DEN ANALYTISKA FILOSOFINS SOCIALHISTORIA

SÅ FORMADE POLITIKEN
EN OPOLITISK FILOSOFI

ÖVERSÄTTNING
ÖYVIND VÅGEN

CHRISTOPH SCHURINGA

fri tanke

KAPITEL I

Den analytiska filosofins beståndsdelar

DEN ANALYTISKA FILOSOFIN ser ut att befinna sig i en kris. Samtidigt visar den inga tecken på att förlora sitt grepp om den akademiska filosofin. Det kräver en del arbete att förklara den uppkomna situationen.

Den här skenbara krisen har pågått under en längre tid. Det var i mitten av 1980-talet som diskussionen om »postanalytisk filosofi« först tog fart. Den sprang ur en växande känsla av att analytisk filosofi inte kunde fortsätta för evigt – och en gryende medvetenhet inom disciplinen om att den själv bar på en historia som den måste förhålla sig till.[1] Men den programmatiska diskussionen om »postanalytisk filosofi« löpte vidare utan att det någonsin uppstod någon känsla av att en postanalytisk fas faktiskt hade inträtt. I stället fortsatte forskningsinitiativen och -programmen av »postanalytiskt« slag att strömma till. År 1997 öppnade University of Southampton ett centrum för postanalytisk filosofi – även om detta 2005 i all tysthet döptes om till Centrum för filosofi och värderingar.[2] I dag är hela föreställningen om »postanalytisk filosofi« inte mycket mer än en relik, en kvarleva från en svunnen tid. Det verkar som om den analytiska filosofin kommer att fortsätta att dö, för evigt, utan att för den skull någonsin faktiskt upphöra att existera.

Den fortsatta känslan bland dess utövare att den analytiska filosofin befinner sig i ett kritiskt tillstånd kan delvis förstås

som en intern identitetskris. Analytiska filosofer har i dag svårt att säga vad analytisk filosofi egentligen är. Oftast känner de sig manade att förneka att den alls existerar. Denna skenbara blygsamhet stämmer överens med en berättelse om att det en gång fanns ett klassiskt »analytiskt program« med definierbara mål och metoder – ett program som sedan dess har övergivits eller ersatts av något annat. Programmet har, så lyder berättelsen, fått ge vika för en mångfald av angreppssätt som är så nyanserade och varierade att det inte längre är meningsfullt att försöka samla dem under en enda rubrik.

Den här skenbara krisen är inte bara intern. Den tar också delvis formen av ett förändrat sätt att förhålla sig till rivaliserande filosofiska metoder. Analytiska filosofer är inte bara mindre högljutt självsäkra gällande sina egna förhållningssätt, de är också mindre benägna än tidigare att hävda sin överlägsenhet gentemot företrädare för andra filosofiska riktningar – i synnerhet de som grupperas under samlingsbegreppet »kontinental filosofi« (som omfattar fenomenologi, hermeneutik, existentialism, dekonstruktion och så vidare). Analytiska filosofer verkar ha lärt sig en ny ödmjukhet genom en komplex förhandling med sin traditionella motpart, vilket har resulterat i ett tillstånd av förnyat närmande. Detta gör det möjligt för dem att betrakta tvisten mellan analytiska och kontinentala förhållningssätt som i praktiken överspelad. Numera finns det – enligt de som driver den här linjen – bara »bra« och »dålig« filosofi.

Men krisen, liksom det förnyade närmandet, är bara skenbar. Den som kommer i kontakt med akademisk filosofi kommer snabbt att upptäcka att den analytiska filosofin inte visar några tecken på att vilja ge upp sin institutionella makt. Faktum är att den fortsätter att åtnjuta en hegemonisk position inom den akademiska världen. Den typ av filosofi som praktiseras vid elituniversitet i den engelskspråkiga världen är lätt igen-

kännlig som analytisk, såväl i vilka ämnen som väljs som i den stil i vilken de diskuteras. Om en institution är övervägande analytisk, är det inte bara analytiska filosofer som är föremål för de karakteristiska krav och påbud som råder inom den analytiska filosofin: de här påbuden gäller alla och envar. Utanför den engelskspråkiga världen är den analytiska filosofin mer glest spridd. Den är dominerande i de skandinaviska länderna. I Tyskland, där den har haft stora framgångar under flera årtionden, fortsätter den att befästa sin position.[3] På de platser där den möter stora konkurrenter, såsom Kina och Sydamerika, drar den nytta av det anseende och den attraktionskraft som ofta rent generellt förknippas med nordamerikanska exportvaror.

Det är obestridligt att analytiska filosofer numera talar mindre explicit om fördelarna med sitt eget förhållningssätt och mindre fördömande om andras. Det totala avfärdandet av möjligheten att till exempel Heidegger eller Derrida skulle kunna bidra med något av intellektuellt värde till diskussionen tillhör numera det förflutna. Den här attitydförändringen innebär dock inte att dessa andra bemöts eller diskuteras på deras egna villkor. Det är fortfarande analytiska filosofer som dikterar vilka diskursformer som är acceptabla. Heidegger, Derrida och andra rekonstrueras och omformas så att de framstår som förenliga med de krav på filosofiskt utforskande och undersökande som är karakteristiska för analytisk filosofi.[4]

Medan analytiska filosofer fortsätter att debattera huruvida det alls finns något sådant som analytisk filosofi eller inte, är det för utomstående mycket lätt att känna igen företeelsen när de får syn på den. Analytiska filosofer förenas i sina skrifter av gemensamma argumentationstyper, uttryckssätt, en teknisk apparat och en litteratur. De interagerar även på karakteristiska sätt i seminarierummet; sätt som återspeglar deras specifika uppfattningar om hur en filosofisk dialog bäst skall bedrivas.

