

FILOSOFISK TIDSKRIFT

NR2
1986



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

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 2 · 1986 · ÅRGÅNG 7

<i>Carl-Göran Heidegren</i>	Wittgensteins och Hegels syn på filosofin och dennas relation till livet	1
<i>Anders Tolland</i>	Människan över djuren	20
<i>Lena Lindgren</i>	Samtal med Serres	29
<i>Joachim Siöcrona</i>	Spinozas intuitiva vetande	38
	Recensioner	40
	Notiser	48

Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales

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 riktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10—25 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Göran Hermerén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm)

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm, redaktionssekreterare Astrid Thorsson, tel 08 162618 (arb), 08 7686512 (bost)

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år, pris SEK 80:—, lösnummer SEK 25:—/ex, postgiro 507991 - 8 Filosofisk tidskrift

Annonspriser: 1/1-sida SEK 250:—, 1/2-sida SEK 150:—, 1/4-sida SEK 100:—

Upplaga: 1 000 ex/nummer

Satt av EKEN fotosats, Täby

Tryckt hos Holms Gårds tryckeri, Edsbruk 1986

Carl-Göran Heidegren

Wittgensteins och Hegels syn på filosofin och dennas relation till livet

Filosofin framspringer ur det mänskliga livet och måste återvända till detta. Den antika filosofin sägs ha tagit sin början med en förundran, den moderna tog sin början med ett tvivel. I bägge fallen sattes den av traditionen förmedlade vissheten i fråga och man sökte med ljus och lykta efter en fastare grund. Detta sökande pågår fortfarande. Desto viktigare att filosofin inte glömmet sitt ursprung och sitt mål: ett ingripande i människors liv. Vad filosofin är och vilken relation den har till livet är angelägna *filosofiska* frågor.

I det följande tematiseras (1) Wittgensteins och (2) Hegels reflektioner kring dessa frågor. I det ena fallet står Wittgensteins senare filosofi i förgrunden, i den andra den intressanta fas i Hegels tänkande som löper parallellt med hans överflyttning till universitetet i Jena 1801. Ett försök görs avslutningsvis (3) att samla upp några av de intressanta likheter som då kommer i dagen, liksom att relatera det föregående till frågan vad som *bör* vara — en fråga som filosofin, i den mån den vill vara praktisk, förr eller senare måste återgå till att besvara.

1. Wittgenstein — om konsten att bota filosofiska sjukdomar

Det är idag väl känt och dokumenterat att Wittgenstein hade en närmast nattsvart syn på den moderna amerikanska och europeiska civilisationen. I synnerhet var honom denna i sin teknisk-vetenskapliga aspekt fullkomligt främmande och han betraktade dess landvinningar med skepsis och misstro och med ett öga för det pris som mänskligheten var tvungen att betala för dessa. I en notis från 1947 skriver han: ”Det är t ex inte nonsens att tro att den vetenskapliga och tekniska tidsåldern är början till slutet för mänskligheten; att idén om det stora framåtskri-

dandet är en förblindelse, liksom idén om ett slutligt upptäckande av sanningen; att det inte ligger något gott eller önskvärt i den vetenskapliga kunskapen, utan att mänskligheten i sin strävan efter den löper i en fälla. Det är ingalunda klart att det inte förhåller sig så" (1983, s 67). Upplysningens dialektik var inte obekant för Wittgenstein.

Som G H von Wright påpekat var Wittgenstein djupt rotad i en tid och kultur som under början av vårt århundrade snabbt gick sin undergång till mötes, och man kan därför säga att han "genomlevde *Västerlandets Undergång*" (1982, s 212; en fascinerande inblick medelst text och bild i denna värld ger Nedo & Ranchetti, 1983). Wittgensteins 'apokalyptiska' syn på den egna samtiden framgår med nästan brutal tydlighet ur ett yttrande till sin vän M O'C Drury från 1930: "Jag promenerade kring i Cambridge och passerade då en bokhandel i vars fönster fanns porträtt av Russell, Freud och Einstein. Ett stycke längre bort, i en musikaffär, såg jag porträtt av Beethoven, Schubert och Chopin. Jämförande dessa porträtt med varandra kände jag intensivt den förfärliga degeneration som kommit över människoanden under loppet av bara hundra år" (Rhees 1981, s 127).

I förordet till *Philosophische Bemerkungen* (1920; publ. 1964) liksom i en tidigare version av detsamma preciserar Wittgenstein sin kultursyn något närmare. "Kulturen är liksom en stor organisation som anvisar var och en som tillhör den en plats där han kan arbeta i helhetens anda, och hans kraft kan med all rätt mätas med hans framgång sedd ur helhetens synvinkel" (1983, s 14). Under en tid av 'okultur' försvinner detta gemensamma arbete för helheten och splittras upp i en strävan efter privata mål, dvs civilisationen som en helhet har inte längre något mål utan undergår en blind rörelse ackompanjerad av de motsatta krafternas spel. Den anda som besjalar okulturen kännetecknas av försöket att förstå världen i dess mångfald, och den tar sig uttryck i byggandet av alltmer komplicerade strukturer. Så kan Wittgenstein skriva att 'framåtskridandet' inte är en 'egenskap' hos vår civilisation, utan dess blotta 'form' (1983, s 15). En kultur däremot kännetecknas av en strävan efter självkänedom; när den belyser sig själv ur olika vinklar och aspekter avser den samtidigt alltid det hela: att komma till klarhet över sitt eget väsen.

Hur låter sig Wittgensteins kulturpessimism relateras till hans syn på filosofin? I sina *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (1937—44; publ. 1956) skriver han: "En tids sjuka läkes genom en förändring i människors sätt att leva och de filosofiska problemens sjuka

kunde läkas endast genom ett förändrat sätt att tänka och leva, inte genom en medicin uppfunnen av någon enskild individ” (1956, s 57). Här öppnar sig två perspektiv: lösandet av filosofiska problem, eller snarare deras försvinnande, ligger i en förändring i sättet att tänka och leva. Vidare är en tids självgenes inte resultatet av en ny idé hos någon enskild individ, och man kan förmoda att Wittgenstein skulle ha kunnat tillägga: allra minst en filosofisk idé, dvs filosofin kan inte förändra världen. I samma anda går en notis från 1947: ”Det är överhuvudtaget inte klart för mig att jag mera önskar att andra ska fortsätta mitt arbete, än att en förändring i levnadssättet ska göra alla dessa frågor överflödiga” (1983, s 72). Här framgår för övrigt ett tredje perspektiv som endast var implicit i det föregående citatet: nämligen att de filosofiska problemen har sin grund i levnadssättet eller ’en tids sjuka’. Ett samband föreligger således utan tvekan mellan Wittgensteins ’apokalyptiska syn på världen’ och hans syn på filosofin. Detta samband måste betraktas närmare.

Jag tror man kan säga att de bägge grundpelarna i Wittgensteins senare filosofi, genom vilka alla konkreta exempel och analyser får sin allmänna betydelse, utgörs av begreppsparerna ’språkspel’ och ’livsform’. Först mot bakgrund av dessa bägge begrepp blir det tillika möjligt att förstå hans syn på filosofin och hans egen filosofiska verksamhet. Medelst dessa kan vidare en brygga slås mellan hans analys av filosofiska problem och hans tidigare refererade civilisationskritik. Ett försök måste därför först göras att fånga något av den intenderade betydelsen hos dessa bägge nyckelbegrepp.

Även om begreppet ’livsform’ är sällsynt förekommande hos Wittgenstein (i *Filosofiska undersökningar* förekommer det t ex endast 5 ggr) så kan det knappast råda någon tvekan om att det spelar en central roll i hans tänkande. ”Det som måste accepteras, det givna — kunde man säga — är *livsformer*” (1978, s 263). Vi måste här anlägga ett brett perspektiv: den västerländska civilisationen kan betraktas som en livsform, olika nationaliteter representerar skilda livsformer, olika etniska och religiösa grupper likaså, liksom olika subkulturer osv. En livsform är ett sätt att leva livet, betingat av omständigheter som är omedelbart där och som endast i ringa omfattning tematiseras och blir till ett objekt för reflektion. Livsformen utgör gränsen för vår förståelsehorisont. ”Det märker man när man kommer till ett främmande land med helt främmande traditioner; och detta även om man behärskar landets språk. Man *förstår* inte människorna” (1978, s 260). Vi kan inte godtyckligt stiga ut ur vår livsform (som väl närmast måste ses som ett kon-

glomerat av olika livsformer, eller bättre: detta konglomerat utgör en livsform — man är amerikansk jude, brittisk gruvarbetare, tysk filosof etc), ja, att 'stiga ut' får sin innebörd först i och genom livsformen. Livsformen är den hud vi andas genom, här är vi hemma och känner oss hemma, här talar vi samma språk. "Om ett lejon kunde tala, så kunde vi inte förstå det" (1978, s 260). Endast som deltagare förstår vi en livsform.

'Språkspelet' utgör i sin tur en viktig del av livsformen: "Att föreställa sig ett språk är att föreställa sig en livsform", och "talandet av språket är en del av en aktivitet eller en livsform" (1978, §19 och §23). Och liksom var fallet med livsformen så är det heller inte möjligt att gå bakom språkspelet: "Vårt fel är att vi söker efter en förklaring där vi skulle se fakta som 'urfenomen'. Dvs, där vi skulle säga: *detta språkspel spelas*" (§654). Det finns en oändlig mångfald möjliga och verkliga språkspel, nya uppstår, andra föråldras och glöms bort. Man kan betrakta ett språk i sin helhet som ett språkspel (§7), men detta innehåller i sin tur, och det är detta som i första hand intresserar Wittgenstein, självt en till synes outtömlig mångfald språkspel. Här endast några av hans exempel: 'Befalla, och handla enligt befallningar', 'uppställa en hypotes och pröva den', 'spela teater', 'gissa gåtor', 'översätta från ett språk till ett annat' (§23). Till dessa kommer alla de olika språkspel som är förbundna med olika subkulturer. Till de senare hör t ex de som relaterar sig till kultur och vetenskap och som uttrycker olika världsåskådningar eller teorier om det ena eller andra. Just den till synes oändliga mångfalden av olika språkspel kan emellertid, enligt Wittgenstein, tyckas ge upphov till en grundläggande svårighet: "Ty man kunde nu invända mot mig: 'Du gör det lätt för dig! Du talar om alla möjliga språkspel men har ingenstans sagt, vad som är karaktäristiskt för ett språkspel och därmed för språket' " (§ 65). Men Wittgensteins poäng är just att det inte är möjligt att på ett sådant sätt ange språkets väsen eller med en självkritisk vinkling 'den allmänna satsformen': "I stället för att ange något som är gemensamt för allt vi kallar språk, säger jag att dessa företeelser inte alls har något gemensamt som gör att vi om dem alla använder samma ord — utan de är *besläktade* med varandra på många olika sätt. Och på grund av denna släktskap eller dessa släktskapsförhållanden kallar vi dem alla för 'språk' " (§65). I stället för ett gemensamt väsen finner vi 'familjelikheter' (§ 67).

Ett språkspel har alltså sin plats inom ramarna för en livsform och utgör en del av denna. Men dessa bäge begrepp är ingalunda åtskilda ge-

nom ett vattentätt skott. Ju mer användningen av begreppet språkspel inte kommer att begränsas till regler för verbala uttryck, utan tillåts utbreda sig till en allmän förståelsekontakt, desto mer tenderar detta att utvidga sig till och sammanfalla med en livsform (se här Black 1978). Nästa steg blir att utifrån denna bakgrund betrakta Wittgensteins syn på filosofin och filosoferandet, en distinktion som måste förstås på följande sätt: 'filosoferandet' är sjukan, 'filosofin' terapin.

"Ett filosofiskt problem har formen: 'Jag hittar inte vägen' " (§123). Filosoferandet har sitt ursprung i ett tillstånd av förvirring. Ett problem har uppstått där tidigare inget var. "En huvudorsak till filosofiska sjukdomar — ensidig diet: man när sitt tänkande med bara en sorts exempel" (§593). Ensidigheten, perspektivlösheten, oförmågan att betrakta ett fenomen utifrån olika aspekter låser oss fast i ett bestämt betraktelsesätt. "De problem, som uppstår genom en feltolkning av våra språkformer, har en *djup* karaktär. De oroar oss djupt; de är lika djupt rotade i oss som vårt språks former, och deras betydelse är lika stor som viktigheten av vårt språk" (§111). Vårt språk har emellertid sin grund i vår livsform, och de tankevanor som genererar de filosofiska problemen har därför i sista hand sin grund i livsformen, dvs de filosofiska problemen utgör problem som har sin grund i själva vår livsform.

Hur uppstår, frågar Wittgenstein, t ex de filosofiska problem som är förknippade med teorin om mentala tillstånd och med behaviourismen. "Det första steget är alldeles omärkligt. Vi talar om processer och tillstånd och lämnar deras natur oavgjord! Vi menar, att vi kanske en gång kommer att veta mer om dem. Men just därigenom har vi låst oss vid ett visst betraktelsesätt. Ty vi har en bestämd idé om vad det innebär att lära känna en process" (§208). Något i vårt vardagsspråk fullkomligt oproblematiskt — t ex att vi känner smärta — tematiseras som ett inre tillstånd och blir till ett filosofiskt problem. Och därmed har vi redan låst oss fast vid ett visst betraktelsesätt: vi söker 'spöket i maskinen'. "Och nu ramlar den jämförelse, som skulle ha gjort våra tankar begripliga för oss, i bitar. Vi måste alltså förneka den ännu oförstådda processen i det ännu utforskade mediet" (ibid). Vårt fruktlösa sökande slår över i sin motsats. Vi förnekar 'spöket i maskinen'; smärta är endast ett yttre beteende: ett grimaserande ansikte, krampaktiga gester etc. "Och så förefaller det som om vi hade förnekat de andliga processerna. Och naturligtvis vill vi inte förneka dem!" (ibid). Ty hur skulle vi kunna förneka att vi känner smärta, att mitt plågade ansikte inte är identiskt med den smärta jag känner.

Läran om mentala tillstånd och behaviourismen är två olika språkspel avledda ur enkla vardagliga fakta typ 'att känna smärta'. "Det fundamentala faktum är här: att vi fastlägger regler, en teknik, för ett spel, och att det sedan, när vi följer reglerna, inte går så som vi hade trott. Att vi alltså så att säga trasslar in oss i våra egna regler" (§125). Ett vardagligt fenomen kan betraktas ur en mångfald synvinklar och aspekter: när vi talar om att någon känner smärta menar vi helt enkelt att denne känner smärta (men inte att detta skulle vara ett tillstånd hos en oföränderlig själssubstans) och att denna hans smärta kommer till uttryck på ett visst sätt (men naturligtvis inte att smärtan skulle vara reducerbar till detta beteende). Läran om mentala tillstånd och behaviourismen utgör därför, om vi tolkat Wittgenstein riktigt, två språkspel som är fångade i sina egna regler och därför tumlar omkring i de filosofiska problemens återvändsgränd. "Detta intrasslande i våra regler är vad vi vill förstå, dvs överblicka" (ibid). Termen smärta så som vi använder den i vårt vardagsspråk innehåller en mångfald aspekter och inget problematiskt ligger i detta. Först när vi isolerar någon av dessa olika aspekter från de andra som varande den 'väsentliga' och konstruerar en spindelväv av metafysik kring den så uppstår de filosofiska problemen. Vi kan inte längre överblicka användandet av våra begrepp. Så kan Wittgenstein skriva: "Begreppet översiktlig framställning är för oss av grundläggande betydelse. Det betecknar vår framställningsform, det sätt varpå vi ser tingen" (§122).

