

Arnold Ljungdal

Nihilismens filosofi

Stockholm 1943

Skriften digitaliserad av *marxists.org*

Innehåll:

Inledning	1
Historisk bakgrund	3
Uppsalaskolans kunskapsteori	8
Begreppsanalys 1: ting, förändring, rörelse	11
Begreppsanalys 2: orsak och verkan	15
Begreppsanalysens gränser	17
Uppsalaskolan och moralen	20
Psykologisk moralkritik	24
Avkortad värdenihilism	26
Uppsalaskolan och Marx	29
Avslutande anmärkningar	34
Litteratur i urval	35

Om *Nihilismens filosofi* och dess betydelse, se artikeln [Samhällsnyttan och moralen – Arnold Ljungdals kritik av folkhemmets filosofer](#) av David Brolin.

Inledning

Man kan inte ta ställning till svenskt kulturliv av idag utan att ha gjort klart för sig den viktiga roll som den s.k. uppsalaskolan inom filosofin spelat och spelar för vår allmänna inställning till problemen. Inte så som skulle allt vad som tänks och skrivs i Sverige f.n. vara präglad av en och samma konsekvent genomförda grundsyn, en och samma enhetliga livsuppfattning: så är som bekant minst av allt fallet. När uppsalaskolans insats här speciellt betonas, så sker det snarare med tanke på dess symptomatiska betydelse. Den representerar helt enkelt det högsta medvetna uttrycket för vissa tendenser som kan betecknas som typiska för vårt nuvarande krisläge – tendenser som kanske enklast låter sig sammanfattas under formeln andlig nihilism.

Nihilism: uttrycket kommer utan tvivel att stöta på patrull. Inte minst skall naturligtvis talesmännen för den moraliska beredskap, som uppges präglade vår aktuella inställning, protestera mot dess tillämpning på dagens Sverige. Men jag tror i alla fall att man även på den kanten skall förstå vad jag menar. Med all aktning för beredskapstanken i och för sig måste man nog konstatera att den med tiden har kommit att tjäna som täckmantel för en mindre tilltalande löslighet och slapphet i vårt förhållande till idéerna. Vi har varit så angelägna att framhålla det som förenar att vi helt enkelt inte längre vågar stå för det som faktiskt skiljer oss åt. I stället för en hederlig gränsdragning, ett gevär för fot med blanka vapen, har vi fått en hållningslös fraternisering mellan sinsemellan oförenliga ståndpunkter – vi har hamnat i en avtrubning av motsatserna som hotar att beröva vår demokrati all inre dynamik och slagkraft.

I och för sig skall det kanske förvåna att finna uppsalaskolan utpekad som medskyldig vid denna ideologiska upplösningsprocess. Den vanliga invändningen mot begreppsanalysen brukar ju annars gå ut på att den är alltför påstridig, alltför ensidigt dogmatisk för att kunna tillfredsställa den moderna människans krav på kultur och nyansering. Men den som resonerar så fäster sig nog mera vid själva *formen* för framställningen än vid dess innehåll. I den mån man med dogmatism menar det konsekventa fasthållandet vid en och samma enhetliga *livssyn* kan uppsalaskolan minst av allt betecknas som dogmatisk: dess strävan går snarare ut på att visa att varje genomförd uppfattning av livet och tillvaron med nödvändighet måste utmynna i orimligheter. Men eftersom allt praktiskt handlande å andra sidan förutsätter något slags teoretisk utgångspunkt, så blir följderna av dess kritik inte den att alla ståndpunkter förkastats utan att de allesammans accepteras som lika goda. Nihilismen har – på äkta dialektiskt maner – slagit över i opportunism och principlöshet.

Vi skall längre fram se att detta inte minst gäller för moralens vidkommande. Om man får tro uppsalaskolan är våra omdömen om rätt och orätt över lag ingenting annat än ett intellektuellt nonsens – en meningslös anhopning av ord som i grund och botten inte säger någonting om någonting. Men detta innebär för ingen del något utdömande av den moraliska värderingen som sådan: tvärtom är man mycket angelägen om att framhålla att meningslösheten ”endast” ligger på det teoretiska planet. I *praktiken* däremot har vi enligt uppsalaskolan full frihet att anlägga vilken måttstock vi vill – under förutsättning naturligtvis att vi inte tar den på allvar. Vi måste akta oss för föreställningen att den ståndpunkt vi väljer i och för sig skulle vara mer ”sann” eller ”riktig” än någon annan ståndpunkt.

Nu kan emellertid – som vi har sett – en sådan inställning i viss mån betraktas som typisk för hela vårt andliga nutidsläge. Liksom neutraliteten på det utrikespolitiska området med tiden utvecklats till en viljelös anpassning efter den för tillfället starkaste parten i kriget, så har kravet på nödvändig *inre* sammanhållning alltmer tagits till intäkt för en ängslig *juste-milieu*-attityd som i längden måste beröva vår teoretiska övertygelse all förpliktande karaktär. Inte nog med att ord sådana som ”konservatism” och ”radikalism”, ”ateism” och ”kristen moral” förlorat det mesta av sin gamla stridbara innebörd: det kan t.o.m. sättas i fråga om de längre betecknar *någonting*. Vi har alla en känsla av att det inte spelar någon roll vilken etikett vi klistrar på oss därvidlag. Det är ändå ingen som väntar av oss att vi skall mena något med den.

Påståendet motsäges endast skenbart av den irriterade aggressivitet i *tonfallet* som ofta präglar inläggen i dagens svenska debatt (inte minst uppsalaskolans egna inlägg): en sådan aggressivitet har ingenting med intellektuell övertygelse att göra. Överhuvud taget får man naturligtvis akta sig för att uppfatta nihilismen *som sådan* som något slags garanti för tolerans och vidsynthet i omdömet. Det förhåller sig snarare tvärtom. Det är den om sin saks riktighet övertygade människan som kan kosta på sig att vara generös – även mot oliktankande. Det är opportunisten som tappar balansen av att bli motsagd. Just därför att han inte har någon inre måttstock att falla tillbaka på – just därför måste han med nödvändighet överkompensera i sina domslut. Han blir hysterisk och slår över i falsett. (Vi hade gott om tillfälle att iaktta fenomenet under finsk-ryska vinterkriget.)

Väl att märka – jag ger visst inte uppsalaskolan ensam skulden till denna inställning: jag påstår inte ens att det är den som bär huvudansvaret. Allt jag säger är att den likgiltighet för livsåskådningsproblemen och det förakt för kravet på överensstämmelse mellan teori och praktik, som ovan påtalats, i uppsalaskolans filosofi har funnit sitt bästa ideologiska komplement. Det är ju heller ingen hemlighet att den begreppsanalytiska metoden under senare år genomsyrat allt fler områden av vårt kulturliv och i ökad omfattning satt sin prägel på det offentliga meningsutbytet. Vi har fått en nihilistisk socialvetenskap för vilken t.o.m. det ekonomiska värdebegreppet framstår som alltför metafysiskt (Myrdal, Tingsten), vi har fått en nihilistisk rättsfilosofi som reducerar våra föreställningar om ett fördrags bindande kraft till idel magi och vidskepelse (Lundstedt, Olivecrona) och gud förlåte mig har vi inte rent av fått en nihilistisk teologi som frivilligt avstår från alla anspråk på att uttala något om ”verkligheten” (Lindroth).

Trots alla dessa fakta – fakta som i och för sig kunde vara tillräckliga för att göra en granskning i ämnet välmotiverad – är det emellertid tvivelaktigt om föreliggande undersökning skulle ha sett dagen om inte en annan synpunkt hade tillkommit och åtminstone för mitt eget vidkommande gjort slag i saken: den praktiskt politiska. Inte nöjd med sina landvinningar på den egentliga kulturens område har uppsalaskolan i de yttersta av dessa dagar även utsträckt sin verksamhet till det *sociala* planet, ja, den har rent av – genom sina talesmän i tidskriften *Tiden* – framträtt med anspråk på att representera en mer avancerad och verklighetsbetonad form av radikal samhällsuppfattning än den klassiska liberalismens och marxismens. Därmed har även frågan om den begreppsanalytiska metodens berättigande kommit i ett annat läge än tidigare. Från en rent filosofisk angelägenhet har den utvecklats till en fråga om grundvalarna för hela vår livsföring – för samhällets faktiska organisation. Inte minst måste det framstå som en nödvändighet för *arbetarrörelsen* att ta ställning till dess besvarande.

Därmed naturligtvis inte sagt att efterföljande framställning i första hand skulle ha tillkommit som ett inlägg i den konkreta ekonomiska och sociala debatten: det skulle vara att grovt missförstå dess syfte. Vad jag med det sagda har velat understryka är endast de överväganden av mer aktuell karaktär från vilka kritiken *utgår*. Men det ligger samtidigt i sakens natur att vid en sådan aktuell utgångspunkt kan vi inte i längden bli stående. Ty uppsalaskolans politiska förkunnelse – den må framträda i demokratisk drapering som hos *Tidens* redaktion eller i nazistisk som hos Birgit Lange – är ingen i sig isolerad företeelse: den sammanhänger tvärtom intimt med riktningens allmänna teoretiska förutsättningar och kan inte bedömas utan en ingående kännedom om dessa. Det räcker under sådana förhållanden inte – om man vill komma nihilismen till livs – att påvisa dess oanvändbarhet för den praktiska livsföringens vidkommande, man måste även pröva den med hänsyn till dess inre *logiska* struktur och visa hur den i tillämpningen leder till motsägande och ohållbara konsekvenser.

Därmed är programmet för vår fortsatta undersökning i viss mån på förhand givet. Å den ena sidan gäller det att ta ställning till uppsalaskolans praktiska filosofi, att belysa dess uppfattning av människornas relationer till varandra och dess tolkning av moralens roll i det sociala umgänget. Men detta kan i sin tur inte ske utan en föregående kritisk granskning av den be-

greppsanalytiska metoden i dess helhet, en undersökning av dess insatser inom kunskapsteori, logik och ontologi. Ja – kanske är det rent av här som polemikens tyngdpunkt i fortsättningen måste komma att ligga. Att uppsalaskolan vill utdöma våra moraliska värderingar som meningslösa kan väl ännu gå an: det är en inställning som vi hunnit bli ganska vana vid i dessa dagar. Men när den sedan vänder sig mot de allmänna tankeformer i vilka vi sammanfattar vår erfarenhet och fränkänner oss rätten att tala t.ex. om ett subjekt med bestämda egenskaper, så måste det förvisso – även för den mest konciliante betraktare – framstå som hög tid att protestera. Även om vi till nöds kan avstå från omdömen av typen ”Georg är en dålig människa” så vill vi åtminstone ha kvar möjligheten att kunna konstatera – låt mig säga – att Georg har rött hår.

Till undvikande av missförstånd må påpekas att en sådan kritisk utgångspunkt för framställningen naturligtvis inte utesluter möjligheten av en samtidig *positiv* uppskattning av uppsalaskolans insatser. Långt därifrån. Till en början måste man komma ihåg att ingen filosofisk riktning i och för sig är avfärdad med en hänvisning till resultatens logiska ohållbarhet. Ofta nog ligger behållningen på ett annat plan: den ligger i greppets och uppläggnings djärvhet, i själva tankekonstruktionens spännvid och kraft. Och det erkännandet måste man i varje fall ge uppsalaskolan – hur man än må ställa sig till dess uppfattning i enskildheter – att den med en mindre vanlig uthållighet och energi gått in för behandlingen av för tänkandet väsentliga problem. Men därtill kommer att även de direkta resultaten av dess verksamhet visst inte genomgående kan betecknas som negativa. Det finns åtminstone ett område där dess förtjänster om filosofins utveckling går vida utöver dess betydelse som andlig impulsgivare. Det är i fråga om kunskapsteorin – en punkt där uppsalaskolan enligt min uppfattning utfört en verkligt bestående gärning och på ett avgörande sätt bidragit till genombrottet av ett modernt betraktelsesätt. Vad detta innebär för den filosofiska problemställningen i dess helhet skall vi strax se.

Till sist en anmärkning av mer perifer natur. Vi har i det föregående talat om uppsalaskolan som en enhet utan att närmare ingå på de differenser i uppfattningen som faktiskt föreligger mellan rörelsens olika schatteringar – och vi kommer även i fortsättningen att i huvudsak förfara på samma sätt. Trots detta får beteckningen ifråga inte i första hand uppfattas som en i polemiskt syfte tillkommen hjälpföreställning. Tvärtom: *om* det här rör sig om en fiktion, så är det en fiktion som skapats av uppsalaskolan själv. Det har med andra ord varit riktningens egna representanter som hela tiden varit mest angelägna att utåt framstå som en sluten grupp med gemensam teoretisk grundsyn och gemensamma strävanden. Vi har ju också under senare år erhållit en hel rad sammanfattande översikter på området som i lättfattlig form redogjort för dessa strävanden: jag erinrar om Tegens, Oxenstiernas och Marc-Wogaus populära sammanställningar. Med hänsyn därtill har den rent refererande delen av min uppgift varit relativt enkel: jag har endast haft att anknyta till de drag som av uppsalaskolans mest prominenta företrädare i samtiden angivits som väsentliga för dess inställning för att med utgångspunkt därifrån övergå till en mer kritisk granskning av materialet.

Historisk bakgrund

Om filosofins historia som regel skrevs av folk med ett mer utpräglat sinne för den litterära effekten, så skulle det i våra läroböcker om den nyare tidens klassiska tänkande sannolikt heta att det är behäftat med en hemlig förbannelse. Som det nu är brukar vi uttrycka saken något mindre dramatiskt; vi säger att det från början har att brottas med en oöverbinnlig inre konflikt. Det är det s.k. *kunskapsproblemet* som alltsedan renässansens dagar fortsätter att oroa det filosofiska medvetandet och driva det till ständigt förnyade ansträngningar utan att man – som det vill tyckas – ändå kan tala om någon varaktig lösning.

Att konflikten dyker upp just nu är naturligtvis ingen tillfällighet. Det sammanhänger tvärtom intimt med den djupgående omvandling som tänkandet i och med renässansen genomgår. För

medeltidens skolastiska filosofi existerade – som Cassirer påpekar – knappast något egentligt kunskapsproblem. Frågan hur det tänkande subjektet från sin egen begränsade tillvaro kan nå över till en sann uppfattning av det i sig varande, av objektet, kunde här aldrig få någon större aktualitet eftersom vetenskapen i det stora hela ännu stod kvar inom teologins rāmärken, d.v.s. den nöjde sig med att acceptera en genom traditionen förmedlad gudomlig *uppenbarelse* av sanningen. Och det spelar i föreliggande fall ingen roll att naturligtvis även denna gudomliga uppenbarelse i yttersta hand måste betraktas som en mer eller mindre förtunnad reflex av människornas jordiska verklighet. Ty för skolastiken själv förblev detta sammanhang utan tvivel ett ogenomträngligt mysterium – och *måste* förbli det om inte hela dess världsbild skulle störta samman.

Allt detta ändras emellertid från grunden i och med det feodala samhällets söndersprängning mot slutet av medeltiden. Den nya uppåstigande klassen, bourgeoisin, som i förbund med den framträngande furstemakten går i spetsen vid de moderna nationalstaternas tillkomst behöver för sin handel och industri empirisk forskning. Därmed ställes för första gången i historien vetenskapen inför uppgiften att på ett allsidigt sätt ordna och systematisera den praktiskt föreliggande verkligheten – hela vår erfarenhet. Men detta kan i sin tur inte ske utan en genomgripande omläggning av tänkandets egen inriktning. Grovt uttryckt: innan vi kan börja tänka på att beräkna antalet molekyler i ett knappålshuvud måste vi sluta upp att i likhet med medeltidens teologer spekulera över hur många millioner smådjävlar det rymmer. Detta är – i korthet – innebörden i det nu framförda kravet på den skolastiska filosofins avhysning och ersättande med experiment och faktisk iakttagelse.

Men iakttagelse kräver å andra sidan en metod. Att åtskillnadslöst sammanföra och inregistrera allt vad vi råkar få syn på förhjälp oss inte till någon bestående insikt i verklighetens väsen. Om vi vill förstå ett tillkrånglat maskineri – t.ex. en elektrisk dynamo – så räcker det inte med att vi bara ställer oss att stirra: det enda påtagliga resultatet blir i så fall sannolikt att vår egen hjärna börjar surra i kapp med dynamon. För att komma underfund med hur något fungerar måste vi först skaffa oss ett begrepp om efter vilka *regler* det fungerar. Och därmed är i själva verket kunskapsproblemet närmaste innebörd angiven. Den ligger innesluten i frågan hur man med anspråk på logisk visshet skall kunna nå fram till något bestående och säkert i erfarenheten – nå fram till kunskap om tillvarons *lagbundenhet*. Nu kan man tänka sig i huvudsak två olika vägar för att nå detta mål. Det ena är den väg som i nyare tid framför allt har praktiserats av det engelska tänkandet och vars viktigaste etapper markeras av namnen Bacon, Locke och Hume. Det är den s.k. *empirismens* väg, grundad på övertygelsen att sinnena utgör den enda säkra källan till all mänsklig kunskap. Genom studiet av den i sinnesintrycken givna erfarenheten ledes vi enligt empirismen så småningom fram till vissa mer allmänna och sammanfattande föreställningar – till praktiskt kontrollerbara sammanhang som i sin tur sätter oss i stånd att tränga ytterligare in i naturens hemligheter. På detta sätt öppnar sig för människoanden det tilltalande perspektivet av en oändlig kunskapsackumulation där varje nyvunnet resultat som införes i vetenskapens behållningskonto har sin säkra täckning i erfarenhetens bank och där summan växer från år till år trots eventuella avbränningar för missgrepp och felslagna experiment.

Men det finns även en annan väg. För att förstå den måste vi göra klart för oss vad vi innerst inne menar när vi talar om tillvaron som lagbunden. Utan tvivel förutsätter vi därvid på förhand att denna lagbundenhet måste vara av förnuftig karaktär, d.v.s. vi förutsätter att den skall visa sig principiellt tillgänglig för mänsklig tanke och forskning. En absolut irrationell och oförnuftig värld är vi helt enkelt inte i stånd att uppfatta. Men om detta är fallet, så måste – förefaller det – empirismens lösning av problemet i viss mån betecknas som otillräcklig. Den nöjer sig med att vädja till våra sinnens osäkra vittnesbörd. Gentemot en sådan inställning hävdar empirismens främste motståndare – *rationalismen* – nödvändigheten att ta sin utgångspunkt i det mänskliga förnuftet för att med dess hjälp söka sig fram till kunskap om de sammanhang som behärskar skeendet. Den anknyter därvid – som ofta påpekats – till den

strävan efter en fast och genomförd systematik som kännetecknar den samtida politiska utvecklingen på det europeiska fastlandet. Medan i England feodalismen redan på ett tidigt stadium efterträts av en borgerligt parlamentarisk författning, så hade i Frankrike och Tyskland utvecklingen resulterat i en strängt genomförd ståndindelning under ledning av den i monarkens person förkroppsligade statsviljan och i full överensstämmelse därmed ser även *filosofin* i dessa länder som sin uppgift att härleda naturens lagbundenhet ur en enda förhärskande princip: ur idén, tanken, gud.

Därmed inte sagt att rationalismens representanter skulle förakta erfarenheten. Flera av dem har tvärtom gjort framstående insatser inom de exakta vetenskaperna: vi behöver bara erinra om Descartes' uppfinning av den analytiska geometrin eller om Leibniz' insatser vid differential- och integralkalkylens tillkomst. I grund och botten var det naturligtvis även denna djupa förtrogenhet med ett faktiskt erfarenhetsmaterial som gav 1600-talets stora metafysiska tankebyggnader på det europeiska fastlandet deras egentliga bärkraft. Men uppsvinget blev tyvärr av kort varaktighet. I samma mån som de olika vetenskapsgrenarna emanciperar sig från filosofins förmynderskap – en process som går parallellt med bourgeoisins begynnande motsättning till den *politiska* absolutismen – i samma mån träder även den rationalistiska metodens inneboende ofruktbarhet alltmer tydligt i dagen. Vid mitten av 1700-talet har den i stort sett spelat ut sin roll. Gravmonumentet över hela riktningen restes av den tyske rationalisten Wolff – Leibniz' lärjunge – som i sina skrifter med orubbligt allvar ”bevisar” de filosofiskt riktiga måtten på ett fönster och ur det rena förnuftet härleder fortifikationskonstens grundprinciper.

