

Thorsten Johansson

## En kritisk granskning av Sören Stenlunds filosofi

### 1. BEVISTEORI OCH FILOSOFI

Sören Stenlund började sin filosofiska bana som logiker och doktorerade på en avhandling om bevisteori 1972. 1980 publicerade han boken *Det osägbara*. Där undersökte han inte bara som tidigare idéer inom logik utan diskuterade filosofi i sin helhet. Stenlund gick i boken till hårt angrepp mot analytisk filosofi, men menade också att Ludwig Wittgenstein inte var en analytisk filosof, samt framställde sig själv som en icke-analytisk filosof. Det har han fortsatt att hävda efter *Det osägbara*, men trots det så är det få som vet vad hans filosofiska idéer går ut på. Vi skall därför granska några punkter i hans filosofi och fråga oss vilka idéer han har, samt granska frågan om han lämnat den analytiska filosofin eller se om han inte fortfarande är en analytisk filosof. Vi skall inte göra en fullständig genomgång av Stenlunds filosofi, men ta fasta på några centrala frågor som ger en övergripande bild av Stenlunds uppfattning om och inställning till filosofi.<sup>1</sup>

Det som ledde över Stenlund från de rena logikstudierna till de mer traditionella filosofiska frågorna var ett problem som tog avstamp i bevisteorin. Det gällde frågan om vad det är som gör att ett bevis bevisar. Antag att man i en formaliserad teori har bevisat satsen P med beviset A. Vad är det då som gör att A är ett bevis? Vi kan besvara det genom att ställa upp en metateori, där B är ett bevis för att A är ett bevis. Men då återkommer ändå frågan. Vad är det som gör att B är ett bevis för att A är ett bevis? Det kan besvaras med en meta-metateori. Vi kan där ställa upp ett bevis C som bevisar att B bevisar att A är ett bevis (för P). Det hela leder då till en infinit hierarki. Detta menade Stenlund var problematiskt eftersom det inte finns något sätt att "ta sig in" i hierarkin. Lösningen tyckte han sig finna med hjälp av Russells förord till Wittgensteins *Tractatus*. Russell diskuterar där hur uttryck får mening och menade att Wittgensteins idéer ledde till en infinit hierarki som inte klarar av att ge

<sup>1</sup>Denna uppsats var avsedd som bidrag till en festskrift till Sören Stenlund, men den refuserades av festskriftskommittén.

den första förklaringen av hur meningsbildande går till. Stenlund såg en parallell i det till sin fråga om bevis, men menade till skillnad från Russell att Wittgenstein hade besvarat frågan genom distinktionen säga/visa. Anledningen till att vi kan veta att bevis bevisar och att uttryck kan ha mening, är då att det är något som visas av uttrycket. Det innebär att det inte är en teoretisk förklaring eller definition som ligger till grund för att bevis bevisar eller att uttryck är meningsfulla.

Man kan här fråga varför Stenlund hänvisar till *Tractatus* för att komma fram till denna lösning. Stenlund hävdar, utan källhänvisning, att hierarkin skulle ha varit ett centralt problem hos både Frege och Wittgenstein (Stenlund 1990:58–9 och Stenlund 2000:li). Men varken hos Frege eller i *Tractatus* är detta ett dominerande problem och än mindre någon sorts utgångspunkt för deras filosofiska utredningar. Stenlunds diskussion om denna hierarki tycks komma helt från Russells analytiska läsning av *Tractatus*. Denna hierarki är dock helt central för Stenlunds vidare filosofiska idéer. Ur detta går han vidare till den senare Wittgenstein och tar där fasta på Wittgensteins kritik av teoretiska förklaringar. Om en teoretisk förklaring inte kan ge grunden för bevis och mening så blir alternativet för honom att förståelsen kommer från den konkreta praxis som förekommer vid hanterandet av de formella uttrycken. Detta är väsentligt för hela Stenlunds filosofiska grundhållning och den menade han sig finna i den senare Wittgensteins anti-teoretiska idéer. Det är ur detta som han senare kritiserar andra idéer inom filosofi som baserar sina lösningar på en teori.