Men vi har ännu inte sett hur de filosofiska problemen är relaterade till vår livsform, närmare bestämt på vilket sätt ett visst filosofiskt problem har sin grund i en given livsform, som uttryck för den senares sjuka. De facto är Wittgenstein på denna punkt föga explicit. En möjlig tolkning är följande: I en livsform är specifika intressen förlagrade; dessa kommer till uttryck i vår begreppsbildning och våra frågeställningar; våra begrepp leder oss i sin tur att söka svaren på våra frågor i en viss riktning. "Begrepp leder oss till undersökningar. Är uttryck för vårt intresse och styr vårt intresse" (§570). I en värld där framåtskridandet är det högsta värdet och där manipulerbarhet och kalkylerbarhet betraktas som förutsättningar för detta, där frodas också en människosyn som i människan ser ett ting ibland andra ting vars beteende låter sig observeras och prognosticeras och därmed också kontrolleras. Det ligger nära till hands att anta att enligt Wittgenstein t ex behaviourismen har sin grund i den moderna teknisk-vetenskapliga civilisationen och dess människosyn. Tidens sjuka genererar filosofiska sjuk-

domar som filosofen måste bota. På detta sätt måste man enligt min mening tillskriva filosofin i Wittgensteins förståelse av densamma ett 'frigörande intresse'. Samtidigt står klart att filosofin som sådan inte kan förändra världen. Denna kan förvisso genom att blottlägga anomalier i vårt språkspel temporärt hejda filosoferandet. I sista hand kan emellertid endast en förändring av vår livsform upplösa de filosofiska problemen och göra filosofin — åtminstone i dess nuvarande form — överflödig.

Vi måste slutligen fråga oss hur denna livsform skulle kunna se ut. Jag tror att vi här måste föreställa oss en livsform som kan ge en 'översiktlig framställning' av sig själv. Och är det inte just detta som Wittgenstein menar med en *kultur*. Inom en sådan arbetar var och en utifrån sin bestämda plats i helhetens anda för samma stora syfte. Att betrakta sig själv ur olika synvinklar, att belysa sig själv utifrån en mångfald aspekter, att bli genomskinlig för sig själv, att uppnå en fullständig klarhet över sitt eget väsen är för en kultur det högsta ändamålet. Och detta är inte möjligt genom vetenskapen allena. Endast denna arbetande tillsammans och i samförstånd med litteraturen, konsten och musiken kan realisera detta; inte bara det som kan 'sägas' hör till en kultur, utan även, ja, i än högre grad, det som bara kan 'visas'. I en anteckning från 1947 skriver Wittgenstein: "En gång kommer kanske en kultur att uppstå ur denna civilisation. Då kommer det att finnas en verklig historia över 1700-, 1800- och 1900-talets uppfinningar, som kommer att vara full av djupt intresse" (1983, s 75).

2. Hegel — om vikten av att gå i skola hos filosofin

Modern forskning har kunnat fastställa att Hegel under början av sin Jena-period (1801—1803) tog sin utgångspunkt i en specifik syn på filosofin och dennas relation till livet som åtminstone med en sådan tydlighet svårligen låter sig återfinnas i hans senare arbeten. Så ställer han i en föreläsning från vinterterminen 1801/02 frågan: "Vilken relation har filosofin till livet?" Eller: "I vad mån är filosofin praktisk?" Svaret han ger lyder: "Det sanna behovet av filosofin är inget annat än att av denna och genom denna lära sig leva" (Baum & Meist 1977, s 45f). Hur skall detta förstås?

Hegels ungdom var djupt präglad av den franska revolutionens omvälvningar. Som ung teologistudent i Tübingen anslöt han sig entusiastiskt till revolutionens ideal och såg sig tillsammans med sina studiekam-

rater Hölderlin och Schelling som en blivande 'folkbildare' vars verksamhet skulle befordra en liknande — ehuru oblodig — samhällsömvärning i Tyskland. Dessa lidelsefullt efterlängtade förändringar lät emellertid alltmer vänta på sig och de franska revolutionsarméerna visade sig med tiden snarare komma som erövrare än som befriare. Relaterande sig till denna situation skriver Hegel någon gång under år 1800 i ett bevarat fragment: "Alla tidens företeelser visar att en tillfredsställelse inte längre står att finna i det gamla livet" (1970 Bd 1, s 458). Något tidigare i samma fragment preciserar han problemet på följande sätt: för de intellektuella vilka "arbetat upp naturen till idén" men som tiden samtidigt "fördrivit till en inre värld" kommer otillfredsställelsen med det förhandenvarande livet till uttryck som "behovet att övergå från sin idé till livet". För den stora massan av folket visar sig å andra sidan denna otillfredsställelse i ett instinktivt sökande efter något "obekant" som de inte förmår artikulera och som "behovet att bli medvetna om vad som håller dem fångna och att erhålla det obekanta som de åstundar". Hegels problem är att förena teori och praxis: "den ständigt växande motsägelsen" mellan de intellektuella och folket innehåller inom sig även "strävan efter ett ömsesidigt närmande" av de bägge extremerna (s 457).

En direkt förbindelse mellan filosofin och livet återfinner man vid denna tid hos Hegel även när det gäller frågan om filosofins ursprung. Detta problem tematiserar han i sin *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). "När föreningens makt försvinner ur människors liv och motsatserna har förlorat sin levande relation och växelverkan och vunnit självständighet uppstår behovet av filosofin" (1970 Bd 2, s 22). Filosofin har således sin grund i en uppsplittring av det mänskliga livet eller som Hegel också uttrycker det: i en "tidsålders bildning" (s 20). Det paradigmatiska exemplet på en tid karakteriserad av *Entzweiung* und *Bildung* utgör för Hegel den moderna västerländska civilisationen. Ju längre bildningen fortskridit desto mångfaldigare är livets yttringar och desto svårare är det samtidigt att överblicka denna mångfald. För att kunna orientera sig i en alltmer komplicerad värld måste människan träffa distinktioner, utveckla nya begrepp, subsumera särskilda företeelser under allmännare begrepp, etc. Detta utgör enligt Hegel förståndets verksamhet. Denna utveckling är emellertid i sig inte av ondo, ty "den nödvändiga klyvningen är en av livets betingelser (Faktor des Lebens)" (s 21). Men i den mån som överblicken över det hela går förlorad tenderar mångfalden att fixeras i

självständiga delar och i oöverbryggliga motsatspar. En tolkning som enligt min mening inte spränger ramarna för en Hegel-interpretation är följande: I den mån som den samhälleliga rationaliseringen tenderar att inskränkas till en mål-medel rationalitet och mångfaldens interna relationer kommer att förstås uteslutande i termer av kausala samband så kommer det mänskliga livet alltmer att framstå som styrt av främmande krafter utanför mänsklig kontroll.

Denna tendens är inte minst tydlig hos den moderna filosofin som försökt sätta bildningens värld på begrepp, men som i denna sin strävan i stället drivit splittringen till sin spets. Detta kommer till uttryck i en serie av motsatspar vilka är karaktäristiska för densamma: kropp-själ, tro-förstånd, frihet-nödvändighet, förnuft-sinnlighet, intelligens-natur och slutligen, i sin mest allmänna form, subjekt-objekt. ”Att upphäva sådana stelnade motsatser är förnuftets enda intresse” (s 21). Detta förnuftets intresse kan tolkas som ett försök att gentemot förståndets instrumentala rationalitet vindicera en rätt för ett bredare rationalitetsbegrepp som strävar efter att begripa livets mångfald som en differentierad helhet där varje del i en mening utgör det hela i det att den är internt relaterad till densamma.

Hegels utgångspunkt är en teori om det absoluta som föregående och möjliggörande klyvningen. En intuitiv kunskap om denna ursprungliga enhet har vi medelst den transcendentala åskådningen. Filosofins uppgift är att producera det absoluta för medvetandet — som identiteten mellan subjekt och objekt. Spekulationen eller den filosofiska reflektionen, i det att den syntetiserar reflektionens bestämningar med det absoluta, är förnuft. — Dessa svåra bestämningar och relationer står i behov av explikation.

I anslutning till den i samband med 'panteism-striden' i Tyskland uppblussande Spinoza-renässansen (se Heidegren 1984, s 93 f) hade Hegel tillsammans med Hölderlin och Schelling i Tübingen slagordsmässigt givit uttryck åt sin världsbild som *Hen kai pan* (Allt i Ett) — ett ideal som ställdes mot den genom politik och religion söndrade verkligheten. Denna allomfattande enhet skulle Hölderlin senare ge namnet 'varat' och ställa mot 'omdömet' som utgörande den ursprungliga klyvning (Ur-teilung) som splittrar upp det enhetliga varat. Detta vara är oss intuitivt givet medelst en 'intellektuell åskådning' som skarpt avgränsades gentemot reflektionen eller omdömesförmågan. Förstår man i anslutning till detta filosofin som reflektion så var en omedelbar konsekvens av denna dualistiska uppfattning att filosofins mål endast kun-

de vara att tillintetgöra sig själv — så t ex Schelling i inledningens till sin *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797). Kring sekelskiftet 1800 kom emellertid såväl Hegel som Hölderlin att revidera denna dualistiska uppfattning. Den sanna enheten — *Hen kai pan* — är inte den som utesluter all reflektion, ty som uteslutande enhet vore den själv fångad i en motsats, dvs hade den sin motsats utanför sig själv. Klyvningen utgör ett nödvändigt moment i livet (som är Hegels uttryck för den allomfattande enheten). Så kan Hegel skriva i sitt så kallade *Systemfragment von 1800* att "livet är förbindelsen mellan förbindelsen och icke-förbindelsen" (Bd 1, s 426). I Jena betecknar Hegel i anslutning till Schelling denna enhet som det absoluta, en konception i vilken motiv från såväl Kants *Kritik der Urteilskraft* som Spinozas *Etik* är förhanden och som därför har kallats för en 'idealistisk substansmetafysik' (Düsing 1980). Kant hade i nämnda arbete skiljt mellan det bestämmande omdömet för vilken den allmänna lagen är given och som endast har att subsumera det särskilda fallet under denna, och det reflekterande omdömet som utifrån de särskilda fallen har att *söka* den allmänna lagen. Hegel i sin tur skriver: det absoluta "är det eftersökta målet", men fastslår i omedelbar anslutning till detta: "det är redan förhanden — hur skulle det annars kunna eftersökas?" (Bd 2, s 24). På detta sätt är det absoluta såväl en förutsättning för filosofin som målet för densamma: nämligen att producera det absoluta för medvetandet. Och liksom Spinoza inlett sin *Etik* med att definiera den enda substansen som *causa sui*, utgår Hegel (och Schelling) från det absoluta som är föremål för en intuitiv kunskap i den transcendentala (intellektuella) åskådningen.

I Frankfurt var Hegels problem i anslutning till sina religionshistoriska och religionsfilosofiska studier "människans upphøjelse från det ändliga till det oändliga livet" (Bd 1, s 421), en problematik som enligt honom till slut måste övergå "i en metafysisk betraktelse av det ändligas förhållande till det oändliga" (s 225). I Jena ger Hegel problemet en kunskapsteoretisk vinkling och frågar efter kunskapens uppstigande från reflektionens bestämningar till en kunskap om det absoluta. Här uppenbarar sig emellertid en svårighet. Filosofin som tänkande kan inte undvara reflektionen, men samtidigt tycks den därigenom bunden till det ändliga, ty reflektionen är sättandet av bestämningar (begreppsbildning och omdömen). "Förmedlingen av denna motsägelse är den filosofiska reflektionen" (Bd 2, s 25). Den 'isolerade reflektionen' eller 'förståndet' förmår endast att sätta bestämningar vilka som sådana är avgränsade från och motsatta andra bestämningar, en verksamhet som

dels inte känner några gränser utan breder ut sig i det oändliga, och som dels i det att betingelsen för allt betingat sökes tenderar att polariseras i motsatsen mellan det ändliga och det oändliga (med det senare som den blotta negationen av det förra). 'Reflektionen som förnuft' eller 'spekulationen', vilken Hegel också kallar 'filosofierandets instrument' (s 25), tillintetgör sig själv som reflektion i det att den relaterar dennas bestämningar till varandra och till det absoluta och därigenom uppvisar dessa som i sig identiska och som blott varande aspekter av ett och samma absoluta förnuft. Reflektionen i det att den tematiserar sig själv och blir till spekulering upphäver sina bestämningar som absoluta. På detta sätt kan den begreppsligt rekonstruera det absoluta, ja, bli en på begrepp satt spegelbild av det absoluta. Detta upphävande av den isolerade reflektionen består vidare i att spekuleringen 'syntetiseras' med den transcendentala åskådningen. Vari denna syntetisering egentligen består blir emellertid så vitt jag kan se aldrig närmare klargjort. I vilket fall så är det ursprungligen åskådade absoluta nu reflekterat — satt på begrepp — och har genom denna reflektiva process vunnit bestämd form. Så kan Hegel bestämma det absoluta som "identiteten av identiteten och icke-identiteten" (s 96), en dynamisk helhet i vilken såväl *enhet* som *motsättning* är förhanden.

Nästa steg blir för Hegel att explicera det absolutas innehåll, dvs att utveckla det filosofiska systemet självt. "Det absoluta, emedan det i filosofierandet av reflektionen produceras för medvetandet, blir härigenom en objektiv totalitet, en helhet av vetande, en organisation av kunskaper." (s 30) Så utgör 'logiken' och 'metafysiken' 'vetenskapen om idén som sådan', med den förra som framställande och tillintetgörande de ändliga formbestämningarna och den senare som behandlande det absoluta väsendet som ren idé. På denna första del följer 'vetenskapen om idéns realitet' bestående av två delar: 'naturens filosofi' och 'andens filosofi', den förra utmynnande i det 'fria folket'. Som en avslutande fjärde del följer därefter 'religionens och konstens filosofi' (se här t ex Meist 1980).

I ett berömt brev till Schelling från den 2:e november 1800 summerar Hegel sin bildningsgång inför det nära förestående återseendet av sin ungdomsvän i Jena: "I min vetenskapliga bildning som utgick ifrån underordnade mänskliga behov drevs jag till vetenskapen och ungdomens ideal måste samtidigt övergå i reflektionens form, i ett system. Jag frågar mig nu, medan jag ännu är sysselsatt med detta, vad för slags återvändande till ett ingripande i människors liv som står att finna"

(1952, s 59—60). Som vi sett eftersträvade Hegel vid denna tidpunkt någon form av ett 'ömsesidigt närmande' mellan filosofin och folket, förstådd som en förening av teori och praxis. Ur hans tidiga Jena-manuskript låter sig en lösning av denna problematik extrapoleras. Denna lösning kan väsentligen sägas bestå i introducerandet av en tredje förmedlande term: *det karismatiska ledarskapet*. I några inledande anmärkningar till sin föreläsning över 'Logik und Metaphysik' vinterterminen 1801/02 fastslår Hegel att filosofins "epoker" faller inom "övergångsperioder" när i ett folks historia "en äldre sedlig form övervinnes av en ny sådan" (se Baum & Meist, s 52ff; även Rosenkranz, s 189f). Den stora massan av folket känner endast ett "dunkelt behov" av denna "nya sedlighet" i form av en otillfredsställelse med det förhandvarande livet. I en sådan historisk situation framträder filosofin och uttalar vad som ligger i tiden. Men filosofin som sådan kan inte förändra världen, kan inte gripa tag i och sätta folket i rörelse, därtill är den i en mening alltför abstrakt och världsfrånvärd. Därtill behövs en människa som "har gått i skola hos filosofin" och som därigenom renats från den föråldrade livsformens begränsningar och tillika i en vision skådat konturerna av en ny sådan som ett drömliknande ideal för vilket den nu sätter in hela sin kraft. "Dessa upphöjda naturer gör inget annat än uttalar ordet och folken kommer att följa dem." Dessa stora människor eller världshistoriska individer, för att bruka Hegels senare term, behöver ingalunda vara erövrare av typ Alexander utan även en lagstiftare som Solon kan göra anspråk på denna titel: deras verk består i att återställa harmonin i en värld som präglas av disharmoni, oenighet och fiendskap, dvs att befria världen från "den sedliga verklighetens bojor" (ibid) och frambringa en ny sedlig livsform. Såväl insikt i vad tiden kräver som vilja och beredskap att offra allt för sitt ideal är nödvändigt för att utveckla den karisma som förmår att sätta folket i rörelse. På detta sätt finner filosofin så att säga genom ombud — de stora människorna — en väg tillbaka till ett 'ingripande i människors liv' och i denna betydelse är filosofin 'praktisk'.