Men om rationalismens försök att bemästra kunskapsproblemet alltså måste betecknas som misslyckat, så gäller detsamma i inte mindre grad om empirismens: även den hamnar – från motsatta utgångspunkter – i en liknande återvändsgränd. I sin naiva tro på ”erfarenhetens” ofelbarhet hade empirismen utan vidare förutsatt att vår övertygelse om tillvarons lagbundenhet måste ha sin rot direkt i sinnesintrycken. I samma mån som analysen trängde djupare blev det emellertid alltmer tydligt att en sådan uppfattning inte låter sig upprätthållas. Låt oss ta ett enkelt erfarenhetsomdöme, t.ex. en sats av typen ”solen uppvärmer stenen”. I denna sats ingår, som envar lätt kan konstatera, även tanken på ett lagbundet sammanhang, en kausalitet: solen betecknas som *orsak* till stenens uppvärmning. Samtidigt faller det oss väl knappast in att vi därmed skulle ha överskridit den omedelbara iakttagelsens gränser. Tvärtom förutsätter vi i allmänhet mer eller mindre omedvetet att vi förfar strängt empiriskt: vi ser och känner – som vi själva tycker – hur stenen uppvärms av solen. Men som Hume uppvisade i sin skarpsinniga kritik av orsakslagen, är så visst inte fallet. Vad vi *i själva verket* ser är endast att solen går upp och vad vi *i själva verket* känner är endast att stenen blir varm. Något direkt *sammanhang* mellan dessa bägge företeelser – något orsaksförhållande i egentlig mening – kan vi aldrig komma fram till enbart på grundval av sinnesintryckens vittnesbörd.

Nu föreställer sig visserligen inte heller Hume att någon verklig vetenskap i längden är möjlig utan kausalitet: med sin utpräglad praktiska läggning anser han det tvärtom orimligt att någon på allvar skulle kunna ge sig till att tvivla på orsakslagens giltighet. Inte desto mindre är det tydligt att hans analys avslöjar en mycket svag punkt i empirismens kunskapsteori. Blottan måste framstå som så mycket mer betänklig som Hume levde och verkade vid en tidpunkt när Newtons mekaniska världsförklaring firade sina största triumfer – triumfer som i stor utsträckning möjliggjorts tack vare en konsekvent tillämpning av orsaksbegreppet. Vi står alltså inför den underliga paradoxen att just *den* filosofiska riktning som mest energiskt gått in för att hävda naturvetenskapens kunskapsvärde i tillämpningen visar sig oförmögen att legitimera de principer på vilka nämnda vetenskap bygger.

Det är emellertid inte allt. Även i ett annat avseende för hos Hume den empiristiska uppfattningen till skeptiska konsekvenser som alls inte var avsedda hos riktningens grundläggare. I sin ursprungliga form – hos Bacon och Locke – hade empirismen utan vidare utgått från

antagandet om en av medvetandet oberoende verklighet genom vars inverkan på våra sinnen erfarenheten kommer till stånd. Redan hos den skarpsinnige irländske biskopen Berkeley i början på 1700-talet hade emellertid vissa tvivel uppstått på riktigheten av en sådan förutsättning. Ty *omedelbart givet* är oss enligt empirismen endast vår egen erfarenhet och denna erfarenhet sammanfaller i sin tur med de intryck som våra sinnen förmedlar. Det tycks under sådana omständigheter vara ett hopplöst företag att *ur* sinnesintrycken försöka härleda något som ligger *bortom* sinnesintrycken och bildar deras ”orsak”. Hos Hume utvecklas denna tanke vidare till ett radikalt förnekande av varje verklighet utanför medvetandets: hela vår erfarenhet upplöses i en serie ”impressioner” av mer eller mindre subjektiv karaktär. Därmed har empirismen hamnat i samma logiska svårighet som från början vidlåder rationalismen: den kan utifrån sin principiella utgångspunkt inte förklara hur föreställningen om ett från tänkandet skilt objekt överhuvud taget har kunnat uppkomma.

Den man som närmast fann en väg ur detta rationalismens och empirismens dubbla dilemma var Immanuel Kant. I Kants filosofi ingår – kan man säga – de bägge motsatta åskådningarna ett slags hegelsk syntes som på en gång upphävda och bevarade. All vår kunskap börjar med sinnesintrycken: så långt har enligt Kant empirismen rätt. Men vad den glömmet är att det som sinnena levererar oss endast utgör erfarenhetens *råmaterial*: en oordnad samling av syn-, lukt-, smak- och ljudsensationer. Innan dessa komplex av förnimmelser kan uppbyggas till en sammanhängande verklighetsbild måste de först underkastas tänkandets bearbetning och inordnas under vissa allmänna ”kategorier”, bland vilka orsakslagen intar den centrala platsen. Dessa kategorier är emellertid inga godtyckliga skapelser av den enskilde individen: tvärtom försöker Kant visa att de är konstitutiva för medvetandet överhuvud och därmed för all verklighetsuppfattning. I stället för att med Hume säga att vi aldrig kan se på ett ting eller sluta av dess begrepp att det är orsak till eller verkan av ett annat ting måste vi alltså omvänt hävda att vi i det stora hela endast förmår att uppfatta tingen i den mån vi betraktar dem som orsaker eller verkningar.

Lösningen förefaller bestickande. När Kants tankegång inte desto mindre i längden tedde sig som otillfredsställande, så sammanhänger detta framför allt med två viktiga omständigheter. Till en början kommer den kunskapsteoretiska begränsningen hos Kant till uttryck däri att han – trots aktningvärda försök i motsatt riktning – aldrig definitivt förmår att överskrida medvetandets gränser. Vad vi *i grunden* uppfattar är enligt Kant alltid våra egna föreställningar – låt vara att dessa föreställningar inte som hos Hume bildar något slags godtyckligt konglomerat av oordnade sinnesintryck utan är fast organiserade till en lagbunden erfarenhetsvärld och underkastade tänkandets kategorier. Men denna objektiva karaktär hos erfarenheten visar sig vid närmare påseende mera skenbar än verklig. Om den till grund för våra föreställningar liggande ”intelligibla” verkligheten – om *tinget i sig* – vet vi enligt Kant absolut ingenting och kan inte heller göra det.

Detta är den ena sidan av saken. Å den andra sidan framstår även *innanför* ramen av en sådan principiell begränsning ganska snart det kantska erfarenhetsbegreppet som alltför snävt tilltaget. Till grund för Kants bestämning av erfarenheten ligger – som ofta påpekats – ett rent naturvetenskapligt betraktelsesätt som i grund och botten endast tillerkänner det mekaniskt lagbundna skeendet full verklighetskaraktär. Om den andra sidan av vår erfarenhet – om verkligheten som historisk process, som uttryck för mänsklig vilja och aktivitet – finns det däremot ingen antydning i Kants kategorischema. De faller helt enkelt utanför vad han menar med verklighet. Visserligen försökte Kant själv efter bästa förmåga avhjälpa denna brist genom att komplettera sin teoretiska världsbild med diverse ”praktiska postulat” för vårt handlande, men dessa ingredienser förblev i det stora hela ett löst påhäng på hans filosofi och kunde i längden inte tillfredsställa kritiken. Det är som bekant ur försöken att komma tillrätta med dessa svårigheter som den efterkantska spekulativen i Tyskland framgick. Den kulminerar i Hegels gigantiska system där den senare delen av Kants uppgift i viss mån kan betraktas som löst, i det Hegel ersätter Kants trånga kategorischema med en universell

begreppsdiagnostik som framställer verkligheten i dess helhet under formen av en sammanhängande utvecklingsprocess alltifrån den oorganiska materiens mekaniska lagbundenhet och upp till kulturlivets och andens finaste förgreningar. Men samtidigt driver Hegel i sin kunskapsteoretiska argumentering den subjektivistiska linjen hos Kant till sin spets. I Kants kunskapslära hade tinget i sig ännu fått stå kvar som en påminnelse om nödvändigheten att bortom medvetandet föreställa sig en objektiv grundval för våra förnimmelser. Hegel gör emellertid rent hus med alla sådana dualistiska kvarlevor och låter utan omsvep hela vår erfarenhet – den materiella lika väl som den ideella – framstå som en skapelse av ”anden”, d.v.s. i yttersta hand som en skapelse av det under en objektiv täckmantel maskerade jaget.

Man skulle kanske vara beredd att med sådana förutsättningar beteckna filosofins närmaste uppgift efter Hegel som skäligen enkel. Den borde – så tycker man – ligga i att befria Hegels utvecklingschema från dess kunskapsteoretiska begränsning och med bibehållande av universalismen förankra det i en av medvetandet oberoende, objektiv verklighet. Men så sker – åtminstone för det officiella tänkandets vidkommande – som bekant ingalunda. I stället får vi bevittna hur filosofin efter Hegels död söker sig tillbaka till längesedan övervunna problemställningar – till Kant, till Hume, till Berkeley. Förklaringen därtill ligger, som jag tror, mindre i motviljan mot Hegels konstruktiva metod än i fruktan för dess sociala konsekvenser. Hegels dialektik är till sitt väsen en revolutionär teori. Den koncipierades under intryck av de våldsamma omvälvningar som det europeiska samhället genomgick under revolutionen och napoleonskrigen och den ser – i full överensstämmelse med bourgeoisins allmänna inställning vid denna tid – i kampen, motsägelsen och den språngvisa förändringen utvecklingens egentliga drivande krafter.

Det dröjde emellertid inte länge i fortsättningen förrän bourgeoisins revolutionära nit märkbart svalnade. I all synnerhet blev detta fallet sedan vid de revolutionära efterdyningarna 1830 och 1848 en helt ny samhällsklass – arbetarklassen, proletariatet – trätt fram på arenan som en allvarlig medtävlare om den politiska makten: bourgeoisins efterfrågan på revolutionära teorier sjunker från och med detta ögonblick långt under pari. I stället blir det arbetarklassens teoretiska representanter – Marx och Engels – förbehållet att uppta och vidareutveckla den klassiska filosofins viktigaste landvinning, dialektiken, samtidigt som de ger kunskapsproblemet en ny vändning genom att anknyta till *materialismens* tes om en oberoende av medvetandet existerande verklighet i tid och rum: en åsikt som framförts redan under antiken och som under 1700-talet bland annat hävdats av de franska encyklopedisterna ehuru den hos dem erhöll en något ensidig karaktär tack vare deras strävan att reducera *all* verklighet – även den andliga – till olika rörelseformer hos materien. Marx och Engels tar avstånd från denna dogmatiska ensidighet hos den gamla materialismen men erkänner samtidigt riktigheten av dess antagande om ett från tänkandet skilt objekt som nödvändig förutsättning för kunskapen.

Marxismens framträdande har försatt det borgerliga tänkandet efter Hegels död i ett ödesdigert dilemma. Å den ena sidan är ju – som vi har sett – den marxistiska ståndpunkten ingenting annat än en konsekvent vidareutveckling av de förutsättningar som ligger i den klassiska filosofins egen struktur; å den andra sidan för den i sin tillämpning till en proletärt revolutionär åskådning som till hela sitt väsen måste förefalla bourgeoisin främmande och motbjudande. Å den ena sidan måste den alltså förkastas; å den andra sidan kan detta inte ske utan att man samtidigt avskär sig från kontakten med det europeiska kulturarvets djupaste traditioner. Detta är i själva verket även den situation som inträffar vid århundradets mitt. Medan den föregående utvecklingen i stort sett beskriver en sammanhängande kurva där de olika problemlösningarna så att säga organiskt framgår ur varandra, så inträder nu ett plötsligt avbrott. I stället för en enhetlig filosofisk vetenskap med gemensamma målsättningar får vi en rad ”skolor” av utpräglad eklektisk karaktär som alla frenetiskt bekämpar varandra. Inom kunskapsteorin höjs ropet på ett ”återvändande” till Kant och Hume – nykriticismen i Tyskland och nypositivismen i England – och på världsbildens område ersättes Hegels geniala

utvecklingskonception med den mätta bourgeoisins önskedröm om ett harmoniskt och friktionsfritt framåtskridande i väl tillrättalagda ”etapper” (Spencer).

Uppsalaskolans kunskapsteori

Uppsalaskolans förnämsta filosofiska insats ligger nu enligt min uppfattning däri att den representerar det första allvarliga försöket från det borgerliga tänkandets sida att bryta sig *ur* den eklekticismens trollcirkel vari det rört sig sedan Hegels död. Det sker genom en ny och skarpsinnig analys av kunskapsproblemet som resolut skjuter undan epigonernas lösningar och på nytt ställer den centrala och avgörande frågan om *objektets* betydelse för vetandet i förgrunden. Tack vare den hårdnackade energi och konsekvens varmed uppsalaskolan fullföljer denna synpunkt har den på ett avgörande sätt kunnat bidra till problemets hyfsning – ja, man kan t.o.m. med en viss rätt hävda att den konflikt som oroat det moderna tänkandet alltsedan renässansen därmed slutgiltigt bragts ur världen.

Alldeles utan föregångare är den väl inte på den punkten. Redan år 1903 – ett halvt decennium före Hägerströms grundläggande teoretiska arbete – publicerade den unge cambridgefilosofen G. E. Moore i tidskriften *Mind* en märklig uppsats, *Idealismens ohållbarhet*, där han under uppseendeväckande former uppsade den härskande eklekticismen inom filosofin tro och lydnad. Den av Moore inledda revolten fullföljdes sedermera av en livskraftig ”nyrealistisk” skola i England och Förenta staterna som emellertid i fortsättningen – under Bertrand Russells ledning – alltmer närmat sig Hume för att så småningom helt uppgå i dennes principiella skepticism. (Även Moore själv har med tiden undergått en liknande utveckling.) Den avgörande impulsen till en nyorientering i kunskapsteorin har under sådana förhållanden kommit att utgå från uppsalaskolan som även mer allsidigt än någon annan riktning i samtiden gått in för att belysa problemets *historiska* förutsättningar.

Orsaken till den underliga oförmåga att bemästra kunskapsproblemet som utmärker den nyare tidens klassiska filosofi ligger enligt uppsalaskolan i dess subjektivism. Omedelbart givna är oss enligt denna filosofi endast *våra egna förnimmelser* och svårigheten för tänkandet består just i frågan hur vi från dessa subjektiva förnimmelser skall kunna nå över till något av oss själva oberoende – till ett objektivet vetande. Med sådana förutsättningar kan emellertid något objektivet vetande aldrig uppstå, eftersom objektiviteten rent logiskt förutsätter ett från förnimmelserna skilt objekt. Det är därför enligt uppsalaskolan fullständigt likgiltigt om jag väljer min utgångspunkt i förnuftet (som rationalismen gör) eller i sinnesintrycken (som empirismen gör) eller om jag eventuellt med Kant föredrar att härleda kunskapen ur en syntes av bäggedera: hur mycket jag än adderar och subtraherar, så kommer jag ändå aldrig att ur slutsumman få fram något annat än vad som från början fanns där, nämligen mitt eget medvetande och dess reaktioner.

Lyckligtvis är emellertid hela problemställningen falsk. Den bottnar i den föreställningen att en uppfattning skulle kunna existera oberoende av något faktiskt *utanför* uppfattningen – oberoende av någonting som uppfattas. Men en sådan tanke är naturligtvis orimlig. Ty uppfattningen och det uppfattade är korrelata begrepp. De hänvisar till varandra. Man kan inte föreställa sig en förnimmelse som förnimmer enbart sig själv, man kan inte föreställa sig ett medvetande som inte är medvetande om något annat än medvetandet. När subjektivismen hävdar att vi i kunskapen aldrig kan nå utanför våra ”föreställningar” – Schopenhauer – så är detta alltså uppenbart oriktigt. Vad vi i verkligheten uppfattar är ingalunda i första hand våra egna föreställningar. Våra föreställningar är tvärtom det *varigenom* vi uppfattar och – låt oss tillägga det – uppfattar just det i verkligheten givna.

Därmed kan – som uppsalaskolan med en viss rätt hävdar – kunskapsproblemet i princip betraktas som löst. Vi har frigjort oss från den snäva begränsning till medvetandet och dess förnimmelser som utmärker det klassiska tänkandet och arbetat oss fram till en omedelbar kontakt med en oberoende av oss själva existerande verklighet vars objektiva sammanhang det

gäller att i fortsättningen utreda. Innan vi ger oss in på någon närmare analys av de begrepp som därvid måste komma till användning kan det emellertid vara skäl att följa den kunskapsteoretiska problemställningen ett stycke tillbaka i tiden – till dess historiska upprinnelse – för att försöka förstå hur den subjektivistiska tesen om medvetandets primat över verkligheten överhuvud taget har kunnat komma till stånd.

Den förste som i modern tid gav kunskapsproblemet en klar formulering var som bekant Descartes. Tänkandets utgångspunkt är för honom *tvivlet* – ett universellt tvivel som sätter allt vad vi hittills vant oss att betrakta som säkert och självklart i fråga – och den fortsatta uppgiften består i att från denna utgångspunkt söka sig fram till kunskapen om något absolut visst vars tillvaro rent logiskt inte *kan* betvivlas. Men därmed är Descartes snart även framme vid satsen om medvetandet som kunskapens yttersta grund. Låt vara, säger han, att jag kan tvivla på allt, på tillvaron av en yttervärld, en mänsklighet, gud – min egen existens kan jag i alla fall inte betvivla. Ty för att tvivla måste jag kunna tänka och för att kunna tänka måste jag finnas till. *Cogito ergo sum*.

Inte heller denna bestickande sats – subjektivismens yttersta tillflykt – är emellertid enligt uppsalaskolan sann. Ty lägg märke till att vad Descartes söker inte är den psykologiska vissheten om något vars existens inte kan betvivlas utan en logiskt tvingande härledning. En sådan härledning är emellertid omöjlig eftersom det överhuvud taget inte finns något begrepp i vars väsen det ligger att det måste motsvaras av en objektivt existerande verklighet – något som redan Kant påpekade i sin kritik av det ontologiska gudsbeviset. Ur tänkandets eller medvetandets *begrepp* kan jag i själva verket lika litet sluta mig till dess *existens* som jag ur enhörningens begrepp kan sluta mig till att det finns enhörningar. Naturligtvis vill uppsalaskolan därmed inte ha sagt att jag rent empiriskt sett har någon anledning att tvivla på min egen tillvaro: minst av allt. Men det beror inte därpå att jag på den punkten befinner mig i någon absolut unik situation i förhållande till den övriga verkligheten. I den mån jag uppfattar mig som verklig, så *innebär* detta tvärtom att jag i tanken inpassar mig som ett led i ett oberoende av mig själv existerande sammanhang av relationer i tid och rum (Hägerström).

I vilken riktning vi än fullföljer kritiken, så visar det sig alltså att subjektivismens lösning av kunskapsproblemet innesluter en orimlighet. Den leder, konsekvent uttänkt, till kravet att ur något visst verkligt – ur tanken, medvetandet – härleda verkligheten *som sådan*. Nu är emellertid en sådan förväxling mer eller mindre typisk för all metafysik och uppsalaskolans kritik kommer därför med nödvändighet att utmynna i en kritik av *metafysiken överhuvud*. Metafysikens grundläggande misstag består enligt dess uppfattning just däri att den griper ut en viss aspekt av tillvaron och låter allting annat uppgå i denna aspekt. I all synnerhet gäller detta givetvis de stora idealistiska systemen från Platon till Hegel, men inte heller materialismen i den dogmatiska form som den erhöi hos de franska encyklopedisterna under 1700-talet går fri från en liknande anmärkning; även hos dem identifieras en viss egenskap hos verkligheten med verkligheten i dess helhet. Däremot träffar, såvitt jag kan se, kritiken inte den ”dialektiska” materialism som erkänner tillvaron av självständiga andliga kvaliteter och som i materiebegreppet endast ser ett logiskt uttryck för verklighetens oberoende av medvetandet: en kunskapsteoretisk ståndpunkt som bl.a. intogs av Marx och Engels och som av allt att döma ganska nära sammanfaller med uppsalaskolans.