Stenlunds utgångspunkt i kritiken av filosofiska teorier har dock en speciell infallsvinkel. Problemet med hierarkier beträffande bevis och mening gäller hur det *går till* att förstå ett bevis, att förstå ett uttrycks mening (vilket också uttrycks av ett bevis). Frågan här är om inte Stenlund gör sig skyldig till en glidning. Vi kan jämföra med Platons välkända svar på frågan om vad kunskap är. Enligt honom är kunskap ett påstående som är sant, som någon tror på och som vederbörande har goda skäl att tro på. Detta svar skall skiljas från frågan om hur man skaffar sig kunskap. Det kan gå till på olika sätt. Man kan läsa i en bok att Eiffeltornet är 300 m högt, lära sig det i skolan, i en broschyr, genom att se på ett TV-program etc. Dessa olika sätt att tillägna sig kunskap är den genetiska frågan, den som empiriskt säger hur det går till att få denna kunskap, vad ursprunget till den är. Men vi har dessutom en filosofisk, begreppslig sida av detta kunskapsbildande. Den som besvarar frågan om vad som krävs för att man skall kunna bilda sig kunskap på sådana olika sätt.

Frågan här är då vad det är för problem som Stenlund avser att lösa. Han frågar inte efter vad ett bevis är, utan hur vi förstår det. Men är det en begreppslig fråga om vad som gör att vi kan veta att ett bevis bevisar,

eller är det den empiriska frågan om hur vi brukar göra när vi förstår ett bevis? Det är inte helt klart att Stenlund förstår problemet med att veta vad det är som gör att ett bevis bevisar som en begrepplig fråga. Det kan likaväl vara en empirisk eftersom det förefaller som att problemet med att vi inte kan ”ta oss in” i en oändlig hierarki, hos Stenlund tycks baseras på den empiriska aspekten av det hela.

## 2. ANDRAS SJÄLSLIV

Vi kan se närmare på några andra frågor där Stenlunds intresse för problemet bygger på ett intresse för den genetiska frågan om hur ett filosofiskt problem skall förstås. Filosofiska problem skall enligt Stenlund vara skenproblem. Det är en idé som skall vara hämtad från den senare Wittgenstein. Men frågan är om Stenlund med det menar detsamma som Wittgenstein.

Stenlund börjar en filosofisk undersökning med att ställa upp ett problem så att ett vardagligt oproblematiskt förhållningssätt ställs mot en teoretisk beskrivning av det. Det leder till att man skall kunna visa på det felaktiga i problemet på samma sätt som att det inte går att teoretiskt förklara bevisbegreppet eller hur uttryck får mening. Men kan man göra om problemet till ett teoretiskt problem så kan man också avproblematisera frågan. Strategin bygger alltså på att problemet beskrivs som ett teoretiskt problem. Det skall göra frågan rent begreppslig, befriad från empiriska, men också existentiella eller etiska frågor, eftersom filosofiska problem enligt analytisk filosofi är rent begreppsliga frågor. De innehåller, menar man (logiska positivisterna) och Stenlund, ingen existentiell eller etisk komponent. Skulle en existentiell fråga på något sätt bli aktuell beträffande problemet, så ligger det utanför den filosofiska ramen. Problemet beskrivet teoretiskt blir då, enligt Stenlund, en ren *beskrivning* av frågan, eftersom beskrivningen skall framställa frågan rent *begreppsligt*. Det skall också vara det, enligt Stenlund, som Wittgenstein menar när han säger att de filosofiska problemen skall beskrivas och inte förklaras (vilket i stället borde innebära att Wittgenstein då *är* en analytisk filosof). Men den teoretiska formuleringen eller renodlingen av frågan är då sådan att det är något man inte kan *tro* gälla. Man kan t.ex. inte på allvar tro att andra människor inte har ett medvetande (Stenlund 1999:11). När man renodlar det filosofiska problemet om kunskap om andras själsliv till en ren beskrivning, så visar den då, enligt Stenlund, att frågan bara är ett skenproblem eftersom man inte kan tro på den. Problemet blir då bara en intellektualiserad fråga. Därför finns det egentligen inga filosofiska problem, de är bara skenproblem. Filosofiska problem behöver därför inte heller lösas, de är bara missförstånd. Det enda som en filosof då har

att göra är att visa hur man kom fram till detta skenproblem, att kartlägga vägen fram till idén, att visa hur det *gått till* att någon kunnat tro att detta var ett problem. Problemet självt behöver dock inte undersökas. Anledningen till att någon kunnat tro att en fråga var ett problem blir därför också en psykologisk fråga. Man har trott att en fråga var ett problem därför att man *fascinerats* av en intressant eller speciell teoretisk beskrivning av frågan och inte märkt att idén som den innebär bygger på ett missförstånd (Stenlund 1999:12 och 15). När man så visat på det begreppsliga missförståndet så upplöses frågan, därför att det inte finns något annat, eller något mer, i frågan än en begreppslik sida. Och detta begreppsliga utgörs av en ouppklarad oreda som försvinner i den filosofiska analysen. Strategin är alltså att först ställa en icke-teoretisk beskrivning mot den teoretiska. Därefter säga att man inte kan tro på den teoretiska beskrivningen och med det förklara frågan vara ett missförstånd.