Den lätthet med vilken analytisk filosofi kan isoleras från andra typer av filosofi står i skarp kontrast till de svårigheter analytiska filosofer uppger sig ha med att specificera vari analytisk filosofi egentligen består, svårigheter som är så stora att de känner behov av att förneka att den analytiska filosofin ens existerar. En del av den påstådda svårigheten är att analytiska filosofer har haft en tendens att föredra att besvara frågor av typen »Vad är x?« genom att tillhandahålla listor över nödvändiga och tillräckliga villkor. En sådan lista skulle, om man kunde hitta en, utgöra ett vattentätt test för att avgöra huruvida någon är analytisk filosof eller inte, sådant att alla analytiska filosofer och endast analytiska filosofer skulle klara testet. Det förefaller inte möjligt att ta fram en sådan lista; det är nästan aldrig möjligt utanför områden som medger en hög grad av teknikalitet, såsom matematik. I det här läget kan man ofta lita på att analytiska filosofer faller tillbaka på Wittgensteins föreställning om »familjelikheter«: även om det inte finns någon uppsättning nödvändiga och tillräckliga villkor med hjälp av vilka alla analytiska filosofer kan isoleras från alla andra filosofer, finns det en tillräckligt överlappande uppsättning likheter mellan medlemmarna i gruppen för att hålla ihop dem, om än tämligen löst. Det är slående att analytiska filosofer tenderar att vara så benägna att göra detta, eftersom nästan ingen av dem är Wittgensteinianer – och de som gör det tenderar faktiskt att, i diskussioner om andra ämnen, förneka den Wittgensteinska bilden där familjelikheter har sin hemvist.[5]

Hur kan det då komma sig att analytiska filosofer är så lätta att identifiera, trots att identitetsvillkoren framstår som omöjliga att ange? För att besvara frågan om vad som utgör den enhet och samstämmighet som den analytiska filosofin trots sina förnekanden besitter, måste vi först inse att berättelsen om ett klassiskt »analytiskt program« som skulle ha ersatts av

en mångfald av metoder är helt felaktig. Det krävs historiskt arbete för att visa detta, och de följande kapitlen kommer att ägnas åt denna uppgift.

De centrala punkterna är följande. Det har aldrig funnits något klassiskt analytiskt program. Under den period då det antas ha existerat, före andra världskriget, fanns det i stället en mängd olika förhållningssätt vilka alla var intensivt metodologiskt självmedvetna och motstridiga i grundläggande frågor. I Cambridge, en viktig analytisk vagga, fanns inte en utan två sådana metoder: den »logisk-analytiska metoden« som Bertrand Russell föredrog och den »*common sense*-analys« som förknippades med G.E. Moore. I Wien, en annan viktig födelseplats, fanns den logiska positivismen. Alla inriktningarna delade entusiasmen för den »nya logiken« (eller »logicismen«, som den då ofta kallades) som den utvecklades av matematiker som Gottlob Frege och Giuseppe Peano. Deras uppfattning om hur dessa logiska verktyg skulle användas inom filosofin skilde sig dock markant åt.[6] Först efter andra världskriget kombinerades dessa olika metoder och bildade den »analytiska« filosofin. Precis som det inte fanns något klassiskt analytiskt program före denna sammansmältning, resulterade inte heller denna utveckling i ett enhetligt program. I stället blev resultatet en instabil blandning som började falla isär nästan omedelbart efter att den hade bildats. Men den analytiska filosofin hade etablerat sig som den dominerande formen av filosofi inom den amerikanska akademiska världen och i den amerikanska inflytelsesfären bortom denna. Striderna om metodologiska frågor hamnade i bakgrunden, eftersom den analytiska stilen nu de facto hade etablerat sig som den dominerande filosofiska inriktningen. Den må ha befunnit sig i ett tillstånd av inre upplösning, men dess stabilitet som social struktur säkerställde den analytiska filosofins fortsatta överlevnad.

Den analytiska stilen

De viktigaste kännetecknen för den analytiska stilen, etablerad efter andra världskriget, gör genast intryck på alla som möter akademisk filosofi där denna inriktning dominerar. Detta är lika påtagligt nu som det var 1972, när Jonathan Rée, vid den tiden en ung doktorand vid Oxfords universitet, skrev: »Personer som inte vet något om filosofikurser kommer sannolikt att bli förvånade och bestörta över deras effekter. Det viktigaste de kommer att lägga märke till är att filosofistudenten tillägnar sig ett mycket tillgjort sätt att tala och en förmåga att skaka av sig allvarliga idéer idéer med halvt skämtsamma klagomål rörande de ord som används för att uttrycka dem.«[7]

Både det sätt att tala som Rée beskriver och de ofta pedantiska invändningarna mot ordval uppfattas av analytiska filosofer som uttryck för ett engagemang för precision och klarspråk. »Rigorositet« och »tydlighet« lyfts ofta fram som kännetecken för deras stil. Alla som kan uttrycka sig klart och tydligt är välkomna att delta i diskussionen. Samtidigt är debattstilen i allmänhet starkt konfrontativ, på gränsen till stridslysten. Ett tecken på detta är att även om tonen kan vara mer eller mindre öppet fientlig, förväntas presentatören vid ett seminarium stå beredd att avvärja även de mest befängda eller fåniga invändningarna, som ofta tar formen av ett enda motexempel som används i syfte att undergräva hela den konstruktion som talaren har byggt upp. Officiellt välkomnas alla deltagare som söker sig dit att delta i diskussionen. I verkligheten dominerar en viss typ av påträngande personer som inte sällan är alldeles för klipska för sitt eget bästa.