3. Wittgenstein och Hegel — om vad som är och vad som bör vara

Vi har i det föregående tematiserat Wittgensteins respektive Hegels förståelse av filosofin och dennas relation till livet. Ett antal likheter som direkt faller i ögonen är följande:

1. 'Upplysningens dialektik' var bekant för såväl Wittgenstein som Hegel. Bägge var medvetna om att människans ökade herravälde över sin omvärld ingalunda automatiskt sammanfaller med en mänsklig frigörelse, ja, Wittgenstein kunde utifrån sin senare historiska position fråga om inte den teknisk-vetenskapliga tidsåldern var 'början till slutet för mänskligheten'.

2. Wittgensteins begrepp 'livsform', taget i sin vidaste betydelse, uppvisar stora likheter med vad Hegel förstår med 'sedlighet', nämligen ett folks seder och bruk under en given historisk tidsperiod.

3. De filosofiska problemen har för bägge sin grund i en given 'livsform' eller en 'tidsålders bildning' som 'en tids sjuka'. I en sådan situation föreligger ett 'behov' av filosofin. En viktig skillnad är emellertid att medan för Wittgenstein filosofin endast är en kritisk 'aktivitet' (1982, 4.112) som upplöser de filosofiska problemen, så är för Hegel filosofin även en 'lära' — 'en helhet av vetande, en organisation av kunskaper'.

4. För bägge gäller vidare att filosofin kännetecknas av en totalitetssträvan: nämligen att 'överblicka' ett sammanhang. Som sådan vänder den sig mot ensidigheten och perspektivlösheten som är fångad i ett visst 'betraktelsesätt'. Dess strävan är att upplösa 'stelnade motsatser' och ge en 'översiktlig framställning' av saken själv.

5. Filosofin har för såväl Wittgenstein som Hegel sin grund i ett 'frigörande intresse': filosofin upplöser de filosofiska problemen i en 'droppe språklära' (1978, s 258); 'spekulationen' upphäver den 'isolerade reflektionens' bestämningar.

6. Men filosofin som sådan kan inte förändra världen hur önskvärd en sådan förändring än är. Medan Wittgenstein här lämnar oss rådlösa utvecklar Hegel en teori som i det karismatiska ledarskapet — den 'stora människan' som 'gått i skola hos filosofin' — ser den förmedlande länken mellan teori och praxis.

Därmed har vi nått en kritisk punkt. Varje filosofi som direkt eller indirekt har ambitionen att förändra världen eller åtminstone implicit uttalar nödvändigheten av en sådan förändring, måste förr eller senare övergå till att besvara frågan vad som *bör* vara. Som bekant förnekade Wittgenstein principiellt möjligheten av en sådan övergång, medan Hegel kom att utveckla en *Philosophie des Rechts* som alltsedan sin publikation (1820) tillhört den praktiska filosofins mest omdiskuterade och omstridda verk.

Intressant är att Wittgenstein i en notis från 1937 i princip uttalar

nödvändigheten av en övergång till frågan vad som bör vara. Han skriver då mot bakgrund av sin civilisationskritik: "Allt har trasslat till sig så att man skulle behöva ett exceptionellt förstånd till att behärska det. Det räcker nämligen inte längre till att kunna spela spelet bra; utan ständigt uppstår frågan: ska detta spel överhuvudtaget spelas nu, vilket är det rätta spelet?" (1983, s 36). Samtidigt har han i *Tractatus* en gång för alla klippt av denna diskussion: "Alla satser är likvärdiga" (6.4). "Därför kan det icke finnas några etikens satser. Satser kan icke uttrycka något högre." (6.42) Denna principiella vägran att uppställa någon form av etisk uppfordran löper som en röd tråd genom Wittgensteins filosofiska författarskap.

Samtidigt skrev Wittgenstein som bekant till Ludwig Ficker i det att han skickade denne manuskriptet till *Tractatus*, att "bokens innebörd är av etisk natur" (Wittgenstein 1969, s 35). Det står fullt klart att Wittgenstein genom hela sitt liv intensivt reflekterat över etiska frågeställningar. En ledtråd till lösandet av denna paradox ger oss följande sats: "Det är klart att etiken inte kan utsägas" (6.421). Etik är för Wittgenstein 1) något djupt individuellt och 2) den har inte formen av en moral-lära, utan är väsentligen moraliskt handlande — det etiska visar sig (och som sådan tenderar etiken att sammanfalla med religionen). Så säger Wittgenstein i ett samtal med Friedrich Waismann den 17:e december 1930: "Jag har i mitt föredrag över etik mot slutet talat i första person: Jag tror att detta är något mycket väsentligt. Här låter sig inget mer konstateras; jag kan endast stiga fram som personlighet och tala i första person" (Wittgenstein 1967, s 117; jfr 'A Lecture on Ethics' (1930), i *The Philosophical Review* Bd 74 (1965), s 3—12). Och i ett samtal med M O'C Drury någon gång 193? säger Wittgenstein: "Om du och jag skall leva religiösa liv så är detta inte avhängigt att vi talar mycket om religion utan att vårt sätt att leva är annorlunda. Det är min övertygelse att endast om man försöker vara hjälpsam gentemot andra människor så kommer man till sist att finna en väg till Gud" (Rhees, s 129). I dessa satser är Wittgensteins etik sammanfattad: Ställd inför livets problem är varje människa ensam med sig själv; vad hon kan göra är att handla gott gentemot andra människor — och "när något är gott så är det också gudomligt" (1983, s 10) — varvid vad som är gott är ett avgörande som varje människa själv måste träffa. Det etiska är för den enskilda människan en ständig kamp som för henne närmare eller längre bort ifrån Gud till ett lyckligt eller till ett olyckligt liv. Detta är Wittgensteins djupt personliga övertygelse och som sådan måste den respekte-

ras. Att sätta sig till doms över hur han lyckats eller inte lyckats med att realisera denna sin övertygelse i sitt eget liv hör inte hemma i en filosofisk uppsats. Däremot måste vi fråga vilka praktisk-filosofiska implikationer som Wittgensteins explicita filosofi har, dvs i vad mån redan i det som kan *sägas* och som Wittgenstein de facto har sagt normativa element — ett till *Sein* förklätt *Sollen* — låter sig utvaskas.

J C Nyiri har menat sig finna en 'konservativ samhällsuppfattning' i Wittgensteins senare filosofi som enligt honom tillika har sin grund i densamma 'inre logik'. "Regelföljandet är i sista analys blint; det skall och kan inte förklaras eller rättfärdigas . . . Varje kritik måste förutsätta en livsform, ett språk, dvs en tradition av överensstämmelser. Varje omdöme är förankrat i traditioner. Därför kan traditioner i sin tur inte *bedömas*" (1978, s 38). Alla livsformer är i princip likvärdiga, inget metakriterium utifrån vilket de skulle kunna jämföras och bedömas är förhanden — därför kan det heller inte finnas någon praktisk filosofi. Wittgenstein är fångad i ett hermeneutiskt dilemma eller om man så vill i reglerna för sitt eget språkbruk och störtar i relativismens avgrund. "Som om inte rättfärdigandet en gång tog slut. Men slutet är inte den ogrundade förutsättningen, utan det ogrundade handlingssättet" (Wittgenstein 1981, n:r 110; jfr n:r 204). Pluraliteten av språkspel och livsformer är den yttersta gräns vilken vi inte kan överskrida. Wittgensteins filosofi i sin inre konsekvens kräver av den enskilde individen konformitet och anpassning till den förhandenvarande livsformen. "Lösningen på det problem Du ser i livet är ett sätt att leva som får det problematiska att försvinna. Att livet är problematiskt betyder att Ditt liv inte passar in i livets form. Du måste då förändra Ditt liv, och om det passar in i formen så försvinner det problematiska" (1983, s 36).

Jag tycker mig här skönja gränserna för Wittgensteins filosofi: Han uppställer antydningssvis en intressant, i grunden kunskapsociologisk hypotes om filosofins ursprung och relation till livet. Inget försök görs emellertid att närmare utveckla denna problematik. Vidare framför han en skarp civilisationskritik som emellertid står helt oförmedlad jämte hans tankegång om 'språkspel' och 'livsformer' som 'urfenomen' vars grund inte kan efterfrågas, vilket i sin tur rycker undan grunden för hans civilisationskritik.

Samtidigt måste vi vara på det klara med vad denna vår kritik själv implicerar. Som jag ser det ingenting annat än ett upprätthållande av ett i den moderna traditionen förankrat förnuftsbegrepp och en tro att upplysning fortfarande är möjlig. Att 'förstå annorlunda' är då inte till-

räckligt, man måste 'förstå bättre'. Och detta i synnerhet om man insisterar på nödvändigheten av en praktisk-filosofisk diskurs. Utgångspunkten för en sådan kan i sin tur inte vara någon annan än den sig själv bestämmande fria förnuftiga viljan (autonomi).

Vi har redan pekat på likheten mellan begreppet 'livsform' hos Wittgenstein och Hegels användning av begreppet 'sedlighet'. Frågan är i vad mån den kritik vi riktat mot Wittgenstein också träffar Hegel. Som redan nämnts utgör Hegels *Rechtsphilosophie* ett av filosofihistoriens mest omdiskuterade verk. Det finns här ingen möjlighet att med några krav på utförlighet stiga in i denna komplicerade debatt, vilken tillika under det senaste decenniet genom upptäckten och publikationen av tidigare helt eller delvis okänt material fått en avsevärt utvidgad interpretationsbas. Jag kommer att begränsa mig till några anmärkningar rörande Hegels konception av sin 'rättsfilosofi' som 'naturrätt och statsvetenskap' och det problematiska förhållandet mellan *Sollen* och *Sein* i denna.

I sin *Naturrechtsaufsatz* från 1802 riktar Hegel uppmärksamheten på att 'sedlighet' etymologiskt härrör från 'seder' och han fastslår i samma arbete att "den absolut sedliga totaliteten ingenting annat är än ett folk" och att den bästa uppfostran för en yngling därför är att låta denna växa upp hos ett 'välinrättat folk' (Bd 2, s 504, 481 och 508). Denna typ av sedlighet, att leva i överensstämmelse med sitt folks seder och bruk, att i dessa finna sin allmänhet och sitt absoluta som inte ställs ifråga eller vidare begrundas, förknippar Hegel med den tidiga antika stadsstaten. "Detta är sedlighetens rike: var och en är *sed*, omedelbart ett med det allmänna. Här är inte platsen för några protester; var och en känner sig *omedelbart* som allmän, dvs han avsäger sig sin särskildhet utan att känna denna som sådan, som detta *själv*, som väsendet" (1974, s 267). Men i människan bor en 'djupare ande' som kräver sin rätt och som bryter in i grekernas 'sköna lyckliga frihet' som fördärvets princip. I sitt *tänkande* är nämligen den enskilda människan absolut, och endast vad som kan rättfärdiga sig självt inför denna inre tribunal kan göra anspråk på en absolut giltighet. Av traditionen förmedlade seder och bruk accepteras då inte längre okritiskt utan det frågas: vad är i och för sig sant och gott? Så kan Hegel tillskriva Sokrates äran av att ha 'uppfunnit moralen' (Bd 12, s 329). Riktigt hemtam är emellertid denna princip bland de germanska folken där den länge har formen av ett lynnigt egensinne, men där den genom reformationen och slutligen i Kants praktiska filosofi sätts på begrepp som den sig själv bestämmande viljan

(autonomi). Denna fria vilja är också Hegels utgångspunkt (se Bd 7, §21—24), men samtidigt, och detta är naturligtvis den springande punkten, utgör Hegels 'rättsfilosofi' en kritik av Kants 'moralitets'-begrepp genom ett till den moderna världen anpassat 'sedlighets'-begrepp. Hur skall detta antydningssvis förstås?

I sin föreläsning över 'naturrätt och statsvetenskap' i Heidelberg 1817/18 dikterar Hegel för sina åhörare: "Naturrätten har som sitt objekt rättens förnuftsbestämningar och förverkligandet av denna sin idé" (1983, §1, s 37). Såsom 'abstrakt rätt' utgörs dennas grundbestämningar av begreppen 'person', 'besittning', 'egendom', 'fördrag'. Men huruvida den enskilde individiden respekterar dessa bestämmelser är ovisst: genom sin fria vilja kan nämligen denne bryta mot lagen, dvs rätten som sådan har endast en yttre nödvändighet. Detta är 'moralitetens' systematiska plats. Viljan måste internalisera lagen, dvs maximen som styr min vilja måste kunna upphöjas till allmän lag. Men enligt Hegel förblir denna goda vilja fångad i ett abstrakt *borde*: den allmänna viljan skall vara förverkligad i världen. Det moraliska subjektet blir i den mån det verkligen handlar till ett hycklande gott samvete som genomdriver *sin* vilja. Som moralitet har den allmänna viljan ingen verklighet: förverkligandet av rättens förnuftsbestämningar är ännu inte förhanden.

Detta förverkligande är den i överensstämmelse med moderna principer statligt organiserade 'sedligheten'. Därför är Hegels rättsfilosofi tillika 'statsvetenskap'; framställningen av den organisation som den förnuftiga staten har. "Varje folk", skriver Hegel, "måste bestå den kamp som syftar till att förlika frihetsbegreppet och verkligheten" (1983, s 205). Förverkligandet av friheten är i sin tur ingenting annat än ett folks författning: "Organisationen av friheten, ett folks förnuftighet, är *författningen*" (1983, §127, s 148). Denna normativa konception inbäddar Hegel i en historie-filosofisk teori som tolkar historiens mening och mål som det gradvisa realiserandet av frihetsbegreppet. När ett folk väl blir medvetet om sin frihet — 'viljan i dess fria självbestämmande' — så kan ingen makt i världen bjuda det motstånd. Så måste en gradvis 'föryngring' av författningen äga rum: "Vad som är förnuftigt blir verkligt och det verkliga blir förnuftigt" (1983, s 51).

