

FILOSOFISK TIDSKRIFT

3/97

HENRIK AHLENIUS *Intervju med Peter Singer*

LUDVIG BECKMAN *Konventioner, kultur och kritik*

GUNNAR SVENSSON *Tankar om
Wittgensteins filosofiska metod*

ANDERS JEFFNER *Livsåskådningsproblem*

LARS BERGSTRÖM *Koherens och livsåskådningar*

FOLKE TERSMAN *Om Erikssons grader av synd*

ANDERS BYLANDER *En moralens byggare*

INNEHÅLL

<i>Intervju med Peter Singer</i>	3
HENRIK AHLENIUS	
<i>Konventioner, kultur och kritik</i>	22
LUDVIG BECKMAN	
<i>Tankar om Wittgensteins filosofiska metod</i>	29
GUNNAR SVENSSON	
<i>Livsåskådningsproblem</i>	43
ANDERS JEFFNER	
<i>Koherens och livsåskådningar</i>	46
LARS BERGSTRÖM	
<i>Om Erikssons grader av synd</i>	50
FOLKE TERSMAN	
<i>En moralens brobyggare</i>	54
ANDERS BYLANDER	
<i>Notiser</i>	60

Filosofisk tidskrift nr 3 1997 årg 18. Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

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 (Stockholm)

Produktion och prenumerationer:

Bokförlaget Thales, Bopparve, 620 12 Hemse, förlagsredaktör Ulf Jacobsen, tel 0498-48 48 93

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år, pris 150 kronor, pg 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Lösnummer: 40 kronor

Satt av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos Lagerblads tryckeri AB, Karlshamn, 1997

ISSN 0348-7482

HENRIK AHLENIUS

Intervju med Peter Singer

1. Introduktion

Om den australiensiske filosofen Peter Singer (född 1946) kommer man i framtidens idéhistoriska läroböcker kunna läsa att han under några decennier kring sekelskiftet skrev ett stort antal böcker och artiklar om etik, varav särskilt hans ståndpunkt att även ickemänskliga djur är fullvärdiga medlemmar av den moraliska domänen kom att röna uppmärksamhet och visst inflytande.

Grundbulten i Singers filosofi är *principen om lika hänsyn till intressen* (equal consideration of interests). När vi frågar oss vilka förpliktelser vi har gentemot en annan individ skall vi, enligt denna princip, bortse från vilken grupp individen tillhör – månne det vara ras, art, kön, samhällsklass eller någon annan indelning – och i stället utgå ifrån individens faktiska intressen. Singer citerar uppskattande upplysningsfilosofen Jeremy Bentham, som apropå människans vilja att utesluta ickemänskliga djur från sin omsorg konstaterar att ”Frågan är inte ’Äger de ett förnuft?’, inte heller ’Kan de tala?’, utan ’Kan de lida?’”.

Egenskapen att tillhöra en viss art, t ex homo sapiens, förkastar Singer som i etiskt hänseende lika irrelevant som att vara arisk eller född under ett skottår. Också den mer rumsrena uppfattningen att människans förnuft ger henne ett mervärde tillbakavisas av Singer med motiveringen att den gör oss svarslösa visavi elitära doktriner av olika slag. Om människans intressen är viktigare än andra djurs i kraft av hennes förnuft, är rimligen mer förnuftiga människors intressen viktigare än mindre förnuftiga människors intressen. En sådan slutsats ser Singer som oacceptabel och han konkluderar att blott förmågan att kunna erfara lidande markerar en etiskt relevant skiljelinje. Att kaniner inte kan lära sig ett språk är ett gott skäl att hålla dem borta från

universiteten, men duger inte som grund för att droppa koncentrerat schampo i deras ögon, som jag tror att James Rachels en gång uttryckte saken.

Till principen om att allas intressen, med hänsyn tagen till dessas intensitet, väger lika tungt, fogar Singer nu doktrinen att vi i vårt handlande bör sträva efter att tillfredsställa så många intressen som möjligt. Han är således utilitarist. I hans mest heltäckande bok, *Practical Ethics*, tillämpas den utilitaristiska principen på en rad etiska problemområden: jämlikhet och positiv diskriminering, (selektiv) abort, eutanasi, civil olydnad, miljöförstöring, flyktingpolitik och klyftan mellan rika och fattiga i världen samt, som nämnts, våra förpliktelse mot ickemänskliga djur. Flera av de separata idéer som tillsammans utgör utilitarismen – principen att handlingar och underlåtelser intrinsiskt är likvärdiga, jämlikhetstanken, effektetiken och synen på värde – diskuteras i boken på ett ofta förtjänstfullt tydligt vis.

1993 utgav Singer tillsammans med Paola Cavalieri antologin *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity* (utgiven av St. Martin's Press). Skriften, och projektet som sådant, är en uppfordrande appell om alla människoopors lika rätt till liv och frihet från tortyr. En aktningvärd samling vetenskapsmän och filosofer – däribland Richard Dawkins, Jared Diamond, James Rachels, Colin McGinn, Jane Goodall och vår egen Ingmar Persson – tillhör deklarationens undertecknare och antologins uppsatsförfattare.

Peter Singer är verksam som professor i filosofi vid Monash University i Melbourne och chef för dess bioetiska center. Han är författare till ett stort antal böcker, om allt från Hegel till sociobiologi. För närvarande är han sysselsatt med att för Blackwells räkning tillsammans med kollegan Helga Kuhse redigera volymen *A Companion to Bioethics* (Singer har tidigare redigerat *A Companion to Ethics* i samma serie). De två är också redaktörer för tidskriften *Bioethics*. Med sina angelägna och alltid välskrivna och begripliga skrifter har Singer kommit att nå en större läsekrets än kanske någon annan av samtidens filosofer. Han är en av få i det här gebitet om vilken man måhända kan säga att han har förändrat världen.

Jag träffade Peter Singer den 31 maj 1996 i Köpenhamn, dit han rest för att delta i den av Center for etik og ret anordnade konferensen "Bioethics and Biolaw". Singer höll där ett föredrag med titeln "Ex-

tending Ethics beyond Our Own Species”, som sammanfattade tankegångar från första kapitlet av *Animal Liberation*, Thorsons, 2nd ed 1990 och *Practical Ethics*, Cambridge UP, 2nd ed 1993, kapitel 5 och 10. Bland konferensens övriga filosofer märktes Warren T Reich, redaktör för *Encyclopedia of Bioethics*, och Paul Ricœur, som uttryckte stor sympati för Singer. Nedanstående intervju är ett resultat av mitt möte med Singer.¹

2. Intervju

Henrik Ahlenius: Ditt filosofiska projekt tycks vara att finna ett svar till frågan ”Hur skall vi leva?”. Tror du att det finns svar på sådana frågor eller utgör de, som Wittgenstein² menade, missbruk av språket? Hur skall man förfara för att besvara en sådan enorm fråga?

Peter Singer: Jag tycker sannerligen inte att det är ett misstag, eller ett språkmissbruk, att fråga sig hur vi skall leva. Jag anser det vara en fullkomligt korrekt fråga och också en som det är angeläget att vi diskuterar och tänker över. Det betyder inte på minsta vis att jag tror att det på något sätt lurar ett svar någonstans som vi med litet mer eftertanke kommer att finna – det tror jag inte. Men jag tror att vi kan upplysa oss själva, förstå oss själva bättre, förstå möjliga svar till dessa frågor bättre, och i största allmänhet göra vissa framsteg vad gäller våra möjligheter att leva ett bättre liv – inte enbart för oss själva, naturligtvis, utan i den breda, etiska, innebörden ett bättre liv – genom att ställa dessa frågor och delta i den här diskussionen.

Ahlenius: Det sägs ganska ofta att etik enbart är en fråga om attityder och känslor och att alltså inget sätt att leva kan vara mer välgrundat än något annat. Hur vill du bemöta ett sådant synsätt?

Singer: Jag skulle säga att attityder och känslor är viktiga beståndsdelar av etiken, men den består inte enbart av sådant. Det finns utrymme för förnuftsresonemang i etiken, och faktum är att jag ägnat

1 Jag passar på att tacka Hans Mathlein, vars tid jag ofta fått ta i anspråk för diskussioner om filosofi i allmänhet och Peter Singer i synnerhet.

2 Se dennes ”A Lecture on Ethics” från 1929 där han bl a säger att ”...ett visst karaktäristiskt missbruk av språket löper genom alla etiska och religiösa uttryck”. Föreläsningen, som sedan publicerades i *Philosophical Review*, finns tryckt i Peter Singers antologi *Ethics*, Oxford UP 1994, ss 140-7. Citatet återfinns på s 145.

hela min akademiska karriär åt just det. Jag har lagt fram argument och förnuftsskäl rörande etiska frågor, och inte sällan leder dessa till att människor ändrar uppfattning. Våldigt många människor har skrivit till mig, eller talat om för mig i samtal, att de har läst någon av mina böcker och därpå blivit vegetarianer, eller kommit att tänka mer på våra förpliktelser gentemot svältande människor i andra länder, eller i något annat avseende ändrat sina värderingar. Så jag tror alltså att man kan få människor att ändra sina uppfattningar genom vad som i allt väsentligt är en förnuftsprocess; en process vari de inbjuds att pröva sina ståndpunkter med avseende på konsistens och koherens; vari de bjuds att testa hur dessa ståndpunkter tar sig ut i andra situationer, antingen verkliga eller hypotetiska. Det här är en process som inbegriper förnuftet, och den leder till att människor ändrar uppfattning.

Ahlenius: Anser du att filosofer har ett särskilt ansvar när det gäller att syna vår tids värderingar och vanor i sömmarna? Och i så fall, vad är det som filosofen, men inte genomsnittsmänniskan, "ser" när han eller hon betraktar vår värld?

Singer: Det är viktigt att någon sysslar med detta, och traditionellt, åtminstone sedan Sokrates, har det varit en del av filosofens roll. Och, ja, jag anser att filosofer har ett speciellt ansvar för att detta fortsätter. Om tillräckligt många människor höll på med sådant ändå, skulle vi kanske inte behöva yrkesfilosofer, men jag anser att det är bra att filosofer gör det.

Vad har just filosofer att tillföra? Kanske en smula träning i logik, i att förstå en argumentation, i begreppsanalys och en förmåga att se vilka frågor som är av begreppslig natur och vilka som har med empiri att göra. De bör ha studerat, inom det område som vi nu talar om, etisk teori, så att de har en uppfattning om det spektrum av möjligheter som rymms inom den delen av filosofin, vilka frågor som behöver ställas osv. Jag antar att den här träningen småningom för med sig en känsla för vad som är ett bra argument och vilka argument som behöver bestridas.

Ahlenius: I en av dina senare böcker, *How Are We to Live?*, säger du att vi står inför ett "ultimat val" mellan att leva etiskt och att leva efter egenintresset.³ Vad består detta val i och på vilket sätt är det ultimat?

³ *How Are We to Live?: Ethics in an Age of Self-interest*, The Text Publishing Company, 1993. Det ultimata valet är på sätt och vis temat för hela boken, men diskuteras särskilt i det första kapitlet, ss 1-21.

Singer: Valet består, antar jag, i beslutet hurvida man skall leva på ett sätt som accepterar de gängse värderingarna hos många materialistiska kulturer. I boken fokuserar jag speciellt på USA, men det beror på att USA och dess kultur har ett stort inflytande på praktiskt tagit alla andra kulturområden. Andra samhällen, de skandinaviska m fl, är inte immuna. Och detta är en kultur som i grunden går ut på att det enda vettiga är att skaffa sig så mycket man kan av rikedom och materiella nyttigheter för sin egen del. Ganska bryskt formulerat, är detta ett sätt att leva, en motivationsgrund och synsätt på vad som är ett gott liv.

Alternativet är att säga "Nej, du måste vara mycket mer kritisk till den där drivna tanken, som pådyvlas oss genom reklam, konsumism, filmer etc. Du måste i stället anta ett bredare perspektiv och tänka 'Vilket slags liv kommer jag finna vara långsiktigt tillfredsställande? Finns det måhända ett *etiskt* liv, dvs ett liv i vilket jag tänker på vad jag gör ur en mer universell synvinkel, och därpå kan känna att jag på något sätt bidragit till att jag har gjort vad jag har kunnat för att göra världen bättre?". Det är, i korthet, mellan dessa alternativ valet står.

Du frågar "På vilket sätt är valet ultimatum?". Tja, det är ultimatum eftersom det verkligen går till våra värderings grund, och ingenting kan vara mer fundamentalt än att fråga efter de värderingar som bestämmer hur vi lever våra liv.

Ahlenius: Men kan val vara ultimatum? Jag föreställer mig att det vanliga tillvägagångssättet när man väljer är att alternativen rangordnas och sedan väljer man det som man tror är bäst. Men om inget av alternativen är bättre än de andra, eller om de värden som står på spel sinsemellan är ojämförbara, på vilken grund skall man då välja? Om egoism – eller, för den delen, en given morallära – är underförstådd är det klart hur man skall välja.

Singer: Det är inte säkert, för även om du förutsätter egoism kan det vara så att du tänker i enlighet med ett alltför smalt egenintressebegrepp. Om egoism säger "Fullfölj dina egna intressen!" återstår fortfarande frågan om vad som ligger i ditt intresse, i det stora hela och på lång sikt, så att vi talar om ett *tillfredsställande* liv och inte blott ett där man tjänar eller konsumerar mycket. Min poäng är att det är möjligt att utifrån en egoistisk synvinkel argumentera för att vi i vår dagliga motivation bör sätta moralen i första rummet, eftersom det på lång sikt kommer att visa sig mer tillfredsställande. Och en viktig del av resonemangen i *How Are We to Live?* går ut på just det.

En annan del är en uppfordran att ta ställning till vad du vid närmare eftertanke vill göra av ditt liv; hur du vid närmare eftertanke, när livet närmar sig sitt slut, skulle vilja att du hade levt ditt liv. Jag säger att vi kan vara långt mer eftertänksamma angående dessa val. Jag säger inte nödvändigtvis att det finns en mätmetod för att jämföra de två målen, etik och egenintresse, om de verkligen skulle råka i konflikt.

Ahlenius: Om den här *psykologiska* tesen är falsk, och ett etiskt liv inte är mer tillfredsställande, skulle då svaret på det ultimata valet vara "Det var ju tråkigt, men du bör ändå leva ett etiskt liv!"?

Singer: Vad för slags "bör" talar du nu om? Det är förstås tautologt att man från en etisk synpunkt bör leva ett etiskt liv, men med det konstaterandet är inte mycket vunnet. Om den psykologiska tesen vore falsk, och ett val mellan att föra ett liv som skulle skänka behag och lycka, å ena sidan, och å den andra ett liv som skulle vara bättre för världen i sin helhet verklig förestod, tror jag att allt man kan säga är "Betänk ditt val noggrant". Vid det skedet har man nog kommit bortom ytterligare argumentation.

Ahlenius: Du är ju preferensutilitarist och i dina skrifter talar du ofta om begrepp som "intresse", "preferens" och "sensorisk förmåga" (*sentience*). Jag är inte riktigt säker på att jag är helt klar över dessa begrepps inbördes relationer i din teori, bl a för att det tycks mig som att du använder "intresse" på två olika sätt. För det första använder du termen i betydelsen att någonting, lycka exempelvis, kan *ligga i* en individs intresse. Men du använder även termen som synonym till preferens eller önskan. Vilken av dessa två tolkningar av "intresse" är det som kräver sensorisk förmåga eller förmåga att lida?

Singer: Båda tolkningarna av "intresse" kräver sensorisk förmåga, och förmågan att lida åtföljer vanligen denna förmåga. Jag antar att det skulle kunna finnas varelser med sensorisk förmåga och preferenser, men utan förmåga att lida, men det skulle vara en konstig sorts varelse. Du gör rätt i att peka på de olika betydelseerna av "intresse" och jag skulle nog vara litet försiktigare på den punkten. När det gäller preferenstolkningen av "intresse", får jag nog säga att jag inte tycker att man har preferenser i någon mening som jag vill tala om, om det inte finns sensorisk förmåga eller medvetande. Om sensorisk förmåga eller medvetande saknas kan inte livet gå bra eller dåligt för den varelsen.

Ahlenius: Skulle man inte kunna tänka sig en varelse utan sensorisk

förmåga, eller förmåga att kunna lida, men med preferenser: skulle de räknas?

Singer: Det är svårt att säga, för våra föreställningar om begär och önskingar är så intimt förknippade med föreställningar om glädje och lidande och så vidare. Vi skulle alltså försöka tänka oss ett slags ren preferens, helt fri från glädje- eller lyckokänslor, eller någon annan av de termer som vi ofta kopplar till preferenser; ingen frustration som känns om preferensen inte tillfredsställs. Föreställer man sig en så kliniskt isolerad automat, som detta tycks bli, kanske de inte räknas. Jag tror att det blir mitt preliminära svar.

Ahlenius: Men faller du inte till föga för hedonism nu? Vad som är värdefullt för preferentialisten är *förverkligandet* av det som önskas, inte den *tillfredsställelse* man då känner.