Det förekommer flera märkligheter och inkonsekvenser. Officiellt är det argumentationen som skall fälla avgörandet, men ofta baseras kritikernas invändningar på uttalanden som

»Det framstår som felaktigt i mina ögon«. Invändningar som talaren känner sig oförmögen att hantera avfärdas med uttalandet »Jag förstår inte vad du menar« – med den underförstådda (och ibland uttalade) innebörden att den som invänder är »förvirrad«, snarare än att talaren behöver lyssna mer uppmärksamt eller lära sig något nytt. Officiellt föredrar analytiska filosofer ett enkelt och rättframt språk, befriat från jargong och tekniska termer; i verkligheten tenderar presentationer och diskussioner inte bara att vara fyllda med just teknisk jargong, utan också att åtföljas av många typiska och ofta återkommande vändningar som de redan införstådda har vant sig vid. Det finns också en djupare egendomlighet: analytiska filosofer ser gärna sig själva som ett forskarteam; de bedriver ett kollektivt arbete där de enskilda individernas insatser utgör små bidrag till den stora samlade kunskapsmassan. Det antyder ett gemensamt projekt som syftar till att söka efter och uppnå samstämmighet i grundläggande frågor – det vill säga ett projekt av det slag som återfinns inom naturvetenskaperna. Men inom analytisk filosofi är det något helt annat som händer. Varje bidragsgivare förväntas inta sin *egen* position i det »logiska rummet« – ett rum där varje tänkbar position, hur orimlig den än må vara, tilldelas sin bestämda plats. Varje position måste skilja sig från de positioner som andra intar (om så bara i något minimalt avseende). Trovärdighet tillerkänns således en åsikt på grundval av dess otrolighet. Man lyckas på något sätt blunda för det faktum att behovet för varje person att skilja sin åsikt från alla andras med nödvändighet måste innebära att sannolikheten för att någon alls har rätt minskar.

Den analytiska stilen är synnerligen ahistorisk och akulturell. Den här egenskapen gör det omedelbart uppenbart för »kontinentala« filosofer hur långt de står från sina analytiska motsvarigheter, även om detta förblir fördolt för de analytiska

filosoferna själva. Det är trots allt svårare för analytiska filosofer att få syn på vad de själva saknar. Analytisk filosofi tenderar att förbli okunnig om stora delar av teoribildningen, särskilt den som rör kultur, politik, antropologi, psykologi, sexualitet, religion, litteratur och så vidare. För analytiska filosofer är detta inget problem, eftersom de utgår från att alla idéer kan förklaras utan att man först behöver förankra dem närmare i ett bredare teoretiskt sammanhang. De har till exempel inga problem med att teoretisera om fenomenet »tankepåsättning« hos personer med schizofreni utan att anfäktas av några samvetskval över att man därigenom motsäger den empiriska litteraturen om ämnet. De analytiska filosoferna försvarar sig med att det trots allt är filosofi, inte psykologi, som de ägnar sig åt. Allt kan göras »från fåtöljen«. Eftersom det inte är uppenbart att det finns något som kan undgå analytisk filosofi, verkar det för dem inte heller finnas något behov av att förhålla sig till vad forskningen säger inom fält som till exempel sociologi, psykoanalys eller teologi. Om en inkräktande samtalspartner i ett analytiskt filosofiseminarium finner det relevant att ta upp till exempel Merleau-Pontys fenomenologiska studie av perception, kan hon mycket väl uppmanas att med några få meningar förmedla Merleau-Pontys bidrag till en lyssnare som är helt okunnig om den fenomenologiska traditionen. Vad kan man inte uttrycka i några få meningar så att det blir begripligt för den analytiske filosofen, själva prototypen för den intellektuellt vaksamma och maximalt nyfikna undersökaren?

Under grundutbildningen, där många saknar förkunskaper, misslyckas lärare ofta med att ens identifiera analytisk filosofi som en bland flera möjliga metoder. Som ett resultat därav kan studenterna lätt få intrycket att analytisk filosofi är detsamma som filosofi som sådan – ett intryck som lärarna sällan ens anstränger sig för att korrigera. Filosofins historia före den

analytiska filosofin studeras till stor del med hjälp av analytiska metoder samtidigt som heterogena skrivsätt pressas in i de renodlade argumentationsformer som analytiska filosofer tenderar att föredra. Värt att notera är att nästan alla studenter som har kommit in i den analytiska filosofins sfär från början kom till filosofin med helt andra förväntningar än dem som dessa tankesätt och tillvägagångssätt svarar mot. Vanligtvis väcktes deras initiala intresse för filosofi av existentiella frågor av det slag som den analytiska filosofin förringar. När de väl insett att det som i stället erbjuds är den analytiska filosofins regelverk, finner de antingen detta så obehagligt att de lämnar eller så lär de sig snabbt att internalisera de krav som regelverket ställer upp.

En som lämnade var Perry Anderson, som 1956 hade »rest upp« till Oxford för att studera filosofi, politik och ekonomi, men som senare bytte till franska och ryska och snart därefter påbörjade sin uppgång till att bli en av Storbritanniens ledande marxistiska intellektuella. Under den första terminen av sitt andra läsår i Oxford publicerade Anderson vid nitton års ålder en skoningslös kritik av Oxforduniversitetets filosofi i studenttidningen *The Isis*. Engelsk filosofi var, skrev han, »långt ifrån ett symposium för sanning och oberoende av tid och plats … [utan] i ordets ursprungliga mening, en klassideologi«. Ett tecken på detta var att kursplanen var begränsad till en snäv, mestadels brittisk tradition, där föreläsarna gjorde billiga skämt på bekostnad av Hegel och Heidegger med en »imbecill chauvinism« som »möttes med skratt från det ridbyxklädda patrask som utgjorde huvuddelen av publiken«. Den då tjugoåttaårige Oxfordläraren Bernard Williams skrev ett svar i samma tidskrift där han förlitade sig på en av de analytiska debattörernas standardtaktiker och anklagade Anderson för att vara tvetydig om sin exakta måltavla – var det engelsk filosofi, eller den språkligt orienterade typen av filosofi mer generellt, eller bara akademisk

filosofi som sådan som han siktade in sig på? Anderson replikerade genom att dubbla insatsen. Williams insinuation att Anderson motiverades av ett vagt »hat mot filosofin« som sådan bemötte Anderson så här: »Att plaska omkring i fraser om att ›hata filosofin‹ är inte ett särskilt bildat eller intressant sätt att föra en diskussion.« Om Williams så önskade, kunde Anderson vara fullständigt tydlig om sina måltavlor: »lingvistisk filosofi« var ett »perifert fenomen«, en manifestation bland många andra av den härskande klassens ideologi. Dess attraktionskraft för utövarna måste förstås genom dess utplåning av det sociala och politiska: »tystnaden är alltid den mest högljudda förespråkaren för bevarandet av status quo«.[8]

