att sättas in i ett tolknings-sammanhang. Och dessa kan behöva analyseras för att bli begripliga, såväl för den drabbade som för omgivningen. Att det ingår ett starkt – möjligen dominerande – emotionellt inslag i religionen betyder ju inte att det inte föreligger moment av propositionellt slag, där sakförhållanden (exempelvis utsagor om etiska regler etc) *förknippas* med faktorer som (guds)fruktan, hänryckning, etc. Knäfallet hos den som drabbats av Wittgensteins storhet skiljer sig ju något från det knäfall som drabbar den som slagits av Guds storhet, även om inställningen må vara likartad. Erikssons avvisande av tolkning bygger på tanken att tolkning skulle vara liktydigt med bortförklaring, dvs vad jag i avsnitt 2 nämnde som exempel på missriktad religionskritik, alltså den enkla reduktionsmodell som går ut på att röja undan fenomen genom att peka på möjliga mekanismer som ligger till grund för deras existens. Men om den troendes rörelsemönster *inte hos henne själv* förknippas med några föreställningar om väsentliga moment inom religionen – det vill säga: av henne tolkas som adekvata reaktioner på en religiös komponent – kan rörelsemönstret knappast sägas vara av religiös natur. Detsamma gäller andra religiösa fenomen. Om en troende utbrister ”tjillevippen kabeljo mossimoss” kan det bara sägas vara tungomålstal ifall det finns en religiös ram där orden förknippas med en gudomlig ingivelse. På det viset måste alltså ett propositionellt och intellektuellt moment ingå i det religiösa ord- och rörelseschemat.

(3) Att en emotionell komponent förekommer i merparten av religiösa utsagor kan dock inte förnekas. Frågan är dock om detta kan drivas så hårt att förekomsten av en sådan komponent kan fungera som autenticitetsindikator när det gäller utsagorna. Här aktualiseras återigen den avsnävning av religionens område som nämndes i första punkten ovan. Att ett moment av fruktan (eller glädje) bör färga varje omnämnande av Gud (för att klassificeras som i egentlig mening religiöst) må vara en sak; men vilka känslor är adekvata när det gäller andra satser som omnämns i de religiösa urkunderna? Hur ska man känna inför satsen ”Vid uppståndelsen gifter man sig inte eller blir bortgift, utan alla

är som änglarna i himlen.” Glädje? Beslutsamhet? Förundran? Är munterhet opassande? Och är liknöjdhet i sig ett tecken på att meningen missförstås, eller avvissats? Kan man tillåta sig att vara likgiltig inför Paulus uppmaningar beträffande mäns hårlängd och kvinnors yrkesval? Och är medlidande eller raseri den korrekta reaktionen inför Pilatus agerande? Det rimliga förefaller annars vara att gudsutsagor av icke-troende omtalas som om de vore fiktiva, medan de hos troende får karaktären av omnämmanden av ett faktiskt förekommande subjekt. Men då kommer återigen sanningsaspekten in i bilden, vilket Wittgensteinianerna som bekant vill undvika.

(4) Wittgenstein var tämligen tolerant när det gällde att fastställa vad som kunde sägas inom den religiösa ramen. Det är givetvis ett tilltalande drag, i synnerhet för de många moderna kristna som klipper och klistrar ur bibeln med en fermitet som borde berättiga till toppjobb inom Reader's Digest-koncernen. Wittgenstein tycks själv ha förhållit sig på ett liknande, om än mer distanserat, sätt till religiösa föreställningar. Givetvis var han för skeptisk för att sluka en del av religionens mer härresande uppfattningar om världens och moralens beskaffenhet. Annat uppfattade han – bland annat vid läsningen av Frazers *The Golden Bough* – som metaforiska omskrivningar och ”som-om-tänkande”. Det tycks ha varit honom motbjudande att folk kunnat hysa föreställningar vitt främmande hans egna, och då sådana uppfattningar ändå hamnat på pränt var han angelägen om att ge dem en mer modern, rationell prägel. Det är en sympatisk hållning, men den kan inte sägas vara grundad på annat än lösliga antaganden. Några djupare kunskaper i antropologi förefaller han inte ha haft, dessutom tycks hans uppfattning om den mänskliga trons begränsningar felaktig. Att benägenheten att omfatta de mest absurda föreställningar är utbredd också idag, även i vår del av världen, framgår då man konfronteras med exempelvis de läror som går under samlingsbeteckningen ”new age”, samt då man ser vilka terapier människor är villiga att underkasta sig. Det förefaller långsökt att anta att de ceremonier som förekommer här, liksom i världsreligionerna, skulle sakna anknytning till trosantaganden om förhållanden i verkligheten (vilket Wittgenstein och hans posthume lärjunge Eriksson vill få oss att tro, se t e x s 97). Vad mera är, att döma ut de mer avvikande uppfattningar som föreligger inom trons sfär, utifrån inställningen att ”så tokigt kan väl ingen tänka”, skulle också drabba en rad väsentliga idéer inom världsreligio-



nerna, exempelvis föreställningen om treenigheten, Jesu uppståndelse och himmelsfärd, förekomsten av ett liv efter detta, etc. Detta borde vara en besvärande sak för troende. Gränslinjen mellan troende och icke-troende skulle kompletteras med ännu en: en maginotlinje mellan troende av äldre snitt och de moderna troende som lägger ett intellektuellt raster framför de äldre föreställningarna.

Synpunkten har ytterligare aspekter. Hur litet – dvs hur få av dogmerna – kan man tro på och ändå sägas vara troende? Frågan har relevans såväl inom enskilda religioner som för religiösa fenomen i allmänhet, men tycks sakna betydelse inom den wittgensteinska begreppshorizonten. Om någon tar nattvarden i tron att det visserligen finns en Gud, någorlunda lik den som beskrivs i bibeln, men samtidigt tycker att just denna ceremoni är ett hokus-pokus man deltar i enbart eftersom så många trosfränder gör det, är det då, för denne individ, fråga om en religiös rit? Han deltar förvisso i spelet, men hur ska spelet, i detta fall, betraktas?

Dessa olika gradskillnader mellan troende kan tillmätas betydelse eller avfärdas som marginalfrågor. Men det ointresse för det kanoniska som Wittgenstein gav prov på, och som återfinns hos flera av hans anhängare, ger upphov till problem av ett speciellt slag. Man har nämligen fog för en rad frågor, exempelvis: Finns det flera, konkurrerande spel som kan betecknas som kristna? Vilka föreställningar *kan* finnas, *bör* finnas, *måste* finnas, för att spelet ska vara just detta spel och inte ett annat? Och de som inte deltar, är de motspelare, icke-spelare eller spelsabotörer? Vet en icke-troende vad han talar om, om han talar om religion? Och vad förnekar en ateist? – något han inte förstår, eller något han inte kan förstå, eller något han förstår men med rätt eller orätt avvisar, eller rör det sig om ytterligare något annat? Och en avfälling, är det en som slutat tro för att han tycker illa om det han tidigare trott, eller för att han upphört att förstå det? Här tycks vi ha anledning att citera Markus 4:10–12:

När han/Jesus/ blev ensam med de tolv och de andra som var med honom, frågade de honom om liknelserna. Han sade: "Ni har fått veta Guds rikes hemlighet, men för dessa som står utanför är allt bara liknelser, för att de skall se med sina ögon utan att se och höra med sina öron utan att förstå, så att de inte omvänder sig och får förlåtelse."

I ett sådant språkspel kan Wittgenstein åtminstone sägas ha några av de nödvändiga attributen för att utnämnas till profet. Och hans kritiker brukar också regelmässigt avfärdas som oförstående smädare.

(5) Och det är kanske det mest svåruthärdliga i projektet: bokstavstron, som i detta fall gäller Wittgensteins skrifter snarare än de alster som länge troddes ha Gud som upphovsman. Här finns en påklistrad ödmjukhet som till slut framstår som en blott nödortfött uppsnyggad dogmatik. Skribenten utgår från sina egna frågor och kommer med svar som i första hand angår honom men som andra gärna får titta på. Tanken är givetvis att vi alla ska lära oss något på kuppen, att skribenten föregår med gott exempel. Det paras vanligtvis med en liberal hållning i förhållande till invändningar. Kommer någon annan fram till något annat, så varsågod, här står fältet fritt och öppet, spelet är igång och reglerna ändras efterhand. Eriksson är avväpnande klarsynt då han karakteriserar sin genomgång:

Den filosofiska debatt som förts kring wittgensteinsk religionsfilosofi har knappast lett någonstans, däremot har mina överväganden aktualiserade av denna debatt visat hur denna filosofi fäster vår uppmärksamhet på vikten av det partikulära. Från den wittgensteinska metodiken är således ingen ny filosofisk teori – vare sig om religionens väsen eller om en religiös kunskap – att vänta (s 174).

Detta ger måhända sken av en öppen hållning i de här frågorna, men skenet bedrar. I praktiken rör det sig om en pendling mellan ett solip-sistiskt synsätt och ett förtäckt men strängt normerande perspektiv. Resultatet blir att tankeutbytet mellan troende och icke-troende reduceras till ideliga procedurfrågor. Den gamla etikettregeln som föreskriver att om religiösa frågor disputerar man inte, har här upphöjs till en filosofisk princip av lydelsen: språka gärna om språkande om filosofiska frågor, men när det kommer till kritan – håll käft. Därmed utestängs ett av nutidens viktiga diskussionsområden från filosofisk granskning, och de intresserade inbjuds till en ringdans i teologins periferi. Den gamla gränslinjen befästs. I detta sätt att resonera blir det viktiga inte vad som sägs utan vad som inte kan sägas. Allt tal är riktigt, ifrågasättande kan bara ske inom ramen för den överensstämmelse som råder mellan språkspelare. Ateistens språkspel kan därför inte rimligen ifrågasättas av den troende (det fungerar ju), det kan bara avfärdas,

efter att ha etiketterats. Detsamma gäller för andra uttrycksformer, exempelvis inom new age-rörelsen och nyandliga rörelser som Solsekten. Och vice versa.

Stefan Eriksson ifrågasätter inte trons utsagor, vilket är i enlighet med hans wittgensteinska hållning. Han ifrågasätter heller inte något av mer substantiell karaktär i Wittgensteins tänkande, vilket möjligen är uttryck för samma hållning. Hur som helst har han visat sig vara en god troende.

#### *4. Sammanfattning*

Om något sammanfattande ska sägas om ämnet, måste det dessvärre bli negativt. De ansatser till förståelse av religiösa fenomen som kan utvinnas ur Wittgensteins tänkande har ofta hämmats av en för stor vördnad, inte inför religionen, men inför Wittgensteins "språkspel". Det som kan utvinnas ur denna begreppsvärld har därtill mer att ge religionspsykologin än religionsfilosofin, åtminstone som dessa områden tidigare utstakats (det finns möjligen skäl att rita nya kartor). Dessutom tycks wittgensteinska metoder inte ange början och slutet på en filosofisk diskussion kring religiösa frågor. Även om inslag från den wittgensteinska filosofin tas till grund för en förståelse av den religiösa diskursen kan traditionell religionsfilosofi ännu bedrivas. Wittgensteins tänkande utgör inte A och O i religionsdebatten. Framför allt inte O.