Stenlunds filosofiska strategi kommer då från problemet med bevisbegreppet. En teoretisk beskrivning av bevisbegreppet kan inte ge en genetisk förståelse av det. Detsamma gäller andra filosofiska problem. Dem kan man inte komma att tro på utifrån en *teoretisk* beskrivning av dem. Problemet kan inte starta utifrån en teoretisk grund, och därför måste vägen fram till problemet, den genetiska gången, vara en annan än över en teori. Och därför slutar förklaringen av vad som gör något till ett filosofiskt problem, enligt Stenlund, i en psykologisk spekulatioin om fascination.

Enligt Stenlund så blir alltså något ett problem därför att det uppfattas på ett teoretiskt i stället för på ett icke-teoretiskt sätt. Och om vi bara inser det och släpper fascinationen för den teoretiska framställningen så försvinner, upplöses problemet. Det skulle innebära att i vanliga fall så finns det inte någon annan grund för filosofiska frågor än en psykologisk reaktion. Det skall också enligt Stenlund innebära att då är frågorna bara tomt intellektualiserade skenproblem. De enda problem som i stället, enligt Stenlund, är genuina filosofiska problem är de som man blir gripen av, *utan* att detta beror på att man fascinerats av en teoretisk beskrivning av problemet. Men att på detta sätt bli fångad av ett problem bygger även det på en psykologisk reaktion på frågan och inte att det finns något utöver det psykologiska som gör problemet till ett äkta filosofiskt problem.

### 3. FILOSOFISKA PROBLEM

Ovanstående sätt att se på filosofi skall enligt Stenlund vara det Wittgenstein menar med att filosofiska problem är skenproblem. Men det kan knappast vara riktigt. Stenlund börjar sina utredningar med utgångspunkten att problemet är ett skenproblem och skall visa enligt sin mall

varför det är det. Wittgenstein däremot har ingen bestämd uppfattning i förväg om vad det är som är fel i ett problem. Han börjar inte undersökningen med att mena sig veta vad som är felet och därefter visa upp det. I boken *Language and Philosophical Problems* menar Stenlund t.ex. att maskiner inte kan tänka (Stenlund 1990: Kap. 1) och den utredning han ägnar åt frågan i boken bygger på att han redan vet det *innan* undersökningen börjar. Och sedan skall han bara visa på varför detta skenproblem uppstår, det vill säga, visa genetiskt, inte begreppsligt, hur problemet uppstår. Wittgenstein gör tvärtom, han börjar med att vända och vrida på problemet på alla möjliga sätt för att hitta en ingång i det, och därefter arbeta sig igenom problemet för att komma till *klarhet* med det. Han har därför ingen förutbestämd uppfattning om vad det är som är felet med frågan och han ställer inte upp en psykologisk eller genetisk teori som förklaring till varför frågan skulle vara ett filosofiskt problem. Wittgenstein utgår i stället från att problemet är ett *begreppsligt* problem. Att han beskriver det som ett skenproblem beror på att han menar att ett klarläggande av frågan visar att vi hamnat i felaktiga föreställningar på grund av en begreppsförvirring, och inte förstått hur saken ligger till utan denna begreppsförvirring. Men att det också är något man kan komma till rätta med genom filosofiska undersökningar. De filosofiska problemen är därför inga psykologiska reaktioner (en begreppsförvirring är ingen personlig förvirring) och de baserar sig inte på att vi inte kan starta en förståelse utifrån en teoretisk beskrivning. En begreppslig oklarhet kan ju se ut hur som helst och den behöver inte, som Stenlund ställer upp det enligt den logiska positivismen, vara regimenterad till välbildade, men så att säga, felaktiga teoretiska förklaringar. De *genuina* problemen är dessutom för Wittgenstein etiska problem och dessa kan inte redas ut genom begreppsanalyser, utan är något som innefattar ett etiskt ställningstagande som inte har något facit.

