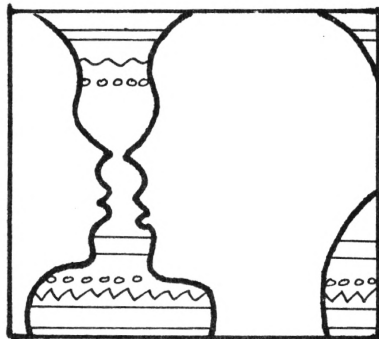
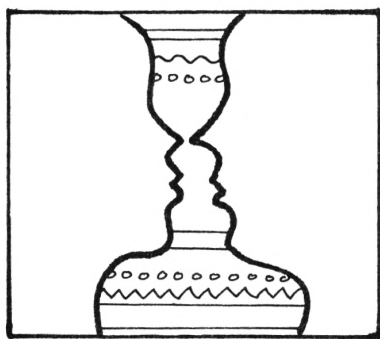
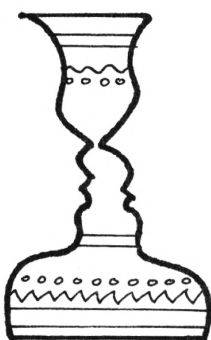


FILOSOFISK TIDSKRIFT

NR 2
1987



Dick A R Haglund

Hans Mathlein

Sören Stenlund

Ingvar Johansson

Michael Ranta

Staffan Carlshamre

*Det fenomenologiska konstitu-
tionsbegreppet och den reli-
giösa erfarenhetens problem*

Allt är inte guld som glimmar

Descartes' metod

Wedberg och Aristoteles

Ett skenproblem: estetisk nihilism

Varför är Tao osägbart?

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 2 · 1987 · ÅRGÅNG 8

<i>Dick A R Haglund</i>	Det fenomenologiska konstitutionsbegreppet och den religiösa erfarenhetens problem	1
<i>Hans Mathlein</i>	Allt är inte guld som glimmar	14
<i>Sören Stenlund</i>	Descartes' metod I	16
<i>Ingvar Johansson</i>	Wedberg och Aristoteles	29
<i>Michael Ranta</i>	Ett skenproblem: estetisk nihilism	36
<i>Staffan Carlshamre</i>	Varför är Tao osägbart?	42
	Notiser	46

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

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 (februari, april, september och november), pris SEK 100:—, lösnummer SEK 30:—/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 Akademytryck AB, Edsbruk 1987

ISSN 0348-7482

Dick A R Haglund

Det fenomenologiska konstitutionsbegreppet och den religiösa erfarenhetens problem

1. Den enkla aspektskifteteorin

Sedan Ludwig Wittgenstein i sina *Filosofiska undersökningar* (II xi, s 225ff) anförde exemplet med den dubbeltydiga ankharen har sådana ambigüosa bilder kommit att bli något av ett standardinslag i den filosofiska repertoaren, inte minst i religionsfilosofiska sammanhang. Man har där på olika sätt velat utnyttja det av Wittgenstein ånyo aktualiserade fenomenet för att belysa, att en religiös uppfattning av världen ur kunskapsteoretisk eller annan synpunkt skulle vara jämställd med, säg, en naturvetenskapligt färgad, naturalistisk, världsuppfattning.

Tankegången ser vanligen ut ungefär på följande sätt: I fallet med ankharen är vi presenterade med ett visst material via sinnena, vilket vi den ena gången tolkar som en bild av en anka, den andra som en bild av en hare. Bägge dessa tolkningar bygger nu på exakt samma utgångsmaterial, och var och en av dem är därför precis lika mycket (eller lika litet) berättigad som den andra. Just så förhåller sig också den religiösa och den vetenskapliga eller icke-religiösa uppfattningen av tillvaron till varandra! Det torde inte vara svårt att i den här skisserade och på sistone ganska vanliga uppfattningen finna likheter med den medeltida läran om "den dubbla sanningen", framförd inom (eller åtminstone tillskriven) den averroistiska traditionen (jfr Haglund 1981, s 33f).

Antag nu att den här ovan skisserade analogin verkligen håller streck. Vilka blir då konsekvenserna för de religiösa kunskapsanspråken? — Låt oss först notera att själva utgångspunkten för användandet av analogin eller modellen i här presenterad form tycks vara, att det föreligger ett visst givet oföränderligt material vid sidan av de två tolkningar som detta material ger upphov till. Till det filosofiskt tvivelaktiga i denna

förutsättning skall vi senare återkomma, liksom till det oavvisliga fenomenologiska faktum som säkerligen utgör grunden för detta antagande. Detta antagande blir naturligtvis helt begripligt först om man förutsätter, att det finns en av de båda tolkningarna oberoende teori, som kan i någon mening sägas ge en korrekt och från de två tolkningarna avvikande beskrivning av det föreliggande materialet. Vidare innebär det att dessa två tolkningar kan vara mer eller mindre rimliga som tolkningar av det grundläggande materialet, och att rimligheten i tolkningen kan avgöras först vid en jämförelse mellan den religiösa *eller* den icke-religiösa tolkningen och det interpreterade underlaget. Man ser att modellen med andra ord förutsätter att den som vill bedöma de två tolkningarna ur kunskapsteoretisk synpunkt har möjlighet att ställa sig utanför själva tolkningsprocessen, och följaktligen också att det är meningsfullt att tala om en sådan transcendens av tolkningssituationen!

Det som hittills sagts gäller naturligtvis inom ramen för vad man kunde kalla en common-sense-uppfattning om de ambigüsa bildernas natur, och det bör kanske därför påpekas att en betydligt mera sofistikerad (men därför ej invändningsfri) tolkning av analogin föreligger i Anders Jeffners tankeväckande bok *The Study of Religious Language*, diskuterad bl a av Mats Furberg i *Allting en trasa?* En ingående behandling också av denna tolkning skulle dock här föra allt för långt. Det har emellertid också bland Wittgensteins efterföljare, och särskilt i anslutning till den efter Thomas Kuhns framträdande uppblående "paradigmdebatten", varit vanligt att se Wittgensteins argumentation som riktad just mot denna common-sense-ståndpunkt. De ambigüsa bilderna skulle i själva verket visa, att denna föreställning om ett oberoende bakgrundsmaterial är oriktig.

Det kan därför vara en poäng att notera även en tredje egendomlighet då det gäller det här diskuterade försöket till försvar av den religiösa världsuppfattningens kunskapsteoretiska anspråk. Enligt den modell som här används skulle den religiösa och den icke-religiösa tolkningen vara på jämställd fot med varandra. Härtill kommer, att om man förutsätter tillämpbarheten av normala bildtolkningsprinciper, så skall dessa två tolkningar båda vara lika "riktiga", men ändå oförenliga med varandra. Ett försvar av denna typ borde följaktligen te sig ytterst otillfredsställande för den som är anhängare av *en* av dessa båda tolkningsmöjligheter som den *enda* riktiga eller grundläggande.

Men här uppenbarar sig nu ytterligare en besvärande komplikation. I fallet med de ambigüsa bilderna — ankhare, pelikanantilop eller vad

det nu kan vara fråga om — är det ett välkänt faktum, att man genom träning kan lära sig växla från den ena tolkningen till den andra. Man kan träna in vad vi kan kalla för en aspektskiftesförmåga. Vad visar då detta? För det första visar det, att de två tolkningsmöjligheterna inte är varandra uteslutande för en viss person, åtminstone över en viss tidsrymd. Vidare är det så att det för en sådan person, så snart han har tillägnat sig denna färdighet i aspektskifte, torde te sig tämligen övertygande att det finns en *tredje* tolkning av situationen, som på något sätt är mera grundläggande än de två övriga. Detta anknyter nära till ett problemkomplex som tidigare har berörts. Man kan här tydligen så att säga *över* anktolkningen och hartolkningen hålla sig med en ank-hare-tolkning: man uppfattar bilden som ett exempel på en ambiguös bild, som kan tolkas i två olika riktningar, och denna tredje tolkning framstår då lätt för den tränade observatören som den mest grundläggande. Det är viktigt att observera att förekomsten av denna tolkning på intet sätt är nödvändigtvis sammankopplad med det förut nämnda postulerandet av ett av tolkningen oberoende underliggande material. Man torde i praxis dock ganska naturligt komma att uppfatta denna tredje tolkning som en av förhandsföreställningar oberoende beskrivning av vad som egentligen konkret föreligger i situationen. Resultatet härav blir uppenbarligen lätt, att *båda* de andra tolkningarna uppfattas som *mindre* genuina, *mindre* korrekta än den efter en viss träning erhållna.

Att jämförelsen mellan den religiösa världsuppfattningen och vad som sker vid tolkningen av de ambiguösa bilderna av flera skäl inte är enbart gynnsam för den som vill försvara det berättigade eller rimliga i den religiösa inställningen torde nu stå i öppen dager. Men finns det då inte något som kan anföras till försvar för den analogi som vi hittills har diskuterat? Jo, förvisso, och jag vill gärna peka på det kanske bästa exemplet på detta, nämligen likheten mellan det plötsligt inträdande aspektskiftet och den religiösa omvändelsen. Så, som många personer, som har erfarit en religiös omvändelse, har beskrivit denna, ter den sig just som ett plötsligt omslag i vederbörandes sätt att uppfatta världen och sin egen plats däri. I plötsligheten i detta omslag i uppfattandet finner vi en påtaglig överensstämmelse med aspektskiftet vid den ambiguösa bilden, liksom däri att det tycks vara fråga om ett omslag i sättet att uppfatta ett visst givet material. Men vi finner också åtminstone två väsentliga och nästan lika uppenbara skillnader. *Den ena* ligger i det som nyss antydde, nämligen att en person, som erfarit en religiös omvändelse i allmänhet inte alls är nöjd med att betrakta sin nyvunna religiösa

tro som något som kan gå på ett ut med den världsuppfattning han hade före omvändelsen. Han upplever det säkerligen nästan alltid som om han fått en *djupare*, en *sannare* insikt i sammanhangen och *inte* som om han blott hittat ett nytt och roande sätt att tolka ett av uppfattandet oberoende grundmaterial, vilket lika hastigt kan växla tillbaka i en annan lika ytlig tolkning eller uppfattning. Detta är, som jag nyss antydde, en grundläggande skillnad, och den vari den största svagheten i den här diskuterade analogin ligger ur den religiöse apologetens synpunkt.

Grunden till denna svaghet står enligt min mening att finna i ytterligare en skillnad mellan de två diskuterade situationerna. *Den andra* skillnad jag här har i tankarna är den vid eftertanke uppenbara, att det i fallet med den sk ankharen eller pelikanantilopen eller vilken ambiguös bild det nu än må vara, dock gäller ett ganska enkelt streckmönster uppfattat isolerat från omgivningen, medan det vid en religiös omvändelse åtminstone i ett stort antal fall är frågan om ett slags *totalkonception* av världen som förändras. Det är vidare så, att om man sätter in de streck som utgör den ambiguösa bilden i en kontext av ena eller andra slaget, där de ges en naturlig tolkning, så blir inte bilden — eller just *dessa* streck i bilden — längre ambiguös på det tidigare sättet. Det är helt enkelt inte möjligt att i en teckning av ett stort antal harar eller antiloper uppfatta vissa detaljer som en bild av en anka eller en pelikan. Ambiguiteten i bilden är alltså beroende av att bilden, som vi normalt uppfattar situationen, är kontextlös; den försvinner då bilden får en naturlig kontext. Men en mera omfattande och i viss mening också mera naturlig kontext än den totala världsuppfattningen kan man inte gärna tänka sig. Analogin mellan den ambiguösa bilden och omvändelsesituationen klickar alltså här på en ytterst väsentlig punkt.

Nu är det emellertid ett väl etablerat religionspsykologiskt faktum, att varje omvändelse visst inte är beskaffad på just det nyss diskuterade sättet. I ett stort antal fall kan situationen snarast beskrivas så att det är *vissa drag* i världen som efter omvändelsen framstår på ett annat sätt, vilka upplevs som sammanhängande, som meningsfulla, på ett sätt som de inte gjorde tidigare. Här har vi naturligtvis en viss likhet med de lösryckta streck som för den vanliga elementära varseblivningen kan te sig ambiguösa. Men samtidigt är det ett faktum att dessa drag även här uppfattas såsom tillhörande en större kontext, och likaså kvarstår vad som tidigare påpekades, nämligen att det skifte som det här är fråga om inte *uppfattas* som godtyckligt eller betydelselöst.

2. Den fenomenologiska konstitutionsteorin

För vår strävan att nå en djupare förståelse av de sammanhang vi nu har behandlat tror jag det kan vara av värde att stifta bekantskap med huvuddragen av den fenomenologiska konstitutionsteorin sådan den utformats i Edmund Husserls mogna filosofi. Det naturliga är härvid att liksom i vår inledande diskussion utgå från en elementär varseblivningssituation. Husserls uppfattning om den korrekta analysen av en sådan situation har under hans filosofiska utveckling ändrats avsevärt (jfr Haglund 1977, kap IB), och först under den senare sk transcendentalfenomenologiska perioden utvecklats till att omfatta en fullt utvecklad konstitutionsteori. Husserls varseblivningsteori under den förfenomenologiska fasen, alltså under perioden fram till författandet av verket *Logische Untersuchungen* under åren närmast före sekelskiftet 1900, ansluter sig ganska nära till den vid tiden gängse, framför allt sådan den utformats av hans lärare Frans (von) Brentano och Carl Stumpf. Beträffande dessa må kort nämnas att Franz Brentano var den som grundlade den fenomenologiska riktningen inom filosofin genom sin teori om den rent deskriptiva psykologin som grundläggande för varje annan psykologisk och även filosofisk forskning, och att Carl Stumpf, som byggde vidare på Brentanos teori om den deskriptiva psykologin, kom att spela en huvudroll i utvecklingen av den tyska psykologin som självständig vetenskap, och detta i en klart empiristisk riktning.