Singer: Det finns olika former av preferentialism, och du har rätt i att den rena varianten är skild från hedonism på det sättet. Jag är faktiskt inte riktigt säker på vad jag skall säga om den saken. Jag är inte säker på att jag accepterar det slags preferentialism som är helt skild från hedonism när det kommer till kritan. Enligt en sådan form av preferentialism är det viktiga inte att preferensen tillfredsställs, i betydelsen att den individ vars preferens det är vet om det, utan helt enkelt *att den tillfredsställs*, och då i betydelsen att sakernas tillstånd är sådana att önskan är uppfylld. Genom årens lopp har jag vacklat kring huruvida jag accepterar den här sortens preferentialism, som på sätt och vis är en teoretiskt tillfredsställande position, men tycks innebära att vi bör tillfredsställa döda människors preferenser. Jag har litet svårt att acceptera att det skulle vara lika viktigt som att tillfredsställa preferenser hos varelser som kommer att veta om att de tillfredsställs, allt annat lika. Jag har nog aldrig lyckats få klart för mig vilken sorts preferensutilitarism jag vill hålla mig till.

Ahlenius: I dina skrifter ger du *personer* en speciell ställning på det sättet att de har ett större anspråk på att få leva, en rätt till liv skulle man kanske kunna säga. Varför ger du personer, och bara dem, den rättigheten?

Singer: Jag använder termen "person" om en varelse som är medveten om att leva ett liv över tid. Med det menar jag individer som är medvetna om att de har levt i det förflutna, och att de kommer att leva också i framtiden – såvida de inte plötsligt dör. En person, i den här betydelsen, har ett självmedvetande och är på så sätt inte begränsad till

en ögonblickstillvaro. Om vi definierar "person" så här, och alltså skilt från det mer biologiskt klingande "mänsklig varelse", anser jag att vi kan säga att en sådan individ har mer att förlora på att dödas. En sådan individ har projekt och planer för framtiden, på ett sätt som en varelse som lever i en ögonblickstillvaro inte förmår ha. Det är anledningen till att jag tycker att det är allvarligare att beröva en sådan individ livet. Eller, för att uttrycka det annorlunda, anledningen till att en sådan varelse har större rätt till liv än någon annan varelse.

Ahlenius: Är det tillräckligt att ha preferenser rörande framtiden, eller måste man önska att fortsätta livet som sådant? Anledningen till att jag frågar är att du ju menar att vissa ickemänskliga djur, människoaporna exempelvis, är personer, men man kunde kanske betvivla att de har en tillräcklig förståelse av begrepp som "död" och "liv".

Singer: Vilken preferens som helst rörande deras framtid är tillräcklig. Min förmodan är att många djur troligen inte vet vad det innebär att dö. Men kanske människoaporna – gorillan, schimpansen och orangutangen – kan. Och när det gäller valar och delfiner, eller kanske till och med hundar och grisar, är jag helt enkelt inte säker. Det är mycket svårt att fastställa ett svar på den frågan. Men, som sagt, det som är avgörande är inte att kunna veta vad det innebär att dö, utan att kunna hysa framåtriktade preferenser.

Ahlenius: Hur skall vi kunna sluta oss till att ett ickemänskligt djur är en person? Vilka empiriska data utgör evidens för, eller indikatorer på, personskap? Du refererar i *Practical Ethics* till Jane Goodalls arbeten, som Michael Leahy⁴ kallar "intellektuellt avslappnade".

Singer: Ja, han är inte litet fräck. Hon har tillbringat decennier med att studera schimpanser; såvitt jag vet har han aldrig forskat inom denna disciplin. Många människor kritiserar de rön som läggs fram av personer som Jane Goodall bara för att de önskar upprätthålla distinktionen mellan människa och djur, något som de anser hotas av hennes

4 Se *Practical Ethics*, ss 116-18. Michael Leahy är en brittisk filosof som skrivit en bok som helt framt heter *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*, Routledge, 2nd ed 1994 i vilken han gör bruk av (vad han menar vara) Wittgensteins syn på språk och medvetande, med den följden att ickemänskliga djur beskrivs som långt mer primitiva än vad Singer, och för den delen även de flesta etologer, skulle göra. Han kallar Goodalls redogörelser "intellektuellt avslappnade" på s 37.

arbeten. Men faktum är att hennes arbeten har stått sig väldigt bra genom åren. Observationer liknande dem som återfinns i hennes första rapporter, vilka hälsades med en viss skepsis, har sedan dess gjorts av andra forskare, också beträffande gorillor och orangutanger.

Jag tror att Michael Leahy huvudsakligen motiveras av en sorts automatisk wittgensteinsk uppfattning att man utan ett språk saknar förmåga att tänka. Jag kan inte se att det antagandet står på en sund filosofisk grund, och det börjar nu dessutom passa rätt så illa ihop med en hel del empirisk evidens. Beteendevetenskapliga studier talar för att många djur har ett självmedvetande – till exempel det sätt på vilket alla människoapor reagerar på speglar.

Ahlenius: Enligt vissa filosofer, exempelvis Raymond Frey,⁵ förutsätter självmedvetande ett språk. Således kan inte ickemänskliga djur, enligt en sådan uppfattning, vara självmedvetna och inte heller personer. Hur vill du bemöta denna kritik?

Singer: För det första, även om vi skulle acceptera att självmedvetna varelser måste ha ett språk, har människoaporna visat att de kan lära sig språk. Helt klart, skulle jag vilja säga, har vissa av dem ett språk, nämligen American sign language, med vilket de uttrycker begrepp om sig själva som existerande över tid. De ser ett fotografi av sig själva och säger "Det är jag". De säger att de vill göra saker och de kanske även förmår förutse händelser – vissa av de kontakter som Deborah och Roger Fouts⁶ haft med schimpanser tyder på att de förutser framtida händelser. Så även om man tror att självmedvetande förutsätter ett språk, är därmed inget sagt om frågan huruvida vissa icke-mänskliga djur *har* ett sådant språk.

Men faktum är att det är högst tvivelaktigt att påstå att ett språk krävs. Jane Goodall har gjort observationer av vilda schimpanser i Afrika som tyder på att de tänker och planerar i förväg i en sådan utsträckning att de måste vara självmedvetna. Och dessa schimpanser har förstås inte ett språk, såvitt människor kan se, och i synnerhet inte i den mening som Ray Frey är intresserad av.

5 Raymond Frey, *Interests and Rights: The Case against Animals*, Oxford UP, 1980, ss 101-110, särsk s 105.

6 Paret Fouts har bedrivit forskning bl a kring frågan om apor kan lära sig ett mänskligt språk. De medverkar i *The Great Ape Project* med uppsatsen "Chimpanzees' Use of Sign Language", ss 28-41.

Ahlenius: Personer har trosföreställningar, men ickemänskliga djur har inget språk (åtminstone inte i sin naturliga miljö), så jag antar att du inte ser trosföreställningar som bejakanden av satsen, såsom t ex Frey⁷ gör. Vad är då trosföreställningar och hur kan de tillskrivas ickemänskliga djur?

Singer: Att säga att en trosföreställning är ett bejakande av en sats är enligt mig ett alltför trångsynt synsätt. Även vad gäller vårt eget beteende hyser vi många trosföreställningar till vilka vi svårligen snabbt kan komma på en sats som vi bejakar. Kanske kan man dispositionellt formulera en sats som uttrycker trosföreställningen.

Du är litet sugen och kommer på dig själv med att stå framför kylskåpet då någon säger "Aha, du bejakar satsen 'det finns något i kylan som jag kan äta!'". När det framställs på det viset kan man förstås bejaka satsen, men jag menar att trosföreställningen finns innan du ens tar en sådan sats i beaktande. Och jag kan inte se att detsamma gäller för ett ickemänskligt djur. Schimpanser ger exempelvis ifrån sig ett speciellt rop då någon av dem funnit ett träd med den rätta frukten, och andra schimpanser börjar då röra sig i den riktningen. Jag anser det inte vara orimligt att säga att schimpanser som hörsammar detta rop, och rör sig i riktningen varifrån det kom, har trosföreställningen att det finns föda däråt. Det här är inte ett särdeles sofistikerat beteende, säkerligen kan man iaktta något liknande hos andra arter. Det är skillnad på det här och en automatisk, instinktiv, reaktion; kanske myror, vilka förmodligen inte har trosföreställningar, blott tar emot något slags kemisk signal och därpå automatiskt reagerar. Men med varelsen såsom schimpanser, vilkas beteende är så långt mer intentionalt, kan man rätteligen säga att de hyser trosföreställningar.

Ahlenius: I anslutning till frågan om ickemänskliga djurs medvetanden säger du om filosofer som Michael Leahy och Stuart Hampshire att de utgör "försök att bedriva filosofi från kammaren om ett ämne som kräver studium av den verkliga världen".⁸ Men oenigheten rör väl inte vad ickemänskliga djur gör, utan hur vi skall tolka

7 *Interests and Rights*, ss 78-100, särskilt s 87.

8 Singers klagan finns i *Practical Ethics*, s 114. Det är Leahys redan nämnda bok *Against Liberation* som angrips och, när det gäller Hampshire, dennes *Thought and Action*. Även Donald Davidson och Anthony Kenny får sig en känga.

och bäst *förklara* vad vi ser. Så även om inte allt kan lösas från kammaren, finns det väl vissa filosofiska aspekter på värderingen av ickemänskliga djurs beteende?

Singer: Visst kan det finnas filosofiska frågor kring hur data skall tolkas. I Leahys och Hampshires fall tror jag att de helt enkelt inte ser till uppgifterna, eller förnekar dem. Det är det jag motsätter mig som varande kammarfilosofi. Om de sade "Okej, här har vi uppgifterna, jag accepterar att det var så här det gick till, men jag har en alternativ förklaring" kan vi försöka bedöma hur bra den förklaringen står sig. Jag minns ett av Michael Leahys exempel, i vilket han ger en fullkomligt orimlig förklaring till ett beteende⁹ genom att tala om en schimpans' föregivna rädsla inför närvaron av en högre rankad schimpans, på ett sätt som en person som förstod sig på deras beteende aldrig skulle erbjuda, eftersom schimpanser ständigt är i högre rankade individers närvaro utan att störas av det. Man kan inte bara säga "Jag kan vara en amatör-Goodall och erbjuda en egen förklaring" utan att veta det minsta om schimpanser och deras beteende.

Ahlenius: Du argumenterar för att vi under rådande omständigheter bör vara vegetarianer, men vilka medel menar du är tillåtna för att stoppa dagens metoder att föda upp djur – är det exempelvis acceptabelt att sticka slakthus eller transportlastbilar i brand?

Singer: Frågor om medel är, enligt mig, delvis frågor om det felaktiga i vissa enskilda handlingar och delvis frågor om vad som kommer att fungera. Jag antar att min ståndpunkt här är att dessa tillvägagångssätt inte kommer att fungera. Vore jag övertygad om att man verkligen skulle kunna stoppa köttätande genom att bränna ned ett eller annat slakthus, utan att skada dem som jobbar där, skulle jag kanske anse att detta var den rätta vägen. Men jag förmår inte se att det skulle fungera. Vad som i grund och botten måste till är att människor ändrar inställning. Om man inte lyckas ändra människors

9 Se Leahys *Against Liberation*, ss 36-8. Goodall beskriver i sin bok *In the Shadow of Man* hur schimpansen Figan står i begrepp att smaska i sig en banan när alfahannen Goliath dyker upp. Figan sätter sig då i en annan del av buskaget och börjar pyssla med något annat. När Goliath efter en kvart lämnar scenen går Figan tillbaka och äter upp sin banan. Singer och Goodall tolkar detta som att Figan har förmåga både att planera och att bedra, genom att verka vara upptagen med något helt annat än bananätande. Leahys tolkning är att Figan blev rädd, alternativt fick andra bestyr att se till.

inställning till den djuretiska frågan, kan man bränna ned hur många slakthus som helst – med den enda följderna att försäkringspremien för sådana inrättningar kommer att bli litet dyrare. Det enda som kan stoppa köttätandet är en förändrad inställning.

Ahlenius: Men kanske kan dessa brott få människor att tänka om och bidra till att debatter kommer i gång?

Singer: Nja, jag är mycket tveksam till det, faktiskt. Jag tror att människor bara blir arga. Jag tror att *civil olydnad* kan få människor att tänka om. Människor som är beredda att sitta utanför entrén till ett slakteri och arresteras för det, och tala om i rätten varför de gjort som de gjort, kan få uppmärksamhet och publicitet. Att bränna ned någonting är förmodligen inte rätta sättet att tala till människors förnuft eller medkänsla.

Ahlenius: Torbjörn Tännsjö, och förstås en rad andra filosofer, menar att utilitarismen ensam är oförmögen att förorda vegetarianism. Vissa argumenterar till och med för att utilitarismens tillämpning på den här frågan ger vid handen att vi är förpliktade att äta kött från djur som behandlats väl och inte skulle ha existerat över huvud om det inte hade varit för att de en dag skulle ätas upp.¹⁰ Vad skulle du vilja säga till dessa människor?

Singer: Om nu dessa människor samvetsgrant lever efter den övertygelsen, kommer de att undvika det kött som finns i vanliga matbutiker, eftersom det kommer från fabriksuppfödda djur som inte levde ett vidare gott liv och sannerligen inte dödades på ett humant sätt. Men jag välkomnar ställningstaganden som dessa, även om jag menar att vi kanske måste gå ännu längre.

När det så gäller påståendet att vi är förpliktade att äta visst kött vill jag påminna om frågan hur vi skulle kunna utnyttja de landområden som krävs på ett annat sätt. Vi skulle kunna utnyttja samma areal till

10 Tännsjö – i artikeln “Utilitarism och djurens rätt” i hans *Manipulerat liv*, Thales, 1993, ss 120-24 – går inte längre än till “försvarligt” (s 124), men Roger Crisp – se hans “Utilitarianism and Vegetarianism”, *International Journal of Applied Philosophy*, 4, 1988, ss 41-9 – menar att utilitarismen förpliktigar både till avhållsamhet från djurfabrikskött och till konsumtion av kött från lyckliga djur. Russ Shafer-Landau – i “Vegetarianism, Causation and Ethical Theory”, *Public Affairs Quarterly*, vol 8, nr 1, 1994, ss 85-100 – menar att vi kan äta kött, oavsett uppfödningssätt, eftersom varje inköp är omärkbart eller försumbart.

att odla grödor som skulle kunna föda människor i större utsträckning – vegetabiliska livsmedel är i allmänhet mer effektiva än animaliska. Vi kan även välja att lämna området orört eller göra en rad andra saker.

Ahlenius: Hur ser du på medicinsk forskning, är inte bruket av djur för det syftet mer rättfärdigt än livsmedelsindustrifallet?

Singer: Det håller jag med om, jag har alltid tyckt att det är egendomligt att motsätta sig medicinska djurförsök om man inte är vegetarian. Om vi talar om den relativt lilla del av djurförsöken som består i strikt medicinska experiment med utsikter att bidra till lösningen på någon allvarlig sjukdom, är argumenten starkare än de argument som framförs för att vi har rätt att äta kött. Det betyder inte att de är *tillräckligt* starka; men de är *starkare*. Självfallet talar jag inte om kosmetiska tester, eller andra former av produkttester, ej heller psykologiska experiment eller något liknande.

Ahlenius: När du intervjuades i *Financial Times* för drygt ett år sedan, tycktes reportern¹¹ förvånad över att du menade att vi är primater, apor. Vad beror det på att människan, trots att det gått över hundra år sedan Darwin, ser sig som separerad från naturen och resten av djuren?

Singer: Hundra år må ha gått sedan Darwin, men före honom hade vi en tvåtusenårig period av indoktrinering i tanken att vi *är* separerade från naturen. Det löpte djupt in i våra psyken, våra institutioner, våra lagar och hela det sätt på vilket vi uppfattar oss själva. Det finns fortfarande kvar och man finner det hos många människor, däribland denne högst intelligente, om än konservative, journalist på *Financial Times*.

Ahlenius: Vanliga invändningar till ditt djuretiska credo är att människan är speciell, gudomlig, förnuftig etc. Men det finns även ett annat slags invändningar, som går med på att människan inte är speciell men som fortsätter och menar att hon därför, som det djur hon är, inte har förpliktelser visavi andra djur. Det här är kanske aningen vulgärt formulerat, men något i stil med detta sägs ibland vara en implikation av darwinismen. Hur vill du svara på detta?

Singer: Det är ett misstag att se det som en följd av darwinismen,

11 Christian Tylers intervju publicerades i *Financial Times* 13 maj 1995 under rubriken "The Man Who Says He Is an Ape".

och Darwin själv var mycket noggrann med att påpeka att man inte kunde dra några moraliska slutsatser från hans teori; han beskrev blott en process. Min position har aldrig varit, ens delvis, att påstå att det inte finns några skillnader mellan typiska människor och andra djur. Det finns inget problem med att säga att människor – de flesta människor, inte gravt förståndshandikappade och spädbarn – är olika andra djur i det att de är förmögna att reflektera över sina val. De kan till exempel ta ställning till huruvida det är rätt eller ej att äta kött på ett sätt som ett lejon eller en varg inte kan. Vi kan inte nyttja andra djurs beteende som alibi för att fortsätta tillgodose våra intressen, när vi har förmågan att välja att låta bli.

Ahlenius: Tillsammans med Helga Kuhse, i *Should the Baby Live?*, försvarade du barmhärtighetsdödande av gravt utvecklingsstörda, eller på annat sätt svårt lidande, spädbarn. Ni hävdade inte bara att detta var moraliskt likvärdigt med abort, utan också att en sådan praxis kan förekomma, och faktiskt också har förekommit, i civiliserade samhällen.¹² I din senaste bok, *Rethinking Life and Death*, uttrycker du viss tveksamhet inför din tidigare slutsats.¹³ Hur ser du nu på denna fråga?