Stenlund håller sig därmed till, kan man säga, den analytiska filosofins sätt att se på filosofiska problem. Ett filosofiskt problem skall där vara en teoretiskt välbildad beskrivning av en begreppslig fråga. Felet med det är bara, enligt Stenlund, att det bildar skenproblem. Men det finns för honom inget annat sätt att ställa upp problemen på. De skall rymmas inom den ramen, men underkänns sedan som inte varandes genuina problem.

Ett annat förhållningssätt till filosofi än Stenlunds kan annars vara att se på t.ex. frågan om andras själsliv som en bredare fråga än bara en rent begreppslig sådan. Vi har till vardags erfarenhet av att umgås och kommunicera med andra människor på ett oproblematiskt sätt. Ibland händer det dock att vi missförstår varandra och upptäcker att vi inte alls förstår den andre. Ur sådana erfarenheter kan frågor om solipsism och

möjligheten att ha kontakt med varandra växa. När man börjar undersöka dessa frågor och problem visar de sig mycket svåra att besvara. Vi kan då hamna i Augustinus situation när han frågade sig vad tiden är. Om ingen frågar mig så vet jag, men om någon frågar mig vad tid är, så vet jag det inte. Vi kommer då i en situation där vi tycks veta men ändå inte veta vad något av det mest bekanta och välkända är. Detsamma gäller frågan om andras medvetande. Om vi inte kan svara på hur jag vet att andra människor har ett medvetande men ändå till vardags vet det och lever oproblemiskt med det, så uppstår frågan om vad jag överhuvudtaget vet om det mest välkända i mitt liv. Sådana frågor innefattar såväl kunskapsteoretiska som etiska och existentiella frågor. Och det är problemställningar som sträcker sig utöver välbildade teoretiska förklaringar av ett problem. Frågeställningen är inte ens avhängig av att man gör en teoretisk framställning av problemet, eftersom det kan uppstå ur och ta sig i uttryck på helt andra sätt än i teoretisk form.

#### 4. REGELFÖLJANDE

Vi kan också se på frågan om regelföljande för att se att även här så håller sig Stenlund inom den analytiska filosofins ramar för att förstå frågan. Han utgår även här från genetiska resonemang för att förklara frågeställningen. I uppsatsen ”Om det osägbara i Wittgensteins filosofi” förklarar Stenlund regelföljande som en praxis (Stenlund 2000:LXXI). Stenlund ställer här upp diskussionen om regelföljande inom ramen för ett praktiskt kunnande och en teoretisk definition. Regler skall då förstås som något som vi inte följer genom att *tillämpa* en teoretisk formulering av regeln. Regler skall i stället vara något som vi följer genom ett praktiskt kunnande. Anledningen till det är att även regler är något som vi, enligt Stenlund, inte förstår genom teoretiska definitioner utan enbart genom ett vardagligt hanterande av dem. Det är alltså den genetiska frågan som också här ligger bakom denna uppfattning. Men här ser vi dessutom att Stenlund håller sig helt inom den analytiska ramen. Han inte bara går med på uppdelningen i teoretisk och praktisk kunskap som förutsättning för analysen av regelproblematiken, han besvarar också frågan om regelföljande som en fråga om att regler *styr* vårt handlande. Det enda som skiljer honom från den filosofiska huvudfåran i denna diskussion är att regelföljandet sker utifrån en praktisk kunskap och inte genom en tillämpning av en teoretisk regel.

Ett annat sätt att se på regler finner vi i Juan Wilhelms avhandling. Trots att Wilhelmi skrev sin avhandling för Stenlund, så stannar Stenlund inom de analytiska ramarna för regeldiskussionen, medan Wilhelmi lämnar den traditionella diskussionen. Wilhelmi introducerade