Husserls första mera självständiga varseblivningsteori presenteras på spridda ställen i det monumentala arbetet *Logische Untersuchungen*, särskilt i några av undersökningarna i dess andra del. Den uppfattning Husserl där framför är naturligt nog också den i sina huvuddrag påverkad av den vid tiden gängse psykologiska begreppsbildningen. Husserl utgår sålunda ifrån att en normal varseblivningsakt är uppbyggd på grundval av vad han kallar förnimmelser eller *Empfindungen* med den från bl a Stumpf och Mach välkända termen. Den förnimmelse eller de förnimmelser som ingår i varseblivningsakten uppfattas av Husserl som självständiga eller reala delar av akten, och på dessa byggs alltså upplevelsen upp genom vad Husserl med en inte helt lyckad term kallar det intentionala väsendet, som fogas därtill. Detta väsen består i sin tur enligt Husserls teori av två (osjälvständiga) delar, aktmateria och aktkvalitet. Aktkvaliteten är därvid det som gör att akten tillhör en viss bestämd typ av psykiska fenomen: varseblivningsakter, önskeakter, viljeakter eller vad man nu vill tänka sig, medan aktmateria är det som be-

stämmer den interpretation som det grundläggande förnimmelsematerialet underkastas i akten. Detaljerna i denna teori kan vi här inte gå in på, här skall vi blott uppmärksamma *en* huvudskillnad gentemot de inom den analytiska filosofin gängse sinnesdatateorierna. Teorier av denna senare typ har ju varit bestämmande också för en mycket stor del av den psykologiska teoribildningen i västerlandet i den associationistiska psykologins efterföljd, och den avgörande skillnaden är just antagandet av det nyss indikerade interpretativa momentet i varseblivningsakten, det vill säga det som gör akten i Husserls mening *intentional*. Denna insikt om medvetandets intentionala natur är det mest grundläggande karakteristikum för hela den fenomenologiska riktningen, och införandet av intentionalitetsbegreppet i den moderna filosofin sker just genom Husserls lärare Franz Brentano och dennes epokgörande arbete *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vars första och enda del utkom år 1874.

För att sammanfatta: en av de mest väsentliga skillnaderna mellan Husserls varseblivningsteori, sådan den utformades i *Logische Untersuchungen*, och de gängse sinnesdatateorierna inom den analytiska filosofin är alltså insikten om varseblivningsakternas intentionala natur, en natur som de enligt Husserls mening delar med flertalet psykiska fenomen över huvud taget. Men en väsentlig likhet mellan Husserls uppfattning och sinnesdatateorierna är å andra sidan postulerandet av ett grundläggande och för varseblivningsaktens inriktning till stor del bestämmande material i form av förnimmelser eller *Empfindungen*. Det är mycket betecknande att dessa förnimmelser, så som de karakteriseras i *Logische Untersuchungen*, liksom de sinnesdata som omtalas av många analytiska filosofer, uppfattas som t ex formade eller färgade, dvs som försedda med grundläggande fenomenella egenskaper. För att uttrycka sig bryskt kunde man alltså säga att Husserl i *Logische Untersuchungen*, liksom flertalet analytiska filosofer, var fången av myten om det givna.

Jag kanske här bör inflicka, att detta påpekande inte skall uppfattas så att jag för egen del vill förneka förekomsten av ett konkret innehåll i varseblivningen. Tvärtom är jag på denna punkt, till skillnad från den typ av processteorier som har börjat förekomma på senare tid inom den psykologiska forskningen, starkt övertygad om förekomsten av ett sådant konkret material. Vad jag vill betona är att Husserl, liksom t ex Ernst Mach eller Bertrand Russell, i många tidiga arbeten, utan att ifrågasätta riktigheten av antagandet, utgick ifrån att det finns ett visst av medvetandet oberoende och på visst sätt så att säga format och färgat

material som medvetandet har att laborera med i varseblivningsprocessen, alltså i uppfattandet eller konstitutionen av den medvetandetranscendenta världen. Det är *detta* antagande jag avsett med uttrycket "myten om det givna".

Nästa steg i utvecklingen av Husserls varseblivningsteori tas i skriften *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, bok I, som publicerades år 1913. Husserl kan på sätt och vis här sägas ha tagit konsekvenserna av ett grundläggande faktum, om vilket han var medveten redan i *Logische Untersuchungen*, nämligen att en förnimmelse eller *Empfindung* aldrig kan göras till föremål för någon självständig kunskap. Varje kunskapsakt är, som Husserl redan då insåg, en intentional akt i vilken ett visst material uppfattas såsom på visst sätt beskaffat. Även en kunskapsakt, som är riktad mot ett förnimmelsematerial, blir därmed en intentional akt, och de hos materialet eller objektet uppfattade egenskaperna är därför enligt teorin med nödvändighet just de egenskaper som anges av den till akten hörande aktmaterialian! För antagandet av ett oberoende material kan därför inga skäl framföras inom den fenomenologiska teorins ramar, och antagandet därav blir därför fenomenologiskt ogrundat. Denna insikt kommer i *Ideen* till uttryck i Husserls distinktion mellan hyletiskt och noetiskt hos akten. Akten som helhet, noesis, har enligt Husserls teori i *Ideen* två skikt, ett hyletiskt eller materiellt och ett noetiskt eller formellt. Till aktens noetiska sida sammanfattar Husserl alltså vid denna tidpunkt allt det som tidigare betraktades som hörande till aktmaterialia och aktkvalitet. Det hyletiska material som tillhör en varseblivningsakt uppfattas i *Ideen* i gengäld som helt och hållet obestämt, helt och hållet formlöst. Man kan helt enkelt säga att Husserl i *Ideen* har överfört den aristoteliska distinktionen mellan form och materia på analysen av varseblivningsfenomenen. "Hyle", som är just det grekiska ord Aristoteles använde för att beteckna materialian, står där för det till synes helt formlösa eller egenskapslösa grundmaterial, varav det i perceptionsakten varseblivna konstitueras eller byggs upp.

För egen del kan jag inte finna att den varseblivningsteori som här skisserats är tillfredsställande i alla detaljer, och jag har i annat sammanhang diskuterat hur teorin skulle kunna modifieras så att vissa problem undviks redan inom de av Husserls filosofi utstakade gränserna. Men även i det skick den föreligger i *Ideen* tycks mig teorin klart överlägsen de alternativ som allmänt förekommer inom den analytisk-filosofiska traditionen. Det är dock vissa ting som förtjänar att särskilt

påpekats, eftersom Husserl ofta har missuppfattats på dessa punkter. För det första vill Husserl inte förneka, att det i viss mening finns ett material som underkastas tolkning i varseblivningsprocessen. Vad han vill förneka är att detta material är *helt oberoende* av medvetandet, och att det är *åtkomligt* för medvetandet som några på förhand givna och på bestämt sätt beskaffade entiteter. För det andra menar alltså Husserl, vilket just är ett uttryck för det påpekande som gjordes nyss, att även det material som man t ex i den s k målarinställningen kan närmare utforska, är ett material som uppfattas i intentionala eller konstitutiva medvetandeakter. Husserl gör alltså inte här det grundläggande misstag, som gjorts av bl a flertalet sinnesdatateoretiker, och som också ligger till grund för den analogi med de ambigüosa bilderna som vi tidigare diskuterat.

Men låt oss se något närmare på problemet med målarinställningen.

Var och en som har försökt att i bild återge vad han eller hon vid ett visst tillfälle har sett framför sig har väl märkt, att det inte är det allra lättaste att åstadkomma en välliknande bild. Det torde så småningom gå upp för de flesta, att man har en mycket stark tendens att vid framställningen av bilden återge tingen sådana de enligt ens världsuppfattning "egentligen är", och inte sådana som de just för ögonblicket ter sig. Det är ett välbekant faktum att det krävts en mycket lång utveckling inom den västerländska målarkonsten innan man har kommit fram till en teknik, som någorlunda väl har återskapat eller representerat "de (av sinna) förnumna" i stället för "de (av intellektet) uppfattade" objekten. Naturligtvis är detta inte någon tillfällighet, utan betingat av biologiska eller kulturella faktorer som ett resultat av en ännu mycket längre utveckling av det mänskliga perceptionssystemet.

Det sena 1800-talets impressionistiska konst är alltså i själva verket kulmen på en lång utveckling, där man först så småningom lyckats tillkämpa sig vad jag här har kallat målarinställningen, en förmåga att så noga som möjligt ge akt — inte på de uppfattade *objekten*, utan på *det sätt* på vilket dessa objekt faktiskt *ter sig*. Detta är alltså något som kräver träning och ansträngning, och det är därför lätt att tro, att vad denna träning leder fram till i själva verket är en förmåga att observera det omedelbart givna sinnesinnehållet, de s k sinnesdata. Men det är vid någon eftertanke uppenbart, att även den som med hjälp av målarinställning återger den vy som för ögonblicket ter sig för honom från en viss utsiktspunkt, faktiskt med hjälp av intellektuell observation klarlägger och uppfattar ett visst material. Det är inte materialet självt som

genom någon mystisk process överföres från medvetandet till duken. Det är genom en medveten och ansträngande analys av varseblivnings-situationen med därtill hörande målar teknisk komposition som en impressionistisk målning skapas. Den grundläggande skillnaden ligger alltså inte i att det i ena fallet är objekt och i det andra fallet ett av medvetandet ostrukturerat innehåll som observeras, utan i att objekten är av *olika art*. I det ena fallet är det fråga om att observera konkreta yttre objekt, i det andra om att iaktta vad vi kunde kalla aspekter av dylika objekt, vad Husserl i sin fenomenologiska varseblivningsteori ibland talar om som ofullständiga ting eller fantom.

Låt oss för tydlighets skull ta ännu några exempel. Vid t ex en normal synvarseblivning uppfattar man ting som konkreta entiteter, vilka har en hel rad egenskaper som inte är *omedelbart* varseblivbara med synsinnets hjälp. Man ser att en sten är tung, att ett isstycke är kallt osv, och man uppfattar ett föremål som rumsligt utsträckt och försett med en för tillfället dold baksida. Men för den impressionistiske målaren kan det i stället vara väsentligt att fånga den lätta, ljusa yta genom vilken stenen i en viss belysning ter sig för åskådaren eller de skimrande färgskiftningarna i ljusspelet över tyg och hud. Vid varje typ av observation eller varseblivning är det alltså, som Husserl övertygande visat, frågan om en konstitutiv process, där medvetandet skänker innehållet form. Men jag vill betona att jag för egen del, lika litet som Husserl, menar att detta kan ske helt fritt, oberoende av alla regler. Tvärtom är det min bestämda mening att det för konstitutionsprocessen, för den medvetna varseblivningen, är på ett avgörande om än inte fullkomligt bindande sätt bestämmande hur medvetandet påverkas utifrån, detta sagt som ett påpekande rörande varseblivningsteorin som empirisk psykologisk disciplin. Motsvarande uppfattning har också satt sina spår i Husserls teori i *Ideen* på så sätt, att postulerandet av de hyletiska data där så vitt jag kan förstå utgår från att dessa entiteter har två uppgifter att fylla. De utgör således inte bara grundmaterialet för den perceptiva konstitutionsprocessen, utan skall också på något sätt styra arten och inriktningen av denna process.

Jag tror i förbigående sagt att Husserl i detta sammanhang har misslets av en uppfattning som var vid hans tid gängse inom all psykologisk forskning, nämligen den att all den information som är bestämmande för varseblivningsprocessens förlopp är given i och med varseblivningsprocessen själv. Genom senare experimentell forskning är vi ju väl medvetna om att varseblivningsprocessen påverkas av en mängd andra fak-

torer, t ex de av de förväntningar vi har, av vad vi tidigare har varseblivit osv.

Husserls ovan refererade tanke leder uppenbarligen till problem då den sammankopplas med den tidigare nämnda idén om det hyletiska materialets frihet från olika fenomenella egenskaper, och några andra har ju Husserl svårt att acceptera inom ramen för sin fenomenologiska grundåskådning. Som redan antytts anser jag dock att detta problem i viss mån kan undanröjas redan inom ramen för den av Husserl accepterade ontologin, nämligen genom antagandet att de hyletiska data uppvisar egenskapsmoment av icke-fenomenella egenskaper, vilka ju dock måste betraktas som teoretiska entiteter. Det är därför värt att notera att redan postulerandet av ett hyletiskt grundmaterial innebär accepterandet av en teoretisk storhet, otillgänglig för direkt observation, eftersom en sådan ju enligt teorin inte kan föreligga annat än i form av en intentional — konstituerande — akt (jfr Haglund 1977, ssk kap IIC).

3. Konstitution och aspektskifte

Låt oss nu se på några konsekvenser av denna varseblivningsteori. En första sådan är att vi befriar oss från myten om det givna i den form jag tidigare presenterat den. Det är inte bara då vi uppfattar den ambigüosa bilden som en anka respektive som en hare, utan också då vi uppfattar objektet som vissa givna linjer, t ex en ank-hare-teckning, en ambigüös bild på ett papper, som det är frågan om en intentional akt, en konstitution av ett visst bestämt intentionalt objekt. Det kanske är viktigt att här understryka, att termen ”konstitution” i detta fenomenologiska sammanhang inte får uppfattas som syftande på något slags produktiv process. Vad Husserl och hans efterföljare avser är naturligtvis inte en metafysisk konstitution av objekten, så att t ex yttervärldens objekt för sin existens skulle vara beroende av, skapas av, den varseblivande människan. Det fenomenologiska konstitutionsbegreppet måste ges en rent kunskapsteoretisk eller epistemologisk tolkning.

Mera konkret skulle man från fenomenologisk ståndpunkt kunna säga, att det både då vi i vårt exempel ser en anka, en hare och en ambigüös bild är fråga om en kunskapsakt, som enligt sin natur är riktad mot ett objekt. Kunskapen ”handlar om” ett objekt, och hur kunskapsakten är beskaffad är bestämmande för vilken kunskap den så att säga innehåller eller ger uttryck åt. Häri ligger alltså ingenting som har att göra med metafysisk idealism i klassisk mening, sådan den t ex utvecklats i

transcendentalfilosofin med utgångspunkt i J G Fichtes tänkande.

