

*Har filosofin fortfarande någon roll att spela?*

---

*1. Har specialvetenskaperna gjort filosofin överflödig?*

Filosofin har under nästan hela sin historia präglat tänkande människors sätt att förhålla sig till världen. Descartes, Kant och Hegel lästes inte bara av filosofer, utan av de lärda i allmänhet. Under århundraden har man knappast kunnat vara en inflytelserik person utan att åtminstone känna till de ledande filosofiska idéerna. På så vis kunde också dessa idéer genomsyra kulturen. Filosofernas arbeten, däribland teologernas och naturfilosofernas, innehöll de mest genomtänkta beskrivningarna av världen. Man gick till dessa för att finna hur det låg till med saker och ting, hur man på fast grund borde förhålla sig till naturen, konsterna, vetenskaperna, tron, moralen eller statskicket. Vad som var riktigt angeläget, och hur angelägenheter var ordnade i förhållande till varandra – allt detta kunde man nå absolut klarhet i genom att eftertänksamt studera filosoferna.

Så här är det knappast längre. Filosofins roll att prägla vårt sätt att se på världen har övertagits av specialvetenskaperna och annat i offentligheten, såsom journalistiken. Idag går vi till fysikerna, teknikerna, sociologerna, statsvetarna, psykologerna, ekonomerna, språkvetarna eller andra specialister för att få snabba besked om hur det ligger till med saker och ting. Filosofin, däremot, finner sig sällan tillfrågad, och det är kanske inte heller rimligt att fråga filosofin, när man i stället kan tillfråga experter som dagligen detaljstuderar världen med tillgång till material och specialmetoder som filosofin saknar. Martin Heidegger går så långt att han säger att filosofin är vid sitt slut, och att det tänkande som eventuellt avlöser filosofin kommer att vara ringare än filosofin: ”Ringare”, säger han, ”också därför att detta tänkande kommer att ha ännu mindre verkan än filosofin, såväl direkt

som indirekt, i den industriella epokens teknisk-vetenskapligt präglade offentlighet” (Heidegger 1998: 100-101).

– Har då filosofin inte längre någon roll att spela? Har filosofin osjälviskt bidragit till uppkomsten av specialvetenskaperna, och därigenom gjort sig själv överflödigt?

## *2. Husserl om den fenomenologiska filosofins nödvändighet*

Edmund Husserl avfärdar den beskrivning jag gjort av hur filosofin skänkt bort sina uppgifter. Specialvetenskaperna är inte kapabla att överta filosofins uppgifter. Tvärtom har deras försök att göra detta bidragit till att de andliga behoven i vår tid blivit nästan outhärdliga. Han skriver:

Naturvetenskaperna har inte i något enda fall utrett åt oss den riktiga verkligheten, den verklighet i vilken vi lever, rör oss, och är. Den allmänna tron att det är deras funktion att åstadkomma detta och att de bara ännu inte är tillräckligt avancerade ... har av de med djupare insikt avslöjats som vidskepelse. Den nödvändiga åtskillnaden mellan naturvetenskap och filosofi ... håller på att etableras och klargöras. Som Lotze uttrycker det, ”Att kalkylera världens gång innebär inte att förstå den” (Husserl 1965: 140).

Filosofin har enligt Husserl en central roll att spela, en roll som skiljer sig från specialvetenskapernas mer perifera roller. Filosofin vill inte orientera oss i livet så som specialvetenskaperna orienterar oss om yttre detaljer. Filosofin vill utreda vari den mest omedelbara verkligheten består, den i vilken vi rör oss som erfara och tänkande varelser. Men problemet med specialvetenskaperna är inte bara att de inte är kapabla att utreda denna verklighet åt oss. Det mest akuta problemet, enligt Husserl, är att existensen av alla dessa vetenskaper, med sina egna uppställda verklighetskoncept, hotar idén om en absolut verklighet. Vår relation till verkligheten är i vår historicistiska, naturalistiska, psykologistiska – och därmed relativistiska – tidsålder inte längre en harmonisk relation. Filosofins uppgift, enligt Husserl, är att reharmonisera vår relation till verkligheten.

Detta är alltså den uppgift som Husserl ålägger fenomenologin. Till sakerna själva så som de föreligger rena, när de inte sammanblandas med motstridiga vetenskapliga framställningar. Då kommer vi också att finna den grund varpå specialvetenskaperna vilar. Då kommer vi att

finna hur den erfarenhet som vetenskaperna har som material ytterst är, som Husserl säger, konstituerad.