Det är emellertid uppsalaskolans tragiska öde att den – trots sina obestridliga förtjänster ifråga om kunskapsproblemet lösning – i fortsättningen visar sig oförmögen att praktiskt tillgodogöra sig resultaten av sin analys. Detta sammanhänger i sin tur med en viss tvetydighet som från början vidlåder dess metod. Den inleder – fullt legitimt – sin undersökning med att fastslå tillvaron av en av medvetandet oberoende verklighet som nödvändig förutsättning för all kunskap. Men hunnen så långt som hit gör den plötsligt halt. I stället för att i enlighet med sina intentioner övergå till en konkret undersökning av de lagar och sammanhang som gäller för nämnda verklighet vänder den sig i fortsättningen till *tänkandet* för att hos detta söka

besked om hur verkligheten måste vara beskaffad. Det betyder i grund och botten att inte längre objektet utan medvetandet framstår som undersökningens egentliga mål. Den subjektivism, som av uppsalaskolan avvisats som orimlig, återvänder på en omväg för att ta sin värld i besittning.

I Hägerströms grundläggande teoretiska arbete ”Das Prinzip der Wissenschaft”, som i viss mån varit banbrytande för skolans verksamhet, kan man finna denna tendens klart uttryckt. Verkligheten definieras här utan vidare som en identitet, en logisk överensstämmelse mellan våra begrepp – den förklaras vara ett med det motsägelse fritt tänkta. Därmed är som synes rationalismens urgamla tes om tankens primat över verkligheten åter insatt på sin plats som filosofins ledstjärna. Ja – inte nog med det. Ty medan rationalismen i den kritiskt renade form som den erhöll t.ex. hos Hegel i sig *upptar* hela vår erfarenhetsvärld som ett stadium, ett ”moment” i idéns självutveckling, så vill Hägerström med tillhjälp av en enda logisk princip – motsägelselagen – som han upphöjer till rang och värdighet av ensamt sanningskriterium reducera praktiskt taget samtliga begrepp som vi hittills rört oss med i vår verklighetsundersökning till illusion och tomt sken.

De av Hägerström hävdade tankegångarna upptogs och vidareutvecklades sedermera av Phalén som gav uppsalaskolans kunskapsteori dess slutgiltiga utformning. Phalén uttrycker sig utan tvivel mera försiktigt än läromästaren och polemiserar t.o.m. i förstucken form mot Hägerströms bestämning av verkligheten som ett ”absolut vetande”. Det hindrar emellertid inte att även hos honom den rationalistiska inställningen tydligt kommer till synes. Filosofins uppgift ligger enligt Phalén helt och hållet på den logiska undersökningens område, den består i analys av våra *begrepp*: en analys som, väl att märka, mindre tar sikte på begreppens förhållande till den verklighet som de uttrycker än på deras förhållande till varandra. Det gäller att pröva deras logiska halt, deras inbördes överensstämmelse. På så sätt kommer i grunden även för Phalén motsägelselagen att framstå som det enda egentliga sanningskriteriet, den blir – precis som hos Hägerström – all vetenskaps grundprincip, *das Prinzip der Wissenschaft*.

En högst egenartad motivering har denna inställning erhållit i Phaléns stora arbete om den inre erfarenheten. Phalén polemiserar där mot föreställningen att en analys av begreppen inte skulle kunna tillföra oss någon ny kunskap – en uppfattning som enligt Phalén ”endast delvis” motsvarar det faktiska förhållandet. Ingenting är nämligen vanligare än att vi använder oss av ett begrepp utan att ha gjort klart för oss de bestämningar som det innehåller. Genom att analysera begreppet når vi i ett sådant fall även fram till kunskap om dess inneboende bestämningar – vi har utvidgat vårt vetande. Och eftersom detta utvidgade vetande om begreppets *innebörd* i sin tur sätter oss i stånd att på ett riktigare sätt tillämpa det på den föreliggande verkligheten, så följer därav att även vår verklighetskunskap i motsvarande grad ökat i omfattning.

Det kan vara skäl att syna argumenteringen en smula i sömmarna. Till grund för Phaléns resonemang ligger den otvivelaktigt riktiga psykologiska iakttagelsen att vi i dagligt tal ofta använder oss av begreppen på ett vagt och obestämt sätt som inte motsvarar deras ursprungliga betydelse. Vi talar t.ex. i antropologin om en ”arisk ras”, lyckligt omedvetna om det faktum att ”arisk” är en ren språkbestämning som enligt sin egen upphovsman Max Müller endast av en charlatan kan överföras på det biologiska området. Det är klart att i ett sådant fall den närmare kännedomen om begreppets användning kan utvidga vår kunskap. Men detta är möjligt endast därför att begreppet har en på förhand fixerad vetenskaplig betydelse som man kan hänvisa till. Ifråga om de flesta av de begrepp, mot vilka Phalén riktar sin kritik, är så emellertid ingalunda fallet. Tvärtom – hans strävan går i allmänhet ut på att visa att det sätt på vilket begreppen hittills använts i filosofi och vetenskap varit oriktigt; med utgångspunkt från denna negativa bestämning gäller det sedan för Phalén att fastställa deras ”egentliga” innebörd. Det förutsätter i sin tur att begreppen *i och för sig* och oberoende av det

sammanhang i vilket de användes äger en viss inneboende ”mening” som genom analysen kan bringas i dagen. Att en sådan uppfattning bottnar i rena metafysiken behöver väl inte närmare utredas.

Därmed naturligtvis inte sagt att varje begreppsanalys i och för sig skulle vara ett meningslöst företag. Även om våra begrepp psykologiskt har sin rot i en oberoende av medvetandet existerande verklighet så äger de samtidigt tvivelsutan en kvalitativ egenart som gör det berättigat att i viss mån behandla dem som självständiga enheter och ordna dem med hänsyn till deras inre samstämmighet. För att en sådan bearbetning skall bli fruktbar är emellertid två ting nödvändiga. Dels måste man se till att analysen av begreppen sker i kontakt med det faktiska erfarenhetsmaterial som de avser att uttrycka, så att en ständig växelverkan äger rum mellan analys och syntes, och dels är det nödvändigt att man från början har klart för sig de teoretiska gränser innanför vilka en tillämpning av motsägelselagen överhuvud taget är möjlig. Ur vilken av dessa bägge synpunkter vi än granskar uppsalaskolans insats måste emellertid – som vi strax skall se – resultatet betecknas som negativt.

Begreppsanalys 1: ting, förändring, rörelse

Vi kan som lämplig utgångspunkt för framställningen välja uppsalaskolans kritik av förändringsbegreppet. Att ange vad som menas med förändring borde – tycker man – inte vara svårt: begreppet förefaller tvärtom vid första påseendet ytterligt enkelt och välbekant. Vi säger om ett ting, ett föremål, att det har ”förändrats” och innebörden är utan vidare klar. Vi vill helt enkelt uttrycka att det har blivit annorlunda. Och det är så tillvida gott och väl: mot en sådan definition finns i och för sig ingenting att invända. Men därmed är saken tyvärr inte uttömd. Om vi ser närmare efter skall vi snart upptäcka att det i förändringsbegreppet även ingår en annan tanke och till på köpet en tanke som i viss mån upphäver vår första, nämligen tanken på en identitet. Det föremål som har förändrats skall samtidigt på något sätt vara *samma* föremål som före ändringen. ”Trädet har fällt sina blad”: javisst. Men det är samma träd som tidigare hade blad och som nu är utan. ”Per har växt”: men den Per vi talar om är inte desto mindre identisk med den Per som vi i minnet jämför honom med. Det är på denna punkt som motsägelsen enligt uppsalaskolan ligger. I förändringsbegreppet är i själva verket två oförenliga tankar sammanförda, vi föreställer oss något som *på en gång* identiskt och åtskilt.

Nu är det å andra sidan klart att vid ett sådant konstaterande kan vi inte i längden bli stående. Motsägelsen måste på något sätt lösas. Om vi inte vill tillgripa eleaternas utväg och förneka *åtskillnadens* verklighet, så finns det då av allt att döma endast ett alternativ att välja på och det är att låta tanken på en identitet som genomgår förändringen falla. Uppsalaskolan tvekar heller inte att dra den konsekvensen. I avsikt att rädda förändringen beslutar den sig resolut för att vräka *tingbegreppet* över bord. Det finns enligt dess uppfattning inga ”föremål” som består medan deras ”egenskaper” växlar – det finns endast en serie av tillstånd som avlöser varandra. Lösningen förefaller bestickande men frågan är om inte därmed även förändringen som sådan i viss mån har gått förlorad. Med förändring menar vi såvitt jag kan se just föreställningen om ett ting, ett något, som blir annorlunda; det är först genom att jämföra föremålet med sig självt som vi överhuvud kan konstatera att en förändring inträtt. Tag bort subjektet för de växlande bestämningarna och ni gör även växlingen obegriplig. Att trädets gröna blad gulnar mot hösten är en konkret och påtaglig erfarenhet som envar kan kontrollera. Att det i varje ögonblick skulle ersättas av ett annat blad med helt nya bestämningar – det är inte längre en förändring, det är ett trolleri.

Det är sant att uppsalaskolan för att slippa denna uppseendeväckande konsekvens tillgriper en ny tankegång som skenbart löser svårigheten. Det sker genom att ersätta det ursprungliga ”föremålet” med ett komplex av bestämningar – a, b, c och så vidare – av vilka somliga växlar medan andra förblir oförändrade. På detta sätt skapas relativ konstans mitt i all växlingen. För att tala med Tegen: det är visserligen inte ”samma” blad som efter att ha varit grönt om

sommaren blir gult om hösten; men eftersom tvärs igenom den serie av skiftande färgbestämmingar som avlöser varandra *lövformen* hela tiden förblir oförändrad, så uppstår en viss kontinuitet i skeendet som förklarar hur vi kan uppfatta bladet som en enhet i stället för att tala om en rad av olika blad. Det krävs inte alltför mycket skarpsinne för att genomskåda ihålligheten av ett sådant resonemang. Tegen försöker intala oss att inte känna oss alarmerade av uppsalaskolans identitetslösa förändringsbegrepp eftersom – som han uttrycker saken – ”inte allt växlar”. Även om bladets *färg* förändras, så har vi i alla fall *formen* att hålla oss till. Men det är alldeles uppenbart just vad vi inte har. Det finns inget som helst skäl för antagandet att verkligheten skulle uppvisa något slags konstanta eller oföränderliga bestämmingar av det slag som Tegen hävdar. I exemplet med bladet är detta nästan pinsamt tydligt. Man behöver vid gud inte vara någon botaniker för att veta att även lövformen är underkastad en oavslåttlig omvandling: mellan vårens späda knopp och höstens vissnade och skrumpna blad ligger en hel serie av skilda tillstånd som lika litet ger anledning till antagandet av något slags konstans som färgbestämmingarna.

Iakttagelsen gäller i vidare mening om all verklighet. Det torde i själva verket vara omöjligt att uppleta *någon som helst* egenskap hos *något som helst* föremål som inte på detta sätt är underkastad förgängelsens lag. Även den hållbaraste färg bleknar. Även öknens pyramider förvittrar. Från år till år, från dag till dag, från timme till timme tär upplösningens krafter på allt som består. Orörlig är, som Marx säger, endast rörelsens avbild – mors immortalis.

Översatt på abstrakt språk betyder detta att uppsalaskolans ”komplex av bestämmingar” inte uppvisar någon som helst konstant bestämning med vars hjälp växlingen hos övriga bestämmingar låter sig fastställas. Det enda vi logiskt sett kan säga om en process är att dess bestämmingar oavslåttligt avlöser varandra. När uppsalaskolan vid sina pedagogiska tillämpningsövningar använder sig av bestämningskomplexet a, b, c, d och vid ”förändringen” låter detta ersättas med komplexet a, b, c, e – varvid konstansen hos bestämningsgruppen a, b, c får tjäna som förklaring till subjektets skenbara identitet – så är beskrivningen alltså påtagligt missvisande. Förändringen går djupare än så. Vad som inträffar är i själva verket att komplexet a, b, c, d avlöses av komplexet e, f, g, h – avlöses med andra ord av ett helt nytt komplex utan påvisbar inre likhet med föregångaren. Utvecklingsprocessens enhet har gått förlorad. Därmed är naturligtvis även ”motsägelsen” i förändringsbegreppet ur världen men frågan är om inte resultatet i viss mån upphäver sig själv. Man kommer osökt att tänka på den gamla läkarvitsen: Operationen lyckades men patienten dog.

Man skall möjligen invända att det i det anförda exemplet inte rör sig om någon *absolut* konstans utan om en relativ. Även om alla bestämmingar växlar, så behöver detta inte nödvändigt ske i samma takt. (Tegen är i något sammanhang inne på den tanken.) Man kan t.ex. föreställa sig vissa långsammare förändringar som tjänar som utgångspunkt för mätningen av de snabbare; på så sätt skulle – som det vill tyckas – skeendets enhetlighet kunna räddas utan att man behöver tillgripa tanken på en underliggande substans. Emellertid är det tydligt att en sådan uppfattning för uppsalaskolans vidkommande inte löser problemet. Ty dess kritik gällde som vi har sett *varje* tanke på något slags bärare av förändringen. Att tala om egenskaper som förändras – det må sedan ske hastigt eller långsamt – blir ur denna synpunkt inte ett dugg mer tillfredsställande än att förutsätta subjekt eller föremål för förändringen. Inte nog med att vi i så fall hamnar i den motsägelsefulla föreställningen om egenskaper som förändras och ändå på sätt och vis förblir samma egenskaper – vid lösningen av denna motsägelse tvingas vi sedan att uppdelade de ”enkla” kvaliteterna i en rad skilda bestämmingar som förändras olika hastigt och dessa i sin tur i nya underbestämningar o.s.v. Vi råkar med andra ord in i en oändlig regress – det som bekant värsta öde som överhuvud kan vederfaras en uppsalafilosof.

Orsaken är inte svår att se. När uppsalaskolan vid sin kritik av förändringsbegreppet upplöser den i åskådningen givna enheten hos föremålen i ett komplex av bestämmingar, så glömmer

den en sak. Den glömmen att varje bestämning logiskt sett förutsätter ett subjekt, ett något, som den är bestämning hos. Men detta något kan i sin tur inte vara en tom *summa* av bestämmningar. Det måste röra sig om en konkret helhet, en totalitet. Anledningen till att vi tvärs igenom alla förändringar uppfattar tingen som identiska med sig själva ligger därför heller inte i den eventuella konstans som kännetecknar den ena eller andra egenskapen utan fastmer i det sätt på vilket de sinsemellan skiftande och växlande egenskaperna i sitt framträdande samverkar till ett *aktivt helt*. Man kan som exempel välja ett relativt differentierat föremål, t.ex. en biologisk organism. Det finns här praktiskt taget inte en enda egenskap som inte oupphörligt förändras. Inte nog med att varje enskild cell är underkastad samma växandets och åldrandets lag som organismen i dess helhet, även *inom* cellen äger ett ständigt ombyte av molekyler rum som i varje ögonblick ger den en ny sammansättning. Allt detta hindrar emellertid inte att vi, så länge organismen fortsätter att verka enligt den lagbundenhet som gäller för allt liv, med full rätt uppfattar den som en självständig, avgränsad del av verkligheten, som ett med sig själv identiskt subjekt.

Men inte nog med att uppsalaskolans tolkning av förändringen är logiskt ohållbar: även som psykologisk förklaring måste den i huvudsak betecknas som missvisande. Till grund för dess kritik ligger den tanken att vår föreställning om ett "subjekt" – ett ting som förändras – inte kan ha någon reell innebörd utan botten i en subjektiv illusion hos oss själva. Men därmed hamnar dess uppfattning i en farlig närhet av den humeska associationspsykologins: det blir *medvetandet* som i varseblivningen sammanför den i erfarenheten givna mångfalden av kvaliteter till vissa åskådningskomplex av längre eller kortare varaktighet som vi kallar för ting. Om det emellertid finns någon punkt där modern psykologi är överens, så är det just i sitt avvisande av ett sådant betraktelsesätt. Vi vet numera – kan man tryggt påstå – att vår uppfattning av föremålen inte har tillkommit genom något slags godtyckligt sammanfogande av sinnesintrycken till avgränsade enheter; det förhåller sig tvärtom så att vi *först* uppfattar de i erfarenheten givna enheterna – "gestalterna" – för att därifrån genom en abstraktionsprocess nå fram till den mångfald av egenskaper, av kvaliteter, som kännetecknar dem.

Nu är det visserligen sant att uppsalaskolan själv i andra sammanhang vänder sig mot associationspsykologin; inte minst har Phalén tagit bestämt avstånd från den uppfattningen att vår varseblivning av yttervärlden skulle vara sammansatt av en rad ursprungliga "medvetenhetselement". Det ligger ju också i sakens natur att en konsekvent antisubjektivist inte gärna kan betrakta våra elementära uppfattningsformer beträffande verkligheten som godtyckliga skapelser av oss själva. Men därmed uppnår han med avseende på föreliggande fråga såvitt jag kan se endast att inveckla sig i en olösbar motsägelse. Å den ena sidan *existerar* nämligen enligt Phalén alls inga "föremål" av det slag som våra sinnesintryck förmedlar. Å den andra sidan kan de efter vad kritiken av associationspsykologin ger vid handen inte ha tillkommit på det sättet att medvetandet genom sin egen aktivitet knyter samman de skilda bestämmningarna i erfarenheten till en i sig sammanhängande enhet, en syntes. Slutsatsen kan inte bli mer än en. Det förefaller faktiskt som skulle vi överhuvud taget inte ha någon uppfattning – vare sig subjektiv eller objektiv – av något slags föremål och följaktligen inte heller av någon hos föremålen inträdande förändring.

Men vad som här sagts om förändringen gäller – *mutatis mutandis* – även om rörelsen. I den mån vi med rörelse menar föreställningen om ting eller föremål som efter vartannat intar en rad skilda lägen faller denna tanke självklart under samma kritik som uppsalaskolan tidigare underkastat förändringen. Ty ett "föremål" är – än en gång – ingenting annat än ett komplex av bestämmningar, a, b, c och så vidare. Till dessa bestämmningar hör även dess läge i rummet – låt oss kalla det d. Om nu en lägeförändring inträffar så att bestämningen d avlöses av bestämningen e, så är det alldeles tydligt att vi inte längre har samma föremål framför oss. Bestämningskomplexet a, b, c, d kan omöjligt vara *detsamma* som bestämningskomplexet a, b, c, e. Att vi i medvetandet uppfattar dem som identiska sammanhänger helt enkelt med den

relativa konstans som kännetecknar en viss grupp av bestämningar som är gemensam för bägge komplexen.

Vi skall här inte fördjupa oss i någon kritik av uppsalaskolans rörelsebegrepp: en sådan måste i stort sett komma att sammanfalla med vad som ovan sagts om förändringen. Det *förhåller sig* helt enkelt inte så att erfarenheten uppvisar något slags konstanta bestämningar av den typ som uppsalaskolans analys förutsätter. Inte minst vid större hastigheter är detta lätt att konstatera. Meteoren som genomkorsar rymden förblir visst inte – bortsett från rörelsen – likadan; även dess form och konsistens förändras och vid inträdet i atmosfären råkar den i brand. Vid lägre hastigheter är naturligtvis ändringarna hos föremålet mindre påfallande, men detta förringar inte de logiska svårigheter som på denna punkt vidlåder uppsalaskolans tolkning. Bestämningsgruppen a, b, c måste – om man vill vara konsekvent – i själva verket helt strykas ur resonemanget. Det blir ingenting kvar som skulle kunna motivera varför vi överhuvud taget talar om en rörelse.