I den i förhållande till dessa föreläsningar något senare publicerade *Grundlinien der Philosophie des Rechts* möter oss en till synes helt annan bild: där faller de ödesdigra orden om 'det förnuftigas verklighet och det verkligas förnuftighet'. Skall detta förstås som om den positiva

rätten, dvs den i ett samhälle gällande rätten, alltid tillika är förnuftig? Eller att den åtminstone är förnuftig i förhållande till sin tid? Dessa frågor blir desto mer pockande då Hegel i omedelbar anslutning till sitt berömda diktum uttryckligen frånkänner filosofin uppgiften att förändra världen. ”Som filosofisk skrift måste den / *Grundlinien*, min anm / allra minst se som sin uppgift att konstruera *en stat så som denna borde vara* . . . När filosofin målar sitt grått i grått är en livsgestalt föråldrad, och med grått i grått låter sig denna inte föryngras utan endast förstås (erkennen); Minervas uggla begynner sin flykt först med den inbrytande skymningen” (Bd 7, s 26 och 28). Huruvida utom-filosofiska motiv och hänsynstaganden för Hegel spelat en roll vid dessa formuleringar i förordet till *Grundlinien* måste här lämnas åt sidan. Hegels försök att reintegrera den i moraliteten åt sig själv utelämnade fria individen är emellertid även i andra avseenden långt ifrån oproblematiskt. Så skriver han: ”*Vad människan har att göra, vilka de plikter är som hon har att fullgöra för att vara dygdig, är i ett sedligt samhälle lätt att säga. Hon har endast att göra vad som i hennes omständigheter är föreskrivet, uttalat och allmänt bekant*” (Bd 7, §150, s 298). Hegel ger emellertid inte någon som helst vägledning hur man skiljer de sedliga plikter som är förnuftsrättsligt begrundade från de som blott har sin grund i ett folks seder och bruk (se Iltng, s 246f).

I stället tenderar Hegel till att förskjuta dessa frågor till eller snarare upplösa dem i sin historie-filosofiska teori enligt vilken världshistorien är den högsta och absoluta rätten (Bd 7, §341ff). Gentemot det folk som förkroppsligar en högre frihetsprincip är alla andra folk såväl maktlösa som rättlösa. Makten, rätten och friheten är här förenade med varandra på så sätt att friheten är såväl den absoluta makten som den absoluta rätten. Hegels teori blottar sig här utan tvekan för i sina konsekvenser katastrofala tolkningar. Desto angelägnare vore att det förnuftsrettsliga fundament som samtidigt helt klart är förutsatt lyftes fram och klargjordes. Det är för utvecklingen av Hegels rättsfilosofi karaktäristiskt att de normativa frågeställningarna tenderar att alltmer överskuggas av, alternativt upplösas i, en spekulativ framställning som till synes uteslutande befattar sig med det ’varande såsom varande’. Frågan är i vad mån en normativ ansats överhuvudtaget är förenlig med Hegels spekulativa teori. Först när denna fråga är tillfredsställande besvarad låter sig avgöras huruvida en politisk ackommodation på något sätt är internt relaterad till det hegelska systemet.

Idag framstår behovet av filosofin som större än någonsin. Vår tids

sjuka spänner från föreställningen om ett stjärnornas krig till den alltmer tilltagande 'kolonisationen av livsvärlden' (Habermas). Frågan gäller också filosofin. Med vilka teoretiska kunskaper och med vilken för många till en normativ orientering är den människa utrustad som i dag har gått i skola hos filosofin? Förmår och vill t ex dagens svenska universitetsfilosofi att ge en översiktlig framställning av vår tids bildning? □

Litteratur

- Baum, M & Meist, K, 1977, 'Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten', *Hegel-Studien Bd 12*.
- Black, M, 1978, 'Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein's Later Thought', *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*, Leinfeller, E et al (utg), Wien.
- Düsing, K, 1980, 'Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena', *Hegel-Studien. Beiheft 20*.
- Heidegren, C-G, 1984, *Filosofi och revolution. Hegels väg till visdom*, Lund.
- Hegel, G W F, 1970, *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E & Michel, K M (utg), Frankfurt/M.
- Hegel, G W F, 1974, *Frühe politische Systeme*, Göhler, G (utg), Frankfurt/M.
- Hegel, G W F, 1983, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, Iltung (utg), Stuttgart.
- Hegel, G W F, 1983a, *Die Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Henrich, D (utg), Frankfurt/M.
- Hoffmeister, J (utg), 1952, *Briefe von und an Hegel. Bd I*, Hamburg.
- Iltung, K-H, 1983, *Naturrecht und Sittlichkeit*, Stuttgart.
- Meist, K, 1980, 'Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaer Zeit', *Hegel-Studien, Beiheft 20*.
- Nedo, M & Ranchetti, M (utg), 1983, *Wittgenstein*, Frankfurt/M.
- Nyiri, J C, 1978, 'Wittgensteins Geschichts- und Gesellschaftsauffassung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart', *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*, Leinfeller, E et al (utg), Wien.
- Rhees, R (utg), 1981, *Personal Recollections*, Oxford.
- Rosenkranz, K, 1844, *Hegels Leben*, Berlin.
- Wittgenstein, L, 1956, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (tysk-engelsk utgåva), Oxford.
- Wittgenstein und der Wiener Kreis von Friedrich Waismann* (tysk-engelsk utgåva), 1967, Mc Guinness, B F (utg), Frankfurt/M.
- Wittgenstein, L, 1969, *Briefe an Ludwig von Ficker*, von Wright, G H (utg), Salzburg.
- Wittgenstein, L, 1978, *Filosofiska undersökningar*, Stockholm.
- Wittgenstein, L, 1981, *Om visshet*, Karlshamn.
- Wittgenstein, L, 1982, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Helsingborg.
- Wittgenstein, L, 1983, *Särskilda anmärkningar*, Lund.
- von Wright, G H, 1982, *Wittgenstein*, Oxford.

Anders Tolland

Människan över djuren

Till artismens försvar

De flesta av oss känner väl motvilja inför plågsamma djurförsök och inför det som pågår i den storskaliga, s k rationella slaktdjursuppfödningen. Men de flesta av oss fortsätter ändå, tämligen obekymrade, att äta kött och använda kosmetika. Är verkligen detta medlidande med djuren rationellt förenligt med detta handlingsätt eller borde vi inte överge ettdera? Men i så fall vilket av dem?

Frågan om vår medkänsla med djuren är rationell togs upp av Ingmar Persson i en mycket läsvärd artikel i *Filosofisk tidskrift* 1983:4 betitlad: "Kan djur ha moralisk ställning?" Den innehåller en granskning av argument som framförts i debatten om djurs etiska ställning och utmynnar i att Persson menar att det finns övertygande skäl för att djur faktiskt har moraliskt skyddad ställning.

Avgörande för detta ställningstagande är "argumentet från marginella fall" (s 25 ff). Detta argument har två förutsättningar, dels det s k 'universaliserbarhetskravet', dels att de som inte vill tillerkänna djur några rättigheter ändå inte är böjda att fränkänna förståndshandikappade eller mentalt störda människor sådana. (Universaliserbarhetskravet kan här inskränkas till att gälla att skillnad i etisk status måste motiveras med en skillnad beträffande någon relevant, universell, deskriptiv egenskap.) Själva argumentet går, grovt sett, ut på att vi inte kan peka på någon sådan relevant deskriptiv egenskap som skiljer "de marginella fallen", dvs de förståndshandikappade människorna, från djuren. Därför måste vi behandla dem lika, alltså, enligt den andra förutsättningen, tilldela även djuren rättigheter.

Jag kommer *här* att acceptera de två förutsättningarna för argumentet från marginella fall (fast jag egentligen är mycket tveksam om universaliserbarhetskravet) men jag förnekar att den ovan dragna slutsatsen skulle följa från dem.

Uppenbart finns det en deskriptiv, universell egenskap som skiljer de förståndshandikappade människorna från djuren, nämligen just egenskapen att vara människa, att tillhöra arten *Homo Sapiens*. Persson tycker dock inte att det är möjligt att allvarligt beakta denna egenskap som, i sig, etiskt relevant (s 27 f). Att omfatta en sådan åsikt skulle ju innebära att man var beredd att behandla en varelse sämre enbart p g a dess tillhörighet till en annan art.

Persson drar paralleller till rasism och sexism, där människor diskrimineras enbart p g a sin ras- respektive könstillhörighet och vid en första anblick verkar väl även den artdiskriminerande varianten, artismen (även känd som "speciesism", en onödigt tungekvilibrerande beteckning), vara en mycket tveksam företeelse. Jag ska dock argumentera för att *art-ism*, till skillnad från ras-ism och sex-ism, vilka jag helt och utan diskussion tar avstånd ifrån, *måste accepteras*.

Artism innebär alltså att man diskriminerar djuren enbart p g a deras arttillhörighet. Den får inte förväxlas med åsikten att djur har lägre etisk status eftersom de är oförmögna att känna smärta och lidande eller att de bara skulle kunna känna smärta som, i relation till människors lidande, var betydligt mindre obehaglig, eller att bara människor skulle ha förmågan att hysa en speciell slags "högre" upplevelser (s k intellektuella njutningar). Jag tror inte att det ligger någonting alls i detta. Jag är övertygad om att åtminstone de högre däggdjuren, även om man inte kan säga att de har precis samma slags upplevelser som människan, har upplevelser som är väl så behagliga eller obehagliga som några hon har.

1. Djurens moraliska ställning

Jag hävdar alltså att artismen måste accepteras på den *grundläggande* etiska nivån. (Till vad den "grundläggande etiska nivån" är ska vi återkomma i avsnitt 2.) På vilken grund hävdar jag då detta?

Ja, hur kan man överhuvudtaget argumentera för normativa ställningstaganden? Jag menar att etik måste utgå från de intuitiva uppfattningar vi har i normativa och evaluativa frågor. Korrektheten hos en etisk teori styrks genom att den skapar vad John Rawls kallar för "reflektivt ekvilibrium" hos dessa intuitioner, d v s att det åstadkommer koherens bland dem.

Vi måste utgå från våra faktiska, intuitiva uppfattningar i normativa frågor, både de som gäller enskilda fall ("Det hade inte varit rätt

av mig att berätta den hemska sanningen för den döende mannen”) och sådana av mera generell natur (”Det är fel att ljuga”).

Detta innebär inte att en intuitiv uppfattning alltid och automatiskt är korrekt, speciellt inte som det oftast finns mer eller mindre radikala motsättningar mellan intuitionerna även hos en och samma person. Vi utgår från intuitionerna men de måste bearbetas innan man kan bygga normativ etik på dem; de måste systematiseras till ett ”reflektivt ekvilibrium”.

Första åtgärden är att undersöka om ens intuitioner är koherenta och, om de inte är det, ”stöta ut” vissa av dem, nämligen de som motsägs av andra, med majoriteten av de övriga mera välintegrerade intuitioner.

Nästa steg är att bygga ut intuitionerna till ett fullständigt system. Till intuitioner om enskilda fall försöker man finna en motsvarande generell norm eller värdering från vilken det man anser om detta enskilda fall följer, och för generella intuitioner ser man på vilket resultat konkret applikation av dem skulle få. Därefter ser man om dessa utvidgningar är koherenta med varandra och med de övriga intuitionerna. Om inte så vidtar man åtgärder för att åstadkomma detta.

Koherens enbart på den normativa nivån är dock inte tillräckligt. Rawls (1971) kräver, för att det ska vara fråga om ”reflektivt ekvilibrium”, att detta utvidgade normativt-intuitiva system står sig mot, och helst stöds av, kritisk applikation av relevanta filosofiska teorier och exempel. Ett etiskt system som kan ordna intuitionerna till ett sådant ”reflektivt ekvilibrium” är en korrekt normativt-etisk teori.

Liknande idéer om korrektheten hos normer finns presenterade i lättillgänglig form i en uppsats av Dag Prawitz: ”Om moraliska och logiska satsers sanning” (1978). Liksom Prawitz menar jag att detta sätt att visa etiska ställningstagandens korrekthet inte, *i princip*, skiljer sig från det sätt på vilket föreställningar om ”rent deskriptiva” förhållanden visas vara korrekta eller felaktiga.

(Jag har ovan använt termen ”korrekt” eftersom jag vill förhålla mig neutral i frågan om etiska utsagor kan vara sanna i genuin mening. En person som menar att de kan vara det skulle kunna invända att ”reflektivt ekvilibrium” och koherens bara har att göra med rationellt berättigande av normer men inte har något att göra med vad det innebär att de är sanna. På detta vill jag svara att redan vad det gäller empiriska påståenden är det problematiskt att skilja deras sanning från berättigandet av dem och för normativa omdömen kan jag inte se hur

det alls skulle vara möjligt.)

Ganska mycket skulle alltså spela in när man grundar normativt-etiska ställningstaganden men det är intuitionerna som utgör basen. Vilka intuitioner har vi då om att diskriminera djur? Det är uppenbart att djur inte är intuitivt likgiltiga för oss. De flesta av oss vill väl intuitivt undsätta lidande djur och vi blir obehagligt berörda av den hantering som pågår i djurfabriker och i laboratorier där djur plågas i experiment av tvivelaktigt intresse.

Har vi då några intuitioner som talar *för* diskriminering av djur? Ja, åtminstone hos mig finns det helt klart sådana. Här några exempel.

Antag att ett antal djurarter drabbas av en hittills okänd farsot, en sjukdom med plågsamt förlopp och nära hundra procentig dödlighet, som hotar att helt utrota dessa arter. Människor drabbas inte själva av sjukdomen men vi är de huvudsakliga smittobärarna och enda sättet att rädda dessa djurarter vore att människosläktet så gott som utplånades. Jag tror att vi alla, intuitivt, finner denna utväg totalt orimlig och, med beklagande naturligtvis, i stället skulle låta djuren gå under även om de var långt talrikare än människorna.

Jämför med det omvända förhållandet, alltså att människor börjar drabbas av en sjukdom med hög dödlighet (fast relativt snabbt och smärtfritt förlopp). Sjukdomen drabbar inte djur men vissa djurarter är de huvudsakliga smittobärarna och enda sättet att, inom överskådlig tid, få sjukdomen under kontroll och så småningom helt stoppa den är att utrota dessa djurarter, vilket låter sig göras med effektiva men, i många fall, plågsamma metoder. — Återigen är vårt intuitiva ställningstagande helt klart. Vi finner naturligtvis valet hemskt men tvekar egentligen inte om att offra djuren och detta gäller väl även om själva människosläktets fortbestånd inte vore hotat av epidemin *och även om det bara vore mentalt handikappade som drabbades av sjukdomen.*

Ett annat exempel: du står inför en människa och ett djur som samtidigt befinner sig i en nödsituation (båda på väg att sjunka i kvicksand eller något dylikt) och på den tid det tar att undsätta den ena varelsen kommer den andra troligen att förolyckas. Om de fall undantas där den nödställda människan är en alldeles storartad bandit som överhuvudtaget inte är värd att rädda, så har vi nog alla mycket starka intuitioner att rädda människan i första hand och detta gäller även om hon är gravt förståndshandikappad.

Det är också så att om någon valde att rädda djuret i stället med motiveringen att människan ifråga var senil och hur som helst inte

skulle leva så länge till, medan djuret var ungt och kunde få ett långt och behagligt liv, skulle vi finna det motivet mera avskyvärt än om någon räddat djuret i första hand för att det var ett mycket kärt sällskapsdjur.

Vi har alltså både intuitioner som stödjer artismen och intuitioner som går emot den.

Går det att konstruera en enkel uppsättning regler som helt tillgodoser båda grupperna? Kanske, men jag kan inte finna att den utvägen är öppen; vi måste "köra över" endera typen av intuitioner (i varje fall på det grundläggande planet).