Den här berörda kunskapsteoretiska frågan är ytterst betydelsefull för Husserl och för den fenomenologiska filosofin över huvud taget. De enda objekt med vilka vi enligt denna ståndpunkt så att säga kan komma i kontakt genom våra intentionala akter är ju dessa akters intentionala objekt, de objekt vilka vi uppfattar i våra varseblivningsakter, tankar, föreställningar m m. Det är således om dessa som varje meningsfull teori måste röra sig. Den metafysiska frågan, vilka relationer som råder mellan dessa för oss tillgängliga, av oss intenderade objekt och de objekt som så att säga tänks dölja sig bakom dem, som är oberoende av kunskapsakten, är enligt den transcendentala fenomenologin en skenfråga, som inte har något filosofiskt godtagbart svar.

För att sammanfatta: en fenomenologisk analys av varseblivningssituationen visar oss enligt Husserl, att frågan hur världen är beskaffad oberoende av vår uppfattning därom är en fråga, som inte kan ges något svar, och som därför inte hör hemma i ett allvarligt filosofiskt sammanhang. Den utgår från ett antagande, som vid en närmare granskning visar sig vara oacceptabelt.

Vilket är då sambandet mellan denna ståndpunkt och den tidigare diskuterade problematiken? Det går, enligt min mening, via myten om det givna. Det finns helt enkelt inte, såsom de flesta sinnesdata-teoretiker har antagit, något oberoende givet, med vilket vi kan jämföra den konstituerade världen. Ja, som torde ha framgått av det föregående är det just detta problem som i något varierande gestalt dyker upp även i Husserls versioner av perceptionsteorin — i *Logische Untersuchungen* i form av accepterandet av *Empfindungen* som ett av medvetandet oberoende strukturerat innehåll, i *Ideen* som antagandet av att de i sig egentligen helt form- (eller egenskaps-) lösa hyletiska data ändå på något sätt kan utöva ett avgörande inflytande på konstitutionsprocessens förlopp i varseblivningssituationen.

Som vi nyss sett finns det, enligt den konstitutionsteori som här skisserats, inte heller någon fenomenologiskt hållbar grund för att postulera en oberoende värld, en värld bakom den varseblivbara, mot vilken vi kan pröva riktigheten av våra antaganden om världens beskaffenhet. Ty som jag redan inledningsvis påpekade förutsätter ju själva denna tanke, att det för den frågande i någon mening skall vara möjligt att transcendera medvetandet på ett sådant sätt, att han kan jämföra det som s a s ligger i medvetandet, det är han medveten om, med det om vilket intet direkt medvetande kan föreligga.

Låt oss nu applicera det sagda på den inledningsvis diskuterade analogin mellan religiös övertygelse och de alternativa tolkningarna av ambigüosa bilder. Vad denna analogi förutsätter är alltså existensen av en sådan yttersta grund som nyss har omtalats, och vidare att giltighetsanspråken hos den religiösa respektive den icke-religiösa uppfattningen kan avgöras just genom en jämförelse med detta oberoende material. Vad den fenomenologiska analysen av varseblivningssituationen har lärt oss är att denna förutsättning är grundfalsk. Medvetandet *kan* inte på detta sätt transcendera sina egna gränser.

Betyder det att frågan om giltighetsanspråkens berättigande enligt en fenomenologisk uppfattning inte kan ställas? Nej, naturligtvis inte. Men frågan måste ställas *i världen*, inte så att säga utanför världen. Frågan måste gälla om t ex den förändring i världsuppfattningen som en omvändelse utgör leder till en systematiskt genomförbar åskådning eller om den stöter på patrull *i erfarenheten*, dvs inte möjliggör en konsistent erfarenhetstolkning. Samma fråga måste naturligtvis ställas också rörande den alternativa världsuppfattning som enligt den ursprungliga analogin skulle stå emot den religiösa. Avgörandet dem emellan måste ske *i erfarenheten*, inte utanför den, och detta på rent begreppsliga grunder.

Det bör emellertid här påpekas, att dessa tolkningar eller teorier mycket väl kan sträcka sig utöver det omedelbart tillgängliga, utöver den som konkret given (*leibhaft gegeben*) konstituerade delen av världen. Ja, enligt den fenomenologiska teorin *måste* det faktiskt vara så, ty enligt vad som tidigare antytts konstitueras sinnet i varseblivningen såsom icke adekvat perciperade, såsom försedda med egenskaper, vilka vi inte direkt *kan* uppfatta i varseblivningen. (Jfr det tidigare exemplet med isen, som vi omedelbart uppfattar som kall osv.) Av detta skäl kan våra tänkta totalkonceptioner, våra alternativa världsuppfattningar, naturligtvis aldrig slutgiltigt verifieras utan endast partiellt bekräftas. Detta innebär då också att de *i motsvarande utsträckning* kan tänkas sammanfalla och därmed vara kunskapsteoretiskt jämställda med varandra.

Inför situationer av liknande slag ställs vi ju ofta även i vardagliga sammanhang utan att därför normalt svikta i vår övertygelse att en — och endast en — av de där aktuella uppfattningarna är den riktiga. (Vi bör dock akta oss för att av övertygelsens styrka och skenbara självklarhet utan vidare sluta oss till dess riktighet.) I ett sådant vardagligt fall tycks problemet vara, att den för tillfället tillgängliga evidensen ännu inte tillåter oss att träffa vårt val mellan alternativen, och att vi

därför tills vidare bör suspendera vårt omdöme.

Det särskilda för det ovan skisserade fallet är att det problematiska i situationen där s a s tänks utvidgas i det oändliga, så att vi aldrig någonsin i princip kan komma fram till ett avgörande.

Utän att gå in på några detaljer vill jag här blott avslutningsvis hävda, att denna möjlighet också är förknippad med det förhållandet, att det i vår vardagsföreställning ingår, att världen — verklighetssammanhanget — är öppen mot framtiden, endast partiellt förutsebar, ännu inte fixerad. Uttryckt i Husserls terminologi kunde man säga, att vår livsvärld konstitueras med öppna horisonter. Och detta är ett förhållande av stort religionsfilosofiskt intresse, därför att ett sådant (delvis) öppet tidsperspektiv förutsätts också i många, kanske de flesta, religioner. Om detta — och därmed sammanhängande antaganden om mänskligt ansvar, fri vilja m m — är en filosofiskt acceptabel ståndpunkt är däremot en annan — och omdiskuterad — fråga. □

Litteratur

Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (I), Leipzig 1974.

Furberg, Mats: *Allting en trasa?*, Lund 1975; ny uppl under utg.

Haglund, Dick A R: *Filosofihistoriska skisser. III. Medeltiden*, Göteborg 1981.

Haglund, Dick A R: *Perception, Time, and the Unity of Mind* (I), Göteborg 1977.

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (I), Halle a S 1913; omtr i *Husserliana* III.

Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen I—II*, Halle a S 1900—01; andra, bearbetade uppl Halle a S 1913.

Jeffner, Anders: *The Study of Religious Language*, London 1972.

Wittgenstein, Ludwig: *Filosofiska undersökningar*, övers av Anders Wedberg, Stockholm 1978.

Hans Mathlein

Allt är inte guld som glimmar

I Filosofisk tidskrift nr 4 1986 försöker Staffan Carlshamre ”i all enkelhet presentera en del av vad Derrida har att säga om metaforer inom filosofin”. I slutet av artikeln påstår han att det är ett ”faktum att själva begreppet metafor inte låter sig definieras i bokstavliga termer”. Det hade varit intressant att få se något argument för detta ”faktum”, som antyds vara centralt.

Som bekant finns det olika slags definitioner. Med en stipulativ definition *reglerar* man ett visst språkbruk, med en deskriptiv definition *beskrivs* ett existerande språkbruk etc. För mer än tre hundra år sedan visade Pascal i sin eleganta uppsats ”Om den geometriska andan” vilken oreda som uppstår om man inte håller isär olika metoder och syften man kan ha när man vill ge en definition. Ordboks författare försöker (normalt) ge deskriptiva definitioner. Ur hyllan tar jag ner mitt exemplar av *The Concise Oxford Dictionary*, läser och översätter ”ordagrant”:

metafor s. Applikation av namn eller deskriptiv term eller fras till ett objekt eller en handling till vilken den inte är bokstavligt applicerbar (ex *a glaring error, food for thought, leave no stone unturned* — läsaren får här koka ihop egna svenska illustrationer!); instans av detta; . . .

Tvärtemot vad Derrida/Carlshamre påstår tycks det alltså *inte* vara något ”faktum att själva begreppet metafor inte låter sig definieras i bokstavliga termer”. Men antagligen är väl Derrida/Carlshamre inte nöjda med min vederläggning. Kanske skulle de, med mer eller mindre kvasietymologiska resonemang, hävda att flera termer i ovanstående definition ”egentligen är metaforiska”. Tja, enligt vilken innebörd då av ”metafor”? Knappast den som Oxford Dictionary anger! Är det som påstås vara ett faktum om ”begreppet metafor” endast en stipulativ definition i ett visst språkbruk, t ex Derridas? Men en sådan definition är ju helt ofruktbar och löjlig i detta sammanhang, särskilt om man som Derrida (enligt Carlshamre) vill gå till ”attack på själva distinktionen

bokstavlig/metaforisk”!

Att det är svårt att göra en *skarp* definition som är fruktbar mellan ”metaforer” och ”bokstavliga” beteckningar är en självklarhet. Om en beteckning är en metafor eller ej beror ju bl a på hur den används och detta skiftar naturligtvis enormt med sammanhang, syften etc. En annan självklarhet är den att man ofta har nytta av distinktioner som inte är särskilt skarpa. Säger jag om en viss person — ”Han är en räv”, så har ingen läsare någon svårighet att tillämpa distinktionen bokstavlig/metaforisk på termerna i den här satsen.

Är Derrida/Carlshamres påstådda faktum om ”begreppet metafor” ett påstående om ”allmänt språkbruk”? Knappast. Inte heller är det väl ett påstående om språkbruket hos ”metaforforskare”, eftersom detta är ytterst skiftande (t ex hos Nelson Goodman och Donald Davidson som ligger i luven på varandra om hur metaforer bör förstås och analyseras).

Min sista tolkning är att Derrida/Carlshamre kanske har en idé om att ”begreppet metafor” inte i *egentlig mening* ”låter sig” (sic!) definieras i bokstavliga termer.

Huruvida Derrida har något att bidra med i den omfattande diskussionen om ”metaforer”, tycker jag inte framgår av Carlshamres presentation. De idéer som antyds gör på mig ett intryck av naivitet och effektsökeri.

Carlshamre avslutar sin artikel med en zenbuddistisk vers som bl a handlar om en ”gammal stäva” ur vilken botten till slut föll ur:

Intet vatten mer i stävan!

Ingen måne mer i vattnet!

I detta djupsinniga sammanhang skulle jag (godmodigt!) vilja erinra om ett folkligt talesätt: Tomma tunnor skramla mest!

Sören Stenlund

Descartes' metod I

Föreläsningar vårterminen 1983

Att leva utan att filosofera är det-
samma som att blunda och aldrig
försöka se

ett folk är civiliserat och upplyst i
samma mån som det ägnar sig åt tän-
kandet

Descartes

Föreläsning 1

Dessa föreläsningar skall behandla *Descartes' metod* eller Descartes' "nya sätt att tänka" (den nya filosofin) som man också har kallat den. Tonvikten kommer att ligga på *metoden* snarare än på resultaten, på Descartes' *sätt att tänka* snarare än på hans filosofiska teser eller metafysiska doktriner.

Skälet till detta är att Descartes' metod och sätt att tänka har större allmängiltighet och större intresse för oss idag än hans metafysiska teser. De senare är i mycket högre grad bundna av den tidsepok i vilken de framställdes. Den historiska situation i vilken Descartes' teologisk-metafysiska doktriner kunde ha ett levande innehåll är främmande för oss. Vi har kunskaper och erfarenheter som står i vägen för förståelsen av Descartes' metafysiska doktriner — i varje fall som de står i texterna. De måste isåfall tolkas in i vår tid och då är — enligt min mening — metodaspekten den bästa infallsvinkeln eller "nyckeln".

Ett annat skäl är att Descartes själv betonar metoden och det metodiska, probleminriktade tänkandet som det kanske mest väsentliga i sin filosofi. I utläggningen av Regel IV (som lyder: "Vi behöver en metod för att finna sanningen") i den tidiga skriften *Regulæ ad directionem ingenii*, så framhålls metodaspekten som det centrala gentemot läroas-

pekten. Denna punkt framställs där också som avgörande i brytningen med den Aristotelisk-Skolastiska traditionen, där läroaspekten var mer dominerande. Descartes' förebilder i detta avseende var inte de klassiska filosoferna utan — som han själv framhåller — några av de självständigt arbetande matematikerna.

Betoningen av nödvändigheten av en enkel, allmängiltig metod är så stark hos Descartes att man nästan kan säga att resultaten och slutsatserna får rätta sig efter metoderna, medlen får bestämma målen. Här är alltså en punkt där Descartes' sätt att filosofera bryter starkt med den Aristoteliska traditionen och det är också en punkt där Descartes' tänkande får starkt inflytande på filosofin och på vetenskapligt tänkande ända in i våra dagar.

Generellt anser jag att man underskattar omfattningen av den brytning med Aristotelisk-Skolastisk tradition som Descartes' filosofi innebär, t ex när man framhåller Aristoteles och Euklides som grundläggare av vår vetenskapstradition, när man talar om den nya tidens återupplivande av det axiomatisk-deduktiva vetenskapsidealet etc. Man har en tendens att vilja se en kontinuitet i utvecklingen som är svag och i många fall missvisande. Jag tror att brytningen är mycket mer radikal, så radikal att det kan vara missvisande att använda termen vetenskap i vår mening för det som var teoretisk vetenskap hos Aristoteles. För att förstå vad som är essentiellt för filosofiskt och vetenskapligt tänkande i vår europeiska tradition, är det mer givande att söka efter skillnaderna med den Aristoteliska traditionen.