Men därtill kommer – precis som ifråga om tingbegreppet – de rent psykologiska invändningarna. Trots sin kritik av associationspsykologin tycks uppsalaskolan aldrig på allvar ha satt sig in i tanken på varseblivningens osammansatta karaktär. Detta gäller inte bara vår uppfattning av föremålen utan även av deras relationer till varandra – av förändringen och rörelsen som sådana. Även dessa äger för våra sinnen karaktären av omedelbar erfarenhet. Vad vi faktiskt *iakttar* vid en förändring är inte en serie av tillstånd och vad vi iakttar vid en rörelse är inte en serie av lägen. Vad vi iakttar är fastmer just förändringen och rörelsen som sammanhängande processer. Men därmed är vi med avseende på relationerna tillbaka vid samma motsägelse som ifråga om föremålen själva: å den ena sidan är uppsalaskolan tvungen att fränkänna dem all realitet utanför medvetandet, å den andra sidan kan den utifrån sådana utgångspunkter inte ens förklara deras psykologiska existens.

Det är inte lätt att se någon utväg ur detta dilemma. En antydning om i vilken riktning uppsalaskolan tänker sig lösningen skall man kanske finna hos Hägerström när han i sin *Selbstdarstellung* – på tyska – nämner rörelsebegreppet som ett exempel på falska föreställningar som *via tänkandet* smugit sig in i vår verklighetsuppfattning. Meningen är tydligen den att eftersom vår uppfattning av rörelsen är falsk, så kan den överhuvud taget inte botten i någon faktisk iakttagelse utan måste ha sin rot i ett logiskt felslut. Det blir intelligensen som får skulden för våra sinnens förvillelser. I verkligheten har vi – detta måste bli konsekvensen – alls ingen uppfattning av förändring eller rörelse. Men därmed har Hägerström inte bara ställt sig i opposition mot allt sunt förnuft utan även mot sig själv eftersom han omedelbart efteråt betecknar tron på rörelsens verklighet som en ”uppenbar psykofysisk nödvändighet” och förklarar att den – trots sin brist på faktiskt kunskapsvärde – ”psykologiskt har karaktären av varseblivning”. Tydligt är ju också att en motsatt uppfattning måste leda till en ren absurditet, en grotesk förväxling av orsak och verkan: det är inte tänkandet som på denna punkt går före åskådningen utan åskådningen som går före tänkandet. Uttalandet är inte desto mindre av intresse. Det visar hur uppsalaskolan – tvärtemot sina egna intentioner – i tillämpningen hamnar i en klart *subjektivistisk* tolkning av kunskapens innebörd. Enligt Phalén och Hägerström är de begrepp som konstituerar vår vanliga världsbild – ting, egenskap, rörelse, förändring o.s.v. – praktiskt taget alla självmotsägande och ohållbara. Men samtidigt innebär vad vi brukar kalla för exakt vetenskap i huvudsak ingenting annat än en beskrivning av erfarenheten med tillhjälp av dessa begrepp. Vi konstaterar t.ex. i fysiken förhandenvaron av vissa ting – ”kroppar” – vi fastställer deras egenskaper och mäter deras rörelse i förhållande till varandra: alltsammans åtgärder som ur uppsalaskolans synpunkt måste framstå som ett sysslände med idel subjektiva illusioner. Naturvetenskapen blir på så sätt inte längre en bestämning av verkligheten utan av vissa psykologiska föreställningar hos människorna, den blir – precis som för Mach – en ”analys av sinnesintrycken”.

Begreppsanalys 2: orsak och verkan

Läget förbättras inte därav att bland de begrepp som uppsalafilosofin vill utrensa ur vår erfarenhet även befinner sig orsaksbegreppet i den mening som vårt vanliga medvetande förknippar med detsamma. I orsaksbegreppet föreligger enligt Phalén – vars analys närmast varit utslagsgivande för skolans ställningstagande – i stort sett samma motsägelse som ifråga om förändringen och rörelsen. Å den ena sidan skall verkan vara mer eller mindre identisk med orsaken, den skall ”framgå” ur orsaken och i viss utsträckning sammanfalla med den. Å den andra sidan ligger i orsaksbegreppets eget väsen just den förutsättningen att orsak och verkan inte *får* sammanfalla, att verkan skall innehålla något specifikt nytt som gör den till verkan till skillnad från orsaken. Men i så fall måste även begreppet som sådant vara motsägande och kan inte upprätthållas i sin nuvarande form.

Det låter förvisso illa nog. Men Phalén tröstar oss. Av de två sinsemellan motsägande föreställningar som ingår i orsaksbegreppet är – menar han – strängt taget endast den ena nödvändig för en vetenskaplig orsaksforskning. Det är den föreställning som säger att i varje verkan måste ha tillkommit något nytt utöver orsaken. Däremot måste själva produktions-tanken – tanken på ett ”frambringande” av verkan genom orsaken – överges. Vad som blir kvar efter en sådan rening av begreppet blir då helt enkelt den självklara satsen att orsak och verkan aldrig kan sammanfalla, att de måste skiljas åt av ett före och ett efter tiden. Med denna definition är i själva verket enligt Phalén orsaksförhållandet som sådant uttömt. När man talar om ett orsakssammanhang mellan företeelserna så menar man – för att citera en av uttolkarna – ingenting annat än ”tidsrelationen i dess renhet”.

Man måste beklaga att Phalén avbrutit analysen här. Om man går hans lösning in på livet skall man nämligen snart upptäcka att svårigheterna i orsaksbegreppet därmed visst inte är bragta ur världen – på sin höjd kan man säga att de förskjutits till ett annat plan. Bakom det skenbart enkla uttrycket ”ren” tidsrelation döljer sig i själva verket en sådan mångfald av problem att man misströstar om att någonsin kunna få en rätsida på den. Vi behöver därvid inte närmare ingå på den komplicerade frågan om *tiden*; redan relationsbegreppet som sådant erbjuder tillräckligt med svårigheter för att bereda en uppsalafilosof full sysselsättning för hela hans återstående livstid. Låt oss föreställa oss en relation, ett förhållande mellan två företeelser – a och b. Om en sådan relation skall vara något mer än en subjektiv uppfattning hos oss själva, så måste den tydligen på något sätt ingå som en verklig egenskap hos a och b. Men det är just det som är knuten. Det kan den inte. Ty det ligger samtidigt i relationens väsen att inte vara något visst *hos* a eller b utan ett förhållande mellan dem. Vi må vända och vrida på frågan hur mycket vi vill, så länge vi rör oss inom uppsalaskolans tankevärld kommer vi inte ifrån denna motsägelse. Inte utan skäl räknar Oxenstierna relationsproblemet bland dem ”till vilka man ännu inte kan skönja någon lösning”. Man måste fråga sig vad som under sådana förhållanden egentligen är vunnet med Phaléns identifiering av orsaks- och tidsrelation. Av allt att döma är resultatet precis lika negativt som ovan ifråga om förändringen: vi har berövat begreppet dess egentliga innebörd utan att ändå nå fram till en tillfredsställande förklaring.

I förbigående kan nämnas att Phaléns orsaksbegrepp i uppsalaskolans tolkningar ofta framställes som en vidareutveckling av Humes och Kants. Det är nu en sanning med mycket stor modifikation. Obestriddigt är visserligen att redan Hume ansåg sig ha påvisat det orimliga i att genom direkt iakttagelse tro sig kunna konstatera något annat sammanhang mellan företeelserna än den rena tidsrelationen. Men det föll honom aldrig in att beteckna denna brist på sammanhang som ett orsaksförhållande. Tvärtom var det hans bestämda uppfattning att vi *utöver* den rena tidsföljden alltid måste tänka oss ett konkret orsakssammanhang – ett ”frambringande” i Phaléns mening – även om denna föreställning hade ”en annan källa” än sinnesintrycken. Och vad Kant beträffar, så vet var och en att hans huvudärende i Kritiken av det rena förnuftet just är att vetenskapligt legitimera ett sådant förfaringsätt.

I själva verket är det ju också svårt att inse vad någon i praktiken skulle kunna ta sig till med ett så ytterligt uttunnat och abstrakt orsaksbegrepp som det phalénska. Att vi i vår dagliga tillvaro inte utan vidare uppfattar varje tidsföljd som ett orsakssammanhang – så mycket är åtminstone säkert. I hundra år och mer har korum om morgonen föregått militärövningarna på våra förläggningsplatser utan att – som Landquist påpekar – någon värnpliktig därför har fallit på den barocka idén att betrakta korum som *orsak* till militärövningarna. Men därtill kommer den speciella svårighet som relativiseringen av tidsbegreppet inom fysiken måste vålla uppsalaskolan på denna punkt. I avsikt att rädda orsakssammanhangets lagbundenhet måste Phalén i sin polemik mot Einstein ta avstånd från relativitetsteorin och hävda nödvändigheten av absolut entydiga tidsbestämningar. Hans lärjunge Nordenson kompletterar kritiken med det sammanfattande utlåtandet att relativitetsteorin till sin kärna ”alls inte är någon teori” utan endast ”en sammanställning av mot varandra stridande påståenden och meningslösa antaganden”. Men detta mästrande av vetenskapen leder i sin tur till mycket underliga konsekvenser. Om man får ta Phalén på orden kan det *i princip* inte finnas något som hindrar att en tilldragelse på en avlägsen nebulosa ingår som medbestämmande i ett jordiskt skeende millioner år innan den snabbaste budbärare som universum känner – ljuset – har nått fram till oss med bud om händelsen. Om någonsin talet om en ”logisk mysticism” har varit berättigat, så är det onekligen här.

För att göra Phalén rättvisa måste man emellertid erkänna att han själv är fullt på det klara med ståndpunktens svårigheter. I ett av sina tidigare arbeten – *Beitrag zur Klärung des Begriffs der inneren Erfahrung* – sätter han utan omsvep fingret på den ömma punkten och påpekar det orimliga i att två tilldragelser som inte har det ringaste med varandra att göra uppfattas som led i ett orsakssammanhang enbart därför att den ena råkar inträffa tidigare och den andra senare. Men den slutsats som Phalén drar av denna invändning visar sig vid närmare påseende ännu underligare än teorin som sådan: han bestrider helt enkelt att det i ett sådant fall föreligger någon *tidsrelation*. För att man skall kunna tala om ett före och efter i tiden måste nämligen enligt Phalén de bägge tilldragelserna ingå i ”en och samma konstellation”. Vad som därmed åsyftas får vi tyvärr ingen upplysning om men jag misstänker på goda grunder att det inte gärna kan vara fråga om något annat än ett orsaksförhållande i högst traditionell mening: den senare tilldragelsen måste på ett eller annat sätt tänkas *framgå* ur den tidigare. Man kan ju inte precis påstå att ett sådant tillägg gör förklaringen enklare. Ty därmed är vi å ena sidan tillbaka vid svårigheterna i det gamla orsaksbegreppet, å den andra sidan tillkommer att vi i fortsättningen måste skilja mellan tidsföljd i ”egentlig” och ”oegentlig” betydelse utan att någon skulle kunna tala om för oss vad en oegentlig tidsföljd ”egentligen” är.

Det är en av uppsalaskolans många inkonsekvenser att den – samtidigt som den på detta sätt berövar orsaksbegreppet allt konkret innehåll – med skärpa vänder sig mot varje tanke på att utrensa det ur vår naturbeskrivning. Inte minst gäller detta avståndstagande den nypositivistiska riktningens försök att utnyttja den moderna atomfysikens resultat som tillhygge mot kausaliteten: uppsalaskolan har här med berömvärt nit gått in för att hävda nödvändigheten av en strängt genomförd orsaksbetraktelse. Men därmed invecklar den sig – såvitt jag kan se – med avseende på själva principfrågan i en betänklig motsägelse. Tag en auktoritativ framställning i ämnet, t.ex. Tegens kända kritik av nypositivismen i *Theoria*. Tegen inleder sin uppgörelse med att efter Phaléns anvisning reducera orsakssammanhanget mellan företeelserna till en ren tidsförbindelse och märker inte att han därmed i själva verket gör hela sin fortsatta polemik meningslös. Ty att det även i det mikrokosmiska skeendet föreligger en tids förbindelse – det är något som mig veterligt ingen nypositivist på allvar ifrågasatt. Innebörden av Heisenbergs i sammanhanget åberopade ”osäkerhetsrelation” ligger ju ingalunda i något bestridande av att ett visst läge hos elektronen *efterträdes* av ett annat läge utan endast i påpekandet att det efterföljande läget inte låter sig entydigt bestämmas ur det föregående: elektronen tycks faktiskt – i den mån man tänker sig saken deterministiskt – ha en viss frihet att välja vilket läge den ”vill”. Det är på denna omständighet som

nypositivismen stöder sina invändningar mot orsaksbegreppet – invändningar som riktar sig mot kausaliteten i dess hävdvunna betydelse av en serie tillstånd där varje efterföljande skeende framstår som en nödvändig produkt av det föregående.

Nu är det emellertid – som vi har sett – just mot denna hävdvunna uppfattning som även uppsalaskolan i vanliga fall vänder sig. Tegens polemik mot nypositivismen kommer därför i minst lika hög grad att träffa hans egen ståndpunkt. Man ser det bäst på fortsättningen av hans argumentering där Tegen försöker visa att redan det experiment, med vars hjälp nypositivismen vill illustrera orsaksbegreppets oanvändbarhet inom det mikrokosmiska skeendet, i själva verket förutsätter ett orsakssammanhang. ”För att belysa den partikel” – säger han (det rör sig om elektronen) – ”vars bana och läge man undersöker måste kortvågigt ljus användas. Detta ljus ger partikeln en stöt. På detta antagande vilar hela resonemanget.” Den osäkerhet i lägebestämningen som ligger till grund för nypositivismens förnekande av kausaliteten är med andra ord enligt Tegen själv produkten av en kausal process.

Iakttagelsen är utan tvivel riktig och har f.ö. redan tidigare framförts från ledande fysikerhåll (Planck, Einstein). Det tråkiga för Tegens vidkommande är bara att han – sig själv ovetande – med sitt exempel på det mest eftertryckliga sätt vederlägger uppsalaskolans uppfattning av kausaliteten som ”ren” tidsrelation för att i stället falla tillbaka på den av Phalén utdömda föreställningen om ett frambringande. Vi behöver kanske inte särskilt uppehålla oss vid den omständigheten att ljuspartikeln – fotonen – enligt Tegen ger elektronen en ”stöt”: ett sådant uttryckssätt kan ju till nöds tolkas som en mer tillfällig eftergift år den populära uppfattningen. Men säkert är att Tegen genom att fästa uppmärksamheten vid den rumsliga *kontakten* påpekat tillvaron av ett element som inte har någon plats i uppsalaskolans orsaksbegrepp. Ty antag att ljuspartikeln hade förfelat sitt mål och alls inte träffat elektronen. I ett sådant fall hade *tidsrelationen* mellan de två partiklarnas rörelse visserligen förblivit oförändrad; men jag tror knappast det finns någon som på allvar skulle vilja göra gällande att vi därför haft att göra med ett ”orsakssammanhang”.

Begreppsanalysens gränser

Vi har i det föregående sett hur uppsalaskolan vid sina undersökningar gång på gång råkar i konflikt med den moderna vetenskapens resultat. Inte minst gäller detta naturforskningens grundläggande disciplin – fysiken; alldeles frånsett sådana speciella fall som relativitetsteorin kan man här med skäl tala om en genomgående oförenlighet beträffande själva utgångspunkten. Men motsättningen inskränker sig ingalunda enbart till de s.k. exakta vetenskaperna. Om man går till människolivets område skall man knappast kunna undgå att förvånas över den lättvindighet med vilken t.ex. Phalén inom psykologin avfärdar varje tanke på något slags omedvetet själliv – detta vid en tidpunkt när begreppet tack vare psykoanalysen just börjat visa sin utomordentliga fruktbarhet vid förklaringen av en rad företeelser som vetenskapen tidigare stått handfallen inför. Och likadant ifråga om samhällsforskningen: här är det framför allt den materialistiska historieuppfattningens banbrytande insatser som varit föremål för kritik. (Vi skall i fortsättningen utförligt återkomma till uppsalaskolans argumentering på denna punkt.) Lägg därtill som dess huvudmotståndare på det *biologiska* planet utvecklingsläran och man kan tryggt påstå att det knappast finns någon mer väsentlig upptäckt under de senaste hundra åren till vilken uppsalaskolan inte har förhållit sig fientlig eller avvisande.

Allt detta är så mycket mer anmärkningsvärt som en av de oftast åberopade motiveringarna för begreppsanalysen ligger just däri att man på denna väg önskar förhjälpas vetenskapen till en större klarhet om sina egna förutsättningar. Visserligen är man därvid tvungen att vända sig mot vissa logiskt ohållbara föreställningar men detta sker – enligt resonemanget – endast för att ”omforma” dem och ersätta dem med begrepp som inte längre är behäftade med de svårigheter som kännetecknar vår vanliga världsbild. Tills dato har emellertid inte mycket kunnat förmärkas av denna positiva nydaningsverksamhet. De försök som gjorts att på

grundval av analysen nå fram till mer motsägelselösa föreställningar än vardagsmedvetandets har tvärtom som vi sett alla ohjälpligt strandat. Kvar står endast en – till på köpet falsk – ”psykologisk” förklaring av hur vår populära uppfattning av föremålen och deras relationer har kunnat komma till stånd.

Det kan inte hjälpas: inför ett bokslut som detta blir man en smula betänksam. Och man frågar sig ofrivilligt var felet ligger. Att en filosofisk riktning underkänner resultatet av allt tidigare filosofiskt tänkande må väl ännu vara hänt: det är i grund och botten endast vad som skett i alla tider. Att den ställer sig avvisande mot våra sinnens vittnesbörd skall kanske förefalla mer ovanligt i en praktiskt inriktad epok som vår men kan ju inte heller det betecknas som alldeles unikt. Men när den sedan *till* denna attityd ytterligare fogar ett klart avståndstagande från så gott som samtliga begrepp som ligger till grund för vår vetenskapliga verklighetsuppfattning – ja, då kan det till slut inte undvikas att man börjar dra öronen åt sig. Man säger sig att det måste vara ett eller annat på tok med själva *utgångspunkten* för dess resonemang.

Det är emellertid inte så lätt att utan vidare ange var det brister. I och för sig förefaller ju den metod som uppsalaskolan tillämpar vid sina undersökningar – begreppsanalysen – rimlig nog. Att fastställa vad vi i själva verket *menar* med ett begrepp som vi använder oss av kan, efter vad man vill tycka, aldrig bli något annat än en fullt legitim sysselsättning. Skulle det därvid visa sig att begreppet innehåller logiskt oförenliga element – nåväl, så finns det av allt att döma endast en utväg. Vi måste förkasta det. Inte desto mindre har – som vi strax skall se – även ett sådant förfaringsätt sina gränser. När uppsalaskolan med hänvisning till motsägelselagen vänder sig mot de allmänna *tankeformer* under vilka vi uppfattar verkligheten, så måste det avgjort sägas att den överskrider sin befogenhet. Den har inte gjort klart för sig de förutsättningar som måste gälla för att motsägelselagen överhuvud taget skall kunna tillämpas, förutsättningar som ligger i den logiska verksamhetens bundenhet till *språkets* uttrycksmedel.