Vad som gör motsättningen mellan dem radikal är att det finns ett mycket starkt stöd, både intuitivt och filosofiskt, för att de *grundläggande* etiska normerna måste vara av akt-teologiskt slag, enligt min mening eudaimonistisk (d v s lycka är det som har egenvärde) akt-teleologi. (Jag menar dock att den lycka det är fråga om är något rent subjektivt, enbart en fråga om upplevelser och, eftersom jag också går med på att såväl skurkar som grisar får kallas lyckliga, så kan denna eudaimonism verka sammanfalla med hedonism. "Eudaimonism" är dock en bättre vald term; den har inte samma associativa belastning av simpel njutningsfilosofi och, viktigare, den betonar upplevelsers knytning till personer, att man inte ska se upplevelser som någon slags självständiga enheter som kan klumpas ihop till summor hur som helst.)

Givet att man utgår från akt-teleologiska normer, där lycka i termer av upplevelser är bärare av de intrinsikala värdena, blir konflikten *på det grundläggande planet* mellan de två typerna av intuitioner total.

Endera måste vi acceptera att djur lider i experiment som bara tjänar människans art-egoistiska syften eller så får vi vara beredda att låta människor plågas och dö för att djurens lidande annars skulle bli större än deras. (Jag kan inte heller se att denna konflikt skulle kunna undvikas om man istället utgick från någon slags "intresse-utilism".)

För mig är valet mellan de universalistiska, "djurvänliga" intuitionerna och de artistiska inte svårt; jag kan helt enkelt inte acceptera att människor offras för djurens skull.

Hittills har detta behandlats som ett rent teoretiskt problem, ett ämne för tankeexperiment, men det kan vara något högst aktuellt. Det är fullt möjligt att det lidande människan åsamkar den övriga naturen är så stort att den sammanvägda lyckan skulle bli större om människosläktet mer eller mindre utplånades eller åtminstone mycket hårt deci-

merades.

Det kan alltså mycket väl vara en icke-artistisk akt-teleologs objektiva plikt att verka för att människoslaktet så gott som utplånades för djurens skull.

Detta kan jag inte acceptera och därför bekänner jag mig till artismen.

Men det är bara halva historien. Jag ämnar nämligen både ha kakan och äta den . . .

2. Två nivåer

Mycket av det som sagts i föregående avsnitt borde utvecklas. Mest iögonenfallande är kanske att jag bara helt frankt påstått att den grundläggande etiska normen måste vara akt-teleologisk. Jag kommer inte här att göra något försök att slutgiltigt bevisa att akt-teleologin är korrekt men jag ska antyda ett försvar mot ett visst sätt att angripa den och samtidigt förklara vad jag menar med "den grundläggande etiska nivån".

Allmänt kan man säga att akt-teleologiska etiska system har sin styrka på det teoretiska planet men möter svårigheter vad det gäller den praktiska tillämpningen. För enkelhets skull kommer jag mest att behandla utilismen. Det finns en uppsjö av motexempel där utilismen i en (tänkt) situation skulle leda till ställningstaganden som vi intuitivt finner orimliga. Men det finns också ett generellt argument som är högst intressant.

Om en övertygad men förståndig utilist frågar sig om hennes utilism bör direkt tillämpas i faktiska situationer finns det nämligen goda skäl att besvara detta *nekande*. Med andra ord: utilismen säger om sig själv att, som världen och människan är beskaffade, bör den själv inte direkt tillämpas i praktiska situationer.

Somliga har velat se detta som ett avgörande *reductio ad absurdum* av utilismen men argumentet säger faktiskt inte mer än det gör, nämligen att utilismen, av utilistiska skäl, är olämplig att använda *till vardags*. Men den har ändå en viktig roll att spela. Jag ska utveckla detta.

Det finns två sätt på vilka normer kan vara berättigade. Det vi hittills sysslat med är att de är berättigade genom att de är, i sig själva, korrekta och jag menar att akt-teleologin, trots sina tillämpningssvårigheter, är korrekt.

Det andra sätt på vilket normer kan vara berättigade är genom att

de är tillämpliga eller föreskrivna. Denna typ av berättigande fordrar därför andra normer/värderingar som föreskriver/lämpligförklarar de på detta sätt berättigade normerna.

För att undvika en oändlig regress fordras det då naturligtvis någonstans en nivå med normer som inte är berättigade på detta andra sätt utan på det första, som är korrekta oberoende av lämplighetsskäl och som kan tjäna som bas för att utvärdera andra normer (berättiga dem). Denna bas är då den *grundläggande nivån*.

Om utilismen, eller överhuvudtaget någon eudaimonistisk eller hedonistisk akt-teleologisk norm, är korrekt föreligger ett behov av normer som, till skillnad från utilismen, är lämpliga att använda i praktiska situationer.

Utilismen spelar dock fortfarande en avgörande roll. Den utgör den korrekta grundläggande nivå utifrån vilken kandidater till den praktiska nivån ska bedömas; man ska i praktiska situationer applicera de normer som enligt utilismen är de i allmänhet lämpligaste för sådana situationer. På denna praktiska nivå kommer det troligen att behövas olika uppsättningar av normer för olika sammanhang. Den klart viktigaste normuppsättningen utgörs dock av de normer som konstituerar moralen.

Moralens normer är avsedda att gälla för alla (tillräkneliga) personer och i de flesta (viktiga) situationer. För att moralen ska kunna styra effektivt fordras det dels att dess normer tidigt internaliseras i de uppväxande generationerna på ett sådant sätt att senare förbrytelser mot moralen leder till samvetsqual och dels att moralen uppehålls av ett yttre, socialt tryck.

Hurdana ska då moralens normer vara? Utifrån en utilistisk bedömning är det klart att utilismen själv vore en katastrof som moralkod (en kortfattad men övertygande argumentation för detta finns hos Richard Brandt (1979, kap 14). Det råder stor enighet om att den utilistiskt lämpligaste moralen huvudsakligen består av en uppsättning *prima facie*-plikter som täcker de vanligaste och viktigaste situationerna i det samhälle den är avsedd att gälla i.

Detta att akt-teleologiska etiska system måste byggas på med andra slag av normer på den praktiska nivån har betydelse för deras förmåga att åstadkomma "reflektivt ekvilibrium". Den ökar nämligen. Många intuitioner som inte kan "tillfredsställas" av enbart de grundläggande, akt-teleologiska normerna kan i stället finna gensvar hos de normer som de grundläggande principerna föreskriver för den praktiska nivån.

Ett exempel på detta: intuitionen att man är förpliktigad att hålla sina löften, även om det medför besvär, har dåligt stöd hos utilismen själv. Enligt den ska ju aldrig så heliga löften brytas om det syns medföra minsta övervikt av lust eller lycka att göra det. Men utilismen föreskriver att den inte själv bör tillämpas i konkreta situationer. I stället ska dessa regleras av en moralkod, en moralkod som med största säkerhet innehåller *prima facie*-förpliktelsen att hålla löften.

Vilken betydelse har då urskiljandet av två etiska nivåer — den grundläggande och den praktiska — för artismen?

I avsnitt 1 hävdades att artismen är nödvändig på den grundläggande nivån. Detta berodde delvis på att de grundläggande normerna skall vara av eudaimonistisk-aktteleologisk typ. Den artistiska akt-teleologin delar dock akt-teleologins generella svårigheter på den praktiska nivån och fordrar alltså även den andra normer att användas i konkreta situationer.

Frågan är nu om detta att artismen härskar oinskränkt på den grundläggande nivån medför att de normer som föreskrivs för den praktiska nivån även de kommer att vara artistiska? Eller är det så att, även om man yttest bara bryr sig om människan, det ändå, i konkreta fall, är lämpligt att ta hänsyn till djuren?

Svaret är uppenbart: Ja, av rent art-egoistiska skäl är det lämpligt att på den praktiska nivån, bl a i moralen, ha normer som tillgodoser även djurens intressen, åtminstone i någon mån.

Detta är naturligtvis bara ännu ett fall av den gamla kära upplysta egennyttan men några av skälen för den ska antydas.

Ett skäl är att människor faktiskt bryr sig om åtminstone vissa djur och att se dem lida vållar oss obehag.

Om detta vore enda skälet för att ta hänsyn till djur så vore det inget skäl; man kunde då hävda att det var en helt irrationell känsla utan varje berättigande. (Jämför med att många har tendenser till avundsjuka men att detta knappast är ett rationellt skäl för att införa en millimeterrättvisa som gör att alla får det sämre.)

Men det finns andra skäl. De viktigaste är de ekologiska. Människan är inte oberoende av den övriga naturen och vi måste vara aktsamma så att vi inte alltför mycket rubbar den ekologiska balansen.

Detta innebär att normerna på den praktiska nivån bör ta hänsyn till, inte bara djuren, utan naturen som helhet. Förmåga till upplevelser är alltså inte avgörande för att komma i åtanke på den praktiska nivån.

Ett argument som riktats mot artismen går ut på att artismen måste

vara absurd eftersom det enligt den är helt i sin ordning att låta en sadist enbart för sitt höga nöjes skull plåga djur å det grymmaste, men om man tar hänsyn till den praktiska nivån så finns det starka artistiska skäl för att låta moralen inlägga veto mot sådant.

Förutom vad som ovan nämnts finns även "spridningsrisken"; om man tillåter vad som helst med djur är risken uppenbar att detta uppmuntrar somliga till att börja hantera även människor efter sitt perversa behag. Njutningen av att plåga gör knappast halt vid artgränsen.

Vilket skydd får då djuren av normerna på den praktiska nivån? Jo, de får skydd av moralen där deras intressen sammanfaller med människans. I nuvarande läge kommer det att gälla bevarandet av natur och ekologisk balans (att förhindra att valarna utrotas är önskvärt även enligt artismen) men det är också troligt att moralen bör förbjuda att djur plågas *i onödan*, utan att det fyller något vetenskapligt syfte.

Där människans och djurens långsiktiga intressen är på kollisionskurs får dock djuren vika även på den praktiska nivån. Köttproduktion enligt stordriftmodell (förutsatt att den verkligen är rationell ens ur art-egoistiskt perspektiv) och plågsamma djurförsök som tjänar vettiga mänskliga syften kommer knappast att förbjudas av den moral som av artismen befinns lämplig för den praktiska nivån.

Den fråga som vi började med: om medkänsla med djuren är förenlig med köttätande skulle därmed vara besvarad. De är rationellt förenliga.

Köttätande (givet att det verkligen inte är ohälsosamt) och medkänsla med djur (i lagom dos) är båda ur art-egoistisk synpunkt lämpliga och därför rationella. □

Litteratur

- Brandt, R B: *A Theory of the Good and the Right*, Oxford UP 1979.
Persson, I: "Kan djur ha moralisk ställning" *Filosofisk tidskrift*, nr 1 1983.
Prawitz, D: "Om moraliska och logiska satsers sanning" *En filosofibok tillägnad Anders Wedberg* utg av Bergström m fl, Bonniers 1978.
Rawls, J: *A Theory of Justice*, Oxford UP 1971.

Lena Lindgren

Samtal med Serres

Michel Serres, filosof med professur i vetenskapshistoria vid Sorbonne, har ständigt fascinerats av gränsområdet mellan naturvetenskap och humaniora. Idag prisas hans böcker av enstämmda kritiker: detta är det viktigaste och nyaste inom fransk filosofi!

Michel Serres skiljer sig från alla andra nu verksamma franska filosofer genom sitt sätt att skriva. Hans senaste texter är oerhört vackra, täta, präglade av en diskret mysticism — men där man aldrig är riktigt säker på att rätt ha uppfattat innebörden. Kanske bör denna poesiprosa bedömas bara ur formell och estetisk synpunkt?

Serres visar sig tala — och se ut — ungefär som han skriver. Och då vi avtalar tid för ett möte i hans bostad i Vincennes, tycks hans avskedsord märkligt väl stämma med andan i den bok av honom jag just läst: ”Men se mycket noga till att inte gå till fel port; nr 128 finns nämligen på båda sidor gatan!”.

— Om man vill lära känna filosofen Michel Serres är det väl bra att börja med *Genèse*, eftersom boken ger ett koncentrat av nästan allt Ni skrivit tidigare?

— Ja, det är riktigt. Men *Genèse* är också början till något nytt. Som Ni vet är vi oerhört fångna i akademiska konventioner som föreskriver böcker, artiklar och studier över *andra författare*. *Genèse* är den första bok där jag talar i eget namn. Och det är en bok som inte har något klart avgränsat ämne. Den är också mycket enklare än mina tidigare böcker. Och mera *fransk*! Jag anser att vi i Frankrike för närvarande brutit med vår egen filosofiska tradition. Jag vill försöka återknyta till denna tradition genom att skriva böcker som har allt mindre av teknisk vokabulär, allt färre referenser och som till formen närmar sig den skönlitterära berättelsen.

Jag tror för övrigt att filosofin överallt befinner sig i en nedgångsperiod, därför att den talar *genom* skilda vetenskaper: man är politisk

filosof eller vetenskapsfilosof etc. Vad jag vill återfinna är filosofins *oberoende*, nu är den alltför beroende av lingvistik, av matematiken, av naturvetenskaperna, av humanvetenskaperna — som om filosofin vore en andrahandsframställning.

— Själv skriver Ni gärna en smula otydligt — indirekt, omskrivande eller i liknelser. I *Genèse* hämtar Ni textens struktur från en annan författare: *Honoré de Balzac*. Ni skriver för övrigt någonstans med gillande om Balzac, hur han förmedlar kunskap till läsaren utan att tala om att han gör det. Till exempel genom att bygga en romanintrig efter en teoretisk modell, direkt lånad från astronomin . . .

— Just så förhåller det sig med mina böcker! Jag talar inte om vilken kunskap som finns i dem. Om jag gjorde det, tror jag mina böcker skulle bli fullständigt oläsliga: fyllda av noter, referenser och citat. Och istället för 300 sidor, 3 000!

Låt mig ge ett exempel från ett annat område. Jag har intrycket att det finns ett visst slags musiker, som på samma gång som de framför sin musik också demonstrerar sitt kunnande; man beundrar deras skicklighet då man lyssnar till deras musik. Sedan finns det en annan sorts musiker, de som är en smula blyga och återhållsamma och inte visar sitt kunnande. Jag tror att filosofin bör ha denna återhållsamma attityd.

— Men Ni talar också om att öppna en dialog mellan ”de kultiverade ignoranterna” och ”de obildade naturvetarna” . . .

— Jag vill framförallt att mina texter ska kunna läsas med behållning av såväl humanister som naturvetare.

— Ni har verkligen lyckats! Låt oss se på kritiken av *Genèse*. Idel lovord: ”Michel Serres ger oss naturvetenskapens senaste rön i skönlitterär form — och inga förkunskaper krävs!” ”Det bästa” och ”Det nyaste” som just nu skrivs inom fransk filosofi. Däremot finner man nästan inte ett ord om textens innehåll. Vilken är Er reaktion på detta?

— Min reaktion är att den egentliga kritiken på en bok av det här slaget, den kommer inte förrän om några år. Dagskritiken är ju sällan djupgående.