## Litteratur

- ANDERBERG, T (1997) *Guds moral. En essä om lidandets och ondskans problem*. Nora.
- ERIKSSON, S (1998) *Ett mönster i livets väv. Tro och religion i ljuset av Wittgensteins filosofi*. Nora.
- HAIKOLA, L (1977) *Religion as Language Game. A critical study with special regard to D Z Phillips.*, Lund.
- HUDSON, W D (1974) *A Philosophical Approach to Religion*. London & Basingstoke.
- JANIK, A & TOULMIN, S (1986) *Wittgensteins Wien*. Lund. (Översättning av Wittgenstein's Vienna, London 1973. Översättare: Birger Hedén.)
- MONK, R (1992) *Ludwig Wittgenstein: Geniets plikt*. Göteborg. (Översättning av Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius, London 1990. Översättare: Gustaf Gimdal och Rickard Gimdal.)
- NIELSEN, K (1971) *Comtemporary Critiques of Religion*. London & Basingstoke.
- NIELSEN, K (1982) *An Introduction to the Philosophy of Religion*. London & Basingstoke.
- PHILLIPS, D Z (1976) *Religion Without Explanation*. Oxford.
- WITTGENSTEIN, L (1996) *Filosofiska undersökningar*. Stockholm. (Översättning av Philosophische Untersuchungen, Oxford 1953. Översättare: Anders Wedberg. Andra, reviderade upplagan.)
- WITTGENSTEIN, L (1966) *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief*. Oxford.

## STEFAN ERIKSSON

### *Det förrädiskt enkla*

#### Om de religionsfilosofiska problemen

---

##### *1. Förståelse och generalisering*

En av de ständiga fällor vi i filosofin söker undvika är att förenkla saker och ting. När man ständigt stöter på hinder för sitt tänkande kan man ibland göra erfarenheten att problemet inte blir löst genom *mer* tänkande, utan endast genom att man ifrågasätter just de schematiska tankesätt som tagit en i besittning. Mitt filosoferande blir då till ett tänkande över mitt eget tänkande, över mitt sätt att förhålla mig till filosofin och därför är filosofin i något slags grundläggande mening också en personlig aktivitet och något jag har att ta personligt ansvar för. Det innebär alltså inte – vilket Thomas Anderberg i sin artikel gör gällande – att jag ”lämnar scenen med en axelryckning”, utan att jag erfårit något som jag numer uppfattar som karakteristiskt för filosofisk verksamhet. Alla ser dock inte detta, alla gör inte denna erfarenhet, och för dem som inte gör det framstår en filosofi av det slag jag här talar om som något mycket främmande. Så tycks vara fallet för Thomas Anderberg eftersom han så gravt feltolkar de utsagor jag i min bok gör omkring filosofins personliga dimension. (Det längre avsnitt om detta som han citerar framstår, säger han själv, för honom som obegripligt.) Jag företräder inte alls någon ”solipsism” utan säger till mina läsare ungefär detta: Också du måste i filosoferandet göra erfarenheter och reflektera över de erfarenheter du redan gjort. Och eftersom dessa erfarenheter i en bestämd mening är *dina* så kan inte mina ord omedelbart utsäga vad som är en lösning på det dilemma du befinner dig i.

Det sammanhänger med vad Anderberg noterar: att religionsfilosofin behöver en *förståelse* av de religiösa fenomen den har att behandla. Men när man säger att Wittgensteins filosofi är inriktad på förståelse så måste vi skilja mellan några saker. Vi kan åtminstone avse tre

skilda saker: att analysera 'förståelse' som ett uttryck använt i religiösa sammanhang; att ha ett allmänt intresse för att söka förstå fenomenet religion, eller att söka en specifik filosofisk förståelse som är relevant sedd i relation till filosofins problem. I det första fallet – att analysera 'förståelse' som uttryck i religiösa sammanhang – skulle man kunna studera hur begreppet förståelse kommer till uttryck i religiösa texter och i hur religiösa människor talar om att förstå andliga ting. Det är en intressant och viktig uppgift men det är inte den jag ägnat mig åt i mitt arbete eller som kan sägas karakterisera den wittgensteinska filosofin. Inte heller är detta slags arbete inriktad mot förståelse i någon allmän mening, som om den hade till syfte att göra religion begripligt för oss. Nej, den förståelse som Wittgenstein talar om är en specifik filosofisk förståelse, vars innebörd ges av det filosofiska problem denna förståelse har till uppgift att upplösa. Det innebär att man i någon mening måste starta i det filosofiska problem som sysselsätter Wittgenstein om man skall ha någon möjlighet att förstå dennes filosofi. Och det filosofiska problem som motiverar Wittgensteins diskussioner kring religion är inte något av de traditionella problem som brukar motivera filosofer, som t ex hur Guds godhet och allmakt kan förenas med förekomsten av ondska i världen, eller med vilken rätt vi kan påstå att erfarenheter av Gud ger oss kunskap. Det problem som motiverar Wittgensteins arbete är i stället *den diskrepans han upplevde mellan filosofins diskussioner av religion och religionen själv*. Mer precist uttryckt: vad vi i filosofin säger oss ha förstått av en religiös övertygelse eller ett religiöst uttryck står i ett spänningsförhållande till hur religiösa uttryck tycks användas i sina religiösa kontexter. Det innebär som sagt att problemet även här är filosofin själv!

Man kan sammanfatta en bok på många olika sätt. Ett sätt att uttrycka vad som är min boks ärende är att framhålla två uppfattningar som där kommer till uttryck. Jag skall längre fram tala om den ena, min kritik av det externalistiska perspektiv som jag menar bemäktigat sig filosofin. Den andra uppfattningen är att det inte finns några specifika gränser för det religiösa språket, för det religiösa språkets förnuftighet eller möjligheten att kritisera och förstå religiöst språk. Gränserna är flytande och mångahanda. Och just det är något *karaktäristiskt* för religiöst språk, något som skiljer det från många andra typer av språkande. Det långa kapitel fyra i min bok utgör en med Haikola instämmande kritik av tidigare wittgensteinskt tänkande som

präglats av ”en för stor vördnad...inför Wittgensteins språkspel” (Anderberg), just utifrån detta mitt synsätt. Därför blir det så fullkomligt missvisande att som Anderberg mena att jag drar en gräns kringtrons pastorat, att jag drar upp bestämda gränslinjer. Tvärtom är hela min bok en vandring genom de ständigt föränderliga gränstrakterna och en inbjudan till läsaren att följa med på denna vandring. Men poängen är att *man själv* måste göra denna vandring och själv lära sig känna igen landskapet, därför kan inte vandringen sammanfattas i en enkel formel som kan lämnas vidare till nästa vandrare, vilket var vad den av Anderberg citerade utsagan om labyrinten (s 247) ville uttrycka. Detta förhållande innebär inte alls ett uppgivande av strävan efter filosofisk klarhet, utan insikten om detta förhållande kan snarare sägas utgöra en *förutsättning* för klarhet.

Anderberg återkommer igen och igen till att jag i min bok inte vill söka nå ”pudelns kärna”. För Anderberg tycks saken klar, en filosof som sysselsätter sig med religion har att presentera ett antal teser om t ex Gud vilka väsentligen bör beröra sanningsfrågor, teser som sedan skall diskuteras vidare av andra filosofer. Vad som skulle behöva diskuteras vidare är att denna uppfattning i den wittgensteinska traditionen medvetet utsatts för en kraftfull kritik. Som framgått ovan är ”pudelns kärna” här något annat; att nå en insikt om sin egen strävan efter ett visst slags svar på filosofiska problem. Detta görs inte för att ens strävan är att uppnå ett visst psykologiskt tillstånd, utan därför att detta på ett mer fundamentalt och genomgripande sätt kan resultera i *en lösning* av filosofins problem (vilket är min invändning mot den tes (5) som Anderberg formulerar). Då håller det inte att invända mot denna tradition att den ej sysselsätter sig med sanningsfrågor i den betydelse som Anderberg avser, det blir så att säga ett argument för de redan frälsta, de som redan ser övergivandet av detta slags frågor som något negativt.

Anderberg framför obekymrat generaliseringar av det slag som Wittgenstein så noga söker undvika. Att Wittgenstein och jag själv tillskrivs tesen ”Allt tal är riktigt” får mig att dra på munnen. Hela avsnittet ”Religiösa utsagor som grammatiska regler” i min bok (s 135–155) utgör ju en kritisk diskussion av en sådan position. Jag sammanfattar denna diskussion med att säga att det kan vara svårt ”att acceptera den ena eller den andra förståelsen av religiösa uttryck som ’den riktiga’ i en begreppslig bemärkelse” (s 155). I en lång rad

exempel i ett senare avsnitt (s 162–171) visar jag sedan på skillnader mellan olika fall, just för att *undvika* detta slags generaliseringar. Jag citerar där – i relation till *ett* konkret exempel – Wittgenstein sägandes: ”Vi säger: vi vet mycket som dessa inte vet. Och hur säkra de än är på sin sak, – de misstar sig och vi vet det” (*Om visshet* § 286, citerat på s 164, se sedan vidare t ex s 168 och 170 för fler exempel.)

När Anderberg vidare skriver ”Att söka fastslå definitioner är exempelvis fåfäng möda, enligt Wittgenstein, eftersom ord har olika betydelse i olika kontexter”, så har han uppenbart fel. Vad som avvisas av Wittgenstein är ett slags ”superdefinitioner” av ett sådant slag att de fångar in den ”logiska kärnan” i ett begrepp (något Wittgenstein som bekant sysselsatte sig med i *Tractatus*). Självfallet visar Wittgenstein ofta i relation till ett konkret problem att en definition av just det slag filosofin söker inte är möjlig, men aldrig säger han något så generellt som den sats Anderberg lägger i hans mun. Och det skrivsätt som förefaller Anderberg så mystiskt – att Wittgenstein t ex använder ett korthugget uttryckssätt, sentenser, allegorier och hisnande metaforer – har förstås med just detta att göra, det är ett medvetet försök att undvika det av Anderberg omhuldade sättet att skriva filosofi (och har inte – som Anderberg antyder – att göra med försök att skriva religiös text). Definitioner kan fastslås och användas på mångahanda sätt, och huruvida en definition av ett visst slag är möjlig i relation till ett givet problem är bara något som kan fastställas genom en konkret noggrann undersökning av just detta problem.

Denna tendens att generalisera återkommer i diskussionen av den tes nr (3) som Anderberg vaskar fram ur min bok. Han påstår att religionen (bestämd form singularis!) består av en samling attityder och säger att om ”attityderna inte är förknippade med vissa emotionella egenskaper är de inte religiösa”. För att belägga detta mitt synsätt citerar han ett avsnitt från s 142 i min bok: ”Att tro att Gud existerar, t ex den Gud som sägs döma mina gärningar, men inte känna ånger, tillit eller vrede verkar vara en annan tro än den religiösa.” Detta är i sitt sammanhang en anmärkning som söker framhålla att det är något märkligt med en person som säger sig tro på en dömande Gud men som samtidigt inte låter det påverka den egna livsföringen. Som om någon sade: Jag vet att Gud skall låta mig brinna men det bryr jag mig inte om. Tolkar vi detta uttalande som *trots* mot Gud blir det begripligt, men vad skulle vi säga om en person som verkligen inte bryr sig



om sitt eviga väl och ve (trots att han/hon tror att det finns något sådant)? Det är alltså heller inte bara emotioner som avses, ty trots eller ånger är inte bara en känsla utan också något mera. Genom en undersökning av ett tänkt konkret exempel – dvs vad Wittgenstein avser med 'språkspel' – skulle vi kunna bli varse fler sådana dimensioner i det vi kallar 'tro'. Anderberg går utan att tveka den motsatta vägen, från det partikulära och konkreta till det generella, och utläser obekymrat en tes om "religionen" i vad jag skriver. Jag kan bara betyga att jag inte avsett att något i min bok skall läsas på detta sätt och att jag också om och om igen angivit detta.

