

sion. — Kanske bör man dock här akta sig för att pressa ordet "tanke" för hårt. Personerna hos Boström har självmedvetande, dvs medvetande om sig själva som individer, vilket vi ju inte anser att vanliga tankar har. Tydligen skall Guds tankar vara av annan typ än människornas.

I sin inledning deklarerar Nordin att det varit hans ambition "att framställa de filosofiska idéerna i deras sammanhang med samhällsutvecklingen i stort", och han ger också i ett kapitel en snabb översikt över det politiska och ekonomiska läget i vårt land under idealismens epok. På åtskilliga punkter blir sammanhanget likväl oklart. Hur hänger tex framväxten av en näringsidkande medelklass ihop med övergången från common sense-filosofi och utilism till mer översvinnliga spekulationer? I vissa fall tycks den akademiska filosofin rentav gå rakt emot tidsandan. De idealistiska filosoferna fruktade halvbildningen. De ville dra en skarp gräns mellan lärda och olärda; mellan universitetsbildning och obildning skulle ingenting finnas — och 1842 infördes den allmänna folkskolan med seminarieutbildade lärare. Naturligtvis kan det sägas att filosofernas attityd är en reaktion mot tendenser i tiden och att det alltså ändå finns ett samband mellan den och samhällsförhållandena. Men då riskerar sambandstesen att få svårigheter med falsifierbarhetskravet; den går lika bra att hävda vare sig filosoferna är i takt eller i otakt med tiden.

Dessa anmärkningar får emellertid inte bortskymma att *Romantikens filosofi* är ett imponerande verk, som vittnar om en mycket vidsträckt beläsenhet. I motsats till Nyblæus begränsar sig inte författaren till de centrala gestalterna utan presenterar också en mängd andra- och tredjerangstänkare. Man får intryck av att han gått igenom allt som över huvudtaget skrivits i filosofiska frågor under perioden. Det är onekligen en prestation och till yttermera visso nöjer sig Nordin inte med att återge den rent teoretiska debatten utan visar också ett livligt intresse för akademiska komplotter och befordringsstrider, därmed sörjande för att en nutida läsare skall finna något som verkar välbekant även i romantikens för oss eljest så främmande värld. □

Erik Ryding

Michail Larsen och Ole Thyssen: *Den fria tanken — en grundbok i filosofi* (övers Joachim Retzlaff), Röda Bokförlaget, Göteborg 1985.

Om man bläddrar igenom ett par årgångar av den danska filosofitidskriften *Philosophia* får man lätt intrycket att den filosofi som bedrivs i Danmark i större utsträckning än den svenska är orienterad mot sk kontinental filosofi. Så gott som varje nummer domineras av artiklar om strukturalism, marxism, existentialism osv, och mindre uppmärksamhet ägnas åt analytisk filosofi. Mot denna bakgrund är det kanske inte så konstigt att man i Sverige i allmänhet har ganska liten kännedom om den danska filosofin. Då och då översätts emellertid danska filosofiböcker till svenska, vilket naturligtvis gör dem tillgängliga för en större svensk publik. En av dessa böcker, som ganska nyligen blivit översatt och utgiven på svenskt förlag, är Michail Larsens och Ole Thyssens bok *Den fria tanken — en grundbok i filosofi*.

Larsen och Thyssen, som är idéhistoriker respektive filosof, torde inte vara helt okända i Sverige sedan tidigare. Tillsammans med språkvetaren Thomas Bredsdorff har de skrivit boken *Till glädjen* (övers Maj Frisch och Sven Vahlne, Gidlunds, Stockholm 1981), som även här fått en viss uppmärksamhet. Med denna bok gav de sig in i den i Danmark tidvis mycket intensiva diskussionen om humaniora, och de ger där uttryck för många på det hela taget sunda och förståndiga tankar om de humanistiska vetenskapernas roll och uppgift i samhället.