— För några år sedan skrev Ni själv en mycket uppskattande anmälan i *Le Monde* av Ilya Prigogines och Isabelle Stengers *La Nouvelle Alliance*. (*La Nouvelle Alliance*, Gallimard, Paris 1979, innehåller bl a en populärversion av Prigogines principer inom icke-jämvikts-termodynamiken, för vilka han belönades med Nobelpriset i kemi 1977. Boken har haft stor genomslagskraft i fransk debatt, inte minst genom att den tycks visa på nya vägar att överskrida akademiska ämnesgränser. Några

av dess nyckelbegrepp som *ordning genom oordning* och *dissipativa strukturer* har också använts inom vitt skilda områden: för att beskriva konstnärligt skapande, hur termitstackar tillväxer eller hur man skapar social ordning i moderna samhällen.) Har ni inspirerats av Den nya Alliansens tankar i *Genèse*?

— Ja, det har jag. Och i än högre grad var jag påverkad av Prigogines teorier då jag skrev min bok Lucretius, *La naissance de la physique*. Men också i *Genèse* kan naturligtvis fysiker identifiera teoretiska resonemang om materiens kaotiska tillstånd, till exempel med utgångspunkt från min sammanfattande beteckning "noise". Den litteraturhistoriskt intresserade känner förstås genast igen Balzacs filosofiska berättelse *Det okända mästerverket*. Jag försöker alltid åstadkomma en förening . . .

— . . . är en sådan förening möjlig?

— Jag vet inte om den är möjlig; jag vet inte under vilka omständigheter den är möjlig; jag vet inte om den låter sig göra. Mitt enda problem är att åstadkomma den. Problemet om den är "möjlig" är mig likgiltigt — jag försöker förverkliga den.

Det är som om Ni hade frågat Christofer Columbus "Tror Ni resan är möjlig?".

— Vilken är Er reaktion när kritiken tillämpar politiska bedömningskriterier på Era texter? *Le Figaro* citerade ju med gillande följande ur *Genèse*: "Att tro att klasskampen är historiens motor, är på sin höjd att förbli aristoteliker". *L'Humanité* skrev i sin mycket uppskattande anmälan att "det är visserligen inte fråga om marxism . . .".

— Sådana synsätt förefaller mig fullkomligt absurda. Uppdelningen av tankar och idéer i "höger" och "vänster" är mig totalt främmande. Det är som att fråga "Är Era idéer blå eller röda?"

— Får jag ett ögonblick återvända till citatet om klasskampen som historiens lag.

— Men jag tror inte att det finns några lagar för historien!

— Likväl kan man i *Genèse* läsa att "La loi de l'histoire est la noise".

— Nej, det är inte fråga om en lag, utan om ett slags *tillstånd*. En lag är ju något mycket enkelt, en princip tillämplig på alla tänkbara fall. Men då jag till exempel säger att "Le temps de l'histoire est immergé dans une sorte de fantastique multiplicité . . ." — och att denna mångfald är oerhört smärtsam, så säger jag inte att det är fråga om en lag; jag säger att det är ett *tillstånd*.

— . . . Ni talar ju faktiskt om en historiens lag: La loi de l'histoire est la noise".

— Har jag skrivit det??!
— Ja, på sid 128 i *Genèse*.
— Då måste jag erkänna mig skyldig; har jag skrivit *lag* är det verkligen illa. Det måste jag kontrollera . . . ja, verkligen. Det var inte bra.

— Hur skulle Ni allmänt vilja beskriva vår tidsanda eller vårt intellektuella klimat?

— Man har ju vant oss vid tanken att man måste slåss för att något nytt ska uppstå, att striden och kampen är kreativa processer. På samma sätt säger man oss ofta, att om man konfronterar den politiska högern med vänstern, kommer något nytt att uppstå. Men jag har aldrig sett annat än att konflikt och strider alltid ödelägger allt. Jag föddes ju, i södra Frankrike, under spanska inbördeskriget. Min barndom och ungdom präglades av kriget. Sedan upplevde jag Algeriet och Indokina. Jag har hela mitt liv sett kriget på nära håll och aldrig upplevt att det skapat något som helst; jag har också alltid ansett att polemik och meningsbrytningar hindrar goda tankar från att födas. Annorlunda uttryckt: jag tror inte att *dialektiken* någonsin tjänat något som helst syfte. Jag kommer ihåg ett tillfälle år 1968 — då man talade mycket om ”dialektiken” i Frankrike — hur jag skrev på svarta tavlan: ”En månadslön (min egen) till den som kan säga *vad* — vilket teorem, vilken sats eller vilken erfarenhet — dialektiken förklarar eller löst”. Jag tror inte alls på den.

Det är mitt svar på frågan om vår *l'air du temps*; tidsandan är alltid för *kriget*. Och den kommer alltid med samma idéer och tankar, välkända därför att de är mycket gamla. *Nya* tankar sprids inte lika lätt.

Som vetenskapshistoriker är jag för övrigt också mycket kritisk mot uppfattningen att det är genom polemik och meningsmotsättningar som vetenskapen gör framsteg; jag är alldeles säker på att det inte förhåller sig så.

— Min fråga om tidsandan är nog mindre komplicerad. Och mer konkret. Låg mig försöka formulera den med utgångspunkt från en passus i Er bok om Zola (sid 128). Där inleds en diskussion om samhällets *stock d'information*. Ni avser med denna term de föreställningar, ideologier och drömmar som under en viss period, liksom av en slump, tar sig uttryck i bestämda romaner, essäer, filosofier . . . Då Ni kommer till vår egen tidsanda avbryts tyvärr samtalet, som Ni för övrigt för med Er portvaktsfru.

— Aha, Ni menar att tidsandan för närvarande är i samklang med mina idéer, men inte var det för femton år sedan? Det är möjligt . . .

— Man kan möjligen få det intrycket då man ser vilket lysande mottagande Era böcker får idag — särskilt om man jämför Era texter med den filosofi som hade kritikernas öra för inte så länge sedan . . .

— Det är ingen ointressant fråga . . .

— Jag menar naturligtvis inte att Ni skulle anpassat Er till det för ögonblicket mest gångbara . . .

— Ska vi begränsa oss till Frankrike?

— *Pays des idées!*

— Jag kan svara helt uppriktigt: det har knappast utvecklats några nya tankar eller idéer under de senaste tjugo åren. Det har istället varit fråga om att tolka och förklara gamla tankar; man har gjort karriär på uttolkning av 1800-talsfilosofer. *L'air du temps* just nu är kanske att försöka börja på nytt? Men jag har en känsla av att detta är en generationsfråga. Vi har ju nu en hel generation som inte har någon direkt erfarenhet av krig . . .

— . . . men som outhärligen talar om det kommande kriget . . .

— Ja, men inte på ett sätt som leder till något nytt tänkande.

— Vi sade tidigare att man i *Genèse* kan följa hela Ert författarskap.

— Ja, jag var ju tidigt intresserad av olika slags kommunikation. Det blev då vid en viss tidpunkt naturligt att intressera sig för kommunikation som inte lyckas — problemet med "brus" eller störningar, det som jag i *Genèse* med ett gammalt franskt ord kallar *noise*. Om detta skrev jag artiklar redan på sextioalet. Jag har alltså hela tiden rört mig i en och samma riktning, och då — 1968 — *i rakt motsatt* riktning till den rådande tidsandan. Och när jag kom till förläggaren med mina böcker fick jag höra: "Stackars Michel Serres, han talar varken om klasskampen eller psykoanalysen". För då skulle man främst tala om Marx och Freud — åtminstone i Frankrike. Men det gjorde alltså inte jag. Det som intresserade mig var vetenskapernas tillstånd. Och jag tyckte inte att franska filosofer hade särskilt mycket kunnande om de exakta vetenskaperna — något jag fann mycket beklagligt.

— Då man läser Era texter som inspirerats av skilda naturvetenskaper, kommer man ofta att tänka på en rad hos Leibniz, som Ni själv citerar någonstans: "Min metafysik är nästan matematisk, eller eftersträvar att bli det".

— Leibniz beundrar jag fortfarande. Det är ju den författare jag började med och det är fortfarande "min" författare. Leibniz hade som mål i livet att . . . (nu tror jag att jag kan svara mycket bra på Er fråga!)

. . . att förena matematikens universalitet med individens metafysik: det är det klassiska sättet — eller 1600-talets sätt — att tala om ”de två kulturerna”. Där Leibniz talade om den universella matematiken och den individuella metafysiken, talar vi om naturvetenskap och humaniora. Men vi har samma dröm om att åstadkomma en förening mellan de exakta vetenskaperna och humanvetenskaperna. Det är nog en typiskt fransk dröm: Blaise Pascal talade om *esprit de géométrie* och *esprit de finesse*.

— Men om den drömmen förverkligas? Naturvetenskaperna betraktas väl i allmänhet som mer matnyttiga och prestigefyllda . . .

— De har mer prestige, eftersom de har haft större framgång. Men jag tror inte att det ligger någon fara i detta, för som Ni vet är humanvetenskaperna i själva verket mycket farligare än naturvetenskaperna: ”Den som härskar över naturen är mäktig, men den som har makt över den som härskar över naturen är ännu mäktigare . . .”. Människan som behärskar naturen — det är de exakta vetenskaperna. Men skilda human- och samhällsvetenskaper gör det möjligt att befalla över dem som behärskar naturen. De är nog lika farliga . . . jag är i varje fall mycket kritisk gentemot båda.

— Men allra farligast är *rationalisterna*! Om dem skriver Ni att de främst kännetecknas av en stor makthunger.

— Jag är själv rationalist, men jag är inte rationalist i ordets klassiska betydelse. Jag är nämligen inte säker på att verkligheten är rationell — vilket inte betyder att den skulle vara irrationell! Ingen har sagt mig något sådant; jag tror att de rationalister som är övertygade om att verkligheten är rationell, tror att Gud sagt dem det. Jag använder för övrigt ord som ”rationalist” i allt mindre utsträckning. Tidigare gjorde jag det, men inte nu längre.

— I *Genèse* blir de, med namns nämnande, starkt kritiserade . . .

— Jag tror, och detta hänger naturligtvis samman med min ålder, att jag blev filosof därför att något sådant som Hiroshima kunde inträffa. Jag kommer ihåg dagen för Hiroshima — då blev jag filosof. Jag minns alltsamman mycket väl, fram till den dagen hade jag haft stort förtroende för Vetenskapen och Förnuftet. Jag hade varit *scientist*, men Hiroshima gjorde mig till en filosof som tvivlar på rationalismen.

— Dessbättre slutade Ni inte att fascineras av naturvetenskapen . . .

— Nej, men jag skulle vilja att någon filosofi, som är *mera rationalistisk* men med en *annan rationalitet*, kunde styra vetenskapen i en ny riktning. Jag tror nämligen att naturvetenskapen *är* vår tidsanda, vår

atmosfär och livsluft, att den skapar vår värld. Vi kan inte lämna eller gå utanför vetenskapen, men vi skulle behöva förändra den; vi måste finna ett sätt att påverka dess inriktning.

— Måste man då inte, för att åstadkomma något sådant, räkna med det som Ni kallar "röda" och "blå" ord — det vill säga de samhälleliga krafterna: makten, besluten, värderingarna . . .

— Tror Ni det . . . Jag är inte så säker. Vad gäller det här problemet har jag alltid slagits av hur politiska ställningstaganden, eftersom Ni återkommer till dem, tillhör ett helt annat tänkande än vetenskapen. Det är överhuvudtaget inte fråga om samma "tid": politiska motsättningar har funnits och är i grunden oförändrade sedan årtusenden, medan de senaste stadierna i den vetenskapliga utvecklingen ligger oss helt nära.

Och jag är inte säker på att det var uteslutande politiska orsaker som låg bakom att Hiroshima-problemet överhuvudtaget kom att ställas till vetenskapen. Sådant som prestigefyllda utmärkelser, främst Nobelpriset, är naturligtvis inte oskyldiga i sammanhanget! Annorlunda uttryckt: jag anser inte att vetenskapsmännen är hederliga, när de säger att de saknar personliga intressen och politikerna är de ansvariga. Jag menar att det var *inom* vetenskapen och *inom* den rådande rationaliteten frågan om Hiroshima ställdes. Och att denna rationalitet måste omprövas, så att något sådant inte kan hända igen. Politikerna kommer ju alltid att skapa nya Hiroshima, det är inte fråga om annat. De skapade horatierna och curiatierna för tjugofem sekler sedan och de kommer att göra det igen . . .

Jag vill förresten gärna få sagt att då det gäller samhällsfilosofi har jag lika stort utbyte av att samtala med en kvinna av folket som med någon stor vetenskapsman, så tro inte att det var en slump att det var just med portvaksfrun jag diskuterade vår *l'air du temps*.

— Det skulle aldrig falla mig in. Men Ni återger samtalet på ett sådant sätt att man blir mycket nyfiken på vad ni båda kom fram till — därav min fråga. (—) Jag tror inte heller att det är en slump att man i *Genèse* återfinner en viss fot . . .

— Ja, det är en besvärlig fot det där. I boken om Carpaccios estetik var det Oidipus' fot . . .

— Att boken har 222 sidor har naturligtvis också en avsikt?

— Jag är inte säker på att det är en slump.

(Kritiken har också med förtjusning noterat att namnet Serres utgör

en palindrom — kan läsas från vänster till höger, från höger till vänster.)

— Det är väl sant att tankar och synsätt som jag haft sedan femton år tillbaka, inte blivit allmänt accepterade förrän helt nyligen. Och såtillvida har Ni rätt i att en viss tidsanda eller ett visst intellektuellt klimat, innebär att idéer som tidigare hölls i bakgrunden får träda fram. Det är också otvivelaktigt sant att vissa tankesystem hade en förlamande effekt och hindrade nya tankar. För övrigt: tankesystem hindrar alltid nya tankar från att födas.

— Får jag be Er . . .

— Ni får be mig om vad som helst.

— . . . att till sist säga några ord till dem som tänker läsa *Genèse*, och som nu av kritiken fått veta att detta är "la nouveauté même", men som kanske ändå inte genast förstår vari detta nya består . . .

— Det "nya" finner man, tror jag, komprimerat i avsnittet som är satt med kursiverad stil: *la Chaîne*. Jag tror att det nya består i att framhålla, att när något nytt skapas så sker det alltid utifrån en mångfald, *le multiple*. Vad som är nytt i min bok, är att det är en filosofi om "det nya" — det vill säga om hur saker och ting uppstår, *comment les choses commencent*.

— . . . "les choses"??!

— Jag kan inte vara mer exakt än så! Inom filosofin gör man ju generella utsagor.

— Men läsarna har kanske skäl att vara misstänksamma mot franska filosofiska nyheter . . .

— Ja, det är sant. — Han talar om "det nya", ännu en "ny filosof", misstänker man kanske, nej, så bör jag nog inte uttrycka mig. Jag var för övrigt inte helt nöjd med att förläggaren ville kalla min bok för *Genèse*, för likheten med Bibeln (1 Mosebok, Genesis). Men det är nog trots allt ingen dålig titel: det är ju en bok om tillblivelseprocesser och om något som håller på att födas.

— Till sist: *Det okända mästerverket* har ju ibland uppfattats som en märkligt profetisk kommentar till det expressionistiska måleri som ännu inte fanns då Balzac skrev sin berättelse . . . jag har här den svenska utgåvan där man i översättarens förord kan läsa att Balzac vid en omtryckning år 1845 lät dedicera texten till "en lord". Denne lord har tydligen trots litteraturvetarnas ansträngningar förblivit oidentifierad. Nu använder Ni samma berättelse för att illustrera en möjlig förening av

”de två kulturerna” — ett begrepp som lanserades på 1950-talet av C. P. Snow, sedermera lord . . .