### 3. Att återupptäcka den riktiga verkligheten genom epoché

Hur bär Husserl sig åt, när han återupptäcker ”den riktiga verkligheten, den verklighet i vilken vi lever, rör oss, och är”? Specialvetenskapernas svaghet är att de naivt tar sina konstruktioner för något verkligt. Men antingen dessa konstruktioner motsvarar en verklighet eller inte, så har vi ju en ständigt pågående ström av erfarenheter. Vi *har* en verklighet, utan att anstränga oss det minsta, och alldeles oberoende av hur framgångsrika vi är i vårt vetenskapande. Om vi kan direktundersöka denna absolut givna erfarenhet, utan att halka ut i ett teoretiserande som är antingen sant *eller* falskt, då har vi funnit filosofins säkra metod att återupptäcka och utreda den riktiga verkligheten. Och Husserl menar att detta är möjligt. För att inse denna omedelbart givna verklighet, alldeles inför våra blickar, så behöver vi bara ta ett steg bakåt, och sätta varafrågan inom parantes. Husserl talar om att utöva avhållsamhet, om en fenomenologisk epoché, där vi sätter den objektiva världen inom parantes: ”vad som därigenom blir tillgängligt för mig, den mediterande”, skriver han, ”är mitt rena liv med alla dess rena upplevelser och rena meningar, fenomenens universum, i fenomenologins specifika och vida mening” (Husserl 1992: 38).

Det är inget tomt prat när Husserl talar om hur epochén sätter honom i kontakt med fenomenens universum. Epochén är ett sätt att tänka, och den som lärt sig detta sätt att tänka har den i någon mening riktiga känslan av att äntligen ha funnit verklighetens omedelbart givna sida; en sida som kan utforskas, och som måste accepteras som den är. Husserl tycks ha funnit sättet att genomföra *filosofiska* undersökningar av vår mest näraliggande verklighet.

Trots detta måste man säga att det är en märklig sida av verkligheten som Husserl utpekar åt oss som ”den riktiga verkligheten, den verklighet i vilken vi lever, rör oss och är” – för det är ju ändå en häpnadsväckande verklighet som få av oss anat. För att få upp ögonen för den verkar det som om vi måste genomgå specialundervisning och tillägna oss ett särskilt seende, och ett nytt språk fullt av invecklade termer som ”epoché”, ”noetisk” och ”fenomenologisk reduktion”. Har inte den sida av verkligheten som Husserl på detta vis pekar ut åt oss allför mycket gemensamt med de specialvetenskapliga verklighetsbegrepp som han

ville ge en absolut grund? Faktum är ju att Husserl öppet medger att den sida av verkligheten som epochén sätter oss i kontakt med inte är vår vanliga verklighet, utan närmast ett verklighetsdestillat:

Genom denna fenomenologiska epoch reducerar jag mitt naturliga, mänskliga jag ... till mitt transcendental-fenomenologiska jag, den transcendental-fenomenologiska själverfarenhetens rike (Husserl 1992: 42).

– Vad är det för reducerad sida av verkligheten som vi kommer i kontakt med genom epochén, egentligen?

#### 4. Fenomenologi som grammatisk meditation

I den andra av de Cartesianska meditationerna har Husserl en tärning framför sig. Men han intresserar sig inte för tärningen på det "naiva" eller "naturliga" sättet som en faktisk tärning, utan på det strängt fenomenologiska sättet som ett rent *cogitatum*. Vad han vill visa, är att detta *cogitatum*, som epochén ställer inför hans blick, inte är något godtyckligt infall, utan en subtilt syntetiserad givenhet som låter sig beskrivas i minsta detalj. Om denna tärning säger han att den

visar sig själv som en syntetisk enhet av en mångfald samhöriga framträdandeformer. ... Om vi ger akt på något speciellt kännemärke hos tärningen som visar sig i varseblivningen av den, till exempel dess gestalt eller färg, en av dess sidor, eller denna sidas kvadratiske form eller dess färg för sig etc, så upprepas samma sak igen. Vi påträffar oavslutligt detta kännetecken som en enhet i en strömmande mångfald. I det omedelbara seendet återfinns en oföränderlig och bestående gestalt eller färg; i den reflexiva inställningen återfinns vi dessutom de därutöver tillhöriga sätten att framträda, den kontinuerliga följderna av successiva riktningar, perspektiv och så vidare. ... Följaktligen är det enskilda cogitot inte medvetet om sitt *cogitatum* på ett odifferentierat och tomt sätt, utan i en deskriptivt strukturerad mångfald med en helt bestämd noetisk-noematisk uppbyggnad, som på ett väsensmässigt sätt tillhör just detta identiska *cogitatum* (Husserl 1992: 56).