## 2. Interna och externa relationer

Teserna (1) och (2) utgörs, enligt Anderbergs rekonstruktion, av påståendet att religionen inte består av ett system av sanningar utan snarare av en samling attityder som är primitiva i den meningen att de är spontana reaktioner till följd av det livssammanhang individerna ingår i. Det innebär, menar han, att jag avvisar "den bokstavliga förekomsten" av mycket som hävdas i religionerna och att t ex Gud inte "får uppfattas som existerande". Vad är nu denna "bokstavliga förekomst" för något? Jo, det tycks vara ett "propositionellt element" som avser något slags "sakförhållande", dvs Anderberg tycks tänka att det "måste" (hans ord!) ingå "trosantaganden om förhållanden i verkligheten" i religiös tro och aktivitet. Nå, om detta behöver vi egentligen inte disputera, då jag i en mening är fullkomligt ense om detta med Anderberg. Troende menar sig förstås tala om något verkligt, men i och med att vi konstaterat detta är ju ännu inget filosofiskt arbete gjort. Frågan återstår: vilken *art av verklighet* avses här? Om en troende bedyrar att hennes tro är en tro på en *verkligt existerande* Gud så är jag fortfarande genuint brydd över innebörden i detta. Och för att få någon klarhet i saken skulle jag fråga mig vilken relation denna persons ord om Gud har till annat i hennes liv. Min misstanke är att Anderberg å sin sida redan från början menar sig ha en klar uppfattning om vad den troendes ord hänför sig till. Vad vår diskussion snarare handlar om, menar jag, är en tendens i filosoferandet att betrakta alla relationer som externa, och att vi filosofer ofta likaledes uppvisar ett slags blindhet för förekomsten av interna relationer. Låt mig förklara dessa termer. En relation mellan två saker är intern om det ena inte kan begripas, förstås, förklaras, behärskas utan att även det andra begripas,

förstås, förklaras, behärskas. Som exempel kan vi nämna följande: Om du förstår vad som avses med 'framsida' så förstår du också vad som avses med 'baksida', detsamma gäller begreppspar som 'upp – ner' och 'fråga – svar'. En extern relation mellan två saker är förhållanden när vi kan förstå det ena oberoende av det andra. Exempelvis kan jag förstå vad en följd av tecken på min dataskärm betyder utan att jag förstår den binära kod som frambringat dessa tecken på min skärm.

Hur applicerar nu Wittgenstein denna distinktion på religionsfilosofins område? Han tycks mena att filosofer ofta tänker ungefär så här: religiösa seder och bruk blir inte begripliga om det inte finns en idé om vad dessa seder och bruk riktar sig till. Man tycks då tänka sig att vi kunde identifiera och tala om ett objekt till vilket religionen riktar sig, oberoende av vilken relation vi själva har till detta objekt. Vi skulle då tala om detta objekt ur ett externt perspektiv. Wittgensteins invändning, så som jag ser det, är, att för att faktiskt handla om samma sak som religionen måste varje beskrivning av den söka klargöra vilken *religiös* karaktär de i religionen nyttjade uttrycken har. Det beror i sin tur på att dessa uttryck betyder det de betyder bara när de ses i relation till sin religiösa omgivning, bestående av känslor, erfarenheter, reaktioner och attityder, vilken bildar den bakgrund mot vilken deras religiösa karaktär överhuvudtaget kan framträda.

Ta t ex "Jesu förlåtelse". Som jag påpekar i min avhandling så är för en troende att förhålla sig till "Jesu förlåtelse" som om den aldrig kan göras om intet, att förhålla sig till den som till något evigt "ovan där", vad som visar att denne *förstår* den kristna tron. Ett sådant förhållningssätt är vad som visar att man förstått vad uttryck som 'Han sitter på Guds högra sida för att döma levande och döda', 'Gud är trofast och rättfärdig', och 'Han har upprättat ett evigt rike' betyder. Det externa perspektivet menar: någon skulle kunna tro på Jesu förlåtelse som på ett sannolikt faktum. Då blir relationen mellan vad man tror och arten av övertygelse något tillfälligt. Det finns något bestämt, Jesu förlåtelse, och till detta "propositionella element" som avser ett "sakförhållande" kan jag inta skilda attityder. Vad Wittgenstein vill framhålla vikten av är alltså det att vilken övertygelse vi talar om beror på, är internt relaterat till, hur en person förhåller sig till den. Mitt förhållningssätt visar vilken övertygelsen i fråga är. Jag kan inte först identifiera övertygelsen och sedan välja attityd till den. Vi talar inte om samma övertygelse i båda fallen.

Man kan så fråga sig: ”Vad är det för slags påstående – detta att religionens språk har denna interna karaktär – och vilka skäl finns det att tro på detta påstående?” Detta är en viktig punkt – och en punkt där det har rått oklarhet många gånger. För det första så ges ibland intrycket bland dem som inspirerats av Wittgensteins filosofi att man genom denna analys har funnit det religiösa språkets egentliga karaktär och att de som uppfattar sitt eller andras religiösa språk på ett annat sätt har missuppfattat detta religiösa språk. Sådana slutsatser kan inte dras på grundval av Wittgensteins filosofi. Jag vill säga: Att bedriva filosofi i Wittgensteins anda är att klargöra *skilda* användningar av religiösa uttryck. Jag har då inte anspråk på att ha funnit en egentlig betydelse utan säger att det religiösa uttrycket så att säga förstått externt inte betyder detsamma som när det förstås internt. Vad gäller frågan efter argument för att denna skillnad finns så kan jag tänka mig två sätt att argumentera.

För det första det faktum att religiösa människor ibland efter en lång tids användning av ett religiöst uttryck kommer till en radikalt ny förståelse av vad uttrycket betyder. Betänk en människa i kyrkan som sjunger psalmer och hör predikningar om ’Guds storhet’. Hon kan också använda detta uttryck: Hon sjunger med i psalmerna, hon kommenterar vad prästen sade om Guds storhet och hon berättar för sina barn om att Gud är stor. En dag brister allt för denna människa då hon förlorar en nära anhörig. I sin nöd vänder hon sig till Gud. Hon upplever då hur Gud kommer nära, fyller henne med frid och nåd, och hon vänder sig till Gud i bön och prisar Gud för hur stor Gud är. När hon sedan berättar detta för en vän säger hon: ”Jag visste inte vad Guds storhet innebar men nu vet jag”. Religiös litteratur uppvisar många exempel på detta: en extern relation till ett religiöst språk förvandlas till en intern. Ett uttryck sätts i förbindelse med erfarenheter som klargör innebörden av uttrycket, en innebörd som tidigare inte stod klar. Mitt första argument är helt enkelt det att vi ofta finner detta förhållande i religionen.

Det andra sättet att argumentera för denna distinktion är genom att helt enkelt hänvisa till en rad exempel som söker klargöra denna skillnad. Några exempel jag radade upp i min bok var dessa: Att be till Gud för att alla andra gör det, för att man lärt sig att det ska man göra osv är inte detsamma som att be till Gud för att ”inte förlora sin själ”; att gå till nattvarden för att man förväntas göra det är inte det samma

som att gå dit för att "få kraft att förlåta sin nästa"; att låta bli att stjäla för att man inte gör sådant är inte det samma som att låta bli att stjäla för att "Kristi kärlek förvandlat ens liv". Handlingarna och orden tycks i de senare fallen inte ha samma betydelse som i de förra. Det verkar inte rimligt att kalla dem *samma* handlingar och erfarenheter, hur starkt de än liknar varandra till det yttre skeendet. Och det är den religiösa omgivningen av "oro för sitt eviga väl", längtan efter "att leva ut förlåtelsen" och av "att erfara Kristi kärlek" som ger dessa handlingar och med dem förbundna uttryck den religiösa signifikans de möjligen kan ha.

Jag avvisade tron att vi kan finna det religiösa språkets egentliga betydelse genom en analys av Wittgensteinskt snitt. I stället menade jag att en sådan undersökning klargör skilda användningar av uttryck. Låt oss för det andra nu säga att jag genom mina två argument visat att en sådan skillnad mellan interna och externa betydelser finns, och att vi klargör religiösa uttrycks skilda betydelser genom att närmare sätta dem i relation till de omgivningar som visar vilka betydelser de har. För det tredje uppkommer då frågan: Kan det inte vara så att det är en extern användning som är den riktiga och att den betydelse jag kallat intern i själva verket är en avvikelse från den genuina betydelsen? I denna fråga förekommer uttrycken 'riktig' och 'genuin' betydelse, så först och främst måste vi diskutera om filosofin kan avgöra sådana frågor. Låt mig visa varför jag inte anser det.

I ett religiöst sammanhang kan en sådan ny erfarenhet av vad "Guds storhet" innebär som jag här exemplifierade med tas emot på flera skilda sätt. Kanske formuleras denna erfarenhet av "Guds storhet" i språket och kanske blir den sedan till inspiration för många människor som söker en fördjupad erfarenhet av vad de kallar trons mysterier. Å andra sidan kanske denna formulering kommer att upplevas som hädisk, vilket då leder till att den avvisas. I båda fallen är det religiösa avgöranden, av typen "Är detta förenligt med evangeliets kärna, med skriften, med vår tradition?" osv, som faller avgörandet. Om det t ex uppstod en konflikt mellan dem som omfattar denna nya formulering av vad de kallar Guds storhet och dem som avvisar den, så kan jag inte se att en filosof kunde avgöra saken eller ta ställning på filosofiska grunder. Om man bortser från påpekanden av logiskt slag så skulle varje ställningstagande förmodligen ha en religiös karaktär.

Om vi nu som filosofer inte kan avgöra vilken uppfattning som är den rätta, hur kan det då komma sig att den litteratur jag undersökt är full av uttalanden av detta slag: "Religionen är inte en teori"? Här kommer vi till en förståelsen av Wittgensteins filosofi oerhört viktig distinktion, som jag här skulle vilja kalla: distinktionen mellan *begreppslig* och *normativ* prioritet. (Denna distinktion ger förresten också svaret på Anderbergs fråga om vilka föreställningar som kan, bör, måste finnas för att ett religiöst spel skall vara just *detta* spel: Det finns begreppsliga och normativa svar på frågan, och jag menar att filosofin endast kan ge svar av det förstnämnda slaget.) För att börja med normativ prioritet vad gäller religiösa uttrycks betydelser så avser jag med denna term helt enkelt en uppfattning om vad som ur en religiös synvinkel, eller ur ett religiöst intresse, är ett uttrycks genuina eller egentliga betydelse. Med begreppslig prioritet avser jag något helt annat, nämligen den betydelse som möjliggör att människor som är oense om en normativ prioritet ändå kan vara överens om att de är oense om *samma sak*. Med andra ord: det är en betydelse som är primär på så sätt att den begreppsligt sett kommer först, dvs den måste förutsättas för att göra givandet av andra innebörder till uttrycket begripligt. Vad är det då som kommer först ur ett begreppsligt perspektiv? Häri ligger det intressanta med Wittgensteins argumentation: han hävdar bestämt att den betydelse som har begreppslig prioritet är något som har med vårt handlande och med våra reaktioner att göra.