— Ni menar att man till slut ser samband där det inte finns några?
Men medge att det är spännande, *c'est amusant!* □

Bibliografi

Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques, 2 delar, Presses universitaires, 1968. Ny upplaga, 1 del, 1982.

Hermès I. La communication, Editions de Minuit, 1969.

Hermès II. L'interférence, Editions de Minuit, 1972.

Hermès III. La traduction, Editions de Minuit, 1974.

Jouvences. Sur Jules Verne, Editions de Minuit, 1974.

Feux et signaux de brume. Zola, Grasset, 1975.

Esthétiques. Sur Carpaccio, Hermann, 1975. Pocketupplaga 1983.

Auguste Comte. Leçons de philosophie positive, del I, Hermann, 1975.

Hermès IV. La distribution, Editions de Minuit, 1977.

La Naissance de la psychique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences, Editions de Minuit, 1977.

Hermès V. Le passage du Nord-Ouest, Editions de Minuit, 1980.

Le Parasite, Grasset, 1980.

Genèse, Grasset, 1982.

Rome. Le livre des fondations, Grasset, 1983.

Détachement. Apologue, Flammarion, 1983.

Les cinq sens. Philosophie des corps mêlés-1, Grasset, 1985. (Belönad med 1985 års Medicipris för bästa essä.)

Joachim Siöcrona

Spinozas intuitiva vetande

För Spinoza fanns det ett tredje slags kunskap som han kallade ”intuition” eller ”intuitivt vetande”, utöver föreställning (det första slaget) och rationell kunskap (det andra slaget). Vad menade han med intuition?

Vi människor är för Spinoza mer eller mindre positivt verkliga beroende på om vi tänker klart eller är förvirrade. Ju klarare vi är inom bords desto mer förstår vi och desto aktivare är vi när dåliga affekter, motsatta vår positiva natur, överfaller oss.

Vad är det nu att förstå något intuitivt? Det är att tidlöst tänka tingens natur, tänka tidlöst, inte tänka efter i tiden. Det senare genererar föreställningar som kan vara falska. Den intuitiva tanken däremot är alltid sann. Den känner tingen som de är, kretsar inte omkring tingen, sätter inte etikett eller jämför med andra ting utan *låter tingen prägla tanken*.

För Spinoza är medvetandets högsta strävan och förmåga den att lära känna den gudomliga Naturen, vilket för honom är detsamma som att intuitivt förstå tingen. Gud—Naturen är inte skild från tingen men *är* tingen (utan att för den skull restlöst identifieras med dem). Tänkas tidlöst kan Gud men ej föreställas, denna ”enda”, icke-duala Substans, som både är Orsak till alla ting och alla ting, Verkan: *Natura naturans* och *natura naturata*, med det medeltida uttrycket.

Ju mer vi låter tingen tidlöst, i ögonblickliga Nu:n, prägla vår tanke, desto mer känner vi Gud och denna gudomliga Natur känner vi desto mer som vi rustar vårt medvetande för detta. Det blir en process som leder till ökad vishet, för i takt med det intuitiva vetandet stiger Guds- och självkännedom och vi blir fullkomligare och lyckligare, eftersom intuitionen skänker största möjliga lust, vilket Spinoza påstår i *Etiken*, del 5, proposition 27.

Påminner inte Spinozas intuitiva vetande om buddhisternas absoluta kunskap, *prajna*? Medan *vijnana* är den relativa kunskapen som rör föreställningar och generella abstraktioner, Spinozas första och andra

slag av kunskap, kan man inte säga, menade den japanske Zenmästaren Daisetz Suzuki (d 1966), vad *prajna* är! Det är den högsta formen av medvetande och kan bara uppnås efter år av hårt sökande och tänkande (*Living by Zen*, p 81). Zenmästarens livsgärning koncentreras på att väcka denna *prajna*, detta "vetande av icke-åtskillnad". Är Spinozas intuition identiskt med, eller påminner den bara om, detta vetande?

Tingens natur och tanken "sammansmälter", subjekt-objektrelationen överskrids och människan själv är en del av den gudomliga Naturen som vågen i havet. Uppenbarar inte intuitionen just i klarhet Verkligheten både för buddhister och för Spinoza? □

Recension

Herbert Marcuse: *Sovjetmarxismen. En kritisk analys*, Vinga press, Göteborg 1984.

Herbert Marcuse (1898—1979) är en kontroversiell person, inte bara därför att hans författarskap präglas av olikartade påverkningar (Heidegger, Hegel, Marx, Korsch, Freud), utan också på grund av hans roll som ”den andlige ledaren” för studentrevolten i slutet av 60-talet.

Somliga tolkar hans åsikter som marxistiska eller neomarxistiska, andra som revisionistiska eller freudianska. Vissa hävdar att hans marxism är den post-industriella epokens marxism, och alltså en utveckling av den ursprungliga marxistiska teorin, vilken Marcuse själv hänför till ”förhistorien”, dvs till ”’klassamhällets’, och i synnerhet, det kapitalistiska samhällets värld” (Marcuse 1984, s 99), andra betraktar den som en riktning inom den ”sönderfallna” marxismen (jfr Kolakowski 1978, vol 3).

Oberoende av hur hans åsikter klassificeras är han, som någon har uttryckt det, först och främst Herbert Marcuse: en framstående filosof, ideolog, utopist. Han är en av huvudgestalterna i den sk ”Frankfurtskolan”. Skolans början hänger samman med grundandet av *Institut für Sozialforschung* 1923 (själva namnet Frankfurtskolan börjar användas på 50-talet). Marcuse blev medarbetare vid institutet 1930. Dess ledare och tongivande tänkare var då Max Horkheimer (1895—1973).

Efter Hitlers maktövertagande (1933) flyttade institutet först delvis till Genève och delvis till Paris och sedan till New York, där det välkända *International Institute for Social Research* bildades. 1950 återvände Horkheimer — liksom Theodor Wiesengrund-Adorno, en annan huvudrepresentant för Frankfurtskolan, hade gjort ett år tidigare — till Frankfurt; Marcuse däremot valde att stanna i USA.

Ryktbar som filosof blev Marcuse 1955 tack vare boken *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* (delvis reviderad och översatt till tyska två år senare under titeln *Triebstruktur und Gesellschaft*). Tidigare publicerade han, utöver ett stort antal essäer (i bl a *Zeitschrift für Sozialforschung*, av vilka en del efteråt (1965) utgavs i bokform under titeln *Kultur und Gesellschaft*) en avhandling, *Hegels Ontologie und Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1931) och *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (1941). Senare utgav han bl a *Soviet Marxism. A Critical Analysis* (1958), *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (1964) och *Repressive Tolerance* (1965).

Av ovan nämnda skrifter har på svenska utkommit: *Eros och civilisation* (1968, övers av Jan Ivarsson), *Den endimensionella människan* (1969, övers av Sven-Eric Liedman) och nyligen *Sovjetmarxismen* (övers av Nils Tengdahl).

Sovjetmarxismen består av två delar: (1) Politiska grunddrag och (2) Etiska grunddrag, vilka Marcuse har utarbetat vid två olika sovjetologiska institutioner: (1) då han tjänstgjorde som Senior Fellow vid *Russian Institute*, Columbia University, 1952—53; (2) då han tjänstgjorde vid *Russian Research Center*, Harvard University, 1954—55. Man undrar varför den korta Acknowledgements (se Marcuse 1971) — varifrån denna förståelsen av författarens intressen och intentioner viktiga information är hämtad — har utelämnats i den svenska översättningen.

Den "immanentkritik" av sovjetmarxismen Marcuse ger i sin bok är inte så mycket "en kritisk analys" av den marxistiska teorin och/eller ideologin, så som den uppfattas i Sovjetunionen, utan snarare en kritik av sovjetsamhället, dess samhällsekonomiska och politiska struktur. Den marxistiska ideologins funktion i sovjetsamhället får, enligt författaren, ej tolkas som endast "ett medel för dominans och propaganda". Den är "en central del av verkligheten". Utifrån denna utgångspunkt kritiserar han både verklighet och teori/ideologi.

Sovjetmarxismen är ortodox, samtidigt som den är revisionistisk. Vad Marcuse menar med detta påstående är: (i) att "... den sovjetiska revisionen är teoretiskt konsistent med den marxiska föreställningen" (s 106); (ii) att "... det görs gällande att ett icke-socialistiskt samhälle är socialistiskt" (s 107); och dessutom, såvitt jag har förstått, (iii) att den reella politiken alltid anpassas till de konkreta interna och externa förhållandena, samtidigt som man officiellt och formellt vidhåller en traditionell ortodox uppfattning, vilken uppenbarligen strider mot denna.

Enligt min uppfattning är (i) mycket tveklaktigt, (ii) beror på hur socialismen definieras och vilka ens personliga ideologiska övertygelser är, och (iii) beskriver ett historiskt fenomen, vilket konsekvent följer Lenins linje att alltid fästa vikt vid praktiska mål (jfr t ex Lenin 1970, s 374). Följer man en sådan princip blir teorin alltid underordnad den praktiska målmedvetna politiken. Hur detta i Sovjet uppnås, visar Marcuse i detalj i sin kritiska analys av: (1) "Den marxistiska föreställningen om övergången till socialism", (2) sovjetmarxismens grundläggande självtolkning, (3) "Den nya rationaliteten", (4) teorin om "Socialism i ett land", (5) "Den sovjetiska statens dialektik", (6) teorin om "Bas och överbyggnad — verklighet och ideologi", (7) "Dialektiken och dess skiftningar" och (8) teorin om "Övergången från socialismen till kommunismen".

De åtta ovan nämnda kapitlen utgör bokens första del. Den andra delen börjar med en jämförelse mellan "Västerländsk och sovjetisk etik: deras historiska relation" (kap 9). Därefter följer (10) "externalisering av värderingar" i "den sovjetiska etiken", (11) "Den kommunistiska moralens principer", (12) "Etik och produktivitet" och (13) "Tendenser i den kommunistiska moralen".

Den kritiska analysen av sovjetmarxismen och sovjetsamhället som vi finner i denna omdebatterade bok är varken ny eller originell, särskilt inte 26 år efter första upplagan. Men den är utan tvekan alltigenom läsvärd. Detta beror först och främst på bokens centrala tes (och det sätt på vilket denna drivs), nämligen att sovjetmarxismens och/eller sovjetsamhällets historiska utveckling inte kan förstås enbart "utifrån sovjetsamhällets struktur, utan den måste dessutom definieras utifrån interaktionen mellan det sovjetiska och det västerländska samhället" (s 10). Den nödvändiga samexistens som historien skapat påverkar både

väst- och östsamhällena. Men eftersom industrialiseringen med alla dess negativa (repressiva) konsekvenser (jfr Marcuse 1969) har uppnått en mycket högre nivå i väst än i öst, är samexistensens påverkan på den historiska utvecklingen av sovjet-samhället mer påtaglig.

Den efter revolutionen påbörjade industrialiseringen i det ekonomiskt och kulturellt efterblivna landet är ännu ej fullkomligt avslutad (gäller för såväl 1958 som för 1985), trots att tack vare nationaliseringen och den totalitära administrationen hela historiska perioder kunde 'hoppas över' eller förkortas (s 60). Den intensiva industrialiseringsprocessen i Sovjet är bestämd av såväl den interna dynamiken som av de externa relationerna till västvärlden. En betydande roll i detta avseende spelar krigsekonomin (se ss 56—57).

Trots väsentliga skillnader i ekonomisk struktur och/eller ideologi mellan det "socialistiska" sovjetiska systemet och det kapitalistiska västerländska systemet uppvisar båda systemen "samma drag av sen-industriell civilisation — individuella initiativ och självständighet får ge vika för centralisering och reglering; konkurrensen är organiserad och 'rationaliserad', de ekonomiska och politiska byråkratierna styr i samarbete med varandra; folket koordineras genom massmedia, underhållningsindustri och utbildning" (s 60). Detta beror, enligt Marcuse, på att "Utvecklad kapitalism och socialism har . . . samma tekniska bas, och det historiska beslutet om hur denna bas skall användas är ett *politiskt* beslut" (s 127, Marcuses kurs). Till följd därav blir likheterna mellan den aktuella "kommunistiska andan" och "den 'kapitalistiska andan' som Max Weber tillskrev den uppåtstigande kapitalistiska civilisationen," (s 127) påfallande.

Det väsentliga hos människan är, enligt Marcuse, lycka. Han hävdar dessutom att även Marx hade samma uppfattning, ehuru, som Kolakowski påpekat (1979, s 402) — i den för övrigt utmärkta skildringen av Marcuses filosofi — Marx inte använde detta begrepp. (Förresten är alla tre volymerna av Kolakowskis *Main Currents of Marxism* en utmärkt analys av marxismen och dess historiska utveckling, även om vissa av hans teser kan vara kontroversiella. Härmed vill jag, trots all min uppriktiga aktning för professor Sven-Eric Liedman, uttrycka min förvåning över hans helt negativa bedömning av Kolakowskis bok (Liedman 1983, s. XIV)). I alla fall använde Marx inte begreppet lycka i den mening som Marcuse antyder (jfr Marx' påstående om att det alienerade arbetet gör att människan känner sig olycklig i sitt arbete, Marx 1968, s 514). Lycka förutsätter frihet. Både lycka och frihet skulle, såväl enligt Hegel som enligt Marx, vara förnuftets förverkligande (jfr Marcuse 1984, s 88, Kolakowski 1978, s 398). Det industriella samhället (såväl det kapitalistiska som det "socialistiska") med sin repression begränsar emellertid människans frihet.

Repressionsbegreppet härstammar från Freud och spelar en nyckelroll i *Eros and Civilization*. Det är två olika typer av repression, (1) *basic repressions* och (2) *surplus repressions*, som undertrycker den civiliserade människan. (1) begränsar hennes instinkter, bland vilka sexuella drifter och aggressivitet hör till de grundläggande. (2) begränsar hennes samhällsliga frihet och bestäms inte så mycket av det civiliserade livet utan snarare av den samhällsliga klass- och makt-strukturen. (1) och (2) reglerar de fundamentala relationerna mellan civilisationen, samhället och människan. Det industriella samhället utövar denna reglering genom

att fullfölja en princip, vilken Marcuse kallar för *the performance principle*. Denna innebär att det industriella samhället av människan kräver maximal prestation i alla möjliga avseenden, men först och främst ökad arbetsproduktivitet. Detta krav förstärks i Sovjet bl a genom nationaliseringen av produktionsmedlen. Nationaliseringen är, enligt Marcuse, "ingenting annat än en teknologisk-politisk metod för att öka arbetsproduktiviteten, för att påskynda produktiv-krafternas utveckling och för att kontrollera dem uppifrån (centralisering) — en förändring av sättet att härska, en rationalisering av härskandet, snarare än en förutsättning för dess avskaffande" (s 60).

Den gamla individualistiska rationaliteten och liberalismen ersattes i Sovjet av en ny rationalitet (ss 61, 63, 65) som sätter statens intressen före individens. Individen utsattes för repression av alla möjliga slag och på alla tänkbara plan i syfte att förverkliga *the performance principle*, vilket i sin tur skall leda till frihet och lycka i framtiden. Det paradoxala med sovjetsamhället är att man vill åstadkomma frihet genom ett förtryckarsystem — en "förtryckarpolitik rättfärdigas som frihetspolitik" (s 68).

Sovjetmarxismen har av de flesta uppfattats som en total kritik av sovjetsamhället. Men jämför man den med Marcuses kritik av västvärlden och särskilt USA i *One-Dimensional Man*, så verkar han vara mer optimistisk vad gäller utvecklingen i Sovjet i en riktning som gynnar människan (se ss 119, 124, 129—130, 173, 183) än vad han är vad gäller USA.