Allierade: marginalnytteteori och behaviorism

Analytisk filosofi kan framstå som ett unikum i det akademiska landskapet och tyckas, till skillnad från andra riktningar, ägna sig åt en särskild form av abstrakt utforskande. Kanske består dess relation till andra forskningsområden precis som analytiska filosofer ofta hävdar, i att den ställer de mest grundläggande eller djuplodande frågor som är möjligt att ställa om dessa andra områden. Kanske förhåller den sig till dessa som en »andra ordningens forskning« eller »metaforskning« i förhållande till den »första ordningens« strävanden inom dessa områden. Den analytiska filosofin är dock betydligt närmare förknippad med andra akademiska fält än vad ett sådant schema antyder. Det finns nära släktskaper, i synnerhet med marginalnytteteorin inom nationalekonomi och med behaviorismen inom psykologi. Mellan dessa två kusiner till analytisk filosofi föreligger det naturligtvis en avgörande skillnad: marginalnytteteorin fortsätter att vara den dominerande inriktningen inom det

nationalekonomiska fältet, medan behaviorismen är officiellt dödförklarad och endast lever vidare i omvandlad form i de paradigm som följt i dess spår.

Marginalnytteteorin (även känd som »neoklassisk nationalekonomi« sedan Thorstein Veblen gav den detta namn 1900) ersätter den ekonomiska kategorin värde med »marginalnytta«. Nyttan uppfattas i termer av aktörernas preferenser. Att varor och tjänster utbyts till vissa priser är en funktion av nyttan. Teorin är helt klart starkt idealiserad: alla vet att verkliga människor i den verkliga världen inte beter sig som nyttovärdesberäknare. Men det är svårt att leda i bevis att teorin är felaktig, även som approximation. Som ett resultat av att man håller fast vid den är nationalekonomer oförmögna att förutsäga eller förklara händelser i den faktiskt existerande kapitalistiska ekonomin, såsom de katastrofala krascher som den periodvis har genomgått. Den neoklassiska nationalekonomins anseende förblir dock mer eller mindre oanfrätt av sådana misslyckanden.

Så är dock inte fallet med behaviorismen. Behaviorismen uppstod 1912 när, som psykologen John B. Watson formulerade det, en grupp psykologer »beslutade att antingen helt ge upp psykologin eller göra om den till en naturvetenskap«, med motiveringen att »de inte längre kunde nöja sig med att arbeta med immateriella och oåtkomliga ting«.[9] De »immateriella och oåtkomliga« tingen var mentala fenomen, där det mest omfattande var »medvetandet« – »varken ett definierbart eller användbart begrepp«, inte bättre än »själen«, skrev Watson – som inte kunde observeras empiriskt.[10] Ämnet som psykologin studerade var inte längre medvetandet, utan yttre beteende. Behaviorismen var kanske det mest extraordinära exemplet på tvånget att modellera alla former av forskning efter naturvetenskaplig förebild. Programmet kollapsade snabbt, inte minst för att det misslyckades på sina egna villkor. Djuren

som utsattes för behavioristernas experiment betedde sig inte alls som forskarna hade förutspått: de upprepade inte samma reaktioner på stimuli, utan tycktes lida av »instinktiv drift«, en till synes oförklarlig återgång till sina medfödda beteenden. Efter 1959, när Noam Chomskys fördömande recension av B.F. Skinners *Verbal behavior* (»verbalt beteende«) slog in den sista spiken i den behavioristiska kistan, omdirigerades behaviorismens grundläggande impulser till en fixering vid datorer som ersättare för medvetna aktörer. I dag finner denna trend sin motsvarighet i analytiska filosofers besatthet av »artificiell intelligens« som de betraktar som en förmodad analogi till medvetna sinnen. Den »artificiella intelligens« som de är besatta av, såsom stora språkmodeller, är i grunden mycket komplexa statistiska prediktorer och därmed väsensskilda från medvetna sinnen.[11] Analytiska filosofer lyckas hitta mysterier här, men bara eftersom de förblir trälar under uppfattningen om att även våra sinnen kan vara system som kan karakteriseras enbart i termer av *input* (»stimuli«) och *output* (»beteende«).

Marginalnytteteori och behaviorism delar med analytisk filosofi ett centralt intresse och ett gemensamt tankesätt. Problem betraktas som nedbrytbara och som något som skall delas upp i små delar. Subjektivitet anses inte spela någon roll, annat än som en mekanism för att välja ut de nedbrytbara delarna och ordna dem på lämpligt sätt. I fallet med behaviorism utesluts subjektivitet helt och hållet: mekanismen är allt.