Den fria tanken är i huvudsak en filosofihistorisk bok. Den behandlar den västerländska filosofins historia, från vad som traditionellt betraktas som dess uppkomst i antikens Grekland, till 1900-talets filosofi. I ett viktigt avseende skiljer den sig dock från många andra filosofihistoriska böcker. När filosofins historia skrivs av filosofer får vanligen idéerna i sig själva stå i centrum. I första hand försöker man omsorgsfullt rekonstruera och analysera de klassiska filosofernas teorier och resonemang, och mindre uppmärksamhet ägnas åt att utreda deras historiska förutsättningar, eller vilken roll de spelat i det samhälleliga skendet i stort. En sådan historiebereskrivning har emellertid ofta kritiserats. Marxistiskt orienterade idéhistoriker brukar hävda att filosofin visserligen har en relativ autonomi — de filosofiska teoriernas riktighet eller rimlighet kan bedömas utan att man behöver betrakta dem i sitt samhälleliga sammanhang — men att man får en djupare förståelse för dess historia om man inser att idéerna tjänat som verktyg för olika klassintressen.

Ett sådant synsätt för naturligtvis tankarna till den inom historiematerialismen centrala, men mycket omstridda, föreställningen om basen och överbyggnaden. Enligt denna teori har den materiella produktionen den verkligt avgörande rollen i samhällslivet, och alltså även (åtminstone enligt vissa historiematerialister) i förhållande till vilka filosofiska, religiösa, politiska osv föreställningar som råder i ett samhälle. Teorin visar sig vid närmare granskning laborera med tre, snarare än två storheter. Det är samhällets *produktionsförhållanden* (dvs dess makt- och egendomsrelationer) som i första hand är bestämmande för de rådande idéerna. De idéer som vunnit genomslagskraft är helt enkelt sådana som legitimerar och stabiliserar de förhållanden som råder. Dessa antas emellertid i sin tur, i någon mening, vara betingade av samhällets *produktivkrafters* utvecklingsnivå (dvs sådant som tjänar produktionen; verktyg, tekniskt kunnande osv). Man tänker sig följaktligen att en rättvisande bild av idéernas historia inte kan ges med mindre än att den tecknas mot bakgrund av produktivkrafternas utveckling genom historien. Larsen och Thyssen har tagit intryck av dessa tankar, och försöker i *Den fria tanken* anlägga ett sådant perspektiv på filosofihistorien.

Detta har bara lyckats i en mycket begränsad mening, vilket naturligtvis inte är särskilt förvånande. Något annat har självfallet inte heller varit författarnas avsikt. En alltigenom konsekvent historiematerialistisk syn på filosofins historia skulle väl — för att vara intressant — inte minst kräva en någorlunda klar och entydig formulering av historiematerialismen. Larsens och Thyssens utgångspunkt har varit betydligt vagare. Trots det är många av deras försök att sätta viktiga filosofiska idéer i förhållande till klassförhållanden, och ytterst till materiell

produktion, intressanta och roliga att ta del av. Platons kunskapsteori får en annan belysning när den ses som ett uttryck för den atenska jordägande aristokratins strävan att legitimera sin maktställning, och hålla tillbaka den uppstigande hantverkar- och köpmannaklassen. På ett liknande sätt betraktas t ex John Lockes förnekande av medfödda idéer. Kritiken av medfödd kunskap är, menar författarna, ett led i borgarklassens kamp mot resterna av det feodala samhället, där blod och börd är avgörande för en människas ställning.

Exempel av den här typen är knappast särskilt uppseendeväckande. Ändå förefaller det uppenbart att de antyder en bild av filosofihistorien som på det hela taget är fullständigare än en som bortser från idéernas relation till samhällets sociala och ekonomiska förhållanden. Samtidigt är det inte så konstigt att denna aspekt ägnas mindre uppmärksamhet av filosofer. Deras intresse för filosofins historia torde väl framför allt vara motiverat av, att mycket av vad som sagts av filosofihistoriens storheter — oavsett vilka klassförhållanden de därmed legitimerat — fortfarande är aktuellt i diskussionerna kring de specifikt filosofiska problemställningarna. Därför blir naturligtvis idéernas innehåll det centrala, snarare än deras förhållande till andra samhällseliga företeelser.