Vi tänker i ord. Varje idé, varje mening vi uttalar måste ha omdömet form. Det kan tyckas så självklart att man knappast behöver säga det. Trots detta har mig veterligt hittills ingen filosof på fullt allvar gjort klart för sig den viktiga konsekvens som följer av ett sådant påpekande, nämligen att de elementära begrepp som ligger i språkets egen struktur samtidigt måste vara konstitutiva för vårt tänkande. Och vilka dessa begrepp är – den saken är i sin tur inte svår att ange. De sammanfaller med våra vanliga ordklasser. Vi uttalar ett substantiv och tingbegreppet, subjektet, är givet. Vi uttalar ett adjektiv och egenskapsbegreppet är givet. Vi uttalar ett verb och begreppen existens, förändring, rörelse är konstituerade. Vi uttalar – slutligen – en preposition eller en konjunktion och relationsbegreppet är givet, inte bara i allmänhet utan i hela sin konkreta mångfald som rums-, tids- och orsaksrelation. Om samtliga dessa begrepp – och de ur dem härledda – gäller att de inte bara som Kant menade bildar en nödvändig förutsättning för all faktisk erfarenhet utan även för *tänkandet som sådant*. I varje sats vi uttalar, i varje omdöme vi fäller, utgår vi redan från deras giltighet.

Men därmed följer även för begreppsanalysens vidkommande en viktig slutsats. Om jag vill använda mig av motsägelselagen som ett kriterium på riktigt tänkande, så kan en sådan tillämpning tydligen aldrig avse de nämnda begreppen i och för sig utan endast det sätt på vilket de i fortsättningen sammanförs till högre logiska enheter – till omdömen, slutledningar, bevis. Ty för att demonstrera *deras egen* oriktighet måste jag i sin tur använda mig av dessa begrepp. Det betyder – enligt förutsättningen – att även det resonemang som ligger till grund för demonstrationen måste vara oriktigt. Eller för att uttrycka mig mera exakt: det betyder att jag aldrig kan avgöra huruvida resonemanget som sådant är oriktigt eller riktigt. Jag befinner mig i samma situation som den antika tanke fällans beklagansvärde ”lögnare” som till slut inte själv kan säga om han ljuger eller talar sanning.

Man skall kanske undra om inte antagandet av en sådan logisk ”osäkerhetsprincip” beträffande tänkandets yttersta förutsättningar i grunden måste göra all kunskap omöjlig. Men så vitt jag kan se behöver så inte vara fallet. Tvärtom har jag velat visa att motsägelselagens

betydelse som regulativ för tänkandet på intet sätt rubbas därför att vi inskränker den till att gälla innanför gränserna av vissa åskådligt givna helheter. Låt oss ta ett konkret exempel. Det är kanske i strängt logisk mening en ”motsägelse” att en människa tvärs igenom alla förändringar som hon undergår i sitt liv skulle kunna förbli en och samma person: den Adolf Phalén som har skrivit ”Kritik av subjektivismen” kan – noga räknat – omöjligt vara identisk med den Adolf Phalén som har skrivit ”Om omdömet”. När uppsalaskolan inte desto mindre fortsätter att tala om Adolf Phalén som en verklig person i stället för att utmönstra begreppet som motsägande, så har detta utan tvivel sina randiga orsaker. Den vet mycket väl att vad vi i vanligt förnuftigt språkbruk menar med ”motsägelse” är något helt annat än dylika utspekulerade tankesvårigheter. Vad motsägelselagen i praktiken hävdar är snarare att *om* det finns en person Adolf Phalén som skrivit ”Kritik av subjektivismen” och ”Om omdömet” så kan han omöjligt vara identisk med någon annan person som *inte* har skrivit dessa arbeten. Och taget i denna betydelse blir motsägelsebegreppet inte ett dugg mindre användbart eller bindande därför att vi förutsätter tillvaron av föränderliga logiska subjekt som är underkastade andra tanke-kategorier än uppsalaskolans stelbenta negationer.

Därmed är – förefaller det mig – uppsalaskolans kritik i princip vederlagd. Kvar står visserligen alltjämt det faktum att våra elementära uppfattningsformer av verkligheten visat sig behäftade med svårigheter som gör att de inte låter sig fångas i någon logiskt tillfredsställande definition. Och det står naturligtvis var och en fritt att – i likhet med uppsalaskolan – av denna anledning förkasta dem. Men den som gör det bör samtidigt vara på det klara med att vad han vinner i utbyte är inte den absoluta kunskapen utan den absoluta ovissheten, det är inte en mer ordnad och sammanhängande verklighetsbild än den i upplevelsen givna utan endast ett kaos av meningslösa tilldragelser om vilka i grund och botten ingenting med bestämdhet kan utsägas.

Detta är i själva verket även den situation som uppsalaskolan till slut fullt medvetet hamnar i. Man kan bäst iaktta förhållandet hos en av riktningens yngre representanter – Gunnar Oxenstierna. I sitt märkliga arbete Om betingelserna för det analytiska konsekvenskravets upprätthållande undersöker denne med begreppsanalysens hjälp vårt tänkandes allmännaste förutsättningar – begrepp sådana som sanning, kunskap och verklighet – och finner dem alla ohjälpligt självmotsägande. Det är – som författaren själv påpekar – en skepticism så radikal att i jämförelse med den det allra mesta av vad som tidigare gått under detta namn måste förefalla nästan barnligt oskyldigt. Ty vad den filosofiska skepticismen hittills satt ifråga har ju i allmänhet endast varit möjligheten att med de kunskapsorgan som står oss till förfogande nå fram till en sann uppfattning av verkligheten; medan Oxenstiernas tes däremot närmast går ut på att de till grund för vår kunskapssträvan liggande *begreppen* är meningslösa. Längre än så kan man knappast driva kritiken.

Nu är det visserligen sant att Oxenstierna mitt i allt detta ändå vidhåller *ett* krav som absolut oundgängligt för vetenskapligt tänkande, nämligen kravet på konsekvens. Men frågan är om en sådan inskränkning hjälper oss så värst långt. ”Konsekvensen” av en sådan underlig konsekvensståndpunkt tycks ju i sin tur bli den att man gärna kan förfäktat vilket nonsens som helst om man bara inte ryggar tillbaka för de teoretiska följderna. Kanske skall det till försvar för Oxenstiernas uppfattning hävdas att de flesta orimliga påståenden förr eller senare måste stupa just därpå att de inte låter sig konsekvent genomföras. Men det är visst inte sagt att så alltid måste vara fallet. Snarare förefaller det som skulle detta mera vara en fråga om vederbörandes uthållighet och moraliska mod än om hans vetenskapliga samvete. I varje fall finns det ingen garanti för att inte på den punkten – precis som i geometrin – en hel rad varandra uteslutande system av satsar är tänkbara som allesammans måste betecknas som teoretiskt likvärdiga. Med den skillnaden bara att medan geometrikern i allmänhet erkänner existensen av en yttre verklighet på vilken han kan pröva giltigheten av sina utsagor och avgöra vilket system som är det ”riktiga”, så saknar Oxenstierna varje sanningskriterium

utöver det nyss anförda: de olika påståendena måste stå i överensstämmelse med varandra. Sedan kan resultatet tydligen bli hur tokigt som helst.

Därmed är ringen sluten, tanken tillbaka vid sin utgångspunkt. I sin iver att ”rena” kunskapen och desinfektera den från varje besmittelse med verklighetens motsägelser har uppsalaskolan till slut hamnat i en värld av sterila abstraktioner som inte längre har någon kontakt med vår faktiska erfarenhet och där inget objektivt omdöme överhuvud taget är möjligt. Begreppsanalysen har – även kunskapsteoretiskt – tagit steget fullt ut, i nihilism och självupplösning. Om den stämning av håglöshet och nattsvart förtvivlan som en sådan inställning i sin tur måste utlösa på den praktiska livsföringens område kan man få besked hos en av våra yngre författare – Karl Gustaf Hildebrand – som i en av sina dikter på ett oöverträffat sätt har återgivit ett uppväxande släktleds reaktion inför lärans konsekvenser. Dikten heter kort och gott ”Uppsala” och må här citeras som ett slags avslutning på den teoretiska delen av vår exposé:

Ingen säger det längre
(kunskap är till för att gömmas
i oskrivna avhandlingar
eller på sin höjd skrämna barn med).
Men var gång man samlas i staden
till klubbigt förtal eller meningslösa ordlekar,
viskar en hemlig svart insikt i orden,
högfärdig, molande:

Vi får inte besvära tillvaron
(vi som vet, hur den har det,
och alla hör till kottet).
Vi får akta oss att vilja något
och verkligen uträtta någonting.
Tillvaron är litet ömtålig,
för egentligen finns den ju inte.

– Ingen säger det.
Bara de fränt uppriktiga kajorna
far utan väg eller sångröst
i moln omkring tornet och knarrar sin eviga liksång:

Vi vet det, vi vet det, vi vet det.
Alldeles meningslöst.
Ingenting. Ingenstans. Aldrig.
Och deras sång faller
svart som ett askregn ur de meningslösa lufthaven.

Snuddar hastigt vid smaknerverna.
Smyger sig som en tunn slembildande massa
in i de innersta bronkerna.
Och medicinare omtalar,
att den finns i blodet hos självmördare.

Uppsalaskolan och moralen

När uppsalaskolan från början gjorde sitt inträde i svensk filosofi gav den som bekant anledning till åtskillig indignation på samhällsbevarande håll. Att oviljan därvid närmast kom att rikta sig mot dess *moralkritik* är naturligtvis ingen tillfällighet. Visserligen kan väl denna i och för sig knappast betecknas som mer utmanande än de åsikter som skolan tidigare företrätt på det teoretiska området – snarare tvärtom. Men det är som bekant en annan sak. Av en eller annan anledning tycks nu en gång den uppfattningen ha stabiliserat sig i vida kretsar att

teoretisk filosofi alltid *måste* vara ett mer eller mindre obegripligt nonsens. Man kan – så resoneras det tydligen – förfäktat vilka orimligheter man vill på den punkten utan att detta på något sätt hindrar en från att vara en oförvitlig medborgare.

Annorlunda när det gäller den praktiska filosofins centrala problem: religionen och moralen. Här måste varje framställd åsikt på ett helt annat sätt verka som provokation till ett visst socialt *beteende*, ett visst sätt att handla och uppföra sig. Det ligger därför i sakens natur att en framstöt mot den vedertagna uppfattningen i dessa ting ingalunda kan räkna på samma välvilliga överseende som en kritik av vår vetenskapliga begreppsbyggnad. Allraminst kan den det om upphovsmannen samtidigt råkar vara innehavare av en akademisk lärostol. Man erinrar sig då i hast att vederbörande i alla fall är en betald statens tjänsteman och att det minsta man kan begära av en sådan är att han i sin verksamhet åtminstone inte undergräver grundvalarna för det samhälle som underhåller honom.

Med hänsyn till dessa officiella förkastelsesdomar är det inte utan vissa förväntningar som man från början skrider till studiet av uppsalaskolans moralfilosofi. Man väntar sig om inte precis någon konsekvent genomförd revolutionär etik så i alla fall grunddragen till en kritisk belysning av det system av sociala normer och värderingar, som f.n. upprätthålles i samhället. Tyvärr måste det emellertid genast sägas att man blir grundligt gäckad. Någon konkret social analys kan man – på några få undantag när – knappast tala om i samband med uppsalaskolans undersökningar. I stället får vi oss till livs en rad ganska segslitna utläggningar om de moraliska omdömenas logiska innebörd – eller rättare brist på innebörd – tillsatta med diverse spekulationer om den psykologiska mekanism som ligger bakom deras sätt att fungera. Inte minst gäller detta Hägerströms skrifter som naturligtvis måste betecknas som de viktigaste i föreliggande sammanhang.

Utgångspunkten för Hägerströms kritik är den inom uppsalaskolan vanliga: han börjar med en undersökning av moralbegreppens teoretiska innebörd, en analys av vad vi egentligen menar när vi betecknar en handling som moraliskt ond eller god. Att därmed inte kan avses någon verklighetsbestämning av samma karaktär som t.ex. i omdömet ”rosen är röd” är väl – till en början – tydligt nog. Om vi säger att rosen är röd, så har detta uttalande en klart objektiv innebörd: vi har velat konstatera en egenskap hos verkligheten som gäller oberoende av vår egen inställning. Vid de moraliska omdömena är detta – som Hägerström påpekar – inte utan vidare fallet. I fråga om dem tillkommer en ny faktor som inte spelar någon roll i exemplet med rosen, nämligen tanken på ett gillande eller ogillande. Man kan även uttrycka skillnaden så att medan verklighetsomdömet gäller ett vara, så gäller de moraliska omdömena ett böra. De hänvisar till en tänkt värld av idéer eller normer vid sidan av den verkliga.

Nå – så långt gott och väl. I allt detta ligger i och för sig ingenting särskilt uppseendeväckande. Att de moraliska omdömena i viss mån är av en annan karaktär än våra vanliga verklighetssatser – den saken visste redan Kant, som i sin filosofi strängt skiljer mellan det teoretiska förnuftets värld av faktiska sammanhang och det praktiska förnuftets kodex av regler för vårt handlande. Om de till grund för moralen liggande idéerna heter det hos Kant ordagrant att de endast utgör en ”imaginär fokus” och att man måste akta sig för ”illusionen att den kraft de utstrålar skulle utgå från något verkligt föremål”. I modern värdefilosofi brukar samma tanke formuleras på ett något annat sätt i det man förklarar att värdena väl äger giltighet men inte verklighet.

I den mån Hägerström med sin analys endast har velat inskräpa skillnaden mellan verklighetskunskap och moralisk värdesättning, så befinner han sig följaktligen i god överensstämmelse med bästa filosofiska tradition – från Kant t.o.m. Münsterberg. Men därvid stannar det som bekant inte. Det specifikt nya hos Hägerström ligger tvärtom just i den karakteristiska tillspetsning som han på denna punkt ger sin kritik. Ur den omständigheten att de moraliska omdömena inte rör sig med verklighetsbestämningar i egentlig mening drar han den radikala slutsatsen att de överhuvud taget inte har någon teoretisk innebörd. Inte nog med att ord

sådana som ”rätt”, ”plikt”, ”skyldighet” o.s.v. saknar den absolut bindande kraft som idealismen vill tillerkänna dem – den saken kan ju ännu mycket väl diskuteras – man kan inte ens, som den s.k. relativismen hävdar, betrakta dem som subjektiva uttryck för den enskilde individens personliga uppfattning. I själva verket är det enligt Hägerström precis lika meningslöst att säga att de moraliska omdömena är ”subjektiva” som att säga att de är absoluta: de är ingendera delen. De existerar – som omdömen betraktade – överhuvud taget inte.

Det låter till en början fantastiskt nog. Men om vi drar oss till minnes vad Hägerström menar med omdöme, så blir uttalandet kanske något lättare att förstå. Inte varje språklig sats är enligt Hägerström utan vidare ett omdöme. I omdömet föreligger alltid en referens till något utanför omdömet – en referens till något verkligt: ”omdömet sanning är sakens realitet”. Men därmed följer strängt taget redan av definitionen att våra moraliska värderingar aldrig kan bli några omdömen av det slag som Hägerström menar. De konstaterar inga fysiska fakta, utsäger inga konkreta egenskaper hos verkligheten. I själva verket är det endast skenbart som de har omdömet form. Man kan lika väl eller bättre uttrycka dem genom önske- eller imperativsatser. I stället för att säga att en viss handling ”bör” utföras eller underlåtas, kan jag använda mig av utrop, befallningar: ”Handla så!” ”Underlåt detta!” Därmed bortfaller även skenet av något slags teoretisk innebörd.

Man måste ha denna principiella aspekt i minnet för att förstå den skärpa med vilken Hägerström vänder sig inte bara mot idealismens föreställning om en objektivt ”sann” moral utan även mot den s.k. moraliska subjektivismen. Med subjektivism i moralen menar vi som bekant en uppfattning som väl bestrider de moraliska omdömenas obetingade giltighetsanspråk men som inte desto mindre vill tillerkänna dem en viss begränsad sanning som uttryck för en personlig värdering – som ett slags smakuttalanden i stil med de estetiska omdömenas. Det är en numera mycket vanlig ståndpunkt och jag skulle tro att de flesta människor som utan filosofiska förkunskaper uppger sig ”sympatisera” med Hägerström tillskriver honom en liknande inställning. Men som vi har sett med orätt. Visserligen saknas det hos Hägerström inte ansatser i antydd riktning – med därav betingade inkonsekvenser i tankegången – men den avgörande punkten i hans argumentering tränger utan tvivel djupare och ligger just i hävdandet av moralbegreppens absoluta innehållslöshet. Det gäller i högst bokstavlig mening. Lika väl som att beteckna en handling som moraliskt ond eller god kan jag enligt Hägerström inskränka mig till en samling meningslösa läten, t.ex. ”blä, blä, blä”. Det tjänar under sådana förhållanden tydligen inte mycket till att byta ut formeln: ”denna handling är moraliskt god” mot det mer försiktiga uttalandet: ”för min del *anser* jag att denna handling är moraliskt god”. Det blir – logiskt sett – ungefär likvärdigt med att säga: ”för min del *anser* jag att blä, blä, blä”.

Och som med de moraliska omdömena så även med deras avläggare på det juridiska området, de s.k. rättssatserna: inte heller dessa kan enligt Hägerström tillerkännas någon innebörd. Om jag säger om något att det är runt, så anger adjektivet ”runt” en faktisk egenskap hos verkligheten, om jag säger att det är rätt, så anger adjektivet ”rätt” ingenting alls. Omdömen om rätt och orätt upplöser sig vid närmare påseende i en rad meningslösa ordramsor ”om vars betydelse den som uttalar dem ingenting vet”. Naturligtvis kan Hägerström i och för sig inte förneka det faktum att vissa handlingar är belagda med straff. Men därmed är även lagbestämmelsernas innebörd enligt hans uppfattning uttömd. Föreställningen att de dessutom skulle vara ett uttryck för något slags rättsmedvetande eller besitta någon ”bindande kraft”, som ger dem makt att förbjuda eller påbjuda det ena eller andra handlingssättet måste förvisas till de rena fantasiernas område. Lagboken är – för att uttrycka saken cyniskt – ingenting annat än ett slags priskurant där samhället mot vissa straff tillhandahåller rätten att begå vissa brott.

Detta är – i korthet – innebörden av Hägerströms moralkritik, det är den uppfattning som hans lärjunge Hedenius betecknar med termen ”oavkortad värdenihilism”. Och om denna åskådning gäller i sin tur att den har ytterst märkliga konsekvenser. För att inte utsätta mig för

misstanken av karikatyr skall jag be att – med ett par oväsentliga förkortningar – få överlämna ordet åt Hedenius själv:

”I själva verket drar frasen ‘detta är rätt’ ett oroväckande antal andra med sig i fallet. Frasen ‘denna regel har bindande kraft’ är ekvivalent med en vanlig användning av frasen ‘detta är rätt’. Drar man ut konsekvenserna får man uppenbart paradoxala resultat. Gällande rätt som enligt vanligt språkbruk är summan av det som har bindande kraft i juridisk mening är överhuvud taget *ingenting alls*. Det finns ingenting som dessa ord skulle kunna beteckna. Än värre, hela rättsordningen som ju skall vara summan av det vi kallar gällande rätt och dess tillämpning i samhället åker också ut ur verklighetens värld. Det existerar ingen rättsordning. Och eftersom det vi kallar ‘staten’ nödvändigt innebär upprätthållandet av en viss rättsordning, så existerar det ingenting sådant som stater. Satsen ‘somliga stater är monarkier, medan andra är republiker’ som uteslutande bygger på termer med rättslig valör kan överhuvud taget inte ‘handla’ om något: den är sammansatt av meningslösa ord, uttrycker inte något antagande eller påstående om någonting, kan inte vara vare sig sann eller falsk.”