Husserl vill här visa att vi genom ett fenomenologiskt skådande kan utreda en subtilt strukturerad verklighet. Vad som ändå ger anledning

till vissa frågor, är att vad Husserl här säger om tärningen som *cogitatum*, är slående likt sådant som vi brukar säga om helt vanliga tärningar. Vi brukar ju tala om en tärnings gestalt, färg och sidor, eller om en sidas kvadratiske form. Och om vi ser tärningen ur olika perspektiv, så kan vi fråga, ”är detta samma sida av tärningen som tidigare var uppåtvänd?”, det vill säga, vi talar om tärningen som en och samma tärning, och om sidan som en och samma sida, även om vi ser tärningen ur olika perspektiv. Så på vilket sätt handlar Husserls ord, när han utövar epoché, om ett *cogitatum*, och inte om en faktisk tärning?

Vi kan tänka oss hur Husserl *koncentrerar sig på tärningen* ... och sedan säger vad vi nyss hört honom säga. Jag vill föreslå att Husserls epoché består i att använda tärningen som ett *exemplar* av en tärning. Detta tärningsexemplar får sedan bilda utgångspunkt för att illustrera vår användning av ord som syftar på tärningar. Tärningsexemplaret har således sidor och färg, som förblir samma sidor och färg när perspektiven varierar på typiska sätt. Husserl konstaterar också att när han säger, ”Denna tärning”, så *menar* han inte bara det i varseblivningen givna, för tärningen som *cogitatum* har också en typisk baksida, som med-menas när vi inom epochén säger, ”Denna tärning”. Baksidan är osynlig, men i någon mening ändå närvarande, och potentiella, föranade varseblivningar skulle synliggöra baksidan. – Här kan vi tänka oss att Husserl vrider på tärningen, och när han varseblir baksidan, så överväldigas han på ett sätt som vi normalt inte överväldigas när vi ser baksidan av en tärning, eftersom detta för Husserl är en direkt bekräftelse på hur tärningens föremålsliga mening konstituerats intentionalt. Den intentionala analysen ger alltså serien av upplevelser när vi vrider på tärningen ett meningssammanhang, som kunde kallas föremålslighetens sammanhang.

Så vad innebär det att sätta den objektiva tärningen inom parantes? Mitt svar är att det, åtminstone till stor del, innebär att övergå från att använda vårt språk i de vanliga sammanhangen, till att med hjälp av en tärning *illustrera* användningen av orden ”tärning”, ”baksida” eller ”färg”. Man kunde säga att epochén består i att koncentrera sig på saker och ting som om de vore illustrationer i en grammatikbok. Det är i en sådan bok aldrig fråga om några faktiska förhållanden. Om vi i boken finner en tärning med en röd sida, och under tärningen satsen ”denna sida av tärningen är röd”, så finns tärningen och satsen där inte för att hävda att jag faktiskt har en sådan tärning hemma, utan

de finns där bara som illustration till hur vi använder ord. Man kunde säga att illustrationerna och satserna inte sträcker sig utanför grammatikboken mot faktiska förhållanden i världen, utan de är immanenta till grammatikboken. Vad Husserl kallar att "sätta världen", kunde beskrivas som att slå igen boken och återgå till att leva och tala som vanligt igen – i de vanliga praktiska sammanhangen.

Den som finner principen för en sådan interaktiv grammatikbok, upptäcker snart att han kan illustrera subtila drag i vårt språk på detta sätt, exempelvis att föremål har en baksida, eller en viss storlek, eller att vad vi kallar "att se en tärning" inte involverar något informationsbärande ljus i fysikens mening. Filosofiskt betydelsefulla observationer låter sig göras i detta skådande. Jag menar att det var denna upptäckt som överväldigade Husserl som principen för den fenomenologiska undersökningen, och som fick honom att vilja säga att här har filosofin äntligen funnit fast mark, och sin egen metod. Husserl själv hade inställningen att han på detta sätt tog oss till en ren sida av verkligheten som föregår språket – men så är alltså inte fallet, menar jag. Den givna ordning som på detta sätt förefaller möjlig att utreda i minsta detalj är åtminstone i stora drag en ordning som finns i vårt vanliga språk.