Singer: Min nuvarande ståndpunkt är fortfarande den som kommer till uttryck i den där noten i *Rethinking Life and Death*. Svårigheten här ligger i vad som är en önskvärd politik å ena sidan och å den andra vad som är etiskt försvarbart i det enskilda fallet. Jag anser fortfarande att det finns fall där barmhärtighetsdödande av gravt utvecklingsstörda spädbarn är försvarbart. Och det är mycket svårare än vad de flesta tror att undvika den slutsatsen, om vi håller i minnet att det på moderna sjukhus är standardförfarande att låta gravt utvecklingsstörda spädbarn dö, i fall där deras liv skulle kunna förlängas. Om de skall låtas dö, ibland ganska långsamt, vore det inte bättre om de fick aktiv dödshjälp? Generellt sett tror jag att det är det. Vad jag bekymrar mig om är gränsdragningen. När vi väl passerat födseln, var skall vi

12 Helga Kuhse & Peter Singer, *Should the Baby Live: The Problem of Handicapped Infants*, Oxford UP 1985. Bokens kapitel 5, ss 98-117, är en historisk-antropologisk översikt avsett att styrka spädbarnsdödandets acceptansvärde.

13 Peter Singer, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford UP 1995. Tveksamheten uttrycks på s 217.

dra en gräns? Det kan finnas politiska skäl för att födelsen skall sägas utgöra en relevant gräns, även om en sådan skillnad kan vara svår att försvara i det enskilda fallet.

Ahlenius: Du förkastar i *Rethinking Life and Death* hjärndödsbegreppet. Vad är det för fel på hjärndöd, och när föreslår du att läkare skall få ta organ för transplantation?

Singer: Felet med hjärndödsbegreppet är att det bara är ett mellanstadium. Varför fokuserar vi på hjärnan och varför kräver vi upphörandet av *alla* hjärnfunktioner? För 25 år sedan, när hjärndöd först diskuterades, var det ett behändigt sätt att säga "Nu kan vi säga att vi aldrig kommer att se en återgång till medvetenhet". Man kunde fastställa hjärnfunktionernas oåterkalleliga upphörande, men inte medvetandets oåterkalleliga upphörande i de fall där det fortfarande fanns viss hjärnaktivitet.

Men det här mellanstadiet är nu i tilltagande utsträckning, och från en rad olika håll, utsatt för attack. För det första kan vi nu uppehålla kroppsfunktionerna hos hjärndöda under en långt längre tid än vad som tidigare var möjligt, till exempel har kroppsfunktionerna hos gravida kvinnor uppehållits till förlossningen i över tre månader. Det börjar se konstigt ut att kalla dessa människor döda, när de förblir varma, deras celler fortsätter att växa och dela sig, och deras kroppar när ett foster.

Å andra sidan kan vi nu med större precision, i vissa fall, inte alla, säga "Den här patienten kommer aldrig mer att bli medveten, trots att patientens hjärna inte oåterkalleligt har slutat fungera". I ett sådant fall kan vi fråga oss "Vad är meningen med att hålla denna patient, denna organism, vid liv?". *Personen* som hans eller hennes partner eller vänner kände är borta. De skäl som en gång talade för att vi skulle gå från den klassiska dödsdefinitionen till hjärndödsbegreppet talar nu starkt för att ytterligare ett steg bör tas: till den oåterkalleliga förlusten av medvetande. Jag skulle inte vilja säga att det innebär döden, ty den mänskliga organismen lever vidare. Men det innebär döden, eller slutet, för vad vi värdesätter i en persons liv. Det är vid den punkten som organ skall tillåtas tas.

Ahlenius: Tror du att dessa förslag har en chans att vinna stöd bland läkare, dina filosofkollegor och människor i gemen?

Singer: Det kommer att ta tid, men jag förväntar mig att de en dag kommer att accepteras.

Ahlenius: När det gäller metodologi och epistemologi i etik tillbakavisar du såväl reflektivt ekvilibrium som fundamentism. Du menar, i korthet, att etiska utsagor varken är sanna eller falska.¹⁴ Samtidigt vill du ge förnuftet ett stort utrymme i etiken. Hur går detta ihop? Hur kan ett etiskt omdöme vara rimligare eller mer försvarligt än ett annat om inget av dem har ett sanningsvärde?

Singer: Otvivelaktigt tillbakavisar jag reflektivt ekvilibrium, jag är inte lika beredd att kategoriskt förkasta fundamentism. Sökandet efter ett fundament för etiken är fortfarande en öppen fråga och skall fortsätta att så vara; det finns ett antal intressanta möjligheter. Men låt oss anta att vi inte har funnit en säker grund för etiken, ändå finns mycket tankearbete med utgångspunkt i gemensamma premisser att göra. Du hörde mitt anförande i morse: jag tror att alla i salen delade premissen att man inte kan rättfärdiga slaveri med argumentet att vissa människor är mer förnuftiga än andra. En sådan premiss kan man sedan arbeta ifrån. Någon kan förstås invända "Om det är slutsatsen [att förtrycket av ickemänskliga djur är lika orättfärdigt], tror jag faktiskt att vi får ompröva slaverifrågan". Men de flesta är inte beredda till det, så det finns ett ganska stort utrymme för argumentation och förnuftsverksamhet baserade på den premissen, som är väldigt allmänt omfattad.

Ahlenius: Håller du med Mackie¹⁵ om att universaliserbarhetskravet, om det skall kunna kopplas till våra skäl till handling, i sig är en moralisk fordran, även om man förstås kan *kalla* det en formell egenskap hos vårt språk? På vilket sätt är etiken universell?

Singer: Vad jag håller med Mackie om, är att den här frågan inte får sin lösning bara för att vi ger en definition av en partikulär term, innebärandes att "bör" alltid för universaliserbarhet med sig. Jag menar att det finns ett särskilt sätt att resonera som uppstår i en given situation, och som för med sig universaliserbarhetsidén. Är det ett

14 Se Peter Singer, "Sidgwick and Reflective Equilibrium", *The Monist*, 58, 1974, ss 490-517. Jag bör kanske infoga att anhängare av reflektivt ekvilibrium inte behöver ta ställning i sanningsfrågan.

15 Se John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books 1977, kapitel 4, ss 83-102, särsk s 98. Se även Peter Singer, "Reasoning towards Utilitarianism", ss 147-159 i Fotion & Seanor (red), *Hare and Critics*, Clarendon Press, 1988.

substantiellt val huruvida man skall ge sig in i detta sätt att resonera över huvud taget? Det menar jag att det är, och det är på den punkten jag håller med Mackie. Men att välja ett annat sätt för med sig kostnader. Att säga att man kommer att resonera på ett icke-universaliserbart vis innebär att man avsäger sig deltagande i en omfattande mänsklig verksamhet.

Ahlenius: Men om en person inte vill delta i den här omfattande mänskliga verksamheten, en person som inte är beredd eller villig att rättfärdiga sina omdömen och sitt beteende för andra, vad kan du säga till honom eller henne?

Singer: Kanske kunde jag försöka säga sådant som jag fört fram i *How Are We to Live?*: "Tänk över vad ditt liv ytterst går ut på, kommer du att tycka att det här är ett tillfredsställande liv? Vill du inte delta i en långt större tradition, som har varit så viktig och attraktiv för så många stora personligheter?" Men om vederbörande till slut säger "Så synd, men jag är faktiskt inte intresserad av att resonera på det sättet" när man förmodligen ett läge där man inte kan säga så mycket mer.

Ahlenius: När det gäller Derek Parfits diskussion av utilitarism och överbefolkningsproblemet¹⁶ – hur motbjudande tycker du att den motbjudande slutsatsen är?

Singer: Jag tycker att den är rätt så motbjudande. Jag har ingen lösning på de problem som Derek har formulerat rörande befolkningsfrågan. Jag har förbryllats över dem under flera år nu och jag har väl mer eller mindre gett upp hoppet om att finna en lösning på dem. Men problemet är inte unikt för utilitarismen, för vilket etiskt synsätt som helst måste ta itu med vilken befolkningspolitik vi bör hålla oss med. De flesta rimliga etiska teorier innehåller, som åtminstone en av flera möjliga *prima facie*-principer, någon form av välviljeprincip. Man måste då ta ställning till om innebörden av välvilighet (*benevolence*) tillfredsställs genom att den totala eller den genomsnittliga lyckan ökas – eller, om inget av dessa förslag är tillfredsställande, något annat alternativ som fortfarande väntar på att klart formuleras.

16 För en kort redogörelse för dessa problem, se Derek Parfits "Overpopulation and the Quality of Life", ss 145-64, i Peter Singer (red), *Applied Ethics*, Oxford UP, 1986.

Ahlenius: Du har skrivit¹⁷ om dina förskräckliga erfarenheter – orsakade av grova feltolkningar av, och ren okunskap om, dina böcker, främst *Practical Ethics* och *Should the Baby Live?* – från tyskspråkiga länder. Tror du att du skulle ha kunnat förutse en sådan reaktion? Vad är din bedömning av den akademiska friheten i dessa länder, nu när trots allt en litet mer sansad diskussion har kommit igång i exempelvis *Die Zeit*?

Singer: Jag tror nog att jag skulle behövt vara bra framsynt för att kunna förutse dessa saker. Självfallet skrev jag inte *Practical Ethics* med ett öga till tyskars ömma punkter. Något som jag däremot borde ha varit mer försiktig med var den översättning som kom ut. Det var olyckligt att några av mina uttryck kom att bli desamma som vissa av nazisternas: *lebensunwertes Leben* där jag skrivit *a life not worth living*. Sådant skulle ha undvikits. Det ursprungliga engelska uttrycksättet har inga bibetydelser av det slaget. Men det är omöjligt att hindra någon från att rycka en mening ur sitt sammanhang och säga ”Se här vad den där fruktansvärde Singer säger, är det inte precis som nazisterna sade?”. När de läses i sitt ursprungliga sammanhang, i *Practical Ethics*, tycker jag att det är absurt att påstå något dylikt.

Pågår det en bättre diskussion där nu? Ja, jag tror faktiskt det. Inte bara i *Die Zeit* och andra nyhetstidningar, utan också i akademiska tidskrifter som behandlar den här sortens frågor. Från början var reaktionen helt avvisande och fientlig; några bättre artiklar börjar nu dyka upp. Men olyckligtvis tycks de riktigt stridbara, de som är beredda att avbryta föreläsningar genom att blåsa i visslor osv, finnas kvar, något som mitt senaste besök i Tyskland återigen visade. De tycker fortfarande att den där Singer är hin håle själv och att han skall mötas av demonstrationer. Följden blir bara att mina besök i Tyskland får långt mer publicitet än de annars skulle ha fått och långt fler människor läser om mina idéer.

17 I ett appendix till 1993 års utgåva av *Practical Ethics*, ss 337-59, berättar Singer om händelserna i Tyskland, Schweiz och Österrike. Se även Monica Resic' artikel ”Är Peter Singer fascist?” i *Filosofisk tidskrift*, nr 2 1996, ss 60-4. I ärlighetens namn skall framhållas att just *Die Zeit* genomgående haft en mer sansad ton. Bland senare artiklar, se Hans Schuh, ”Streiten für das Leben“ med underrubriken ”Die Debatte um Euthanasie und den Bioethiker Peter Singer geht weiter”, *Die Zeit* nr 19, 3 maj 1996.

Ahlenius: För ett tjugotal år sedan skrev du en artikel under titeln ”Philosophers Are Back on the Job” i vilken du välkomnade återupptagandet av normativa frågor inom akademisk filosofi.¹⁸ När de nu är tillbaka, tycker du att filosofer gör ett bra jobb?

Singer: De gör ett långt bättre jobb än de gjorde när de inte var där över huvud taget. Vändningen till substantiell etik – normativ och tillämpad etik – under den här tjugoförperioden har varit oerhört framgångsrik. Jag anser att vi har kommit med viktiga bidrag till offentliga diskussioner – den här konferensen är ett exempel. Tillämpningen av filosofi har haft ett positivt inflytande och höjt nivån på debatter. Något som jag ser som väldigt viktigt är att filosofers medverkan har visat att etiska spörsmål kan diskuteras även av den som inte har en religiös bakgrund. Det har även varit av godo för filosofin i sin helhet att etikens olika frågeställningar har skärpts. En av de saker som jag kommer att se tillbaka på med stor tillfredsställelse är att jag, tillsammans med många andra naturligtvis, medverkade till att tillämpad etik kom att bli en betydelsefull del av filosofin.

18 Publicerad i *The New York Times Magazine*, 7 juli 1974, ss 6-20.

LUDVIG BECKMAN

Konventioner, kultur och kritik

ANDERS TOLLAND OM MICHAEL WALZERS NORMATIVA TEORI

Anders Tolland diskuterar i *Filosofisk Tidskrift* 3/96 centrala problem i Michael Walzers politiska filosofi. Tolland vill lyfta fram och analysera människosyn samt normativa och metaetiska ställningstaganden i Walzers omskrivna verk *Spheres of Justice* från 1983. Jag kommer här att ta upp några av de slutsatser och påståenden Tolland gör för att om möjligt ytterligare klargöra hur den (som Tolland påpekar) så teoretiskt svärfångade Walzer kan förstås.

1. Bör vi lyssna på Walzer?

Den avgörande spänningen i *Spheres* finner Tolland i vad han på ett par ställen (s 3 och 8) kallar dess kulturrelativism eller konventionscentrism. Dessa drag kontrasteras i slutet av uppsatsen med "kravet på allmängiltighet". Ett sådant krav anser Tolland vara "ett huvuddrag" i västerlandets moralfilosofi och kultur. Walzers teori tycks alltså hamna i konflikt med en hel del. Även om det är svårt att uttyda Tollands egna uppfattning i frågan så är det uppenbart att så som konflikten är formulerad bör vi välja "väst" före "Walzer".

Problemet är att Tolland inte ger oss tillräckliga skäl för att tro att det är på detta sätt vi bör uppfatta konflikten. Förmodligen skall "kravet på allmängiltighet" förstås som ett krav på universalism, eller uppfattningen att giltigheten hos en sats eller påstående är universell och inte lokal. Och det är säkerligen riktigt att hävda vi i västerlandet ofta har sett universalism som en viktig del av vår kultur, inte minst eftersom den haft så stor betydelse inom både kristendomen och liberalismen. Vad som kännetecknar vår kultur, eller hur de flesta av oss ser på saken, är emellertid empiriska frågor som det knappast finns någon anledning till att förutsätta ett tvärsäkert svar på. Utan vidare

belägg kan det därför vara vanskligt att acceptera att den konflikt Tolland anser sig finna i *Spheres* verkligen existerar. Oavsett hur det ligger till med den saken är dessutom tveksamt till vilken grad påståendet att en viss uppfattning föreligger i västerlandet ens kan sägas utgöra ett argument mot en teori. Som jag sagt ovan kan det visserligen tyckas som om det implicit finns en rekommendation att välja väst före Walzer. Många av oss skulle förmodligen anse det vara mer praktiskt och bekvämt att låta en teori stryka på foten än att ompröva sitt kulturarv. Bekvämlighet eller (eventuellt) någon psykologisk disposition att välja det enkla före det svåra om inga andra incitament föreligger kan emellertid knappast sägas utgöra ett konklusivt argument. För att vara ett moralfilosofiskt argument är det ganska värdelöst. Finns det några prima facie skäl till varför vi *bör* acceptera egenskaper i den västerländska kulturen eller moralfilosofin framför Walzers teori? Om något, skulle förmodligen många hävda att fördelarna talar för valet av den senare. Varför inte välja något nytt i stället för att återigen bekräfta den tradition som belastat världen med så mycket av ondo.

Nej, det kan inte vara *för att* universalismen är en del av vår kultur och moralfilosofi som vi bör behålla den. Kanske menar då Tolland att han helt enkelt *önskar* att vi har kvar universalismen. Men taget för sig är väl inte heller detta ett egentligt argument. Varför skulle jag se Tollands preferens för A som ett skäl för mig att föredra detta framför B? Oftast måste nog mycket speciella omständigheter råda för att vi skall tillåta någon annans åsikt (till skillnad från argument) att påverka vår egen.

Tollands framställning ger oss följaktligen inte några argument till att vare sig förkasta eller acceptera Walzers teori. I avsaknad av argument kan jag därför tycka att det är lite lurigt att lämna läsaren ensam med omdömet att Walzers teori står i motsättning till vår västerländska kultur. Påståendet antyder ju som sagt att det finns skäl att förkasta vad Walzer säger även om det förblir oklart vilka dessa skäl är. Återstår då de deskriptiva påståenden som uppsatsen innehåller. Även där tror jag det är tveksamt om vi bör godta Tollands slutsatser; Walzer kan inte självklart karaktäriseras som antiuniversalist.

2. Vad säger Walzer?

Det är riktigt att Walzer menar att en stor del av de etiska principer

som är giltiga på en given plats får både sin giltighet och sitt innehåll av de värden som återfinns inom den kultur som där existerar. Det begrepp Walzer ofta använder för att närmare försöka lokalisera värdekällan är *social mening*, med vilket skall förstås den betydelse ett objekt eller en företeelse har i en kultur. Den *intrakulturella* rättvisa Walzer förespråkar i *Spheres* innebär som Tolland visar att dessa kulturella betydelser har rätt till erkännande och autonomi gentemot andra. Att behandla andra människor rättvist blir därför detsamma som att respektera de värden de omfattar och de praktiker de deltar i; ”att behandla män och kvinnor rättvist är att respektera deras konstruktioner” (Walzer 1983:314). Likaså blir *interkulturell* rättvisa inte heller godtyckligt. Det finns något som är rättvist och som bestäms av den kulturella betydelse som ett objekt intar.