Liberalism, empirism och 1700-talsfilosofi

Under större delen av sin historia har analytisk filosofi varit uttalat ahistorisk. Detta faktum är djupt ironiskt. Analytisk filosofi är långt ifrån evig och svävande fritt i tiden och rum-

met, utan tvärtom en tradition med djupa historiska rötter i 1700-talets europeiska filosofi. Den bygger vidare på och utvidgar 1700-talets europeiska filosofi, återknyter till den för att fördriva den postkantianska tradition som senare kom att forma den europeiska filosofin, och modifierar den genom att lägga sig till med en uppsättning logiska tekniker som utvecklades av matematiker i slutet av 1800-talet. Den postkantianska utvecklingen framstår i detta ljus som en beklaglig avvikelse. Jämfört med konkurrenter som fenomenologi och existentialism, som båda genomsyrades av en modernistisk anda som sökte bryta med den nedärvda traditionen, förblir den analytiska filosofin anmärkningsvärt fast rotad i det förflutna. Och inte bara det: det är först när analytisk filosofi förstås som en fortsättning på en i grund och botten 1700-talspräglad mentalitet under inflytande av den borgerliga ideologins två ansikten – liberalismen och empirismen – som vi kan förstå dess 1900-talshistoria.

Empirismen är uppfattningen att all kunskap kan härledas från sinnesupplevelser, medan liberalismen hyllar subjektets autonomi. Tillsammans utgör de ideologin för den borgerliga klass som växte fram under 1600- och 1700-talen. Bourgeoisiens (borgarklassens) uppkomst drevs fram av kapitalismen, vars framgång i att etablera sig som den globala ekonomiska logiken i sin tur säkrades genom Europas koloniala exploatering av den så kallade »nya världen«.[12] Den empiristisk-liberala traditionen, som hade en av sina tidigaste och mest ivriga förespråkare i John Locke på 1600-talet, nådde sin höjdpunkt i mitten av 1700-talet i David Humes verk.

Den analytiska filosofin etablerade sin koppling till denna 1700-talstradition över en mellanliggande historisk klyfta. På den europeiska kontinenten präglades filosofin efter Hume av den systematiska filosofin inom den tyska idealismen och dess efterdyningar. I Storbritannien fick denna systematiska

idealistiska filosofi dock aldrig något riktigt fäste, även om den väckte intresse där under början av 1800-talet, främst genom litterära personligheter som Samuel Taylor Coleridge, Thomas de Quincey och Thomas Carlyle som spred den vidare i sina verk. I 1800-talets brittiska filosofi konkurrerade idealismen som importerades från kontinenten om uppmärksamheten med en inhemsk utilitaristisk tradition som hade sitt ursprung i empirismen och liberalismen. Längre fram i tiden, under en kort period i slutet av 1800-talet – den period då Russell och Moore trädde fram – säkrade idealismen sig en nyfunnen prestige. Mot bakgrund av denna kortvariga framgång för den »främmande importen« i form av absolut idealism kunde Oxfordfilosofen G. J. Warnock skriva att hos Russell »förenar sig symboliskt minst två århundraden av brittisk filosofi, över en klyfta på några år som upptagits av nya och främmande saker«.[13]

Kontinuiteten mellan analytisk filosofi och empirism-liberalism, över denna korta »främmande« avgrund, erkänns sällan av dagens analytiska filosofer. Men den framstod som tillräckligt uppenbar för A. J. Ayer när han, i inledningen till sitt polemiska och sorglösa logisk-positivistiska manifest *Språk, sanning, logik* (*Language, truth and logic*), skrev att de åsikter som framförs i den boken »härrör från Bertrand Russells och Wittgensteins läror, som i sig är det logiska resultatet av Berkeleys och David Humes empirism«.[14] Två årtionden senare upplyste en annan Oxfordfilosof, Iris Murdoch, de som lyssnade på BBC:s *Third Programme* 1955 om att med »modern filosofi« menade hon »den nutida versionen av vår traditionella empirism som går under namnet språkanalys«.[15]

Empirismens interna koppling till liberalismen erkändes också av äldre filosofer. Oxfordfilosofen H. H. Price sade till publiken vid en offentlig föreläsning vid Institute of Philosophy i London den 14 februari 1939, när krigshotet hängde tungt över

Europa, att »empirismen är fientligt [inställd] till humbug och otydlighet, till dogmatiska och auktoritära stämningar, till alla former av *ipse dixit* [dogmatiska och auktoritativa uttalanden]« och att »samma principer om att leva och låta leva, samma avsky för humbug och *ipse dixit*-liknande auktoritet, också är det som är utmärkande för liberalismen«. För empirismen var filosofi »en fri och kooperativ undersökning, där vem som helst kan lägga fram vilken hypotes hon eller han vill, ny eller gammal, förutsatt att den är meningsfull«. Hotet från kontinenten var en fruktansvärd varning: dess »totalitära politiska system« var »de länge fördröjda effekterna av Fichtes, Hegels och Marx filosofier, eller åtminstone av de psykologiska attityder som låg till grund för dessa filosofier«. Men Price hoppades att »om den empiristiska filosofin är stark i dag«, skulle det kunna leda till »en kraftfull återuppväckelse av liberalismen i övermorgon«.[16] Prices förhoppningar om en återuppväckelse av liberalismen kom att infrias. Efter krigets slut uttryckte Bertrand Russell, i samma anda, inför en annan publik i London, som samlats den 23 oktober 1946 för den fjärde National Book League-föreläsningen i Friends House:

> Den enda filosofi som ger ett teoretiskt rättfärdigande av demokrati och som överensstämmer med demokratins anda är empirismen. Locke, som i modern tid kan betraktas som empirismens grundare, klargör hur nära detta är kopplat till hans syn på frihet och tolerans och till hans motstånd mot absolut monarki.[17]

Han avslutade med att uppmana sina läsare att omfamna den »empiristiska liberalismen«.[18]