Jag föreslår alltså att det är genom att koncentrera sig på tingen som grammatiska exemplar av sig själva som Husserl utövar epoché – han talar själv om att ha "de ifrågavarande exemplariska fenomenen för ögonen" (Husserl 1989: 97) – och att det är så som han menar sig finna grunden för "den riktiga verkligheten, den verklighet i vilken vi lever, rör oss, och är". Det är en verklighet som tycks tillfredsställa den fenomenologiska strävan efter en absolut givenhet, som dessutom ska fungera som yttersta ordnande instans. För genom att göra tingen till grammatiska exemplar av sig själva, så tycks de visa sina egna väsen för den fenomenologiska betraktaren, som på detta sätt tycker sig finna källan till ordningen i den mänskliga erfarenheten. Vårt språks grammatik läggs som en konstituerande ordning på vad Husserl beskriver som en annars herakleitisk medvetandeström. "Fenomenologin klargör genom skådande, den bestämmer mening och den skiljer mening åt" (Husserl 1989: 98).

– Och då vill jag naturligtvis fråga hur Husserls fenomenologiska meditationer är relaterade till den senare Ludwig Wittgensteins grammatiska undersökningar.

## 5. Att återupptäcka den riktiga verkligheten genom ett primärt språk

I förordet till *Philosophische Bemerkungen* uttrycker Wittgenstein en filosofisk inställning som är klart besläktad med Husserls. Det handlar inte om att förstå världen i dess periferi eller mångfald, som är specialvetenskapernas anda, utan om att förstå världen i dess mitt, i dess väsen. Redan i den första paragrafen förs fenomenologin på tal, och då just som grammatik. Fenomenologin, skriver Wittgenstein där, är grammatiken för beskrivningen av de fakta som fysiken bygger sina teorier på. Men redan i denna första paragraf finner vi att Wittgenstein är i färd med att ompröva fenomenologin. Han skriver nämligen:

Jag har inte längre något fenomenologiskt språk, eller "primärt språk" som jag brukade kalla det, som mitt mål. Jag ser inte längre det som nödvändigt. Allt som är möjligt och nödvändigt är att skilja vad som är väsentligt från vad som inte är det i *vårt* språk (Wittgenstein 1975: §1).

Wittgensteins omprövning av fenomenologin är, som vi ser här, *samtidigt en omprövning av hans tidigare inställning till språket*. Denna tidigare inställning till språket var faktiskt i stor utsträckning densamma som Husserl hade. Så här skriver nämligen Husserl om förhållandet mellan det vanliga språket och det språk som fenomenologen använder:

På grund av det vanliga språkets oklarhet, mångtydighet och bristfällighet vad gäller uttryckets fullständighet, erfordras, även om vi ständigt måste utnyttja detta språks uttrycksmedel, ett nytt grundande av betydelserna genom en ursprunglig orientering mot de insikter som växer fram vetenskapligt och en fixering av dessa insikter i betydelser (Husserl 1992: 32).

Detta för ju tankarna till *Tractatus* logiska analys. Både Husserl och den tidige Wittgenstein strävade efter ett mer egentligt språk som direkt svarar mot den omedelbara erfarenhet som vetenskaperna i ett senare stadium pålägger sina teorier. *Tractatus Logico-Philosophicus* är en bok med en fenomenologisk inställning. En skillnad som finns redan här är dock den att medan Wittgenstein menar att världens väsentliga ordning blott kan visas, så utvecklar Husserl en komplicerad terminologisk apparat för att i detalj tala om denna ordning. I någon

mening går Wittgenstein här längre än Husserl, för Wittgenstein insåg att försöket att *säga* den väsentliga ordningen i världen leder till skapandet av ett särskilt språk som, om det överhuvud betyder något, skulle tala om en annan verklighet än *vår* verklighet. Motivet bakom distinktionen säga/visa är således, menar jag, den fenomenologiska viljan att klargöra *vår* erfarenhet, den erfarenhet vi *har*, och inget vid sidan om liggande (en vilja som givetvis även Husserl hade). En annan skillnad är att den tidige Wittgensteins fenomenologi är språklogisk, medan Husserl uttrycker sig i en mer mentalistisk vokabulär i den idealistiska traditionen. Husserls fenomenologiska reduktion kan emellertid ses som en motsvarighet till *Tractatus* fullständiga logiska analys: Bägge ska föra oss till vår mest omedelbara erfarenhet, till den hårda kristallen.