Ytterligare ett skäl för att betona metodaspekten hos Descartes är alltså följande: Det är genom metoden och sättet att tänka som Descartes' filosofi har haft det största inflytandet på eftervärlden. Genom det så förbereder Descartes våra profanvetenskaper och vår teknologi (via bl a Leibniz och Newton). Genom sin filosofiska metod så lägger Descartes grunden till den moderna filosofin, Europas filosofi (i motsats till den antika och medeltida filosofin). Många idéhistoriker är ense om att betrakta Descartes' *Avhandling om metoden* som den filosofiska skrift som inleder Europas filosofi.

Därmed inte sagt att det skulle saknas samband mellan Descartes' filosofi och den antika och medeltida filosofin. Det finns, som man kan se i dessa texter, punkter i Descartes' filosofi där påverkan från den skolastiska traditionen är tydlig. En viktig gemensam nämnare mellan den Aristoteliska traditionen och den tradition som Descartes inleder är den rationalistiska grundtro, som jag grovt vill sammanfatta i följande

två punkter:

1. Tillvaron har en fix, oföränderlig, bakomliggande struktur (form, väsen, natur), jfr den grekiska filosofins idé om Varat, Ens (Parmenides), Varat som sådant (Aristoteles), som ställs emot företeelsevärlden som sken och föränderlighet. Denna tro eller detta synsätt kommer också fram som en självklar förutsättning i Descartes' sätt att tala om den Sanning som hans metodiska tänkande syftar till att nå.

2. Denna fasta form eller oföränderliga struktur är tillgänglig och överblickbar för intellektet och i det begreppsliga tänkandet (Descartes' idé om en universell vetenskap).

I den Descarteska dualismen och subjektivismen får emellertid denna rationalistiska grundtro en helt annan utformning än i Aristoteliskt tänkande, där den omedelbara sinnesuppfattningen är väsentlig på ett annat sätt.

Min gissning är att den filosofitradition som hålls ihop av denna intellektualistiska grundtro har sett sina bästa dagar med tänkare som Husserl, Frege och den tidige Wittgenstein som några av de sista stora namnen. Tron på den naturvetenskapliga världsbilden under början av 1900-talet kan också räknas hit. Ohållbarheten av denna grundtro i vår tid började bli uppenbar redan under 1800-talet — för tänkare som t ex Nietzsche och Kierkegaard. Den sammanhänger med vad Ortega y Gasset kallar för "upptäckten av den mänskliga verkligheten" och dit hör också upptäckten av det historiska perspektivet och historiskt tänkande under 1800-talet, som kommer i konflikt med den intellektualistiska grundtron (Dilthey, Heidegger, Ortega y Gasset m fl). Inom populärvetenskap och populärfilosofi finns dock fortfarande mycket kvar av denna tro.

Det är också min gissning att denna brytning under vårt århundrade är minst lika stor som den som ägde rum vid nya tidens början och med det sammanhänger den enorma förändring i de flesta avseenden som har skett under 1900-talet (tekniken, kommunikationerna, världskrigen m m).

Å andra sidan är det vanskligt att anlägga ett historiskt perspektiv på förhållanden som ligger så nära i tiden. Vad jag sagt här är naturligtvis spekulat. Men det är svårt att inte spekulera om dessa saker — i varje fall för den som är intresserad av filosofin. Och det finns bättre och sämre spekulat i dessa frågor, åsikter som är mer eller mindre underbyggda. Ett sätt att nå en viss klarhet i dessa frågor är att ge akt på

skillnaderna mellan den form av filosofiskt tänkande som inleds med Descartes och det tänkande som hör hemma i den Aristoteliska traditionen, för att därigenom få en klarare föreställning om vad som är essentiellt för filosofiskt och vetenskapligt tänkande i vår Europeiska tradition.

Som jag redan har sagt så tror jag att denna skillnad är större än vad man brukar framställa den i den gängse filosofihistorieskrivningen (i varje fall den jag känner till) där man har en tendens vilja se det hela i någon sorts framstegsoptimistiska utvecklingslinjer som alla slutar i vår tids förträffliga vetenskaper och där man då tappar bort allt som inte passar in i den bilden. Ett annat skäl är att vi har en tendens att betrakta den antika och medeltida filosofin med våra, alltför mycket av cartesianskt tänkande färgade ögon. Man har inte distans till Descartes' metoder som ett medvetet valt *sätt att tänka*.

Tron att de metoder som Descartes beskriver är de "rätta och riktiga" inom filosofi och vetenskap var något som Descartes behövde slåss för, de behövde filosofiskt rättfärdigas, de var inte självklara på det sätt som de blev senare. Men det avgörande kriteriet på metodernas "riktighet som väg till Sanningen" var, enligt min mening, inte dessa filosofiska rättfärdiganden utan deras fruktbarhet och den framgång de hade i tillämpningarna, i de problem som kunde lösas bättre med dem än med den gamla vetenskapens och filosofins metoder. När metoderna på detta sätt rättfärdigar sig själva genom sina tillämpningar, så tenderar de att bli mer och mer "självklara". Man får ett mer dogmatiskt förhållande till dem. De får en annan roll, metoderna blir inte en väg till Sanningen utan vägen till Sanningen, de blir de yttersta sanningskriterierna. Frågor om gränserna för metodernas giltighet och tillämpbarhet kan inte längre ställas. Andra begreppsbildningar och föreställningar måste anpassas till metoderna (naturbegreppet, förhållandet kroppsligt-sjäsligt etc). Den mekaniska världsbilden och cartesianska dualismen blir resultatet av att våldsamt generalisera och överdriva tillämpbarheten av metoder som visat sig fruktbara för att lösa vissa speciella typer av problem (inom matematik, mekanik, astronomi). Metodreglerna har nu inte längre karaktär av metodregler utan de får rollen av lärosatser, metafysiska doktriner som uttrycker någon sorts superfaktapåståenden.

Så här yttrar sig det jag har kallat för den intellektualistiska grundtron. Enligt den så *måste* det, apriori, finnas, en universell utsiktspunkt från vilken hela Sanningen (i varje fall i princip) är överblickbar. (Observera hur denna tro än idag förekommer, t ex i den klassiska synen

på de logiska lagarnas allmängiltighet).

I denna läsning av Descartes så kommer läroaspekten att dominera och metodaspekten kommer i skymundan och detta är tror jag den vanliga läsningen av Descartes. I den läsning som jag vill rekommendera så är metodaspekten den väsentliga.

Föreläsning 2

Jag rekommenderar alltså att man inte skall ta fasta på Descartes' resultat eller lära utan på hans metod. Men då menar jag inte heller att man skall uppfatta vad jag säger här som min lära eller teori om Descartes.

Låt oss reflektera över skillnaden mellan att läsa Descartes' texter och t ex en modern dagstidning. Att läsa en text som är skriven av en filosof på 1600-talet är något helt annat. Det är en annan mening av att "läsa". Det är något som man måste lära sig och vad jag framför här är menat som aspekter eller synpunkter som man kan ha hjälp av för detta. Uppfatta innehållet i mina föreläsningar som *frågeställningar* som förhoppningsvis kan bidra till att man får ut mer och får upp ögonen för mer av innehållet. Jag är medveten om att ett och annat som jag kommer att säga inte alls är självklart (även om jag uttrycker mig som om det vore det). Sätt gärna frågetecken efter de "teser" som jag formulerar och använd dem som frågeställningar vid läsningen av texten. Jag hoppas att dessa frågeställningar skall göra dessa texter mer levande genom att de kopplar ihop Descartes' idéer med problem som också *är* problem idag — och inte bara akademiska frågor.

Jag kommer inte att ägna mig så mycket åt ren redogörelse för eller information om Descartes' filosofi. Det finns nog med sådana kommentarer.

Under de senaste tio åren har det vuxit fram misstro mot vetenskapen och den vetenskapliga världsbilden liksom mot tekniken som vetenskapen lagt grunden till. Och denna misstro har orsakats till stor del av de negativa följderna av teknikens utveckling: kärnvapnen, miljöförstöringen, mekaniseringen av samhällsfunktioner och livsformer.

Man vill då försöka historiskt förklara varför det har gått så snett och då finns det en tendens i vissa kretsar att göra Descartes till en av de ansvariga för alla dessa olyckor: han är en av de främsta bland de som grundlägger den moderna naturvetenskapen, han är med om att utforma den mekaniska världsbilden, han inför dualismen mellan kroppsligt och själsligt, han ställer upp som ett mål att människan genom natur-

vetenskapen skall göra sig till herre över naturen, han inför den extrema idealismen och rationalismen m m.

Det är något mycket vanskligt och alltför förenklat att göra Descartes till syndabock på detta sätt. Det är klart att det är något riktigt i dessa historiska härledningar men när det gäller själva "skuldfrågan" så är det något betänkligt med dem: Det är alltför lätt att lägga skuldbördan i det förflutna. Denna form av bortförklaringar blir ofta grov och onyanserad genom att den grundar sig på det läroinriktade sättet att se på Descartes' idéer. Det finns också en tendens i detta förklarande att förlägga det onda till själva metoden, instrumentet snarare än till de som väljer att använda den, tillmäta den betydelse och värde. (Även om det är sant att Descartes överdrev denna metods betydelse och räckvidd, så behöver ju inte vi av någon historisk nödvändighet göra det.)

Denna kritik missar också det som är av värde i Descartes' tänkande. Det är t ex naivt att låtsas som om vi skulle kunna klara oss utan de metoder och idéer som har sitt ursprung i Descartes' tänkande.

Det är också absurt att framställa saken som om Descartes önskade dessa negativa följder av vetenskapens och teknikens utveckling, som om det ingick som en avsikt i hans utopi att mänskligheten skulle riskera att utrota sig själv, som om han var en etiskt och moraliskt blind människa. Man behöver inte läsa länge i dessa texter för att se att förhållandet snarare är det motsatta.

Vad Descartes inte förutsåg eller ens anade var att den kristna teologisk-metafysiska världsbilden och livssynen, som Descartes själv levde i, skulle förlora sin självklarhet och ledande roll några århundraden senare. Från upplysningstiden och framåt kommer denna ledande roll att övertas alltmer av en profan förnuftstro, en sorts religiös tro på den sekulariserade, ateistiska och antimetafysiska vetenskapen (naturvetenskapen, positivismen, empirismen under 1800-talet och början på 1900-talet).

Det är alltså här som den vetenskapliga metoden på allvar blir något mer än en metod, ett verktyg som skall rättfärdigas och värderas med hänvisning till något annat än dessa metoder själva. Man får en sorts absolut förhållande till metoderna, de blir — som Quine uttrycker det — *the last arbiter of truth*. De rättfärdigar sig själva eller snarare: de behöver inte rättfärdigas, de får inte sättas i fråga. (Jfr Husserls kritik av naturalismen i *Philosophie als strenge Wissenschaft*). För Descartes däremot var det något väsentligt att säkerställa metoderna i den teologiska grundsynen.

Jag tror att det är från detta historiska förhållande, dvs att den vetenskapliga metoden blir självträffadigande och att därigenom vetenskapen i vissa avseenden kom att överta den roll som kyrkan hade förr, detta förhållande förklarar vissa av de negativa följderna av vetenskapens och teknikens utveckling under vårt århundrade.

Men det är inte särskilt meningsfullt att göra någon eller några historiska personer ansvariga för denna utveckling. Det är bara ett historiskt faktum att det blev så. Dessutom hade frigörelsen från den teologisk-metafysiska världsbilden också många positiva följder. Det mänskliga livet och de historiska omständigheterna kom att förändras på ett sådant sätt att denna teologisk-metafysiska världsbild inte längre var det adekvata religiösa uttryck som det hade varit under många århundraden. Och i den förvirring som uppstod i denna situation kan man kanske säga att vi befinner oss fortfarande. Jag vill se den profana intellektualismen och vetenskapstron som ett symptom på denna förvirring.

Även om man idag kan sägas ha följt Descartes på det sättet att våra vetenskapers metoder på väsentliga punkter har utvecklats ur Descartes' metoder och idéer, så finns det ett avseende i vilket man definitivt inte har följt Descartes i modern filosofi och vetenskap. Nämligen i Descartes starka tro på och hängivenhet för TÄNKANDE. Här menar jag att det finns något att lära av Descartes och något som är angeläget. Men tyvärr är det fråga om något som idag inte är "på modet". Vad man tror på idag är forskning, teknisk utveckling, inte tänkande.

Det finns en uppsats av Heidegger som heter "Vad innebär tänkandet?", där han säger: "Det betänkliga i vår tid är att man inte tänker", underförstått att man har all anledning att göra det. Han påpekar där också att det förhållandet att intresset för filosofi i vår tid är relativt stort, att det sysslas med filosofi, skrivs mer och hålls fler kongresser i filosofi än någonsin tidigare, inte alls betyder att man ägnar sig åt tänkande. Och i det vill jag instämma.

Om man söker idéer och förebilder när det gäller frågan "Vad är tänkande?", så är Descartes' *Avhandling om metoden* en av de självskrivna källorna. Det är, enligt min mening, det mest bestående värdet av denna skrift.

Vill jag då påstå att Descartes' av matematiken inspirerade analytisk-mekaniska metoder skulle vara något som vi behöver lära oss idag i data-åldern? — Det är inte detta jag menar även om det finns skäl att göra sig *medveten* om denna metod som metod, som något som man kan välja att använda. (Skilj mellan mekanistiskt tänkande, dvs tän-

kande som använder en mekanistisk metod (Descartes, Laplace, Newton m fl), och mekaniskt följande av vissa regler. Mekanistiskt tänkande är något i högsta grad icke-mekaniskt.)

Vad jag menar finns att lära i Descartes' *Avhandling om metoden* när det gäller den mer allmänna frågan "Vad är tänkande?" och i synnerhet *filosofiskt tänkande*, är relativt oberoende av den analytisk-mekaniska metod som Descartes beskriver (och som jag anser att han överdrev betydelsen och räckvidden av).