*

Vid sidan av det "historiematerialistiska" perspektivet är *Den fria tanken* i mycket en vanlig filosofihistorisk framställning. Boken består av fem kapitel, varav de första fyra behandlar tiden fram till Hegel. Mot bakgrund av det inledande kapitlet, där västerlandets sociala och ekonomiska utveckling allmänt skisseras, redogör man i tur och ordning för den teoretiska filosofins, den praktiska filosofins och estetikens historia under denna period. Urvalet i denna del erbjuder inga större överraskningar. De filosofer som här behandlas är i stort sett samma som brukar figurera i filosofihistoriska översikter — Platon, Aristoteles, Descartes, Hume osv. Ett undantag utgör möjligen det estetiska avsnittet där även tänkare som Alexander Baumgarten och Friedrich Schiller uppmärksammas.

Efter Hegel splittras, enligt Larsen och Thyssen, den tidigare ganska enhetliga filosofiska traditionen upp i ett flertal olika riktningar. Några av dessa diskuteras, mot bakgrund av en kritisk beskrivning av det kapitalistiska samhället, i det femte och avslutande kapitlet, under rubriken "Den moderna filosofin — det moderna samhället". Bortsett från ett kortare avsnitt om den logiska positivismen får analytisk filosofi här liten uppmärksamhet. Tonvikten ligger i stället på marxism, existentialism och strukturalism, samt till dem besläktade tankeströmningar. En del inslag här kan kanske tyckas lite underliga i en filosofibok. Bland de riktningar som diskuteras märks t ex "ekologin" och psykoanalysen.

Bokens översiktliga karaktär gör att det knappast vore meningsfullt att förvänta sig några verkligt nya tankar om de diskuterade teoriernas innebörd, eller om deras förtjänster och brister. Däremot borde man även i en sådan här framställning kunna ställa krav på att teorierna görs åtminstone någorlunda tydliga och förståeliga. I detta avseende finner jag större anledning att rikta kritik mot boken. Redogörelserna är i allmänhet mycket summariska, och många av

dem är högst oklara. När en teori presenteras nöjer man sig för det mesta med att göra några lätta parafrastreringar av upphovsmannens egna formuleringar, utan att precisera dem vidare. I många fall, t ex när det gäller tänkare som Heidegger och Heidegger, blir detta helt förödande för framställningens begriplighet. Vidare redogör man sällan, annat än i mycket vaga ordalag, för de argument och resonemang som lett filosoferna till att formulera sina ståndpunkter. Inte heller gör man klart vilka problem de diskuterade teorierna närmare bestämt är avsedda att bringa klarhet i. Det sista är kanske särskilt beklagligt. Utan någon klar uppfattning om vilka problem som sysselsätter filosoferna verkar det svårt att på allvar förstå deras teorier, eller för all del vad filosofi överhuvudtaget går ut på.

Här och var träffar man dessutom på smärre sakfel. När den logiska positivismen diskuteras hävdar man att Popper framlade sin falsifierbarhetsprincip som ett kriterium på satsers meningsfullhet, och alltså i polemik mot verifierbarhetsprincipen (s. 222). Detta är ett vanligt missförstånd. Falsifierbarhetsprincipen har emellertid ingenting med en distinktion mellan meningsfulla och meningslösa påståenden att göra. Popper tycks ha ansett att i stort sett alla påståenden, utom uppenbara nonsenssats, kan sägas vara meningsfulla. Ett annat exempel finner man i diskussionen kring medeltidens universaliesträd. Larsen och Thyssen identifierar felaktigt konceptualismen med den aristoteliska ståndpunkt som blev den allmänt antagna inom thomismen (s 79). Konceptualismen stod dock i själva verket nominalismen mycket nära, och förnekar liksom den att universaliera existera i den objektiva verkligheten. Aristoteles uppfattning däremot är realistisk.