För att vi skall kunna förstå varandra, även när vi talar religiöst, säger han, krävs att vi igenkänner vissa spontana reaktioner hos varandra, att vi överensstämmer i vissa reaktioner, reaktioner som varken är förnuftiga eller oförnuftiga utan föregår sådana överväganden. Wittgenstein ger ett exempel:

[O]m någon sade 'Jag vet inte, om det är smärto jag har eller något annat?' så skulle vi tänka att han inte visste vad det svenska ordet 'smärta' betyder och skulle förklara det för honom. – Hur? Kanske genom åtbörder eller genom att sticka honom med en nål och säga 'Ser du, det är smärta'. Denna ordförklaring liksom varje annan kunde han förstå riktigt, oriktigt eller inte alls. Och vilket han gör kommer han att visa i användningen av ordet, så som det också annars sker. Om han nu t ex sade: 'O, jag vet vad 'smärta' betyder, men om *det* som jag nu har är smärta, det vet jag inte' –

då skulle vi bara ruska på huvudena och anse hans ord som en sällsam reaktion som vi inte vet vad vi skall göra med. (*Filosofiska Undersökningar*, § 288)

Till sist når vi en punkt där denna person antingen griper om användningen av smärtuttryck eller vi får ge upp försöken att lära honom dem. Hur han förhåller sig till ordet 'smärta' visar hurvida han riktigt förstått det, vi återfinner här alltså en intern relation mellan en reaktion och ett uttrycks betydelse. Det äger sin giltighet även för vår förståelse av religiöst språkbruk. Vi *finner varandra* i vissa religiösa och moraliska förhållningssätt. Ur denna oreflekterade hållning och de uttryck som uttrycker den kan ett rikare och mer nyanserat språk där reflexionen har en plats springa fram. Om vi inte spontant kunde se att det och det var en gest av kärlek skulle vi aldrig kunna förstå och tala kärlekens språk, och inte heller kunna göra begripligt vad en "kärleksfull skapare" är. Om inte människor erfor känslor av tacksamhet inför livet skulle tal om en "god skapare" knappast kunna göras begripligt. Att sådana "interna" responser som jag här talat om är vad som "möjliggör" en diskussion innebär att de har begreppslig prioritet. Dvs att vi delar dessa responser är något som förutsätts när vi diskuterar t ex en religiös uppfattning. Och därför kan Wittgenstein säga att religionen inte är en teori. Han uttalar sig om det som är den begreppsliga början för religiositet, de reaktioner och handlingssätt som konstituerar vad det är vi talar om när vi talar religiöst. På detta plan är religionen ingen teori, inte resultatet av ett resonemang eller av en tolkning, den är helt enkelt ett av människans sätt att vara till (vilket alltså är temat för hela min bok och något som i den naturligtvis kvalificeras och preciseras på mångahanda sätt). Att människor sedan ger tal om att Gud finns som "ett faktiskt förekommande subjekt" (Anderbergs uttryck) en *normativ* prioritet är en annan sak.

Anderberg har säkerligen förväntat sig en respons av ungefär detta slag, och därför redan angivit sin invändning: "Frågan är emellertid varför just de troendes sanningsanspråk ska avvisas. Är det för att religionen då står i bättre samklang med Wittgensteins tänkande?" Tanken är att troende den wittgensteinska analysen till trots kommer att hävda att Gud i sanning är del av ett "sakförhållande" och skall uppfattas som "bokstavligt" existerande, och av någon anledning anses detta förhållande vara en besvärande omständighet för filosofen (antag-

ligen därför att man missförstått vad anspråken på deskriptivitet vill säga). Detta är en mycket vanlig invändning. Mitt svar är för det första att det naturligtvis finns troende som uppfattar sin tro på detta sätt och dessutom använder religiösa uttryck i enlighet med denna sin självförståelse. Den intellektuellt kritiska hållning som Anderberg ger uttryck åt visavi denna trosform delar jag helt och fullt. För det andra menar jag ändå att många troende faktiskt använder religiösa uttryck på ett sätt som inte alls korresponderar till de gängse filosofiska representationerna av religiösa uttrycks betydelser, även om de troende på vad vi kunde kalla ett metaplan tycks acceptera dem. Denna diskrepans mellan faktisk användning och representation kan, menar jag, ges tre förklaringar:

1) Det är ett faktum att vi lär oss att använda språket, *inte* att redogöra för språkets användning. Det senare är, vilket vi då och då kan erfaras, dessutom mycket svårt. Troende använder i en del fall religiösa uttryck på det-eller-det sättet utan att äga förmågan att beskriva det på så sätt.

2) Vad är det för övrigt för fel i att inta en kritisk attityd till de troendes egna utsagor? Man bör hålla i minnet att Wittgenstein kallade sig själv för lärjunge till Freud. Wittgenstein är i denna bemärkelse en utövare av "misstänksamhetens hermeneutik". Ur detta kritiska perspektiv handlar ibland de troendes fasthållande vid *vissa* formuleringar om att de lägger upp dimridåer som de inte vill kännas vid. Kanske säger den troende att Jesu uppståndelse är en historisk händelse, men saknar förmåga att redogöra för de krav vi ställer på hypoteser om historiska händelser, samtidigt som hon i sin bön ger uttryck för denna sin tro på ett sätt som inte i något avseende liknar de sätt varpå hon relaterar till annat hon uppfattar som historiska skeenden. Wittgenstein kallade ibland, med rätta, sin filosofiska verksamhet för "terapi", men i samband med vad vi här talar om är det befogat att nyttja termen "terapi" i en betydligt starkare betydelse.

Jag tror att filosofer helt enkelt ofta missförstår troendes betydanden om att t ex uppståndelsen *faktiskt* inträffade. De tänker att ett sådant uttryckssätt *måste* innebära att de troende gör ett slags vetenskapliga eller i filosofisk mening ontologiska påståenden, men jag skulle vilja säga att också dessa uttryck kan ha skilda användningar och att vi inte på förhand kan avgöra vad en människa vill säga med ett sådant uttryck. Vi måste även här se vilken användningen är och

vilken plats uttrycket har i denna persons liv. Ett fasthållande vid påståendet "Jesus uppstod verkligen från de döda" tycks mig ofta vara ett sätt att säga ungefär: "Vad som än händer och vilka argument som än presenteras betyder min bekännelse av att Jesus verkligen uppstått allt för mig". Vad denna uppståndelsens verklighet består i är därmed fortfarande en öppen fråga. (Jag har gjort ett försök att besvara den, så långt jag nu anser det möjligt, i en artikel i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1998.)

3) Sedan har jag ju redan talat om att religion ofta kännetecknas av att en extern relation till språket är förhanden. Ur detta perspektiv förefaller många troende snarast "låna" ett religiöst språk från de sammanhang vari språket så att säga har sin livsluft. Det är ifall detta är riktigt inte märkligt att endast en mindre del av det religiösa språket hos dessa troende är förankrat i egna erfarenheter av vad för dem framstår som heligt. Wittgenstein tycks klarare än många troende se att det är en skillnad mellan första- och andrahandsreligiositet; skillnaden är inte bara att de förra har starkare upplevelser, mer känslor eller att de är mer uppriktiga än de senare, utan att vad de säger – även om de använder samma ord – har olika betydelser i dessa sammanhang. Dvs jag tror att många troende inte uppmärksammar sådana begreppsliga skillnader som en analys av här föreliggande slag blottlägger. Så förutom Anderbergs gränslinje mellan troende och icke-troende vill jag inte bara tala om en ny linje mellan äldre och mer moderna troende – denna gräns finns redan sedan länge och har manifesterat sig i en rad tvister inom och mellan samfund och kyrkor – utan jag vill dessutom påstå att dessa gränser mellan troende är mångahanda och manifesterar sig på många skilda sätt. Just Anderbergs exempel med en person som tar nattvarden utifrån sociala hänsyn är ju som vi såg ovan ett exempel som jag explicit har diskuterat. Så att Anderberg karakteriserar min inställning som ett "ointresse" av "gradskillnader mellan troende" är ett svårsmält påstående. (Det har funnits och finns religionsfilosofer som i namn av Wittgensteins filosofi företräder en klart reduktionistisk filosofi – några av dem nämns vid namn i min bok – och i ett sådant fall kan den troendes invändning naturligtvis vara på sin plats.)

### 3. Vem är en god troende?

Jag vill tillägga att jag är glad att Anderberg trots sin kritik finner mitt



avhandlingsarbete välformulerat, seriöst och värt en granskning. Denna granskning är – trots de brister jag pekat på ovan – ett allvarligt försök att diskutera vilket bidrag Wittgensteins filosofi har att ge dagens religionsfilosofi. Jag vill dock komplettera vår diskussion genom att påpeka att det i Anderbergs text finns ett par missuppfattningar. Vad Anderberg avslutningsvis citerar från s 174 i min bok är där en karakteristik av mitt studieobjekt, den wittgensteinska religionsfilosofin, och inte av ”min genomgång”, dvs studien själv, vilket faktiskt gör viss skillnad. Inte heller har, vad jag kan påminna mig, Wittgenstein någonsin utfört någon ”berömd analys av relationen mellan skräck och vilja att springa”, kanske är det William James Anderberg har i tankarna.

Avslutningsvis vill jag ändå beklaga att Anderberg när han om ”flera religionsfilosofer” skriver att deras argumentation består av följande argument: ”Wittgenstein lämnade religionens väsentligheter i fred; alltså bör hans exempel följas och filosofin hållas utanför trons sfär”, inte klargör vem som är måltavla för denna elaka karakteristik. Det sker inte heller när han påstår att Wittgenstein av ”flera anhängare” utnämns till ”profet” medan kritiker i stället avfärdas som ”smädare”. Genom att upprepade gånger tala om undertecknad i termer av ”lärjunge” och ”god troende” skapas intrycket att denna karakteristik möjligen avser mitt arbete. Anderberg tycks alltså presentera ett argument av typen guilty-by-association. Ifall detta verkligen är hans intention har min avhandlings resonemang gått Anderberg spårlöst förbi. Sammanfattningsvis vill jag säga att Anderberg uppenbarligen hyser stor tilltro till en generaliserande och i min mening förenklande filosofi. Dessa drag kommer även till tydligt uttryck i den läsning och kritik av mitt arbete som Anderberg utfört. Man har skäl att fråga sig vem som i själva verket visat sig vara en god troende.

## THOMAS ANDERBERG

### *Det förrädiskt svåra*

#### Några kommentarer till Stefan Erikssons inlägg

---

Det ligger något i Stefan Erikssons inledande anmärkning att filosofer ibland förenklar saker och ting. Stefan Eriksson använder sig av just den metoden i sitt svar till mig – åtskilligt av det jag tog upp förblir obesvarat (bland annat resonemangen om ateisters förståelse av religion), annat avfärdas efter att ha karikerats. Men Stefan Eriksson tycks annars snarare lida av denna sjukas motpol: behovet att krångla till. Det beror inte alls på filosofisk oförmåga, snarare på ett filosofiskt program som framstår som besynnerligt.

Wittgenstein gjorde det klart att han ansåg att alla, eller åtminstone så gott som alla, filosofiska problem bestod i språkliga missförstånd (som kunde undanröjas). Nu skriver Stefan Eriksson, apropå mina resonemang om filosofins uppgift, att ”den förståelse som Wittgenstein talar om är en specifik filosofisk förståelse vars innebörd ges av det filosofiska problem denna förståelse har till uppgift att upplösa”. Eftersom formuleringen inte är glasklar fortsätter Eriksson: ”Det innebär att man i någon mening måste starta i det filosofiska problem som sysselsätter Wittgenstein om man skall ha någon möjlighet att förstå dennes filosofi”. Men anspråken i Eriksson avhandling var mer vittfamnande än så, exempelvis när han talar om ”filosofins uppgift” (s 155). På flera ställen i Erikssons avhandling antyder Eriksson att det han – i Wittgensteins efterföljd – anför utgör ett reformatoriskt program för filosofin. Att det är oanvändbart, rent av skadligt, var vad jag försökte visa i min artikel.

Eriksson gör det inte lätt för den som vill diskutera hans arbete. ”För Anderberg tycks saken klar, en filosof som sysselsätter sig med religion har att presentera ett antal teser om t ex Gud vilka väsentligen bör beröra sanningsfrågor, teser som sedan skall diskuteras vidare av andra filosofer.” Även bortsett från att den satsen innehåller en genera-

lisering som dessutom är felaktig – en dödssynd som uppenbarligen bara wittgensteinianer får begå – säger den åtskilligt om den wittgensteinska metodens vanskligheter, och bekräftar den karaktäristik jag – i smått ironisk ton – avslutningsvis gav av den trosvissa attityden. Får Eriksson bestämma ska här inte diskuteras; nej här ska begrundas, och antingen följer man författaren i hans vindlande vandring eller så tiger man. Att han så förtrytsamt avfärdar filosofisk debatt är måhända överraskande, men framstår som rimligt i förhållande till karaktären i hans arbete.