Men i *Philosophische Bemerkungen* omprövar Wittgenstein som sagt fenomenologin. Trots detta kommer han i denna bok som en besatt ständigt tillbaka till föreställningen om ett språk som mer troget återger vår omedelbara erfarenhet. När Wittgenstein några år senare börjar skriva *Filosofiska undersökningar*, så är detta plågsamma omprövande, med sina ständiga bakslag, i stort sett över, och vi finner där en stämning som faktiskt liknar lugnet efter stormen. – Vad är det då för uppfattning om fenomenologin, och om filosofin, som vi finner där?

### 6. Att påminna sig om hur det är att leva utan att meditera

Den senare Wittgenstein talar ofta självironiskt om filosofer som stirrar tomt framför sig – som filosoferar meditativt inåtvänt – och ibland får man intrycket att han försöker locka ut dessa bleka gestalter i friska luften:

Titta på den blå himlen och säg till dig själv 'Så blå den är!' – Om du gör det spontant – inte med filosofiska avsikter – så faller det dig inte in att detta färgintryck bara tillhör *dig*. Och du har inga betänkligheter mot att rikta detta utrop till en annan (Wittgenstein 1992: §275).

Detta är en av de många påminnelser som i *Filosofiska undersökningar* riktas mot den fenomenologiska inställningen, med dess föreställning att varje ego har sitt universum. Jag har vid en snabb genomläsning funnit åtminstone femtio liknande påminnelser, varningar och vänligt ironiska skämt, som mer eller mindre explicit anspelar på



den fenomenologiska meditationssituationen. Ett återkommande ord i Husserls arbeten är ju det utpekande ordet ”denna”, exempelvis i fraser som ”denna tärning” eller ”denna röda nyans”. Ett sådant filosofiskt bruk av ordet ”denna” var välbekant för Wittgenstein, men i paragraf 253 vänder han sig mot det, med anmärkningen att man ”genom att emfatiskt betona ordet ’denna’ inte definierar ett kriterium på identitet. Emfasen förespeglar oss snarare att vi är förtroagna med ett sådant kriterium men att vi måste påminnas om det”. Och i paragraf 295 karakteriserar Wittgenstein resultatet av det fenomenologiska skådandet just så som jag tidigare gjorde det, som ”en bildlig framställning av vår grammatik. Inte fakta; utan liksom illustrerade talesätt”. Man kunde fortsätta länge att citera sådana anmärkningar ur *Filosofiska undersökningar*.

Trots detta är andan i *Filosofiska undersökningar* djupt besläktad med den i både *Tractatus* och Husserls arbeten. Där finns fortfarande en form av fenomenologisk reduktion; ett återförande till något mer verkligt. Samtidigt sker detta på ett oväntat sätt, som det är mycket svårt att sätta fingret på. Jag tror att vi här kan ha nytta av något som Wittgenstein säger i *Philosophische Bemerkungen* (§53), nämligen att om det funnes ett primärt fenomenologiskt språk, så skulle det vara ett språk som ”inte på något sätt skulle tillåta oss att uttrycka ett företräde för vissa fenomen framför andra; det skulle behöva vara, så att säga, absolut *opartiskt*”. – Ett absolut opartiskt språk: *det* vore ett språk som skulle förverkliga de fenomenologiska ansatserna. Men hur uppnår Wittgenstein den opartiskhet som han talar om?

### 7. Att få upp ögonen för sina egna krav på en absolut ordning

Idén om ett opartiskt språk är idén om en språklig ordning som motsvarar världens egen ordning: således en föreställning om en *absolut* ordning. Wittgenstein tycks ha börjat ana att denna idé om opartiskhet var själva motsatsen till opartiskhet: en dogmatism. Filosofen kan inte förlita sig på ett opartiskt redskap, som om det fanns en absolut ordning att reflektera, utan det gäller snarare att kämpa emot den föreställningen:

Vi vill skapa en ordning i vårt vetande: en ordning för ett bestämt syfte; en av många möjliga ordningar; inte ordningen (Wittgenstein 1992: §132).