Hur den empiristisk-liberala ideologin fungerar framträder tydligt i det sätt på vilket analytisk filosofi bedrivs i dag. Varje

liberalt subjekt spelar sin roll i att fälla ett omdöme om vad som kan hävdas på grundval av offentligt tillgängliga, empiriskt verifierbara fakta. Var och en kan delta i denna gemensamma bedömning på lika villkor med alla andra som gör det. Detta döljer det faktum att liberalismens ideologiska funktion är att rättfärdiga ett system som bygger på underkuvande. I stället, och just på grund av detta, arbetar liberalismen hårt för att framstå som ett rättvist, rimligt och fredligt system där alla deltagare behandlas lika och rättfärdigt. Om någon fortfarande framstår som underkuvad skall detta betraktas som ett olyckligt och tillfälligt hinder, som skall undanröjas vid någon obestämd tidpunkt i framtiden: för åtminstone potentiellt är alla fullvärdiga (och därmed likvärdiga) deltagare. Kännetecknande för empirism-liberalismen är dess betonande av rättvisa, i kombination med en fantasiartad föreställning om neutralitet. Uttryckt med Humes terminologi registrerar »sinnesintrycken«, de mest omedelbara avtrycken av världen i våra sinnen, »faktiska förhållanden«. Dessa tas emot passivt av subjektet. Subjektet är däremot i princip autonomt och fritt. Men subjektens autonoma frihet gäller endast dem som privatpersoner och har därför i praktiken ingenstans att ta vägen. Den kan inte nå tillbaka till världen och därigenom förblir subjektens jag trots allt lika passiva och verkningslösa som det som kommer till dem genom sinnena. Snarare än att vara handlande subjekt är de underkastade världen som något de inte förmår eller är i stånd att göra något åt, precis som de bara är underkastade kapitalet när det reproducerar sig genom dem och genom alla andra kuggar som det driver på.

I 1700-talets tänkande finner vi tre olika typer av filosofiska svar på den här situationen. Varje svar kännetecknas av att man redan har förlikat sig med det oundvikliga i att låta status quo förbli precis som det är. De tre svaren är: vördnaden för

vetenskapen, reträtten till sunt förnuft och impulsen till terapi. Som kommer att framgå i de följande kapitlen reproducerar den analytiska filosofin om och om igen omfamnandet av dessa tre grundläggande ståndpunkter. I till exempel nästa kapitel, som handlar om filosofin i Cambridge, kommer vi att möta vördnaden för vetenskapen hos Bertrand Russell, reträtten till sunt förnuft hos G.E. Moore och impulsen till terapi hos Ludwig Wittgenstein. Ett sätt på vilket David Humes verk markerar höjdpunkten för 1700-talets empirism är att de har den unika egenskapen att kombinera alla tre på ett och samma ställe. Det är som om Hume presenterar en meny med alternativ för den analytiska filosofin.

Vördnaden för vetenskapen

Hume gav sig i kast med att utforma sin egen nya »vetenskap om människan« med Isaac Newtons och Robert Boyles naturfilosofi som förebild och menade att hans nya vetenskap skulle skänka »vårt hemland lika stor ära« som deras respektive insatser hade gjort »inom naturfilosofin«.[19] I inledningen till sitt tidiga mästerverk, *Avhandling om den mänskliga naturen* (*A treatise of human nature*) argumenterade han för behovet av denna nya vetenskap i följande ordalag:

> Här finns alltså den enda utväg genom vilken vi kan hoppas på framgång i våra filosofiska undersökningar: att lämna de tröttsamt slingrande vägar vilka vi hittills följt och att, i stället för att då och då erövra en borg eller by vid fronten, marschera direkt upp till dessa vetenskapers huvudstad eller centrum, till den mänskliga naturen själv, vilken, då vi väl är herrar över den, låter oss hoppas på lätta segrar vid alla andra platser. Från denna

> position kan vi utsträcka våra erövringar till alla de vetenskaper som mer intimt berör det mänskliga livet, och sedan kan vi, när tid finns därtill, fortsätta med att grundligare utforska det som är föremål för ren nyfikenhet. Det finns ingen fråga av vikt vars lösning inte faller under vetenskapen om människan, och det finns ingen fråga som kan avgöras med visshet innan vi lär känna denna vetenskap. Genom att göra anspråk på att förklara den mänskliga naturens principer, föreslår vi inget mindre än ett fullständigt system för vetenskaperna, byggt på en nästan helt ny grund och den enda på vilken de kan stå med någon säkerhet.[20]

»Vetenskapen om människan«, fortsatte Hume, måste i sig »också [den] vila på erfarenhet och observation«. Eftersom Hume anslöt sig till den empiristiska uppfattningen att vetenskapen i allmänhet »inte kan gå utöver erfarenheten«, måste även denna vetenskap som han ser det bedrivas genom »noggranna och exakta experiment«. Humes engagemang för att sätta »vetenskapen om människan« på samma nivå som andra former av vetenskap var otvetydigt. Detta kallas i dag ofta för Humes »naturalistiska filosofi«.[21]

Analytisk filosofi har haft en tendens att uppvisa två former av vördnad för vetenskapen. Den första är vördnad i form av efterliknande, där filosofin ger sig in i ett ambitiöst projekt som går ut på att göra sig själv vetenskaplig, som i till exempel den »vetenskapliga filosofi« som Bertrand Russell förespråkade. Den andra är mer lik vördnad i ordets striktaste mening: här krymper filosofin sig i praktiken till en punkt utan utsträckning och låtsas vara ingenting annat än de empiriska vetenskapernas ödmjuka tjänarinna. Vissa av Wienkretsens medlemmar betraktade filosofins relation till vetenskapen på just det här sättet.