Nu framhöll jag att det jag försökte lyfta fram inte var fastslagna teser. De ”teser” jag drog fram var enbart framtagna i avsikt att tydliggöra framställningen. Med den bundenhet till Wittgensteins tänkande som Eriksson också i sitt svar ger prov på blir det lätt att kringgå alla invändningar, för övrigt på ett sätt som påminner om somliga apologeters bladdrande i bibeltexterna. I trångmål finns det alltid ett annat textställe att ta till. Att fraser, såväl inom som utom religionen, ofta är kontextberoende och förändrar karaktär efter tid och rum, är känt, och Eriksson vinner inte mycket genom att än en gång och synnerligen ordrikt exemplifiera detta; det är en trivial insikt. Men Eriksson tycks inte själv hålla den insikten i minnet när det gäller de synpunkter jag framfört. När jag – med citat och hänvisningar – påpekar att definitioner av *centrala religiösa begrepp* inte låter sig göras enligt det wittgensteinska synsätt som Eriksson exemplifierar svarar Eriksson med att hänvisa till ett annat resonemang som gäller ”superdefinitioner”. Och då jag utifrån ett konstaterande av vad Erikssons resonemang implicit resulterar i när det gäller begrepp som ”religiös tro”, avfärdar Eriksson detta med att slå fast att han angivit att han inte avser detta. Gott nog, men man når inte alltid det man avser.

Men det finns allvarligare saker än så. Stefan Erikssons resonemang om religionsdiskussionens möjlighet framförs i så dunkla ordalag att jag misstänker att han menar att endast troende kan diskutera det som finns i trons sfär. I sitt svar skriver Eriksson att

Om inte människor erfor känslor av tacksamhet inför livet skulle tal om en ’god skapare’ knappast kunna göras begripligt. Att sådana ’interna’ responser som jag här talat om är vad som ’möjliggör’ en diskussion innebär att de har begreppslig prioritet.

Eftersom filosofin, enligt Eriksson, bara kan ge svar på frågor som rör

begreppslig prioritet, betyder det att pessimistiska tvivlare inte kan diskutera trosfrågor. Den religiösa frizonen har omgetts med en rejäl kritcirkel. Endast troende av olika schatteringar kan föra en diskussion om trons frågor. – Detta är i alla fall ett substantiellt påstående, värt att ta fasta på. Men om det verkligen motsvarar Erikssons uppfattning blir implikationerna synnerligen vida, och jag är inte säker på att han skulle vilja förfäktat den åsikten i ett svalt ögonblick.

Avslutningsvis två korta kommentarer. Wittgensteins resonemang om rädsla och beteende återfinns på spridda ställen i *Filosofiska undersökningar*, del II (i synnerhet avsnitt ix), och anknyter på ett påfallande sätt till det William James skriver i *The Principles of Psychology*, nämligen att "the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact" (London 1950, del II, s 450); det är här man finner exemplet med rädslan i relation till löpandet (Wittgenstein använder i stället "rop" och "rysningar" som exempel, medan Eriksson återvänder till springandet, s 206).

När jag citerar Erikssons resonemang om Wittgensteinsk religionsfilosofi talar jag om hans "genomgång" (underförstått av den Wittgensteinska religionsfilosofin). Eftersom Eriksson ändå bedriver en filosofi i enlighet med Wittgensteinska metoder är det givetvis frestande att applicera karaktäristiken på Eriksson själv. Om nu inte Eriksson tror sig komma med något *radikalt* nytt – i förhållande till kolleger inom och utom landet – kan citatet läsas som en utgångspunkt för den egna verksamheten, i synnerhet mot bakgrund av de resonemang om religionsfilosofins uppgift som Eriksson presenterar.

## STEFAN ERIKSSON

### *Att fly och illa fäkta*

---

Om man bortser från några försök att parera mina motargument så är Anderbergs främsta invändning denna gång följande: Han misstänker att jag hyser åsikten (ja, han säger så) att endast troende kan diskutera det som finns i trons sfär. Efter att ha citerat ett avsnitt som gör en distinktion mellan begreppslig och normativ prioritet säger han: "Eftersom filosofin, enligt Eriksson, bara kan ge svar på frågor som rör begreppslig prioritet, betyder det att pessimistiska tvivlare inte kan diskutera trosfrågor. Den religiösa frizonen har omgetts med en rejäl kriticirkel. Endast troende av olika schatteringar kan föra en diskussion om trons frågor."

Anderberg förstår mina resonemang ur en speciell vinkel. Han tror att jag ritar upp en begreppslig frizon i syfte att freda en normativ zon som sammanfaller med den förra. Så att min filosofiska analys uttrycker den *åsikt* jag har om vad filosofins plats är visavi tron. Och antagligen är det för att han finner konsekvenserna av detta så oacceptabla som han reagerar på det kraftfulla sätt han gör. Men jag gör alls inte något sådant. Jag ritar i en mening upp en begreppslig frizon, det är sant, men som mitt förra inlägg så tydligt sade så är dess gränser inte fastslagna, det finns inget på förhand givet pastorat (som Anderberg så vackert uttrycker det) att försvara. Jag noterar att det finns gränser för vad människor kan resonera om och för hur långt vår förståelse av varandra kan sträcka sig. Detta är ingen åsikt jag hyser utan resultatet av ett arbete med religiösa fenomen. Huruvida man bör försvara vad som i ett givet fall befinner sig inom en gräns är ett livsåskådningsmässigt avgörande som var och en måste göra själv. Anderberg menar kanske att även detta svar är ett försök att värja sig. Ja, det är det kanske, men då jag i min bok så uttryckligen framhåller hur det förhåller sig på denna punkt så kan jag inte annat än reagera

på Anderbergs sätt att läsa vad jag skrivit. Det hör till uppgiften även för en kritisk granskare att rätt återge den källa man önskar diskutera. Kort sagt, vem som helst, inte bara troende, kan diskutera vad som finns i trons sfär. Huruvida man talar om samma sak, hur långt det finns en gemensam förståelse, var gränserna dras, är dock inget som kan ges ett bestämt svar oberoende av en konkret kontext. Så skrev jag i min bok att frågan om kritikens möjlighet inte har något generellt svar och fortsatte: "Vilken möjlighet att diskutera eller falsifiera som föreligger måste undersökas från fall till fall. Vad det *betyder* att falsifiera en övertygelse måste ses från fall till fall" (s 172). Här krävs allvarligt filosofiskt arbete av komplicerad art. Att Anderberg inte ser behovet av det utan på ett självklart sätt tar för givet att jag måste mena något så absurt som att tvivlare inte kan diskutera trosfrågor, är orsaken till att jag talar om en kraftfull tendens hos Anderberg att förenkla saker och ting.

Så något om viljan till debatt. Märkligt nog fortsätter bara Anderberg i "smått ironisk ton" sin tendentiösa fäktning och påstår att jag förenklar, karikerar och krånglar till. I sitt svar håller han sig till de frågor som lämpar sig för retoriska poänger, i stället för att gripa sig an de substantiella frågor vi kunnat diskutera – frågor som han helt enkelt trollar bort genom att påstå att de inte finns! Så vänds plötsligt hans egen ovilja att debattera på något mer substantiellt sätt till en brist hos mig! Inget är förstås enklare än att beskylla någon för en bundenhet till andras tänkande och göra gällande att detta innebär att argumenten på något sätt inte är värda att bemötas. Men Thomas, exempelvis de försök jag gjorde att förklara hur troende kan uppleva att en filosofisk analys av det slag jag förespråkar inte stämmer med deras tro berör du ju inte med ett ord!

I stället för nu Anderberg samman min diskussion av förståelse med frågan om vilka anspråk visavi filosofisk reformation jag har i min avhandling. Och det är klart – *ett* samband föreligger ju: jag klargjorde att det filosofiska problem som sysselsätter Wittgenstein var en diskrepans mellan trons uttryck och filosofins representationer av denna tro. Anderberg säger tyvärr ingenting om hur han uppfattar denna för mig centrala punkt. Att hänvisa till Wittgensteins anmärkning om att filosofin skall undanröja språkliga missförstånd som om den gav en avgörande nyckel till dennes tänkande gör naturligtvis ingenting klarare. Missförstånden är, som jag sökt visa, av mångahan-

da slag. Wittgenstein var snarare intresserad av att dryfta de djupare orsaker man kan ana bakom dessa så kallade missförstånd, orsaker som bottnar i något mer än språket (nämligen i vår vilja och känsla). Anderberg vill uppenbarligen inte diskutera denna dimension av filosofin i annat än polemiska termer. Det filosofiska Tigandet får Anderberg sålunda stå för.

Till sist. Visst anknyter Wittgenstein till James. Men i min bok är det snarast James som får äran för att ha gjort en berömd analys och som i första hand refereras till. Huruvida även Wittgensteins spridda kommentarer skall sägas utgöra en berömd analys må väl vara en smaksak. Om det behöver vi knappast debattera vidare.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Thomas Anderberg* är universitetslektor i praktisk filosofi, *Sven Danielsson* är professor i praktisk filosofi, *Stefan Eriksson* är teologie doktor, *Bo Gustafsson* är professor emeritus i ekonomisk historia, *Lars Hertzberg* är professor i filosofi, *Pär Segerdahl* är filosofie doktor i teoretisk filosofi, *Sören Stenlund* är biträdande professor i teoretisk filosofi, *Juan Wilhelmi* har doktorerat i teoretisk filosofi men är numera lektor i spanska, *Jan Österberg* är universitetslektor i praktisk filosofi – samtliga i Uppsala, utom Hertzberg vars tjänst är i Åbo och Wilhelmi som numera är i Lund.



## Artiklar och recensioner i *Filosofisk tidskrift* under 1980–1999

### Årgång 1

1/80: DAG PRAWITZ Rationalitet och kärnkraft · SVEN-ERIC LIEDMAN Filosofi och materialism. Försök till en utgångspunkt · INGEMAR HEDENIUS Minnen av Adolf Phalén · LARS BERGSTRÖM Värdenihilism och argumentation i värdefrågor. ¶ TORBJÖRN TÄNNSJÖ Rec av L O Ericsson: *Justice in the Distribution of Economic Resources* och R Ohlsson: *The moral import of Evil*.

2/80 AXEL HÄGERSTRÖM Filosofien som vetenskap · HÅKAN TÖRNEBOHM Hur förhåller sig vetenskapsteori till filosofi? · BENGT MOLANDER Vetenskapsfilosofi, vetenskapsfilosofier och fakta · HELGE MALMGREN Vad är begreppsanalys? · INGVAR JOHANSSON H Malmgren och begreppsanalysen

3/80: ERIK RYDING Några reflexioner om altruism · LARS O ERICSSON Om politikens gränser · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Frihet eller demokrati? Ett svar till L O Ericsson · CARL-REINHOLD BRÅKENHJELM Religion och vetenskap. ¶ INGVAR JOHANSSON Rec av B Hansson (utg): *Metod eller anarki. Moderna teorier om vetenskapens väsen och metoder*.

4/80: LARS HERTZBERG Om livsbegreppet · HANS MATHLEIN Är handlingsfrihet förenlig med determinism? · MATS FURBERG Om dödsskräck och dödsångest · WLODZIMIERZ RABINOWICZ & JAN ÖSTERBERG Donald Davidson i Uppsala · GUNNAR ANDRÉN Kunskap i vår tid. ¶ RICHARD MATZ Rec av Jan Patocka: *Kjetterske studier i historiens filosofi*.

### Årgång 2

1/81: PETER GÄRDENFORS Hur beskriver man ofullständig kunskap? · BJÖRN SUNDBERG Hjalmar Söderbergs uppgörelse med pragmatismen · HENRY ODERA ORUKA Fyra riktningar i samtida afrikansk filosofi. ¶ DAG WESTERSTÅHL Rec av Sören Stenlund: *Det osägbara*.

2/81: INGEMAR NORDIN Determinism i atomåldern? · DAGFINN FØLLESDAL Sartre om frihet · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Vad är beslutsteori? · ÅKE LÖFGREN Filosofi i gymnasieskolan · PER ERICSON Om terrorism. ¶ AANT ELZINGA Rec av Thomas Brante: *Vetenskapens struktur och förändring*.