I både *Tractatus* och *Cartesianska meditationer* fanns försök att i ett opartiskt språk ange en allmän ordning. I *Tractatus* får vi veta att satsens allmänna form är ”Det förhåller sig så och så” (§4.5), och i *Cartesianska meditationer* får vi veta att ”Den mest allmänna typiken, i vilken allt specifikt är inneslutet som form, betecknas genom vårt allmänna schema *ego-cogito-cogitatum*” (s 64). Jag tror att den senare Wittgenstein, kanske under inflytande från ekonomen Sraffa, började ana att den opartiskhet som han talar om i *Philosophische Bemerkungen* inte kan uppnås inom ett primärt språk. Att det skulle existera ett opartiskt språk för att ange världens väsen har ju inte uppdragats för oss, utan detta är ett krav, en fordran som vi ställer när vi filosoferar. Och Wittgenstein vill visa hur tom denna fordran är. Vad man kallat Wittgensteins argument mot existensen av ett privat språk hör enligt min bedömning till detta ifrågasättande. Motivet bakom dessa anmärkningar är säkert till stor del den unge Wittgensteins fenomenologiska meditationer. (Jag vill således göra gällande att det inte blott är någon fenomenalism eller sinnesdatateori som Wittgenstein tillbakavisar, även om också sådana idéer var relevanta för honom.)

Uppenbarligen spelar vårt vanliga språk en särskild roll för den senare Wittgenstein. Men inte, menar jag, som om han på äldre dar insett att detta språk *är* det fenomenologiska urspråk han tidigare eftersträvat, vilket vore att idealisera vardagsspråket. Vårt vanliga språk spelar en rakt motsatt roll hos den senare Wittgenstein. Det är genom att påminna oss om hur vårt språk faktiskt fungerar som vi blir medvetna den tendens till idealisering och partiskhet, som trots alla fagra ord karakteriserat det fenomenologiska försöket att vara trogen den ”riktiga verkligheten”. *Fenomenologins strävan efter trohet mot verkligheten är till sist en fordran på en sublim ordning.*

”Ju noggrannare vi betraktar det faktiska språket”, skriver den senare Wittgenstein, ”desto starkare blir konflikten mellan detta språk och vår fordran” (1992: §107). – Tänk bara på de nio färgade kvadraterna i paragraf 48, där Wittgenstein driver med sig själv genom att fråga efter de enkla beståndsdelarna, som om det gick att i allmänhet säga vad som är enkelt och vad som är sammansatt. Tänk på språkspelen i paragraferna 1–8, med de skilda sätt som ord där fungerar, och på Augustinus schematiskt enkla bild av ... *krav* på språkets väsen. Jag citerar än en gång: ”Ju noggrannare vi betraktar det faktiska språket, desto starkare blir konflikten mellan detta språk och vår fordran”. Det

kan se ut som en tanke att Wittgenstein på ett ställe diskuterar en bild av en tärning, och anmärker att frågan huruvida vi framför oss har en bild av en tärning, eller kanske snarare av ett trehörnigt prisma, beror på bildens användning!

Vad som hos den senare Wittgenstein i någon mening motsvarar den fenomenologiska reduktionen, är dessa påminnelser om hur vi faktiskt lever och talar. Det är inte direkt givet att vi framför oss har en bild av en tärning, eller att vi skådar en figur med nio enkla beståndsdelar – utan det beror på. Det beror på triviala omständigheter som epochén satt inom parantes. Den fenomenologiska meditationssituationen – och med den föreställningen om en sublim, destillerad, kristallren ordning – är parasitär på vårt vanliga språk. Den visar att vi är bekanta med språkets användningar i de vanliga praktiska sammanhangen, men att vi måste påminnas om dem.

#### *8. Grammatik som sublim verklighet, och som filosofiskt redskap*

Jag föreslog att Husserls epoché bestod i att betrakta tingen som exemplar av sig själva; exemplar som får bilda utgångspunkt för att illustrera våra sätt att tala. Jag sa att Husserl funnit principen för en interaktiv grammatikbok. Husserls tänkande utmärks av att han tar innehållet i denna rikt illustrerade bok för en omedelbart given verklighet. Grammatikboken får en apriorisk roll. Wittgenstein finner ett annat sätt att förhålla sig till denna grammatikbok. Den får en ny roll i filosoferandet: han sätter den i samband med de filosofiska problemen. Boken blir något som vi i vissa lägen kan tillgripa, för att behandla filosofiska problem. För det är klart att om den grammatikbok som Husserl upptäckte illustrerar våra sätt att tala, så kan denna bok också användas för att påminna oss om vårt språks användningar, om vi har en tendens att förbise eller missförstå dem.