I bokens sista kapitel ger författarna uttryck för många av sina egna åsikter. Även om den övervägande delen av dessa rör sig om i en vid mening politiska frågor — om konstens kommersialisering, om miljöförstörelsen osv — så kan några även sägas vara av filosofiskt intresse. Under rubriken "Vetenskap" diskuteras här positivismen, och dess vetenskapssyn. Författarna har i detta sammanhang, liksom i många andra, tagit intryck av de tankar som utvecklats inom Frankfurtskolan, och riktar i bl a Herbert Marcuses och Jürgen Habermas fotspår kritik mot positivismen (s. 220—4). Larsens och Thyssens kritik skiljer sig dock något från Frankfurtskolans. Medan den senare såvitt jag förstått framförallt handlar om positivismens hyllande av vetenskapens värdenneutralitet, så har Larsen och Thyssen dessutom tagit fasta på de metaetiska åsikter som finns mer eller mindre uttalade bland de logiska positivisterna. Dessa består, menar man, i att värderingar enbart är "uttryck för känslor hos den person som omfattade värderingen". Här tycks man i första hand ha engelsmannen Alfred Ayers version av emotivismen i åtanke. Enligt Ayer är värdeutsagor rena känslouttryck, och saknar således sanningsvärde — dvs de är varken sanna eller falska. (Med "värdeutsagor" avser jag genomgående även normativa utsagor.) Det vore dock fel att tro att denna teori var allmänt accepterad bland de logiska positivisterna. Rudolf Carnap, som visserligen var enig med Ayer om att värdeutsagor saknar sanningsvärde, var mer benägen att identifiera dem med uppmaningar eller befallningar. Andra positivisterna avvek ännu mer från Ayers uppfattning, och tog även avstånd från hans icke-kognitivism. Moritz Schlick t ex föresprå-

kade en utilitaristiskt inspirerad naturalistisk teori, enligt vilken värdeutsagorna i själva verket är en sorts empiriska faktaomdömen. Men ofta brukar man nog förknippa den logiska positivismen med någon form av emotivism, och i vilket fall som helst är det förutsättningen för diskussionen i *Den fria tanken*.

Larsens och Thyssens invändning mot positivisternas emotiva värdeteori påminner om den kritik redan Hägerström utsattes för. Hägerströms sk värdenihilism betraktades av många som ett hot mot moralen. Man tänkte sig att, om värdenihilismen blev allmänt omfattad, så skulle detta leda till att moraliska värderingar togs på mindre allvar, och till att en känsla av moralisk "oansvarighet" skulle utbreda sig. Larsen och Thyssen tycks på ett liknande sätt anse att positivisternas ställningstagande för emotivismen kan bidra till att moralen får mindre betydelse i samhället. Genom att förespråka att värdeutsagor enbart är uttryck för känslor eller attityder försöker positivisterna — tycks man mena — legitimera att moraliska och politiska värderingar får spela en mindre roll i det samhälleliga beslutsfattandet. Positivisterna "avvisar" på så vis den politiska och moraliska målsättningsdiskussionen, och underlättar för dem i vars intresse ligger att moraliska och politiska värderingar inte blir avgörande för hur samhället utformas, dvs för vilken teknologi som utvecklas osv. Därmed bereder man väg för ett samhälle där "teknokratin ges fria tyglar", och där viktiga beslut fattas enbart med hänsyn till "ekonomisk tillväxt, effektivitet och kontroll".

Det är inte alldeles enkelt att enbart utifrån texten förstå vad Larsen och Thyssen närmare bestämt menar. Därför är det svårt att avgöra om de verkligen skulle acceptera någon av mina följande tolkningar. Jag tror emellertid att dessa tolkningar åtminstone på ett ungefär uttrycker hur de kan ha tänkt

Ett sätt att förstå deras resonemang är att de anser att om emotivismen verkligen är riktig, så är det ur en moralisk synvinkel berättigat att lägga mindre vikt vid moralen i det samhälleliga beslutsfattandet. Invändningar mot t ex kärnkraften, som grundar sig i moraliska eller politiska värderingar, kan i så fall — tycks författarna mena — rimligen avfärdas under hänvisning till att värderingarna är "subjektiva" och "enbart känslor". Positivisternas ställningstagande för emotivismen kan således betraktas som ett ställningstagande även för denna moraliska slutsats, och de argument de använder för att stödja emotivismen kan komma att användas för att rättfärdiga att man faktiskt låter moralen spela en mindre roll för hur samhället utformas.