Så långt Hedenius. Man kan gott förstå att även en anhängare av Hägerströms lära efter en sådan sammanfattning måste känna sig ganska olustig till mods och säga sig att ”något måste vara galet här”. Men det är å andra sidan klart, att ingen teoretisk åskådning kan betraktas som vederlagd endast genom påpekandet att den leder till orimliga konsekvenser. Man måste även analysera den med hänsyn till dess logiska struktur och konkret påvisa *var* felet i tankegången ligger. I fråga om Hägerström är denna uppgift inte fullt så svår, som man kanske skulle vara böjd för att tro med hänsyn till det utomordentliga rykte han åtnjuter för skarpsinne och vetenskaplig stringens. I själva verket visar redan en blick på utgångspunkten för hans kritik hur ohållbar ståndpunkten är.

Till grund för Hägerströms moralkritik ligger som vi har sett den tanken att varje omdöme som inte direkt hänför sig till den i tid och rum föreliggande verkligheten utan endast till något ”tänkt” måste vara teoretiskt innehållslöst. Men denna förutsättning är inte bara obevisad, den är även – såvitt jag kan se – påtagligt falsk. Om jag säger: ”i Platons idealstat är det filosoferna som styr”, så blir ett sådant uttalande inte ett dugg mindre meningsfullt därför att Platons idealstat aldrig har existerat – en omständighet som f.ö. påpekats redan av Marc-Wogau, den kanske självständigaste och skarpsinnigaste av uppsalaskolans yngre representanter. Inte heller *förhållandet* mellan ett verkligt och ett tänkt sammanhang behöver i och för sig sakna den logiska bestämdhet som Hägerström kräver av ett omdöme. Påståendet: ”detta hus är mindre än jag föreställt mig” är precis lika entydigt som påståendet: ”detta hus är mindre än huset bredvid”. Den omständigheten att vi i den moraliska värderingen rör oss med en relation mellan något faktiskt och något föreställt – mellan ett vara och ett böra – kan därför på intet sätt betraktas som något avgörande argument mot dess ”sanning”.

Något liknande gäller även ifråga om värderingens språkliga form. Hägerström gör här en stor sak av den omständigheten att de moraliska omdömena i *vissa* fall – visst inte alltid – låter sig uttryckas i form av imperativsatser, uppmaningar; man får nästan ett intryck av att för Hägerström det språkliga imperativet *i och för sig* inte är något annat än ett nonsens – en samling meningslösa ord utan innebörd. Men en sådan ståndpunkt är naturligtvis ohållbar. Det framgår redan av det faktum att vi överhuvud taget är i stånd att uppfatta ett imperativ. Om Hägerström hade rätt i sin tes, så skulle i själva verket alla andra utsagor än rena påståenden framstå som obegripliga för medvetandet. Vi skulle inte kunna förstå en till oss riktad uppmaning. Vi skulle inte kunna rätta oss efter en tillsägelse eller en befallning som vi fått. Men erfarenheten lär oss något annat på den punkten. Den visar oss en hel rad satser av utpräglad ”imperativ” karaktär vars innebörd utan vidare är klar. Om t.ex. prästen i kyrkan säger ”låt oss bedja”, så vet hans församling genast vad som därmed menas; den böjer sina huvuden. Om löjtnanten vid en parad kommenderar ”giv akt”, så duger det inte att stå och hänga i ledet – inte ens för en uppsalafilosof. Allraminst skulle det bättra upp saken om

vederbörande försökte försvara sig med att uttrycket ”giv akt” är teoretiskt meningslöst och följaktligen inte kan intellektuellt uppfattas. Man har anledning att misstänka att omdömet om hans förståndsgåvor i ett sådant fall skulle utfalla mindre gynnsamt – kanske i stil med anekdoten om biologen i fält: ”39 skall föreställas vara docent i zoologi! Och ändå vet 39 inte hur många hästar som går på en skvadron!”

Jag ber att inte bli missförstådd. Naturligtvis inbillar jag mig inte med dessa kortfattade antydningar ha presterat någon definitiv bestämning av ”omdömet” innebörd eller ha löst den svåra frågan om imperativens plats i systemet av våra allmänna erfarenhetsatser. Vad jag har velat visa är endast att den ståndpunkt som Hägerström företräder inte kan vara riktig. Enligt Hägerström förhåller det sig så att vissa skenbart logiska omdömen låter sig omskrivas som imperativsatser: *följaktligen* måste de enligt hans uppfattning i grund och botten vara meningslösa. Men man kan naturligtvis lika väl vända på resonemanget och säga: vissa imperativsatser låter sig omskrivas i omdömet logiska form; följaktligen måste de även – hur man än uppfattar dem – ha något slags teoretisk betydelse.

Det gäller för övrigt inte bara om imperativen utan om praktiskt taget varje språkligt uttryck som avviker från påståendeformen. När t.ex. Hägerström på något ställe försöker komma våra *estetiska* omdömen till livs med påpekandet att vi ofta uttrycker dem i utropsform, så kan därtill svaras att en sådan omständighet naturligtvis inte har det bittersta med frågan om deras logiska innehåll att göra. Låt oss se på Hägerströms eget exempel: ”tavlan är vacker”. I stället för ett omdöme av denna typ kan vi – som Hägerström påpekar – använda oss av utrop i stil med: ”hur vacker är inte tavlan”, ”ack, vad tavlan är vacker” o.s.v. Och därmed framstår då för Hägerström utan vidare som *bevisat* att vårt intryck av tavlans skönhet inte kan bero på någon objektiv egenskap hos föremålet utan måste bottna i en ren känslainställning hos oss själva. Men det är med förlov sagt en något förhastad slutsats. Ty en egenskap hos ett givet föremål upphävs i och för sig naturligtvis inte därför att den i sitt framträdande affekterar vår känsla. Hägerström kunde lika väl bestrida det faktum att himlen är blå med hänvisning till att en känslainställd människa kanske uttrycker sin reaktion inför anblicken genom att utbrista: ”hur blå är inte himlen”!

Men därmed följer även för de moraliska begreppens vidkommande en viktig slutsats. Om man inte radikalt kan avskära vårt normala vardagsspråk från all relation till verkligheten och sanningen på det sätt som Hägerström vill göra, så finns det tydligen heller ingenting som hindrar att dessa begrepp mycket väl *kan* ha en rimlig innebörd – nämligen just som teoretiska formuleringar för vissa krav eller fordringar som ställes på vårt uppförande. Därmed naturligtvis inte sagt att man efter värdefilosofins recept behöver ge dem något slags metafysisk förankring i en transcendent värld av absoluta normer och plikter. I själva verket torde de erhålla en betydligt större räckvidd och genomslagskraft genom att anknytas till det sociala behovet och uppfattas som uttryck för samhällets eller gruppens värdering av individens handlande.

Psykologisk moralkritik

Nu är det visserligen sant att Hägerström själv inte betraktar sin analys som avslutad med uppvisandet av de moraliska omdömenas teoretiska innehållslöshet. Innan bevisföringen kan betraktas som bindande måste den kompletteras med en undersökning av deras *psykologiska* möjlighet, d.v.s. en undersökning av hur vi kan fortsätta att i det praktiska livet röra oss med föreställningar och begrepp som inte har någon som helst relation till verkligheten. Orsaken därtill måste enligt Hägerström sökas i det tryck som omgivningen utövar på den uppväxande individen. Genom uppfostran och suggestion bringas vi i barndomen därhän, att föreställningen om vissa handlingar i vårt medvetande ingår ett oupplösligt associativt samband med tanken på straff och vedergällning och ur detta associationskomplex födes sedan i sin tur en moralisk attityd som tar sig uttryck i bedömandet av själva *handlingssättet* som gott och ont.

Men detta är naturligtvis en illusion. I själva verket är det ”pliktmedvetande” från vilket vi utgår vid våra värderingar ingenting annat än en på syntetisk väg frambragt tvångsföreställning av rent magisk karaktär.

Vi skall här inte ingå på någon utförlig kritik av Hägerströms psykologiska moral deduction. Att vårt s.k. pliktmedvetande i viss mån har sin rot i omgivningens påverkan är naturligtvis ingenting som strider mot den tolkning av moralen som ovan givits, utan tvärtom bestyrker den. Men när Hägerström av denna anledning utan vidare vill avfärda dess innehåll som en ”tvångsföreställning”, så föreligger här såvitt jag kan se en ren begreppsförväxling. Med tvångsföreställning menar vi i normalt språkbruk någonting sjukligt, något från gängse normer avvikande. Men det utmärkande för pliktmedvetandet är just dess karaktär av social massföreteelse vars inflytande praktiskt taget ingen människa kan undandra sig. Detta medges även av Hägerström. ”Med hänsyn till gemensamma sociala mål” – heter det i en av hans psykologiska studier – ”är tvärtom den själssjuk som inte i det stora hela står under makten av de tvångsidéer som det sociala livet fostrar.” Men därmed är naturligtvis uttryckets egentliga innebörd uppgiven och beteckningen förlorar varje förnuftig mening.

Inkonsekvensen i förfaringssättet ligger i öppen dag. Å den ena sidan vänder sig Hägerström med skärpa mot den ”vidskepliga” föreställningen att rätt och moral skulle besitta något slags ”bindande kraft” som ger dem möjlighet att faktiskt påverka vårt handlande. Å den andra sidan visar den psykologiska analysen att de tack vare suggestionens makt *är* utrustade med just en sådan kraft – men då förvandlas de i gengäld omedelbart till ”tvångsidéer”. Man kan inte värja sig för misstanken att ordvalet här bottnar i helt andra motiv än det vetenskapliga förklaringsbehovet. Det vittnar om en påfallande irritation, om en värdering – med negativ förtecken – av värderingen. Läsaren skall tydligen till varje pris bibringas den föreställningen att de moraliska omdömena inte *kan* ha någon rimlig innebörd, någon objektiv betydelse.

Det förtjänar emellertid påpekas att även om Hägerström hade rätt i sin uppfattning, så skulle därmed naturligtvis inte det ringaste vara sagt ifråga om de moraliska omdömenas eventuella giltighet. Om de är tvångsföreställningar, så är de i varje fall inte ensamma därvidlag. De befinner sig i gott sällskap. Psykologiskt sett kan nämligen de lagar som dirigerar vårt *tänkande* med precis samma rätt betecknas som tvångsföreställningar. Vi känner oss bundna av dem men kan aldrig bevisa dem, eftersom varje bevis redan förutsätter tankelagarnas giltighet. I själva verket har vi ingenting annat att göra än att acceptera dem som konventioner, som tysta överenskommelser för att inte all tankeverksamhet överhuvud skall bli omöjlig. Och det kan åtminstone ifrågasättas om inte något liknande *i princip* gäller även för de moraliska omdömena i deras förhållande till vår sociala aktivitet.

Vi kan emellertid lämna frågan om moralens giltighetsanspråk åt dess värde. Viktigare är att undersöka hur den hägerströmska uppfattningen tar sig ut i praktisk tillämpning. Det visar sig därvid mycket snart att den extrema teoretiska radikalismen ingalunda utesluter en god portion *opportunism*. Om det nämligen förhåller sig så att våra moraliska omdömen ytterst har sin rot i tvångsföreställningar som erhåller ett slags sken av normalitet endast därigenom att de delas av flertalet människor, så kan slutsatsen inte gärna bli mer än en. Mot genomsnittsborgarens okritiska acceptering av en vedertagen moral finns ur denna synpunkt inga rimliga invändningar att göra. Han nöjer sig med att följa den väg som vanan, seden, den goda tonen vid en viss tidpunkt utpekar som riktig. Men vetenskapsmannen som vägrar att underkasta sig en härskande fördom, kättaren som opponerar mot en religiös villfarelse, revolutionären som går i döden för sin sociala övertygelse – alla dessa är ohjälpligt hemfallna under domen. De har ingen sådan officiell sanktion att åberopa för sina tvångsföreställningar, de måste i ordets egentliga mening betecknas som *sinnessjuka*.

Visserligen drar – såvitt jag kan se – Hägerström inte själv någonstans i sina skrifter en sådan konsekvens av sin moralteori. Men det beror inte därpå att han vid närmare eftertanke finner de nämnda människotyperna representera något slags ”högre” moraluppfattning än genom-

snittet utan endast på att han – trots sin ovan citerade restriktion beträffande tvångsidéerna – i grund och botten betraktar bägge parterna som i lika mån hemfallna åt grövsta vidskepelse och magi. Inte desto mindre ligger naturligtvis här en tacksam fingervisning för anpassningen till det bestående och vi skall i fortsättningen se att hans skola ingalunda har varit sen att begagna sig av den.

Avkortad värdenihilism

I och för sig kan man naturligtvis inte fränkänna uppsalaskolans moraluppfattning en viss stil och konsekvens: framförd med den suggestiva monotoni och djupa sanningslidelse som kännetecknar Hägerströms egen framställning förfelar den heller inte att göra intryck. Å andra sidan är det tydligt att den paradoxala tillspetsning som Hägerström ger sin kritik i viss mån måste te sig som obekvämt när det gäller att propagera den för en bredare allmänhet. Om uppsalaskolan öppet angav som sitt mål att ersätta vår föråldrade uppfattning av moralbegreppens ”förpliktande” innebörd med en åskådning som bestrider möjligheten att tala om något slags rättsordning – se Hedeniuscitaten ovan – och som betecknar varje moraliskt fördömande av t.ex. krigets barbari som ”en samling meningslösa ord utan innebörd”, så är det fara värt att även den trögtäntaste medborgare skulle börja dra öronen åt sig. Det gäller med andra ord att gå fram med försiktighet – att utjämna och släta över. I en på Tidens förlag utgiven skrift – Om rätt och moral – har Hedenius själv med berömvärd nit tagit itu med denna uppgift.

Det är lärorikt att iaktta den metod som därvid kommer till användning. Av Hägerströms analys griper Hedenius ut precis så mycket som accepteras av varenda förnuftig människa – d.v.s. påpekan det det existerar en skillnad mellan verklighetskunskap och moralisk värdesättning – och därmed framställes sedan hela ”värdenihilismen” som i princip uttömd. Visserligen ser det ett slag ut som skulle han vara böjd för att gå längre och i likhet med Hägerström vilja fränkänna våra värdeomdömen all begriplig innebörd men detta visar sig – åtminstone för de juridiska satsernas vidkommande – förhastat. I stället genomför han en uppdelning av dessa senare i s.k. äkta och oäkta rättssatser, varvid i klarhetens namn bör påpekas att de rättssatser som Hedenius betecknar som äkta i själva verket är oäkta, d.v.s. meningslösa, medan de oäkta rättssatserna i själva verket är äkta, d.v.s. meningsfulla. Terminologin kan förefalla långsökt men det må stå för författarens räkning. Åtgärdens rationella kärna är i varje fall tydlig nog. Den ligger i erkännandet att rättssatserna – tvärtemot vad Hägerström påstår – mycket väl *kan* ha en teoretisk mening: under förutsättning, nota bene, att man inte uppfattar dem som uttryck för något slags mystiska översinnliga krafter utan ser dem som praktiska förhållningsregler för vårt sociala handlande.

Något mer komplicerad ställer sig saken när det gäller de rent moraliska omdömena. Ifråga om dem kan Hedenius inte falla tillbaka på samma språkliga dubbelbetydelse som föreligger vid rättssatserna vilka vid sidan av den direkta värderingen även ger uttryck åt ett obestridligt empiriskt faktum, nämligen det förhållandet att vissa handlingar är belagda med straff. Ty för de moraliska omdömenas vidkommande existerar ingen sådan objektiv bakgrund av paragrafer och förordningar, de bottnar från början till slut i ren värdering och måste såtillvida enligt förutsättningen betecknas som klart meningslösa. Om dem gäller i oavkortad utsträckning Hägerströms klassiska definition: en samling ordramsor om vilkas betydelse den som uttalar dem ingenting vet.

Det är nu i grund och botten även Hedenius’ uppfattning. Men om den ärade läsaren av denna anledning befarar något lömskt anslag mot den moral som åtnjuter samhällets officiella sanktion i detta nu, så kan vi genast lugna honom. En sådan misstanke är orimlig redan av den enkla anledning att det enligt Hedenius inte finns *någon* teoretisk åskådning som har några praktiska konsekvenser alls. Vad särskilt värdenihilismen angår är detta tydligt nog. Dess avsikt är endast att undersöka vad det faktiskt innebär när vi fäller ett moraliskt omdöme – inte

att uttala sig om lämpligheten eller olämpligheten av att göra det. Och inte nog med det: eftersom ett eventuellt förbud mot moralisk värdering är precis lika meningslöst som ett påbud, så är den av allt att döma även oförhindrad att *själv* värdera – att moraliskt förkasta eller godkänna. Detta så mycket hellre som enligt vad Hedenius i annat sammanhang meddelar ”utan ett gemensamt accepterande av moraliska normer överhuvud taget inget ordnat samhällsliv är möjligt”.

Man känner sig kanske en smula konfunderad när man först läser ovanstående. Det ligger onekligen något förvirrande i en uppfattning som gör hela samhällets fortsatta existens beroende av en rad omdömen som innerst inne saknar all förnuftig innebörd. Trots detta kan argumenteringen visst inte utan vidare avfärdas som sofistisk. *Om* någon menar att varje hävdande av ett moraliskt krav innebär ett teoretiskt nonsens – detta är tankegången – så kan jag självklart inte hindra honom från att själv värdera genom att till honom rikta det moraliska kravet: Du skall inte prata nonsens! Det är naturligtvis obestridligt och så långt befinner sig Hedenius otvivelaktigt i sin fulla rätt. En annan sak är att ståndpunkten – såvitt jag kan se – rent praktiskt visar sig ganska ofruktbar. Med all aktning för de logiska certifikaten måste man nämligen fråga sig om det i längden är *psykologiskt* möjligt för någon människa att bygga sitt liv på värderingar vars illusoriska karaktär hon länge sedan genomskådat.

Även ifråga om den invändningen vet emellertid Hedenius besked. Hans svar består i en hänvisning till det allbekanta faktum att en persons teoretiska moraluppfattning ofta har mycket litet att göra med de principer som han tillämpar i sin privata vandel. Att våra s.k. idealister i praktiken sällan är guds bästa barn vet var och en. Och omvänt försäkras sig Hedenius kunna intyga att flera av värdenihilismens representanter både som vetenskapsmän och annars visat framstående prov på rättrådighet, sanningskärlek och moraliskt mod utan att – som orden faller – ”tron på den värdenihilistiska teorins riktighet synes ha legat dem i fatet vid utvecklandet av dessa egenskaper”.

Man tror honom obetingat. Visserligen är det kanske inte utan vidare klart varför Hedenius lägger en sådan vikt vid uppräknandet av de nämnda fullkomligheterna: man får väl ändå inte förutsätta att det enligt hans uppfattning skulle ha varit någon faktiskt existerande defekt hos personerna om de hade saknat dem. Och likaså när man får sig till livs den gamla historien om hur t.o.m. teologerna måste medge att Hägerström ”var snäll mot hustru och barn”: även här kan det inte hjälpas att man undrar vad den har i sammanhanget att göra. Ty *om* det nu händelsevis hade förhållit sig tvärtom – vad så! Inte menar Hedenius på allvar att ett fördömande av elakhet mot hustru och barn skulle ha varit något annat än ett teoretiskt nonsens – en meningslös anhopning av ord som i grund och botten inte säger någonting om någonting.