Ibland har analytiska filosofers respekt för vetenskapen tagit formen av scientism: det vill säga den felaktiga behandlingen

av en viss disciplin (här filosofin) som om också den styrdes av naturvetenskapernas normer. Om scientism, för att låna Bernard Williams formulering, är »ett missförstånd av relationerna mellan filosofi och naturvetenskap som tenderar att assimilera filosofin till vetenskapens mål, eller åtminstone dess manér«, så har analytisk filosofi under de senaste åren ofta riskerat att hamna i scientismens fälla.[22]

Reträtten till sunt förnuft

Där projektet med en vetenskap om människan slår i sina begränsningar hos Hume, träder det andra alternativet fram: att filosofin skall dra sig tillbaka – retirera – till det sunda förnuftet. Humes vetenskapliga projekt stötte på svårigheter på flera punkter. Den grundläggande vetenskapliga principen som styr hans vetenskap om människan, »kopieringsprincipen«, säger att alla mentala representationer, om de inte är illusoriska, har sin källa i ett »intryck« (engelska: »impression«), en form av sensorisk input med en tydlig »kraft och livfullhet«. När det gäller begreppet »orsak« var Hume som bekant av åsikten att en sådan input inte kan hittas: när vi observerar ett biljardparti ser vi den vita bollens rörelse, dess kollision med en röd boll och den röda bollens efterföljande rörelse, men vi förnimmer aldrig den »*förmåga, kraft, energi* eller *nödvändiga samband*« genom vilken den första bollens islag verkar få den andra bollen att röra sig.[23] Som svar på detta faller Hume tillbaka på vanliga tankesätt. Vi har rätt att fortsätta använda begreppet »orsak«, säger han, på grund av en väletablerad sedvänja som bygger på våra förväntningar om hur biljardbollarna kommer att röra sig.[24]

Inom den analytiska filosofin har hänvisningen till sunt förnuft – *common sense* – återigen tagit sig olika uttryck. För

G.E. Moore fungerade *common sense*-påståenden som ett skydd mot de skenbara problem som, för att låna en av hans återkommande formuleringar, »andra filosofer« tog upp; filosofins verkliga uppgift var att analysera de här *common sense*-påståendena. Den »vardagsspråksfilosofi« som var förhärskande i Oxford under J.L. Austins tid på 1950-talet upphöjde det sunda förnuftet till själva rättesnöret för filosofisk sanning. Wittgenstein, en filosof som Austin stod i större tacksamhetsskuld till än han var villig att erkänna, hade en mer komplex inställning till det sunda förnuftets roll: i stället för att vädja till det sunda förnuftet arbetade han för att »återföra« filosofin till det sunda förnuftet, en ansats som lämnade öppet för möjligheten att saker och ting skulle förhålla sig annorlunda efter återföringen. Wittgenstein såg detta som en invecklad process, som saknade den enkelhet som präglade Moores och Austins förhållningssätt.[25]

Det finns flera välkända problem förknippade med det sunda förnuftet. Ett problem är, precis som Antonio Gramsci påpekade, att »det inte bara finns ett enda sunt förnuft«.[26] Vad som är sunt förnuft varierar nämligen mellan olika sociala grupper och ekonomiska klasser. Som Gramsci också skrev är »sunt förnuft ett tvetydigt, motsägelsefullt och mångformigt begrepp, och … att hänvisa till det sunda förnuftet som en bekräftelse av sanningen är rent nonsens«.[27] Det är synnerligen olämpligt som filosofisk princip, inte bara för att det sunda förnuftet är mångformigt, utan också för att det är insnärjt i komplexa kopplingar till religioner och andra trossystem.[28]

När Austin och hans kollegor i Oxford ansluter sig till sunt-förnuft-förespråkarna, tillskriver de det sunda förnuftet en form av »direkt realism«. Med andra ord anser de att sunt förnuft innebär att individer är »direkt« bekanta med vardagliga föremål såsom exempelvis möbler – det vill säga utan förmedling av sinnesdata eller något annat mellanled. Till följd av detta

avfärdas frågor om den grundläggande verklighetens natur – som antas ligga »bortom« eller »bakom« ytan. De betraktar sig således inte som intellektuella som står i strid med det sunda förnuftet, utan som det sunda förnuftets förespråkare och företrädare. Men den här uppfattningen är extremt tvivelaktig. Bortsett från allting annat så står det långt ifrån klart att sunt förnuft inte gör just den här distinktionen mellan verklighet och yttre sken som de säger sig vilja ifrågasätta.

Bernard Williams – en filosof som kunde se den analytiska filosofins begränsningar men tenderade att falla tillbaka i linje med dess förväntningar i händelse av att dess integritet ansattes för hårt – framförde en insiktsfull kritik av tendenserna hos det sunda förnuftets ideologer i en recension från 1959 av en bok skriven av Austins lärjunge G.J. Warnock. Warnock hävdade att metafysiska teser, och till och med metafysisk förvirring i sig, alltid skapas av teoretiker, medan vanliga människor har en »sunt-förnuftsbaserad syn på världen«, som »i sig varken är förvånande eller oroande och helt säkert sann«.[29] Enligt Warnock är det filosoferna som har påtvingat vanliga människor metafysiska begrepp som tron på själen (som Warnock hånar som föreställningen om »människan inuti«). Detta, säger Williams, liknar Rousseaus syn på »den naturliga människan som fördärvats av präster och kungars intriger«. Men, precis som Williams påpekar, är det mycket osannolikt att vanliga människor har fått sådana övertygelser påtvingade sig – trots allt verkar »tron på någon sorts mänsklig själ, som möjligen kan skiljas från kroppen, vara ungefär lika gammal som mänskligheten, och därmed förmodligen inte yngre än [föreställningen om] ›sunt förnuft‹«.[30]

Medan Warnock anser att det är »präster och kungar« som påtvingar de vanliga människorna metafysiska idéer uppifrån, är det i själva verket, menar Williams, han och andra »vardags-

språksfilosofer« som påtvingar dem »sunt förnuft« uppifrån. Detta framgår, precis som Williams påpekar, tydligt av det märkliga i att Warnock uppenbarligen »nyktert erkänner uppenbara sanningar som på ett obegripligt sätt undgår andras uppmärksamhet«.[31] Om detta verkligen var sunt förnuft, varför verkade människor behöva Warnock för att tala om detta för dem? Frågan är inte varför vanliga människor varit så villiga att acceptera filosofernas absurda teorier, utan vilken sinnesfrid det skänker männen i kollegierummen i Oxford att övertyga sig själva om att deras uppgift består i att återföra massorna till det sunda förnuftet.