I recensioner av översatta böcker brukar man även yttra sig om språket. Men medveten om mina bristande kunskaper i svenska — hjälp med den språkliga utformningen av denna artikel liksom av de artiklar som jag tidigare publicerat i *Filosofisk tidskrift* har jag min vän Jan Österberg att tacka för; bristfälligheter är jag själv ansvarig för — skall jag endast fästa uppmärksamheten på ett par uppenbara felaktigheter .

(1) Det ryska ordet "partijnost" (s 13) översattes felaktigt med "partivälde", något som gör hela satsen i vilket ordet förekommer obegriplig. I den engelska upplagan (Marcuse 1971, s 15) översätts "partinost" (här stavat enligt det amerikanska transkriptionssystemet) med "partisanship", som är en korrekt översättning om man bortser från de varierande innebörder begreppet "partijnost" fått i den marxistiska litteraturen). Den svenske översättaren kunde väl följa Marcuse och översätta "partijnost" ("partisanship") med "partianda" eller "partisinne".

(2) Ett annat ryskt uttryck som upprepade gånger översatts inkorrekt är "stachanovskoje sorevnovanije", som även det har sin adekvata motsvarighet ("Stachanovist competition") i originalet (Marcuse 1971, s 197). Detta har översatts med "stachanovistisk konkurrens" (se text s 165). Den korrekta översättningen borde vara "stachanovistisk tävling". På samma sätt har "competitive behaviour" ("konkurrensmässigt beteende") och "socialist competition" ("socialistisk konkurrens") — jfr Marcuse 1971, s 215 med Marcuse 1984, s 182 — fått inadekvata översättningar.

Det är sant att tävling i en viss mening innebär konkurrens. Men i det sovjet-marxistiska språket innebär socialistisk eller stachanovistisk tävling något positivt, konkurrens däremot något negativt.

(3) På sidorna 105 och 152 översätts — helt felaktigt — uttrycket "recognized necessity" (jfr Marcuse 1971, s 126 och 182) med "erkännande av nödvändighet" (jfr Engels yttrande, till vilket kontexten i bägge fallen an knyter, att för Hegel "ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit", Engels 1962, s 106).

(4) Det på sidan 118 inom parentes angivna: "beväpnande styrkor och säkerhetspolitik" som översättning av "armed forces and secret police" (Marcuse 1971, s 142) måste vara ett rent tryckfel.

Avslutningsvis skulle jag vilja påpeka att ryska ord av någon anledning anges i amerikansk transkription trots att det svenska transkriptionssystemet, såvitt jag kan bedöma, är bättre än det amerikanska. □

Litteratur

Engels, Friedrich: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, MEW, B 20, Dietz Verlag Berlin 1962.

Kolakowski, Leszek: *Main Currents of Marxism*, vol 3, *The Breakdown*, Clarendon Press, Oxford 1978.

Lenin, V I: *O kooperatsii*, Polnoje sobranije sotjinnenij, 5:e uppl, vol 45, Moskva 1970.

Liedman, Sven-Eric: *Motsatsernas spel. Friedrich Engels' filosofi och 1800-talets vetenskap*, Andra reviderade uppl, Arkiv förlag, Malmö 1983.

Marcuse, Herbert: *Den endimensionella människan. Studier i det avancerade industrisamhällets ideologi*, övers av Sven-Eric Liedman, Aldusserien, Stockholm 1969.

Marcuse, Herbert: *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, Pelican Books 1971.

Marcuse, Herbert: *Sovjetmarxismen. En kritisk analys*, övers av Nils Tengdahl, Vinga Press, Göteborg 1984.

Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, Ergänzungsband, Schriften bis 1844, Erste Teil, Dietz Verlag, Berlin 1968.

Zalma M Puterman

Recension

Michael Tooley, *Abortion and Infanticide*, Clarendon Press, Oxford 1983.

Den typiske abortanhängaren tilldelar det nyfödda barnet avsevärt högre moralisk status än fostret, så att de skäl som rättfärdigar, även sena, aborter — t ex svåra fostermissbildningar — inte berättigar dödandet av en nyfödd. För denne kan läsningen av den amerikanske filosofen Michael Tooleys nyutkomna bok *Abortion and Infanticide* bli en chockerande upplevelse, ty här finns ett genomtänkt försvar för åsikten att det några månader gamla barnet lika lite som fostret har rätt till liv. Tooleys bok är imponerande, inte minst genom att författaren lyckats göra sin framställning relativt lättillgänglig för lekmannen utan att ge avkall på den höga precisionsnivå som fackfilosofen fordrar. Likväl torde det ändå krävas en fackmans uthållighet för att följa Tooley genom verkets drygt 400 sidor. Det är synd eftersom Tooleys bok, förutom att den bildar ett tungt vägande inlägg i abortdebatten, också utgör ett fint exempel på hur förutsättningslöst och djurborrande moralfilosoferande kan se ut.

Vilka är de egenskaper som förlänar en varelse rätt till liv? Den här frågan tvingar sig på en med stor kraft när man reflekterar över en mänsklig persons tillblivelse. Här står vi inför en kontinuerlig process vid vars ena ände det finns organismer — spermier och ova — som till synes kan förintas utan att man förgriper sig på någon rätt till liv, men vid vars andra ände den färdigutvecklade människan står med sin obestridda rätt till liv.

Ett lika populärt som ytligt svar går ut på att den sökta egenskapen är den *att vara människa*, att tillhöra den mänskliga rasen, en egenskap som kan sägas tillkomma zygoten redan i konceptionsögonblicket. Detta abortkonservatismens favoritfäste faller lätt för Tooleys angrepp. Det kan inte förklara varför det skulle te sig som rasistisk fördomsfullhet att inte utsträcka rätten till liv exempelvis till utomjordiska varelser som utvecklats lika avancerade civilisationer som vår (om sådana nu finns), lika lite som det kan begripliggöra mångas tveksamhet inför att tillskriva mänskliga embryon eller kroniskt medvetlösas patienter denna rätt.

En mer plausibel uppfattning är att grunden för denna rätt snarare ligger i innehavet av medvetande. Här finns två huvudalternativ: (1) att rudimentärt medvetande — förmåga att hysa enklare förnimmelser som av fysisk smärta etc — är tillräckligt och (2) att mer sofistikerade själsliga förmågor är av nöden, egenskaper som tarvas för att någon skall vara en fullodig *person*. Tooley omfattar en variant av (2), att en organism har rätt till liv endast om den har ett begrepp om sig själv som ett psykiskt subjekt. Hans avvisande av (1) ter sig dock alltför bryskt; han slår helt kort fast att utsläckandet av ett rudimentärt medvetande hos en organism är lika lite fel som förintandet av en omedveten or-

ganism av samma biologiska komplexitet (s 292—294).

Tooleys tes att spädbarn upp till åtminstone tredje månaden saknar rätt till liv är avhängig detta val, ty dessa barn har otvivelaktigt rudimentärt medvetande. Däremot skulle inte accepterandet av (1) medföra att alla mänskliga foster får denna rätt, utan på sin höjd foster i graviditetens senare hälft. För abortproblematiken spelar det större roll om egenskapen att vara en *potentiell* person räcker för rätten till liv. Om man med en potentiell person menar en entitet som sannolikt under normala omständigheter skulle utvecklas till en person, så besitter det mänskliga fostret denna egenskap så gott som från konceptionsögonblicket.

Av de argument Tooley framför mot tanken, att en potentiell person har rätt till liv, utvecklar han i störst detalj ett som baserar sig på vad han benämner "den moraliska symmetriprincipen" (s 186). Antag att vi har en typ av kausal process *P* sådan att dess *enda* egenskap som har intrinsikalt moraliskt värde är att *P* utmynnar i resultatet *R*. Symmetriprincipen säger då: att avbryta *P* och förhindra att *R* inställer sig är intrinsikalt fel i samma grad som att uraktlåta att starta *P* (givet att man har förmåga till detta). Rent intuitivt verkar denna princip äga en betydande plausibilitet, och lägger man här till Tooleys sorgfälliga avisande av tänkbara och faktiskt invändningar, framstår den närmast som oomkullrunkelig. Tillämpad på vårt problem deklarerar symmetriprincipen att avbrytandet av en graviditetsprocess — utförandet av en abort — är intrinsikalt fel i samma grad som underlåtagandet av att igångsätta denna process, dvs som underlåtagandet av att befrukta ett ägg. Så givet att principen är oavvislig, får man gå med på att Tooley legitimt kan konkludera att en abort *inte alls* är intrinsikalt fel (m a o inte är fel med hänsyn endast till dess konsekvenser för fostret), om han lyckas demonstrera att det inte existerar någon förpliktelse att befrukta ägg eller avla barn.

Tooley argumenterar skarpsinnigt för sistnämnda tes, och han seglar här i motvind eftersom de flesta inte erkänner någon skyldighet att fortplanta sig. Helt oproblematiskt är denna ståndpunkt likväl inte. Man har funnit att den svårigen låter sig förenas med en annan intuition, nämligen att det i speciella omständigheter — när man vet att det resulterande barnet kommer att bli gravt defekt — finns en skyldighet att *inte* avla. Om man är förpliktigad att inte avla när barnet blir olyckligt och en börda för andra, är man inte då också skyldig att avla när det blir lyckligt och en tillgång för andra? Tooley försöker slingra sig ur detta dilemma, men hans ansträngningar tycks fruktlösa. Han postulerar (s 272) en förpliktelse att inte ådra sig förpliktelser man inte kan uppfylla samt att alla existerande individer har rätt till ett *värdefullt* liv. Om ett barn är så vanskapt att dess liv aldrig kan bli värdefullt, så, resonerar Tooley, är avlandet av det moraliskt förkastligt emedan det skapar en förpliktelse som inte kan uppfyllas. Haken i detta resonemang är att rätten till ett värdefullt liv endast kan tillkomma varelser som har en rätt till liv överhuvud, alltså enligt Tooley *personer* (= varelser med jagbegrepp). Följaktligen, om man avsiktligt avlar ett barn som är *så* defekt att det aldrig kommer att uppnå personstatus (för att det är mentalt sub normalt eller dör ett par månader efter födseln), har man enligt Tooley inte handlat moraliskt klandervärt!

Kanske är det trots allt så att man inte kan undkomma dylika obehagliga konsekvenser utan att man också antar en skyldighet att i normala omständig-

heter skaffa barn till världen. Med erkännandet av denna förpliktelse öppnar sig också möjligheten att, utan att komma i klammeri med symmetriprincipen, fördöma abortingrepp. Men priset abortmotståndaren då måste betala är som sagt antagandet av en avliveskyldighet, och detta pris tycker många säkert är väl högt. Alternativt följer man Tooleys radikalt liberala linje och tvingas erlagga andra tribut, som att spädbarnsdödande är lika lite fel som abort och att det medvetna avlandat av gravt deformerade barn inte behöver vara förkastligt — tribut som den vanlige abortförespråkaren nog finner alltför betungande. Slutligen kan man i motsats till Tooley appellera till innehavet av rudimentärt medvetande som grund för rätten till liv. Då är det möjligt att ansluta sig till en moderat position som godkänner alla aborter under graviditetens första hälft, men kräver tvingande skäl för sena aborter och spädbarnsdödande. Men också denna hållning föranleder en vittgående revision av konventionella moralattityder, ty den medför att djur långt ner på den fylogenetiska stegen får samma moralstatus som t ex spädbarn, och då förefaller verksamheten i slakterier och försöksdjurslaboratorier minst sagt tvivelaktig.

Vi ser av detta att många vanligt förekommande komplex av moraluppfattningar är inkonsekventa och i behov av kritisk omprövning. En viktig anledning till inkonsekvensen är att moralnormer tenderar att överleva de föreställningar om verkligheten som en gång rättfärdigade dem. (I vår kultur består dessa föreställningar ofta av kristna dogmer rörande t ex den mänskliga själen.) Därför är det ofrånkomligt att fördomsfritt och djuplodande moralfilosofierande, som Tooleys, stöter sig med konventionella moralreaktioner. Tyvärr är sådant filosofierande lika sällsynt som väsentligt: merparten av förment filosofiska moraldebattörer — inklusive inhemska sådana — är klavbundna av oredovisande förut-sättningar och kelar skamlöst med den självbelåtet spinnande förhärskande moralopinionen. □

Ingmar Person

Nyttillkomna läsare som inte redan har de tidigare årgångarna av *Filosofisk tidskrift* kan nu köpa dessa direkt från förlaget till ned-satt pris. Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1/1980—3/1982 är priset 25:— kr/årg, lösa ex 10:— kr

För årg 4/1983—5/1984 är priset 50:— kr/årg, lösa ex 15:— kr

Därefter är priset det reguljära, 80:— kr/årg, lösa ex 25:— kr

Notiser

I beslutsteori talar man ofta om det "förväntade värdet" av ett visst handlingsalternativ. Det förväntade värdet av ett alternativ beräknas genom att man för varje möjligt utfall av alternativet multiplicerar dess sannolikhet med dess värde och sedan summerar dessa produkter. Det förväntade värdet av att ta en lott i ett lotteri med 3 lotter där vinsten är 75 kr är sålunda:

$$1/3 \cdot 0 + 1/3 \cdot 0 + 1/3 \cdot 75 = 25 \text{ kr}$$

Häromdagen dök följande problem upp på redaktionens bord (förmedlat av Wlodek Rabinowicz i Uppsala, som i sin tur fått det från Peter Gärdenfors i Lund, som i sin tur fått det från Sandy Zabell i USA). Antag att någon låter dig välja mellan två kuvert, som innehåller pengar, och att du får veta att det ena innehåller dubbelt så mycket som det andra. Då kanske man resonerar så här: Antag att det vänstra kuvertet innehåller x kronor. Då innehåller det högra kuvertet antingen $2x$ kr eller $x/2$ kronor. Bägge dessa fall är lika sannolika, inget talar mer för det ena än för det andra. Det betyder att sannolikheten är $1/2$ i bägge fallen. Och det betyder i sin tur att det förväntade värdet av att ta det högra kuvertet är

$$1/2 \cdot 2x + 1/2 \cdot x/2 = 1.25x \text{ kr}$$

Det förväntade värdet av att ta det vänstra kuvertet är ju däremot

$$1/2 \cdot x + 1/2 \cdot x = x \text{ kr}$$

Alltså är det förväntade värdet större för det högra kuvertet. Men på ett helt analogt sätt kan man — om man i stället startar med det högra kuvertet — visa att det förväntade värdet är större för det vänstra kuvertet. Men detta innebär en motsägelse. Vår ligger felet? □

Medarbetare i detta nummer av Filosofisk tidskrift: *Carl-Göran Heidegren* har doktorerat i sociologi i Lund, *Anders Tolland* är doktorand i teoretisk filosofi i Göteborg, *Lena Lindgren* är sociolog och förbereder f n en intervjubok med franska filosofer och sociologer, *Joachim Siöcrona* har studerat bl a filosofi och konsthistoria i Uppsala, *Zalma Puterman* är forskningsassistent vid filosofiska institutionen i Uppsala och *Ingmar Persson* är forskarasistent i praktisk filosofi vid Lunds universitet. Omslagsbild av *Christian Swärdshammar*.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby allé 24, 161 54 Bromma
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida
- bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- 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

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

- I stället för särtryck erhåller artikelförfattaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482