Man kan emellertid lämna eventuella inadvartelser i tankegången åt sitt öde. Viktigare är – förefaller det mig – att pröva Hedenius’ resonemang med hänsyn till vad historisk erfarenhet lär oss om moralens roll i det verkliga livet. Det måste då till en början konstateras att den radikala uppdelning av erfarenheten i en teoretisk och en praktisk sfär utan förbindelse med varandra som Hedenius gör sig till tolk för ingalunda bottnar i någon för eviga tider giltig kategoriklyvning: i själva verket är den en ganska sen utvecklingsprodukt som återspeglar den kapitalistiska livsföringens allmänna upplösning och mekanisering. Naturligtvis inskränker den sig inte till att omfatta enbart filosofin. Man kan iaktta den på de flesta områden av modernt kulturliv, inte minst i den nazistiska förkunnelsens cyniska förakt för kravet på överensstämmelse mellan utfästelse och handling, mellan lära och liv. Allt detta hindrar emellertid inte att den i sin *medvetna* form måste betraktas som en relativ undantagsföreteelse utan större attraktionskraft för mänskligheten i dess helhet. I varje fall kan man inte förutsätta att *arbetarklassen* skall kunna bygga sin kamp för en bättre och värdigare tillvaro på en åskådning som reducerar våra omdömen om rätt och orätt till en samling meningslösa ord utan någon som helst relation till verkligheten.

Därmed naturligtvis inte sagt att den *känsla* – av gillande eller ogillande – som psykologiskt ligger till grund för värderingen nödvändigt måste försvinna med nihilismens omsättning i praktiskt handlande. Vi har tvärtom i inledningen sett att frånvaron av en fast övertygelse på den punkten snarare tenderar till att öka våra affekter än att minska dem. Men om Hedenius ur detta faktum tror sig kunna dra några positiva konsekvenser med avseende på moralens fortsatta existens, så gör han sig enligt min uppfattning skyldig till ett missförstånd. Ty känslan i och för sig och frigjord från varje teoretiskt syfte har ingenting med moral att göra. Den saknar den första och viktigaste förutsättningen för en moralisk effekt: den saknar inre konsistens. Den utdömer utan att blinka det ena ögonblicket vad den godtagit ett tidigare och den prisar en person för exakt samma egenskaper som den förkastar hos en annan. Det är först sedan vi med tankens hjälp förlänat känslan en objektiv inriktning och byggt ut våra på instinktiva affekter grundade omdömen till ett system av sammanhängande regler och slutsatser som vi kan tala om en moral i egentlig mening. Hur detta skall kunna gå till sedan vi på förhand avhänt oss rätten att ge dem något slags teoretisk innebörd förblir emellertid för den oinvigde en gåta.

På ett ställe i Hedenius skrift tycks det verkligen gå upp för författaren att programmet kan ha sina praktiska risker. Men han tröstar sig med att ”vi ännu inte har någon erfarenhet av hur det gestaltar sig om folk i allmänhet börjar tro på värdenihilismen”. Och med denna intetsägande förklaring får läsaren låta sig nöja. Någon fingervisning om hur Hedenius föreställer sig konfliktens avveckling därest det skulle visa sig att teorin är oförenlig med upprätthållandet av den moraliska gemenskap som enligt hans egen uppfattning måste ligga till grund för varje tänkbar samhällsordning lämnas inte. Men det är kanske inte heller nödvändigt. Så länge mänskligheten är vad den är kan Hedenius alltid falla tillbaka på den trygga förvissningen att den kommer att fortsätta att värdera och skilja på socialt och osocialt uppförande som om ingenting hänt. Att resonemanget psykologiskt håller streck endast så länge den *inte* accepterar uppsalaskolans moraluppfattning märker han väl knappast själv.

I själva verket är han ju inte ensam om en sådan inkonsekvens. Om man går till värdenihilismens representanter på det rättsfilosofiska området skall man lätt kunna göra samma iakttagelse. I en polemik mot Olivecrona – en av Hägerströms mest stridbara yngre lärjungar – tillät sig Anders Örne för någon tid sedan undra hur man inom uppsalaskolan föreställer sig att rättsförfarandet skall kunna få något slags objektivitet. Om lagboken saknar all förpliktande karaktär även i domarens ögon så finns det ju – framhöll Örne – ingen som helst garanti mot godtycke och mannamån vid domstolsutslaget. Han fick strax ett indignerat svar från Olivecrona som anklagade honom för att inte tillräckligt uppmärksamt ha studerat skrifterna. Om Örne hade läst Olivecronas bok om lagen och staten så skulle han ha vetat att domaren ”inte utan att våldföra sig på sin självaktning” kan sätta sig över lagbestämmelsernas faktiska innebörd. Vår domarkår är nämligen mycket omsorgsfullt utvald med hänsyn till moraliska kvalifikationer och uppfostrad i en anda som kommer den att förnimma det som ett inre tvång att inte missbruka sin maktställning. På detta sätt garanteras upprätthållandet av den ”rättsordning” som Olivecrona trots sina iögonenfallande sympatier för vissa företeelser i det tredje riket så varmt ivrar för.

Man får hoppas att Örne kände sig vederbörligt lugnad av förklaringen. Den kan naturligtvis inte fränkännas en viss originalitet. Garantin för att en domare som hyllar uppsalaskolans rättsuppfattning inte missbrakar sin ställning ligger enligt Olivecrona helt enkelt däri att han inte hyllar uppsalaskolans rättsuppfattning. I stället för att i enlighet med Hägerströms recept betrakta lagboken som en samling godtyckliga maktdekret lider han av den ”tvångsföreställningen” att rätten besitter något slags magisk ”bindande kraft” som inte får kränkas – hans uppfattning går med andra ord stick i stäv mot allt vad Olivecrona någonsin har försökt övertyga honom om! Det är förvisso mycket logiskt och mycket övertygande.

Men vi återvänder till diskussionens moraliska aspekt. Sedan Hedenius på angivet sätt lyckats reducera den hägerströmska värdenihilismen till en samling intetsägande banaliteter utan

några som helst förpliktande konsekvenser i *någon* riktning är naturligtvis resten av uppgiften mycket enkel. Det möter från dessa utgångspunkter ingen större svårighet att visa att även en "värdenihilist" kan vara en högst lojal och moralisk medborgare som delar alla den svenska regeringspolitikens officiellt vedertagna fördomar och som alltid befinner sig villig att engagera sitt patos i den riktning som den tillfälliga konjunkturen kan anvisa. (Det hör till saken att Hedenius samtidigt inte drar sig för att anklaga Hegel för inställsamhet mot de maktägande på grund av hans djupt rotade teoretiska övertygelse om allt skeendes nödvändighet.)

Nu finns det naturligtvis ingen som förmenar Hedenius rätten att med dylika menlöshetsdeklarationer försäkra sig om läsekretsens fortsatta bevägenhet. Men när denna urvattnade – och med förlov sagt något rumphuggna – lära presenteras som en modifierad upplaga av Hägerströms "oavkortade" värdenihilism, så måste man i rättvisans namn protestera. Man må nämligen ha vilken uppfattning man vill om uppsalaskolans ursprungliga grundläggare: säkert är att han var en man som tog sin förkunnelse på blodigt allvar och även om han inte själv inbillade sig att det skulle vara möjligt att någonsin utrota värderingarna ur samhällslivet, så menade han i varje fall att människornas tillvaro skulle te sig åtskilligt ljusare och lyckligare om man gick i land med det. Man gör honom föga rättvisa genom att efter Hedenius' anvisningar förvandla hans stränga och omutliga sanningssökande till en ren lek med ord.

Uppsalaskolan och Marx

Medan uppsalaskolans teoretiska insatser förblivit i stort sett obemärkta utanför de rena fackmännens krets, så har dess analyser på den praktiska filosofins område spelat en ganska framträdande roll i de senaste årens kulturdebatt. Inte minst har de påverkat socialvetenskapens problemställningar. Redan före 1930 introducerades genom Myrdal "värdenihilistiska" tankegångar i nationalekonomin och senare har det så småningom växt upp en hel stab av yngre forskare som inom sociologin gjort sig till förespråkare för liknande synpunkter. I spetsen för riktningen står professorn i statskunskap vid Stockholms högskola Herbert Tingsten – mest känd för den kritik som han i sina skrifter underkastar allsköns politiska "ideologibildningar". Att Tingsten därvid visat sig ha ett särskilt gott öga till den materialistiska historieuppfattningen kan naturligtvis inte förvåna: att vederlägga Marx tillhör ju de uppgifter som så att säga å ämbetets vägnar åligger en professor i statskunskap. Det är såtillvida alltsammans i sin ordning och man får akta sig för att göra mer väsen av saken än den förtjänar.

Men även om det alltså inte finns någon anledning att överskatta betydelsen av Tingstens kritik, så kan en granskning av hans argumentering inte desto mindre vara av intresse. Uppgiften har emellertid sina svårigheter. Lika litet som det är möjligt att tillgodogöra sig Marx utan en ingående kännedom om Hegels filosofi, lika litet kan man i själva verket förstå Tingstens kritik utan att först ha tagit någon befattning med de invändningar av mer principiell natur som uppsalaskolan riktar mot den materialistiska historieuppfattningen.

De sammanhänger i sin tur intimt med skolans allmänna teoretiska förutsättningar. Vad man inom uppsalaskolan förebrår den materialistiska historieuppfattningen – vi hänvisar till Tingstens lärjunge Westerståhl – är inte så mycket dess "materialism" som fastmer dess egenskap att överhuvud taget vara en historieuppfattning. Den graderar verkligheten. Den griper ut vissa orsakssammanhang – de ekonomiska – och tillskriver dessa ett större inflytande på utvecklingen i dess helhet än andra, i och för sig lika verkliga sammanhang. Men ett sådant särskiljande av väsentligt och oväsentligt i erfarenhetsmaterialet är enligt uppsalaskolan en orimlighet. Det innebär i grund och botten att jag förklarar en viss del av verkligheten för mer verklig än en annan del av samma verklighet – en uppenbart självmotsägande tanke. Ty verklighetsbegreppet måste vara entydigt. Det säger den enklaste logiska överläggning. Antingen är en sak verklig eller är den det inte. Någon tredje möjlighet finns inte därvidlag. Två gånger två är fyra.

Två gånger två är fyra – gott. Det ligger något så oändligt tryggt och lugnande för tanken i denna uppsalaskolans hänvisning till en elementär aritmetisk operation. Men vi vet tyvärr alla av bister erfarenhet att enbart med två gånger två kommer man inte så värst långt – inte ens i matematiken. Det finns så mycket annat som förvillar räkningen. Det finns π och q och x och gränsvärden, och det finns sex upp och ett i minne. Och vad verklighetsproblemet angår, så visar det sig snart att detta inrymmer svårigheter som inte utan vidare låter sig avfärdas genom något slags logiska entydighetsdecret. Det låter föralldel mycket bestickande att något visst som man talar om antingen måste vara verkligt eller överkligt. Men i praktiken räknar vi som bekant även med ett ganska vidsträckt område mellan dessa bägge alternativ. Vi räknar framför allt med hela den värld av ännu inte förverkligade ”möjligheter” som matematiken lär oss att analysera med tillhjälp av sannolikhetskalkylen. I strängt logisk mening är naturligtvis allt som rör framtiden precis lika överkligt och följaktligen otillgängligt för kvantitativ värdering. Det hindrar inte att vi på åtskilliga punkter – t.ex. inom befolkningsstatistiken – kan företa ganska exakta bestämningar av den kommande utvecklingen. Vi kan beräkna den sannolika åldersfördelningen i ett visst land under en viss tidsperiod och vi kan i grova drag förutsäga antalet dödsfall. Uppsalaskolan må aldrig så ivrigt bestrida den teoretiska möjligheten av att gradera vad som är verkligt eller – i föreliggande fall – överkligt. Dess invändningar vederlägges på det mest påtagliga sätt av livförsäkringsaktiebolagens praxis.

(Låt mig påpeka – till undvikande av missförstånd – att ovanstående resonemang utgår från den för de flesta människor självklara föreställningen att framtiden ännu inte existerar och följaktligen heller inte kan vara verklig i samma mening som det närvarande. Men det ligger samtidigt i sakens natur att uppsalaskolan för sin del inte kan acceptera en sådan uppfattning. För den framstår såväl det förflutna som det tillkommande som absolut likställda med nuet i realitetshänseende. Därmed bortfaller givetvis verklighetsgraderingen och svårigheten blir i stället att förklara varför vi inte kan uttala oss med samma visshet om en kommande händelse som om en just pågående utan måste vara hänvisade till sannolikhetsomdömen. Av någon anledning har emellertid ingen uppsalafilosof hittills funnit det mödan värt att ens snudda vid denna näraliggande fråga.)

På samma sätt när det gäller frågan om väsentligt och oväsentligt i den historiska processen – även här hamnar såvitt jag kan se kritiken i verklighetsfrämmande spekulation. Låt oss göra ett enkelt tankeexperiment. Låt oss anta att professor Tingsten råkade nysa vid ett visst tillfälle söndagen den 7 december 1941. Ingen kan väl under sådana förhållanden rimligen påstå annat än att vi här har att göra med en ”verklig” tilldragelse – en händelse som i viss mening är precis lika faktisk som Japans krigsförklaring mot Förenta staterna samma dag. Trots detta misstänker jag att inte ens professors varmaste beundrare skulle vara beredd att utan vidare beteckna den som historisk i samma mening som den japanska krigsförklaringen. Ja – inte nog med det. Det finns fog för antagandet att den person som satte sig ner för att protokollföra en massa ”fakta” i stil med det anförda inte bara skulle visa sig ur stånd att skriva samtidens historia utan även oanvändbar för den vida anspråkslösare uppgiften att åstadkomma en skaplig biografi över professor Tingsten. Anledningen är inte svår att förstå. Faktisk eller inte faktisk, representerar professors nysning endast en tillfällig episod i ett liv vars egentliga historiska innebörd är att söka på ett helt annat plan.

Exemplet kan tyckas elementärt. Men det är inte valt på måfå. I själva verket står eller faller hela uppsalaskolans kritik av marxismen med det på den kanten ständigt upprepade påståendet att verkligheten inte låter sig graderas, att det är omöjligt att skilja på väsentligt och oväsentligt i erfarenheten. Vad jag gentemot en sådan uppfattning har velat erinra om är endast den alldagliga sanningen att vår erfarenhet består av en praktiskt taget outtömlig mångfald av tilldragelser som alla är ”verkliga” men av mycket olika betydelse för utvecklingen i dess helhet och att varje form av historieskrivning följaktligen förutsätter ett urval. Inte ens den enklaste krönikör kommer i grund och botten från det kravet. Han radar faktum intill faktum, händelse intill händelse, men alltid endast i relation till vissa företeelser eller personer som

förefaller honom själv betydelsefulla. I ännu högre grad måste detta självklart vara fallet med den sentida historikern som efteråt granskar och sammanför det av krönikorna levererade råmaterialet till ett översiktligt helt, till en sammanhängande vetenskaplig historiebild.

Nu är det visserligen sant att man i allmänhet knappast kan tala om någon större enighet beträffande de principer som bör läggas till grund för en sådan sovring av erfarenhetsmaterialet. Tvärtom finner vi på den punkten – även i vetenskapsmännens eget läger – en påfallande osäkerhet och förvirring, något som varje människa lätt kan övertyga sig om genom en flyktig titt på litteraturen i hithörande ämnen. Men allt det är en sak för sig. Om någon inbillar sig att han kan komma ifrån svårigheterna genom den enkla utvägen att åtskillnadslöst relatera allt som med säkerhet kan konstateras ha inträffat under en viss period, så visar detta endast att han inte har gjort sig mödan att i fem minuters tid tänka igenom problemet. Man behöver knappast ha tagit del av Joyces Ulysses för att förstå vilka oformligheter ifråga om framställningen som en sådan lösning skulle leda till.

Det är nödvändigt att hålla dessa fakta i minnet när det gäller att pröva värdet av den förebråelse för ”godtycke” som Tingsten riktar mot Marx. ”Liksom Hegel” – säger Tingsten anklagande – ”utgår Marx från att inte alla tilldragelser konstituerar historia”. Marx är ”beredd att beteckna en mängd händelser, ja, hela folk och stater såsom stående utanför historien”. Den senare invändningen förefaller visserligen såtillvida meningslös som Marx mig veterligt aldrig har satt sig till uppgift att skriva något slags universalhistoria och följaktligen knappast kan ha någon skyldighet att dra in alla världens nationer i sin framställning. Men principiellt sett håller påpekandet otvivelaktigt streck: Marx räknar inte utan vidare ”alla tilldragelser” som historia. Frågan är bara om det någonsin har funnits en människa – historiker eller inte – som på den punkten förfarit på annat sätt. Att inte Tingsten gör det så länge han själv bedriver historia är åtminstone säkert. Inte nog med att han i sin framställning av den författningspolitiska utvecklingen i Vår egen tids historia med största själslugn utelämnar ”hela stater” sådana som Andorra och Luxemburg ur sin skildring; även hans översikt över balkanfolken och de sydamerikanska republikerna präglas av en sådan knapphet att den mest av allt påminner om en pliktskyldig uppräkningslista. Tingsten är själv medveten om dessa ofullständigheter men urskuldar sig med att han har måst koncentrera sig på behandlingen av sådana företeelser som kan vara av intresse för en nutida svensk läsare.

Motiveringen kan tyckas rimlig nog. Men erkännandet har inte desto mindre sitt teoretiska intresse. Det visar att skillnaden mellan Marx och Tingsten visst inte ligger däri att den ene värderar och den andre inte. Skillnaden ligger fastmer däri att medan Marx företar sitt urval utifrån medvetna och klart formulerade vetenskapliga principer, så nöjer sig Tingsten med att på eklektiskt maner utgå från ett rent traditionellt och på förhand verkställt urval som framför allt har till uppgift att inte störa läsaren i hans tankevanor. Och i likhet med de flesta eklektiker blir han sedan omåttligt irriterad när han ställes inför resultaten av den större och mer originella forskarbegåvningens arbete.

I rättvisans namn bör framhållas att Tingsten naturligtvis inte betraktar sin kritik som *avslutad* med påpekandet att Marx – i likhet med Hegel – graderar verklighetsmaterialet och tillskriver vissa fakta en större historisk betydelse än andra. Tvärtom spelar för honom själv av allt att döma den filosofiska frågan om urvalets berättigande en ganska underordnad roll och det är endast undantagsvis som hans principiella anslutning till uppsalaskolans åskådning framträder i så krass form som i det nyss anförda citatet. Tyngdpunkten i Tingstens framställning i övrigt ligger genomgående på det sociologiska planet och det är även här som vi har att söka de avgörande argumenten när det gäller för honom att *i sak* ådagalägga den materialistiska historieuppfattningens ohållbarhet.

Tre punkter befinner därvid särskilt graverande. För det första (a) har Marx velat förvandla allt skeende i historien till klasskamp; endast de tilldragelser som ingår i klasskampen erkännes om man får tro Tingsten av Marx som historiska. För det andra (b) har Marx *inte*

velat förvandla allt skeende i historien till klasskamp. I stället envisas han att vid sin framställning av dagens klasstrider blanda in något som Tingsten kallar för ”det stora perspektivet” – en i professorns ögon högst misstänkt vetenskaplig faktor. Den består däri att Marx före och efter den epok av klasskamp som mänskligheten f.n. genomlever förutsätter tillvaron av ett klasslöst samhälle utan ekonomisk utsugning och politiskt förtryck. Och för det tredje (c) utgår Marx från en rent monistisk uppfattning av utvecklingens drivkrafter varigenom han enligt Tingsten på förhand avskurit sig från möjligheten att förstå de reella motsättningar som framträder i historien.

Det kan naturligtvis inte bli tal om att i detta sammanhang ingå på någon mer utförlig detaljgranskning av Tingstens marxkritik: vi måste inskränka oss till några principiella erinringar. Vad först klasskampen beträffar – punkt a – så är det ju endast alltför tydligt att polemiken bygger på ett rent missförstånd. Tingsten anför här de kända inledningsorden till det kommunistiska manifestet om alla hittillsvarande samhällens historia som en historia om klasskamp och sluter därur utan vidare att det för Marx inte existerar något annat i historien än klasskamp. Tolkningen vittnar knappast om någon större förmåga av inlevelse i Marx’ tankegång. Låt oss ta ett näraliggande parallellfall. Geijer har som bekant någonstans fällt det bevingade yttrandet att det svenska folkets historia är dess kungars. Men om någon tilltagsen elev vid Tingstens seminarium av denna anledning ville beskylla Geijer för att förneka alla historiska tilldragelser som inte direkt berör kungarnas personliga angelägenheter, så misstänker jag att han helt enkelt skulle bli utskrattad av professorn. Och det på goda grunder eftersom naturligtvis varenda människa vet att satsen endast är en tillspetsad formulering för Geijers uppfattning om kungamakts centrala roll i svensk historia.