Därmed vill knappast Walzer säga att en kulturell betydelse existerar oberoende av individerna inom en kultur – en slutsats som vi annars lätt kan förledas att dra. Det är inte så att moraliska, estetiska eller andra värden ”bara finns där” och ber om vår underkastelse. Detta blir tydligare i Walzers senare texter. Varje värde (t ex ett altars helighet) är en social konstruktion av de människor som betraktar altaret som heligt. Det betyder att en social konstruktion kan vara begränsad till en grupp inom en kultur och att Walzers teori därmed kan anföras lika mycket som skydd *av* kulturer som skydd *mot* kulturer. ”En social konstruktion är också en moralisk konstruktion” skriver Walzer. Ett altars helighet är inte objektivt i den meningen att vi *alla* har skäl att acceptera den. Men heligheten är objektivt giltigt för dem som erkänt och bejakat den konstruktion i vilket altaret är en del. Det är alltså lika fel att säga att altaret inte är heligt för *någon*. Vi andra har i Walzers teori en skyldighet att respektera deras sociala konstruktion även om den inte gäller för oss. När vi studerar vad Walzer skrivit vid senare tillfällen verkar hans ståndpunkt alltså inte vara så mycket en kulturrelativism som en social relativism (Walzer 1993). Walzer ser alltså inte *demos*, eller den grupp för vilka sociala meningar är giltiga, som med nödvändighet liktydigt med den ”politiska gemenskapens” som Tolland påstår. Walzer skulle kanske säga att det enbart är för vissa (måhända viktiga) frågor som den politiska gemenskapen är normativ referenspunkt. Den metateori som dessa slutsatser grundar sig på är dock som Tolland påpekar avsedd att vara ”generellt giltig”; det vill säga universell.

Om nu Walzers teori har pretentionen att vara universellt giltig så kan det synas vara en klen tröst för den som intresserar sig mindre för teorins räckvidd än för dess normativa konsekvenser. Kommer Walzers teori ha den svårsmälta implikationen att varje social konstruktion bör respekteras? Kommer den att se varje kultur som moraliskt suverän och finns det då inga möjligheter att moraliskt fördöma en främmande kulturs riter eller normer?

I den tidiga boken *Just and Unjust Wars* från 1977 försvarar han en "minimal kod" som gäller över alla kulturella gränser. Det finns, menar Walzer, en grundläggande rättighet till liv och frihet vilken är "oåtskiljaktlig från vår bild av vad det innebär att vara en människa" (citerad av Galston 1989:123). I en senare artikel skriver Walzer att det finns en grundläggande rättighet för varje människa till att inte låta sig reduceras till enbart ett objekt i någons sociala konstruktion; "Konstruktioner är inte fria... teorin om sociala konstruktioner implicerar (något sorts) begrepp om människan som en agent..." (Walzer 1993: 173). I båda fallen tar Walzer sin utgångspunkt i situationer då en grupp förtrycker en annan genom att tvinga på den andre sin kultur och sina föreställningar. Det må gälla vietnamesiska bönder eller amerikanska kvinnor men Walzers teori tycks föreskriva samma recept; att så länge som vi kan skönja det minsta motstånd mot en social mening, eller anta att det finns skäl för någon att göra det, så vet vi att vi bör ställa oss på de förtrycktas sida. Men den sociala konstruktionen i sig är inte felaktig; "...de rådande sociala meningarna är inte objektivt riktiga (eller felaktiga)." (s 170). Det tvånget och det faktum att en påtvingad konstruktion hindrar andra människor från att få bli fullvärdiga "konstruktörer" av sociala och kulturella värden som vi bör fördöma den.

I den 1994 utgivna *Thick and Thin. Moral argument at home and abroad* fortsätter Walzer på samma tema, nu i anslutning till händelserna i Östeuropa 1989. Det finns, menar han, en universell "tunn" moral som gör att vi känner igen orättvisa och förtryck oavsett när det sker. Vi kunde känna, fortsätter Walzer, att de demonstrerande människorna på Prags gator hade moraliskt rätt och vi därför hade skäl att stödja dem. Men det finns också en "tjock" moral på varje plats där den utomstående måste tåla. Den börjar där orättvisan slutar, eller då människorna i Prag själva skall besluta om vad som skall resas i stället för det gamla systemet (Walzer 1994).

I en mening kan vi uppfatta den teori Walzer föreslagit som ett

försök att förena liberalismens universella försvar för mänskliga rättigheter med en annan, kanske antropologisk eller hermeneutisk, traditions strävan efter förståelse och relativisering av vår syn på verkligheten. Det berömvärda i Walzers ambition ligger väl i strävan efter att inte negligera den ena framför den andra. Det är ju annars mycket enklare att som liberal säga att mänskliga rättigheter är universella, och att allt annat är ointressant vilket ju Robert Nozicks teori är ett exempel på. Liberalen väljer då att bortse från en del av verkligheten, en del som å andra sidan kanske antropologer och andra gärna överbetonar. Hursomhelst är slutsatsen att Walzers teori inte endast är metateoretiskt universell utan även normativt universell. Det liberala inslaget i Walzers tänkande bör därför inte förbises. Tollands beteckning "konventionscentrism" är därför lätt missvisande.

3. Walzers andra sidor

Ytterligare ett skäl för detta är ett helt annat problem som engagerat Walzer mycket; samhällskritikens förhållande till sin kultur och konventioner. Walzer har ägnat flera böcker åt vad han uppfattar som en kluvenhet i den roll samhällskritikern bekläder. Utgångspunkten är att en kritiker befinner sig inom en gemenskap som han samtidigt kritiserar; han är både distanserad och engagerad. I *Interpretation and Social Criticism* (1987) kopplar han den diskussionen till den normativa och metateoretiska teori om moralen och rättvisas grunder som han tidigare utvecklat. Poängen är att en kritiker med ambitionen att *kritisera* och inte *attacker* sin publik måste ta sin utgångspunkt i de värderingar som publiken själv omfattar. Han kan inte grunda sin kritik på en Bibel eller en nyttokalkyl om inte publiken redan bejakar de konstruktioner i vilka dessa normkällor är grundstenar. Men att ta sin utgångspunkt i vad vi alla redan är överens om innebär naturligtvis inte att slutsatserna måste vara "konventionella". En kritiker är i Walzers ögon någon som lyckas peka på motsägelser i publikens värderingar; på hyckleri då praxis skenat bort de principer man hyllar eller någon som finner ett bättre sätt att redogöra för de värden som redan fanns. Det finns således en öppning mot en förbättring och ett utvecklande av de moraliska övertygelser en gemenskap omfattar. På sätt och vis innebär detta att framsteg inte uppnås genom att visa på andra sanningar, utan genom att visa på samma sanningar i en form som är bättre anpassad till de förhållanden i vilka vi befinner oss eller identifierar oss med.

Kritikerns dubbla relation till sin gemenskap har även en moralistisk dimension hos Walzer. I en intervju som publicerades i *Res Publica* för drygt ett år sedan säger Walzer att kritikern liksom alla andra "äventyrare" står i skuld till sin gemenskap. Utan människor som inte var äventyrare, som stannade kvar vid "hemmets härd" och byggde en gemenskap, skulle förutsättningarna för kritik och äventyr inte finnas. Oavsett vilket liv vi väljer att leva står vi alltså i skuld till den sociala och kulturella miljö som när oss. Bakom Walzers ord skymtar Hegels skugga; beskrivningen av förhållandet mellan slaven och hans mästare. Hegel menade ju som bekant att slaven är en nödvändig betingelse för slavägarens alla egenskaper (makt) och hela identitet (som ägare). Således får slaven makt över slavägarens vara och blir även han en "slav". I vårt moderna samhälle är det i stället hippien, punkaren och kritikern som för sin livsstil är beroende av att det finns andra människor som valt eller inte valt att leva ett "svensonliv". Utan den kulturella infrastruktur som alla livsstilar och institutioner tillsammans skapar hade deras val inte haft samma innebörd eller ens kunnat ske. Det är förstås detta förhållande som fått Walzer och andra komunitära författare att peka på det otillräckliga med, och naiva i, den liberala traditionens bild av relationen mellan samhället och individen som ett kontraktsförhållande och rent instrumentell. Men det får oss också att den förmaning Walzer vill rikta till den profet eller kritiker som höjer sin röst mot de orättvisor eller andra missförhållanden i sin gemenskap; glöm inte ditt ursprung. Samhällskritikerns roll, främmande och inhemska orättvisor är de frågor som engagerar Walzer och som nog har varit vägledande i hans teoretiska vandringar. Det är därför knappast av en slump som andra kommentatorer som William Galston och Benjamin Barber velat påpeka hur väl Walzers syn på moralisk objektivitet passar med en demokratisk överideologi (Barber 1988, Galston 1989). Dels tillåter inte moralens i Walzers ögon sociala, och därmed i en mening subjektiva, natur att någon kan åberopa moraliska principer mot det demokratiska styret. Det finns ingen naturlig eller gudomlig lag som står över de värden som redan finns i gemenskapen själv. Dels kan moralens sociala karaktär och den lika rättighet vi i kraft av "sociala konstruktörer" alla har att vara dess stiftare, uppfattas som ett argument för den demokratiska processen. I demokratin, liksom i moralen, är vi i alla jämlika. Det intressanta med Walzers syn är emellertid det faktum att den till

skillnad från traditionellt liberala synsätt inte grundar moralen på något bortom de människor av kött och blod som bär på egna värderingar och föreställningar. Den hänvisar inte till rationalitet, av naturen stiftade lagar eller självvedenta principer. Därmed kan moralen aldrig bli främmande eller hotfull för dem som den gäller för. Moralens finns alltid redan där.

4. Avslutning

Att säga att den väg Walzer beträtt är både originell och fruktbar är naturligtvis inte detsamma som att säga att hans vägbygge verkligen är hållbart. Är inte teorin om respekt för sociala konstruktioner en förtäckt form av liberalism där toleransen utsträcks till att gälla kulturer i stället för individer? Kommer exempelvis religiöst troende att acceptera att se de riter de själva deltar i som endast sociala konstruktioner? Och om de inte accepterar det, finns det då något argument med vilket vi kan bemöta deras krav på att förbjuda eller straffa villfarelser? För dem finns ju inte den värdepluralism som Walzers teori implicerar, utan enbart en riktig lära eller normativ princip. Walzer är dessutom, som Tolland påpekar, inte lika rik på teori som på uppslag. Det är därför svårt att uppskatta om den filosofiska grunden är hållbar eller inte. För Walzers egen del är jag emellertid övertygad om att detta är en avsiktlig effekt. För honom har alltid de politiska problemen fått högre prioritet än de filosofiska, och det tycks mig som om ansåge han att en moralteoris riktighet inte är avhängig teoretisk elegans utan dess förmågan att artikulera de meningar vi har gemensamt – vilket med nödvändighet kanske måste bli ganska lite.

Litteratur

- BARBER, BENJAMIN, 1986 *The Conquest of Politics*, (Princeton University Press).
- GALSTON, WILLIAM, 1989 "Community, Democracy, Philosophy. The political thought of Michael Walzer", *Political Theory*, vol 17.
- TOLLAND, ANDERS, 1996 "Människan som konventionslevande varelse. Walzers tysta teori" *Filosofisk Tidskrift* nr 3.
- WALZER, MICHAEL, 1983 *Spheres of Justice*, (Blackwell).
- WALZER, MICHAEL, 1987 *Interpretation and Social Criticism*, (Harvard University Press)
- WALZER, MICHAEL, 1993 "Objectivity and Social Meaning", Martha Nussbaum och Amartya Sen (red) *The Quality of Life*, (Cambridge University Press).
- WALZER, MICHAEL, 1994 *Thick and Thin. Moral argument at home and abroad*, (University of Notre Dame Press).
- WALZER, MICHAEL, 1995 "Liberal Gemenskap", *Res Publica*.

GUNNAR SVENSSON

Tankar om Wittgensteins filosofiska metod

Varje läsare av Wittgensteins texter känner sig, åtminstone till en början, ytterst förbryllad: Frågor, liknelser, tankelekar, fler frågor – texten spretar i olika riktningar. Vad står där egentligen? Vilken är poängen? Var finns argumentationen?

Till en del är naturligtvis denna förbryllelse ett resultat av Wittgensteins eget skrivsätt. Men varför skrev han på det sättet? Var det ett pedagogiskt knep, en medveten mystifikation för att sporra läsaren till eftertanke, eller helt enkelt ett uttryck för själva den metod han använde i sitt filosoferande?

Svaret på dessa frågor är nog snarast att Wittgenstein var oförmögen att skriva på annat sätt. Han uttryckte gång på gång sitt missnöje med detta, och kallade det sin oförmåga till rätlinjigt tänkande. Hans skrivsätt bör därför inte uppfattas som ett uttryck för åsikten att filosoferandet borde bedrivas på detta sätt eller att filosofiska texter borde struktureras på detta sätt. Tvärt om! Han ägnade en oerhörd möda åt att försöka tvinga in sina tankar i en mer konventionell filosofisk form.

Finns då något som skulle kunna kallas Wittgensteins filosofiska metod? Är hans filosoferande så strukturlöst som det kan tyckas vid en ytlig genomläsning, eller är det så att hans idiosynkratiska skrivsätt inhöljer metoden och argumentationen i en onödigt dimma? Sekundärlitteraturen ger knappast någon större klarhet i dessa frågor. Ingen konsensus finns, varken när det gäller enskildheter i hans filosofi, eller när det gäller hans filosofiska metod och skrivsätt.

Själv uppfattar jag Wittgenstein som en i extremt hög grad argumenterande filosof, men en del filosofer från Uppsala tycks mena att Wittgenstein inte bara inte argumenterar utan att han dessutom tar avstånd från all argumentation. Juan Wilhelmi säger i sin avhandling

från 1995 att Wittgensteins metod innebär att ifrågasätta filosofers frågor och konfrontera problematiska ideer med fakta om elementära användningar av språket, och Pär Segerdahl säger i sin avhandling från 1993 att den filosofiska "familjelikhetsmetoden" ("the philosophical method of family resemblance") innebär att låta den faktiska språk-användningen tala för sig själv. Sådana uppfattningar förbryllar mig, och jag avser därför att i det följande fokusera just på frågan om Wittgensteins filosofiska metod.

1. Är metoden väsentlig?

Är verkligen frågan efter metoden viktig, är det inte snarare de resultat som nås med hjälp av metoden man i första hand bör uppmärksamma? Låt oss se vad Wittgenstein själv ansåg om detta.

I sitt anförande, hösten 1912 inför The Moral Science Club i Cambridge, med titeln "Vad är filosofi?" definierade Wittgenstein filosofin som alla de grundläggande satsen som av andra vetenskaper anses vara sanna utan bevisning. Ingenting nämns i protokollet om hur han tänkte sig att man upptäcker dessa satsen eller vad upptäckten leder till.

I *Tractatus* presenterar han en väsentligen annan uppfattning: Filosofi är ingen lära utan en verksamhet, en språkkritik vars resultat inte är "filosofiska satsen" utan att satsen klagörs. Filosofin skall göra tankar, som eljest är så att säga dunkla och suddiga, klara och skarpt avgränsa dem. (T 4.112) Men hur denna verksamhet, detta klagörande, egentligen skall gå till, alltså själva metoden (filosofin eller filosoferandet), förblir även i *Tractatus* oklart.

I sina föreläsningar i Cambridge under 30-talets första år var Wittgenstein mer explicit. G E Moore skriver i sin sammanfattning av anteckningar från dessa föreläsningar att Wittgenstein sa att vad han ägnade sig åt var ett nytt ämne och inte bara ett steg i en kontinuerlig utveckling, att det nu skett ett brott ("kink") i det mänskliga tänkandets utveckling och att det nya ämnet var vad som avlöst det som tidigare kallats filosofi. Det avgörande var enligt Wittgenstein att en ny metod hade upptäckts, något som liknade det som hände när Galilei och hans samtida utvecklade dynamiken, och när kemin uppstod ur alkemin. Enligt Moore sa Wittgenstein också att det inte spelade så stor roll huruvida hans resultat var riktiga eller inte, det som betydde något var att en metod hade upptäckts.

Själva den filosofiska metoden är alltså enligt Wittgensteins egna

ord det väsentligaste, kanske är detta inte så underligt med tanke på hans uppfattning att filosofi väsentligen är en verksamhet och inte resultatet av verksamheten. Filosofins resultat, vad han kallar "filosofiska satser", uppfattar han ofta som enkla, i det närmaste trivialiteter, om vilka det inte uppstår någon diskussion eftersom alla håller med om dem. Hilmy har i sin bok *The Later Wittgenstein* på ett övertygande sätt visat att Wittgenstein i denna centrala fråga inte ändrade sin bedömning, och alltså att hela hans senare filosofi måste ses i ljuset av att metoden är viktigare än de enskilda resultaten.

2. En metod för vad?

Vi har redan sett att filosofi enligt Wittgenstein är en verksamhet, och att denna verksamhet är en form av språkkritik. Metoden är alltså en metod att bedriva språkkritik. Men varför bedriva språkkritik, vad skall metoden över huvud taget leda till? Och varför uppfatta just denna verksamhet som det som avlöst vad som tidigare kallades filosofi? Låt oss åter uppmärksamma vad Wittgenstein själv säger.