i sin avhandling distinktionen mellan styrande och beskrivande regler (Wilhelmi 1995). De styrande reglerna kan vara både teoretiska som vi tillämpar, t.ex. trafikregler, eller ett kunnande baserad på praktisk kunskap. Gemensamt för dem båda är att reglerna *styr* vårt handlande och att det är meningsfullt att bryta mot reglerna. Det är t.ex. fortfarande en meningsfull handling som utförs om man bryter mot en trafikregel. Man handlar inte lagligt genom att t.ex. köra mot rött trafikljus, men det är inget absurt i att inte följa lagen. De beskrivande reglerna är däremot av ett helt annat slag. De *styr* inte handlandet och bryter man mot regeln handlar man meningslöst. De beskrivande reglerna är begreppsliga beskrivningar av vad det är som gör något meningsfullt eller meningslöst. Det är därför ofta praktiskt omöjligt att bryta mot dem, kan man ändå göra det så handlar eller säger man något meningslöst. Ett exempel på en sådan regel är påståendet att ett föremål inte samtidigt kan vara helt och hållet rött och blått. Påstår man att ett föremål är det, så säger man något meningslöst. Det är också något som inte kan göras meningsfullt genom att man beslutar sig om en regeländring. De styrande reglerna är däremot sådana att man kan besluta att ändra dem. Det går inte med de beskrivande reglerna. De beskrivande reglerna sätter upp begreppsliga gränser för vad som är meningsfullt och meningslöst, men används inte i handlandet. Man tillämpar t.ex. inte regeln att ett föremål inte samtidigt kan vara helt och hållet rött och blått när man t.ex. säger att bilen är blå.

##### 5. TRANSCENDENTALA VILLKOR OCH NATURALISM

De beskrivande reglerna kan jämföras med exemplet ovan om kunskapsbegreppet. En analys, som Platons, av kunskapsbegreppet förklarar vad kunskap är, men säger inte hur det går till att bilda kunskap. Detsamma gäller för de beskrivande reglerna. De beskriver när något är begreppsligt meningsfullt eller meningslöst, men de beskriver inte hur vårt handlande går till. Stenlund håller sig dock till frågan om hur det går till att *använda* regler och stannar då inom det som ofta bara är den genetiska beskrivningen av hur något sker. Man kan fråga sig om inte denna inriktning på hur regelföljande går till i praktiken leder till naturalism; dvs. idén att allt, även det mentala, ytterst kan förklaras i materialistiska och kausala termer. Stenlund kritiserar ofta andra filosofer för naturalism och att inte göra begreppsutredningar, men frågan är om inte han själv ofta är en naturalist som inte gör begreppsutredningar.

Stenlund har jämfört Wittgensteins idéer i *Tractatus* om logisk form och logisk ordning med några idéer hos Pierre Duhem (Stenlund 2000: XLIX). Här kan man beskriva Stenlunds läsning av Wittgenstein som just natu-

realistisk. Stenlund tar upp Duhems distinktion mellan en representation av naturen och en klassifikation av den. Den representation en fysikalisk teori gör av naturen återspeglar, enligt Duhem, en klassifikation som inte representeras. Stenlund menar att det i hög grad liknar *Tractatus* idéer om en logisk ordning av världen som finns i språket men inte uttrycks utan bara visas. Det här kan dock inte vara riktigt. Den ordning *Tractatus* talar om är inte, som Duhem, om ett *ordnande* av något, utan om en ordning som sätter villkor för hur världen kan vara, och det beskrivs av språket. Ordningen är därför villkor för hur meningsfulla påståendesatser får se ut. Det är en ordning som liknar de beskrivande reglerna. Ordningen reglerar inte *föremålen* i ontologin, utan beskriver metafysiskt villkoren för världen, i likhet med att beskrivande regler inte säger hur det i praktiken går till när vi följer regler, utan sätter villkor för hur något meningsfullt kan beskrivas. Duhems idéer om en ordning innebär däremot en ordning som är ett *ordnande* av något. Det är alltså en reglering av något som redan existerar eller är meningsfullt utifrån något annat, något som föregår ordnandet. Duhems ordning är en ordning av den fysikaliska världen. Den logiska ordning som *Tractatus* talar om är däremot en metafysisk ordning som sätter upp villkor för hur världen kan meningsfullt beskrivas, och är därmed de *förutsättningar* som gäller för att det skall kunna finnas något som ordnas.