3/81: ROLF LINDBORG Guds idéer och idéerna om Gud · RICHARD MATZ Heideggers 'Varat och tiden' – ett äkta misslyckande? · PER KRAULIS Objektiv kunskap? · WLODZIMIERZ RABINOWICZ Är inre relationer och egenskaper osägbara? · BO DAHLIN

Till kritiken av Sören Stenlunds "kritik" av den analytiska filosofin · PETER GÄRDENFORS Rationalitet och trygghet · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Replik till Peter Gärdenfors

4/81: MIHAILO MARKOVIC Frigörelse och praxis · LARS GUSTAFSSON Om de välbekanta, enskilda föremålen · ZALMA M PUTERMAN Komplementaritetens principen · DAG WESTERSTÅHL Svar till Bo Dahlin · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Replik om terrorismen. ¶ LARS BERGSTRÖM Rec av Lennart Nordenfelt: *Causation*.

### Årgång 3

1/82: GEORG HENRIK VON WRIGHT Om behov · HANS MATHLEIN En vän i nöden? · ROLF LINDBORG En seg Jesus? ¶ ZALMA M PUTERMAN Rec av Joachim Israel: *Språkets dialektik och dialektikens språk* · KONRAD MARC-WOGAU Rec av Harald Ofstad: *Ansvar og handling* · PETER GÄRDENFORS Rec av Craig Dilworth: *Scientific Progress*.

*A Study Concerning the Nature of the Relation Between Successive Scientific Theories.*

2/82: FERENC BELIK Vår kulturs natur · RICHARD MATZ Replik till Rolf Lindborg · ROLF LINDBORG Filosofi och idéhistoria. ¶ ANDERS EKMAN Rec av Jerry Fodor: *Representations. Philosophical Essayes on the Foundations of Cognitive Science.*  
3/82: SVEN OVE HANSSON Självförverkligande – begrepp utan mening? · LARS BERGSTRÖM Om välfärdspolitikens målsättning · JAN BERG Problem för kunskap i vår tid · ROLF LINDBORG Tala-förbi-varandra-hetens problem · INGEMAR NORDIN Komplementaritet och ”kropp-själ”-problemet. ¶ BJÖRN SUNDBERG Rec av Anders Pettersson: *Verkbegreppet. En litteraturteoretisk undersökning.*  
4/82: INGMAR PERSSON Moraliskt hänsynstagande och dess gränser · STELLAN WELIN Vetenskapliga framsteg? · ERIK RYDING Juridiska och moraliska tillåtelser · PER-ERIK BROLINSON & HOLGER LARSEN Rockmusikens estetik.

Årgång 4

1/83: SVEN BJERSTEDT Frukta inför döden? · STAFFAN KÄLLSTRÖM Strid kring Uppsalafilosofin · INGMAR PERSSON Kan djur ha moralisk ställning? · ERIK RYDING Olycka utan olust? · ZALMA M PUTERMAN Realism kontra komplementaritet? ¶ LENNART NORDENFELT Rec av Bengt Molander *The Order There Is and The Order We Make. An Investigation into the Concept of Causation.*  
2/83: RISTO HILPINEN Om moraliska konflikter · GÖRAN HOLMQVIST André Gorz' värderingsmässiga utgångspunkter · CAROLA SANDBACKA Om förståndet av främmande språkbruk · STIG NYSTRAND Om våra verkligheter · TORBJÖRN TÄNNSJÖ En riktig hårding. ¶ LARS HERTZBERG Rec av Gunnar Svensson: *Doubting the Reality of Reality. Moore and Wittgenstein on Sceptical Doubts*  
RAGNAR OHLSSON Rec av Harry Aronsson och Åke Löfgren: *Att undervisa i filosofi.*  
3/83: THOMAS ANDERBERG Abortetik · SVEN DANIELSSON Hur man inte kan mäta välmåga · HANS ROSING Popper och Kuhn. ¶ NILS-ERIC SAHLIN Rec av Sven Ove Hansson: *Acceptabel risk?* · PETER GÄRDENFORS Rec av Hans Rosing: *Medvetandets filosofi* · GUNNAR ODHNER Rec av Henryk Skolimowski: *Ekofilosofi – att forma en ny livstaktik.*  
4/83: CHRISTEL GRANFELT Det psykofysiska problemet i nytt ljus · RUDOLF JOHANNESON Altruism och egoism · NILS-ERIK KRISTOFFERSSON Döden som icke-existens. ¶ ANDERS EKMAN Rec av Christopher Norris: *Deconstruction: Theory and Practice* · INGVAR JOHANSSON Rec av Hans Regnéll: *Att beskriva och förklara.*

Årgång 5

1/84: BO DAHLBOM Heidegger – en traditionell filosof · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Sociobiologi · INGEMAR NORDIN Kvantfysik och kvantmystik · SVEN DANIELSSON Om att gå runt på en gräsmatta.  
2/84: HANS MATHLEIN & TORBJÖRN TÄNNSJÖ Estetisk nihilism · SVEN-ARNE LUNDIN Är värdenihilism förenlig med rationell värdeargumentation? · INGMAR PERSSON Rosing och psykoneural identitet · JOACHIM ISRAEL Dualism och holism som kulturfenomen.  
3/84: THOMAS ANDERBERG Begick Jesus självmord? · BENGT EDLUND & LARS ELLESTRÖM Rockmusikens nya kläder · SVEN OVE HANSSON Arrows ”paradox” – en dödsstöt för demokratin? · INGMAR PERSSON En ”hårdings” försvarstal · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Replik till Persson · INGMAR PERSSON Hårdnackade missförstånd.  
4/84: LARS BERGSTRÖM Maktforskning och värderingar · BENGT MOLANDER Hur vi oss än i världen vänder · BERTIL MÅRTENSSON Har Tomas Kuhn avfallit?

¶ STIG NYSTRAND Rec av Svante Nordin: *Från Hägerström till Hedenius. Den moderna svenska filosofin* · BJÖRN SUNDBERG Rec av Mats Furberg: *Säga, förstå, tolka. Till yttrandets och textens problem.*

### Årgång 6

1/85: INGMAR PERSSON Livets förgänglighet och värde · THOMAS ANDERBERG Kritikerna och det sura äpplet · ERIK RYDING Moraliskt överkvalificerade handlingar · LENNART NORDENFELT Svar till Bengt Molander · MATS BARRDUNGE Hjärnan som "kontrapunkt". ¶ RICHARD MATZ Rec av Sören Halldén: *Behövs det förflutna* · RICHARD MATZ Rec av Poul Lübcke (red): *Vor tids filosofi.*

2/85: HELGE MALMGREN Kuhns gestaltpsykologiska argument · HEIDI BEL HABIB Komplementaritetsprincipen, en icke-positivistisk princip · CARL-REINHOLD BRÅKENHJELM Är Gudsupplevelser möjliga? · ALEKSANDER PECZENIK Den juridiska argumentationens rationalitet: dialog, logik och sanning. ¶ GUNNAR ODHNER Rec av Murray Bookchin: *Ekologi och anarki* · SVEN OVE HANSSON Rec av Frank J Sulloway: *Freud, Biologist of the Mind* · GUNNAR SVENSSON Rec av Helge Malmgren: *Immediate Knowledge. A Study in G E Moore's Epistemology* · INGMAR PERSSON Rec av Holsten Fagerberg, Erwin Bischofberger, Lars Jacobsson, Gunilla Lindmark: *Medicinsk etik och människosyn.*

3/85: GIULIANO PONTARA Utilitarism, lycka och jämlikhet · RAGNAR OHLSSON Utanför moralen · ÅKE LÖFGREN Att vara modig · LARS BERGSTRÖM Moral och giltighet · HANS MATHLEIN Reductio ad absurdum · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Vårt ansvar för det förflutna · GUNNAR ANDRÉN Moralens omfattning.

4/85: STAFFAN CARLSHAMRE Världsandens mål · WLODZIMIERZ RABINOWICZ Om ratifikationismen. Kritik av Jeffreys nya "beslutslogik" · HANS ROSING Till den psykoneurala identitetens försvar · SVEN DANIELSSON Blooms tes. ¶ INGMAR PERSSON Rec av Derek Parfit: *Reasons and Persons.*

### Årgång 7

1/86: HANS MATHLEIN Proust och personlig identitet · GUNNAR FALKEMARK Bergström, makten och ortodoxin · LARS BERGSTRÖM Mer om maktforskning och värderingar · GUNNAR FALKEMARK Replik · LARS BERGSTRÖM Slutreplik · INGMAR PERSSON Människovärde. ¶ GUNNAR ODHNER Rec av Sten M Philipson: *Med naturen som referenspunkt. Om livsåskådningar i miljörelsen* · SUSANNA ROXMAN Rec av Benjamin Hoff: *Tao enligt Puh.*

2/86: CARL-GÖRAN HEIDEGREN Wittgensteins och Hegels syn på filosofin och dennas relation till livet · ANDERS TOLLAND Människan över djuren · LENA LINDGREN Samtal med Serres · JOACHIM SIÖCRONA Spinozas intuitiva vetande. ¶ ZALMA M PUTERMAN Rec av Herbert Marcuse: *Sovjetmarxismen. En kritisk analys* · INGMAR PERSSON Rec av Michael Tooley: *Abortion and Infanticide.*

3/86: GIULIANO PONTARA Konflikten mellan Kreon och Antigone · JOACHIM ISRAEL Språkets betydelse för vår verklighetsuppfattning och medvetandebildning · STEN LINDSTRÖM & WLODZIMIERZ RABINOWICZ Kripke i Uppsala. ¶ STELLAN WELIN Rec av Filip Cassel: *On Incompatibility in and between Scientific Research Programmes.*

4/86: STAFFAN CARLSHAMRE Filosofins metaforer – Några reflektioner i anslutning till Derrida · SÖREN HALLDÉN Allvars mannen inför ordspråken · CAROLA SANDBACKA Moral och godhet · SVANTE BOHMAN Medvetandets problematik · INGMAR PERSSON Rosings misslyckade illusionistnummer. ¶ DAN EGONSSON Rec av Tom Regan: *The Case for Animal Rights.*

## Årgång 8

1/87: MATS FURBERG Om dödsbegrepp och definitioner · RAGNAR OHLSSON De smutsiga händerna · INGMAR PERSSON Överkvalificerade handlingar ur ideal- och realmoraliska perspektiv · ERIK RYDING Parfit och den personliga identiteten · BJÖRN ERIKSSON Artisten och djuren – en filosofisk cirkus · INGMAR PERSSON Tollands artistiska magplask. ¶ SVEN DANIELSSON Rec av Göran Möller: *Risker och människolivets värde. En etisk analys.*

2/87: A R DICK HAGLUND Det fenomenologiska konstitutionsbegreppet och den religiösa erfarenhetens problem · HANS MATHLEIN Allt är inte guld som glimmar · SÖREN STENLUND Descartes' metod I · INGVAR JOHANSSON Wedberg och Aristoteles · MICHAEL RANTA Ett skenproblem: estetisk nihilism · STAFFAN CARLSHAMRE Varför är Tao osägbart?

3/87: SÖREN STENLUND Descartes' metod II · ERIK RYDING Replik om överkvalificerade handlingar · GÖRAN HERMERÉN Döden: begrepp, kriterier och definitioner · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Död och personlig identitet · ZALMA M PUTERMAN Vad säljer arbetaren enligt Marx och varför? ¶ PER BJÖRKHOLM Rec av Bernhard Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy.*

4/87: SVEN OVE HANSSON Risker och rationalitet · SÖREN STENLUND Descartes' metod III · PER MÄHL Vad kan vietnamveteranerna lära oss om människans natur? · STEN LINDSTRÖM & WLODZIMIERZ RABINOWICZ Føllesdal i Uppsala · SVANTE BOHMAN Till frågan om jagidentiteten.