Avhandling om metoden är — för att vara skriven av extremt rationalistisk filosof — ytterst explicit när det gäller det filosofiska tänkandets praktiska och "existentiella" villkor. Och för att få syn på detta i texten så kan man inte läsa den — det upprepar jag — som en vetenskaplig metodlära eller en lärd framställning av teser utan man måste läsa den som den är skriven. *Avhandling om metoden har formen av en självbiografi*. Detta är — menar jag — något ytterst signifikativt för frågan om vad tänkande innebär.

Jag skall uppehålla mig ett tag vid frågan om vad tänkande innebär och med anknytning till dessa Descartestexter. Här tänker jag då — som jag sa — fatta frågan allmänt: Vad har Descartes' texter att säga oss i den allmänna frågan om vad filosofiskt tänkande innebär, dvs om man bortser från de specifika teoretiska problem och metoder som Descartes beskriver. Jag tror att det finns saker att lära i *Avhandling om metoden* som är så allmängiltiga att de t o m gäller tänkande som inte är filosofiskt tänkande, t ex religiöst tänkande eller tänkande som hör till konstnärligt skapande.

Frågan "Vad är tänkande?" är som jag sa en svår fråga för oss idag och man kan lätt finna några förklaringar till dessa svårigheter. Det finns få levande förebilder, eller rättare sagt: de personer som gäller som förebilder idag är inte tänkare utan "duktiga" på något annat sätt. De är experter eller specialister på något mer eller mindre väldefinierat område. (Lägg märke till att Descartes inte vänder sig till sin tids filosofiska och vetenskapliga experter utan till de människor som vill tänka själva. Detta är en icke oväsentlig aspekt på den självbiografiska formen och på att språket är franska och inte latin. Den motsättning som finns mellan genuint tänkande och de lojaliteter som hör till expertrollen eller rollen av erkänd auktoritet kommer tydligt fram hos Descartes.)

När man idag uttrycker beundran och respekt för tänkare så är det ofta en auktoritär, pliktskyldig respekt för dem som "genier" (jfr det sätt på vilket man brukar tala om Einstein) eller som en sorts annorlun-

da varelser som man kan göra till föremål för studier. Eller också respekterar man dem enbart för deras erkända insatser, för resultaten — inte som föredömen som tänkande människor. (Det finns många exempel på detta i den gängse filosofi- och idéhistorieskrivningen.)

Gentemot detta vill jag säga: Alla filosofer är värda respekt och efterföljd som tänkare och kanske mindre för resultaten, som kan vara bundna till problem som inte längre är problem för oss. Att bara fästa avseende vid filosofernas resultat och doktriner — sedda med våra ögon — kan inte leda till något annat än att filosofins historia ter sig som en serie felaktigheter och misstag.

Ett annat skäl till varför det idag är svårt att förstå vad tänkande innebär och som sammanhänger med det jag nyss har sagt, är en sorts allmänt accepterat "mindervärdeskomplex" som gör att tänkande ter sig som något exklusivt och ouppnåeligt, som något som bara är förbehållet en elit. Kort sagt, oförmågan att sätta värde på och ta sig själv och sina egna tankar på allvar. Och omvänt, benägenheten som vi uppfostras med från barnaåren att överta färdiga idéer, föreställningar och förhållningssätt, dvs att det är något fullständigt normalt att man själv inte kan förstå och inse allt som man måste acceptera. Journalistiska reportage, populärvetenskapliga framställningar blir norm för förståelsenivån.

Till detta hör också det som man brukar kalla för masskulturen och masskommunikationen: Vi utsätts för en enorm mängd intryck, idéer och information utan någon möjlighet att smälta annat än en bråkdel. Därav förstärks känslan av att det är helt i sin ordning att inte själv kunna erfara och inse.

Föreläsning 3

De förklaringar till varför det idag är svårt att förstå vad tänkande är, som jag nämnt tidigare, hade vissa paralleller även på Descartes tid. Följande punkt är däremot mer specifik för vår tid:

Psykologismen. Tendensen att identifiera tänkande med någon psykologisk aspekt på tänkande. Vi har en ensidig psykologisk syn på vad tänkande är. Tänkande identifieras med någon psykologisk eller intellektuell funktion som föreställande, fantasi, abstraktion, deduktion, känna, förnimma, vara uppmärksam etc.

Alla dessa psykiska och intellektuella funktioner har att göra med tänkande, de spelar en roll i tänkande, men de kan inte identifieras med

tänkande. Dessa psykiska funktioner spelar en roll i tänkande som nedskrivande av ord på papper spelar en roll i författande av böcker, men att författa böcker är uppenbarligen någonting mer än det. De flesta människor "använder" dessa intellektuella funktioner utan att man för den skull kan säga att de ägnar sig åt tänkande.

Den ensidiga psykologiska synen på tänkande har färgat av sig på många begrepp som har att göra med tänkande och teoretiserande. Och det är något som har skett under de senaste 200 åren. 1800-talet är psykologismens åhundrade, som R G Collingwood uttrycker det. Detta gör att vi i allmänhet läser filosofisk litteratur från 1600-talet och bakåt alltför psykologiskt. Så även Descartes' texter. Vad Descartes har att säga om tänkande, idéer, människan som tänkande ting, förhållandet kroppsligt-själsligt etc, ter sig mer spekulativt och främmande än vad det behöver göra på grund av vår psykologistiska läsning.

Ett annat exempel på detta är distinktionen subjektiv-objektiv som hos Descartes och tidigare sågs ha haft en användning som var motsatt den vi nu har. I "Betraktelser om den första filosofin" använder Descartes termen "objektiv realitet hos idéer" på det sättet att objektiv realitet tillkommer sådant som är föremål för medvetandet. Subjektiv realitet har omvänt det som inte är föremål för medvetandet.

Detta framställs ofta som om det vore enbart fråga om en terminologisk förändring, dvs som om det vore enbart en förändring i teknisk terminologi och inte i synen på det som beskrivs. Jag tror tvärtom att detta är ett tydligt uttryck för ett förändrat synsätt i psykologistisk riktning, möjligen påverkat av empirismen. Det är en förändring i synen på det själsliga, på medvetandet enligt vilken det som är föremål för medvetandet börjar få karaktär av något överkligt, icke-observerbart och ställas emot det yttre, offentligt iakttagbara som det verkliga.

En annan följd av identifieringen av tänkande med psykiska funktioner är den rätt vanliga uppfattningen av tänkande som en sorts osynliga processer som försiggår inom oss vid sidan av vårt handlande. Tänkan- de degenererar till något passivt, till förnimmande ("feeling"), en sorts passivt mottagande av sinnesintryck, associationer, "intuitioner". Gentemot detta "känslotänkande" vill jag säga:

Tänkande är något aktivt, en verksamhet som någon väljer att ägna sig åt.

Att det är något som man *väljer att ägna sig åt* betyder inte att det är ett val vilket som helst, som t ex att ta sig en promenad eller ens att börja läsa filosofi. För filosoferna har det uppenbarligen varit ett avgörande

val som inverkat på hela deras liv. Och detta drag framgår på flera ställen i Descartes' texter. Det är underförstått att denna text är skriven av en person som sedan en tid valt att ägna sitt liv åt att "söka efter sanningen". Följande partier ur *Avhandling om metoden* talar för sig själva på denna punkt:

Men vad beträffar alla de åsikter, som jag dittills omfattat, så kunde jag intet bättre företaga mig än att avlägsna dem för att ersätta dem med andra, som vore bättre, eller åter insätta dem efter att ha bringat dem i överensstämmelse med mitt förnuft. Jag trodde fullt och fast, att jag på detta sätt skulle lyckas leva mitt liv mycket bättre än om jag endast byggde på gamla grunder och endast stödde mig på förutsättningar, som jag låtit mig övertygas om i min ungdom utan att någonsin ha undersökt, om de voro sanna eller inte.

Jag hade . . . en innerlig önskan att lära mig skilja mellan sant och falskt för att kunna se klart i mitt eget handlingsätt och nå fram till största möjliga visshet i mitt liv.

För att se hur tänkande är en verksamhet som man väljer att ägna sig åt, hur detta framgår i *Avhandling om metoden*, så är det väsentligt att lägga märke till att *allt* som Descartes där skriver om, allt som han tar upp är — menar han — relevant för syftet att "söka sanningen", dvs för hans tänkande. Allt han skriver om har en funktion i hans tänkande, även studier, resor, vardagliga iakttagelser, livserfarenheter. Hans tänkande är inte bara en isolerad del i ett i övrigt normalt borgerligt liv.

Utmärkande för filosofiskt tänkande (och vad som skiljer det från passivt känslotänkande) är också strävan efter den metodiska medvetenheten, efter ett medvetet sätt att tänka. Och där detta val också är en del av tänkandet. Medvetet därför att den är självvald, måste vara självvald, dvs inte vald p g a auktoriteter, tradition, konvention etc.

Descartes' medvetet valda metod beskrivs i *Regulæ ad directionem ingenii* och i *Avhandling om metoden*. Och det förefaller mig som något tämligen generellt för de flesta filosofer att de framställer sin filosofi som en ny metod, en ny väg, ett nytt sätt att tänka, ett nytt sätt att lösa filosofiska problem, snarare än som en upptäckt av nya sanningar och resultat. Tänk t ex på Kants kriticismiska metod, Husserls fenomenologiska metod, Hegels dialektiska metod. Även empiristiska filosofer är, enligt min mening, intressantare att läsa ur synpunkten att de framställer ett sätt att tänka, att filosofera snarare än ett system av teser eller ståndpunkter med tillhörande argument.

En fördel med att läsa filosoferna ur denna metodaspekt är att det tonar ner många av de ytliga, svart-vita motsättningarna mellan olika fi-

losofer, riktningar, ismer som de filosofiska kommentatorerna och historieskrivarna snarare än filosoferna är ansvariga för.

Inte bara matematiken har tjänat som metodförebild för filosofer utan även konsten (t ex för Schelling, Nietzsche, Bergson). Även s k existentiellt tänkande är metodmedvetet. Kierkegaards subjektivitet är för honom ett sätt att tänka. Skilj mellan att vara subjektiv och att tänka subjektivt (i Kierkegaards mening), dvs att vara subjektiv för ett bestämt syfte.

Tänkande är en verksamhet som har ett högre syfte. Detta är naturligtvis en otidsenlig formulering. Att tala om "högre syften" i modern professionell filosofi kan man göra som skämt eller med ironi, i annat fall ter det sig patetiskt och löjligt (något som sammanhänger med inflytandet från den profana, antimetafysiska intellektualism som jag har talat om tidigare). Jag är här inte heller ute för att ändra på detta. Det finns ett visst berättigande för den nämnda ironin, eftersom talet om "högre syften" också har missbrukats. Vad jag dock vill påstå är att det inte bara var tomma gester när filosofer förr i tiden uttryckte syftet med sin verksamhet med ord som: nå absolut visshet, finna Sanningen, nå fullständig klarhet etc. Men problemet är att det inte är lätt (i varje fall för mig) att uttrycka innebörden av detta på något tidsenligt sätt (förmodligen beroende på att själva detta syfte är så otidsenligt).

Vad det handlar om är, tror jag, inte så mycket en strävan efter något transcendent som en inställning, en anda, en filosoferandets "arbetsmoral" där dessa syften kan visa sig t ex i vad någon är beredd att offra för sina insikter, hur långt han vill gå i sitt ifrågasättande. Kanske kan man förstå något av detta om man jämför filosofiskt tänkande med vad man numera menar med vetenskaplig forskning. Båda verksamheterna kan sägas sträva efter klarhet. I filosofiskt tänkande är emellertid denna klarhet ett självändamål, inte ett medel för att passa något annat. Detta i varje fall som ett ideal för friheten i filosofiskt tänkande — en frihet som naturligtvis är på gott och ont. Men detta ideal passar inte den vetenskapliga forskningen, inklusive s k grundforskning, eftersom den är på ett helt annat sätt en organiserad och institutionaliserad verksamhet och en samhällsfunktion.

Denna skillnad mellan tänkande och vetenskaplig forskning har blivit mer och mer uttalad i vår tid, icke minst genom den s k projektforskningen. För hundra år sedan var gränsen mer flytande. Frege t ex ägnade sig inte bara åt forskning, han var också tänkare. Freges forskning om språket, matematikens grundvalar och annat hade sin funktion

inom hans tänkande — vars ”högre syften” han framställer i inledningarna till sina större skrifter.

Inom modern professionell filosofi utförs en omfattande vetenskaplig forskning, mer än någonsin tidigare, men det mesta av denna forskning fyller ingen funktion inom något filosofiskt tänkande. Och vetenskaplig forskning, framtagning av forskningsresultat kan aldrig vara något självändamål. (Om det finns en ”kris inom humanistisk forskning” idag så beror den, enligt min mening, på detta förhållande och inte på brist på ekonomiska resurser.)

Detta sagt inte för att förringa värdet av vetenskaplig forskning utan i ett försök att framhålla *skillnaden* mellan forskning och tänkande och för att framhålla värdet av filosofiskt och vetenskapligt tänkande.

(Fortsättning i nästa nummer.)

Ingvar Johansson

Wedberg och Aristoteles

Appendix till en debatt.

Jag hade nöjet att inleda och privilegiet att avsluta den debatt om svensk filosofi som ägde rum i Dagens Nyheter under våren 1986. I den avslutande artikeln påstod jag att Anders Wedberg i sin filosofihistoria stympar det aristoteliska tänkandet. Av utrymmesskäl kunde påståendet inte underbyggas. Detta förhållande skall jag i nedanstående artikel rätta till. Den behandling Aristoteles utsätts för är, menar jag också, inte tillfällig, utan en naturlig konsekvens av Wedbergs angreppssätt. Det finns därför all anledning att ta upp en diskussion om hela Wedbergs *Filosofins historia* (3 vol). Vad representerar egentligen detta verk, detta den moderna svenska filosofins stora monument?