I förordet till *Tractatus* säger han. "Boken behandlar de filosofiska problemen och visar att formuleringen av dessa problem beror på ett missförstånd av vårt språks logik". I *Filosofiska undersökningar* säger han: "Den klarhet som vi eftersträvar är en fullkomlig klarhet. Men det innebär bara att de filosofiska problemen skall fullständigt försvinna" (FU 133). Vidare säger han: "Filosofins resultat är upptäckten av uppenbar nonsens och bulor som förståndet fått när det stött emot språkets gränser. De, bulorna, låter oss inse upptäckten värde" (FU 119). Och: "Den verkliga upptäckten är den som sätter mig i stånd att avbryta filosoferandet när jag vill. – Den som får filosofin att falla till ro så att jag inte längre hetsas av frågor ... Nu visas genom exempel en metod, och följderna av dessa exempel kan man avbryta. Problem blir lösta (svårigheter avlägsnade), ..." (FU 133). Och lite senare: "Filosofin löser upp knutar i vårt tänkande, därför måste filosofins resultat vara enkla, men filosoferandet lika komplicerat som de knutar det löser upp".

Vad som här framträder är att filosoferandet, filosofin som verksamhet, syftar till att lösa upp tankeknutar, filosofiska problem eller "de filosofiska problemen", vilka genererats av missförstånd av vårt språks logik. Även om han i *Tractatus* talar om ett missförstånd och senare om missförstånd i pluralis, så är den grundläggande likheten

mellan den tidige och den sene Wittgenstein uppenbar.

Wittgensteins filosoferande är alltså koncentrerat kring de filosofiska problemen – det är inte något självändamål att såsom i *Tractatus* försöka ”dra en gräns för tänkandet eller tankens uttryck” eller upptäcka ”satsens allmänna form”, eller såsom i de senare skrifterna studera användningen av språkliga uttryck. De språkteorier som tycks bli formulerade i hans skrifter bör alltså inte uppfattas som egentligen avsedda som teorier utan endast avsedda att spela en roll för det övergripande syftet att lösa de filosofiska problemen. I hans egna ord: ”Undersökningarna får sitt ljus, dvs sitt syfte, av de filosofiska problemen. Dessa är ... inga empiriska problem, utan de blir lösta genom en insikt i hur vårt språk arbetar, och närmare bestämt så att detta inses i strid mot en drift att missförstå det. ... Filosofin är en kamp mot förhållandet av vårt förstånd genom vårt språk” (FU 109).

Wittgensteins syfte med filosoferandet är alltså långt från det klassiska. Varken metafysiska, ontologiska, epistemologiska, etiska, estetiska eller semantiska frågor besvaras med hans revolutionerande metod, inte heller mer existentiella frågor om människans och det mänskliga tänkandets villkor. Hans syfte är uteslutande det negativa – inte det nyfikna, vetenskapliga intresset att utvidga vår kunskap, utan den plågades intresse att befrias från sin plågoande. I en anteckning från 1944 skriver han: ”Det eftersträfvade målet för varje tänkare som filosoferar är – frid i tanken”. Och i bakgrunden kan man nästan ständigt höra ekot av hans ord till Bertrand Russell: ”Logic (Philosophy) is hell!”

3. Metodens karaktär

Så till frågan om metodens karaktär: Är det, som det ofta antyds, frågan om en sorts terapi, och i så fall en terapi för vem?

Wittgenstein själv skriver: ”Det finns inte *en* metod i filosofin, men det finns metoder, så att säga olika terapier” (FU 133). Detta terapeutiska drag uppfattades, åtminstone till en början, som det väsentliga i den nya filosofin, det framgår tydligt efter en genomgång av titlarna i sekundärlitteraturen från 40-, 50- och 60-talen, på senare år har diskussionen om Wittgensteins metod i det närmaste ebbat ut.

När Wittgenstein talar om tankeknutar och om missförstånd av språkets logik är det naturligtvis enskilda individers missförstånd det handlar om, och tankeknutarna har karaktären av förvirring; ”jag hittar

inte vägen” som han uttrycker det. Filosofiska problem är för Wittgenstein primärt fråga om enskilda individers tankeförvirringar orsakade av egna språkliga missförstånd av en speciell karaktär, och den tankefrid som utgör målet för filosoferandet är naturligtvis enskilda individers tankefrid.

Denna individuella karaktär är avgörande för hur man skall uppfatta den filosofiska metoden. Hur enskilda individer skall lösa upp sina tankeknutar beror naturligtvis på vilka missförstånd som genererat dem och hur intrasslandet gått till. Följden blir att det inte finns någon väg att en gång för alla avlägsna de filosofiska problemen, såsom Wittgenstein trodde i *Tractatus*. Det är därför metoden att avlägsna språkliga missförstånd av den speciella filosofiska (logiska) karaktären är väsentlig, medan de enskilda resultaten inte är så betydelsefulla; den förra är avsedd att gälla generellt, medan de senare i allmänhet kan vara viktiga för en individ men oviktiga för en annan.

Är då den terapeutiska metod som Wittgenstein upptäckt en metod som skall göra det möjligt för enskilda individer att lösa upp sina filosofiska tankeknutar och därmed sina filosofiska problem – är det alltså endast en terapi för enskilda individuella filosofer?

Ja, i en mening är det nog så, men det finns också en annat drag i Wittgensteins filosofi. Det han ägnar sina undersökningar åt är inte individuella missförstånd, utan sådana missförstånd som uppstår på grund av generella drag i vårt språksystem och i vår språkanvändning. Det är tankesätt, föreställningar, uppfattningar och ideal som vi så att säga övertar, eller uppfostras till, genom socialisering, språkträning och utbildning, helt enkelt genom att leva tillsammans i en språkgemenskap. Våra filosofiska problem är därför likartade, och det som genererat dem är, åtminstone ibland, missförstånd av likartat slag. Wittgenstein skriver själv: ”En *bild* höll oss fångna. Och vi kunde inte slippa ut, ty den var inbyggd i vårt språk” (FU 115), och angående de klassiska filosofiska problemen skriver han: ”Anledningen (till att vi fortfarande ställer dem) är att vårt språk har förblivit detsamma och lurar oss att ställa samma frågor om och om igen. Så läge det finns ett verb ’att vara’ vilket förefaller fungera likt ’att äta’ och ’att dricka’, så länge det finns adjektiv som ’identisk’, ’sann’, ’falsk’, ’möjlig’, så länge man talar om tidens flöde och rummets utsträckning, etc, etc, kommer människor att fortsätta att stöta mot samma gåtfulla svårigheter, och stirra mot något som inga förklaringar tycks kunna avlägsna”

(P 90). Filosofens arbete är därför inte *bara* ett arbete på det egna tänkandet: "Vi ser alltså den ene efter den andre gå samma stigar, och vi vet redan var de kommer att ta av, var de kommer att gå rakt fram utan att upptäcka avtagsvägen, etc, etc. Därför borde jag sätta upp skyltar överallt där felaktiga stigar svänger av för att hjälpa andra genom de svåra passagera" (P 90).

Kanske bör man därför uppfatta Wittgensteins metod inte bara som en sorts terapi för enskilda individer som trasslat in sitt tänkande i filosofiska problem utan som en metod att upptäcka gemensamma missförstånd av vårt språks logik, missförstånd som så att säga bottnar i "språkspelet" och "livsformen", dvs i gemensamma tanke- och handlingssätt.

Poängen med att upptäcka sådana missförstånd, eller missvisande gemensamma tankemodeller och tankesätt, är naturligtvis för Wittgenstein likväl av privat natur. Vi kanske alla har likartade filosofiska problem, men den förvirring som dessa åstadkommer är privat, och upplösandet av filosofiska problem handlar om att upplösa denna förvirring. Så även om filosoferandet riktar sig mot vilseledande gemensamma tänkesätt, är terapin i grunden nog ändå individuell.

4. Hur går filosoferandet till?

För att besvara frågan hur själva filosoferandet enligt den nya metoden bör gå till finns åtminstone tre angreppssätt: (i) att granska vad Wittgenstein själv säger om metoden, (ii) att studera hur han själv filosoferar ("Genom exempel visas en metod"), eller (iii) att studera hur hans elever och efterföljare bedrivit sin filosofiska verksamhet.

Det sista angreppssättet skulle naturligtvis kunna vara upplysande, men man bör hålla i minnet att Wittgenstein själv tog avstånd från det sätt på vilket de flesta av hans elever och efterföljare bedrev sin filosofi. G E Moore avslutar sin artikel om Wittgensteins föreläsningar med följande ord: "Han ansåg att även om det 'nya ämnet' måste säga en hel del om språket, så är det bara nödvändigt för det att behandla sådana aspekter av språk som har lett, eller som troligen kommer att leda till bestämda filosofiska problem eller misstag. Jag tror att han definitivt ansåg att en del nutida filosofer har vilseletts till att syssla med lingvistiska poänger som saknar sådana följder, och diskussioner om vilka därför, enligt hans uppfattning, inte utgör någon del av en filosofers egentliga uppgift". Denna kritik riktar sig uttryckligen mot de

”ordinary language” filosofer som tog fasta på Wittgensteins idé att mening på något sätt bestäms av användningen av språkliga uttryck i det vardagliga språket (”meaning is use”), och som därför ägnade sin kraft åt att studera ”vad vi säger när”. Många s k ”oxfordfilosofer” uppmärksammade på detta sätt vad vi kan kalla logisk-grammatiska regler med avsikten att därigenom göra det möjligt att avgöra när vi i vårt tänkande begår begreppsliga (logiska) misstag genom att bryta mot dessa regler. Sådana språkstudier utgör uppebarligen inte ingredienser i vad Wittgenstein menar vara filosofens egentliga uppgift. Han skriver t ex på ett ställe: ”(de) visar dig en knippe nycklar, men har inga dörrar att öppna med dem” (MS 138).

Om vi i stället försöker studera hur Wittgenstein själv filosoferar, stöter vi på det problem jag inledningsvis uppmärksammade: hans idiosynkratiska skrivsätt. Själva problemet om Wittgensteins metod bottnar ju i att hans skrivsätt tycks skymma själva metoden. Låt oss därför, åtminstone till att börja med, se vad han själv säger om sin filosofiska metod. En del metodologiska kommentarer finns insprängda här och där i hans manuskript, och det finns åtminstone två lite längre passager där han kommenterar sin metod: dels paragraferna 118–133 i *Filosofiska undersökningar*, dels avsnittet ”Filosofi” i det sk ”Big Typescript” från 1933, publicerat först 1989.

5. Metoden, enligt Undersökningarna

För många är naturligtvis paragraferna i *Filosofiska undersökningar* välkända, men låt mig ändå kort påminna om vad som står i dem. Här är några brottstycken:

Ett filosofiskt problem har formen: ”Jag hittar inte vägen” (FU 123).

Vi vill skapa ordning i vårt vetande: en ordning för ett bestämt syfte; en av många ordningar; inte ordningen. I detta syfte kommer vi om och omigen att *framhäva* distinktioner som våra vanliga språkformer lätt får oss att förbise (FU 132).

Det var riktigt att våra betraktelser inte fick vara vetenskapliga betraktelser. ... Och vi får inte uppställa någon som helst teori. Det får inte finnas något hypotetiskt i våra betraktelser. All *förklaring* måste bort, och enbart beskrivning träda i dess ställe (FU 109).

Vi återför orden från deras metafysiska till deras vardagliga användning (FU 116).

Det är en huvudkälla till vår bristande förståelse att vi inte *överblickar* användningen av våra ord. – Vår grammatik brister i överskådlighet. Den översiktliga framställningen förmedlar förståelsen, som består just däri att vi 'ser sammanhangen'. Därav vikten av att hitta på *mellanled*.

Begreppet översiktlig framställning är för oss av grundläggande betydelse. Det betecknar vår framställningsform, det sätt varpå vi ser tingen (FU 122).

Filosofin ställer bara fram allt till beskådande och förklarar eller härleder ingenting. – Då allt ligger i öppen dag, finns det heller ingenting att förklara. Ty vad som eventuellt är fördolt, intresserar oss inte. "Filosofi" kunde man också kalla det som är möjligt *före* alla upptäckter och uppfinningar (FU 126).

Våra klara och enkla språkspel är inte förstudier till en framtida reglementering av språket – så att säga första approximationer, utan hänsyn till friktion och luftmotstånd. Språkspelen är i stället *jämförelseobjekt*, som genom likhet och olikhet skall kasta ljus över förhållandena i vårt språk (FU 130).

Vi kan nämligen undvika felaktiga eller tomma påståenden bara genom att vi framställer förebilden som det den är, som jämförelseobjekt, så att säga som måttstock; och icke som en fördom som verkligheten *måste* motsvara (FU 131).

Detta är naturligtvis långt ifrån kristallklart; inte ger dessa brottstycken någon större ledning i fråga om den filosofiska metoden, alltså vad beträffar hur själva filosoferandet skall gå till. De har karaktären av reflektioner över metoden, snarare än instruktioner. Vad som framgår är i alla fall att Wittgenstein menar, att den främsta anledningen till de filosofiska problemens uppkomst är bristande överblick över språkets grammatik, och att det inte krävs förklaringar utan i stället beskrivningar av vardagliga användningar av ord för att undanröja denna brist. Men hur sådana beskrivningar och påhittade "mellanled" betraktade som jämförelseobjekt skall leda till översiktliga framställningar av den karaktär som Wittgenstein menar undanröjer filosofiska problem förblir oklart.

6. Metoden, enligt filosofikapitlet

Kapitlet "Filosofi" är en del av ett 780-sidigt manuskript i vilket Wittgenstein år 1933 försökte sammanställa resultatet av sina nya tankar. Det mesta som finns i avsnittet i *Filosofiska undersökningar* finns redan i filosofikapitlet, men här finns mycket mer, och många av de tankar som i hans senare manuskript är ytterst fragmentariska är i det tidigare åtminstone något klarare.

Wittgenstein börjar med att säga, att svårigheterna vid filosoferande inte så mycket är intellektuella utan snarast viljemässiga: "Filosofiskt arbete är egentligen mer ett arbete på en själv. På ens egen uppfattning. På det sätt enligt vilken man ser tingen. (Och vad man kräver av dem.)" (P 86)

Vidare säger han, att filosofiska misstag kan korrigeras genom att man pekar på, eller uppmärksammar, att man tänkt i enlighet med en analogi, en analogi som man inte uppfattat som en sådan och vilken dessutom är falsk. Det viktiga är att uttycka den oriktiga tankeprocessen så precist och karaktäristiskt att den andre medger att det var precis så han menade. Valet av ord och uttryck är därför av yttersta vikt. Man måste, som Wittgenstein uttrycker det, följa varje misstags "fysionomi", ty endast om den andre medger att uttrycket verkligen fångar hans tanke, och alltså att analogin är källan till hans misstag, är det möjligt att övertyga honom om hans misstag.

Filosofiska misstag är, enligt Wittgenstein, egentligen grammatiska misstag, och filosofiska undersökningar måste därför vara grammatiska. Men de skiljer sig från lingvistens eller filologens undersökningar, de regler som Wittgenstein intresserar sig för är i allmänhet just de som lingvisten ignorerar: "Vi kan säga att vi kallar något annat grammatik än vad han gör. ... vi skiljer mellan olika sorters ord där det för honom inte finns någon skillnad" (P 88). Just att uppmärksamma sådana skillnader är viktigt vid filosoferandet. Wittgenstein skriver: "Den speciella ro som inträder när vi kan placera liknande fall bredvid ett fall som vi trodde var unikt, möter vi gång på gång i våra undersökningar när vi visar att ett ord inte har bara *en* betydelse (eller bara två) utan används på fem eller sex olika sätt" (P 89).

Filosofiska problem visar en ordning i våra begrepp och kan lösas genom att ordna dem. Detta ordnande jämför Wittgenstein med omöbleringen av ett rum, och med ordnandet av kugghjulen vid öppnandet av ett kombinationslås. Vad som krävs är inte någon ny kun-

skap, utan i stället att man erinrar sig hur orden används; de filosofiskt viktigaste aspekterna hos språket är dolda på grund av sin enkelhet och vardaglighet: "Man kan ge namnet filosofi till det som är möjligt före alla nya upptäckter och uppfinningar" (P 89).

Vad ordnandet av vårt erinrade vetande om ordens användningar skall resultera i är en översiktlig framställning av ordens grammatik. En sådan översiktlig framställning ger den förståelse som gör det möjligt att se samband och att upptäcka falska analogier. Vår vanliga grammatik saknar sådan överskådlighet: "Som jag bedriver filosofi består dess hela uppgift i att uttrycka sig på ett sådant sätt att problem försvinner" (P 89).

Så långt är det tydligt att den uppfattning om filosoferandet som kommer till uttryck i filosofikapitlet är densamma som i *Filosofiska undersökningar*. Det finns dock ett drag i det förra som knappast mer än antyds i de senare, och det handlar om karaktären hos de filosofiska problemen.

Varför tycks grammatiska problem så svåra och näst intill omöjliga att lösa, frågar Wittgenstein, och han svarar: "Därför att de hänger samman med de äldsta tankebanorna, dvs med de äldsta bilderna som är ingraverade i språket självt. ... Människor är djupt inbäddade i filosofiska, dvs grammatiska förvillelser. Och att befria dem från dessa förutsätter att de dras ut ur den oerhörda mångfald av samband som de är fångade i. Man måste så att säga omgruppera hela deras språk. – Men detta språk utvecklade sig som det gjorde därför att människor hade – och har – en tendens att tänka på detta sätt. ... Språket innehåller samma fallor för alla; ett väldigt nätverk av välhållna felaktiga stigar" (P 90).