Men vad som är rätt ifråga om Geijer kan vara billigt även när det gäller Marx. I själva verket behövs det ju bara att man läser de av Tingsten citerade orden i deras sammanhang och innebörden är utan vidare klar. De anger helt enkelt den speciella faktor som enligt Marx’ uppfattning dominerar ett visst bestämt avsnitt av mänsklighetens historia – det avsnitt som ligger mellan den primitiva agrarkommunismens period och det socialistiska framtidssamhället. Naturligtvis står det var och en fritt att bestrida denna hans uppfattning och hävda att den inte gör rättvisa åt det föreliggande historiska materialet. Men det bör i så fall ske genom en analys som påvisar ståndpunktens begränsning och konkret anger *vilka* sidor av utvecklingen som inte låter sig förenas med föreställningen om klasskampens grundläggande betydelse för samhällsorganisationen. Innan så har skett, står frågan åtminstone öppen. Inte ens uttryckets polemiska skärpa kan – förefaller det mig – på den punkten läggas Marx till last. Med all sin geniala framtidssyn kunde han knappast ana att hans eftermäle inom socialdemokratien skulle komma att ligga i händerna på en samling akademiska petimätrar utan allt sinne för framställningens stilistiska schvung och elegans.

Något liknande gäller även för den andra punkten i Tingstens kritik: även här anser sig författaren tydligen på förhand fritagen från varje skyldighet till en faktisk diskussion av uppfattningens riktighet eller oriktighet. I stället framställs den marxiska periodindelningen som en ren frihandskonstruktion i vilken Marx utan hänsyn till den historiska erfarenheten försöker pressa in utvecklingen. Förfaringssättet måste betecknas som så mycket underligare som Tingsten av allt att döma åtminstone har läst inledningen till det kommunistiska manifestet och alltså inte gärna kan vara okunnig om ”tredeledningsschemats” förhistoria. ”Historien om alla hittillsvarande samhällen är en historia om klasskamp”: så lyder som bekant upptakten. Till detta uttalande har Engels 1890 – mer än fyrtio år efter manifestets författande – fogat följande anmärkning.

”D.v.s. noga räknat den *skriftligt* bevarade historien. År 1847 var samhällets förhistoria, den sociala organisation som föregår all skriven historia, så gott som okänd. Sedan dess har Haxthausen påvisat gemensamhetsegendomen ifråga om jorden i Ryssland. Maurer har framhållit dess grundläggande betydelse för alla tyska stammar och så småningom har man funnit att bykommuner med gemensam jordbesittning bildar samhällets ursprungsform från Indien till Irland. Slutligen blev den inre

organisationen för detta ursprungliga kommunistiska samhälle i dess typiska form klarlagd genom Morgans glansfulla upptäckt av *gensens* natur och dess ställning till stammen. Med upplösningen av detta ursprungliga gemenskapsväsen börjar samhällets splittring i särskilda och varandra motsatta klasser.”

Så långt Engels. Man ser av framställningen utan vidare med vilken obekymrad nonchalans Tingsten ställer saker och ting på huvudet. Långt ifrån att böttna i något slags historiefilosofisk konstruktion av apriorisk natur avslöjar sig ”det stora perspektivet” hos Marx som en modifikation av hans ursprungliga ståndpunkt beträffande klasskampen med hänsyn till vetenskapens faktiska landvinningar. Marx har helt enkelt accepterat och för sin fortsatta framställning använt sig av de resultat som tidens mest lysande forskare – en Maurer, en Haxthausen, en Morgan – kommit till vid sina undersökningar. Det är visserligen sant att den borgerliga historieskrivningen sedermera – efter det Marx och Engels utnyttjat det framlagda materialet för *sina* syften – skyndat sig att ta avstånd från sin uppfattning om de primitiva folkens agrarkommunism. Men man skall bestämt vara professor i statskunskap för att kunna undgå att märka det tydliga orsakssammanhang som här föreligger.

Och därmed är vi framme vid den *tredje* punkten i Tingstens kritik. Den är på sätt och vis den märkligaste av dem alla. I fråga om de två första invändningarna kan man ju ännu med litet god vilja förstå vad Tingsten menar även om argumenteringen vid närmare påseende inte visar sig så värst hållbar. Men när det gäller frågan om utvecklingens drivkrafter hamnar professorn till sist i det rent rosenrasande. Invändningen går – i korthet – ut på att Marx bland de ”otaliga faktorer som ingår i samhällsutvecklingen” griper ut en viss begränsad faktor, produktivkrafterna, som ensam bestämmande. ”Denna faktor blir den ’yttersta orsaken’ till allt, den motsvarar gud i religiös världsförklaring. Orimligheten i denna tankegång är uppenbar: ett visst något skall vara orsaken till allt, både till ett givet förhållande och dess motsats.”

Man tar sig ofrivilligt för pannan när man läser en sådan redogörelse. Till en början är det ju att märka att Marx med uttrycket ”produktivkrafter” ingalunda avser en enda begränsad faktor i utvecklingen utan snarare en hel kategori av faktorer – något som framgår redan av pluralformen. Men därtill kommer det i föreliggande fall avgörande, nämligen att ”produktivkrafterna” visst inte är orsak till allt, ”både till ett visst något och dess motsats”. När en samhällelig konflikt inträder är detta enligt Marx tvärtom ett tecken på att produktivkrafterna råkat i motsättning till en annan och minst lika grundläggande historisk kategori som han kallar för produktionsförhållandena: det är just ur detta motsatsförhållande som Marx härleder ändringarna i samhällsstrukturer. Tingsten kan så mycket mindre vara okunnig om den saken som han bara ett par rader ovanför pliktskyldigast anför ett långt stycke ur Till kritiken av den politiska ekonomin som utförligt belyser problemet. ”På ett visst stadium av sin utveckling” – heter det där – ”råkar samhällets materiella produktivkrafter i motsättning till de förhandenvarande produktionsförhållandena eller – vilket endast är ett juridiskt uttryck för samma sak – till de egendomsförhållanden i vilka de hittills rört sig. Från att ha varit utvecklingsformer för produktivkrafterna förvandlas egendomsförhållandena till en hämsko för deras utveckling. Vi inträder i en period av social revolution.”

Vi upprepar: det står naturligtvis var och en fritt att bestrida Marx’ uppfattning – här såväl som på andra punkter. Men det bör i så fall rimligen ske utifrån vad han faktiskt har sagt och menat, inte på grundval av en rad godtyckliga omtolkningar som ingenting har att göra med den verkliga innebörden av hans lära. Att Marx skulle ha härlett alla reella motsättningar i historien ur en enda faktor hör till dessa påståenden som endast faller sin egen upphovsman. Det är inte stort bättre än om någon skulle vilja kritisera Platon för att han inte tror på idéernas existens eller Kant för att han förnekar det kategoriska imperativet.

Avslutande anmärkningar

Därmed står vi vid slutet av vår undersökning. Den uppgift som vi från början uppställt för oss kan i huvudsak betraktas som löst. Vi har påvisat begreppsanalysens logiska begränsning och avslöjat ihålligheten i dess anspråk på att representera något slags universalmetod för behandlingen av alla filosofiska problem. Innan vi definitivt skiljs från vårt ämne kan det emellertid vara skäl att med ett par ord erinra om diskussionens utgångspunkt – dess principiella *syfte*. Man måste nämligen komma ihåg att den nihilism mot vilken kritiken vänder sig ingalunda inskränker sig till att omfatta enbart uppsalaskolan. Den är inte ens uttömd med vår i inledningen gjorda hänvisning till dagens svenska ”beredskap”. I själva verket har den sina rötter åtskilligt längre tillbaka i tiden och i ett vidsträcktare, internationellt sammanhang – ja, man kan rent av med Spengler säga att den djupast sett återspeglar den europeiska kulturens allmänna krisläge.

Låt oss se efter vad detta innebär.

Trots sina imponerande framsteg på det rent tekniska området har vår tid visat sig ur stånd att sammanfatta resultaten av sin vetenskapliga verksamhet till ett organiskt helt. Inte nog med att den har sett sig nödsakad att uppdelas i två radikalt skilda ”sfärer” – en teoretisk och en praktisk – utan all förbindelse med varandra; även *inom* den på detta sätt isolerade teoretiska sfären rör den sig som oftast med en hopplös förvirring ifråga om urval och vetenskaplig metod. Världsbildens enhet har gått förlorad. När forskaren försöker kasta en blick utanför sitt eget specialfacks trånga gränser stirrar han förskräckt ut i det tomma intet och ser ingen annan utväg än att hemfalla åt en trött skepticism eller att mer eller mindre viljelöst ge sig den religiösa reaktionen i våld.

Dilemmat ger anledning till eftertanke. Man kommer dock knappast dess lösning närmare genom att efter Spenglers föredöme avfärda det som ett tecken på kulturens begynnande ”dekadens”: ty att säga så innebär ju föga mer än ett konstaterande av företeelsens faktiska existens. Långt mer givande förefaller det mig vara att betrakta problemet ur sociologisk synvinkel och se det i samband med vissa typiska drag i samhällets ekonomiska struktur. Arbetarens skiljande från produktionsmedlen, arbetsprocessens uppdelning i en rad mekaniska element och handgrepp utan individuell egenart, produktionens sönderfallande i planlöst fabricerande privatföretag utan överblick och sammanhang – allt detta har i själva verket bidragit till att spränga sönder det kapitalistiska *verklighetsbegreppet* i isolerade och varandra motsatta gebit som inte längre står i någon levande växelverkan och som följaktligen inte heller kan känna någon förbindande princip.

Nu kan det visserligen vid första påseendet se ut som skulle uppsalaskolan i viss mån representera en reaktion mot denna tendens till söndersprängning av erfarenheten. Den energi med vilken man på uppsalahåll tar avstånd från subjektivismens lösning av kunskapsproblemet och hävdar tanken på en av medvetandet oberoende verklighet tycks snarast peka i riktning mot en mer samlad och enhetlig världsbild än den inom vetenskapen för ögonblicket gängse. Men som vi har sett stannar det på den punkten tyvärr vid ansatserna. I sin fortsatta tillämpning för begreppsanalysen inte bara till en skärpning av den ovan påtalade motsättningen mellan teoretiskt och praktiskt i erfarenheten utan även till en ökad spänning inom den teoretiska sfären som sådan: varje tanke på något slags systematiskt sammanhang mellan begreppen avfärdas av Phalén utan vidare som ett återfall i idealism och metafysik. I den mån man alltså accepterar föreställningen om en till grund för begreppen liggande verklighet, så måste denna av allt att döma uppfattas som i sig själv ohjälpligt splittrad och osammanhängande.

Det är under sådana omständigheter knappast någon tillfällighet att uppsalaskolan vid sin kritik av begreppen till slut hamnar i ett utdömande av den mänskliga samlevnadens grundläggande förutsättning – *språket*. Ty språket – det är i grund och botten ingenting annat än ett spontant uttryck för det faktum att vi alla lever och har vår varelse i en och samma

verklighet. Det refererar till en gemensam fond av upplevelser och minnen vars giltighet betraktas som mer eller mindre självklar för varje människa oberoende av smak och individuell uppfattning. Men uppsalaskolan erkänner ingen sådan gemensam grundval för kunskapen. I dess framställning blir språket ett tecken på tänkandets *urartning*, ja, dess skapelse framstår rent av som ett slags filosofiskt syndafall där subjekt och predikat tilldelats den otacksamma rollen av Adam och Eva ätande av motsägelsens frukt.

Å den andra sidan är en sådan uppfattning naturligtvis inte möjlig att genomföra längre än till en viss punkt: det är den punkt som markeras av vår vilja att meddela oss med varandra. Man må i teorin vara en aldrig så övertygad förkunnare av språkets fördärvliga inflytande över tänkandet – i samma ögonblick som man vill delge den övriga mänskligheten denna sin uppfattning är man obönhörligt hänvisad till att själv begagna sig av språkets uttrycksmedel. Detta har i sin tur medfört en egendomlig ambivalens i uppsalaskolans inställning. Samtidigt som den med skärpa vänder sig mot de kategorier som ligger till grund för vårt ”vanliga” språkbruk är den nämligen mycket angelägen om att framhålla att kritiken naturligtvis inte har några konsekvenser för det praktiska livets vidkommande: den måste fastmer förstås i rent ”pickwicksk” mening. Vad detta innebär torde vara bekant för var och en som läst Dickens. Mr. Blotton – i Pickwickklubben – har i diskussionens hetta råkat kalla sin herre och mästare Mr. Pickwick för en humbug. Det blir stor förvirring och ordföranden ser sig föranlåten att ingripa:

”Ordföranden ansåg det som sin skyldighet att fråga den hedervärde gentlemannen om han hade begagnat det uttryck som nyss undfallit honom i vanlig bemärkelse. Mr. Blotton tvekade inte att säga att det hade han inte gjort – han hade endast begagnat ordet i dess pickwickiska bemärkelse. (Hör! Hör!) Han ansåg sig böra tillägga att han personligen hyste den djupaste aktning och vördnad för den hedervärde gentlemannen; han hade endast ansett honom som en humbug ur pickwicksk synpunkt. (Hör! Hör!) Mr. Pickwick kände sig särdeles tillfredsställd av sin hedervärde väns ärliga, öppna och uttömmande förklaring och bad å sin sida att få förklara att även hans anmärkningar endast hade inneburit en pickwicksk andemening. (Bravo!)”

Det kan inte hjälpas att situationen kommer en i minnet när man konfronteras med de praktiska resultaten av uppsalaskolans verksamhet. Dess förfaringssätt påminner i själva verket osökt om Mr. Blottons. Den inleder sin analys med att beteckna de flesta av våra begrepp som motsägande och ohållbara. Men naturligtvis endast i pickwicksk mening: i tillämpningen visar det sig att de mycket väl kan tillerkännas en förnuftig innebörd. Den vänder sig energiskt mot föreställningen om ett till grund för förändringen och rörelsen liggande ”subjekt”: men detta avståndstagande hindrar den på intet sätt från att själv göra bruk av satser sådana som ”hästen springer” eller ”bladet har gulnat” i betydelsen av meningsfulla verklighetsomdömen. Den reducerar våra moraliska värderingar till en samling obegripligt nonsens: men den är samtidigt på det klara med att det ”nonsens” den talar om bildar en oundgänglig förutsättning för varje tänkbar samhällsordning.

Litteratur i urval

För framställningen i dess helhet hänvisas i första hand till Tegens ”I filosofiska frågor” och Oxenstiernas ”Vad är uppsalafilosofin” – två populära översikter som ifråga om uppläggningsen på ett lyckligt sätt kompletterar varandra. Mycket givande är även Marc-Wogaus artikelserie om uppsalaskolan i studenttidningen *Gaudeamus* 1932. Den har samma titel som Oxenstiernas framställning och är lika lättfattligt skriven men går djupare i analysen: tyvärr har den aldrig omtryckts i bokform. Den historiska bakgrunden till lärans framträdande belyses bl.a. i Tegens ”Om världen och vetandet”, medan de kunskapsteoretiska problemen bäst studeras i samme författares uppsats ”Kritisk objektivism” (*Theoria* 1936). För mer avancerade läsare på det kunskapsteoretiska området anbefalles Hägerströms ”Botanisten och

filosofen” samt Phaléns arbeten på svenska: ”Kritik av subjektivismen”, ”Ur erfarenhetsbegreppets historia” och ”Om omdömet”. Värdefulla synpunkter på särskilt Hägerströms insatser inom kunskapsteori ger Lindroths skrift ”Verkligheten och vetenskapen”. Slutligen må på denna punkt framhållas artiklarna om Hägerström och Phalén i Ahlbergs ”Filosofiskt lexikon”.

Vad själva begreppsanalysen angår, så anknytes här närmast till Tegen, som i populär form återger grundtankarna i Phaléns stora undersökning – på tyska – om det psykiskas begrepp: även Oxenstiernas och Marc-Wogaus sammanfattningar har emellertid varit mig till hjälp i sammanhanget. Phaléns arbete däremot kan på grund av sin tunglästhet knappast anbefallas till en bredare allmänhet. Detsamma gäller i viss mån om Hägerströms redogörelse för sin filosofi i samlingsverket ”Philosophie der Gegenwart” – en redogörelse från vilken framställningen av uppsalaskolans rörelsebegrepp i första hand utgår. Avsnittet om begreppsanalysens gränser bör lämpligen läsas jämsides med Oxenstiernas skrift ”Om betingelserna för det analytiska konsekvensbegreppets upprätthållande”. Även detta specimen är emellertid ganska svårsmält för en i uppsalajargongen obevandrad läsare. Stilistiskt smakprov: ”Om implicering implicerar konsekvens, så innebär impliceringens implicerande av konsekvens, att konsekvens är konsekvens av implicering!”

Ifråga om uppsalaskolan och moralen hänvisas för alla tre avsnitten till Hägerströms ”Socialfilosofiska uppsatser” och Hedenius’ ”Om rätt och moral”. En värdefull kritik av Hägerströms rätts- och moralteori utifrån uppsalaskolans egna förutsättningar ger Marc-Wogau i en 1941-42 i *Theoria* publicerad polemik.

De rättsfilosofiska konsekvenserna av läran belyses från strängt ortodox utgångspunkt av Olivecrona i hans arbete ”Om lagen och staten”. Det bör kanske tillfogas att de rätts- och moralfilosofiska problemen inom uppsalaskolan på senare tid varit föremål för en animerad inbördesfejd i anslutning till Hedenius’ ovannämnda skrift. Till de mest uppmärksammade inläggen i denna fejd hör Lundstedts broschyr ”Det hägerström-lundstedtska misstaget” och Olivecronas ”Om lagens imperativ”.

Om uppsalaskolans historiefilosofi föreligger tyvärr ännu ingen sammanfattande framställning i bokform. I gengäld har jag haft fördelen att på denna punkt kunna utgå från en på Tingstens seminarium ventilerad uppsats av Jörgen Westerståhl om den materialistiska historieuppfattningen som med berömvärd följdriktighet drar ut konsekvenserna av Phaléns antydningar i ämnet – alltsammans i en form som åtminstone vid framläggandet uppväckte Tingstens livliga gillande. Tingstens egen kritik av Marx återfinnes i övrigt i hans ”Idékritik” samt i första bandet av hans stora verk ”Den svenska socialdemokratins idéutveckling”.

Till sist ett par ord om den kritik som uppsalaskolan i sitt framträdande hittills varit föremål för. Tyvärr måste denna i filosofiskt avseende betecknas som ganska torftig. Vannerus’ ”Hägerströmsstudier” innehåller enstaka goda iakttagelser men saknar i det stora hela såväl överskådlighet som djupare förtrogenhet med sitt föremål. Landquists lilla broschyr ”Uppsalafilosofin och sanningen” är lättläst och välskriven men kan i sin egenskap av stridsskrift i ett akademiskt befordringsärende knappast göra anspråk på mer allmänt intresse. Det avgjort bästa som hittills publicerats i ämnet har betecknande nog inte skrivits av en svensk utan av en inflyttad utlänning. Det är Cassirers vidräkning med Hägerströms filosofi i Göteborgs högskolas årsskrift 1939 – en mönstergill framställning, helt igenom präglad av sin upphovsmans vidsträckt kultur och förnäma stilkonst. Av den inte alltför omfattande tidskriftslitteraturen må till sist nämnas Segerstedts kritik av Oxenstierna i *Theoria* 1935, som på ett lysande sätt uppvisar den radikala begreppsanalysens inneboende svårigheter.