Vi kan jämföra *Tractatus* ordning med Kants idéer om åskådningsformerna. Enligt Kant är rum och tid absoluta villkor för hur objekten kan uppträda i ontologin. Föremålen måste alltid förekomma i ett rum, men rummet kan, enligt Kant, vara tomt. Anledningen till det är att rummet inte *ordnar* objekten. Rummet sätter alltså en ordning, en ram för objekten, men reglerar inte dem i rummet. Hur de är ordnade *i* rummet är inte, så att säga, en sak för rummet. Det sätter bara upp villkoret för objekten att de måste förekomma i det. Detsamma gäller *Tractatus* logiska ram för språk och objekt. Logiken är en absolut, transcendental ram som sätter upp villkor för objekten och meningsfulla satser, men reglerar inte objekten eller språket i form av att *ordnande*. För språkets del innebär det att logiken i *Tractatus* inte är ett idealspråk, som Stenlund menar (Stenlund 1980:33). Vore den det skulle logiken ha ett innehåll, den skulle vara substantiell i stället för meningsgivande. Men logik i *Tractatus* mening är de absoluta villkor som gör att vi meningsfullt kan bilda satser i analogi med Kants idéer, där rummet ett villkor för att objekten kan ha de egenskaper de har. Det formella språket i *Tractatus* är därför bara ett verktyg för att explicitgöra uttryckens logiska roll. Logiken, de absoluta villkoren, är då det som gör namn till namn, funktioner till funktioner etc., men dessa villkor utgörs inte av ett idealt eller formellt språk, eftersom det skulle vara ett *ordnande* av något substantiellt som redan är meningsfullt.



Duhems klassifikationsidé och Stenlunds förståelse av *Tractatus* ordning är ett ordnande av ontologin i form av ett ordnande av föremålen, vilket inte är detsamma som *Tractatus* ordning i form av absoluta villkor. Det innebär att Stenlunds idéer om *Tractatus* i slutänden hamnar i naturalism, även om han menar att den ordning han talar om skulle vara osägbar.

Den naturalistiska hållningen hos Stenlund gör att han också har ett par tvivelaktiga idéer om den aforistiska stil som används i *Tractatus*. Han menar att Wittgenstein använder den aforistiska formen därför att utredningarna inte skall vara generella teorier som besvarar allmänna frågor i språkvetenskapen. De skall i stället besvara de problem en enskild filosof brottas med (Stenlund 2000:LIX). Men frågan är vad aforismformen har med det att göra. Om utredningarna syftar till generella teorier eller ej är ju inte avhängigt ett aforistiskt framställningssätt. Det hela kopplas därefter på nästa sida till att man skall vara sann mot sig själv och hålla fast vid sina egna idéer i stället för att bara acceptera traditionella filosofiska uppfattningar. Men är det verkligen en huvudpoäng med *Tractatus*? Var det därför boken skrevs? Och måste man använda aforismer för att säga det? Knappast. Det är väl snarare så att Wittgenstein ville undersöka traditionella metafysiska problem som skulle besvara frågor under evighetens synvinkel. Och som sådana är de *mänskliga* problem, inte i första hand privata sådana. Det är inte det personliga som är drivkraften och det är inte idén att hålla på egna nya idéer som driver Wittgenstein i *Tractatus*. Det gör ju inte heller problemen mindre angelägna, snarare tvärtom. Det är det opersonliga mänskliga metafysiska jaget som i namn av att vara något högre kräver att dessa frågor klarläggs. Aforismstilen används i stället därför att den i form av att vara poesi kan uttrycka det högre. I *Tractatus* är endast påståendesatser om världen meningsfulla satser. Men som sådana kan de inte uttrycka det högre och därför måste Wittgenstein använda ett annat språk som klarar av det. Och eftersom det endast är aforismer som kan göra det, så kan de uttrycka det osägbara. Skillnaden mellan det sägbara och osägbara behöver också, enligt Wittgenstein, inte bara klargöras, den är, enligt honom, filosofins kardinalfråga (Wittgenstein 1974:71). Men det högre ryms inte i en naturalistisk läsning av *Tractatus* och kommer därför aldrig fram i Stenlunds läsning av Wittgenstein.

## 6. NATURVETENSKAP VS. HUMANIORA

Stenlund har ofta kritiserat idén i analytisk filosofi om att göra teoretiska förklaringar av filosofiska problem. Om vi skall sammanfatta hans filosofiska uppfattning och den anti-teoretiska hållningen hos honom kan vi

säga att den inte i första hand beror på ett avståndstagande från analytisk filosofi och abstrakta teorier. Hans intresse för så abstrakta frågor som matematikens grundvalar har funnits kvar hela tiden från det att han ägnade sig åt formell logik. Avståndstagandet skall i stället förstås utifrån hans intresse av att förklara den genetiska gången av hur problem kan uppstå. Och svaret blir då att ett problem inte kan starta i, och därmed inte heller förklaras av en teoretisk förklaring av problemet.