En förutsättning för detta resonemang tycks vara att emotivismen faktiskt inte är riktig. Annars verkar det väl märkligt att bekymra sig över att positivisterna propagerar för att det är berättigat att lägga mindre vikt vid moralen i samhället — i så fall är det ju, enligt denna tankegång, berättigat. Några argument i egentlig mening för att emotivismen är falsk framställer man emellertid inte. Kanske tycker man det är tillräckligt att visa att emotivismen medför en sådan, för dem oacceptabel, moralisk slutsats.

Att emotivismen har någon sådan konsekvens är dock långt ifrån självklart. Trots att Larsen och Thyssen inte heller argumenterar för detta antagande, så är det inte svårt att föreställa sig hur de kan ha resonerat. En möjlighet är att de anser att den moraliska slutsatsen följer logiskt från emotivismen. Alternativt kan

man tänka sig att de anser att några *andra* moraliska omdömen följer logiskt från emotivismen, som i sin tur stöder den moraliska slutsatsen. Om emotivismen t ex implicerar att "alla handlingar är lika riktiga" eller att "allt är tillåtet", så förefaller det väl, under förutsättning att emotivismen är riktig, moraliskt sett inte oberättigat att låta annat än några speciella moraliska värderingar avgöra hur samhället skall utformas.

En invändning, som kan tyckas självklar, mot att emotivismen logiskt skulle implicera några moraliska utsagor är att några sådana, om emotivismen är riktig, inte kan följa logiskt från någonting alls, eftersom de ju i så fall saknar sanningsvärde. Denna invändning tycks emellertid inte vara särskilt bra. Logisk följd kan kanske definieras på ett tillfredsställande sätt utan avseende till sanningsvärden. Att låta en invändning ta sin utgångspunkt i Humes princip att ett *bör* inte ka härledas ur ett *är*, verkar heller inte särskilt lämpligt. Humes princip är omstridd, och det är svårt att avgöra om den kan tillämpas i detta fall. Ändå förefaller det egendomligt att värdeutsagor av den typ som ovan diskuterats logiskt skulle kunna härledas ur emotivismen. Emotivismen är ju här karakteriserad som en teori om vissa språkliga uttrycks innebörd och funktion. Ovanstående värderingar handlar däremot om någonting helt annat, dvs om vilka handlingar som är moraliskt riktiga och berättigade. Några sådana utsagor kan därför knappast logiskt följa (enbart) ur emotivismen.

Man skulle emellertid kunna argumentera på ett annat sätt för att emotivismens riktighet innebär att det är berättigat att lägga mindre vikt vid moralen i samhället. En vanlig åsikt är väl att om en handling medför onödigt lidande så innebär detta att den *bör* underlätas. Som stöd för denna åsikt skulle man kunna anföra en norm enligt vilken "en handling som medför onödigt lidande *bör* underlätas". På ett liknande sätt kan man kanske resonera i detta fall. Tillsammans med en norm som säger att "om emotivismen är riktig, så är det berättigat att lägga mindre vikt vid moralen i samhället", så tycks emotivismens riktighet innebära att det faktiskt är berättigat att låta moralen spela en mindre roll. Men en sådan norm är väl, till skillnad från den förra, knappast särskilt rimlig.

Ett annat, kanske rimligare, sätt att förstå Larsens och Thyssens kritik är att de anser att även om emotivismens riktighet faktiskt inte innebär att det *är* berättigat att fästa mindre vikt vid moralen, så *tror* människor i allmänhet detta. Argumenten för emotivismen kan således ändå användas på ett effektivt sätt för att legitimera att moralen får spela en mindre roll för hur samhället utformas. Om emotivismen blir allmänt omfattad kommer många också acceptera den moraliska slutsatsen, vilket positivisterna således bereder väg för.