1. Potentialiteter

En av de mest fundamentala distinktionerna i Aristoteles' metafysik är den mellan potentialitet och aktualitet. All naturlig utveckling av frön till fullvuxna växter och av foster till fullvuxna djur förklarar ju Aristoteles genom att tillskriva fröna och fostren vissa potentiella egenskaper, nämligen ifrågavarande fullvuxna variant. Ekollonet blir en ek därför att det har eken som potentialitet. Det potentiella tenderar av sig självt att övergå i aktualitet. Varje växt eller djur följer så en egen utvecklingens tröghetslag: Om ekollonet inte påverkas av motverkande krafter utvecklas det av sig självt till en ek. Härom skriver Wedberg i första delen av sin filosofihistoria följande:

All utveckling innebär att något *potentiellt* (*dynamis*) förvandlas till *aktuellt* (*energeia*). Vidden av en saks utvecklingsmöjligheter är sålunda densamma som vidden av dess potentiella egenskaper.

Om man antar definitionerna:

- (i) a har aktuellt egenskaperna $E = \text{def } a \text{ har } E$
- (ii) a har potentiellt egenskaperna $E = \text{def } a \text{ kan erhålla } E \text{ (aktuellt)}$,

så är ju denna aristoteliska tanke endast en utveckling av vad som redan ligger i begreppen aktuellt och potentiellt. Tanken är alltså ovedersäglig ehuru trivial. Emellertid har tanken ofta lett till ofruktbara sofistrier i vetenskapen just därför att man förbisett dess trivialitet. Som vi strax skall se, höll icke heller Aristoteles konsekvent fast vid den användning av orden aktuellt och potentiellt, som definitionerna (i) och (ii) kodifierar. — Det potentiella framträder här, icke blott som det som kan aktualiseras, utan också som det, som strävar efter att aktualiseras (*Antiken och medeltiden*, Stockholm 1958, s 89—90).

Enligt Wedberg lyckas inte Aristoteles hålla fast vid den rimliga men triviala definitionen av "a har potentiellt egenskaperna E" som "a kan erhålla E", utan oscillerar mellan denna och innebörden "a strävar efter E". En strävan är förmodligen för Wedberg detsamma som en medveten avsikt. Enligt min mening innehåller den aristoteliska metafysiken ett begrepp "potentialitet" som är helt skilt från Wedbergs första betydelse men som har Wedbergs andra betydelse som ett specialfall.

Enligt Aristoteles finns det många olika typer av potentialiteter/strävanden varav mänskliga medvetna avsikter endast är en specifik typ. Ekollonet förändrar sig av sig självt mot att bli en ek, jord rör sig av sig självt mot universums medelpunkt, en människa tenderar av sig själv att göra det som hon har för avsikt att göra. Vare sig man nu kallar Aristoteles' metafysik en antropomorfisering eller inte, så är det en utarbetad metafysik med ett specifikt potentialitetsbegrepp som omöjligen kan reduceras till en pendling mellan två *andra* begrepp.

2. Formella orsaker

Wedbergs behandling av de aristoteliska potentialiteterna får som konsekvens att också hans framställning av distinktionen mellan materiella, formella, verkande och ändamåls-orsaker blir djupt orättvis. Efter att ha exemplifierat distinktionen med det sedvanliga stenhuggarexemplet skriver Wedberg följande:

Att stenhuggaren arbetar för ett visst syfte, som han vill uppnå, låter sig ju sägas. Men Aristoteles menar, att även "naturen själv" arbetar för ett syfte (s 92).

Trön att det kan finnas strävanden, dvs ändamålsorsaker, i naturen framställer Wedberg bara som en konstighet, inte som en metafysik möjlig att sätta sig in i. Men om man tänker i termer av "tröghetslagar" blir det lättare. Ändamålsorsakerna hos Aristoteles är olika sakers inneboende "impuls" till förändring mot något bestämt, och en sådan "impuls" behöver inte vara medveten.

Aristoteles skiljer mellan naturlig och artificiell (tvångsmässig) förändring. När stenhuggaren förvandlar marmorblocket till marmorstatyn påtvingar han marmorn en form utifrån. I detta fall finns ingen ändamålsorsak i den sak som förändras, utan den återfinns i något för marmorbiten yttre, nämligen i stenhuggarens medvetande. Men när ett ekollon växer upp till en ek kommer förändringen inifrån ekollonet självt. Ekollonet innehåller en tendens att bli en fullvuxen ek, dvs ekollonet har den fullvuxna eken som potentialitet. Ekollonet har ett ändamål i sig självt. Ändamålet är en del av dess form. Vid naturlig förändring, till skillnad från artificiell, blir den formella orsaken och ändamålsorsaken delvis identiska. Det finns en systematik och intern konsistens i den aristoteliska metafysiken som Wedberg inte bryr sig om att lyfta fram.

3. Form och materia

Vad gäller distinktionen mellan form och materia nöjer sig Wedberg i stort sett med att påstå (s 92) att de två utsagorna ”*a* är formen hos *b*” och ”*b* är materia hos *a*” uttrycker samma påstående. Han framställer termerna som enbart representerande en korrelativ begreppsbildning av samma typ som termerna vänster-höger. Men detta är missvisande, och gör det omöjligt att förstå den tanke hos Aristoteles som Wedberg sammanfattar så här:

Om vi säger att formen är högre än dess materia, så tänker sig Aristoteles, att hela universum bildar en genom relationen materia-form ordnad hierarki, vars botten utgöres av den första materia och vars krön utgöres av Gud, som är ren form (s 93).

Den hierarki det är fråga om är en existens-hierarki. Bortsett från ändpunkterna, den första materia och den rena formen, så är det lägre i serien nödvändiga betingelser för det högre, men inte tvärtom. För att ta ett enkelt exempel: den animaliska själen kan inte existera om inte den vegetativa själen existerar, men den vegetativa kan existera utan den animaliska. Om *b* är materia hos *a*, och *a* form för *b*, är det möjligt för *b* att existera utan *a*, men inte möjligt för *a* att existera utan *b*. Begrepps-paret form-materia betar sig inte som ett korrelativt begreppspar.

4. Väsensdefinitioner

Framställningen av Aristoteles' väsensdefinitioner brister såtillvida att definitionsläran aldrig explicit kopplas till Aristoteles' åsikt att universaliala existerar i de enskilda tingen (de primära substanserna) lika väl som i språket. I Aristoteles' metafysik är det enklaste enskilda ting alltid ett komplex av universaliala. Det har minst två aspekter, en form och en materia. Mellan dessa i tingen existerande universaliala finns det relationer. Universalet "människa" är t ex den komplexa enheten av två andra universaliala, "förnuftighet" och "djuriskhet". Den språkliga definitionen "människa = def förnuftigt djur" är en väsensdefinition därför att allmänbegreppen i fråga relateras på så sätt att de fångar hur universaliala i tingen är relaterade. Wedberg nöjer sig med att säga att: "Liksom hos Platon i dennes senare fas är definitionsläran hos Aristoteles intimt förknippad med föreställningen om en av naturen själv föreskriven klassifikation av tingen" (s 107).

5. Wedbergs förord

Wedberg skulle inte ha varit den han var om mina klagomål på hans behandling hade haft sin rot i bristande filosofihistoriska kunskaper. Förklaringen finns på annat håll. Och ledtråden dit finner man i Wedbergs förord till den andra volymen:

Urvalet har — förutom av de principer som jag nämnt i den tidigare inledningen — väglets av en önskan att endast ta med sådant, som ur en eller annan synpunkt markerar verkliga intellektuella framsteg eller nyskapelser. —

/Jag har/ en önskan att ge bokens läsare en — enligt min uppfattning — så tydlig bild som möjligt av de diskuterade teoriernas innebörd, av deras förtjänster och brister, och därmed av den — visserligen icke monotont stigande — utvecklingslinje i filosofins historia, som jag tyckt mig kunna urskilja (*Nyare tiden till romantiken*, Stockholm 1959, s 5).

Både Wedbergs urval av filosofer och hans framställning av dem har medvetet gjorts på ett sådant sätt, att endast det han anser ha bestående intellektuellt värde ges ett ordentligt utrymme. Antar man att Wedberg har en nominalistisk språksyn och en "aktualistisk" och "partikularistisk" ontologi som måttstock på framsteg i filosofin blir behandlingen av Aristoteles begriplig. Anser man att allt som existerar nödvändigtvis existerar aktuellt, att det som existerar så endast är ostrukturerade partikularia, samt att resten blott är begreppskonstruktioner, så finns det

— givet Wedbergs framställningssätt — ingen anledning att slösa ord på potentialitetsbegreppet, på distinktioner mellan form och materia eller på väsensdefinitioner. Detta antas tillhöra filosofihistoriens ointressanta återvändsgränder.

6. Evolutionistisk-ackumulativ historieskrivning

För att ge ytterligare perspektiv på Wedbergs filosofihistoria skall jag göra en kort utveckling om vetenskaphistoria. Här talar man ibland om den "evolutionistisk-ackumulativa historiesynen", varmed avses ett framställningssätt där man tar nuet som utgångspunkt och sedan blott beskriver när de olika komponenterna i den moderna uppfattningen först koncipierades. Tidigare tänkare fragmentiseras hänsynslöst. Ambitionen är inte att förstå den inre koherensen och systematiken i äldre teorier, utan att se vilken del som i efterhand kan sägas representera ett intellektuellt framsteg. Vetenskaplig växt framställs som en ackumulation av data och teorier. Man försöker inte förstå de förmenta misstagen.

Denna typ av historieskrivning är nu sedan länge sönderkritiserad. (För en kort översikt se Ronny Ambjörnssons inledning till den av honom redigerade boken *Idé och klass*, Stockholm 1972.) När det gäller filosofihistoria finns ingen exakt parallell att dra, eftersom det i filosofin inte förekommer "upptäckter av data". Men detta spelar egentligen en underordnad roll. Det viktiga är den bakomliggande tanken att den historia man skriver avspeglar en räckta förnuftiga upptäckter; misstagen antas avspegla irrationella inflytanden och lämnas utanför. Helhetsbilder av gamla teorier är ointressanta därför att dessa inte ses som förnuftiga helheter. Endast vissa fragment är förnuftiga. En sådan historiesyn genomsyrar också Wedbergs filosofihistoria.

7. Wedberg åt doktoranderna

För den som i likhet med mig anser att filosofiinstitutionernas undervisning i filosofihistoria syftar till att få studenterna att förstå de äldre filosofiska systemen, och till att lära dem att själva diskutera och ta ställning till dessa system, blir Wedbergs filosofihistoria problematisk. Det öde som drabbat Aristoteles drabbar som en konsekvens av metoden i högre eller lägre grad de flesta av de äldre filosofer Wedberg diskuterar. De stora undantagen är Locke och Hume, vilket beror på att deras me-

tafysik ligger mycket nära Wedbergs egen. Detta förhållande gör att jag anser att boken helt bör tas bort från grundutbildningen i filosofi.

Naturligtvis är Wedbergs framställning av stort värde för den som är nominalist med en "aktualistisk" och "partikularistisk" ontologi. Han får utifrån sin position en utmärkt värdering av alla de stora filosoferna. Men en sådan värdering bör komma efter att man förstått filosoferna, inte före. Boken kan också ha ett stort värde för den som har en fråga om Wedbergs avvikande metafysik. Det kan vara givande att se filosofi-historien värderad från en annan utgångspunkt än den egna. Men detta är ett så sofistikerat företag att det hör hemma först på forskarutbildningen.

8. Aristoteles idag

Liksom Wedberg tror jag att man kan tala om utveckling också inom filosofi, men jag tror att utvecklingen är än krokigare än Wedberg tänkt sig; även om också han i det tidigare citatet säger sig inte tro på en monotont stigande utvecklingslinje. Aristoteles är här återigen ett utmärkt exempel. I det sista decenniets filosofi tycker jag mig se en påtaglig renessans för aristoteliska tankegångar i åtminstone tre olika avseenden, och kanske även ett fjärde:

(1) Saul Kripke och Hilary Putnam har försvarat essentialism och "natural kinds" på ett sätt som övertygat många. Hur som helst har de givit upphov till en omfattande diskussion av dessa i grunden aristoteliska tankegångar. För en översikt av diskussionen och vidare referenser se Stephen P Schwartz (utg) *Naming, Necessity and Natural Kinds* (Ithaca & London 1977).

(2) Rom Harré och Roy Bhaskar har försökt återinföra ontologier som innehåller ett närmast aristoteliskt potentialitetsbegrepp, även om man nu i stället talar om "tendenser". Se Harré *The Principles of Scientific Thinking* (London 1970) och (tillsammans med E H Madden) *Causal Powers* (Oxford 1975), samt Bhaskar *A Realist Theory of Science* (Leeds 1975); se även undertecknads uppsats "Är Newtons mekanik ännu inte filosofiskt förstådd?" i S Welin (red) *Att förstå världen. Vetenskapsteoretiska essäer* (Lund 1984).

(3) Aristoteles form-materia metafysik är en slags nivåontologi. Världen antas skiktad i över- och underliggande nivåer. Nivåontologier finns förespråkade av moderna tänkare som Michael Polanyi i *Personal Knowledge* (New York 1964) och *The Tacit Dimension* (London 1967),

och Mario Bunge i *Method, Model and Matter* (Dordrecht 1973, del III) och *Treatise on Basic Philosophy* vol 3&4 (Dordrecht 1977 resp 1979). Inom biologins vetenskapsfilosofi finns samma tankegångar försvarade av Marjorie Grene; se t ex *The Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology* (Dordrecht 1974).

(4) Nominalismen har trots allt inte härskat helt oinskränkt i 1900-talsfilosofin. Det finns försök att återinföra aristotelisk begreppsrealism och substans-accidens ontologi. Själv tolkar jag t ex den unge Edmund Husserls filosofi och P F Strawsons *Individuals* (London 1959) i denna riktning. För en kort översikt över sådana försök och en argumentering för positionen, se K Mulligan, P Simons och B Smith "Truth-Makers" i *Philosophy and Phenomenological Research* vol XLIV s 287—321.

När det i modern filosofi finns så påtagliga inslag av aristotelisk metafysik, kan Wedbergs filosofihistoria omöjligt vara en lämplig inledning till Aristoteles.