Hur skall man då förstå Stenlunds kritik av analytisk filosofi om han ändå är en analytisk filosof? Man kan kanske, utan likheter i övrigt, här jämföra honom med Thomas Kuhn. Kuhn gjorde ett sorts uppror mot Poppers vetenskapsteori på grund av att han menade att den var för scientistisk och mekanisk. Kuhn ville ta in människan i vetenskapen, men inte på Poppers sätt som en störande komponent som skulle elimineras för att säkerställa objektivitet. Kuhn såg i stället människan som en faktor som förändrade objektiva aspekter av vetenskapen, utan att hennes påverkan ledde till subjektivism. Han ville därför ta in människan i det vetenskapliga arbetet och undersöka hennes roll i den, för att se efter hur vetenskapliga metoder och teorier förändrades av människans närvaro i vetenskapen. Men Kuhn var inte en humanist som ville ta in humanistiska metoder och synsätt eller göra naturvetenskapen så att säga mer humanistisk. Han kom överhuvudtaget inte från det humanistiska hålllet i debatten om vetenskap. Han var en naturvetare som ville bedriva naturvetenskap. Det framgår tydligt i hans idéer om humaniora. Där är han ingen humanist, utan en typisk naturvetare som ser på humaniora på det sätt många naturvetare gör.

Man kan beskriva Stenlunds förhållande till filosofin på ett likartat sätt. Stenlund vill plocka in människan i filosofin, men inte för att han är humanist och förespråkar humanistiska ideal gentemot en scientistisk filosofi. Stenlund är en logiker som saknade människan i logiken. Han ville därför ta in människan i filosofin för att den inte skall bli mekanisk och tomt intellektualistisk. Men det sätt han gör det på är inte att föra in humaniora i filosofin. I motsats till Kuhn försöker han dock inte att föra in människan som en faktor som påverkar filosofin. Den skall som i analytisk filosofi och naturvetenskapen vara obemärkt av det mänskliga. Det mänskliga kommer därför bara in som det personliga intresset och engagemanget som skall finnas med för att resultatet inte skall bli tomt akademiskt och enbart intellektualism. Det leder därför till att han i grund och botten har en traditionell analytisk filosofisk syn på filosofin. Det mänskliga blir hos honom bara något psykologiskt som adderas till de filosofiska utredningarna och blir inte det mänskliga på det sätt som Wittgenstein eller t.ex. ett existencialistiskt förhållningssätt ser det när människan tas in i filosofin.

LITTERATUR

- Engelmann, Paul. 1967. *Letters from Wittgenstein: With a Memoir*. Oxford: Basil Blackwell.
- Monk, Ray. 1992. *Geniets plikt*. Göteborg: Daidalos.
- Rhees, Rush. 1984. *Recollections of Wittgenstein*, red. Rush Rhees. Oxford: Oxford University Press.
- Stenlund, Sören. 1980. *Det osägbara*. Stockholm: P.A. Norstedts & Söners förlag.
- Stenlund, Sören. 1990. *Language and Philosophical Problems*. London: Routledge.
- Stenlund, Sören. 1999. *Filosofiska uppsatser*. Skellefteå: Norma bokförlag.
- Stenlund, Sören. 2000. "Om det osägbara i Wittgensteins filosofi", i *Dörrar: Filosofisk vänbok till Göran Torkulla*, red. B. Donner, O. Lagerspetz och H. Nykänen. Åbo: Filosofiska Institutionen Åbo akademi.
- Wilhelmi, J. 1995. *Språk och mänsklig förståelse. En kritisk undersökning av några samhällsfilosofiska tolkningar av den senare Wittgenstein*. Nora: Nya Doxa.
- Wittgenstein, Ludwig. 1922 & 1933. *Tractatus Logico-Philosophicus*, övers. C. K. Ogden. London & New York: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*, övers. G. E. M. Anscombe, andra upplagan. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1974. *Letters to Russell, Keynes and Moore* red. G. H. v. Wright och B. F. McGuinness. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1993. "A Lecture in Ethics" in *Philosophical Occasions*, red. James Klage och Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company. Sv. övers. "En föreläsning om etik", i *Moralfilosofiska essäer*, red. J. Backström och G. Torrkulla, s. 21–30. Stockholm: Thales 2001.