Impulsen till terapi

Det tredje alternativet som Hume motser är föreställningen om att filosofi fungerar som ett slags botemedel mot ett slags sjukdom. Hume hamnade i stora svårigheter när han, på grundval av sin empirism, försökte övertyga sig själv om att han kunde vara säker på att föremål fortsatte att existera även när han inte mottog några intryck av dem. Han drog slutsatsen att detta skeptiska tvivel som följde var »en åkomma som aldrig kan botas i grunden, utan måste angripa oss på nytt i varje ögonblick, om vi också driva bort den aldrig så mycket, och som ibland kan tyckas helt ha lämnat oss fria från den«. Den var något som vi aldrig skulle kunna göra oss av med. »Endast slarv och brist på uppmärksamhet kan ge oss hjälp.«[32] Föreställningen om att filosofi är en sjukdom som måste botas återkommer i olika former inom den analytiska filosofin och har inte sällan övergått i föreställningen om att det som framför allt behövs inte är filosofi, utan en kritik av filosofin. Filosofi är i så fall liktydigt med kritik av filosofi, eller med andra ord sin

egen likvidation. Det var Wittgenstein, mer än någon annan, som förespråkade tanken om filosofin som patologisk, som en uppsättning sjukdomar eller »kramper« från vilka man måste söka befrielse. Som han uttryckte det i sitt sena verk *Filosofiska undersökningar* (*Philosophische Untersuchungen*): »Vad är ditt mål med filosofin? – Att visa flugan vägen ut ur flugfångstflaskan.«[33] Flugan är filosofen som är fångad i flugfångstflaskan och som nu blivit för förvirrad av den söta vätskan som lockade in honom för att kunna flyga ut igen. Det är tveksamt i vilken utsträckning Wittgensteins uttalade tillvägagångssätt med rätta kan beskrivas som terapi: John McDowell har, kanske mer träffande, kallat ett sådant förfarande för »exorcism«. Det är som om Wittgenstein en gång för alla skulle driva ut filosofins demoner för att därefter vara färdig med det – för gott. Men det är oklart i vilket tillstånd detta försätter de som är föremål för exorcismen – i synnerhet huruvida de därmed blir helbrägdagjorda eller inte. Återigen ville Wittgenstein uppmärksamma befintliga språkliga och andra praktiker som är invävda i »livsformer«, men det förblir oklart hur dessa livsformer skulle kunna kritiseras eller förbättras om inte just genom den konstruktiva filosofi som han avhöll sig ifrån.

Logik och språk

Analytisk filosofi kunde inte vara renodlat empiristisk på samma sätt som tidigare empiristiska traditioner hade varit. Den skiljer sig från alla sådana tidigare former i kraft av sitt försök att kombinera det empiristiska tänkesättet med den »nya logiken« som Gottlob Frege, Giuseppe Peano med flera gick i bräschen för. En stor del av den här logikens betydelse ligger i dess antipsykologism, vilket gör den direkt oförenlig

med empirismen. Den nya logiken sopade bort alla försök att tillhandahålla en empiristisk logikteori, som till exempel John Stuart Mills, enligt vilken logiken studerar något psykologiskt – tankens regelbundenheter – på samma sätt som fysiken studerar naturens fysiska regelbundenheter. Försöket att – trots dess icke-empiristiska tendenser – förena den här nya logiken med empirismen är ett återkommande inslag i den analytiska filosofins tillvägagångssätt; Wienkretsen förankrade detta i själva namnet på sin doktrin, »logisk empirism« (eller »logisk positivism«).

Analytisk filosofi har ofta ansetts ha två huvudsakliga strömningar. (Det här synsättet var särskilt vanligt på 1950- och 1960-talen.) Det fanns de för vilka den analytiska filosofins språkliga dimension präglades av ett intresse för det formella språket och de för vilka det naturliga (»vardagliga«) språket tog det formella (»ideala«) språkets plats. Bakom denna distinktion, och därmed gemensamt för båda sidor, ligger föreställningen som Oxfordfilosofen P.F. Strawson formulerade om att »vardagsspråket saknar en exakt logik«.[34] Först senare, i den amerikanske logikern Richard Montagues verk, togs förslaget om att det naturliga språket i sig skulle kunna ha en exakt logik på allvar.

Det råder ingen större tvekan om att analytiska filosofers bidrag till logiken är av bestående betydelse. Det är dock tveksamt i vilken utsträckning dessa bidrag har varit fruktbara inom filosofin bortom själva logikens gränser. Analytiska filosofer antar ofta att en utbildning i logik gör människor bättre på att tänka inom andra områden – en idé som vid första anblicken framstår som rimlig, men för vilken det tycks saknas empiriskt stöd. Det antas återigen ofta att arbete inom analytisk filosofi, utanför själva logiken, i betydande utsträckning är beroende av användningen av logiska verktyg. Detta är troligen, i bästa

fall, en grov överdrift.[35] Den logik som blev resultatet av den fregeanska revolutionen (som fått sitt namn efter Gottlob Frege) utvecklades till stor del av egen kraft och med förgreningar till datavetenskapen. Det är slående att dess utveckling inte har gått hand i hand med den analytiska filosofin, utan tvärtom har utgjort ett hot mot den.

I kapitel 8 koncentrerar jag mig på det hot som utgjordes av Saul Kripkes arbete, som gjorde det omöjligt för analytisk filosofi att fortsätta att utesluta den traditionellt förbjudna intensionella logiken, och på det anmärkningsvärda sätt på vilket den analytiska filosofin ändå lyckades absorbera detta hot med hjälp av innovationer från en annan analytisk filosof, David Lewis.