9. Avslutande Wedberg-citat

Anders Wedberg var inte någon dogmatiker. Det finns anledning att betänka de ord varmed Wedberg själv avslutar sitt förord till den andra volymen (s 8):

Till slut. Min framställning gör naturligtvis icke anspråk på någon som helst definitiv karaktär, vare sig när det gäller tillämpningen av mina urvalsprinciper, eller när det gäller meddelandet av idéhistoriska fakta, eller när det gäller tolkningen och värderingen av dem. Jag vågar rent av hoppas att boken snart skall kunna anses föråldrad, icke minst av mig själv. □

Michael Ranta

Ett skenproblem: estetisk nihilism

En värdering av olika fenomen utifrån en estetisk synpunkt har inte enbart i kulturpolitiska, konstkritiska och konstvetenskapliga sammanhang en stor betydelse, utan är även en viktig beståndsdel av vår vardagliga praxis, en aktivitet som bidrar till att höja vår livskvalitet. Hans Mathlein och Torbjörn Tännsjö (M/T) intar emellertid i sin uppsats "Estetisk nihilism" (Filosofisk tidskrift 2/1984) en ståndpunkt enligt vilken denna praxis grundar sig på en illusion: frågor rörande estetiskt värde utgör ej några genuina problem och är således betydelselösa. I det följande avser jag att visa, att denna uppfattning är felaktig.

Vilka konstverk är estetiskt bättre än andra? Är själva frågan överhuvudtaget meningsfull? Enligt författarna är det orimligt att anta, att "skönhet" existerar som enkel och intrinsikalt värdefull egenskap samt att konstobjekt eller estetiska upplevelser har egenvärde. Konstobjektets utformning med avseende på vissa kriterier som t ex komplexitet, intensitet och enhetlighet har ett instrumentellt värde (värde som medel) i och med att specifikt estetiska upplevelser åstadkommes som i sin tur kan ge upphov till intrinsikalt värdefulla lustupplevelser. En kvasi-hedonistisk distinktion mellan estetiska och andra lustupplevelser förkastas, endast kvantitativa skillnader är avgörande. Estetiska värderingsproblem är ointressanta. ". . . När det gäller värderingen av konstverk så finns det bara en fråga som är väsentlig och det är exakt densamma som för alla andra föremål som saknar egenvärde, tillverkade eller ej, nämligen vilka effekterna (med egenvärde — min anm) blir av att de existerar" (s 11). Ännu tydligare: "Idéer om estetiskt värde är helt enkelt impotenta och normativt kraftlösa" (s 11).

Alla frågor rörande förekomsten av estetiska värden är alltså skenproblem på grund av att de inte befattar sig med förekomsten av intrinsikalt värdefulla fenomen (dvs lust) utan endast med fenomen som är värdefulla som medel. Skall man bedöma ett konstobjekts värde är det

tillräckligt (och nödvändigt) att undersöka hur stor mängden är av dess förflutna, aktuella och framtida effekter med egenvärde. Ingen lätt uppgift minsann!

Endast konstverkets faktiska effekter är således relevanta, inte dess potentiella kapacitet att under vissa optimala, men föga sannolika omständigheter framkalla t ex lust. M/T nämner denna sistnämnda och intressanta möjlighet att ta ställning i estetiska värdefrågor, men avfärdar den omotiverat hastigt. De faktiska och totala konsekvenserna ett konstobjekts existens leder till bör beaktas, en åtskillnad mellan icke-estetiska och estetiska konsekvenser (dvs den effekt ett konstverk har i kraft av att vara ett estetiskt objekt) görs ej. En målning som faller ner från en vägg och slår ihjäl en betraktare är utifrån detta perspektiv (troligtvis, beroende på betraktaren) mindre värdefull än en fullständig identisk målning som ej får bidra till att förändra världen på samma sätt. Åtminstone på det teoretiska planet har värderingsproblematiken rörande estetiska objekt blivit mycket enkel, konstens estetiska, kognitiva, psykologiska (m fl) värdeaspekter sopas undan för att ge plats åt en enkelspårig hedonistisk reduktionism. Och inte nog med det: författarnas resonemang leder implicit till slutsatsen att ett, och endast ett genuint värdeproblem existerar, nämligen frågan rörande förekomsten av intrinsikala värden. Påståendet att idéer om estetiskt värde är betydelselösa kan generaliseras till att omfatta alla problemområden vars syfte är att bedöma det instrumentella värde ett fysiskt eller mentalt fenomen har. Alla värdefrågor (förutom en) kan drabbas av samma invändning. Vi skall strax återkomma till det.

Nu medger emellertid M/T att vid sidan av den enda betydelsefulla värdefrågan på det estetiska området så kan det faktiskt finnas andra genuina, men faktuella frågeställningar, dvs ”. . . vilket av dessa konstverk som kostar mest, vilket som kan ge oss mest kunskap, vilket som är uttryck för den största konstnärliga hantverksskickligheten, vilket som allmänt anses bäst osv” (s 1) eller vilket ”som har haft störst betydelse för utvecklingen inom en konstart . . .” (s 11). Här kan nu två invändningar göras.

Varje försök att bedöma om ett konstverk har förverkligats på ett ”skickligt” sätt eller ej är ett rent värderande ställningstagande. Det är nonsens att påstå att det här rör sig om ett faktuellt problem. Det är nog knappast nödvändigt att här gå in på självklarheter. Ett konstverks konsthistoriska betydelse är inte ett *faktum*: konsthistorisk forskning är av naturliga skäl påverkad av vissa ideologiskt, socialt och historiskt be-

tingade förutsättningar. Den selektion som ständigt försiggår (finkonst kontra populärkonst, konst kontra icke-konst, konst skapad utav män resp kvinnor, etc.) är en huvudsakligen värderande procedur. Detta tycks även gälla för varje form utav humanistisk och samhällsvetenskaplig verksamhet (eller vetenskapen i allmänhet) som i och med val av problemområden, terminologi, kriterier för "tillräcklig" evidens, sätt att presentera undersökningsresultaten osv värderar. När en konsthistoriker kommer till slutsatsen, att ett bestämt konstverk "har haft störst betydelse för utvecklingen inom en konstart", så är detta ej ett resultat av en rent empirisk undersökning utan förutsätter eller inbegriper en värdering som kan drabbas av M/T:s resonemang.

Även i andra sammanhang är författarna förvånansvärt oförsiktiga och ytliga. Ett exempel: "Hur skall man då till sist se på Beardsleys tre kriterier (komplexitet, intensitet, enhetlighet — min anm)? Trots att de inrymmer så mycket av vad som faktiskt sagts i konstkritiska sammanhang, så tycks en förödande invändning kunna riktas mot dem. Allt tycks bero på *hur* de förverkligas!" (s 6). Enligt Beardsley är ett estetiskt objekt mer eller mindre komplext, intensivt eller enhetligt *beroende* på dess förverkligande (vilket då påverkar dess värde), medan M/T tycks mena, att det *dessutom* finns bättre och sämre former av t ex komplexitet. Varför det?

Eftersom de inte anger några övertygande skäl för sitt påstående (förutom ett exempel, där "någon" skulle kunna anse samma kriterier vara förverkligade på ett "utsökt" sätt i en målning, men "på ett lättköpt och sentimentalt sätt" i en annan), så finns det nog all anledning att betrakta denna "förödande invändning" som ren retorik.

Låt oss dock återgå till det centrala problemet. Varje sakförhållande, varje faktiskt eller potentiellt föreliggande fysiskt eller mentalt fenomen kan vi tillskriva, och tillskriver vi faktiskt (implicit eller explicit), ett värde. Värden har av många filosofer delats in i å ena sidan intrinsikala och å andra sidan olika former av instrumentella värden. Andra filosofer har förnekat existensen av intrinsikala värden. Den oenighet som fortfarande råder i värdeteoretiska sammanhang rörande möjligheten och nödvändigheten av att bevisa dessa värdens förekomst torde vara skäl nog att inta en mycket försiktig hållning och att inte förutsätta dem som en självklarhet. Ja, även Mathlein påpekar i en senare artikel att "problemet om det finns intrinsikala världen förefaller vara långtifrån avgjort i ena eller andra riktningen" (3/85, s 38). En sund försiktighet i detta avseende är emellertid någonting som inte utmärker den

artikel som här behandlas. Eftersom hela resonemangets hållbarhet just vilar på existensen av intrinsikala värden är detta förvånansvärt. Ingenstans ges några skäl, varför det anses befogat att utgå från deras existens. En instrumentalist som Dewey skulle utan vidare kunna tillskriva vissa fenomen ett instrumentellt värde i och med att de leder till förverkligandet av ett provisoriskt mål (end-in-view), t ex en estetisk upplevelse; idén om absoluta intrinsikala värden förkastas helt och hållet.

Låt oss ändå anta, att det är rimligt att tala om intrinsikala värden (det finns en hel del skäl som faktiskt talar för det). Enligt M/T är varje värdeproblem betydelselöst om det ej befattar sig med förekomsten av egenvärden. En företeelse eller ett objekt är bra eller dåligt beroende på om dess existens leder till en ökning av positiva intrinsikala värden resp en minskning av negativa sådana. Endast denna värderingsmässiga bedömning bör göras. Denna uppfattning är nu knappast uppseendeväckande. Bejakas existensen av intrinsikala värden så måste ju alla fenomen som bara har värde som medel vara av intresse endast i den mån de faktiskt leder till förverkligandet av egenvärden. M/T:s artikel ger inte uttryck för mycket mera än en konceptuell sanning! Deras föga originella påståenden att varken skönhet, konstverk eller estetiska upplevelser har egenvärde, att kvalitativa skillnader rörande intrinsikalt värdefulla lustupplevelser är oväsentliga samt utläggningen om olika värderingskriterier har då enbart bidragit till att ge denna egentligen triviala ståndpunkt litet mera "fläsk".

Låt oss förutsätta, att lustupplevelser är intrinsikalt värdefulla. Låt oss vidare utgå ifrån, att artikeln "Estetisk nihilism" och den eventuella sanning eller kunskap den ger uttryck för har ett instrumentellt värde. (Försvaras dock uppfattningen, att sanning eller kunskap har egenvärde blir emellertid M/T:s position mycket problematisk i och med att många filosofer, konstteoretiker och konstnärer med rätta velat betona konstens kognitiva funktion, dvs dess kapacitet att bidra till att ge oss kunskap om varat, en funktion som påverkar dess värde.) Vi bör förespråka den "estetiska nihilismen" om existensen av denna värderande praxis kommer att ha intrinsikalt värdefulla effekter. Detta är nu föga sannolikt. En värld där fenomen skulle värderas *enbart* med avseende på om de leder till konsekvenser med egenvärde vore en i många avseenden mycket fattig värld.

Enligt Dewey kan alla artificiella och vissa naturliga föremål delas in i vissa "funktionsklasser" beroende på deras kapacitet att utföra en be-

stämd funktion i kraft av att de är föremål med bestämda egenskaper och skiljer sig från föremål med andra. ”Detta är ett bra X” betyder ”Detta är ett X, det existerar en klass utav X med en bestämd funktion, och detta X utför denna funktion framgångsrikt.” Det finns bra stolar, goda äpplen, bra gevär och ”bra” konstverk. De är bra i den mån de på ett för dem specifikt sätt fungerar tillfredsställande. De icke-funktionsrelevanta effekter deras existens kommer att ha varken minimerar eller maximerar det värde som tillskrivs dem i kraft av deras funktion. Ett gevär kan vara ett bra gevär, trots att existensen av klassen av dessa föremål förmodligen leder till en övervikt av lidande över lust. Likaså är de icke-estetiska konsekvenserna ett konstobjekts existens har ovidkommande för dess estetiska värde.

Det är av allra största betydelse, att vi tar ställning till olika objekts specifika funktionssammanhang, hur deras totala värde ser ut är en helt annan sak! Det torde vara klart, att konstobjekt har en sådan specifik funktion som skiljer dem från t ex gevär. De har en kapacitet att ge oss kunskap och att åstadkomma såväl instrumentellt värdefulla estetiska upplevelser som intrinsikalt värdefull lust, och denna kapacitet, ingenting annat, är av betydelse för en bedömning av deras värde *qua* konstverk. Hur många människor som faktiskt kommer att njuta av dem påverkar inte deras funktionsduglighet.

Just på grund av att lust eventuellt har intrinsikalt värde är det nödvändigt att vi vid en värdering av vissa objekt endast tar hänsyn till deras instrumentellt värdefulla effekter *som om* de hade egenvärde. Att inte differentiera, att bedöma alla estetiska fenomen utifrån en värdeståndpunkt, att kasta alla dessa fenomen i en enda gryta, leder till en värderingsmässig utslätning av alla kulturella företeelser. Mångfald ersätts således med enfald. En normativt onyanserad tillvaro leder kort sagt till negativa konsekvenser. Anses endast lustupplevelser betydelsefulla och eftersträvar man uteslutande dessa, så leder detta till en minskning av dem. Även en hedonistisk utilitarist som Sidgwick påpekar: ”. . . a rational method of attaining the end at which it aims requires that we should to some extent put it out of sight and not directly aim at it” (s 136) och ”in all kinds of Art, again, the exercise of the creative faculty is attended by intense and exquisite pleasures: but it would seem that in order to get them, one must forget them: the genuine artist at work seems to have a predominant and temporarily absorbing desire for the realisation of his ideal of beauty” (1981, s 49). När M/T skriver att ”inte ens en konstnär har någon som helst anledning att särskilt bekym-

ra sig över det estetiska värdet hos de konstverk han tillverkar” (s 11), så är det rätt och slätt fel.

Idéer om estetiskt värde är i allra högsta grad ”potenta” och ”kraftfulla”. De är viktiga just på grund av att vi lever i en mycket mångsidig värld, och att vi behöver normativa teorier som tar hänsyn till dess komplexitet. Den ”estetiska nihilismen” är inte en av dessa teorier. Skall den ha någon som helst relevans för den värld vi lever i, så är det upp till författarna att ge övertygande skäl för att den kommer att leda till positiva konsekvenser. Detta torde vara svårt. □

Litteratur

Beardsley, Monroe C.: *Aesthetics*, 1981 (1958).

Lepley, Ray: *Value: a cooperative inquiry*, 1949.