## Årgång 9

1/88: SVANTE NORDIN Den filosofiska diskursen · INGMAR PERSSON Genvägen till bättre människor · KJELL SVENSSON Auktoritet och autonomi · HANS ROSING Finns smärtan ingenstans? ¶ FOLKE TERSMAN Rec av Jan Andersson och Mats Furberg: *Om världens gåta – en filosofibok.*

2/88: ANNA-KARIN MALMSTRÖM Metaforer · INGMAR PERSSON Döden som kronisk medvetlöshet · INGVAR JOHANSSON Stäng av respiratorn, Hermerén! · GÖRAN HERMERÉN Döden och definitionerna · HANS INGVAR ROTH Det ograderbara människovärdet.

3/88: PER OLOF EKELÖF Bevisvärde · ANDERS TOLLAND En filosofisk cirkus – andra akten · BJÖRN ERIKSSON Kommentar till ett extranummer · ANDERS TOLLAND Hur artisten tar sig ur björnsaxen · INGMAR PERSSON Artismens irrationalitet · ANDERS TOLLAND Artismens rationalitet.

4/88: PER LINDSTRÖM Röda turken och viljans frihet · STAFFAN CARLSHAMRE Flaggprydd sång · SVANTE BOHMAN Myten om det givna · STEN LINDSTRÖM & WLODZIMIERZ RABINOWICZ Kaplan i Uppsala. ¶ BERTIL ROLF Rec av Jan Willner: *Kritisk granskning. Mönster för kritisk undersökning i historisk och kunskapsteoretisk belysning.*

## Årgång 10

1/89: GUNNAR SVENSSON Wittgenstein om privata språk · BO DAHLIN Den religiösa erfarenhetens konstitution än en gång · ERIK RYDING Jagbegreppet. Svar till Svante Bohman · INGMAR PERSSON Okvalificerat om överkvalificerade handlingar. ¶ SVEN OVE HANSSON Rec av Amartya Sen: *Kollektiva beslut och social välfärd* · SVEN OVE HANSSON Rec av Keith Dixon: *Freedom and Equality. The Moral Basis of Democratic Socialism* · INGMAR PERSSON Rec av Hans Rosing: *Den personliga identiteten och livets mening* · ERIK RYDING Rec av Svante Nordin: *Romantikens filosofi. Svensk*

*idealism från Höijer till hegelianerna* · FOLKE TERSMAN Rec av Michail Larsen och Ole Thyssen: *Den fria tanken – en grundbok i filosofi*.  
 2/89: TORBJÖRN TÄNNSJÖ Död och teletransport · INGVAR JOHANSSON Semantik till vardags och till döds · GÖRAN HERMERÉN Begreppsanalys och realdefinitioner · KAI SÖRLANDER Om behov · INGMAR PERSSON Viljefrihet à la Lindström · LENNART ERIKSSON Egoismen och människans natur. ¶ TORBJÖRN TÄNNSJÖ Rec av Bertil Strömberg: *Arbetets pris – Rättvis lön och solidarisk lönepolitik*.  
 3/89: HENRIK BOHLIN Empirismen och dess kritiker · NILS-ERIC SAHLIN Vem var Frank Ramsey? · CARL-GÖRAN HEIDEGREN Hobbes' ursprungliga insikt · INGMAR PERSSON Platsen för Pers smärta. ¶ CHRISTIAN MUNTHE Rec av *Abortetik*, antologi utgiven av Thomas Anderberg och Ingmar Persson · BJÖRN ERIKSSON Rec av Thorsten Pettersson: *Literary interpretation: Current models and a new departure*.  
 4/89: RUNE SÖDERLUND Den "mogne" Marx' religionskritik. Om en liten felöversättnings stora konsekvenser för Marxforskningen · ERIK RYDING Omoraliska helgon · CHRISTIAN MUNTHE Handlingsfrihet och straff. ¶ CLAUDIO TAMBURRINI Rec av R A Duff: *Trials and Punishments* · BJÖRN ERIKSSON Rec av Thomas Wetterström: *Toward a theory of basic ethics* · LARS BERGSTRÖM Rec av Ingvar Johansson: *Ontological Investigations. An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society* · STELLAN WELIN Rec av Ingemar Nordin: *Privat egendom – Om ägande och moral* · JAN SJUNNESSON Rec av Jan Bengtsson: *Sammanflätningar. Fenomenologi från Husserl till Merleau-Ponty*.

#### Årgång 11

1/90: STAFFAN CARLSHAMRE Filosofihistorien som fotnot till Platon · HANS ROSING Teletransport en logisk omöjlighet · INGMAR PERSSON Den irrelevanta identiteten · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Teletransport och metafysik · LARS BERGSTRÖM Att skilja mellan liv och död. ¶ BJÖRN ERIKSSON Rec av Jan Österberg: *Self and Others, A study of ethical egoism*.  
 2/90: GUNNAR SVENSSON Materia och medvetande · SVEN DANIELSSON Hägerströms huvudargument · CARL-ERIC BERGSTRÖM Ny chans för Ludwig Fleck? · OLA LINDBERG Argumentation och försvarsattityder · LARS BERGSTRÖM Tankemaximer · PER MÅHL Vietnamveteranerna och människans natur igen. ¶ RAGNAR OHLSSON Rec av Per Bauhn: *Ethical Aspects of Political Terrorism. The Sacrificing of the Innocent*.  
 3/90: PER LINDSTRÖM Kroppen och själen: ett resonemangsäktenskap? · BO PETERSSON Tolkningen av Hägerströms huvudargument · INGMAR PERSSON Ansvar och missförstånd. ¶ CLAUDIO TAMBURRINI Rec av Lennart Nordenfelt: *Om brott straff och vård – En studie i rättspsykiatrins filosofiska grundvalar* · MATS WINGBORG Rec av Sven Ove Hansson: *Om Frihet, jämlikhet, broderskap! – Tre nyckelord till den politiska filosofin*, och *Idéer om rättvisa – Amartya Sen, Michael Walzer, John Rawls*.  
 4/90: WLODZIMIERZ RABINOWICZ Rationella beslut under osäkerhet eller Hur ska man handla i blindo? · THOMAS BRANTE Rationalism, relativism och paradoxer · RAGNAR OHLSSON Tragiska valsituationer · LARS BERGSTRÖM Moraliska observationer · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Visst kan vi observera det goda!

#### Årgång 12

1/91: GUNNAR SVENSSON Ludwig Wittgenstien: Filosof och kulturkritiker · DICK A R HAGLUND Till den religiösa erfarenhetens fenomenologi – mening och avsikt i den religiösa upplevelsen · LENNART ERIKSSON Natur eller moral?

2/91: RUDOLF JOHANNESON Individualismens olika huvudformer · BENGT MOLANDER Putnam i Uppsala · HANS ROSING Objektivism och relativism. ¶ RAGNAR OHLSSON Rec av Holger Thesleff: *Platon*.

3/91: INGMAR PERSSON Jämlikhet · ANDERS TOLLAND Om Hobbes och Heidegrens insikter · PER LINDSTRÖM Perssons svårigheter · PER FROSTIN Svar till Rune Söderlund. ¶ PETER SANDØE Ønske-opfyldelse og moralsk værdi. Rec av Dan Egonsson: *Interests, Utilitarianism and Moral Standing*.

4/91: MATS FURBERG Om filosofisk undran · PER BAUHN Alan Gewirths moralteori · RAGNAR OHLSSON Gewirths härledning · PER BAUHN Visst lyckas Gewirth utan att fuska! · EPHRAIM FUNDGRUBE Det svenska språket och filosofin · FRANK LORENTZON Intentionala maskiner. ¶ BJÖRN ERIKSSON Rec av Shelley Kagan: *The Limits of Morality*.

#### Årgång 13

1/92: STAFFAN CARLSHAMRE Det godas idé · CARL-GÖRAN HEIDEGREN Hegels Fenomenologi · JOACHIM SIÖCRONA Spinozas intuitiva nondualism · INGEMAR NORDIN Notiser om nyliberalismen · LARS BERGSTRÖM Nordin som nyliberal. ¶ SÖREN HÄGGQVIST Rec av Kathleen Wilkes: *Real People: Philosophy of Mind without Thought Experiments*.

2/92: SVEN OVE HANSSON Det filosofiska hantverket · BERTIL STRÖMBERG "Det svår-fångade människovärdet" eller Puh och Nasse söker en Heffaklump · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Ett stickspår i dödshjälpsdebatten · INGEMAR PERSSON Mycket väsen för ingenting · PER LINDSTRÖM Vilse bland begreppen · INGEMAR PERSSON Kvasi-informativt om kvasi-deskriptivitet · PER LINDSTRÖM Ett sista försök.

¶ HANS RUIN Rec av Jan Bengtsson: *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige. Mottagande och inflytande 1900–1968* · KJELL SVENSSON Rec av Thomas Anderberg: *Suicide, Definitions, Causes and Values*.

3/92: HENRIK BOHLIN Filosofi, förnuft och samhälle · IMMANUEL KANT Transcendental deduktion av de rena förståndsbegreppen · DANIEL BIRNBAUM & HANS RUIN Kommentar till deduktionen.

4/92: HANS ROSING Trettio år med paradigmer · JAN ERIC LARSSON Kan Searle tänka? · INGEMAR NORDIN Replik till Lars Bergström · LARS BERGSTRÖM Slutreplik till Nordin. ¶ LENA FORSSÉN Rec av Jean Grimshaw: *Feminist Philosophers. Women's perspectives on Philosophical Traditions* · CHRISTIAN MUNTHE Rec av Jörgen Hermansson: *Spelteorins nytta – Om rationalitet i vetenskap och politik* · BO PETERSSON Rec av Torsten Thurén: *Vetenskapsteori för nybörjare*.

#### Årgång 14

1/93: PÅR SEGERDAHL Filosofi vetenskap och språk · BJÖRN PETERSSON Hjärnklyvning – ett tveeggat argument · LARS BERGSTRÖM Gröna smaragder · DAVID ANDERSSON Om Heidegger och Sokrates. ¶ LARS BERGSTRÖM Rec av Gunnar Svensson: *Wittgenstein om kunskap och visshet* · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Rec av Knut Erik Tranøy: *Medisinsk etik i vår tid* · RICHARD OHLSSON Rec av Peter Singer: *Djurens frigörelse*.

2/93: DAN EGONSSON Om dödandet och utbytbarheten av personer · LARS BERGSTRÖM Att välja världsbild · CLAUDIO TAMBURRINI Ett försvar för spöstraff. ¶ PETER PAGIN Rec av Sven Danielsson: *Filosofiska Utredningar. Om modus, tempus och moral*.

3/93: MICHAEL RANTA Derrida och tolkningsrationalitet · INGEMAR PERSSON Har vi en naturlig rättighet till oss själva? · THOMAS MAUTNER Rätten att handla orätt · LARS

BERGSTRÖM Jorden är platt. ¶ RICHARD OHLSSON Rec av James Rachels: *Created from Animals. Implications of Darwinism.*

4/93: FOLKE TERSMAN Donald Davidsons tolkningsteori · JAN BERG Vad Kant också kunde. Den förkritiske Kant som kosmolog · BJÖRN PETERSSON Den moraliska assymetrin mellan lycka och lidande · HANS ROSING Språkbruksundersökande filosofi · PER SUNDSTRÖM Hur bör medicinsk etik bedrivas? · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Replik till Per Sundström. ¶ LARS BERGSTRÖM Rec av Gunnar Fredriksson: *Wittgenstein.*

#### Årgång 15

1/94: PETER PAGIN Moderna meningsteorier · DAG WESTERSTÅHL Mening och logik · JOHAN MÅRTENSSON Analog predikation.

2/94: ANNA-KARIN MALMSTRÖM Anne Conway · PÅR SEGERDAHL Filosofins klarhet i ljuset av Wittgensteins dunkelhet · ZALMA M PUTERMAN Ett talmudistiskt rättsfall · LARS BERGSTRÖM Filosofisk pluralism · INGVAR JOHANSSON Filosofipolitik inför sekelskiftet · LARS BERGSTRÖM Filosofi och konkurrens.