Förutsättningen för detta resonemang är ju en rent empirisk hypotes, som det kan vara svårt att säga något bestämt om. Ytligt sett förefaller det mig emellertid som att det finns mycket som talar *mot* att denna uppfattning om de moraliska konsekvenserna av emotivismens riktighet skulle vara särskilt allmänt utbredd. De logiska positivisterna själva tycks, liksom Hägerström, inte alls ha varit av den uppfattningen. Flera av dem var starkt engagerade i moraliska och politiska frågor — ofta med radikala åsikter. I Sverige har väl för övrigt någon form av emotivism, alltsedan uppsalafilosofins genombrott, länge tillhört våra mest allmänna åsikter. Trots det är det svårt att märka någon särskilt utbredd likgiltighet inför moraliska och politiska frågor. Såvitt jag kan förstå är alltså

denna hållning rimlig. Det förefaller högst egenömligt att anse att moraliska värderingar inte skall tillmätas någon betydelse för hur samhället skall utformas, bara för att en teori om vissa språkliga uttryck råkar vara riktig.

Även om en del av det som sägs i *Den fria tanken* både är intressant och tänkvärt så uppvisar den på det hela taget många brister. Vad man kanske främst kan anmärka på är den oklarhet och bristande stringens som tyvärr ofta möter en när de filosofiska teorierna presenteras och diskuteras. Mot en sådan kritik kan kanske invändas att oklarheter i en filosofihistorisk framställning många gånger lika gärna bör skyllas på filosoferna som refereras som på dem som refererar. För min del anser jag nog att en filosofihistorikers uppgift är att göra även svår-förstådda tänkare åtminstone någorlunda begripliga. Inte minst när det gäller en bok som gör anspråk på att vara en "grundbok".

□

Folke Tersman

Notiser

De gamla egyptiernas personliga identitet

Hans Mathlein använder i sin artikel "Proust och personlig identitet" (Ft 1986:2) Parfitts och andras syn på personlig identitet för att belysa Marcel Prousts stora romanverk. *På jakt efter det svunna* är enligt Mathelin en av de bästa skönlitterära framställningarna av den relativa synen på personlig identitet. Mathlein skiljer mellan absolut och relativ syn på personlig identitet. En skillnad framgår av dessa citat: "Enligt den absoluta synen är personlig identitet en fråga om allt eller intet . . . För varje framtida upplevelse gäller att antingen är den helt och hållet min, eller också är den inte alls min". Men: "Enligt den relativa synen består personlig identitet enbart av fysisk och psykisk kontinuitet . . . Hur vi skall avgränsa personen är något som vi ibland får *bestämma* oss för" (s 4f).

Dessa tankar kanske kan belysa andra humanistiska ämnen än Proust. Sæve-Söderberg påpekar i *Egyptisk egenart* (1945, s 80) att forntidens egyptier hade en annan "logik" än vi. I *Faraoner och människor* (1967) säger han att "egyptiernas religiösa logik är inte densamma som vår"; han talar om "oförenliga föreställningar och motstridiga förklaringar som vi möter ständigt och jämt i den egyptiska religionen" (s 118).

"Ursprungligen självständiga gudar slås samman till en, som antingen får ett dubbelnamn, som Amon-Re, eller också försvinner den äldre gudens namn helt. Och myter och föreställningar, som var förknippade med vardera guden, kopplas ihop som om gällde de *en* gud, alldeles oberoende av om de passade ihop eller inte" (1967, s 177).

Sæve-Söderberg skapar ordning i detta genom religionspolitiska förklaringar; guda-fusionerna förklaras som effekter av organisatoriska förändringar inom den prästerliga världen. På ett annat plan, då han betraktar den resulterande teologiska tankebyggnaden som sådan, finner han "brist på klarhet och logik" (1945, s 47). Men kanske man kan vinna ett visst mått av förståelse på detta plan.