Anledningen till att filosofiska problem är så svåra att lösa är alltså enligt Wittgenstein att försöken att lösa dem med nödvändighet måste göras med hjälp av vårt språk, och därmed i enlighet med just de bilder och uppövade tankebanor som lett tankarna vilse och genererat problemen. Men Wittgenstein antyder också att problematiken är ännu djupare i och med att språket med dess bilder och uppövade tankebanor är resultatet av våra (djupare eller mer primitiva) tanketendenser. Det är på grundval av just sådana tanketendenser vi i vårt filosoferande med hjälp av språkets vilseledande bilder och uppövade tankebanor försöker hitta rätt igen. Inte underligt att det tycks oss svårt!

7. En jämförelse

Vad den filosofiska metoden innebär är alltså att genom påminnelser om användningen av språkliga uttryck försöka nå översiktliga framställningar av uttryckens grammatik, och därmed göra det möjligt att avslöja falska analogier och tankebanor i enlighet med vilka tänkandet gått vilse. På så sätt skall det alltså vara möjligt att reda ut sådana tankeknutar som genererat filosofiska problem. Frågan hur själva detta filosoferande går till kvarstår emellertid.

En skillnad mellan filosofikapitlet och *Filosofiska undersökningar* är att i det förra ännu inte tanken på språkspel som jämförelseobjekt vid filosoferandet finns med. Frågan är om denna skillnad är väsentlig? I det metodkommenterande avsnittet i *Filosofiska undersökningar* förekommer termen endast i en enda paragraf, i den redan citerade paragrafen 130 där Wittgenstein påpekar att hans språkspel just är jämförelseobjekt som genom likhet och olikhet skall kasta ljus över förhållanden i vårt språk. Detta har naturligtvis med den filosofiska metoden att göra: de enkla och klara språkspel Wittgenstein här talar om skall genom likhet och olikhet kasta ljus över just sådana förhållanden i vårt språk som lett tankarna vilse och nästlat in dem i filosofiska problem, dvs göra oss uppmärksamma på falska analogier och vilseledande tankebanor. Språkspelens enkelhet, ett begränsat antal ord använda i en begränsad typ av situationer, gör det möjligt att nå en fullständig överblick över och i vårt språk fullständigt beskriva användningen och funktionen hos dessa ord i dessa situationer, något som inte är möjligt beträffande vårt vanliga språk. Kanske är det just genom att konstruera och betrakta enkla språkspel vi kan nå en sådan överblick över användningen av våra ord som kan leda till upplösningen av filosofiska problem.

Har vi därmed besvarat frågan hur filosoferandet går till? – Knappast. Dels därför att tanken på språkspel är långt ifrån klar. Dels därför att det inte på något sätt framgår hur betraktandet av enkla språkspel leder till någon väsentlig överblick över användningen av våra ord. Dels, och kanske viktigast, därför att Wittgenstein enligt Moores anteckningar menade sig ha upptäckt den nya filosofiska metoden långt innan han introducerade tanken på språkspel.

8. Ordningens betydelse

Om vi i stället för att uppmärksamma vad Wittgenstein uttryckligen

säger om sin filosofiska metod tittar på hur hans filosoferande faktiskt går till, blir bilden av metoden då en annan? – Nej, kanske inte, men ändå mycket mer komplex. Vi finner i hans skrifter inte bara beskrivningar av språkspel av olika slag och redogörelser för den faktiska användningen av språkliga uttryck, utan vi finner också diskussioner av hypotetiska situationer och av kontrafaktiska naturförhållanden, vi finner hänvisningar till språkliga intuitioner och till introspektiva upplevelser, vi finner formuleringar av analogier, argument och tanke-modeller, etcetera. Men viktigast av allt är nog ändå själva ordningen i det som framställs.

Wittgenstein lade ned en oerhörd möda på att ordna sina reflektioner. Hans många försök till sammanställningar är uttryck för svårigheten att hitta den rätta ordningen, eller den rätta argumentativa strukturen, och "den rätta" betyder här den som upplöser filosofiska problem, eller de filosofiska problemen i fråga; den som följer miss-tagens fysiologi. Det är ju endast i ljuset av detta övergripande syfte som de många detaljanalyserna av bruket av språkliga uttryck får sin rätta betydelse. Och här måste man väl konstatera att Wittgenstein aldrig riktigt lyckades hitta den rätta ordningen – kanske framför allt beroende på de filosofiska problemens enorma komplexitet.

Till Wittgensteins försvar bör man naturligtvis tillägga att han själv aldrig blev nöjd med den ordning han lyckades ge sina reflektioner, förutom i viss mån i det tidiga verket *Tractatus*. I hans omfattande *Nachlaß* finns många försök till sammanställningar av anmärkningar, men inget som inte vidare omformats och bearbetats. Mot bakgrund av vad som nu är känt, framför allt på grund av G H von Wrights omfattande forskning kring manuskriptens tillkomst, kan man säga att Wittgenstein under hela sin senare period, från 1929 till sin död 1951, arbetade med att skriva *en* bok, och att han själv trots många försök aldrig blev nöjd med någon version av denna. Den första delen av *Filosofiska undersökningar* är Wittgensteins sista försök att slutföra detta arbete, men inte heller med det manuskriptet var han tillfreds. Ur detta perspektiv måste man med stor tvekan betrakta de nu mer än 15 volymer som hittills publicerats ur hans efterlämnade anteckningar.

9. Slutord

"There is in Wittgenstein's work no argument and no conclusion", skriver Oets Bouwsma, och kanske skulle en del uppsalafilosofer hålla

med. Men att Wittgensteins metod bara skulle handla om att konfrontera problematiska idéer med fakta om elementära användningar av språket, eller att metoden enbart går ut på att låta den faktiska användningen tala för sig själv, tycks mig alltför förenklat. Jag skulle i stället vilja hävda, att det i Wittgensteins skrifter finns ett mycket stort antal argument. Ja, kanske till och med att hela hans verk *Filosofiska undersökningar* bör ses som ett gigantiskt försök att framställa en enda, mycket komplex men ändå sammanhängande, argumentation avsedd att upplösa den filosofiska meningsproblematiken via en undersökning av grammatiken för främst uttrycken "förstå", "mena" och "tänka". – Men detta till trots hittar man i hans skrifter inte någon egentlig slutsats, ty målet för filosoferandet är ju enligt Wittgenstein själva *insikten* om att i tankarna ha gått vilse, och en sådan insikt kan man bara ledas i riktning mot, inte (ända) fram till.

Bibliografisk not

Denna uppsats är en något omarbetad version av ett föredrag som jag höll vid symposiet "Wittgenstein och filosofin" i Uppsala hösten 1995.

De wittgensteintexter som nämns och citeras i uppsatsen är dels *Tractatus logico-philosophicus* (T) och *Filosofiska undersökningar* (FU), båda utgivna i svensk översättning av Bokförlaget Thales 1992, dels vad jag kallar "filosofikapitlet" (P), i tyskt original publicerat som "Philosophie" i *Revue Internationale de Philosophie*, vol 43, no 169, 1989, samt MS 138 som är ett opublicerat manuskript angivet med den beteckning den fått av von Wright i hans "The Wittgenstein Papers"; båda dessa senare texter återfinns i samlingsvolymen *Philosophical Occasions, 1912–1951*, utgiven av James Klagge och Alfred Nordmann, Hackett Publishing Company 1993.

De omnämnda uppsalaavhandlingarna är Pär Segerdahls *Language Use*, med undertiteln "A philosophical investigation into the basic notions of pragmatism", Department of Philosophy, Uppsala University 1993, och Juan Wilhelmis *Språk och mänsklig förståelse*, med undertiteln "En kritisk undersökning av några samhällsfilosofiska tolkningar av den senare Wittgenstein", Bokförlaget Nya Doxa 1995.

Hänvisningen till G H von Wrights beskrivning av hur Wittgensteins texter långsamt växte fram genom ingående omarbetningar gäller främst uppsatsen "The Origin and Composition of the *Philosophical Investigations*", uppsatsen finns i hans *Wittgenstein*, Blackwell 1982. G E Moores anteckningar från Wittgensteins föreläsningar i början av 30-talet, "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", finns i hans *Philosophical Papers*, George Allen and Unwin 1959. Oets Bouwsmas kommentar om Wittgensteins filosofi återfinns i hans *Wittgenstein, Conversations 1949-1951*, Hackett Publishing Company 1986. Stephen Hilmys bok, slutligen, *The Later Wittgenstein* är utgiven av Blackwell 1987.

ANDERS JEFFNER

Livsåskådningsproblem

Lars Bergströms svar till Carl Reinhold Bråkenhielm och mig i *Filosofisk tidskrift* 1/97 är öppet och intressant. Det gör det meningsfullt att fortsätta debatten.

Jag medger att jag i ett resonemang om den intellektuella moralens maxim tillskrev Bergström alltför mycket av Ingemar Hedenius åsikter, men jag tror det har mindre betydelse. Den teoretiska grundposition som gör det möjligt för både Hedenius och Bergström att avvisa sådana kunskapsanspråk hos livsåskådningar som går utöver den empiriska vetenskapen är egentligen densamma. Båda låter den empiriska vetenskapen ange gränserna för vad vi kan veta om verkligheten fastän Bergström är mera noga med att precisera vardagslivets rationalitet. När det gäller frågan om det är rationellt eller inte att tro på svarta hål, elektroner och önskningar tror jag Bergström och jag efter ytterligare några distinktioner skulle kunna komma överens. En god utgångspunkt finns i en doktorsavhandling från min institution, Mikael Stenmark, *Rationality in science, religion and everyday life*, Notre Dame, Indiana, 1995. Men går vi vidare på detta spår finns det risk att vi missar kärnpunkten i vår oenighet. Det skulle inte bli mer än en filosofisk vårstädning.

De avgörande frågorna ryms enligt min mening i Bergströms resonemang om empirismen. Här är vi genuint oeniga. Empirismen är för Bergström en vetenskaplig teori, som grovt uttryckt säger "att empiriska iakttagelser i allmänhet är tillförlitliga och att all kunskap om verkligheten därför överensstämmer med innehållet i våra empiriska iakttagelser" (s 38). Jag hävdade i min förra artikel att Bergström alltför lättvindigt betraktade empirismen som en vetenskaplig teori och att han fick svårigheter att argumentera för empirismen utan att i argumenten förutsätta empirismens sanning. Nu säger Bergström att ett

av empirismen oberoende skäl att tro på denna är att den "hänger intimt ihop med vad vi för övrigt tror" (s 39). Den koherensprincip Bergström åberopar här och som också jag accepterar förutsätter naturligtvis inte att empirismen är sann.

Man kan då fråga sig vad den har för ställning i kunskapens uppbyggnad. Den kan vara en norm, som avvisas av sådana tänkare som Kierkegaard, och man kan på den vägen komma tillbaka till min uppfattning om yttersta avgöranden av normativ natur. Det är emellertid inte detta som är det tydligaste problemet med Bergströms resonemang.

När man ser efter vad det är som empirismen skall överensstämma med enligt Bergströms uppfattning finner man att det är "fysiologiska, psykologiska, optiska, akustiska" teorier (s 28). Om man utgår från att sådana teorier är sanna eller närmar sig sanningen kan man säga att de intimt hänger ihop med åsikten att "empiriska iakttagelser i allmänhet är tillförlitliga". Men koherensprincipen i denna tillämpning ger inte alls stöd för en empirism som innebär att *endast* empiriska iakttagelser bildar grund för kunskap om verkligheten.

Vidare finns det annat som vi "för övrigt tror" vilket är svårt att förena med en konsekvent empirism, t ex många av sunnda förnuftets uppfattningar om vårt mentala liv.

Det jag är enig med Bergström om är att det i hög grad är relevant att föra in koherensprincipen i vårt resonemang. Den är för mig viktig och spelar en avgörande roll för hur jag ser på kunskap. Existentia-listisk paradoxfilosofi kan jag inte acceptera även om jag utifrån min grundsyn kan ha respekt för den. Jag tror att det som skall räknas till kunskapen bildar en sammanhängande helhet. I sina yttersta delar vilar denna helhet på erfarenheten. Men vad skall räknas som erfarenhet? Det är svaret på den frågan, som ger de avgörande och intressanta skilljelinjerna enligt min mening. Bergström, som åberopar Quine, utgår från att det är sinneserfarenheten. Jag har ett vidare erfarenhetsbegrepp, som jag försökte antyda i mitt förra inlägg. Jag använde då termen existentiella erfarenheter i medvetande om att den behöver preciseras. (Något av det gör jag i min bok *Vägar till teologi*, Stockholm 1981.) Jag gjorde också klart att jag därmed inte avvisar sinneserfarenheten och koherenta empiriska vetenskapliga teorier. Vår kunskap kan gå utöver det som ytterst vilar på sinneserfarenhet men inte strida mot detta. (Det går att tolka "överensstämmer med" i Berg-

ströms formulering ovan så att jag skulle kunna acceptera den.) Att tänka igenom den helhet som för mig kan utgöra en livsåskådnings teoretiska innehåll så att den blir koherent är som jag ser det avgörande för verklighetsorienteringen. Poängen är alltså att koherensprincipen kan stödja fler uppfattningar än empirismen i Bergströms mening. Avgörandet mellan dem är då inte en vetenskaplig fråga.

Om man som jag har en gudstro som en del av livsåskådningen blir tillämpningen av koherensprincipen ett levande problem. Det framgår för mig med ovanlig tydlighet i Thomas Anderbergs nya bok *Guds moral*, 1997. Det är resonemang av Anderbergs typ som skakar mig i min egen livsåskådning, inte Bergströms empiristiska argument. För att återvända till Hedenius så är för mig den del av hans kristendoms-kritik som bygger på det klassiska teodicéproblemet den starkaste och mest levande. När man för in existentiella djuperfarenheter i kunskapsens grund tycker jag att man på ett sätt gör det svårare för sig. Kanske går inte helheten ihop. Risker att ha fel blir större. Från en annan synpunkt blir det lättare att leva. Vardagslivets verklighetsupplevelser och vårt medvetna liv får en tydligare tolkning.

LARS BERGSTRÖM

Koherens och livsåskådningar

Anders Jeffner anser att det är meningsfullt att fortsätta vår debatt om livsåskådningarnas kunskapsteori. Det tycker även jag. Jeffner antyder att han skulle kunna närma sig min ståndpunkt "efter ytterligare några distinktioner". Men han anser också att en genuin oenighet återstår. Jag tror han har rätt i detta, och jag tror liksom han att det kan vara viktigt att försöka klargöra vilken "kärnpunkten" i denna oenighet är.

En svårighet i sammanhanget är att Jeffner fortsätter att tillskriva mig åsikter som han finner hos Ingemar Hedenius. Nu tycks han mena att jag och Hedenius har en "teoretisk grundposition" som innebär att "den empiriska vetenskapen anger gränserna för vad vi kan veta om verkligheten". Såvitt jag kan minnas har jag aldrig sagt något sådant.

Men *är* det så att den empiriska vetenskapen anger gränserna för vad vi kan veta om verkligheten? Det beror på hur man tolkar denna tes. För egen del skulle jag vilja säga att "verkligheten" består av allt som är sant. Och givet denna tolkning är tesen knappast sann. Man kan t ex då veta, om verkligheten, att det finns oändligt många primtal, men denna kunskap är inte baserad på någon empirisk vetenskap, utan på ett matematiskt bevis. Kanske skulle Jeffner då invända att satsen att det finns oändligt många primtal inte handlar om det han menar med "verkligheten", trots att den är sann. Men vad menar han då? Han kan ju inte gärna identifiera "verkligheten" med "den empiriska verkligheten", ty att den empiriska vetenskapen anger gränserna för vad vi kan veta om *den empiriska* verkligheten verkar ju vara en ren truism. Någon skulle kanske vilja säga att "verkligheten" består av det som finns i tid och rum (och att primtal inte finns i tid och rum), men jag tror inte att Jeffner skulle acceptera en sådan definition, ty den utsluter väl att Gud kan finnas i verkligheten – ty han finns väl inte heller i tid och rum.

Låt oss undvika dessa sidospår. Hedenius hade kanske den position som Jeffner polemiserar mot, men jag har den inte. Som jag betonade i min förra artikel (s 30) tror jag tvärtom att man kan ge goda (rationella, förnuftiga) skäl för bl a filosofiska åsikter, och filosofiska åsikter (och de skäl man kan ge för dem) får väl till stor del antas falla utanför det Jeffner kallar "den empiriska vetenskapen".

Jeffner citerar korrekt att den empirism jag accepterar (grovt) säger "att empiriska iakttagelser i allmänhet är tillförlitliga och att all kunskap om verkligheten därför överensstämmer med innehållet i våra empiriska iakttagelser". Men strax därefter gör han ett nummer av att koherensprincipen inte alls ger stöd för en empirism som innebär "att *endast* empiriska iakttagelser bildar grund för kunskap om verkligheten". Men denna senare form av empirism, som jag alltså inte godtar, följer inte från den empirism jag godtar. Att all kunskap om verkligheten *överensstämmer* med innehållet i våra empiriska iakttagelser innebär inte att all kunskap om verkligheten måste vara *baserad på* empiriska iakttagelser. Det framgår av det Jeffner citerar att "överensstämmer" i detta sammanhang inte betyder mer än "passar ihop med" eller "kommer inte i konflikt med", ty annars blir ju ordet "därför" i citatet helt malplacerat. Exempel: Euklides teorem att det finns oändligt många primtal "överensstämmer" med våra empiriska iakttagelser – vi kan inte göra några empiriska iakttagelser som strider mot det – men "grunden" för det är inte empiriska iakttagelser, utan ett matematiskt bevis. Jeffner noterar för övrigt själv att "överensstämmer" kan tolkas på ett sätt som gör att han med kan acceptera min empirism. Utmärkt.