Det är dock väsentligt att vi hos Wittgenstein ofta slår igen grammatikboken, för att i stället beskriva alldagliga situationer där vi talar på bestämda sätt; vad han ibland kallar språkspel. Husserl skulle antagligen säga att vi i dessa språkspel "sätter världen", och han skulle avfärda dem som precis det som måste undvikas, om vi ska hålla fast vid den sant filosofiska metoden. Så är det alltså inte hos Wittgenstein. Tvärtom vill han visa oss *vägen ut ur* den "sant filosofiska" metoden, som han på ett ställe liknar vid en flugfångstflaska. Hos Wittgenstein är det våra sätt att handla med ord i alldagliga situationer som hamnar

i blickpunkten, och grammatikboken är blott ett sätt att påminna sig om drag i dessa användningar. Dessa påminnelser får sitt ljus från de filosofiska problemen, det vill säga, de tillhör inte ett rent och intresselöst utläggande av tillvarons allmänna ordning, utan de är högst mänskliga redskap som används i våra filosofiska behovssituationer. Hos Husserl, däremot, normerar de grammatiska anmärkningarna en verklighet för sig; de ger sken av att beskriva mer fundamentala fakta – *cogitata*. Denna tendens att tolka grammatiska anmärkningar som om de vore beskrivningar av mer fundamentala fakta är utmärkande för metafysiken. Filosoferna har talat grammatik som om de talade ett primärt, aprioriskt språk om väsensfakta. De har utövat epoché!

– Och då är det dags att återgå till frågan om filosofin fortfarande har någon roll att spela.

### *9. Behovet att återupptäcka verkligheten*

Den djupa attraktion som fenomenologin har haft på tänkande människor under det senaste århundradet – och hit räknar jag intresset för *Tractatus* – vittnar om en tid då känsliga människor dagligen konfronterades med nya vetenskapliga teorier och begrepp, och frågade sig, ”Men var är då den riktiga verkligheten, den i vilken vi faktiskt lever? Var finner vi ett språk som direkt beskriver *denna* verklighet åt oss, *vår* verklighet?” Varför har uppkomsten av specialvetenskaperna, som gradvis frigjort sig från filosofin, på detta sätt förvirrat människor, och givit dem denna metafysiska oro? Mitt svar är att specialvetenskaperna ännu inte helt frigjort sig från filosofin. De presenteras fortfarande med normativa anspråk. Företrädarna för dessa vetenskaper har fortfarande en tendens att tala grammatik, som om de talade ett primärt språk. Men de talar olika primära språk. De talar sina vetenskapers grammatik, som om de beskrev fundamentala fakta. Inom lingvistik till exempel, som är en specialvetenskap vars filosofiska anspråk jag undersökt, framställs ofta de språkvetenskapliga begreppsbyggnaderna normativt, som om de vore hypoteser om språkets väsentliga struktur. Husserls reaktion inför all denna specialvetenskapliga grammatik var, om jag har rätt, att anknyta till vårt vanliga språks grammatik. Denna grammatik blir det autentiska språket (som om man kunde tala grammatik som ett renare och väsentligare språk än det vanliga språket), och det är naturligtvis ingen tillfällighet att många upplevt detta nästan som att komma hem igen.

Wittgenstein kände samma metafysiska oro som Husserl och alla andra som attraherats av fenomenologin. Men även om han arbetar i en likartad anda som Husserl, så har han ett helt annat sätt att komma till rätta med oron, och uppnå det lugn i tankarna som han säger att filosofen eftersträvar. Roten till oron finner Wittgenstein i det idealiserande kravet på en absolut ordning som Husserl aldrig ifrågasätter.

Problemet med våra specialvetenskaper, kunde vi med Husserl säga, är deras tendens att naivt ge sina forskningsmetoder ett normativt företräde, något som kommer till uttryck i den roll som experter spelar i vårt sätt att förhålla oss till världen. Men problemet med Husserls fenomenologi är att också han talar grammatik som om han beskrev fundamentala fakta. Det är Husserl, snarare än Wittgenstein, som idealiserar vårt vardagsspråk. Att Husserl anknyter till vår vardagsspråkliga grammatik (utan att uppfatta eller framställa saken så), och att han ger denna grammatik ett företräde framför de specialvetenskapliga språkens grammatik, löser inte våra problem, utan gör dem tvärtom bara mer akuta. För vi kan i konfrontationen med Husserls reducerade verklighet reagera med samma oro som inför de specialvetenskapliga verklighetsbegreppen. Vi kan med Wittgenstein reagera:

Detta självklara, *livet*, skulle vara något tillfälligt, obetydligt; och mot det, något som aldrig bryr mitt huvud, det egentliga! (Wittgenstein 1993: 192)

Husserl har rakt motsatt inställning till vår vardagliga erfarenhet, när han i slutordet till de Cartesianska meditationerna i stället skriver:

Det vardagliga praktiska livet är naivt, och erfarenheterna, tänkandet, värderandet och handlandet sker inom en i förväg given värld. Här sker alla de erfarenhetens operationer, genom vilka tingen helt enkelt finns där, på ett anonymt sätt: den som erfar känner inte till dem. Inte heller känner han till vad tänkandet utför; de matematiska talen, de predikativa sakförhållandena, värdena, ändamålen och verken framträder bara tack vare dessa dolda operationer, genom vilka de byggs upp steg för steg: endast resultaten är synliga (Husserl 1992: 154).

Detta är i princip samma intellektuella förklaringsarkitektur som vi finner i specialvetenskapernas filosofiska anspråk, exempelvis hos ling-

visten Noam Chomsky, som säger att ”vi måste inse att till och med de mest välbekanta fenomenen kräver förklaring”. I någon mening utövar även Chomsky epoché, när han låter den lingvistiska begreppsapparaten konstituera språkets väsen.

*10. Filosofins roll att påminna oss om hur vi lever, rör oss, och är*  
Vi har under mer än ett århundrade levt i absolut tillit till vetenskapernas synsätt och vokabulär, där ingen på något mer konsekvent sätt undersökt gränserna för de sätt att se tingen som ges av vetenskaperna och andra normgivande expertiser. Gentemot dessa normativa utläggningar av vad språk, moral eller tänkande är, kan det i Wittgensteins anda riktas påminnelser om hur vi lever i alldagliga situationer. Det handlar inte om att tillbakavisa de vetenskapliga begreppen, som för det mesta har fruktbara användningar, utan om att göra det lättare för oss att överblicka användningen av dessa av människor konstruerade, schematiskt enkla begreppsapparater. *De är inte de fundamentala fakta som man vill få oss att tro.* Sådana filosofiska påminnelser är inte gjorda i något primärt språk, utan de är, precis som vilka beskrivningar som helst, beroende av den situation i vilken de görs; i vårt fall, situationen att känna oro och förvirring inför specialvetenskapernas sätt att prägla vårt förhållningssätt till världen (filosofiska problem). När påminnelserna haft sin verkan på oron, så förlorar de sin poäng. De är knutna till våra filosofiska behov, och hör inte till någon förment opartisk utläggning av världens väsen. Ett sådant förmänskligt sätt att filosofera har en påtaglig roll att spela i dagens läge, och kan faktiskt sägas reharmonisera vår relation till verkligheten. Jag vill således säga att Heidegger hade fel när han sa att filosofin är vid sitt slut, och att det tänkande som eventuellt avlöser den kommer att ha en ringare verkan. Därigenom har jag också, i någon mening, givit Husserl rätt.

### *Litteratur*

CHOMSKY, N, *Language and Mind*, New York, 1972.

HEIDEGGER, M, ”Filosofins slut och tänkandets uppgift”, i *Till tänkandets sak*, Thales, Stockholm, 1998.

HUSSERL, E, ”Philosophy as Rigorous Science”, i *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Harper & Row, Publishers, 1965.

HUSSERL, E. *Fenomenologins idé*, Daidalos, Göteborg, 1989.

- HUSSERL, E, *Cartesianska meditationer: En inledning till fenomenologin*, Daidalos, Göteborg, 1992.
- SEGERDAHL, P, "Linguistic Theory and Actual Language", i *Language & Communication* 15, No. 1, 1995, 31–42.
- WITTGENSTEIN, L, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Doxa, Helsingborg, 1982.
- WITTGENSTEIN, L, *Philosophical Remarks*, Basil Blackwell, Oxford, 1975.
- WITTGENSTEIN, L, *Filosofiska undersökningar*, Thales, Stockholm, 1992.
- WITTGENSTEIN, L. 1993. "Philosophie", §§86–93 (S. 405–435) aus dem sogenannten 'Big Typescript', i Klage, J C & Nordman, A (eds) *Philosophical Occasions 1912–1951*, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge, 1993.