3/94: PER BAUHN Nationalismens moraliska status · INGEMAR NORDIN Naturliga rättigheter · INGEMAR PERSSON Felaktigheter om rättigheter · INGEMAR NORDIN Rätt och rättvisa. ¶ LARS BERGSTRÖM Rec av Carl-Göran Ekerwald: *Nietzsche – liv och tänkesätt* · WLODZIMIERZ RABINOWICZ Rec av Folke Tersman: *Reflective equilibrium. An Essay in Moral Epistemology.*

4/94: STAFFAN CARLSHAMRE Att tolka Parmenides · NILS-ERIC SAHLIN Om hur man bör förhålla sig till Ludwig Wittgenstein · INGEMAR PERSSON Ett önskeförsvar för miljön · STEN LINDSTRÖM Måste det vara något fel på modus ponens? · FOLKE TERSMAN Onda cirklar – och goda · INGVAR JOHANSSON Att idrott skall vara så svårt att förstå. ¶ RAGNAR OHLSSON Rec av Jostein Gaarder: *Sofies värld* · CHRISTIAN BENNET Rec av Bertil Mårtensson: *Logik. En introduktion* · BO PETERSSON Rec av Ann-Mari Henschen-Dahlquist: *En Ingemar Hedenius bibliografi* · LARS BERGSTRÖM Rec av Per Molander: *Akvedukten vid Zaghwan.*

#### Årgång 16

1/95: MICHAEL AZÁR Foucault (& Nietzsche): Historien, Subjektet, Makten · PER BAUHN Kärleken, friheten och aktörskapet · PER-ERIK MALMNÄS Allais paradox och maximering av förväntat värde · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Koherens och epistemiskt rättfärdigande · THOMAS ANDERBERG Miljöetik och eko-logik. ¶ DAVID ANDERSSON Rec av Hans Ruin: *Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works.*

2/95: MATS FURBERG Grices värdelelära · PÅR SEGERDAHL Metafysik och språkkritik · HANS ROSING Vetenskapen och vardagsspråket · PÅR SEGERDAHL Om svårigheten att kritiskt betrakta sina egna övertygelser · STAFFAN CARLSHAMRE Filosofi och byråkrati. ¶ ÅSA CARLSON Rec av Seyla Benhabib: *Autonomi och gemenskap – Kommunikativ etik, feminism och postmodernism* · BJÖRN ERIKSSON Rec av Allan Gibbard: *A Theory of Normative Judgment.*

3/95: JAN ODELSTAD & WLODEK RABINOWICZ Allais' problem och Malmnäs' · PER LINDSTRÖM Frankfurts exempel · ROGER FJELLSTRÖM Topprestationer och fascistiska värderingar · INGEMAR PERSSON Ett önskeförsvar för miljön – repetitions- och påbyggnadskurs · THOMAS ANDERBERG Kort svar till Ingemar Persson. ¶ FOLKE TERSMAN Rec av Björn Eriksson: *Heavy Duty. On the Demands of Consequentialism* · CHRISTIAN MUNTHE Rec av Per Sundström: *Abortetik i ny dager.*

4/95: Från filosofidagarna i Umeå 7–9 juni 1995: THOMAS WETTERSTRÖM Om Ivar Segelberg, medvetandet och världen · PAUL NEEDHAM Duhems quineska realism ·

MARTIN GUSTAFSSON Några kommentarer till Wittgensteins "Om visshet" · LARS BERGSTRÖM Utilitarismens fel och förtjänster · KRISTER BYKVIST Är de flesta utilitarister deontologer? · ERIK CARLSON Några teorier om egenvärde · INGMAR PERSSON Lika för olika · JAN ÖSTERBERG Hur många tolkningar har "Macbeth"? · PETER PAGIN Offentlighet och obestämdhet hos språklig mening · INGAR BRINCK Indexikal kunskap och social mening: om ordet 'jag' · JOHN CANTWELL Pågående handlingar · BERTIL ROLF Om trovärdighet · JAN ODELSTAD Förväntad nytta i ljuset av alternativa numeriska representationer · WLODEK RABINOWICZ Om Seidenfelds kritik av sofistikerade brott mot oberoendeaxiomet · RYSIEK SLIWINSKI Baklänges induktion i spelteori.

#### Årgång 17

1/96: MARTIN GUSTAFSSON Regelföljande och moralfilosofins uppgift · ROLF E DU RIETZ Straff utan skada · PER LINDSTRÖM Searle om kropp-medvetande-problemet · RAGNAR OHLSSON Filosofi med barn · JAN TULLBERG Är altruism förenlig med evolutionsteorin? · ANDERS TOLLAND Ett försvar för nationalismen. ¶ BJÖRN ERIKSSON Rec av Sven Ove Hansson: *Mill och socialismen* · JAN SJUNNESSON Rec av Alasdair MacIntyre: *Whose justice? Which rationality?; Three rival versions of moral enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition; First Principles, final ends and contemporary philosophical issues.*

2/96: LARS BERGSTRÖM Om livsåskådningar · KLAS ROTH En kritik av samfundstolkningar · MONICA RESIC Är Peter Singer fascist? · ASTORRE SENNIS Vi behöver en ny Amnesty.

3/96: ANDERS TOLLAND Människan som konventionslevande varelse · ANDERS ENGSTROM Metaforer og lighed · HANS RUIN Heidegger och filosofins historicitet · CARL REINHOLD BRÅKENHIELM Livsåskådningarna och sanningsfrågan · ANDERS JEFFNER Om val av livsåskådning. ¶ SVEN OVE HANSSON Rec av Algot Götstam: *Frihet, jämlikhet och demokrati. Etik och människosyn inom liberal och socialistisk tradition* · DAVID ANDERSSON Rec av Svante Nordin: *Filosofins historia.*

4/96: MATS FURBERG Filosofi på svenska · WLODEK RABINOWICZ Värde grundat på preferens · BJÖRN ERIKSSON Utilitarism för syndare. ¶ ÅSA CARLSON Rec av Anette C Baiers: *A Progress of Sentiments – Reflections on Hume's Treatise.*

#### Årgång 18

1/97: LARS HERTZBERG Var Wittgenstein moralfilosof? · FREDRIK STJERNBERG En ny attack på vetbarhetsparadoxen · LARS BERGSTRÖM Om tro och vetande · KENT GUSTAVSSON Finns medvetandet? · PER LINDSTRÖM Utilitarismen och det kontrafaktiska.

2/97: TORBJÖRN TÄNNSJÖ Om rationalitet · CHRISTIAN MUNTHE Teknikbeslut och ofrivilliga risker · INGMAR PERSSON Hur hemsk är elitidrotten? · ANDERS TOLLAND Altruismen och människan som genernas misstag · JAN TULLBERG Evolutionens konsekvenser för etiken · ANDERS TOLLAND Evolution, etik och enhetsvetenskap.

3/97: HENRIK AHLENIUS Intervju med Peter Singer · LUDVIG BECKMAN Konventioner, kultur och kritik · GUNNAR SVENSSON Tankar om Wittgensteins filosofiska metod · ANDERS JEFFNER Livsåskådningsproblem · LARS BERGSTRÖM Koherens och livsåskådningar · FOLKE TERSMAN Om Erikssons grader av synd · ANDERS BYLANDER En moralens brobyggare.

4/97: HENRIK SVENSSON Den boströmska filosofin · ANDERS ELGEMYR & LOVE EKENBERG Om den värderande analysen · PER LINDSTRÖM David Lewis' teori för kontra-



faktiska satser · TORBJÖRN TÄNNSJÖ Varför inte dödsstraff? ¶ RAGNAR OHLSSON Rec av Christopher W Gowan: *Innocence Lost. An Examination of Inescapable Moral Wrongdoing* · FREDRIK SUNDQVIST Rec av Daniel C Dennett: *Consciousness Explained* · JAN SJUNNESON Rec av Todd May: *The political philosophy of post-structuralist anarchism* och *The moral theory of post-structuralism*.

#### Årgång 19

1/98: FREDRIK STJERNBERG Det finns vissa saker som inte kan sägas · LARS BERGSTRÖM Relativism · JOAKIM MOLANDER Dolda avsikter · STAFFAN PETERSSON Parodi på moralfilosofi? ¶ HENRIK SVENSSON Rec av Allan Janik: *Kunskapsbegreppet i praktisk filosofi*.

2/98: PER BAUHN Mening, identitet och moral · ERIK CARLSON Kan vi veta vad vi tror? · ULLALIINA LEHTINEN Skuld och skam – distinktioner och likheter · FILIP RADOVIC Semantisk Pippi · ANDERS TOLLAND Naiv realism, ting i sig och verificationism.

3/98: JOHAN BRÄNNMARK Deltagarmodellen för preferensutilitarism · CLAUDIO TAMBURRINI Elitidrott, den dopade fascisten och marknaden · HENRIK SVENSSON En essentialistisk modallogik · BO PETERSSON Den skicklige vågmästaren hos Platon. ¶ RAGNAR OHLSSON Rec av Henrik Svensson (red): *Vidgade perspektiv. Meditationer över diverse filosofihistoriska teman* · RICHARD OHLSSON Rec av Ingemar Nordin: *Djur är inte människor – en filosofisk granskning av veganismen*.

4/98: PER LINDSTRÖM Att kunna göra som man vill · STAFFAN ENG Om Churchlands eliminativa materialism · JOHANNES PERSSON Den engelska och den franska hjärnan · TOM BORVANDER Vad är det för fel på svenska filosofer? · OLOF FRANCK Guds verklighet eller verklighetens Gud? ¶ INGMAR PERSSON Rec av Gunnar Björnsson: *Moral Internalism. An Essay in Moral Psychology*.

#### Årgång 20

1/99: INGMAR PERSSON Människosynvillor · BJÖRN PETERSSON Om begreppet 'disposition' och dispositionella analyser av önskningar · TONI RÖNNOW-RASMUSSEN Dåför-nu preferenser och preferensutilitarism · FREDRIK STJERNBERG A priori och kontingent. ¶ CARIN FRANZÉN Rec av Anna-Karin Malmströms antologi *Kvinnliga filosofer från medeltid till upplysning*.

2/99: LILLI ALANEN Behöver filosofin sin historia? · LARS BERGSTRÖM Varat och tiden · HANS RUIN Mening, förståelse och den hermeneutiska situationen. ¶ OLLI LAGERSPETZ Rec av Stefan Eriksson: *Ett mönster i livets väv* · GUNNAR BJÖRNSSON Rec av Ragnar Ohlsson: *Meningen med livet*.

3/99: JOHAN BRÄNNMARK Fem fel med utilitarismen · WLODEK RABINOWICZ & TONI RÖNNOW-RASMUSSEN Finala och intrinsikala värden · ALEKSANDER PECZENIK Koherens och juridik. ¶ DAN EGONSSON Rec av Per-Anders Tengland: *Mental Health*.

4/99: SVEN DANIELSSON Språkfilosofins elände · PÄR SEGERDAHL Angående "språkfilosofins elände" · LARS HERTZBERG Osakligt och tendentiöst · BO GUSTAFSSON Varför är exempel intressanta? · PÄR SEGERDAHL Varför exempel är intressanta i filosofin · SVEN DANIELSSON Eländes elände · SÖREN STENLUND Wittgensteinian – jag? · JAN ÖSTERBERG Smak eller värde · JUAN WILHELMI Svar till Jan Österberg · JAN ÖSTERBERG Svar till Juan Wilhelmi · JUAN WILHELMI Slutreplik · THOMAS ANDERBERG Wittgensteins labyrint · STEFAN ERIKSSON Det förrådiskt enkla · THOMAS ANDERBERG Det förrådiskt svåra · STEFAN ERIKSSON Att fly och illa fåkta.

**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](mailto: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