Men kanske skulle Jeffner nu vilja hävda att min empirism inte utesluter en religiös gudstro. Det kan han kanske ha rätt i, men här spelar det förstås roll hur denna religiösa gudstro ser ut. För egen del har jag, som många andra – kanske även Jeffner, att döma av slutet på hans inlägg – mycket svårt att tycka att tron på en allsmäktig, allvetande och allgod Gud går ihop med den empiriskt utomordentligt välgrundade uppfattningen att världen är full av onödigt och hemskt lidande. En tro på en maktlös eller ovetande eller ondskefull Gud kan däremot överensstämma med våra empiriska iakttagelser. Det är dock inte detta klassiska teodicéproblem jag har diskuterat i mina tidigare inlägg. Frågan har inte varit om en religiös tro är *förenlig* med vad vi för övrigt tror, utan om det kan finnas några *goda skäl* för en religiös tro.

I min förra artikel tog jag uttryckligen avstånd från den empiristiska maxim som säger att man endast skall tro på sådant som det finns empiriska skäl att hålla för sant (s 38). Jag *uteslöt* inte heller att man kan ge goda skäl för religiösa åsikter (s 30). Vad jag hävdade var att så kallade existentiella eller religiösa erfarenheter inte utgör några goda skäl för sådana åsikter. Jag tror att det är framför allt på *denna* punkt som Jeffner och jag är oense.

Nu säger Jeffner att han har ett "vidare erfarenhetsbegrepp" än jag. Det betvivlar jag starkt. Även jag räknar existentiella erfarenheter som erfarenheter. Även jag tror att sådana erfarenheter finns. Oenigheten mellan Jeffner och mig gäller vilket *bevisvärde* sådana erfarenheter har.

Jeffner anser att (vissa?) existentiella erfarenheter har bevisvärde. Det är detta jag förnekar. Vår oenighet på denna punkt hänger troligen ihop med att vi har olika uppfattningar om vad det är som orsakar existentiella erfarenheter. Jag förmodar att Jeffner tror att (vissa) existentiella erfarenheter orsakas av verkligheten är just sådan som den upplevs vara i dessa erfarenheter. Exempel: en persons upplevelse av att Gud talar till henne orsakas av att Gud faktiskt talar till henne (på samma sätt som en persons upplevelse av att solen skiner normalt orsakas av att solen faktiskt skiner). Detta skulle förklara att Jeffner tror att existentiella erfarenheter är tillförlitliga och att de därför har bevisvärde. Jag däremot tror inte att existentiella erfarenheter är tillförlitliga. Jag tror att de kan orsakas av helt andra förhållanden, t ex av vissa allmänmänskliga behov, av akuta krissituationer, eller av mer individuella psykiska eller fysiologiska egenheter hos den som har erfarenheten i fråga. Det innebär inte att dessa erfarenheter är överkliga eller ointressanta – eller ens att de måste vara falska – utan bara att de är otillförlitliga.

Jag tror faktiskt att Jeffner i någon mån skulle kunna hålla med om vad jag nu har sagt. Ty han säger ju själv i slutet av sitt inlägg att risken att ha fel blir större när man "för in existentiella djuperfarenheter i kunskapens grund". Detta måste väl just bero på att existentiella erfarenheter inte är lika tillförlitliga som t ex empiriska erfarenheter.

Kanske skulle Jeffner till och med kunna gå med på att religiösa livsåskådningar ur *kunskapsteoretisk* synpunkt har lägre kvalitet än icke-religiösa – vilket ungefär är min ståndpunkt. Skälet skulle vara

att de inte uppfyller koherensprincipen i samma grad. Men Jeffner skulle då tillägga att detta inte är avgörande, eftersom en religiös livsåskådning å andra sidan gör livet lättare att leva. Våra upplevelser och vårt liv "får en tydligare tolkning". Detta kan för honom vara ett skäl – vad jag tidigare kallat ett "*pragmatiskt* skäl" – att ändå föredra en religiös livsåskådning framför en icke-religiös.

Förhållandet mellan kunskapsteoretiska och pragmatiska bedömningar är komplicerat och det är något jag hoppas kunna återkomma till i annat sammanhang. Här vill jag bara notera att det ingalunda är självklart att en religiös livsåskådning gör livet lättare att leva. Jeffner tror att det är så, och jag vill inte förneka att det kan vara sant för många människor, t ex för Jeffner. För min egen del har jag mycket svårt att leva mig in i vad det skulle innebära för mitt välbefinnande om jag hade en religiös livsåskådning, men jag tror inte att jag skulle må bättre av det och i alla händelser skulle jag inte vilja ha en livsåskådning på sådana grunder om jag inte vore verkligt illa därän.

FOLKE TERSMAN

Om Erikssons grader av synd

I sin uppsats "Utilitarism för syndare" (FT, nr 4/96, ss 37–47, samtliga sidhänvisningar är till denna uppsats) presenterar Björn Eriksson en reviderad version av en tänkvärd idé som han tidigare formulerat i sin avhandling (*Heavy Duty*, Almqvist & Wiksell, 1994). Enligt denna idé lämnar utilitarismen utrymme för tanken att vi kan handla fel i lägre eller högre "grad". "Graden" med vilken en handling är fel i en viss situation sägs bli bestämmas av "svårigheten" att utföra den.

Den reviderade idén kan kort beskrivas så här. Anta att vi befinner oss i en valsituation med tre alternativ. För vart och ett av alternativen kan dess svårighet, enligt Eriksson, representeras av ett tal n sådant att $0 < n < 1$, där 0 står för "omöjligt" och 1 för "oundvikligt". Summan av svårigheterna att utföra alternativen i en viss valsituation är alltid minst 1 (men den kan överstiga 1, se s 41). Betrakta följande figur. Den upphöjda siffran vid respektive alternativ representerar dess svårighet. Den andra siffran representerar värdet av alternativets utfall:

$$\begin{array}{ll} a_1 & 101^{0,1} \\ a_2 & 100^{0,001} \\ a_3 & 0^{0,899} \end{array}$$

Enligt utilitarismen är både a_2 och a_3 fel, eftersom det finns ett alternativ med bättre konsekvenser. Med vilken grad är t ex a_3 fel? Låt oss säga att om x och y är två handlingsalternativ så är V_{xy} värdet av x :s utfall minus värdet av y :s utfall, medan S_{xy} är lika med x :s svårighet genom (dividerad med) y :s svårighet. För varje alternativ x som är bättre än a_3 kan vi nu multiplicera V_{xa_3} med S_{xa_3} . Enligt den reviderade teorin representeras graden med vilken a_3 är fel, dvs F_{a_3} ,

av den största av dessa produkter.¹ Med andra ord, $Fa_3 = Va_1a_3 \cdot Sa_1a_3 = 101 \cdot (0,1/0,899)$, dvs ungefär 11,2 (eftersom $Va_2a_3 \cdot Sa_2a_3 = 100 \cdot (0,001/0,899) \approx 0,1$).

Så långt är allt gott och väl. Men med vilken grad är a_2 fel? Svaret är att $Fa_2 = Va_1a_2 \cdot Sa_1a_2 = 1 \cdot (0,1/0,001)$, dvs 100 (eftersom det bara finns ett alternativ som är bättre än a_2). Med andra ord, det skulle vara betydligt *mera fel* av oss att utföra a_2 än a_3 , enligt Erikssons reviderade teori, eftersom $100 > 11,2$. Att utföra a_2 vore närmare bestämt nästan 9 gånger "så fel" som att utföra a_3 .

Detta verkar konstigt, med tanke på att a_2 :s utfall är nästan lika bra som det rätta alternativets utfall, medan a_3 :s utfall är betydligt sämre. Och att teorin har kontraintuitiva implikationer är nog ett problem för Erikssons teori, eftersom han vill "förklara omdömen om relativ felaktighet" (s 46). Dessutom vill han gärna att graden av felaktighet hos en handling skall variera med dess "klandervärdhet" (s 43). Men det verkar tveksamt om det vore mera klandervärt av oss att välja det svårare alternativet a_2 än det lättare alternativet a_3 .

Kan den kontraintuitiva slutsatsen trots allt försvaras? Kanske så här. Om vi väljer a_2 så väljer vi ett alternativ som är svårare än det rätta alternativet, dvs a_1 . Alltså hade vi ju lika gärna kunnat göra a_1 , och därmed ha förverkligat ett *ännu* bättre utfall. Men detta resonemang är, enligt min mening, föga övertygande. Skillnaden mellan a_1 och a_2 är väl inte så mycket att bråka om (bara 1 nyttoenhet), jämfört med skillnaden mellan a_1 och a_3 (101). Att vi således inte når ända fram (genom att göra a_2 snarare än a_1) är väl därför inte så allvarligt, jämfört med att utföra det betydligt sämre (men lättare) alternativet a_3 . För en utilitarist finns det ju inget egenvärde i att handla rätt.

Hur som helst kan samma resonemang inte användas för att försvara den slutsats teorin leder fram till om följande fall. Jämför följande valsituationer (och kom ihåg att summan av svårigheterna hos alternativen i en viss situation kan överstiga 1):

1 Se ss 42–4. Mer generellt kan Erikssons idé uttryckas så här: Om x är ett alternativ till en handling h som är bättre än h så är Fh lika med $(Vxh \cdot Sxh)$ om och endast om det inte finns något alternativ y till h sådant att $(Vyh \cdot Syh) > (Vxh \cdot Sxh)$.

(S1)		(S2)	
a_1	$1000^{0,5}$	a_1	$1000^{0,5}$
a_2	$500^{0,99}$	a_2	$0^{0,5}$
a_3	$0^{0,5}$		

Erikssons teori innebär att a_3 i (S1) är *lika fel* som a_2 i (S2), eftersom både Fa_3 i (S1) och Fa_2 i (S2) är lika med $(1000 \cdot 0,5/0,5)$, dvs 1000. Ändå verkar det rimligare att anse att a_3 i (S1) är *mera fel* än a_2 i (S2). I (S1) finns det ju förutom det rätta alternativet ett *annat* alternativ till a_3 som är betydligt bättre än a_2 och som det hade varit extremt *lätt* för agenten att utföra (dvs a_2). I (S2) däremot finns inget sådant alternativ.

Betyder dessa orimliga implikationer att vi bör förkasta Erikssons teori? Tja, kanske finns det något sätt att revidera teorin så att den undgår också dessa problem. Dessutom är det kanske osäkert i vilken mån vi kan lita på våra intuitioner i fall som dessa, eftersom det är svårt att klart föreställa sig vad det *innebär* att svårigheten för en handling är t ex 0,1, snarare än 0,01 eller 0,2 (denna synpunkt är kanske främst relevant för det första exemplet).

Erikssons tal om svårigheten att utföra handlingar knyter ju an till en viss trivial typ av erfarenheter. Vissa handlingar utför vi med ett leende på läpparna (att äta en god middag). Andra drar vi oss för (disken efteråt). Men det är tveksamt i vilken mån spekulationerna om att tillskriva numeriska värden till svårigheterna att utföra alternativen i en viss situation kan förenas med denna vardagliga fenomenologi.

Ta t ex tanken att svårigheterna i en situation alltid skall summeras till minst 1. Om det bara finns två alternativ i en viss situation så följer från denna tanke att svårigheten för något av alternativen är minst 0,5, dvs det värde som Eriksson kallar "medelsvårt" (s 41). Men tänk er att en otäck nazist ställer mig inför följande val: Jag får möjlighet att välja att han skonar ett (och bara ett) av mina två barn. Om jag avstår så dödar han båda. Det är därför (psykologiskt) omöjligt för mig att avstå, samtidigt som det är omöjligt för mig att rädda båda barnen. Så vilket barn skall jag välja? Det är klart att om det bara finns två alternativ så är det väl oundvikligt att jag *antingen* utför det ena *eller* det andra. Men intuitivt känner man nog att båda mina alternativ vore ganska svåra, dvs betydligt svårare än vad som rimligen kan tänkas menas med "medelsvårt".

Men Erikssons teori kan i vilket fall som helst inte gärna försvaras

med att vi inte har någon klar uppfattning om vad det innebär att en handlings svårighet har ett visst värde, och att vi därför inte bör lita på våra intuitioner. För om vi inte kan lita på våra intuitioner, och inte heller på något pålitligt sätt kan bekräfta eller vederlägga utsagor om att någon handlings svårighet har ett visst numeriskt värde, så kan man fråga sig vilken substans teorin i själva verket har. Hur skall vi avgöra om den är rimlig?

Här tycks i alla fall krävas mera arbete. Och kanske bör arbetet koncentreras på att ge något rimligt försvar för tanken att svårigheten att utföra alternativen i en viss situation kan tillskrivas numeriska värden på det sätt som Eriksson vill.

ANDERS BYLANDER

En moralens brobyggare

”Utvecklingen går mot moralisk, politisk och estetisk idioti.” Formuleringen är Alf Nymans, men diagnosen ställdes av den svenske filosofen Allen Vannerus i boken ”Livsvärdena”, utgiven 1933. Hans analys av tidsandan, så träffsäker under det tidiga trettioåret, kunde lika gärna ha varit skriven i vår tid. Relativism och nihilism breder ut sig, men samlevnaden fordrar att vi hävdar absoluta värden, som ej kan ifragasättas. ”Just frånvaron av kosmiska mål är det fulla oförnuftet i största möjliga stil”, skriver författaren. Genom hela sitt författarskap framträder denne outsider inte bara som en lyhörd empiriker utan också som mycket medveten moralist. Verksam under en tid då spekulation sågs över axeln av de analytiska filosoferna, fick Vannerus aldrig något stort genomslag. Han är förvisso inte är känd för en bredare allmänhet nu, och var det inte på sin egen tid heller. Ändå var han en väl profilerad och synnerligen produktiv svensk filosof, ”efter Boström vår ende systemskapare i stor stil”, som Alf Nyman skrev 1935. Den 28 november 1946 gick han ur tiden. Det är en idehistorisk paradox att hans tankar och böcker femtio år senare är i stort sett okända utanför bibliotekens kryptor. Hans tankegångar möter nämligen de tidlösa frågorna i vårt eget sekels blodiga kontext. Det är först som sist etiken det gäller. Även om determinismen velat göra rent hus med alla andliga värden, tar den moraliska människan ställning för en andlig verklighet ”som om det andliga innehåll, vilket utgör hennes patos, vore det enda i världen, som är väsentligt (”Etiska tankegångar”, 1922).

1. Mannen

Född 1862 i Ekshärad var Vannerus värmlänning. Fadern, kapten på regementet, dog när gossen var fyra år. Allen växte upp hos släktingar

vid den vackra sjön Glafsforden. Han studerade sedan filosofi i Uppsala, där Vitalis Norström vunnits för den boströmska personlighetsfilosofin. Själv tog Vannerus inga djupare intryck av Boström, men anammade den så populära naturalismen och utvecklingsläran, främst i Herbert Spencers tappning. Han intresserade sig också för John Stuart Mill, Rudolf Lotze och Wilhelm Wundt. Det var för den tiden radikala tongångar. Liberalismen framstod som vetenskapligt legitimerad av utvecklingen inom biologin, och ingen hade vid denna tid en aning om de nattsvarta erfarenheter som några decennier senare skulle förknippas med socialdarwinismen. På 1880-talet räknade Allen Vannerus bland sina vänner Mauritz Hellberg, som senare blev liberal politiker, och journalisten Yngve Svartengren. Det sägs att han på morgnarna läste högt för dem ur Spencers "Utvecklingslära".

Han blev fil dr 1890 på avhandlingen "Om erfarenheten, en kunskapsteoretisk studie", som går i empiristisk riktning. Så långt var han ett barn av sin tid. Därefter skulle han utveckla stor individualism och vetenskaplig integritet. Han sökte sig till vitt skilda fält av akademisk verksamhet i ett sökande som gällde humanism och generella perspektiv på människans värld.

Det märktes snart att vetenskap för denne sörpling inte var liktydigt med karriär. Vannerus enda akademiska lärartjänst var som docent vid Göteborgs högskola 1901–02. Därefter var han ammanuens i Kommerskollegium 1906–24. Han var en filosofins gentleman, något han delar han med storandar som Spinoza, Schopenhauer och Kierkegaard. Livet igenom engagerade honom mänsklighetens ödesfrågor, och det är fres-tande att dra paralleller med Bertrand Russell eller Georg Henrik von Wright.

2. *Metafysikern*

Att Vannerus från början var naturalist är föga märkligt vid en tid då utvecklingslärorerna firat triumfer på världsmarknaden och Büchners "Kraft und Stoff" hotade bli var mans bibel. Vannerus insåg att naturalismen aldrig ensam kan förklara den mänskliga kulturen. Med början omkring 1910 lägger han – man frestas säga plötsligt – i en lång rad skrifter fram argument för en värdeidealism som skall förklara och skydda de djupast mänskliga intressena.

Saken är egentligen den, att naturen, fattad i rent naturalistisk be-

märkelse, är det själ- och andelösa, men där själ och ande icke finnas, där finnes ej heller förnuft, och där detta senare saknas, där lysa även sådana facklor som ändamål, värde och idealism genom sin frånvaro" ("Naturalism och andligt liv", 1928).

Vannerus utgår från det mänskliga förnuftet, den aktiva intelligens som ordnar och värderar tingen i sin värld. Då blir värdena nödvändiga. "Utan värde intet mål, och utan mål ingen vilja" ("Livsvärdena", 1933). En materiell och mekanisk natur kan inte användas som rättessnöre utan att ödelägga hela civilisationen.