Mathlein, Hans: ”Reductio ad absurdum”, *Filosofisk tidskrift* 3/1985.

Mathlein, Hans & Tännsjö, Torbjörn: ”Estetisk nihilism”, *Filosofisk tidskrift* 2/1984.

Sidgwick, Henry: *The Methods of Ethics*, 1981 (1907).

Jag vill tacka Lars O Ericsson för hans kritiska, men mycket värdefulla synpunkter.

Staffan Carlshamre

Varför är Tao osägbart?

Det Tao som kan nämnas
är icke det eviga Tao.

Det namn som kan nämnas
är icke det eviga namnet.

Namnlöst är det upphov till himmel och jord.
Med ett namn är det alla tings moder.

Att det eviga Tao är osägbart, omöjligt att uttrycka, eller ens ge ett namn i språket är ett i den taoistiska traditionen ofta upprepat påstående. Men varför är Tao osägbart?

Ett förslag, i allmänhet det första man kommer på, är att upplevelsen av Tao är av en så säregen, ”mystisk”, art att den inte kan förmedlas till den som inte själv har haft den. Alldeles bortsett från att här talas om upplevelsen av Tao, snarare än om Tao själv, så förefaller det mig ganska uppenbart att detta inte kan vara rätt förslag. Det sätter nämligen inte Tao i någon särställning. Svårigheten att uttrycka Tao blir av samma art som svårigheten att beskriva färger för den blinde eller toner för den döve — eller, för den delen, smaken av vin för den som aldrig smakat det. Sanningen härvidlag är naturligtvis att ingenting blir ”uttryckt” i språket, annat än i den meningen att det i samtal kan indikeras mot bakgrund av kunskap som delas av de samtalande. Tao kan givetvis även i denna mening vara särskilt svår att tala om, därför att kunskapen om Tao delas endast av ett fåtal — men sinsemellan borde dessa utvalda kunna tala om Tao lika väl som om annat.

Jag tror alltså att man bör leta någon annanstans efter förklaringen till att Tao inte kan benämnas. Det naturliga tillvägagångssättet blir då att försöka finna en taoistisk uppfattning om språk och mening i allmänhet, en språkfilosofi, som implicerar den önskade slutsatsen. Skärskådar man Tao Te Ching och Chuang-tzus ”Den äkta urkunden” ur den här synvinkeln finner man två stycken, delvis relaterade, teorier.

Den första är inte alls originell, utan en av de i tankehistorien oftast

återkommande uppfattningarna om språklig mening (den är naturligtvis originell hos Lao-tzu i så måtto att den är tidig, och möjligen en egen uppfinning). Det rör sig om vad vi kan kalla "distinktionsteorin" för mening. Enligt denna får ett ord innebörd bara genom att man skiljer vad det betecknar från något annat som står i motsats till detta. Att definiera är att negera, som Hegel aldrig tröttnar på att påpeka. Så här låter det i Tao Te Chings andra strof:

Då människorna under himlen alla uppfattade det sköna som skönt

tog det fula gestalt.

Då människorna under himlen alla uppfattade det goda som gott

tog det onda gestalt.

Vara och icke-vara framväxer ur varandra.

Svårt och enkelt fyller ut varandra.

Långt och kort är grader av varandra.

Högt och lågt betingar till läget varandra.

Ton och röst förenas i samma klang.

Framför och bakom bildar ett sammanhang.

Vår uppfattning av verkligheten och därmed vårt språk är, enligt Lao-tzu, strukturerad i motsatspar, som ont-gott, skönt-fult, högt-lågt osv. Denna idé spelar stor roll i den kinesiska kulturen i allmänhet, t ex i läran om yin och yang, liksom på många andra håll. Med hjälp av den är det nu lätt att säga varför Tao inte kan uttryckas: Tao har helt enkelt ingen motsats.

Tar man denna tanke på allvar så får man på köpet en liten extra antydning om hur Tao är beskaffat. Varför har Tao nämligen ingen motsats? En indikation får man i den inledningsvis citerade strofen:

Namnlost är det upphov till himmel och jord.

Med ett namn är det alla tings moder.

Tao är allomfattande, sägs det här, i den meningen att det är upphov och "moder" till allt. Men detta är inte tillräckligt allomfattande för att man av distinktionsteorin för mening skall kunna dra slutsatsen att Tao är osägbart. Här kvarstår ju skillnaden mellan Tao, ursprunget och modern, å ena sidan, och det som kinesen kallar "de tiotusen tingen", dvs alla de enskilda företeelser varav världen består och till vilka Tao ger upphov, å den andra. Varför är inte denna motsats (Heideggers "ontologiska differens" mellan varat och det varande) tillräcklig för att ge språket ett fäste? Uppenbarligen måste Tao vara ännu mer allomfat-

tande än citatet ger vid handen. Kanske är Tao inte bara upphov till de tiotusen tingen, utan i någon mening identiskt med dem? Utan tvivel, men till det återkommer vi.

Den andra språk teori jag åsyftade ovan kan vi kalla "relationsteori", och den finner vi hos Chuang-tzu. Den introduceras lämpligen med ett citat.

Intet finns varom man icke kan säga: *det här*; intet finns varom man inte kan säga *det där*. Vad som från andras synpunkt är *det där* är *det här* ur min egen synpunkt. Jag påstår därför att *det här* kan härledas ur *det där*; *det där* kan likaledes härledas ur *det här*. Detta är lagen om sammanhanget mellan *det här* och *det där*.

Livet förutsätter döden, döden livet. Det möjliga förutsätter det omöjliga och tvärtom. Ja och nej förutsätter varandra. Då så är förkastar den verkligt vise alla sådana åtskillnader och håller sig till Himlen. Ty om något är fotat på *det här*, så är *det här* likväl också *det där*, och *det där* är också *det här*. Från synpunkten *det här* finns det rätt och orätt, men från synpunkten *det där* finns det också rätt och orätt. Finns det då i själva verket någon skillnad på *det här* och *det där*? Eller finns det icke någon skillnad på *det här* och *det där*? Att *det här* och *det där* inte längre motsäger varandra, är Taos axel. Och då denna axel löper genom den punkt där alla oändligheter strålar samman, så sammanfaller det jakande och det nekande på jämställd fot i det eviga Ena.

Här finns naturligtvis distinktionsteorin, men här finns också något annat. Vill man ha en bild av hur språket fungerar, tycks Chuang-tzu mena, så skall man inte, som distinktionsteorin, titta på *adjektiv* i första hand, eller, för den delen, på *substantiv*, som "namnteoretiker" har för vana. Man skall titta på *egocentriska* uttryck sådana som "det här" och "det där". Gör man det så inser man lätt att sådana uttryck inte säger något om det de används om, de avslöjar bara något om den *talande* och hans position i världen. Skillnaden mellan "det här" och "det där" berör inte verkligheten själv, utan bara relationen mellan talaren och delar av denna verklighet.

Vad Chuang-tzu inbjuder oss att se är att denna "egocentricitet" vidlåder alla språkets ord. Verkligheten faller bara isär i motsatser, artikuleras, utifrån en position, och utifrån en annan position kommer den att artikuleras på annat sätt. Lite senare utvecklar han tanken så här:

Människan lever på grönsaker och kött, hjorten äter gräs, tusenfotingen förtär små maskar, ugglan och kråkan tycker om möss. Vilken av dessa fyra kan säga vilken smak som är den absolut riktiga? Apan parar sig med den hundhövdade aphonan, råbocken älskar hinden, ålen slår sig i lag med fiskarna, men människan prisar skönheten hos Mao Ch'iang och Li Chi, vid vilkas åsyn fiskarna dy-

ker djupt ner i vattnet, fåglarna flyger till väders och hjortarna tar till flykten. Vem av dessa fyra kan då avgöra vad sann skönhet är? Enligt min åsikt är begrepp som välvilja, rättvisa, det godas väg och det ondas väg helt förvirrade.

Här har vi alltså en förklaring till den mening i vilken Tao är osägbart och går "före" alla distinktioner. Dessa språkets skillnader är oskiljaktigt förknippade med skillnader i vanor och begär mellan mig och andra, både andra sorters varelser och andra människor, och svarar lika litet som skillnaden på "det här" och "det där" mot några skillnader i verkligheten själv, det eviga Tao. Men här har vi kanske också förklaringen till det sätt på vilket Tao i själva verket är identiskt med de tiotusen tingen. I den inledningsvis citerade första strofen ur Tao Te Ching talas det inte bara om det eviga Tao, som är namnlöst, utan också om det Tao som "med ett namn" är alla tings moder. Fortsättningen lyder så här:

Att stundom stå fri från begär
är att se vad livets hemlighet är.
Att stundom se med begär
är att se vad det hemligas utflöde är.

Den som står fri från begär ser det eviga Tao, verkligheten själv, men det han ser är namnlöst. Den som ser med begär får se verkligheten artikuleras i relation till dessa begär, och de tiotusen tingen träda fram. Vad de ser är i en mening ett och det samma, men språket hör oupplösligt samman med det senare förhållningssättet.

Bibliografisk not

Samtliga citat är hämtade ur Henrikssons och Hwangs antologi "Kinesiska tänkare" (Forum 1969), sid 68—69 och 105—108. Tao Te Ching finns annars i många, delvis mycket olika, översättningar till de vanliga västerländska språken. Det är inte med alla lika lätt att göra de poänger om sambandet mellan språk och begär varmed jag avslutar artikeln. Hela Chuang-tzu finns i engelsk översättning av Burton Watson (Columbia UP, 1968).

Notiser

En enkel fråga till Ingmar Persson.

I sin kritik av Rosings bok om *Medvetandets filosofi* (FT 86:4) beskriver Ingmar Persson en persons förnimmelse av smärta i en kroppsdel som "en akt som riktar sig mot ett objekt", varav "följer att det finns något — ett fenomenellt objekt — som har de bestämningar vilka man felaktigt upplever det verkliga tinget som i besittning av". Persson tillägger: "Allt under förutsättning att perceptionen har objektnriktning".

Eftersom jag för min del kan omedelbart observera att jag känner smärta i en kroppsdel utan att närmare reflektera över hur smärtan är relaterad till kroppsdelens, så undrar jag varför man vid beskrivningen av förnimmelsen måste göra en särskild förutsättning, nämligen att den är objektnriktad. Innebär det att förnimmelsen är riktad mot ett särskilt slags objekt, känslökvaliteten, inte mot känslökvaliteten och kroppsdelens? I så fall har Persson uppfattat känslan som ett särskilt slags medvetande vilket implicerar att smärtan identifieras med känslan av smärta, och ett fenomenologiskt tänkesätt i Husserls anda uppkommer.

Min fråga kan också formuleras så: Varför kallas smärtan "ett fenomenellt objekt", när den förnimmes tillsammans med en kroppsdel och emellanåt okritiskt tolkas som rumligt utsträckt hos kroppsdelens? Är smärtan då inte upplevd tillsammans med kroppsdelens, låt vara att relationen kan vara feltolkad?

Svante Bohman

Den 24 januari i år disputerade Staffan Carlshamre på en avhandling med titeln *Language and Time. An Attempt to Arrest the Thought of Jacques Derrida* (Acta Universitatis Gothoburgensis, P.O. Box 5096, 402 22 Göteborg). Fakultetsopponent var Dagfinn Føllesdal från Norge.

Apropå Carlshamres avhandling, så recenserades den i en stort upplagd artikel i DN den 16/2. Recensenten, Horace Engdahl, redogör här på ett lättbegripligt och spännande sätt för Derridas tänkande. Speciellt påpekar han att Derridas sätt att se på tiden innebär att det finns "ett slags *icke-temporalt förflutet*, som är själva utsträckandet av skillnader i tid och rum och som därför inte självt kan placeras i strukturen förfluten tid — nutid — framtid. Det är en förhistoria som aldrig har ägt rum". Klart som korvspad — eller hur? Man får vara tacksam mot DN:s kulturredaktion för att den på detta sätt har gjort Derridas tänkande tillgängligt för en bredare allmänhet.

Den flitige Sven Ove Hansson, doktorand i teoretisk filosofi i Uppsala, har utgivit en bok med titeln *Förklarade mysterier. Om till synes oförklarliga ting*, Tiden 1986. Här görs processen kort med sådana företeelser som flygande tefat, det stora sjöodjuret, levitation, ektoplasma, astrologi, anderöster på radio, Uri Gellers böjda skedar, osv.

Den 21 mars disputerade Lars Udéhn i Uppsala på en avhandling i sociologi med titeln *Methodological individualism. A critical appraisal*.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Dick A R Haglund* är professor i religionsfilosofi i Lund, *Hans Mathlein* är lärare i praktisk filosofi i Stockholm, *Sören Stenlund* är docent i teoretisk filosofi i Uppsala, *Ingvar Johansson* är docent i vetenskapsteori i Umeå, *Michael Ranta* studerar praktisk filosofi i Stockholm och *Staffan Carlshamre* har nyligen doktorerat i teoretisk filosofi i Göteborg.

Omslagsbild av *Christian Swardshammar*.



SOPHIA

Tidskrift för Filosofi - och psykologilärarnas
förening

Filosofi- och psykologilärarnas förening utger tidskriften SOPHIA varje kvartal.

SOPHIA innehåller artiklar, debattinlägg och recensioner av intresse för filosofi- och psykologiundervisningen.

Prenumeration sker enklast genom inbetalning av årsavgiften i föreningen, 50 kronor, på postgironummer 19 50 72 - 4 (adress: Skattm. Elisabeth Palazzi, Jakhornsgränden 13, 222 52 Lund).

Manus till SOPHIA sändes till föreningens ordf. Sigvard Härnring, Notariegränden 14, 222 47 Lund, tel. 046/11 83 92.

Välkommen som medarbetare i SOPHIA, som medlem i föreningen och som läsare!

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 brev 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.

Tidigare årgångar av *Filosofisk tidskrift* kan köpas direkt från förlaget. Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1/1980 - 5/1984 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr.

För årg 6/1985 - 7/1986 är priset 80 kr/årg, lösa ex 25 kr.

Porto tillkommer.

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482