Den ontologi för vilken Vannerus blivit hågkommen är närmast en variant av den på kontinenten spridda psykofysiska realismen eller parallellteorin. Han driver den i pluralistisk riktning. Tanken går till Leibniz och Ernst Mach, men man får inte glömma att Vannerus kommit hit på egna förtjänster. Han gör ingen hemlighet av att metafysiken har rättmätiga anspråk på filosofins krona. I opposition mot de framryckande nypositivisterna hävdar han att vi måste gå bakom det sinnligt givna och välkomna transcendensen. Och hur motiverar han sin inopportuna hållning? Jo, med ett postulat; att "fakta visa utöver sig själva mot transfaktiska grunder, vilka betinga dem och varmed de stå i realsammanhang" ("Systemfilosofi", 1931). Eftersom den krassa materialismen inte är något annat än en konstruktion av sinnesdata, tvekar Vannerus inte att tala om den "objektiva andliga verkligheten". Det naturalistiska eller mekaniska måste balanseras med ändamålstanken. "Att vara människa kan anses vara att vara teleologiskt inriktad och verksam" ("Naturalism och andligt liv", 1920/28). Här stämmer han in i en månghövdad talkör; världen är "viljans rike" (Wilhelm Wundt), "värdenas värld" (Rudolf Lotze), "ändamålets rike" (Immanuel Kant).

Den förgängliga tillvaron består enligt Vannerus av eviga, oföränderliga substans-element som genomgår tre stadier; materiellt, psykiskt och andligt. En kosmisk utveckling leder från ett förvärldsligt stadium, över det nuvarande till ett eftervärldsligt. Värden som vi känner den kommer alltså att förgå.

Det som ledde Vannerus till hans livsprojekt, försöket att kartlägga förhållandet mellan kropp och själ, materia och medvetande, vetenskap och religion, var långtifrån någon kristen eskatologi. I stället var det Wilhelm Wundts experimentella psykologi och hypotesen om ett

parallellt förhållande mellan själ och kropp. Det idealistiska perspektivet, som utmanar den mekanistiska världsbilden, förefaller inspirerad av den likaledes tyske tänkaren Rudolf Lotzes väsenslära. Ståndpunkten innebär kritik av både Hägerström och Norström. Vannerus instämmer med Hans Larsson, att naturalismen representerar en sida av verkligheten som aldrig kan "fullständigt avdankas". Samtidigt framhålls att Vitalis Norström "bekämpat naturalismen under impulsen av ett upprört patos, som tagit sig stundom storartade uttryck".

Vannerus tänker sig en verklighet med både en materiell och en andlig sida. Människan avslöjar själv att materialismen är otillräcklig; som ren naturvarelse är hon inte ens begriplig. Det mest typiska för oss är just förmågan att handla med osynliga mål för ögonen, utan hänsyn till eller i direkt strid med det naturligen förväntade. Detta gör att Vannerus allt oftare vänder sina blickar mot den praktiska filosofins område; värdeteori, etik, estetik, rätts- och religionsfilosofi. Historien igenom har den teoretiska filosofin, som sysslar med kunskapsteori och metafysik (ontologi), haft initiativet, egentligen utan andra skäl än att den utsträckta, synliga världen för våra fysiska sinnen tycks föregå värden och värderingar som utgår från medvetandet. Denna tradition har implikationer som Vannerus tidigt ifrågasatte.

Denne värmlänning gav sig nämligen i kast med allt, även med de resultat som den teoretiska fysiken sedan länge framburit. Han skrev om Albert Einstein och Max Planck, om Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger och James Jeans. Deras teorier ställer hans filosofi på dess spets. Naturalismens teoretiska anspråk har ännu makt över idealisten. Han tvekar att dra samma slutsatser som senare New Age och t ex den nu verksamme Paul Davies, att världsalltet mera liknar en tanke än en sak, att livet är ett andligt äventyr. Den gamle spencerianen kan inte riktigt bestämma sig för om värdena och medvetandet är autonoma eller icke. Överlever vi den kosmiska natten?

Ända utnyttjar han rönen till att betona att värdeteorin äger en särställning och är oundgänglig för allt mänskligt liv. Den all materialism kännetecknande determinismen är här bannlyst, liksom de vatten-täta skotten mellan teoretisk och praktisk filosofi. Boskillnaden mellan världen och värdena är provisorisk. Filosofins ihåliga duo kunskapslära och metafysik förvandlas av värdefilosofin till en trio – och musiken smälter samman till ett helt. Liksom senare Emmanuel Lévinas ifrågasätter han alltså ontologins (totalitetens) dominans och anspråk på

sakligt företräde. Han går inte lika långt som den framlidne professorn vid Sorbonne, men det är åtminstone likgiltigt om "superpositionen" tillerkänns den materiella sanningen eller värde läran, livsvärdenas vetenskap. Redan de tidiga verken visar på umgänge med kantianska tankegångar, och Kant själv menade ju att det praktiska förnuftet, ändamålets rike, är överordnat det teoretiska. Nietzsche såg i moralen världsbildens kärna. Pliktkänslan, viljan till högre ändamål, ger en tydligare uppfattning om världens innersta natur än en materiell sanning.

Vannerus planerade noga sitt andliga äventyr och kunde därför vara det trogen livet igenom. Faktum är att väldigt mycket av Vannerus penna är från tiden efter att han fyllt femtio och hälften från vad som måste betraktas som framskriden ålder; de aktivaste åren tycks ha varit mellan 65 och 75 år!

3. *Värdeidealisten*

Vannerus höll hela tiden stånd mot gängse tänkesätt. Det har hävdats att han var ateist i filosofin, och det får uppfattas som att han inte funnit några hållbara teoretiska argument för Guds existens. Alf Nyman (1935) antyder att denna hållning var en eftergift åt forskarens allmänna försiktighet. Vannerus anar över hela den mänskliga scenen närvaron av objektiva värden av apriorisk eller transcendent karaktär, men tvekar att säga det rent ut.

När han talar om en andlig verklighet är det alltså det mänskliga projektet han avser. Nyman skriver att den naturalist som tidigt gjorde upp med Boström, också såg behovet av ett idealistiskt komplement växa fram till en guldkantad naturalism, där guldkanten med åren blivit allt bredare: Så kan man förvisso tolka orden i "Värdeidealism" (1914) resp "Livsvärdena" (1933):

Härvid kan förhållandet mellan kunskap och värde komma att fullständigt omkastas, så att kunskapen icke i främsta rummet blir kunskap, utan ett värde. Inom värde läran kommer nämligen allt att till sist te sig ur värdesynpunkt, och naturligtvis bli då äfven kunskapen öfverhufvud och vetenskapen i synnerhet föremål för värdering och uppskattning (1914).

Was sollen wir tun? – för att fråga med Kants ord. Svaret är självklart beträffande sitt allmänna innehåll. Vi böra naturligtvis –

trots allt – sträva efter att bli värdesubjekt i så hög grad som möjligt och i enlighet därmed även söka genomföra värdeidealismens princip inom samtliga livsfält i vår värld ...” (1933).

Så framväxer bilden av en samvetsgrann sanningssökare och humanist. Hos honom växer kunskapen och visionerna sida vid sida, utan att missprydas av otålighet eller pragmatism.

Vid en tid när den empiriska naturforskningen allmänt ansågs ge mandat åt positivismen, höll Vannerus tappert stånd. Han skydde standardsvaren – och dagsländorna. Följaktligen vände han sig mot Axel Hägerströms värdenihilism, liksom mot Vitalis Norströms religiösa filosofi. I stället prövade han ett perspektiv från vilket de motstridiga anspråken kunde förenas. Han fann i systemtanken en väg att skapa den hierarki som restlöst kan ta sig an hela den iakttagna verkligheten, såväl ”andligt” som ”materiellt”. Utgångspunkten måste härvidlag vara den gängse vetenskapens empiri, men etiska, estetiska och religiösa försanthallanden får inte bara avfärdas som subjektiva, ovetenskapliga. Konstnärliga och moraliska bedömningar avslöjar ofta en intersubjektiv verklighet som spänner över all mänsklig verksamhet, från den personliga och samlevnadssfären till den offentliga kulturen.

När den vittfamnande monisten gick bort, lämnade han sitt livsverk naturligen ofullbordat. Empirisk vetenskap är alltid provisorisk; det gäller bara att energiskt arbeta på en så bra bild av världen som möjligt. Även så synes Allen Vannerus livet igenom ha varit trogen sin devis ”Lef och gestalta lifvet så, att det resulterar i ett värdemaximum!”

NOTISER

¶ Jesper Hoffmeyers bok *Livstecken – Betydelsens naturhistoria* har utkommit i svensk översättning (från danska) på Bonnier Alba 1997. Den undersöker påståendet att det är tecknet som är den grundläggande enheten för förståelsen av vad livet är. ”Celler, vävnader, organ, växter, djur, populationer och ekosystem myllrar av kommunikation. Hela tiden avger de och tar emot tecken. Tecknen har funnits så länge livet har funnits.”

¶ Vid Göteborgs universitet har Mats Rosengren doktorerat i teoretisk filosofi på en avhandling med titeln *Psychagogia – konsten att leda själar. Om konflikten mellan retorik och filosofi hos Platon och Chaïm Perelman*, Filosofiska institutionen, 1997.

¶ *International Yearbook of Aesthetics*, volym 1, 1996, har utkommit. Redaktör är Göran Hermerén. Författare från en rad olika länder medverkar. Årsboken distribueras av Lund Art Press, Box 1507, 221 01 Lund.

¶ *Leibniz i Vasastan?*

Pizzeria Danne på Dannemoragatan i Vasastan hade för ett tag sedan stora anslag:

”MONADENS ERBJUDANDE”

Evig lycka? Full insikt i tillvarons gåtor? Nej, men Filé Mignon och ett glas starköl för 89:-.

¶ En antologi med texter i filosofisk psykologi av sex framstående kvinnliga 1900-talsfilosofer har nyligen utgivits. De sex filosoferna är Hannah Arendt, Lilli Alanen, Seyla Benhabib, Amélie Oksenberg Rorty, Martha C Nussbaum och Simone Weil. Redaktörer och introduktörer till texterna är Ulla M Holm, Eva Mark och Annika Persson. Bokens titel är *Tanke, känsla, identitet*. Förlaget är Anamma Böcker AB, Box 7131, 402 31 Göteborg. Utgivningsår: 1997.

¶ I Umberto Ecos roman *Gårdagens ö* har huvudpersonen Roberto sedan barnsben fantiserat om en halvbror, som han själv hittat på, Ferrante. En kväll ser han en person i en korridor, som han får för sig är denne Ferrante.

Efter upplevelsen för han följande resonemang: "...om han hade sett någon, så var det inte fantasi, och eftersom Ferrante var fantasi, kunde den han sett inte vara Ferrante." Eco anmärker: "En logiker skulle ha invänt mot detta felslut, men för Roberto räckte det för stunden."

Härmed utlyser *Filosofisk tidskrift* en tävling bland landets logiker: vad skulle en logiker ha invänt?

¶ En tidskrift med namnet *Ungdomstid* utges av Ungdomsstyrelsen, Box 17801, 118 94 Stockholm. Den vill bidra till en mångsidig och saklig debatt om barn- och ungdomsfrågor. Den tar bl a upp en del livsåskådningsfrågor.

¶ En historia, som man stöter på då och då, om den världsberömda danske fysikern Niels Bohr är följande. Bohr hade en hästsko hängande över dörren till sitt arbetsrum. Någon frågade honom om han verkligen trodde att den bringade lycka. Nej, det trodde han förstås inte. Men studier hade utvisat, påstod han sig ha hört, att den kan fungera, även för dem som tror att den inte gör det. Därför hade han ändå satt upp den. (Var Bohrs beteende rationellt eller irrationellt?)

¶ *Aristoteles, Ivar Segelberg och Johannes Persson*

Johannes Persson i Lund har nyligen kommit med en intressant och trevlig avhandling kallad *Causal Facts* (Library of Theoria No 22, Thales, 1997). Han argumenterar där för åsikten att det i världen oberoende av språket finns (singulära) kausalrelationer mellan fakta, där fakta ses som troper. De två kommentarer jag skall göra i anslutning till boken är inte avsedda som någon presentation eller recension, utan endast som två filosofihistoriska klarlägganden. Den ontologiskt intresserade uppmanar jag att läsa boken.

1) Angående Ivar Segelberg: I

förordet placerar sig JP i en filosofitradition som enligt honom själv har få anhängare utanför Australien. Och det är väl sant. Men faktum är att Ivar Segelberg, professor i Göteborg 1951 - 1979, var en trop-tänkare. Det som numera i den anglo-amerikanska filosofisfären kallas troper kallade Segelberg egenskapsmoment. Trop-uppfattningen av universalialia och allmänbegrepp liknar den nominalistiska synen i det att existensen av universalialia förnekas, men till motsats från nominaliseringen ses egenskaper inte bara som språkskapelser. Egenskaper antas finnas i det enskilda fallet utan att vara

universalia. De uppfattas, som JP säger, som "once-for-all occurrent properties". Motsvarande allmänbegrepp i språket uppfattas som refererande till enbart en mängd av troper (egenskapsmoment) som liknar varandra.

För att undvika alla missförstånd vill jag påpeka att JP:s och Segelbergs ståndpunkter inte är identiska. JP anser att det finns atomära fakta som är troper, och Segelberg anser att egenskapsmoment konstituerar komplexa enheter. Skillnaden är att Segelberg anser att komplexa enheter måste innehålla en mycket egenartad relation som han kallar elementarförbindelse, medan JP tycker att han klarar sig utan någon motsvarande typ av relation. Båda är dock trop-tänkare.

Segelbergs åsikter finns i böckerna *Begreppet egenskap* och *Medvetandet och jagidén*. En översikt över hans filosofi gavs i *Filosofisk Tidskrift* 4/95 av Thomas Wetterström ("Om Ivar Segelberg, medvetandet och världen"). Sedan många år finns en översättning till engelska av Segelbergs alla skrifter med en introduktion av Herbert Hochberg (University of Texas) där det görs klart att Segelberg är en tidig trop-tänkare. Jag hoppas innerligt att något förlag till slut bestämmer sig för att ge ut boken.

2) Angående Aristoteles: Det kan vara mycket svårt att skilja tropuppfattningen av universalia från den aristoteliska uppfattningen av universalia, dvs den immanenta

realismen. Enligt Aristoteles kan universalia inte existera utanför sinnevärlden. I sinnevärlden existerar universalia dels i tingen dels i språkhandlingar (som allmänbegrepp); det finns alltså såväl universalia *de re* som universalia *de dicto*. Efter att ha grubblat en hel del över skillnaden mellan troper och universalia *de re* tror jag skillnaden ytterst sett måste återföras på frågan huruvida kvalitativ identitet är logiskt primär i förhållande till exakt likhet, eller om det motsatta förhållandet råder.

Låt oss tänka oss två likadana fläckar med en viss färg (mer exakt: en viss yttersta färgnyans med en alldeles bestämd intensitet och en lika bestämd mätnadsgrad). Enligt trop-analysen finns här primärt två troper som är exakt lika varandra, men här finns inga universalia; på grundval av likhetsrelationen kan man sedan i ett språk bilda allmänbegreppet för färgen. Enligt den aristoteliska analysen finns i tankeexperimentet primärt två instanser av samma universale, vilket är det samma som att säga att här finns två kvalitativt identiska färgfläckar. Av denna kvalitativa identitet följer att det mellan färgfläckarna också råder en relation av exakt likhet. Men denna relation är inte den kvalitativa identiteten. Skillnaden mellan exakt likhet och kvalitativ identitet är subtil, men jag är övertygad om att den finns.

Grundtanken i den immanenta realismen, som jag omfattar den, är

att precis som relationen 'vara längre än' är grundad i egenskapen 'ha en viss längd', så måste relationen 'exakt likhet' vara grundad i något. Likheten är beroende av något. Om a och b är de två enda föremålen i universum och a är längre än b, så beror detta på att a har en utsträckning och b en annan; om a upphör att existera försvinner relationen 'vara längre än' men b:s längd existerar ändå; om b upphör att existera försvinner också relationen men a:s utsträck-

ning består ändå. Det finns en asymmetri mellan relationen och de underliggande egenskaperna. Egenskaperna kan existera utan relationen men inte relationen utan egenskaperna. Samma typ av asymmetri tycker jag finns mellan relationen 'exakt likhet' och underliggande instanser av universaliala. Kvalitativ identitet är däremot ingen relation. Att säga att två färgfläckar är kvalitativt identiska är bara att säga att båda fläckarna har instanser av samma universaliala.

Ingvar Johansson

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Henrik Ahlenius* studerar praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Ludvig Beckman* är doktorand i statsvetenskap i Uppsala, *Gunnar Svensson* är docent i teoretisk filosofi i Stockholm, *Anders Jeffner* är professor i livsåskådningsvetenskap, *Lars Bergström* är redaktör för tidskriften, *Folke Tersman* är forskarassistent i praktisk filosofi i Stockholm och *Anders Bylander* är föreläsare och skribent i Jönköping.

FILOSOFISK TIDSKRIFT har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

MANUSKRIFT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Reimersholmsg. 39, 117 40 Stockholm
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- mellanrubriker skall numreras
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus bör helst skickas med datorpost till adress lars.bergstrom@philosophy.su.se
- alternativt kan manus skickas på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras ej för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren gratis 10 exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

Tidigare årgångar av Filosofisk tidskrift kan beställas under adress Bokförlaget Thales, Bopparve, 620 12 Hemse.

För 1980 — 1991 är priset 50 kr/årg, enstaka ex 15 kr

För 1992 — 1996 är priset 120 kr/årg, enstaka ex 35 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

